

Die reformierten Jugendlichen – religiöse Schlusslichter, säkulare Avantgarde oder Gäste in der Herberge zur Freiheit?

Schlaglichter aus einer empirischen Untersuchung

Christoph Morgenthaler

Auf die Frage, wie sich reformierte Jugendliche denn von Jugendlichen mit anderen konfessionellen und religiösen Zugehörigkeiten unterscheiden, antwortet Lena der Interviewerin: «Wir müssen irgendwie weniger als die anderen.» Sind reformierte Jugendliche anders als die anderen, weil sie «irgendwie» nicht so viel «müssen»? Lena nennt keine Inhalte, mit denen sie sich als Reformierte identifizierte. Sie definiert Reformiert-Sein im Vergleich mit Kolleginnen und Kollegen anderer Konfessionen und Religionen *ex negativo* und nimmt die konfessionelle Tradition, der sie angehört – sie wird sich konfirmieren lassen – als weniger fordernd und verpflichtend wahr. Ist dies typisch für reformierte Jugendliche in der Deutschschweiz? Lässt sich mehr und Präziseres darüber aussagen, was reformierte Jugendliche glauben und wie sie zu ihrer Kirche stehen? Im Folgenden wird auf Resultate einer empirischen Befragung von Deutschschweizer Jugendlichen zurückgegriffen, um dem typischen religiösen Profil reformierter Jugendlicher in der Deutschschweiz auf die Spur zu kommen.

1. Fragestellung und Situierung

Im Rahmen des Nationalen Forschungsprogramms NFP 58 «Religionsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft» (2007–2011) gaben Jugendliche in der Deutschschweiz und Süddeutschland mehrfach mit Fragebogen und mittels Interviews über ihre Religiosität Auskunft.¹ Anders als in den meisten Untersuchungen zur Religiosität Jugendlicher wurden dabei nicht nur christliche Jugendliche, sondern Jugendliche aus unterschiedlichen Religionsgemeinschaften und solche ohne formelle Religionszugehörigkeit befragt. Die Religiosität der Jugendlichen wurde zudem differenzierter als in anderen Jugendstudien erfasst und in Verbindung mit

¹ Vgl. dazu die Homepage des NFP 58 (www.nfp58.ch/d_index.cfm, Zugriff am 10.08.2015) mit einem ausführlichen Schlussbericht zum vorliegenden Projekt und anderen Projekten, die für die Religionspädagogik interessant sind. Eine kritische Darstellung der Intentionen und Implikationen des Programms in: Christoph Morgenthaler/David Plüss/Carl Sterkens, Religionsforschung jenseits einer «Ecclesiastic Captivity». Ein nationales Forschungsprogramm über Religion und seine Implikationen für die Theologie, in: Andreas Heuser/Claudia Hoffmann/Tabitha Walther (Hg.), Erfassen – Deuten – Urteilen. Empirische Zugänge zur Religionsforschung, Zürich 2013, 49–72.

anderen, im Leben von Jugendlichen wichtigen Grössen untersucht.² Dabei diente das folgende heuristische Modell als Ausgangspunkt:

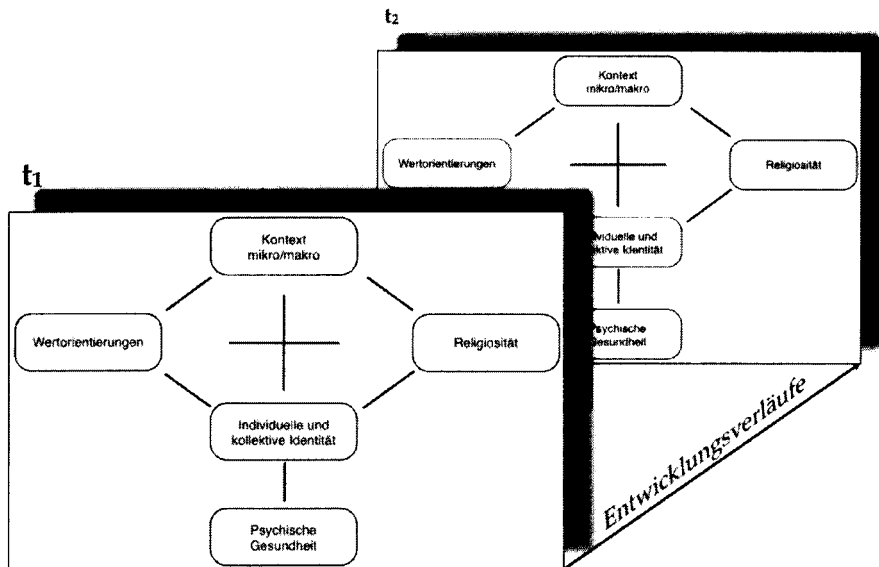


Abb. 1: Heuristisches Modell

Im Vordergrund stand die Untersuchung der Religiosität von Jugendlichen. Diese wurden schriftlich und mündlich zu ihren religiösen Einstellungen und Praktiken, zu ihrer religiösen Identität und kirchlichen Bindung, zu ihrem religiösen Wissen, ihrer religiösen Sozialisation, ihrem religiösen Urteilsvermögen und ihren sozialen Netzwerken befragt. Religiosität ist in vieler Hinsicht in ihre psychische Gesamtorganisation verwoben. So wurde zusätzlich untersucht, wie die Religiosität mit Werten und grundlegenden Lebensorientierungen der Jugendlichen verbunden ist. Querverbindungen zu Fragen der persönlichen Identitätsarbeit der Jugendlichen und zu ihrer Gesundheit wurden hergestellt. Diese Zusammenhänge wurden

² Zum Beispiel im Vergleich zur Shell-Studie 2006: Thomas Gensicke, Jugend und Religiosität, in: Shell Deutschland Holding (Hg.), Jugend 2006. Eine pragmatische Generation unter Druck, Frankfurt a. M. 2006, 203–239. Differenzierter z. B.: Hans-Georg Ziebertz/William Kay (Hg.), Youth in Europe, München 2005–2009 [3 Vol.: I: An International Empirical Study About Life Perspectives, II: An International Empirical Study About Religiosity, III: An International Empirical Study About the Impact of Religion on Life Orientation]; spezifisch auf Anliegen der Konfirmandenarbeit ausgerichtet: Colin Cramer/Volker Elsenbast/Wolfgang Ilg/Friedrich Schweitzer, Konfirmandenarbeit erforschen: regional – national – international. Innovative Perspektiven einer empirischen Untersuchung zur kirchlichen Arbeit mit Kindern und Jugendlichen, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 60 (2008), 187–198; Friedrich Schweitzer/Wolfgang Ilg/Henrik Simojoki (Hg.), Confirmation Work in Europe – Empirical Results, Experiences and Challenges. A Comparative Study in Seven Countries, Gütersloh 2010.

zudem vor dem Hintergrund unterschiedlicher Lebenskontexte (z. B. ländlich – städtisch, mit oder ohne Migrationshintergrund) und in ihrem zeitlichen Verlauf über ein Jahr untersucht ($t_1 - t_2$). Damit konnte die Religiosität der Jugendlichen eingebettet in für sie zentrale Lebensorientierungen und -vollzüge beschrieben und in ihren Zusammenhängen analysiert werden.

Im Folgenden können die Resultate der Untersuchung nur exemplarisch präsentiert werden.³ Der Schwerpunkt der Darstellung ruht auf der Religiosität, die aber kurz auch in ihren Querverbindungen zu Werten, Identitätsbildung und Gesundheit thematisiert werden soll. Fokussiert werden bei der Darstellung die reformierten Jugendlichen. Dabei werden nur die quantitativen Resultate berücksichtigt. Im Schlussteil werden Konsequenzen aus den Befunden für die Gestaltung eines reformierten Religionsunterrichts gezogen.

2. Zur Anlage der Untersuchung

Die Studie wurde von einem interdisziplinär zusammengesetzten Forschungsteam aus den Disziplinen Theologie und Psychologie durchgeführt. Die gleichen Jugendlichen wurden im Abstand von einem Jahr zweimal befragt (eine Teilgruppe sogar dreimal). Die Stichprobe in der Schweiz umfasste bei der ersten Datenerhebungswelle t_1 750 Personen (bei t_2 517, Teilnahmequote von mehr als zwei Dritteln der Ausgangsstichprobe). Die Geschlechterverteilung zeigte sich sehr ausgeglichen (t_1 und t_2 : 50.1 % Mädchen, 49.9 % Jungen). Das durchschnittliche Alter bei der ersten Erhebungswelle lag bei 14.94 Jahren ($SD = 1.02$), bei der zweiten Welle bei 15,71 Jahren ($SD = .95$). Bei beiden Erhebungswellen stammte über die Hälfte der Jugendlichen aus Schweizer Familien (t_1 : 56.7 %; t_2 : 54.4 %), etwas mehr als ein Viertel aus Migrantenfamilien (t_1 : 26.9 %; t_2 : 27.9 %) und die übrigen aus Familien mit einem immigrierten Elternteil (t_1 : 16.4 %; t_2 : 17.8 %). Die befragten Jugendlichen gehörten mehrheitlich einer christlichen Religionsgemeinschaft an, wobei die evangelisch-reformierten Jugendlichen bei beiden Erhebungswellen am zahlreichsten vertreten waren (t_1 : 32.1 %, t_2 : 36.9 %), gefolgt von den römisch-katholischen (t_1 : 25.5 %, t_2 : 25.3 %). Bei den nicht dominanten Religionsgruppen blieb der relative Anteil an muslimischen Jugendlichen in beiden Erhebungswellen gleich und betrug 8,1 %, bei den anderen nahm er leicht ab (hinduistisch t_1 : 3,3 %, t_2 : 2,7 %; jüdisch t_1 : 2,3 %, t_2 : 1,7 %; andere t_1 : 3 %, t_2 : 1,8 %).⁴ Im Folgenden werden die schriftlich erhobenen Daten als Grundlage genommen. Die Jugendlichen füllten meist in der Schule, Einzelne auch im Rahmen

3 Breit dargestellt in: Christoph Käppler/Christoph Morgenthaler (Hg.), *Werteorientierung, Religiosität, Identität und die psychische Gesundheit Jugendlicher*, Stuttgart 2012.

4 Dies lässt sich damit erklären, dass diese Jugendliche über religiöse Jugendorganisationen rekrutiert wurden, welche eine weniger stabile Zusammensetzung aufweisen als Schulklassen. Daher konnten einige dieser Jugendlichen in der zweiten Erhebungswelle nicht wiedergefunden und erneut befragt werden.

von Jugendorganisationen, einen langen Fragebogen aus, der 261 Items zu den Themen Religiosität (78 Items), Kontext/Milieu (43 Items), Wertorientierungen (33 Items), psychische Gesundheit (46 Items), Familie (15) sowie Identität und Persönlichkeit (46 Items) umfasste.

3. Zur Religiosität (reformierter) Deutschschweizer Jugendlicher

Einen ersten Eindruck der Religiosität der Jugendlichen vermitteln Antworten auf drei allgemeine Fragen. Die Jugendlichen sollten angeben, wie stark sie sich als religiös, gläubig bzw. spirituell einschätzten.

