

Von Gottlosigkeit bis Fundamentalismus – Aufwachsen zwischen den Religionen

Wie bei den Shell-Jugendstudien in aller Regel der Fall, haben auch die Befunde der 15. Shell-Jugendstudie „Jugend 2006“ große öffentliche Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Diese Studie enthält auch ein Kapitel „Jugend und Religiosität“ (Gensicke 2006). Die Rezeption der dort berichteten Befunde könnten Anlass geben zu der Auffassung, dass ein Beitrag über „Gottlosigkeit“ und „Fundamentalismus“ jedenfalls in einem Band, der sich mit aktuellen Jugendfragen im Blick auf Beratung befasst, überflüssig und das Thema Religion für die Erziehungsberatung doch längst überholt sei. Denn, so war in der Presse vielfach zu lesen: Eine Renaissance von Religion bei Jugendlichen gebe es nicht. Bezeichnend ist die Rede von „Religion light“, die der Shell-Studie zufolge für Jugendliche im Westen typisch ist, während „echte‘ Religion“ nur noch bei den Migrant*innen zu finden sei (Gensicke 2006, S. 221). Für Erziehung und Beratung nicht weniger wichtig ist die These, dass Religion kaum mehr zur Wertebildung bei Jugendlichen in Deutschland beitrage. Namentlich die Kirchen sollten die „weitgehend säkulare Selbstreproduktion der Werte“ anerkennen, so heißt das Fazit am Ende des entsprechenden Kapitels dieser Studie (S. 239).

Die Shell-Studie und ihre Rezeption in der Öffentlichkeit sind allerdings zugleich symptomatisch für zwei weitere Probleme im Bereich von Jugend und Religion. Zum einen tut sich die Presse in dieser Hinsicht ausgesprochen schwer mit einer angemessenen Berichterstattung, besonders wenn Jugendliche allen Vorurteilen widersprechend ein ausgeprägtes Interesse an Religion und religiösen Fragen zeigen. Paradebeispiel dafür war das Jahr 2005, als Tausende das Sterben des Papstes in Rom mit ihrer persönlichen Anwesenheit begleiten wollten, als sich nur wenig später mehr als hunderttausend vorwiegend junge Menschen in Hannover zum Evangelischen Kirchentag trafen und als schließlich mehrere hunderttausend Jugendliche aus aller Welt bei ihrem Treffen in Köln den neuen Papst feierten. Immer wieder wurde ich damals von Journalisten und Reportern gefragt, was denn plötzlich in unsere säkulare Jugend gefahren sei. Wie könne man sich erklären, dass eine Generation, die weithin nicht mehr an Gott glaube, nun gerade auf den Papst hören wolle.

Das zweite Problem betrifft die Jugendforschung selbst und nicht zuletzt die Shell-Studien, die sich im Blick auf das Thema Religion seit Jahren

scharfer Kritik ausgesetzt sehen (vgl. Schweitzer 1998, Thonak 2003). Soweit sich diese Studien überhaupt auf Religion einließen, wurde vor allem die Kirchlichkeit der Jugendlichen untersucht. Die Ausprägung einer individuellen Religion wurde zwar festgestellt, dann aber nicht weiter beachtet. Zur Rechtfertigung dieser fragwürdigen Vorgehensweise wurde gerne das freilich zirkuläre Argument angeführt, dass schließlich eine *allgemeine* und keine *speziell* auf Religion zentrierte Jugendstudie geplant gewesen sei, womit schon Werner Fuchs die unzureichende Berücksichtigung religiöser Fragestellungen in der damals von ihm verantworteten Auflage der Shell-Studie zu verteidigen versuchte (Fuchs 1985, S. 265). Nur: Wie will man über die allgemeine oder nur beschränkte Bedeutung von Religion eigentlich befinden, wenn man sie gar nicht genauer untersucht? Die 13. Shell-Studie aus dem Jahre 2000 (vgl. Fuchs-Heinritz 2000) war tatsächlich die erste, in der auf religiöse Orientierungen von Muslimen eingegangen wurde. Dass diese Jugendlichen so lange praktisch verschwiegen wurden, kann angesichts heutiger Fragen und Probleme nur als Anachronismus bezeichnet werden, ebenso wie die Tatsache, dass die 14. Shell-Studie von 2002 (Deutsche Shell 2002) wiederum nicht auf Religion bei Jugendlichen einging. Vor diesem Hintergrund kann die nun vorliegende neueste Shell-Studie als ein Fortschritt bezeichnet werden. Dennoch wird zu fragen sein, ob die Diagnosen dieser Studie zutreffen, was uns zugleich zur Frage nach „Gottlosigkeit“ und „Fundamentalismus“ zurückführt.

Ich will hier aber keine Spezialdiskussion zum Thema Shell-Studien oder Jugendforschung bieten. Vielmehr nehme ich die drei im Thema meines Beitrags angesprochenen Diagnosen auf und frage, ob Jugendliche heute gottlos sind, ob sie zum Fundamentalismus neigen und ob sie tatsächlich „zwischen den Religionen“ aufwachsen. Dabei beziehe ich mich sowohl auf Befunde aus der Jugendforschung als auch auf eigene Untersuchungen vorwiegend qualitativer Art. In einem weiteren Schritt möchte ich dann genauer beschreiben, welche religiösen oder nicht-religiösen Sinnorientierungen für heutige Jugendliche bezeichnend sind. Am Ende steht ein knapper Ausblick auf praktische Konsequenzen.

Wie gottlos sind heutige Jugendliche?