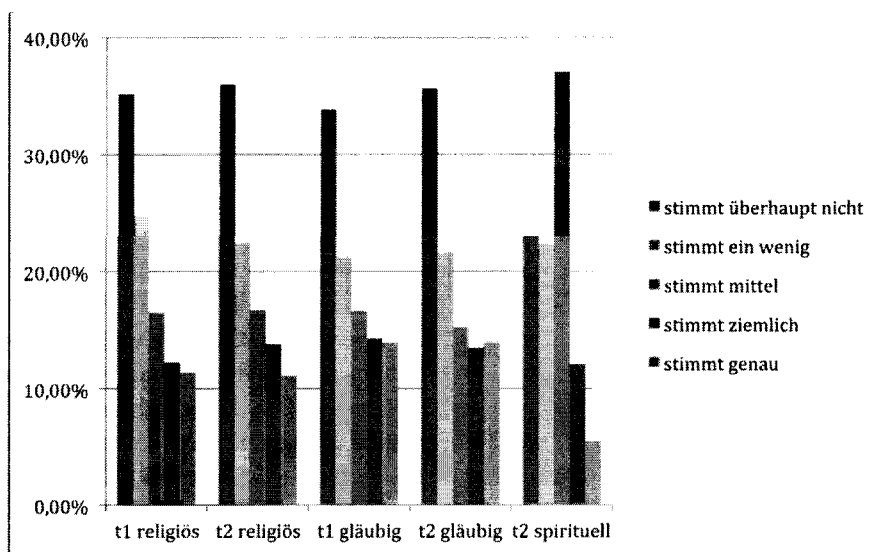


Abb. 2: Selbsteinschätzungen, wie religiös, gläubig bzw. spirituell sich die Jugendlichen zu unterschiedlichen Erhebungszeitpunkten (t_1 , t_2), beurteilten.⁵

Für etwas mehr als ein Drittel der befragten Jugendlichen stimmt die Aussage «Ich bin religiös bzw. gläubig» überhaupt nicht, für rund 10 % der Jugendlichen ganz genau. Dazwischen findet sich ein recht grosses Feld von Jugendlichen (mehr als 50 %) eher in der Nähe des religionsdistanzierten Pols angesiedelt. Interessant ist es zu sehen, dass die Jugendlichen inhaltlich kaum zwischen «religiös» und «gläubig» unterscheiden. Die Jugendlichen stufen sich im Blick auf die beiden Grössen sehr ähnlich ein. Das kann in zwei Richtungen interpretiert werden: Zum einen scheinen Jugendliche «gläubig» inhaltlich-semantic als verwandt mit «religiös» einzustufen, wobei der eher traditionelle Begriff «gläubig»

⁵ Einschätzung auf einer fünfstufigen Likert-Skala: 1 (stimmt überhaupt nicht) bis 5 (stimmt genau).

grösseren Zuspruch findet. Zum andern ist es nicht selbstverständlich, dass sie den Begriff «religiös» offenbar ohne grössere Schwierigkeiten ebenfalls zur Selbstcharakterisierung brauchen. Beim zweiten Erhebungszeitpunkt wurden die Jugendlichen zusätzlich gefragt, ob sie «spirituell» seien. Viele der Jugendlichen gaben auf diese Frage keine Antwort oder kreuzten «stimmt mittel» an, was in die gleiche Richtung zeigt: Sie hatten offenbar Mühe mit dem Verständnis und waren deshalb zumindest unentschieden, ob sie den Begriff zur Selbstbezeichnung brauchen sollten. Diese Zahlen geben einen ersten Gesamteindruck. Jugendliche, wie wir sie befragt haben, bevorzugen zur religiösen Selbsteinstufung eher traditionelle Begriffe. Interessant ist auch die Tatsache, dass es sich hier offenbar um über den Zeitraum eines Jahres hinweg stabile Selbsteinstufungen handelt. Die Ablehnung einer Selbsteinstufung als «religiös» nimmt beim zweiten Erhebungspunkt nur leicht zu.

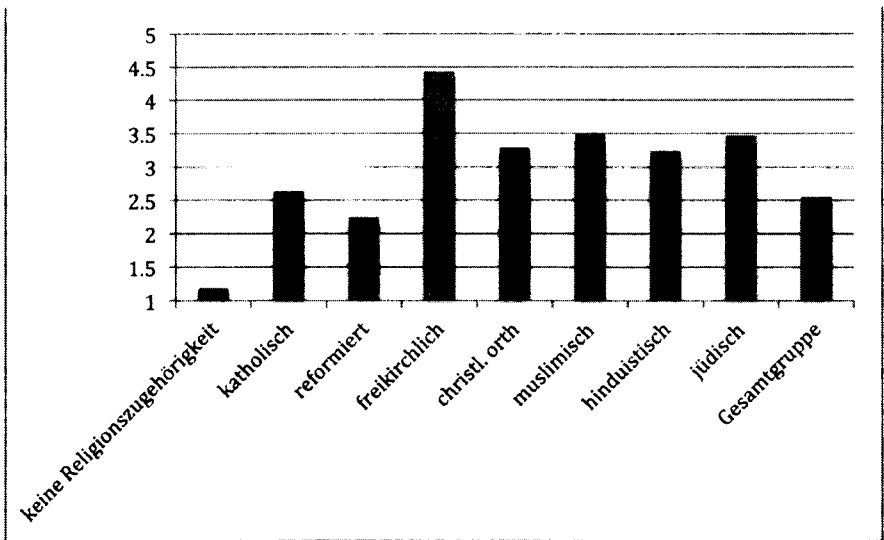


Abb. 3: Kirchliche Verbundenheit der Jugendlichen (t_1)⁶

Ein nach Religionsgruppen differenzierteres Bild ergibt die Frage, inwiefern sich die Jugendlichen mit ihrer Kirche/Religionsgemeinschaft verbunden fühlten (es handelt sich bei dieser Frage um einen «Klassiker» der religionssoziologischen Forschung). Die «Skyline», die sich hier abzeichnet, wiederholt sich auch bei weiteren Fragen nach der Religiosität der Jugendlichen. Die weitaus stärkste religiöse Bindung weisen Jugendliche aus kleineren Religionsgruppen mit Minoritätsstatus auf: allen voran sind es die freikirchlichen, muslimischen, jüdischen, hinduistischen und christlich-orthodoxen Jugendlichen, in deutlichem Abstand folgen

⁶ Fünfstufige Likert-Skala: 1 (gar nicht) bis 5 (sehr).

Jugendliche der katholischen Landeskirchen, noch schwächer ist die kirchliche Bindung der reformierten Jugendlichen, am geringsten, was zu erwarten ist, ist sie bei jenen ohne formelle Religionszugehörigkeit (obschon auch hier noch ein Restposten eines konfessionellen Zugehörigkeitsgefühls zu finden ist). Die reformierten Jugendlichen befinden sich nicht ganz auf halben Weg zwischen den katholischen Jugendlichen und jenen ohne formelle Zugehörigkeit.

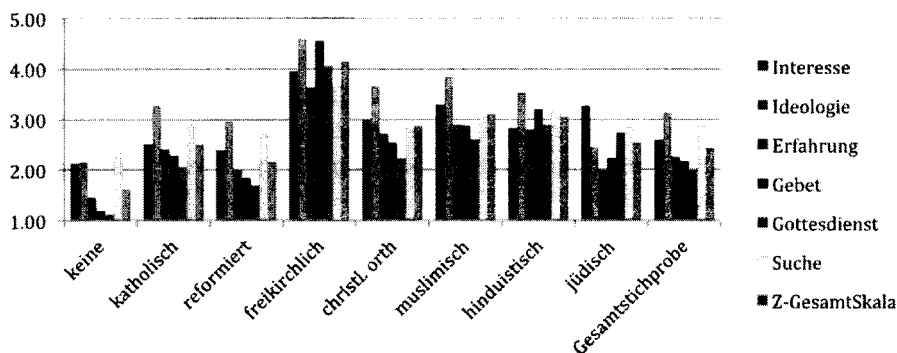


Abb. 4: Mittelwerte der Zentralitätsdimensionen nach Religionsgruppen (t_1)⁷

Dieses Gesamtbild religiöser Einstellungen kann weiter differenziert werden. Zu diesem Zweck wurde in der Untersuchung auf ein Fragebogeninstrument zurückgegriffen, welches Religiosität mehrdimensional erfasst und in vielen empirischen Untersuchungen zur Religiosität Erwachsener (z. B. im Religionsmonitor⁸) eingesetzt wird. Religiosität wurde in sechs Dimensionen erfasst. Die Jugendlichen wurden gefragt, wie sehr sie an religiösen Fragen interessiert sind, wie stark sie an Glaubensvorstellungen der jeweiligen religiösen Tradition glauben (Gottesglaube, Glaube an ein Leben nach dem Tod), wie stark sie davon überzeugt sind, dass Gott in ihr Leben eingreift, welchen Stellenwert (Häufigkeit/Wichtigkeit) Gebet und Gottesdienstbesuch in ihrem Leben haben. Zudem konnten sie angeben, wie stark sie sich religiös auf der Suche befinden. Die Antworten auf alle diese Fragen lassen sich anschliessend in einem Gesamtmass, das für die sogenannte «Zentralität» der Religiosität steht, vereinen (Z-Gesamtskala).

Man kann sich lange in die Details vertiefen. Hier seien die Resultate ausgehend von den reformierten Jugendlichen aufgerollt. Auch bei dieser mehrdimensionalen Sichtweise von Religiosität springt in die Augen, dass die reformierten Jugendlichen, vergleicht man sie mit allen anderen, die formell einer Religionsgemeinschaft zugehören, das religiöse «Schlusslicht» bilden. Besonders markant

⁷ Fünfstufige Likert-Skala: 1 (gar nicht/nie) bis 5 (sehr/sehr oft).

⁸ Vgl. Stefan Huber, Der Religionsmonitor 2008: Strukturierende Prinzipien, operationale Konstrukte, Auswertungsstrategien, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.), Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2009, 17–52.

unterscheiden sich die reformierten von den freikirchlichen Jugendlichen, obwohl sie bezüglich soziodemographischem Hintergrund und konfessionsgeschichtlicher Herkunft (welche auch die religiösen Inhalte und ihre Gewichtung betrifft) eigentlich eine grosse Ähnlichkeit aufweisen. Sehr ähnlich sind die Profile der Religiosität Jugendlicher aus reformierten bzw. aus den römisch-katholischen Landeskirchen ausgeprägt, bei reformierten Jugendlichen allerdings auf einem etwas tieferen Niveau. Betrachtet man die unterschiedlichen Dimensionen der Religiosität der reformierten Jugendlichen genauer, dann zeigt sich, dass religiöse Inhalte – der Glaube an Gott und ein Leben nach dem Tod – am stärksten Zustimmung finden und das Interesse an religiösen Fragen und insbesondere die religiöse Suche ebenfalls deutlicher ausgeprägt sind als rituelle, handlungsorientierte Ausdrucksformen des Glaubens wie Gebet und Gottesdienst. Letzterer liegt ganz am Schluss. Gottesdienst ist für die befragten Jugendlichen weder wichtig noch gehen sie häufig hin (wohl verglichen mit einer kirchlich anderen Erwartung). Ganz anders ausgeprägt sind die beiden Aspekte Gebet und Gottesdienstbesuch bei den freikirchlichen Jugendlichen, aber auch bei jenen mit einem nichtchristlichen Hintergrund. Bei den für die befragten reformierten Jugendlichen zentralen Religiositätsdimensionen handelt es sich also um Aspekte, die auf eine innere Orientierung an einem Konzept von etwas Transzendente und auf eine kognitive, kritisch-suchende Auseinandersetzung mit religiösen Fragen verweisen.

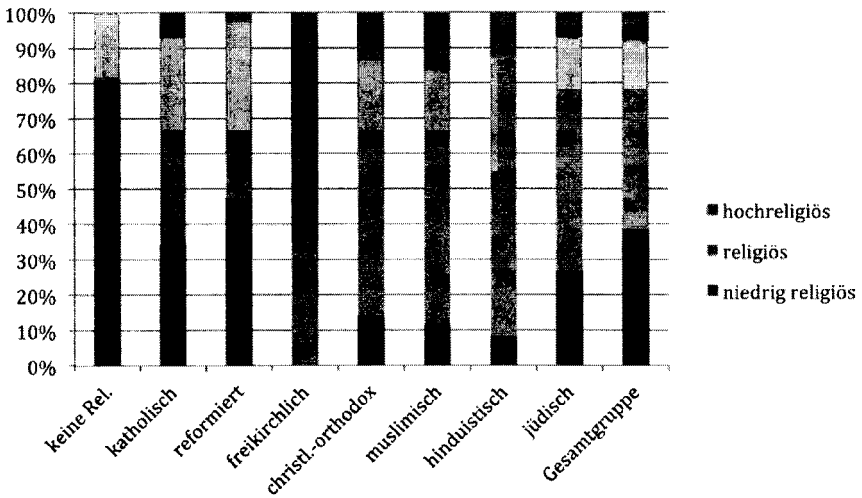


Abb. 5: Anteil niedrig religiöser, religiöser und hochreligiöser Jugendlicher nach Religionsgruppen in Prozenten (t_1)

Die unterschiedlichen Dimensionen der Religiosität Jugendlicher lassen sich in einem Zentralitätsindex zusammenfassen. Je zentraler die Religiosität im Konstruktsystem der Jugendlichen ist, so die damit verbundene theoretische Annahme, desto wichtiger ist ihr Stellenwert im Selbstverständnis der Jugendlichen, aber auch bei der praktischen Gestaltung des Lebens. Spitzengruppen hoch religiöser und niedrig religiöser Jugendlicher befinden sich auf dem je entgegengesetzten Ende des Spektrums; dazwischen liegt das Mittelfeld der religiösen Jugendlichen. Das Gesamtbild wiederholt sich. Wieder zeichnen sich freikirchliche Jugendliche durch die höchste Religiosität aus (unter ihnen waren keine niedrigreligiösen Jugendlichen zu finden), wenig erstaunlich sind die Jugendlichen ohne formelle Religionszugehörigkeit meist als nicht religiös einzustufen (erstaunlicher schon, dass doch immerhin knapp ein Fünftel ein gewisses religiöses Interesse zeigt). Unter den reformierten Jugendlichen ist der Anteil hochreligiöser Jugendlicher sehr klein, der Anteil niedrig religiöser Jugendlicher erreicht gegen 50 %. Wieder sind sie in dieser Hinsicht vergleichbar mit den katholischen Jugendlichen, deutlicher unterscheiden sie sich bei diesem Gesamtmaß der Religiosität von den Jugendlichen ohne religiöse Zugehörigkeit. Die reformierten Jugendlichen lassen sich im religiösen Feld so genauer positionieren: Selber eher mässig interessiert sind sie von vielen ebenso mässig religiös interessierten Jugendlichen umgeben. Als relevantem Identitätsmarker begegnen sie Religiosität fast nur bei freikirchlichen und nichtchristlichen Jugendlichen.

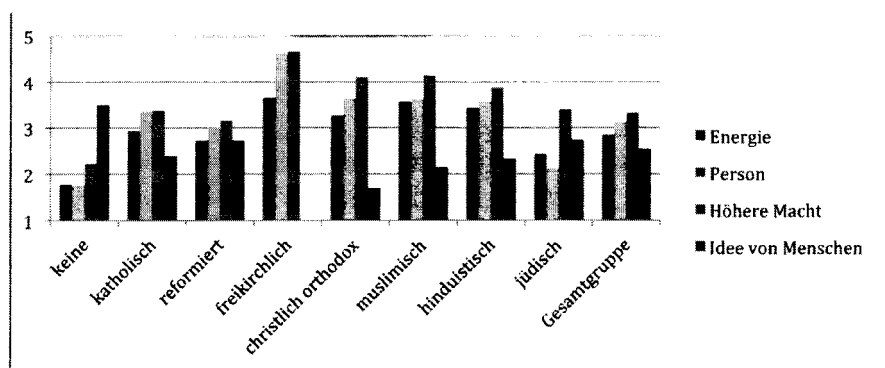


Abb. 6: Gottesbilder nach Religionsgruppen (t_1)⁹

In der Untersuchung wurden auch Gottesvorstellungen der Jugendlichen thematisiert. Sie wurden gefragt, ob Gott eine Energie sei, die alles durchströmt, eine Person, zu der man sprechen kann, eine höhere Macht oder nur eine Idee von Menschen. Im interreligiösen Vergleich zeigt sich wieder ein ähnliches Bild: So

⁹ Fünfstufige Likert-Skala: 1 (gar nicht/nie) bis 5 (sehr/sehr oft).

hat beispielsweise bei den freikirchlichen Jugendlichen kein einziger der Aussage zugestimmt, Gott sei nur eine Idee von Menschen, hingegen ist bei ihnen die Zustimmung zu einem personalen Gottesbild im Vergleich weitaus am höchsten. Bei den reformierten Jugendlichen ist der Anteil der Gruppe, die annimmt, Gott sei eine Idee des Menschen, am Gesamtbild recht hoch (ähnlich wie bei den jüdischen Jugendlichen, die aus liberalen Gemeinden stammen) und entspricht dem Anteil jener, die annehmen, Gott sei so etwas wie eine Energie. Die deistische Vorstellung von Gott findet bei allen Jugendlichen den grössten Zuspruch, auch bei den reformierten. Untersucht man, wie die unterschiedlichen Gottesvorstellungen und die religionsskeptische Vorstellung statistisch miteinander zusammenhängen, zeigt sich, dass sie nur leicht negativ korrelieren. Gottesvorstellungen und Skepsis bestehen offenbar gleichzeitig nebeneinander. In einer offenen Frage wurde zudem nach weiteren Gottesvorstellungen gefragt: Die Gotteskonzepte, die die Jugendlichen hier notierten, weisen ein äusserst breites Spektrum auf. Sie beziehen sich z. B. auf religiöse Traditionen, den Ursprung der Schöpfung, die Natur, eine innere Instanz, ein Mysterium, eine Quelle von Schutz und Wohlwollen, drücken aber auch Skepsis und Zweifel auf, indem sie auf Gott als eine Quelle von Konflikten, auf religiöse Zweifel oder auf psychologische Erklärungsansätze Bezug nehmen.

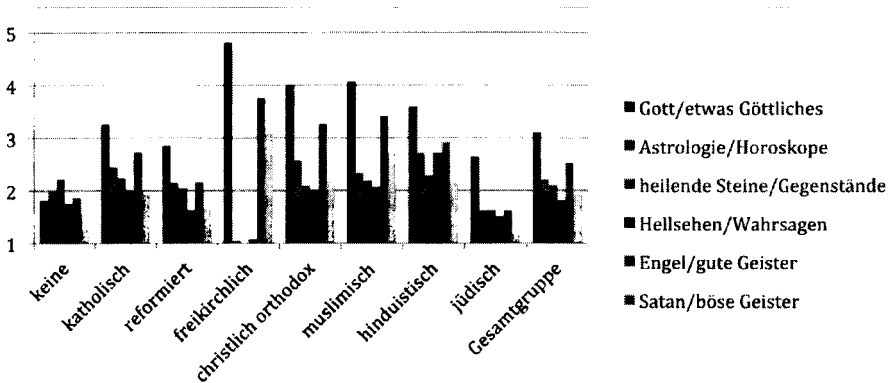


Abb. 7: Glaube an «parallel-religiöse Glaubensinhalte» sowie Gott/etwas Göttliches nach Religionszugehörigkeit (t_1)¹⁰

Wie halten es Jugendliche mit anderen religiösen Vorstellungen? Dazu geben Antworten auf eine weitere Frage Hinweise. Die Jugendlichen gaben an, wie stark sie an Astrologie bzw. Horoskope, an die Wirkung heilender Steine und Gegenstände, an Hellsehen bzw. Wahrsagen, an Engel und gute Geister bzw. an Satan und böse Geister glaubten. Auch hier sind die freikirchlichen Jugendlichen wieder

¹⁰ Fünfstufige Likert-Skala: 1 (gar nicht) bis 5 (sehr stark).

besonders auffällig. Kaum einer gab an, an Astrologie, heilende Gegenstände oder Hellsehen zu glauben. Die Zustimmung hängt auch sonst deutlich mit der jeweiligen Tradition zusammen. So ist der Glaube an Hellsehen bzw. Wahrsagen bei den hinduistischen Jugendlichen deutlich ausgeprägter als bei anderen, was mit Inhalten ihres religiösen Hintergrunds zu tun hat. Die Profile der katholischen und reformierten Jugendlichen sind einander wieder sehr ähnlich. Es ist interessant, dass religiöse Vorstellungen, die eine deutliche Affinität zu den grossen religiösen Traditionen haben und positiv konnotiert sind (Gottesglaube und der Glaube an Engel) am meisten Zustimmung finden. «Parallel-religiöse» Vorstellungen hingegen finden kaum Zuspruch. Es scheint also bei den untersuchten Jugendlichen kaum eine Tendenz zu geben, herkömmliche gegen neue, alternative religiöse Vorstellungen einzutauschen. Die Jugendlichen, auch die reformierten, sind in dieser Hinsicht erstaunlich traditionell orientiert.

Es liessen sich viele weitere Befunde zur Religiosität der Jugendlichen anfügen. So sind Mädchen im Blick auf alle erhobenen Indikatoren von Religiosität religiöser als die Knaben. Jugendliche in der Stadt sind religiöser als Jugendliche auf dem Land. Religiosität hat für die Bewältigung des Alltags der Jugendlichen kaum eine Bedeutung (hier bilden die freikirchlichen Jugendlichen wieder eine Ausnahme). Im Schnitt sind Jugendliche offen gegenüber der Präsenz anderer Religionen in der Schweiz. Vergleicht man die religiösen Einstellungen an den beiden Erhebungszeitpunkten, zeigt sich über einen Zeitraum von einem Jahr eine hohe Stabilität. Einflüsse aktueller Ereignisse auf die religiöse Entwicklung wie der im Untersuchungszeitraum hochaktuellen, in den Medien breit verhandelten Abstimmung über ein Verbot für den Bau von Minaretten sind kaum feststellbar. Interessante, ergänzende Einsichten machen die Aussagen in den Interviews möglich. Diese zeigen beispielsweise, dass auch hochreligiöse Jugendliche zweifeln sowie ihre persönliche Autonomie hochhalten, und niedrigreligiöse ohne kirchliche Zugehörigkeit differenziert über Religiosität nachzudenken vermögen.¹¹ Dies kann hier nicht weiter verfolgt werden. Hingegen soll als nächstes die Frage aufgegriffen werden, in welchem Zusammenhang die erhobenen Einstellungen zur Herkunft, insbesondere zur religiösen Sozialisation der Jugendlichen stehen.

¹¹ Vgl. Eva Zimmermann: Religiosität im Selbstverständnis Jugendlicher: Glaube, Skepsis und wohltemperiertes Interesse, in: Käßler/Morgenthaler, Wertorientierung (Anm. 3), 27–49.