Von einer „Jugend ohne Gott“ hat bekanntlich der Dichter Ödön von Horváth in den 1930er Jahren gesprochen. Der Religionslehrer Wilfried Bergau (1989) hat die Formel von „Jugend ohne Gott“ später, in den 1980er Jahren, auf den „Traditionsabbruch bei Jugendlichen“ (S. 17-46) angewendet und mit seiner These weithin Furore gemacht. Der manchmal bei Erwachsenen besonders im Raum der Kirche vorherrschende Eindruck, es mit einer gottlosen Jugend zu tun zu haben, verweist vor allem auf praktische Probleme einer religiösen Tradierung zwischen den Generationen. Er wird aber auch seit langem von der empirischen Jugendforschung bestätigt, allerdings nur in

einer ganz bestimmten Hinsicht. Was Jugendliche mehrheitlich für sich ablehnen, ist die Kirche und das kirchliche Christentum (mit zahlreichen Literaturhinweisen vgl. Schweitzer 2006, S. 227ff., auch Schweitzer 1998; 2007). Weit weniger desinteressiert sind sie im Blick auf religiöse Fragen, einschließlich des Gottesglaubens. In dieser Hinsicht kann ich den Befunden der neuesten Shell-Studie insofern zustimmen, als sie auch durch andere empirische Untersuchungen bestätigt werden: Zwei Drittel der Befragten sagen dort, die Kirche habe keine Antworten auf die Fragen, die sie selbst wirklich bewegen, während sich nur 28% überzeugt geben, dass es weder einen „persönlichen Gott“ noch eine „überirdische Macht“ gebe (Gensicke 2006, S. 208, 216). Wie in zahlreichen Untersuchungen seit Jahrzehnten belegt, zeigt sich auch hier, dass wir zwischen *Kirchlichkeit* und *Religiosität* sorgfältig unterscheiden müssen. Die allseits bekannte Kirchendistanz Jugendlicher sagt noch wenig über das Vorhandensein oder Fehlen religiöser Interessen.

In ihrem Antwortverhalten reagieren Jugendliche (aber auch Erwachsene) in aller Regel sehr sensibel auf die Formulierung der Fragen: Je stärker sich die Frageformulierung an eine herkömmliche kirchliche oder metaphysische Sprache anlehnt, desto stärker lehnen die Jugendlichen die Aussage ab. So dürfte bereits die in der Shell-Studie verwendete Formulierung „überirdische Macht“ jedenfalls zum Teil die vergleichsweise hohe Ablehnung einer entsprechenden Überzeugung erklären.

In so gut wie allen Untersuchungen gibt es darüber hinaus einen erheblichen Anteil von Jugendlichen, der sich nicht festlegen will. In der Shell-Studie von 2006 (Gensicke 2006) werden solche Jugendliche als „glaubensunsicher“ bezeichnet (S. 209) und dann gerne den „Glaubensfernen“ zugeschlagen (S. 238). Auf diese Weise entsteht das fragwürdige Bild, dass zumindest die Hälfte der Jugendlichen kaum oder gar nichts mehr mit Religion im Sinn habe.

Genaueren Aufschluss über die unentschiedene Gruppe gibt meines Erachtens aber eher die qualitative Forschung, die sich auf die Sichtweisen der einzelnen Jugendlichen einzulassen bereit ist.

Ich greife ein Beispiel aus der Würzburger Jugendstudie „Religiöse Signaturen heute“ (Ziebertz u.a. 2003) heraus. Die etwa 17-jährige Janine wird gefragt: „Glaubst du an Gott?“

„Also ich denk’ schon, dass jeder Mensch von einer höheren Macht begleitet wird, die ihn beschützt und in gewissen Dingen auch leitet ... Meine Gottesvorstellung ist nicht, dass es einen ‚Allgemeinheitsgott‘ gibt. Ich glaube nicht, dass es ‚einen‘ Gott gibt, der die Welt und die Menschen erschaffen hat, der allgegenwärtig ist und über uns ‚alle‘ wacht ... Das kann ich mir nicht vorstellen.“

Janine hätte wohl kaum zugestimmt, wenn man sie in einem Fragebogen gefragt hätte, ob sie an einen „persönlichen Gott“ oder an eine „überirdi-

sche Macht“ glaube. Aber all das ist für Janine auch gar nicht entscheidend. Ihr geht es um etwas anderes:

„Was ich an dem göttlichen Gedanken nicht gut finde ist, dass es jemand ist, der mich leitet, der mich quasi wie eine Marionette in der Hand hält, dass ich ein Schicksal habe, das mir absolut vorbestimmt ist, und ich daran nichts ändern kann.“

Es ist leicht zu erkennen: Janine besteht auf ihrer eigenen Autonomie, nicht nur gegenüber den Erwachsenen, sondern auch gegenüber Gott. Umgekehrt bedeutet dies, dass sie mit Gott dort etwas anfangen kann, wo Gott ihre Autonomie unterstützt:

„... in schweren Momenten, in denen ich Hilfe brauch' und es nicht alleine schaffe, wieder den richtigen Weg zu finden, oder gerne finden möchte, dann glaub' ich, steht einem die Macht zur Seite und hilft einem, den Weg zu finden und, wenn man z.B. irgendwie in Gefahr ist, denk' ich, hält die Macht eine Art schützende Hand über jemanden“ (S. 344ff.).

Aus eigenen und anderen Interviews mit Jugendlichen sind mir zahlreiche Beispiele dieser Art bekannt. Jugendliche glauben „irgendwie“ an Gott, der ihnen „irgendwie“ helfen und beistehen soll, auch wenn sie nicht genau sagen können wie (Schmid 1989). Die Rede von einer „Macht“ spielt dabei immer wieder eine Rolle, ohne dass die Jugendlichen dabei eine metaphysische oder gar „überirdische“ Macht oder Einflussquelle annehmen müssten. Aber *dass* da etwas ist, was über den Alltag hinaus geht und nicht in wissenschaftlichen Erklärungen aufgeht, das ist ihnen wichtig, nicht zuletzt für sich selbst.

Ich halte deshalb an der These fest, dass Jugendliche zwar in großer Mehrheit wenig oder gar nichts mit der Kirche anfangen, dass die Frage nach Gott, nach Sinn und Transzendenz für die meisten Jugendlichen aber keineswegs erledigt ist. Die so genannten „Glaubensunsicheren“ sind suchende junge Menschen, die nicht einfach als „gottlos“ bezeichnet werden sollten. Darauf komme ich noch zurück. Zunächst aber:

Wie weit reicht der Fundamentalismus bei Jugendlichen?