4. Religiöse Sozialisation

Auch hier wurden verschiedene Aspekte erhoben. Zwei seien herausgegriffen:

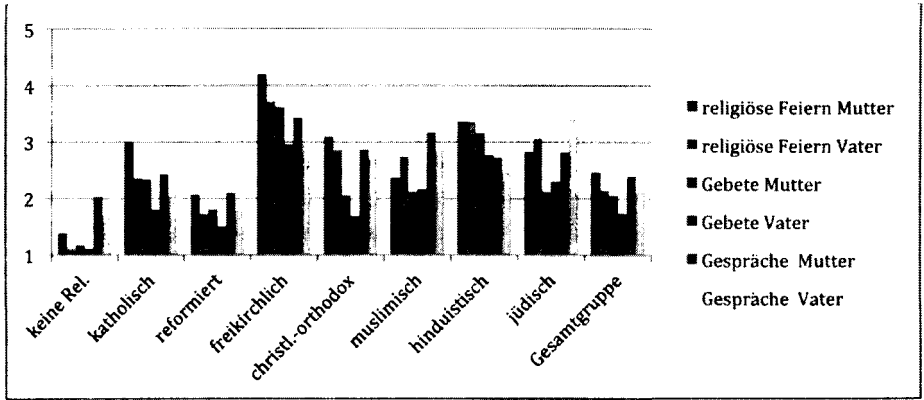


Abb. 8: Religiöse Sozialisation durch die Eltern nach Religionsgruppen (t₁)¹²

Die Jugendlichen wurden gefragt, wie oft sie mit ihrer Mutter bzw. ihrem Vater im Alter zwischen 6 und 10 Jahren zu religiösen Feiern (Gottesdienst in der Kirche bzw. Synagoge, Gemeinschaftsgebet in der Moschee, Rituale im Tempel usw.) gingen, wie oft Mutter bzw. Vater mit ihnen betete oder mit ihnen über religiöse Fragen sprachen. Die Resultate erlauben wieder interessante Vergleiche. Natürlich sind die sozialisatorischen Einflüsse im freikirchlichen Milieu besonders ausgeprägt (hier liegt ja wohl einer der Schlüssel für die hohe intergenerationale Kontinuität der Religiosität in diesem Kirchentypus). Interessant ist, wie stark dieser sozialisatorische Einfluss der Eltern auch bei den hinduistischen Jugendlichen ist. Minimal scheint er hingegen bei den reformierten Jugendlichen. Die Mutter ist eindeutig die wichtigere Bezugsperson als der Vater (zumindest was die aktive religiöse Sozialisation angeht). Besonders selten beteten reformierte Väter mit ihren Kindern. Ganz anders ist der Einfluss des Vaters in der jüdischen Tradition und bei den muslimischen Jugendlichen.

¹² Fünfstufige Likert-Skala: 1 (nie) bis 5 (sehr oft).

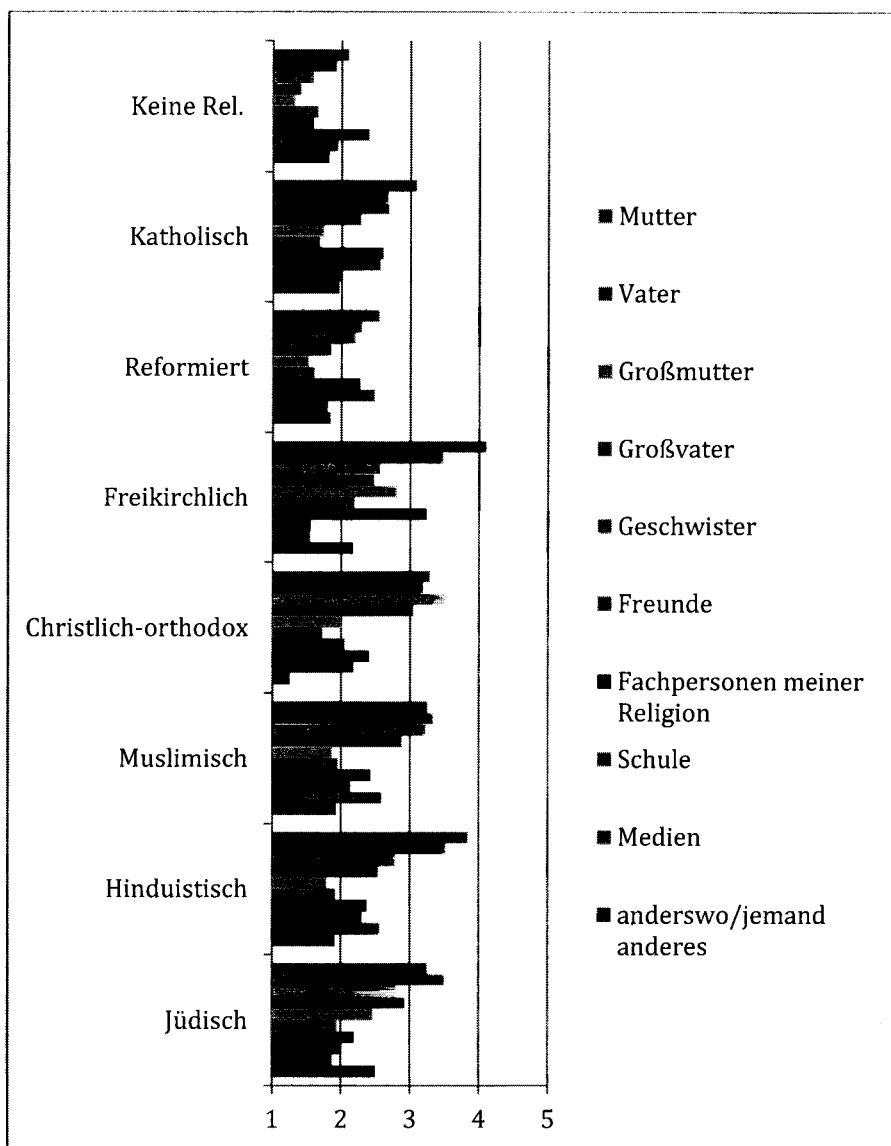
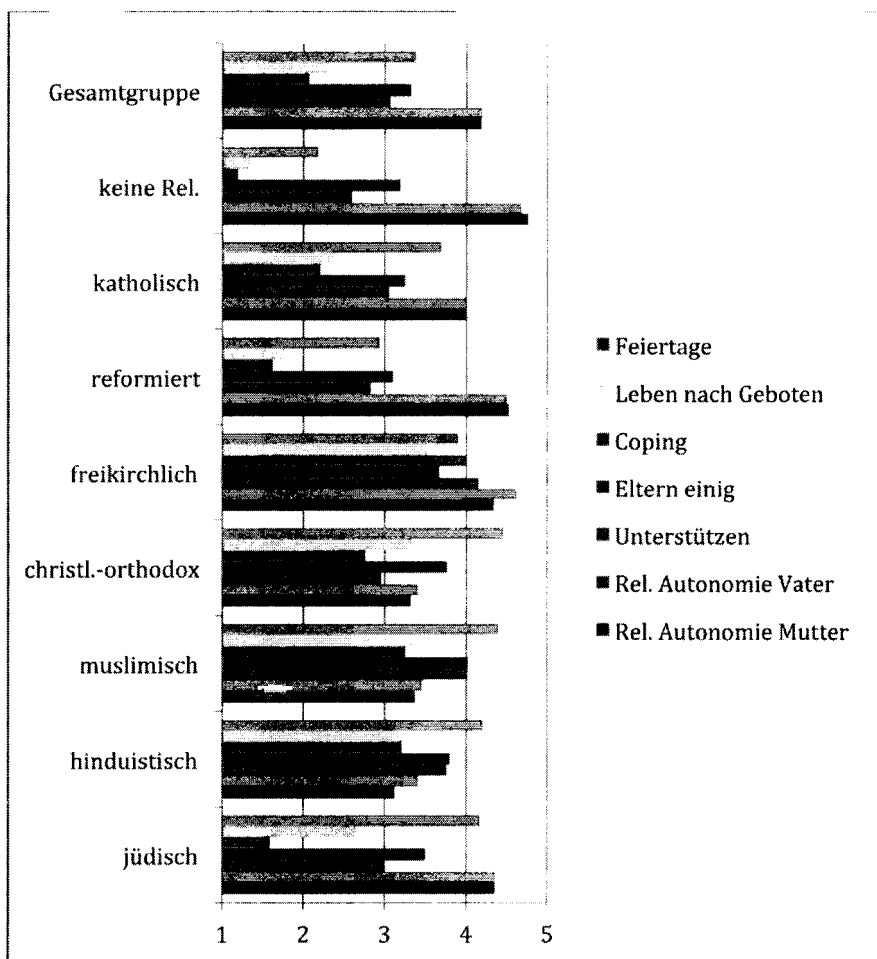


Abb. 9: Wahrgenommene Quellen religiösen Wissens nach Religionsgruppen¹³

Wie wichtig die Eltern für die religiöse Sozialisation sind, zeigt sich dann, wenn weitere mögliche «Agenten» religiöser Sozialisation in den Blick gefasst werden. So wurden die Jugendlichen gefragt, woher sie ihr religiöses Wissen hätten (Mutter, Vater, Grossmutter, Grossvater, Geschwister, Freundinnen/Freunde, Fachper-

¹³ Fünfstufige Likert-Skala: 1 (stimmt gar nicht) bis 5 (stimmt ganz genau).

sonen ihrer Religionsgemeinschaft, Schule und Medien). Entscheidende Bedeutung haben auch hier die Eltern, von (überraschender) Bedeutung sind zudem die Grosseltern, wenig Bedeutung besitzen hingegen Gleichaltrige, Geschwister und wichtige Peers, eine geringe Bedeutung haben auch die Medien, bei reformierten und katholischen Jugendliche in ähnlich absteigender Reihenfolge (das ist nicht bei allen Jugendlichen gleich, wenn man beispielsweise die hohe Bedeutung der Grosseltern bei christlich-orthodoxen Jugendlichen betrachtet). Der schulische Unterricht scheint für reformierte Jugendliche auffälligerweise wichtiger als Informationsquelle als der kirchliche Unterricht, den viele der befragten Jugendlichen in dieser Zeit besuchen. Die Befragten konnten diesem Unterricht zudem eine Note erteilen: Der schulische Unterricht wurde als «knapp genügend» (Durchschnittsnote dabei 3,81; 29 % zwischen 4–5, 33 % zwischen 5–6), der kirchliche Unterricht als «genügend» eingestuft (der Unterschied ist allerdings nicht signifikant): 27 % der Jugendlichen, das muss allerdings auch vermerkt werden, erteilten die Note 4–5, 40 % sogar zwischen 5–6. Interessant ist auch, wie die Jugendlichen auf eine offene Frage nach weiteren Quellen religiösen Wissens antworteten: Rund jede(r) achte Teilnehmende beantwortete diese Frage und über 40 % dieser Jugendlichen verwiesen dabei auf sich selbst als Quelle religiösen Wissens.

Abb. 10: Familienreligiosität nach Religionsgruppen (t_1)¹⁴

Die Religiosität der Jugendlichen ist auch durch die Familie vermittelt. Deshalb wurden die Jugendlichen auch nach dem Stellenwert der Religiosität im Familienleben gefragt, also danach, inwiefern in ihren Familien hohe Feiertage eine Bedeutung hätten, wie stark sich die Familie an religiöse Gebote halte, wie Religion der Familie helfe, schwierige Situationen wie Krankheit usw. zu meistern, inwiefern die Eltern sich in religiösen Fragen einig seien und inwiefern die Familie helfe, Menschen, die Hilfe brauchen, zu unterstützen. Zudem konnten sie angeben, in welchem Ausmass sie der Vater bzw. die Mutter ihre eigenen Entscheidungen über Religion und Glauben treffen lasse. Bei den reformierten Jugendli-

¹⁴ Fünfstufige Likert-Skala: 1 (stimmt gar nicht) bis 5 (stimmt ganz genau).

chen sticht die hohe Bedeutung der religiösen Autonomie ins Auge. Diese Jugendlichen erfahren von beiden Eltern einen grossen Spielraum, im religiösen Bereich eigene Entscheidungen zu treffen (sie werden darin nur von den Eltern der Jugendlichen ohne formelle religiöse Zugehörigkeit übertroffen; auffällig sind auch die hohen Werte bei den freikirchlichen Jugendlichen). Die anderen Bereiche der Familienreligiosität hängen statistisch gesehen miteinander zusammen; so ist die wahrgenommene Einigkeit der Eltern in religiösen Angelegenheiten auch vergleichsweise hoch. Auffällig ist bei den reformierten Jugendlichen die geringe Alltagsrelevanz der Religiosität im Leben der Familie. Feiertage scheinen in der Familie aber durchaus eine Bedeutung zu haben; wenn darunter allerdings vorwiegend Weihnachten verstanden wird (wie es die Formulierung im Fragebogen vorgibt), ist auch dieses Resultat zu relativieren. Interessant ist es auch, wie die Werte, die die Familienreligiosität charakterisieren, mit den Autonomiewerten zusammenhängen. Je höher die wahrgenommene Autonomie in religiösen Angelegenheiten ist, desto schwächer ausgeprägt ist die Familienreligiosität.

Untersucht man den Einfluss der hier genannten Faktoren der religiösen Sozialisation insgesamt auf die Religiosität der Jugendlichen, zeigen diese statistisch gesehen eine hohe Erklärungskraft, vor allem in Schweizer Familien und bei Mädchen. Von besonderem Gewicht ist das zuletzt beschriebene religiöse Familienklima, erstaunlich ist das Gewicht des Vaters (religiöse Sozialisation durch den Vater wirkt sich deutlicher aus als die durch die Mutter), erheblich auch das Gewicht des konfessionellen Unterrichts (im Unterschied zum schulischen Religionsunterricht, der die Religiosität der Jugendlichen nicht beeinflusst).

5. Querverbindungen: Religiosität im Zusammenhang mit Werten, Identität und Gesundheit

Untersucht wurden auch Querverbindungen zu anderen zentralen Grössen im Leben Jugendlicher. Hier können nur die Querverbindungen zu den Wertorientierungen Jugendlicher verdeutlicht werden. Im entsprechenden Fragebogenteil waren Jugendliche mit acht unterschiedlichen Wertpräferenzen kurz porträtiert. Die befragten Jugendlichen wurden aufgefordert festzuhalten, wie stark sie diesen Jugendlichen je ähnlich seien. Diese Werte sind nach Theorie so angeordnet, dass immer zwei Wertorientierungen sich in einem Kreis gegenüber liegen. Wie sehr viele empirische Untersuchungen stützen auch die Resultate der vorliegenden Befragung diese theoretische Annahme. Die Wertorientierungen unterschiedlicher Religionsgruppen lassen sich entsprechend in einem Feld von Wertorientierungen eintragen. Auf der einen Achse sind die Wertorientierungen im Spannungsfeld von Selbst-Transzendenz und Selbsterhöhung angeordnet, auf der anderen diejenigen zwischen Offenheit für Wandel und Bewahrung.

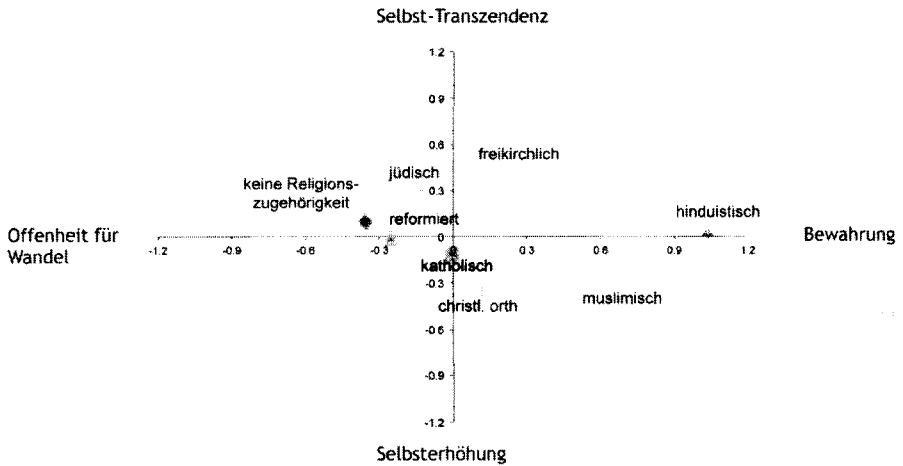


Abb. 11: Religionsgruppen im Wertefeld

Die Darstellung erlaubt es, die Jugendlichen mit reformierter Kirchengliederung bezüglich ihrer Verortung in diesem Wertefeld im Vergleich mit Jugendlichen anderer Religionsgruppen zu sehen. So liegen sie bezüglich der ersten Achse ungefähr auf «halber Strecke». Sie identifizieren sich ähnlich stark mit Jugendlichen, die Universalismus und Benevolenz, d. h. soziale Gerechtigkeit und Gleichheit bzw. Hilfsbereitschaft, wichtig finden, und mit solchen, denen Hedonismus, Leistung und Macht wichtig sind. Hingegen liegen sie auf der anderen Achse etwas näher beim Pol Offenheit für Wandel, verstehen sich also stärker als Jugendliche, denen Selbstbestimmung und Stimulation, d. h. Kreativität, Freiheit, Abwechslung und Abenteuer, wichtig sind, denn als solche, die sich an Tradition, Konformität und Sicherheit orientieren. Auch hier befinden sie sich wieder nahe bei den Jugendlichen ohne Religionszugehörigkeit. Ihre Orientierung an Werten der Selbst-Transzendenz ist deutlich weniger ausgeprägt als bei den freikirchlichen Jugendlichen. Vergleichsweise weit weg von den Jugendlichen mit einem nichtchristlichen Hintergrund liegen sie auf der Achse Offenheit für Wandel – Bewahrung (mit Ausnahme der liberalen jüdischen Jugendlichen).

Nur kurz kann auf Zusammenhänge zwischen Identitätsarbeit und Religiosität hingewiesen werden. Die religiöse Zugehörigkeit ist für die Jugendlichen generell kein wichtiger Bestimmungsfaktor ihrer Identität (verglichen z. B. mit Wohnort, Nationalität, Herkunftsland).¹⁵ Wenig erstaunlich ist es, dass auch dies

¹⁵ Differenzierter zum Thema «religiöse Identität»: Sabine Zehnder/Taylor Christ/Aristide Peng/Kathrin Brodbeck/Christoph Käppler/Christoph Morgenthaler, Searching for Religious Identity Between National and Religious Heritage and Global Expansion, in: Francis-Vincent Anthony/Hans-Georg Ziebertz, (Hg.), Religious Identity and National Heritage. Empirical-Theological Perspectives, Leiden/Boston 2012, 49–71.

für reformierte Jugendliche in besonderem Ausmass zutrifft. Religiosität scheint zudem bei den Jugendlichen bei der Identitätsarbeit ein positiver Faktor zu sein, kann aber auch zu Komplikationen in der Identitätsarbeit führen, insbesondere bei Jugendlichen, die das Gefühl haben Gott oder etwas Göttliches greife in ihr Leben ein.¹⁶ Schwache Zusammenhänge bestehen zwischen der Religiosität der Jugendlichen und ihrer (psychischen) Gesundheit. So hängen religiöse Erfahrung und religiöse Suche, insbesondere auch die Deutung von Lebensereignissen als Gottes Strafe mit internalisierenden psychischen Problemen wie Angst, Sorgen, depressiven Gefühle und Suizidgedanken zusammen. Der Glaube an parallel-religiöse Inhalte scheint ebenfalls mit erhöhter psychischer Belastung einher zu gehen. Religiosität korreliert aber auch mit höherer Prosozialität und geringerem Drogen- und Alkoholkonsum.¹⁷

6. Konsequenzen

Welche Konsequenzen für den kirchlichen Religionsunterricht lassen sich aus diesen Untersuchungen ziehen? Dies ist aus verschiedenen Gründen nicht ganz einfach zu sagen. Es handelte sich um eine Bestandsaufnahme im Rahmen eines Forschungsprogramms, in dem es nicht primär darum ging, reformierte Jugendliche (gar nur solche, die den Konfirmandenunterricht besuchen) zu befragen, sondern die Religiosität der Jugendlichen unterschiedlicher Religionsgruppen breit auszuleuchten. Diese Untersuchung hatte zudem einen psychologischen Zugschnitt. So war das erkenntnisleitende Interesse nicht primär religionspädagogisch, gar auf den Unterricht reformierter Kirchen ausgerichtet. Die Vermittlung der Resultate ins religionspädagogische Feld dieser Kirchen bedarf deshalb weiterer Schritte. Gerade weil es nicht so einfach ist, Schlussfolgerungen zu ziehen, und die Resultate der Studie für einen binnenkirchlichen, «reformierten» Blick auf Jugendliche einen gewissen Verfremdungseffekt ausüben, enthalten sie interessante Impulse auch für eine Religionspädagogik des christlichen Unterrichts (im Sinne eines von den reformierten Kirchen verantworteten Unterrichts). Einige wichtige Punkte seien hervorgehoben und kurz diskutiert:

1. Zuerst sei der Allgemeinbefund nochmals festgehalten. Deutschschweizer Jugendliche sind nur «moderat» religiös und wenn man dieses Adjektiv steigern könnte, müsste man sagen: reformierte Jugendliche sind noch moderater als «moderat» religiös. Dies zeigt sich besonders deutlich bei einem interkonfessionellen und -religiösen Vergleich, wie er hier angestellt werden kann. Im Blick auf

16 Differenzierter vgl. Taylor Christl/Kathrin Brodbeck, Identitätsentwicklungen von Jugendlichen und ihr Zusammenhang mit Religiosität, in: Käppler/Morgenthaler, Werteorientierung (Anm. 3), 125–148.