Aus dem bislang Dargestellten geht zumindest eines bereits deutlich hervor: Ein Mehrheitsphänomen ist der Fundamentalismus bei Jugendlichen in Deutschland jedenfalls nicht. Eher ließe sich das Gegenteil behaupten, nämlich dass eine tendenziell unbestimmte Religion, die sich im Bereich des „Irgendwie“ bewegt, als Signatur der Zeit anzusprechen ist.

Diese Aussage gilt ohne Einschränkung aber nur von Jugendlichen ohne Migrationshintergrund im westlichen Deutschland. Vor allem im Blick auf

die muslimischen Jugendlichen scheint das Gegenteil richtig zu sein. Im Anschluss an die bislang größte Untersuchung dieser Art in Deutschland über „Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland“ formulierten Wilhelm Heitmeyer und sein Team schon in den 90er Jahren die These, dass mit verstärkt fundamentalistischen Neigungen zu rechnen sei (als Hauptveröffentlichung vgl. Heitmeyer u.a. 1997; Zitate im Folgenden zunächst nach dem zusammenfassenden Bericht in der ZEIT, Heitmeyer u.a. 1996, S. 11ff.). Bei dieser Bielefelder Untersuchung stimmten fast 50% der befragten muslimischen Jugendlichen der Aussage zu:

„Man sollte sein Leben nach dem Koran ausrichten. Reform und Modernisierung des Glaubens sollte man ablehnen und für eine göttliche Ordnung eintreten.“

Ebenfalls mehr als 50% sind der Meinung, dass die

„Religionen anderer Nationen nichtig und falsch sind und ihre Angehörigen Ungläubige sind. Der Islam ist die einzig rechtläubige Religion.“

Die Autoren dieser Studie führen die Fundamentalismuseinigungen jedoch nicht einfach auf die Religion des Islam zurück, sondern verweisen auf die für türkische Jugendliche bezeichnende Erfahrung von Sinn- und Identitätsdefiziten:

„Denn Jugendliche, die sich auf Grund alltäglicher Unterlegenheitserfahrungen nach demonstrativer Stärke sehnen, lassen sich leicht von Organisationen, die Macht beanspruchen oder ausstrahlen, für ihre Zwecke benutzen.“

Hinter einem „überwiegend positiven Selbstbild“ junger Muslime

„spielen Angst vor Ausgrenzungen, vor unsicheren Lebensläufen sowie verletzte Identität durch emotionale und soziale Ablehnung eine Rolle“.

Allerdings sollte nicht übersehen werden, dass in dieser Studie keineswegs behauptet wird,

„dass islamische Religiosität an sich bereits als Vorbote extremistischer Präferenzen anzusehen“

sei. Die

„Ergebnisse zeigen im Gegenteil, dass der Islam für einen Großteil der türkischen Jugendlichen nach wie vor eine große Bedeutung *ohne* einseitige Überhöhungen gegenüber Andersgläubigen besitzt“ (Heitmeyer u.a. 1997, S. 114).

Damit ist umgekehrt nicht geleugnet, dass es eine „religiös fundierte Gewaltbereitschaft“ nicht nur geben kann, sondern tatsächlich gibt (Heitmeyer u.a. 1997, S. 128). Diesen Befund unterstützen im Übrigen auch neuere kriminologische Untersuchungen etwa von Peter Wetzels und Katrin Brett-

feld (2003). Tendenzen im Sinne eines Fundamentalismus als Mehrheitsphänomen konnten aber auch in diesem Falle nicht festgestellt werden.

Fundamentalismus ist im Übrigen ursprünglich eine Erscheinung im Bereich des Christentums und verbindet sich bis heute, wiederum bei kleinen Minderheiten, beispielsweise mit evangelikalischen Bekehrungserfahrungen. Auch hier liegen wesentliche Motive im sozialen Bereich, wo die Zugehörigkeit zu einer festen Gemeinschaft als Gewinn erfahren wird, sowie in einer Antwort auf die Sinnfragen und die Sinnsuche junger Menschen.

Als Beispiel zitiere ich den Bericht einer jungen Frau:

„Mit achtzehn Jahren änderte sich ihr Leben grundlegend. In einem Skilager fragte sie ein Junge im Lift, was sie denn in der letzten Zeit so erlebt habe. Darauf wurde Bianca sehr traurig, weil sie vor sich eingestehen musste, dass ihr Leben ganz leer war. Ihre Niedergeschlagenheit verstärkte sich noch, als der Junge ihr bekannte, er habe sich vor einem halben Jahr bekehrt und hätte seitdem eine tolle Zeit erlebt; zugleich wuchs in Bianca der Wunsch, sich zu bekehren; am liebsten wollte sie gleich im Skilift mit dem Jungen zusammen beten. Doch sie traute sich noch nicht, erst am Abend ergab sich die Gelegenheit: In einem größeren Kreis wurde über Gott geredet, und Bianca wünschte sich nichts sehnlicher, als dass sie mit dem Jungen vom Skilift zusammen beten könne. Sie spürte: Heute noch musste sie sich bekehren! Und tatsächlich, der Kreis löste sich langsam auf, der Junge und zwei gute Freundinnen blieben, beteten mit ihr und Bianca übergab ihr Leben Jesus. Seit dieser Zeit war ihr Leben in Ordnung ... Sie hat ihren Weg gefunden und will nun gar nicht mehr in die Disco gehen, nicht etwa ... weil dies für Christen verboten sei, sondern, weil sie von ganz innen her überhaupt nicht mehr wolle.“ (Jödicke 1995, S. 116).

Fundamentalismus erregt heute vielfach Anstoß, sei es als christlicher Bekehrungsfundamentalismus, dessen pathogene Folgen die Kinder- und Jugendpsychiatrie beleuchtet, oder sei es der islamische Fundamentalismus, der – wie es in einem viel zitierten Wort von Thomas Meyer (1989, S. 7) heißt, als „Gespenst“ in der „modernen Welt“ umgehe. Allerdings wird inzwischen auch von einem Anti-Fundamentalismus gesprochen. Die bislang größte Fundamentalismusstudie, das Chicagoer Fundamentalismusprojekt von Martin Marty und Scott Appleby mit seinen fünf voluminösen Bänden, enthält nicht nur einen die Religionen und Nationen übergreifenden Vergleich unterschiedlicher Formen von Fundamentalismus, sondern auch ein eigenes Kapitel zum Anti-Fundamentalismus.

„In vielen Teilen der Welt“, so ist dort zu lesen, ist „nicht nur ‚Fundamentalismus‘ ein Problem, sondern auch die Angst vor Fundamentalismus; in manchen Fällen hat diese Angst sogar zu einer Verletzung von Menschenrechten geführt“.

Die Spannungen zwischen Fundamentalismus und Anti-Fundamentalismus seien mit dem Kalten Krieg zu vergleichen:

„Wenn der andere als hartnäckiger Feind beschrieben wird, der ... dämonische Eigenschaften besitzt, wird jeder, dem die Zugehörigkeit zu diesem Lager vorgeworfen wird, zum Ziel all jener Feindschaft, die für jenes Feindesstereotyp gehegt wird.“

In ihrer extremsten Form wird diese Feindschaft als „*Fundaphobie*“ bezeichnet (Juergensmeyer 1995, S. 353ff., eigene Übers.).

Diese Diagnose stammt noch aus der Zeit vor dem 11. September 2001. Sie könnte deshalb als überholt angesehen werden, eben weil sie den Fundamentalismus unterschätzt. Vor allem die amerikanische Politik seit 2001 könnte aber auch als Beleg für eine solche Fundaphobie und für deren Folgen angesehen werden.

Insgesamt bleibt es dabei: Fundamentalismus ist für einen kleinen Teil der Jugendlichen ein Problem, das auch in Therapie und Beratung wahrgenommen werden muss – beispielsweise hinsichtlich des Ablösungsprozesses aus fundamentalistischen Elternhäusern, das aber gerade nicht für die Mehrheit der Jugendlichen bezeichnend ist. Dies wird weiter unterstrichen durch die Befunde, auf die ich im nächsten Abschnitt eingehen möchte.

Wachsen Jugendliche „zwischen den Religionen“ auf?

Im Rahmen unserer im Jahre 2006 veröffentlichten, in Baden-Württemberg durchgeführten Untersuchung zum Religionsunterricht haben wir Jugendliche nach ihrer Wahrnehmung von Konfessionen und Religionen gefragt (Schweitzer u.a. 2006). Die beiden großen christlichen Konfessionen werden von den meisten Jugendlichen als „ziemlich gleich“ oder „ähnlich“ angesehen. Für die Jugendlichen gibt es zwar eine deutliche wahrzunehmende Vielfalt im Christentum sowie zahlreiche Unterschiede zwischen den Konfessionen, die ihnen aber allesamt mehr oder weniger beliebig, weil bedeutungsarm oder bedeutungsleer erscheinen. Vieles halten sie einfach für gleichwertig, gleichartig und damit austauschbar. Zugespitzt: Zumindest im Bewusstsein ähnelt die Entscheidung zwischen katholisch und evangelisch der zwischen verschiedenen Anbietern unterschiedlich verpackter, letztendlich aber gleicher Güter auf dem Markt (sozusagen nach dem Vorbild von „Aldi“ und „Lidl“). Bezeichnend sind die Antworten von zwei Sechstklässlern auf die Frage nach dem Sinn der Existenz mehrerer Kirchen (Schweitzer u.a. 2006, S. 53):

„Das ist wie im Fußball. Zum Beispiel, wenn jetzt, was weiß ich, 'ne Mannschaft [der] Welt gibt, wo die weltbesten Spieler sind. Die können ja dann ... [die] brauchen ja immer zwei Mannschaften. Und dann ist es

halt die Weltauswahlspieler gegen Luft, weil es halt keine zweite Mannschaft mehr gibt. Das wäre dann ja auch langweilig.“

„Weil wenn’s zwei Firmen gibt und die produzieren beide das Gleiche. Und es gibt aber nur einen, dann können auch die Preise nicht sinken.“

Die Verhältnisse von Konkurrenz und Markt, die in den von diesen beiden Schülern gewählten Bildern zum Ausdruck kommen, werden in den Äußerungen älterer Jugendlicher unter dem Aspekt individueller Wahlmöglichkeiten weiter zugespitzt. Zur Existenz verschiedener Kirchen heißt es nun (Schweitzer u.a. 2006, S. 54):

„Ich denke, das ist schon gut, weil da kann man sich aussuchen ... da kann man sich halt überlegen, wo man hingeht ... ich denke, dass es in jeder Religion dann was gibt, was einen anspricht ... jetzt. Früher die Menschen konnten sich nicht entscheiden, weil da gab’s nur katholisch.“

Solche Äußerungen fügen sich gut mit der weltweit bekannt gewordenen These des Religionssoziologen Peter Berger (1980), der von einem „häretischen Imperativ“ spricht: Religionszugehörigkeit sei in der Moderne keine Frage des Schicksals mehr, sondern eine Frage der Wahl – der persönlichen Auswahlentscheidung nämlich angesichts zahlreicher sich gleichermaßen anbietender Möglichkeiten.

In unserer Studie ist freilich noch ein Weiteres deutlich geworden: Die Grenze, ab der Unterschiede für die Jugendlichen wichtig werden, markiert vielfach der Islam. Die Muslime glaubten zwar an den „gleichen Gott“, aber eben anders, so dass die Unterschiede für die Jugendlichen in diesem Falle eine trennende Bedeutung gewinnen. Umgekehrt zeigten auch die von uns in anderen Projekten befragten muslimischen Jugendlichen keine Neigung dazu, sich wie auch immer unentschieden „zwischen“ Islam und Christentum anzusiedeln.

In unseren Befragungen stellte sich so etwas wie eine religiöse Landkarte der Jugendlichen heraus. Häufig treten zwei Polaritäten hervor, die gleichsam als Koordinaten für die eigene Orientierung in der religiösen Landschaft zu dienen scheinen: „Streng“ oder „locker“, „normal“ oder „extrem“. Diese Koordinaten werden, in unterschiedlicher Weise, auch auf die Konfessionen angewendet (vgl. Schweitzer 2006, S. 18ff.).