17 Differenzierter vgl. Sabine Zehnder/Christoph Käppler, Psychische Gesundheit und Religiosität, in: Käppler/Morgenthaler, Werteorientierung (Anm. 3), 189–210.

alle erhobenen Religiositätsmasse sind sie unter den Jugendlichen mit einer formellen Religionszugehörigkeit die «Schlusslichter». Religiosität ist für sie aber kein *no go*. Sie sind durchaus in gewisser Weise religiös interessiert, ja glauben an Gott. So schrieb ein Pendlermagazin denn auch unter dem Titel «Gott ist wieder in» zur vorliegenden Untersuchung, rund zwei Drittel der Schweizer Jugendlichen seien von der Existenz Gottes überzeugt¹⁸ und verzerrte dabei die Resultate nicht wesentlich. Es kommt aber darauf an, wie man die entsprechenden Prozentzahlen verrechnet. Zählt man alle Jugendlichen zusammen, die von «etwas» bis «stark» an Gott glauben, dann kommt man auf drei Viertel der Jugendlichen, die dem Gottesglauben etwas abgewinnen können. Man kann die Prozentzahlen aber auch anders aufschlüsseln, was dem Gesamtbild der Religiosität dieser Jugendlichen wohl gerechter wird: Einer eher kleinen Gruppe stark «gläubiger» steht am entgegengesetzten Pol eine recht grosse Gruppe skeptischer Jugendlicher gegenüber. Weitaus die meisten Jugendlichen positionieren sich aber «irgendwie» dazwischen. Sucht man nach einer Bezeichnung dieser Religiosität, dann kann man ganz gut auf dieses «irgendwie» rekurrieren. Auch in den Interviews fällt auffällig oft das Stichwort «irgendwie», wenn es um Religiosität geht. Diese Jugendlichen verstehen sich durchaus nicht einfach als areligiös. Es fällt ihnen aber schwer, genauer Auskunft zu geben. Sie sind zwar interessiert, wollen sich aber nicht festlegen. Es ist eine Art Religiosität im «*Standby-Modus*». Religiosität ist für sie also keineswegs prominent, auch wenn dies die Phase ihres Lebens ist, in der sie den kirchlichen Unterricht besuchen und mit der Konfirmation ein (zumindest aus reformiert-kirchlicher Sicht) markantes Datum einer religiösen Biographie erreicht ist. Das religiöse «Programm» wird erst wirklich aktiviert, wenn dazu Bedarf ist (es sei denn, es bilde die Dauermelodie wie bei den freikirchlichen Jugendlichen). Das religiöse Feld darf in gewisser Weise auch als polarisiert bezeichnet werden. Reformierte Jugendliche sehen sich auf der einen Seite konfrontiert mit sehr ausgeprägten Formen des «Gläubig-Seins» bei freikirchlichen Kolleginnen und Kollegen, aber auch bei Kameradinnen und Kameraden aus anderen Religionen (und in der medialen Inszenierung extremer islamischer Religiosität). Auf der anderen Seite finden sich indifferente, religionskritische Jugendliche (die sich, wie die Interviews zeigen, teilweise sehr eloquent artikulieren können). Das mag dazu beitragen, dass reformierte Jugendliche mit Gründen zögern, sich wirklich festzulegen, da sie nicht mit religiös auffälligen, problematischen Formen der Religiosität identifiziert werden wollen, sich aber von ihrer Herkunft (wohl kaum nur aus pragmatischen Gründen) ebenfalls nicht trennen wollen bzw. können.

2. Der in der Studie angestrebte interreligiöser Vergleich ist für einen christlichen Unterricht nicht in gleicher Weise und direkt relevant wie für den schulischen Unterricht mit seinen interreligiös und -konfessionell zusammengesetzten

18 Es handelt sich um: «20 Minuten», Ausgabe vom 13.04.2009.

Gruppen. Hier geht es um konfessionshomogene, eben beispielsweise reformierte Gruppen. Trotzdem schafft der interreligiöse Vergleich einen bestimmten Kontrasteffekt, der auch für eine reformierte Religionspädagogik von Bedeutung ist: Die Studie lenkt das Augenmerk darauf, dass in der Lebenswelt heutiger Jugendlicher religiöse Homogenität eher die Ausnahme ist. Diese bewegen sich, insbesondere in der Stadt, in einem multireligiösen Umfeld. Unterschiedliche religiöse Kulturen sind in diesem Umfeld wesentlich weniger separiert als in anderen Kontexten. In der Schule sitzen die Jugendlichen mit einer anderen Religionszugehörigkeit in derselben Bank. So leben reformierte Jugendliche (ausserhalb des kirchlichen Unterrichts!) mit Jugendlichen zusammen, für die Religiosität für ihr Selbstverständnis von grösserer Relevanz ist. Ihre Religiosität wird heute immer auch zur «Religiosität im Vergleich». Es kann in unterschiedliche Richtungen expliziert werden, in welcher Weise dies bei einer Begründung des christlichen Religionsunterrichts mit zu bedenken ist: Zum einen ist die Frage, welchen Einfluss die Erfahrung religiöser Pluralität im engeren Lebensumfeld auf den Wahrheitsanspruch hat, der mit der eigenen Religion bzw. Konfession im kirchlichen Unterricht verbunden wird und verbunden ist. Eine christliche Religionspädagogik ist in diesem Umfeld in besonderer Hinsicht herausgefordert, ihren Wahrheitsanspruch und ihre *differentia specifica* den Jugendlichen einsichtig zu machen. Es bedarf aus der Sicht dieser Studie einer christlichen Religionspädagogik, die sich dezidiert in diesen interreligiösen Kontext gestellt sieht. Wird diese Herausforderung in Entwürfen und Programmen kirchlicher Unterweisung genügend berücksichtigt?¹⁹ In diesem Zusammenhang ist auch die Frage nach «reaktiver Religiosität»²⁰ zu stellen. Inwiefern verstärkt der tägliche Kontakt mit anders religiösen Jugendlichen die Rückfragen nach der eigenen religiösen Tradition, nach dem, was die konfessionelle, eben auch die reformierte Tradition ausmacht? Dieses Umfeld hat auch einen wichtigen Einfluss auf die Deklaration des eigenen religiösen Standpunkts. Zwar sind Peers als Quellen religiösen Wissens unbedeutend. Die jugendlichen Subkultur, auch die religiöse, bildet aber wohl eine Art Filter für eine bewusste religiöse Selbstpositionierung. Vertritt die Mehrheit eine

19 Auch in der Studie «Konfirmandenarbeit in Deutschland» meldeten die Jugendlichen im Blick auf religiöse Pluralität «weit mehr Interesse an, als dieser Frage von den Pfarrerinnen und Pfarrern beigegeben wurde»: Thomas Schlag/Friedrich Schweitzer: Jugendtheologie in der Praxis von Schule und Gemeinde: Religionsunterricht, Konfirmandenunterricht und Jugendarbeit, in: Thomas Schlag/Friedrich Schweitzer u. a. (Hg.), Jugendtheologie. Grundlagen – Beispiele – kritische Diskussion, Neukirchen 2012, 9–34, hier 27.

20 In Analogie zum Begriff der «reaktiven Ethnizität» formuliert: Beck-Gernsheim bezeichnet damit die «Traditionsbindung» der Migrantinnen und Migranten: Durch Migration erhalten Tradition, Religion und Familie in der Fremde identitätsstiftende Bedeutung (Elisabeth Beck-Gernsheim, Wir und die Anderen. Kopftuch, Zwangsheirat und andere Missverständnisse, Frankfurt a. M. 2007 [erw. Neuauflage, 19]. In diesem Rahmen kann die ausgeprägte Religiosität der Jugendlichen mit Migrationshintergrund verstanden werden, auf die christliche Jugendliche ihrerseits möglicherweise reagieren.

religionsindifferente Haltung, wird das Jugendliche dazu veranlassen, auch die eigene religiöse Haltung nicht zu deutlich zu exponieren, was diesen Filter wiederum verdichtet. Diese Zurückhaltung könnte dadurch verstärkt werden, dass Jugendliche aus dem religiösen Mittelfeld, also auch die reformierten Jugendlichen, nicht mit «extremen» religiösen Positionen in Verbindung gebracht werden möchten und sie in vieler Hinsicht religiös ähnlich eingestellt sind wie Jugendliche ohne kirchliche Zugehörigkeit. Die eigene Konfession ist folglich auch kein positives, aktives Element in der eigenen Identitätssuche. Konfessionelle Identität formiert sich weniger über Inhalte als über einen sozialen Vergleich. Wie sagte Lena: «Wir müssen weniger als die anderen».

3. Freilich überrascht im interreligiösen bzw. -konfessionellen Vergleich doch der Stellenwert der konfessionellen Zugehörigkeit, nicht im Sinn eines für die Identität wichtigen Markers, aber im Sinn faktisch gelebter Religiosität bzw. Indifferenz gegen Religiosität. Die Jugendlichen verschiedener Religionsgemeinschaften unterscheiden sich deutlich und nach einem durchgehenden Muster voneinander. Die Profile ihrer Religiosität treten immer wieder hervor, man kann sie fragen, wie man will. Auch unter den Jugendlichen spiegeln sich also religiöse Traditionen – natürlich die konfessionellen, aber auch jene von Jugendlichen mit Migrationshintergrund. Das führt zur Rückfrage, was denn das Spezifische des konfessionellen Milieus «reformiert» ausmacht. Zusammenfassend kann gesagt werden: Unter reformierten Jugendlichen finden sich besonders häufig Jugendliche mit einer geringen Bindung an ihre Kirche, mit in den unterschiedlichen Dimensionen moderat ausgebildeter Religiosität, mit diffusen, aber doch abfragbaren inhaltlichen Einstellungen, mit einer Tendenz zu traditionsbestimmten Aussagen, auch wenn ihnen dies selbst so nicht bewusst ist. Die sozialisatorischen religiösen Einflüsse des Elternhauses und des schulischen und kirchlichen Unterrichts sind bei reformierten Jugendlichen entsprechend gering. Der Stellenwert dieser Religiosität für das Selbstverständnis und die Bewältigung des Alltags ist vernachlässigbar. Insgesamt ist die Religiosität mit einer Mittelposition auch im Wertefeld verbunden, eher der Offenheit als der Bewahrung zugeneigt. Diese Daten veranschaulichen in geradezu dramatischer Weise, wie schwierig ein kirchlicher Unterricht in diesem Zusammenhang ist. Er stellt sich noch schwieriger dar als im Umfeld der katholischen Kirche, in dem auf mehr Hintergrund aufgebaut werden kann. In die andere Richtung zugespitzt gesagt: Die Herausforderungen sind nicht wesentlich anders, als wenn sich ein Angebot reformierten Unterrichts an Jugendliche ohne formelle religiöse Zugehörigkeit richtete. Die Daten verdeutlichen, dass die «Tradierung der christlichen Religion sich immer weniger in den Modi von Sozialisation, Konvention und organisatorischer Inklusion vollzieht, sondern eben als Bildungsprozess»²¹. Die Schwierigkeiten des

21 Bernhard Dressler, Religions-Pädagogik. Bestandsaufnahme und Perspektiven einer theologischen Disziplin, in: Theologische Literaturzeitung 139 (2014), 1271.

Kontextes führen allerdings dazu, dass ein Unterricht, der Jugendliche ansprechen will, so offen angelegt sein muss (oder aus unterrichtspragmatischen Gründen sein wird), dass sich diese Situation eher noch verstärkt (was ja auch der innerkirchlichen Klage um diesen Unterricht entspricht).

4. Allerdings muss einschränkend festgehalten werden, dass reformierte Jugendliche dann zu religiösen «Schlusslichtern» werden, wenn man ihre Religiosität so misst, wie es hier getan wurde. Bevor dem (reformierten) Bildungshandeln wirklich die Schuld zugewiesen werden kann, muss nochmals genau hingesehen werden, welcher Art die Religiosität ist, die hier erfasst wurde. Fische sind so gross wie die Maschen des Netzes, das man auswirft: *Facta sunt capta*. Das Bild einer sehr moderaten Religiosität der reformierten Jugendlichen kristallisiert sich auf der einen Seite heraus, wenn den Jugendlichen die klassischen religionssoziologischen und -psychologischen Fragen gestellt werden. Man kann also eigentlich nur sagen, die so identifizierbaren Dimensionen der Religiosität seien bei reformierten Jugendlichen schwach ausgebildet. Auf der anderen Seite können das Interesse, der Stellenwert religiöser Suche, die Offenheit, die Autonomie, die alle Jugendliche betonen (und die sich auch in ihrer Fähigkeit zeigten, während einer längeren Zeit hochkonzentriert den Fragebogen auszufüllen), nochmals positiv herausgestellt werden. Jugendliche sind also durchaus abholbar, nicht zuletzt mit Fragebogen.²² Ja, man könnte dies für eine reformierte Religionspädagogik pointieren: Finden solche Jugendlichen nicht gerade in der reformierten Kirche ein kongruentes Milieu? Ein konfessioneller Unterricht, der sich prägnant als «Herberge der Freiheit»²³ formiert, hat hier seine besondere Chance. Natürlich haben diskursorientierte Formen des Unterrichts ihre Schwächen, da sich Religiosität wesentlich auch über innere Teilhabe und religiöse Praxis bildet. Zugleich sollte die bleibende religionspädagogische Relevanz des Mottos einer Werbekampagne der reformierten Kirchen der Deutschschweiz nicht unterbewertet werden: «Selber denken. Die Reformierten»²⁴. Das Risiko der Freiheit, des Dialogs, der diskursbasierten Verständigung ist durchaus eine spezielle Chance dieses Unterrichts. Dabei ist die Frage, wie ein «negatives» Verständnis von Freiheit – «wir müssen irgendwie weniger als die anderen» –, sich in diesem Unterricht in eine informierte, interessierte Freiheit verwandeln kann. Die Möglichkeiten eines solchen Unterrichts spiegeln sich auch in den Daten: Wo der Unterricht positiv bewertet wird, hat er auch einen Einfluss auf die Religiosität der Jugendlichen (der grösser ist als jener der Medien, des schulischen Unterrichts, der Geschwister und der Peers).