Katholisch, so wird immer wieder gesagt, sei „strenger“, evangelisch sei „lockerer“. Dabei wird beispielsweise an Erwartungen der Kirchen im Blick auf Gottesdienst und Lebensführung gedacht, weiterhin an eine „strengere“ Erziehung.

Neben „streng“ oder „locker“ unterscheiden viele der von uns befragten Jugendlichen als Zweites zwischen „extrem“ und „normal“. Diese beiden Kennzeichen werden quer zu den Konfessionen verwendet. Den Jugendlichen stehen dabei offenbar verschieden starke Intensitäten im Blick auf

Glaube und gelebte Religion vor Augen. Für die Frage nach den Konfessionen bedeutet dies nach Auffassung der Jugendlichen, dass Unterschiede zwischen den Konfessionen dann – und nur dann – zum Problem werden, wenn es sich um „extrem“ Gläubige handele, also um Menschen, die „ständig“ in den Gottesdienst gehen, „immer“ in der Bibel lesen usw. Den Prototyp eines solchen „extremen“ Glaubens finden die Jugendlichen in der Neupostolischen Kirche sowie bei den Muslimen, bei denen der Glaube auch im Alltag sichtbare Handlungs- und Verhaltensweisen mit sich bringe. Darüber hinaus gilt ihnen die Großelterngeneration ebenfalls als „extremer“. Sich selbst schätzen die Jugendlichen, wen wundert es, durchweg als „normal“ ein.

„Normal“ ist also ein „lockeres“ Verhältnis zu Glaube und Konfessions- bzw. Religionszugehörigkeit, wobei die Jugendlichen aber, ähnlich wie es in der Shell-Studie von 2000 (Fuchs-Heinritz 2000) festgestellt wurde, immer wieder eine Grenze zwischen Christentum und Islam wahrnehmen oder selbst eine solche Grenze entschieden festhalten wollen. Dies wurde auch bei der Frage nach Erwartungen und Wünschen hinsichtlich der eigenen Eheschließung deutlich (vgl. Schweitzer u.a. 2006, S. 30ff.): Ob evangelisch oder katholisch – das „wäre mir egal, außer Moslem“! Die befragten Jugendlichen sind zwar zutiefst davon überzeugt, dass gelten muss: Mensch ist Mensch! Aber einen muslimischen Ehepartner können sich die befragten evangelischen und katholischen Jugendlichen gleichwohl nicht wirklich für sich selber vorstellen. In unseren Befragungen erwies sich die Erwartung eines allgemein gültigen „häretischen Imperativs“ der freien Wahl zwischen den Religionen auch noch in anderer Hinsicht als fragwürdig. Auch wenn die Jugendlichen die Konfessionen und Religionen als prinzipiell gleichwertig ansprechen, liegt ihnen der Beitritt zu einer anderen Religion als der, mit der sie aufgewachsen sind, in den allermeisten Fällen sehr fern.

So heißt es zwar einerseits (Schweitzer; Conrad 2002, S. 303):

„Ich glaube, dass jede Religion den Menschen im Grunde genommen ... vom Prinzip her alle dasselbe bieten. Einfach Halt und dass es ein Rückhalt ist so.“

Jeder soll die Freiheit haben, zu glauben, was er oder sie will:

„Die haben ihren Glauben, wir haben unseren Glauben. Es steht ja nirgends, was richtig ist und was nicht, jeder soll selbst entscheiden.“

Aber die Schlussfolgerung, die daraus gezogen wird, bleibt dann doch konservativ und beharrend:

„Jeder kann glauben, wie er will. Bloß ist es nicht so, dass ich sage, das könnte auch richtig sein; weil dann kann ich meine Religion bzw. meinen Glauben über den Haufen werfen ... Ich glaube ja an meinen Gott.“

Also auf jeden Fall akzeptiere ich das, aber das ist okay, aber nicht für mich.“

So erweist sich auch die These vom „Aufwachsen zwischen den Religionen“ und vom „häretischen Imperativ“ zumindest als differenzierungsbedürftig. Ohne Zweifel stellt die Präsenz verschiedener Religionen in Deutschland Kinder und Jugendliche von früh auf vor besondere Herausforderungen, aber dies bedeutet nicht, dass alle Zugehörigkeiten für sie gleichgültig geworden wären (vgl. zu ähnlichen Beharrungstendenzen Schweitzer u.a. 2006, S. 21ff.). Deshalb müssen wir noch einmal offener fragen:

Welche religiösen Sinnorientierungen sind für heutige Jugendliche bezeichnend?

Diesen letzten Teil meines Beitrags fasse ich in vier Thesen, die zumindest zum Teil auch mögliche praktische Konsequenzen andeuten sollen.

Jugendliche sind auf der Suche nach eigenem Glauben

Um Missverständnisse auszuschließen – obwohl es nach dem Gesagten bereits klar sein sollte: Mit dieser These soll nicht behauptet werden, dass wir derzeit so etwas wie ein religiöses Revival erleben und dass Religion heute an oberster Stelle auf der Lebensagenda Jugendlicher stünde. Der Nachdruck liegt vielmehr auf der *Suche* einerseits und dem *eigenen Glauben* andererseits. Wie ebenfalls bereits deutlich geworden ist, vertrete ich, besonders auf Grund qualitativer Untersuchungsergebnisse, die Auffassung, dass die Religion der allermeisten Jugendlichen heute einen fragend-suchenden Charakter aufweist (Schweitzer 1998). Nicht Gewissheit oder gar Fundamentalismus sind die vorherrschenden Signaturen der religiösen Gegenwartssituation, sondern Offenheit und ein eher unbestimmter Glaube an eine Macht bzw. eine Sehnsucht danach, sich im Leben geborgen und gehalten zu fühlen.

Selbstbewusst sprechen viele Jugendliche davon, dass sie schon an irgendetwas glaubten, aber nicht so, wie die Kirche glaubt. Es sei ihr eigener Glaube, an den sie glauben – man glaube ja an den Glauben, sagt eine Jugendliche –, und es versteht sich für sie von selbst, dass dieser eigene Glaube von allen Orthodoxie-Erwartungen abweicht. Anders als zu früheren Zeiten gilt dies den Jugendlichen als legitim, als geradezu selbstverständlich: „Das finde ich auf jeden Fall, dass jeder das Recht dazu hat, einfach... Ich denke halt, jeder muss da seinen eigenen Weg finden und seinen Glauben, in welche Richtung er dann gehen will, wird dann die Sache von jedem Einzelnen sein“ (Schweitzer; Conrad 2002, S. 303).

So gesehen steht der „eigene Glaube“ nicht zuletzt für eine Autonomie, die Jugendliche gegenüber der Erwachsenengeneration sowie gegenüber allen Institutionen wie etwa der Kirche für sich einklagen. Wie weit dies auch für jugendliche Muslime oder für konfessionslose Jugendliche in Ostdeutschland gilt, ist dabei eine noch nicht zureichend untersuchte Frage. Sinnfindung im Sinne des eigenen Glaubens hängt jedenfalls eng mit der Subjektwerdung und Identitätsbildung im Jugendalter zusammen. In dieser Hinsicht gilt noch immer, was der Psychoanalytiker Erik Erikson schon vor Jahrzehnten festgestellt hat (vgl. Schweitzer 2007, S. 71ff.): Im Jugendalter werden Glaubensüberzeugungen und Sinnsysteme oder, wie er selbst sagt, Ideologien wichtig, um dem eigenen Leben eine Ausrichtung zu geben und vor allem eine überzeugende Antwort darauf, welchen Weg man im Leben einschlagen soll.

Zu Problemen kommt es deshalb in solchen Fällen, in denen die Ablösung vom Kinderglauben und die Abwendung von der im Elternhaus vermittelten Religion als Abfall von Gott oder als Sünde angesehen wird, wie dies in evangelikalen Elternhäusern zum Teil der Fall ist. Dies belegen die Befunde etwa meines Tübinger Kollegen in der Kinder- und Jugendpsychiatrie, Gunther Klosinski (z.B. 2005), in eindrucklicher Weise. Manche Jugendliche finden die offene Situation von Sinnangeboten auch verunsichernd und wenden sich, nicht nur im Bereich des Islam, fundamentalistischen Orientierungsangeboten und Gewissheitsversprechungen zu. Die allermeisten Jugendlichen leben aber ganz gut mit der Offenheit und genießen, wie sie sagen, die Möglichkeit der Auswahl auch im religiösen Bereich. Mit der zweiten These lässt sich dies noch weiter zuspitzen:

Die Suche nach religiöser Orientierung vollzieht sich im Spannungsfeld zwischen Individualisierung und Gemeinschaft

Bei dieser These hebe ich zunächst noch einmal hervor, dass die übergreifende Signatur der religiösen Gegenwartssituation bei Jugendlichen nicht in einer Säkularisierung als Religionsverlust gesehen werden sollte. Trotz aller Einschränkungen im Blick auf den von Peter Berger (1980) formulierten „hätetischen Imperativ“ gilt auch aus meiner Sicht, dass Religion für die Mehrheit aller Jugendlichen eine Frage der persönlichen Auswahlentscheidung geworden ist. Dies entspricht der Individualisierungsthese etwa im Sinne Ulrich Becks (1986), dass nämlich nicht mehr die Herkunft über Zugehörigkeiten und Lebensausrichtungen entscheide, sondern die individuelle Lebensgestaltung. Dass diese Individualisierung keineswegs mit einer Individuation oder Individuierung im Sinne der Psychologie verwechselt werden darf, ist dabei ebenso bekannt wie die Tatsache, dass Individualisierung und Standardisierung sich keineswegs ausschließen. Weitere Grenzen gerade auf den religiösen Landkarten Jugendlicher sind bereits genannt worden, vor allem die Grenze zwischen einer im weitesten Sinne christli-

chen Kultur und dem Islam, die Nicht-Muslime weithin als fremd wahrnehmen.

Erstaunlich mag es jedoch klingen, dass ich von einem Spannungsfeld spreche, für das neben der Individualisierung auch der Pol von Gemeinschaft bedeutsam ist. Die bleibende Bedeutung von Gemeinschaft auch unter den Voraussetzungen von Individualisierung ist mir ebenfalls in Interviewgesprächen mit Jugendlichen deutlich geworden. Beides, der Nachdruck auf den eigenen Glauben und das Streben nach religiöser Gemeinschaft, kann Hand in Hand gehen, wie etwa folgende Äußerung zeigt (Schweitzer; Conrad 2002, S. 301):

„Dann hab ich halt öfters darüber nachgedacht und mir auch selber Gedanken darüber gemacht und so bin ich dann einfach für mich zu einem Schluss gekommen.“

So weit ein typisches Beispiel für die Suche nach eigenem Glauben. Aber dann heißt es weiter:

„Dann finde ich ..., dass es schon auch ein bisschen Rückhalt gibt, so wenn man merkt: Andere glauben auch so was und dass es dann ... dann muss doch auf jeden Fall etwas dran sein, wenn es auch andere Menschen gibt, die das glauben.“

Hier steht die Betonung der Individualität (*eigenes Nachdenken*) unvermittelt neben der Hervorhebung der Gemeinschaft (*Glauben wie die anderen*) – eine Spannung, der sich diese Jugendliche selbst nicht bewusst war. Solche Beobachtungen geben zumindest Anlass dazu, die Individualisierungsthese nicht unkritisch als zureichende Erklärung einzusetzen. Offenbar können sich Tendenzen einer religiösen Individualisierung auch mit einem durchaus konventionellen Denken oder Glauben verbinden, wie es in der auf Religion bezogenen Entwicklungspsychologie beschrieben wird (vgl. Schweitzer 2007). In diesem Falle dient die Gemeinsamkeit des Glaubens der persönlichen Vergewisserung – wenn alle etwas glauben, „dann muss doch auf jeden Fall etwas dran sein“.