²² Beispiele genannt in: Schlag/Schweitzer, Jugendtheologie (Anm. 19), 25.

²³ Siehe den Beitrag von Andreas Kessler, in diesem Band.

²⁴ Medienkampagne initiiert von den Reformierten Medien, dem Kommunikationsunternehmen der evangelisch-reformierten Kirchen der Deutschschweiz, im Jahr 2000.

5. Trotzdem kann es reformierter Religionspädagogik nicht gleichgültig sein, wenn Jugendliche nur sehr locker mit ihrer Kirche verbunden sind, wenn ihre konfessionelle Zugehörigkeit als Identitätsmarker kaum eine Bedeutung mehr hat, wenn der Gottesdienst als irrelevant betrachtet wird und sich sogar das persönliche Gebet im Sinkflug befindet. Man machte es sich zu einfach, wenn man diese Befunde nur positiv umdeutete. Das zeigt sich auch, wenn die Dimensionen der Religiosität, die im Zentralitätsfragebogen erhoben werden, mit zentralen Anliegen des konfessionellen/reformierten Unterrichts in Verbindung gebracht werden. Gerade wenn man konfessionellen Unterricht als *teaching in religion* versteht, werden die erhobenen Dimensionen pikant. Dies zeigt nochmals eine schematische Darstellung.

	INHALTE		KIRCHLICHE UNTERWEISUNG: an allen Dimensionen orientiert
		Allgemeine Basissemantiken	
KERN- DIMENSIONEN	Intellekt	Interesse an religiösen Themen	Reflektierende Arbeit an Inhalten
	Ideologie (Glaube)	Glaube an Gott oder etwas Göttliches	Persönliche Aneignung zentraler Glaubensinhalte
	Öffentliche Praxis	Gottesdienst	Einführung in die öffentliche Praxis des Glaubens
	Private Praxis	Gebet	Einführung in die persönliche Praxis des Glaubens
	Erfahrung	Du-Erfahrung	Erfahrungsdimension
	Konsequenzen	Allgemeine Alltagsrelevanz der Religion	Folgen des Glaubens für das Verhalten
ZENTRALITÄT	Zentralitätsskala Wichtigkeit des religiösen Lebensbereichs		Unterricht zur Stützung und Förderung der Zentralität von Religiosität

Abb. 12: Kerndimensionen und Inhalte von Religiosität in Bezug auf Ziele kirchlicher Unterweisung

Versteht man den schulischen Religionsunterrichts als *teaching about religion*, dann steht ganz klar die Bedeutung des religiösen Interesses im Vordergrund. Dieser Unterricht versteht sich primär als reflektierende Arbeit an Inhalten (es ist eine offene Frage, inwiefern diese Arbeit an den «Inhalten» nicht auch einen persönlichen Bezug zu diesen Inhalten, zumindest bei der Lehrperson, voraussetzt). Deutlich anders sind die Ziele in Modellen kirchlichen Unterrichts ausgerichtet. Auch hier geht es explizit darum, jungen Menschen reflektierend religiöse Inhalte nahe zu bringen; dieser Unterricht versteht sich weithin aber auch als Förderung der persönlichen Aneignung zentraler Glaubensinhalte der christlichen Tradition und als Einführung in die öffentliche und private Praxis christlicher Spiritualität, mit intendierten, erfahrbaren Konsequenzen im persönlichen Selbstverstehen und dem alltagspraktischen Handeln der Jugendlichen. Hier erweisen sich die Resultate der Untersuchung als besonders widerständig und unangenehm. Positive

Freiheit bedeutet unter einem theologischen Gesichtspunkt auch: sich Qualitäten einer mehrdimensional verstandenen und gelebten Religion anzueignen.

Die Untersuchung zeigt aber auch Anknüpfungsmöglichkeiten eines solchen Unterrichts. Hervorzuheben ist: Jugendliche sehen sich religiös auf der Suche und sie zeigen trotz Distanz ein gewisses Interesse an religiösen Fragen. Die Frage nach Gott und nach einem Leben nach dem Tod beschäftigt sie. Bei der Gottesfrage, das zeigen die Ergebnisse, ist besonders die Auseinandersetzung mit deistischen Gottesvorstellungen angesagt. Zudem muss bei diesem Thema die religionskritische These, Gott sei nur eine Idee der Menschen, thematisiert werden, wenn ein Unterricht der Interesselage der Jugendlichen entsprechen will.²⁵ Besonders heikel und schwer zugänglich sind Jugendliche wohl dort, wo Religiosität praktisch wird: bei Fragen nach dem individuellen Gebet und beim Gottesdienstbesuch. Immerhin kann beim Gebet noch an einen Restbestand in der Kindheit praktizierter religiöser Praxis in Familien angeknüpft werden.²⁶ Zudem ist es auffällig, wie wenig Jugendliche Religiosität in einen Zusammenhang mit Lebensbewältigung bringen. Auch an dieser Schnittstelle wäre ein kirchlicher Unterricht nicht unwichtig. Gesundheitlich besonders heikel scheinen negative Gottesbilder zu sein. Insgesamt müsste ein solcher Unterricht unter den Vorzeichen der Förderung jugendlicher Autonomie auch in religiösen Angelegenheiten stehen, sich mithin als Unterricht formieren, der Jugendliche als «Subjekte anerkennt und zugleich auf deren weitere Subjektwerdung zielt»²⁷. Die Jugendlichen selber betonen in ihren Antworten diesen Aspekt der Autonomie, beispielsweise dort, wo sie sich selbst als Quelle religiösen Wissens angeben. Es wäre besonders interessant weiter nachzufragen, was Jugendliche denn an dieser Stelle eigentlich denken und wie sie selbst in ihren eigenen Augen religiös produktiv werden. Das Autonomiemotiv ist aber auch zentral, wenn reformierte Jugendliche auf ihre religiöse Sozialisation in der Familie zurückblicken. Sie geben an, dass die Eltern sie in religiöser Hinsicht selbst entscheiden lassen. Auf diesem Hintergrund ist ein Unterricht nur dann möglich, wenn die Jugendlichen als Subjekte mit Entscheidungsgewalt in religiösen Angelegenheiten im Unterricht mitwirken können. In dieselbe Richtung weisen auch die Wertvorstellungen und die Positionierung der Jugendlichen im Wertefeld. Gut anschlussfähig scheinen hier didaktische Modelle, die den Unterricht als «Theologie mit Jugendlichen» positionieren.

6. Religiöse Einstellungen bleiben in diesem Alter über den Zeitraum eines Jahres stabil. Dies ist ein weiteres, religionspädagogisch bemerkenswertes Resultat.

25 So besteht nach Schlag/Schweitzer eine entscheidende Lebenserfahrung im Jugendalter darin, «dass sich Glaubensfragen nicht eindeutig beantworten lassen und der eigene Zweifel alle denkbaren Sicherheiten mindestens in Frage stellt»: Schlag/Schweitzer, *Jugendtheologie* (Anm. 19), 20.

26 Dass dieser nicht unerheblich ist, zeigen andere Untersuchungen; vgl. z. B. Christoph Morgenthaler, *Abendrituale und Gebetspraxis bei Familien mit Kindern*, in: *Katechetische Blätter* 132 (2007), 166–170.

27 Schlag/Schweitzer, *Jugendtheologie* (Anm. 19), 9.

tat der Untersuchung. Jugendliche zwischen 14 und 16 Jahren scheinen religiös noch wenig in Bewegung (das steht in gewisser Weise auch Bemühungen um ein *teaching in religion* entgegen). Jugendliche scheinen sich in diesem Alter weder von ihrer religiösen Herkunft loszusagen, noch sich einer persönlichen Religiosität bewusster zuzuwenden. Daran ändern offenbar auch öffentliche Diskurse über Religion wenig, wie sich am Beispiel des fehlenden Einflusses der Debatte um Minarette in der Schweiz auch empirisch zeigen liess. Religiosität (und religiöse Indifferenz) wird von den Jugendlichen in diesem Alter in den durch Familie und Milieu vorgespurten Bahnen noch recht unreflektiert mitgetragen. Die selbst-reflexive, im heutigen gesellschaftlichen Kontext auch über die Thematisierung einer religiösen Biographie erfolgende religiöse Selbstpositionierung erfolgt zu einem späteren Zeitpunkt. Religiosität wird für die Mehrzahl der Jugendlichen erst nach der Phase des konfessionellen Unterrichts zum Teilprojekt bewussterer Identitätsarbeit. Auch dies ist von einiger Bedeutung für die Gestaltung eines solchen Unterrichts. Nicht nur entlasten solche Resultate in gewisser Weise von einem religionspädagogischen Erfolgsdruck. Wichtig ist auch ein Wissen darum, dass der konfessionelle Unterricht und insbesondere die Beziehung zur Lehrperson ein nicht unwesentliches Erfahrungsmoment werden, wenn später religiöse Identität für Jugendliche und junge Erwachsene auch in ihrer biographischen Erstreckung zum Thema wird. Kirchliche Unterweisung könnte zudem durchaus im Sinne eines *future pacing* ausgerichtet werden. Was muss in diesem Unterrichts geschehen, damit die Jugendlichen in einigen Jahren, wenn sie sich bewusster religiös verstehen und weltanschaulich positionieren, sagen werden: «Reformiert-Sein ist ein interessanter, lohnender Teilaspekt der eigenen Identität». Konfirmation wäre als Fest der Freiheit nicht ein Abschluss des Unterrichts, sondern eine Initiation in diese Freiheit.

7. Intergenerationelles Lernen in der reformierten Kirche ist auch aus der Perspektive der vorliegenden Untersuchung sinnvoll. Seine Bedeutung wurde an vielen Orten bereits erkannt und entsprechende Konzepte werden umgesetzt. Die religiöse Haltung wird nicht unwesentlich in der Familie geformt. Religiöse Sozialisation basiert auf mehrgenerational angelegten familiendynamischen Prozessen. Familienpädagogisch gestaltete Konzepte des kirchlichen Unterrichts nehmen dies bewusst auf. Was von den einschlägigen Resultaten der Untersuchung besonders ins Auge sticht, ist einerseits die Bedeutung der Väter für die religiöse Sozialisation und andererseits der Stellenwert der Grosseltern. Bezüglich des aktiven Engagements in der religiösen Sozialisation sind Väter im Schnitt weniger stark involviert als die Mütter. Das bedeutet aber nicht, dass sie in dieser Hinsicht unbedeutend sind. Betrachtet man den Einfluss mit inferenzstatistischen Metho-

den, dann haben sie ein ähnliches Gewicht wie die Mütter. Aufgrund der vorliegenden Daten lässt sich allerdings nicht genau bestimmen, woher dies kommt.²⁸

8. Nicht nur die Position der Väter lässt weiter fragen, sondern auch jene ihrer Söhne – und in einer intergenerationellen Sicht hängt beides wohl zusammen. Was bedeutet es, dass die Jungen durchgehend weniger religiös sind (oder sich weniger religiös geben) als die Mädchen? Gründe liegen mit grosser Wahrscheinlichkeit in der religiösen Sozialisation in der Familie. Zusätzlich wäre aber auch darüber nachzudenken, in welcher Weise der herkömmliche Unterricht der Kirchen den Bedürfnissen der Jungen im Unterricht gerecht wird. Wo erhalten sie Möglichkeiten, inhaltlich und von den angesprochenen Fähigkeiten her anzudocken? Wo bleiben überzeugende männliche Vorbilder in einem pädagogischen Umfeld, das weitgehend von Frauen gestaltet wird?²⁹

9. Die Resultate zeigen deutliche regionale Unterschiede der Religiosität der Jugendlichen. Diese Unterschiede zeichnen sich beispielweise im Vergleich von Jugendlichen in einem städtischen und ländlichen Umfeld ab. Dies zeigt aber auch ein Vergleich der Resultate der Jugendlichen im deutschschweizerischen und süddeutschen Kontext.³⁰ Für eine religionsgeographisch sensibilisierte Religionspädagogik ergeben sich daraus ebenfalls interessante Hinweise und Fragen. Wie soll beispielsweise der eher kontra-intuitive Befund, dass Jugendliche in der Stadt religiöser sind als auf dem Land, gedeutet werden? Natürlich spielt es eine Rolle, dass hier die Jugendlichen mit anderer Religionszugehörigkeit, für die Religiosität generell wichtiger ist, stärker als in ländlichen Gebieten vertreten sind. Das kann allerdings nicht allein den Ausschlag geben. Es könnte sein, dass auch hier das Phänomen der reaktiven Religiosität eine gewisse Rolle spielt. Kirchlicher Unterricht müsste also diesbezüglich im urbanen Raum anders sensibilisiert vorgehen als im ländlichen. In diesem Zusammenhang ist ein weiteres Resultat interessant, das hier nur kurz genannt werden soll: Xenophobe Einstellungen sind in ländlichen

28 In einer anderen Untersuchung, in der ebenfalls das multidimensionale Erfassungsinstrument Stefan Hubers zum Einsatz kam, zeigte sich, dass den Vätern mit ihrer Religiosität vor allem in den Dimensionen «Intellekt» und «Ideologie» ein Einfluss auf die Religiosität der Kinder zukommt (also in den eher «theoretischen» Dimensionen der Religion), während die Mütter ihre Kinder in den eher praktischen und gemeinschaftsorientierten Dimensionen der Gebetspraxis und des Gottesdienstbesuchs beeinflussen: Sabine Zehnder/Christoph Morgenthaler/Christoph Käßler, Religiöse Sozialisation in der Familie, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 3 (2009), 227–239.

29 Bedenklich ist es, wenn Schlag/Schweitzer formulieren, Jugendliche hätten Vorbehalte gegen ein offenes Unterrichtsgespräch, denn: «Vielfach befürchten sie, dann bloss ausgelacht zu werden – von den anderen, besonders von den Jungs». Schlag/Schweitzer, Jugendtheologie (Anm. 19), 28.

30 Die entsprechenden Resultate konnten hier nicht dargestellt werden. Am interessantesten und zugleich überraschendsten ist der Befund, dass die Religiosität für die Schweizer Jugendlichen weniger wichtig zu sein scheint als für die deutschen Jugendlichen. Da im «Religionsmonitor» der Bertelsmann-Stiftung (2009), in der Erwachsene ab 18 Jahren befragt wurden, ein genau umgekehrter Unterschied zu Tage trat, müsste auch dieses Ergebnis noch differenzierter analysiert werden. Unter anderem spielt für den Länderunterschied bei Jugendlichen wohl die unterschiedliche Verankerung des Religionsunterrichts in das schulische Curriculum eine Rolle.

Gebieten stärker ausgeprägt, besonders stark bei den männlichen Jugendlichen. Auch dies ist religionspädagogisch von Belang.

10. Die empirische Studie zeigt, dass Religiosität, so wie sie hier untersucht wurde, in einem genauer bestimmbareren Bezug zu Wertorientierungen, Identitätsarbeit und psychischer Gesundheit der Jugendlichen steht. Auch daraus lassen sich Schlussfolgerungen ziehen. Die Daten belegen insgesamt die Brauchbarkeit des heuristischen Modells für die Darstellung der Bedeutung der Religiosität im Leben von Jugendlichen. Es ist deshalb auch für die religionspädagogische Konzeption von Unterricht nützlich, insofern es insgesamt fragen lässt nach dem Stellenwert der Religiosität im psychischen Haushalt heutiger Jugendlicher sowie detailliertere Hinweise dazu gibt, wie Religiosität mit Identität, Werteorientierungen und psychischer Gesundheit zusammenhängt. Dabei sticht ins Auge: Religiosität ist durchaus ein eigenständiger psychischer Bereich. Die Querverbindungen zu anderen psychischen Grössen sind keineswegs so stark, wie sie in Konzeptionen der Religionspädagogik implizit oder auch explizit vorausgesetzt und angepeilt werden. Was bedeutet es im Einzelnen, dass Religiosität die Identitätsarbeit von Jugendlichen in einem zunehmend komplexen gesellschaftlichen Umfeld eher erschwert? Der Befund ist, genauer besehen, ambivalent. Es kann sein, dass eine deutlicher ausgeprägte Religiosität von solchen Jugendlichen zusätzliche Integrationsarbeit bei der Ausbildung ihrer Identität erfordert, da sie sich von ihrem religiös eher indifferenten Umfeld unterscheiden. Ist dies zu beklagen oder nicht vielmehr zu fördern? Religiosität ist psychisch nicht immer funktional und gesund. Welche religionspädagogischen Konsequenzen sind daraus zu ziehen?

Kommen wir zum Schluss zur Ausgangsfrage zurück. Die genannten Punkte zeigen, dass empirische Resultate für Kontexte und Zusammenhänge jugendlicher Religiosität sensibilisieren können und sich aus ihnen viele Fragen zur Gestaltung des Unterrichts ableiten lassen. Schlussfolgerungen sind allerdings nicht so einfach zu ziehen, weil es eine offene Frage ist, welchen Stellenwert den empirischen Daten zu Jugendlichen bei einer Begründung religionspädagogischer Praxis überhaupt zukommt. Klar ist nur eines: Aus empirischen Daten lässt sich direkt keine religionspädagogische Praxis ableiten (im Vorangehenden wurden diesbezüglich die Grenzen des Verantwortbaren ausgereizt). Bei der Begründung pädagogischen Handelns kommen nämlich zwingend normative Orientierungen ins Spiel. Zudem ist die Frage, wie denn diejenigen, denen etwas vermittelt werden soll, also die Jugendlichen, und das, was vermittelt werden soll, in einen Zusammenhang gebracht werden, wie also eine Didaktik im engeren Sinn angelegt werden soll. Dient empirische Forschung dazu, das Terrain der Jugendlichen so weit zu sondieren (um nicht zu sagen: auszuspionieren), dass ihnen ein Kernbestand religiöser Traditionen möglichst unbeschadet und effektiv vermittelt werden kann? Oder hilft empirische Forschung dabei, Traditionsbestände von Religion, auch das christliche Lebenswissen, nochmals neu zu durchmustern und zu verstehen, werden empirische Daten und religiöse Traditionen einander also korrelativ

beigeordnet? Oder entscheiden empirische Daten gar mit darüber, was denn aus den Beständen religiöser Traditionen noch zukunftsfähig, übermittelbar und übermittelenswert ist? Die empirischen Daten können in unterschiedlicher Weise in eine religionspädagogische Theorie- und Praxiskonstruktion eingehen.

Hier soll nur kurz noch gefragt werden, welches die Konsequenzen wären, wenn die «Gleichursprünglichkeit»³¹ der Frage nach den Jugendlichen und den religiösen Traditionen, also ein hermeneutisch-korrelatives Modell zum Ausgangspunkt des kirchlichen Unterrichts auch in reformierter Tradition genommen würde. Kehren wir nochmals zu Lena zurück, die meint, der reformierte Glaube zeichne sich dadurch aus, dass man weniger «muss» als andere. Man kann darin Unterschiedliches entdecken: Indifferenz, oberflächliches religiöses Wissen, eine gewisse Erleichterung, nicht so religiös sein zu müssen wie anders religiöse Jugendliche, und eventuell eine gewisse Faszination am Fremdreliösen. Andererseits ist diese Aussage im Blick auf die reformierte Kirche ja nicht unbedingt falsch und kann auch als Ausdruck einer offenen Suchbewegung verstanden werden. In reformierter Tradition leben besonders deutlich jene Freiheitsimpulse, die zur Ausbildung einer freiheitlichen Verfassung unseres heutigen politischen und konfessionellen Zusammenlebens geführt haben. Dies ist in einem korrelativen religionspädagogischen Ansatz durchaus auch ein positiver Anknüpfungspunkt. Welche Chancen enthält es, wenn Jugendliche genau in jener Phase nochmals in der «Herberge zur Freiheit» einkehren, in der sie auf ihrer Selbstbestimmung auch im religiösen Bereich zunehmend pochen? Dass hier ein verantwortungsorientierter Diskurs über Religion und nicht die emotional unterfütterte Insinuation individueller Religiosität im Zentrum steht, ist eine Schwäche dieser Tradition. In dieser Schwäche liegt aber auch ihre Stärke. Sie setzt auf Freiheit, nicht auf institutionelle Bindung; sie dient nicht lediglich der Pflege eines religiösen Sonderbereichs, sondern der Humanisierung der Welt; sie hat nicht einen mächtigen Gott in ihrem Zentrum, sondern einen Gott, der Mensch geworden ist und sich in menschliche Wirklichkeit entäussert hat, mit dem Risiko, sich selbst im Menschen zu verlieren. Es mag sein, dass reformierte Jugendliche «religiöse Schlusslichter» sind. Schlusslichter erfüllen eine wichtige Funktion. Sie zeigen, bis wohin der Zug einer aufgeklärten Religiosität reicht. Als Avantgarde wären reformierte Jugendliche andererseits nicht Wegbereiter einer eindimensionalen Säkularisierung, sondern einer aufgeklärten, mit den Risiken der Moderne vertrauten Säkularität, die religiös sprachfähig ist. Als Gäste in der «Herberge zur Freiheit» ist ihnen ein Unterricht zu gönnen, der ihnen keine andere Welt vor-

31 Vgl. zu diesem von Klaus Wegenast eingeführten Begriff immer noch die Perspektiven, die entwickelt werden in: Godwin Lämmerrmann u. a. (Hg.), *Bibeldidaktik in der Postmoderne*. Klaus Wegenast zum 70. Geburtstag, Stuttgart u. a. 1999.

malt, sondern in dem sie diese Welt anders lesen und vielleicht etwas anders in ihr weitergehen lernen.³²

32 Nach Dressler, *Religions-Pädagogik* (Anm. 21), 1268. Dressler sieht die Gestalt christlicher Religionspraxis zunehmend über «individuelle Aneignungsprozesse und reflexive Selbstverhältnisse» vermittelt (a. a. O., 1271), mit denen distanziertere und flexiblere Zugehörigkeits- und Partizipationsmuster verbunden sind, die ihrerseits Transformationsprozesse der Religion in spätmodernen Gesellschaften aufnehmen. Reformierte Kirchen und reformierter Unterricht sind eine Art Laboratorien einer solchen Zukunft.