Zu den unerwarteten Befunden einer neuen Untersuchung über „Realität und Reichweite evangelischer Jugendarbeit“ zählt das in dieser Hinsicht interessante Ergebnis, dass Jugendliche nach wie vor das Gemeinschaftserlebnis im Rahmen dieser Jugendarbeit besonders wichtig finden (Fauser u.a. 2006). Die Gesellschaft der Gleichaltrigen ist eben nicht eine Welt atomförmiger Individuen, sondern sie kennt gleichsam molekulare Gemeinschaftsstrukturen.

Religiöse Orientierungen bleiben bedeutsam für die Wertebildung im Jugendalter

Mit dieser These möchte ich ausdrücklich den Befunden der jüngsten Shell-Studie (Gensicke 2006) widersprechen, wenn sie – wie bereits erwähnt – von einer „weitgehend säkularen Selbstreproduktion der Werte“ ausgeht. Selbstverständlich gibt es heute zahlreiche Jugendliche, die ohne ausdrückliche religiöse Bezüge leben und leben wollen, und es liegt mir fern, diesen Jugendlichen jede Werteorientierung abzusprechen. Religions- oder Konfessionslosigkeit darf nicht mit Gewissenlosigkeit gleichgesetzt werden.

Einwände gegen die Auffassung der Shell-Studie ergeben sich zunächst aus der Studie selbst. Zum einen widerspricht der These von der „weitgehend säkularen Selbstreproduktion der Werte“ bereits die in der Studie so deutlich festgestellte Sonderstellung der kirchennahen Jugendlichen, die fast ein Drittel aller Jugendlichen ausmachen. Auch wenn diese Jugendlichen, der Studie zufolge, kein prinzipiell anderes Werteprofil aufweisen, so wird doch festgestellt, dass sie

„deutlich familienorientierter, traditionsorientierter ... sowie respektvoller gegenüber Gesetz und Ordnung und gesundheitsbewusster“ sind (Gensicke 2006, S. 227).

Zum anderen wird in der Shell-Studie nicht genügend zwischen verschiedenen Religionen differenziert. Bei der einzig berücksichtigten Kategorie der „Jugendlichen mit Migrationshintergrund“ werden unterschiedslos islamische, nicht christlich gebundene sowie christlich-orthodoxe Jugendliche, aber auch katholische und evangelische Migranten verrechnet (Gensicke 2006, S. 221). Dies widerspricht klar den Befunden der Shell-Studie von 2000 (Fuchs-Heinritz 2000), bei der zu beobachten war, dass christlich und muslimisch geprägte Jugendliche sich in zahlreichen Hinsichten der Lebens- und Wertorientierung unterscheiden. Warum hier nun gar nicht mehr genauer nachgefragt wird, bleibt ein Rätsel.

Auch andere Untersuchungen wie etwa die Würzburger Studie zu „Religiöse Signaturen heute“ bestätigen den bleibenden Einfluss von Religion auf individuelle Werthaltungen in der Gegenwart (Ziebertz u.a. 2003, S. 287). Allerdings ist es nicht mehr einfach die formale Religionszugehörigkeit, die in dieser Hinsicht entscheidet, sondern die religiöse Selbsteinschätzung bzw. das religiöse Selbstverständnis (Ziebertz u.a. 2003, S. 282). Nicht zuletzt im Blick auf Erziehung und Beratung stellt Religion eine Ressource dar, auf deren Nutzung nicht verzichtet werden sollte – eine Einsicht, die heute beispielsweise auch in der Kriminologie im Blick auf die Bedeutung von Religion als Prävention oder als Hilfe bei der Resozialisation Bestätigung findet (Kerner 2005).

Religiöse Sinn- und Orientierungssuche ist riskant und braucht Begleitung

Welche Risiken die jugendliche Suche nach Sinn- und Lebensorientierung enthält, ist öffentlichkeitswirksam besonders im Blick auf fundamentalistische Gruppen sowie im Zusammenhang so genannter Jugendsekten diskutiert worden. All dies, so zeigen entsprechende Untersuchungen, sind jedoch Minderheitenphänomene, was freilich nicht bedeutet, dass sie im Kontext besonders der Erziehungsberatung oder der Therapie deshalb vergessen oder vernachlässigt werden dürften. In der Begegnung mit dem Einzelfall hilft es wenig zu wissen, dass es sich um ein verhältnismäßig seltenes Problem handelt.

Die Risiken jugendlicher Sinn- und Orientierungssuche beschränken sich jedoch nicht auf solche spektakulären Erscheinungen. Wie wir aus der Religionspsychologie wissen (vgl. Schweitzer 1998, 2006, 2007), stehen Jugendliche im Verlauf der Adoleszenz vor wichtigen Entwicklungsaufgaben und Herausforderungen, die auf die gesamte Persönlichkeit ausstrahlen. Auch mit diesen Entwicklungsaufgaben verbinden sich allgemeine Risiken:

Erstens das Risiko, dass die religiöse Dimension im Leben eines Jugendlichen verkümmert und marginalisiert wird, weil beispielsweise allein materielle Interessen oder ein Hedonismus sich ganz in den Vordergrund schieben.

Zweitens kann die Fähigkeit zur religiösen Kommunikation unterentwickelt bleiben, so dass alle Sinnfragen und möglicherweise auch Wertefragen zu einer reinen Privatangelegenheit werden. Statt zu einem kommunikativen Austausch kommt es dann zu einer privatisierten und stummen Innerlichkeit.

Drittens geht dies einher mit der Nicht-Teilhabe an den Praxisformen, in denen sich Religion gemeinschaftlich und gesellschaftlich vollzieht, angefangen bei religiösen Ritualen und traditionellen Festen und bis hin zu den besonderen religiösen Ausdrucksformen Jugendlicher, wie sie beispielsweise bei Jugendtagen oder Kirchentagen zu beobachten sind, mit Musik und Tanz, Kreativität und gemeinsamem Erleben.

Von Risiken spreche ich in diesem Falle deshalb, weil Jugendliche dann keinen Zugang zu wichtigen Ressourcen für ihre Lebensführung finden. Im Alltag wird dies gewöhnlich nicht manifest, wohl aber in Krisensituationen, denn hier zeigt sich die Verknüpfung von Sinnfragen mit persönlicher Resilienz. Lassen Sie mich zum Schluss noch einmal zwei Jugendliche zitieren, die davon sprechen, wo Gott in ihrem Leben ins Spiel kommt:

„wenn man irgendwie *alleine* ist ... und über alles *nachdenkt* und irgendwie *Sorgen* hat und man kann also jetzt momentan nicht mit jemand

reden, dann überlegt man das so und erzählt das irgendwie manchmal irgendwie Gott“ (Schmid 1989, S. 195, sprachlich leicht geglättet).

„Wenn man dann plötzlich an so, an Grenzsituationen kommt, wo, wo er da im Krankenhaus liegt und erzählt: Morgen krieg ich’n Gehirntumor raus und so, und wenn man sich vorstellt, jetzt würde ich da liegen, ne, wie würd’ ich reagieren“ (Fischer; Schöll 1994, S. 185).

Viele Jugendliche stehen der Kirche fern, aber Religion und religiöse Fragen sind ihnen nicht gleichgültig. Die Sprache in herkömmlichen Gottesdiensten ist vielen Jugendlichen fremd, aber gottlos sind sie nicht. Irgendwie ist ihnen ihr Glaube wichtig, und irgendwie fragen sie nach Gott. Dabei sollten sie von uns nicht alleingelassen werden.

Literatur

- Beck, Ulrich: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986
- Bergau, Wilfried: Der Traditionsabbruch bei Jugendlichen – Ursachen und Folgen. In: Die neuen Schüler – Jugend ohne Gott? (Arbeitshilfen für den evangelischen Religionsunterricht). Hannover: Eigendruck 1989
- Berger, Peter L.: Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft. Frankfurt/M.: S. Fischer 1980
- Biesinger, Albert; Kerner, Hans-Jürgen; Klosinski, Gunther u.a.: Brauchen Kinder Religion? Neue Erkenntnisse – Praktische Perspektiven. Weinheim/Basel: Beltz 2005
- Deutsche Shell (Hrsg.): Jugend 2002. Zwischen pragmatischem Idealismus und robustem Materialismus. Frankfurt/M.: S. Fischer 2002
- Fausser, Katrin; Fischer, Arthur; Münchmeier, Richard: Jugendliche als Akteure im Verband. Ergebnisse einer empirischen Untersuchung der Evangelischen Jugend. Opladen/Farmington Hills: B. Budrich 2006
- Fischer, Dietlind; Schöll, Albrecht: Lebenspraxis und Religion. Fallanalysen zur subjektiven Religiosität von Jugendlichen. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1994
- Fuchs, Werner: Konfessionelle Milieus und Religiosität. In: Jugendwerk der Deutschen Shell (Hrsg.): Jugendliche und Erwachsene ’85: Generationen im Vergleich. Bd. 1, Opladen: Leske + Budrich 1985
- Fuchs-Heinritz, Werner: Religion. In: Deutsche Shell: Jugend 2000 Bd. 1. Opladen: Leske + Budrich 2000
- Gensicke, Thomas: Jugend und Religiosität. In: Shell Deutschland Holding: Jugend 2006. Eine pragmatische Generation unter Druck, Frankfurt/M.: S. Fischer 2006
- Heitmeyer, Wilhelm u.a.: Zukunft in der Abkehr? In: Die ZEIT Nr. 35 vom 23. August 1996
- Heitmeyer, Wilhelm; Müller, Joachim; Schröder, Helmut: Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997
- Jödicke, Ansgar: Evangelikalismus und Bekehrung. Qualitative Interviews mit Jugendlichen in der Schweiz. In: Dressler, Bernhard; Ohlemacher, Jörg; Stolz, Fritz: Fundamentalistische Jugendkultur. Loccum: RPI 1995

- Juergensmeyer, Mark: Antifundamentalism. In: Marty, Martin E.; Appleby, Robert S.: The Fundamentalism Project. Bd. 5. Chicago/London: University of Chicago Press 1995
- Kerner, Hans-Jürgen: Religiosität als Kriminalitätsprophylaxe? In: Biesinger u.a. 2005
- Klosinski, Gunther: Religiosität als Chance und Hindernis der Persönlichkeitsentwicklung. In: Biesinger u.a. 2005
- Meyer, Thomas: Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne. Reinbek: Rowohlt 1989
- Schmid, Hans: Religiosität der Schüler und Religionsunterricht. Empirischer Zugang und religionspädagogische Konsequenzen für die Berufsschule. Bad Heilbrunn: Klinkhardt 1989
- Schweitzer, Friedrich: Die Suche nach eigenem Glauben. Einführung in die Religionspädagogik des Jugendalters. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1998
- Schweitzer, Friedrich: Religionspädagogik (Lehrbuch Praktische Theologie Bd. 1). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2006
- Schweitzer, Friedrich: Lebensgeschichte und Religion. Religiöse Entwicklung und Erziehung im Kindes- und Jugendalter. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2007
- Schweitzer, Friedrich; Biesinger, Albert; Conrad, Jörg u.a.: Dialogischer Religionsunterricht. Analyse und Praxis konfessionell-kooperativen Religionsunterrichts im Jugendalter. Freiburg u.a.: Herder 2006
- Schweitzer, Friedrich; Conrad, Jörg: Globalisierung, Jugend und religiöse Sozialisation. Neue Herausforderungen für die Religionspädagogik? In: Pastoraltheologie 91. 2002
- Thonak, Sylvia: Religion in der Jugendforschung. Eine kritische Analyse der Shell-Jugendstudien in religionspädagogischer Absicht. Münster u.a.: LIT 2003
- Wetzels, Peter; Brettfeld, Karin: Auge um Auge, Zahn um Zahn? Migration, Religion und Gewalt junger Menschen. Münster: LIT 2003
- Ziebertz, Hans-Georg; Kalbheim, Boris; Riegel, Ulrich: Religiöse Signaturen heute. Ein religionspädagogischer Beitrag zur empirischen Jugendforschung (Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft 3). Freiburg, Gütersloh: Herder, Gütersloher Verlagshaus 2003