

Heinz Streib,
Carsten Gennerich

Jugend und Religion

Bestandsaufnahmen,
Analysen und Fallstudien
zur Religiosität
Jugendlicher



JUVENTA

Heinz Streib, Carsten Gennerich
Jugend und Religion

Jugendforschung

Im Namen des Zentrums für Kindheits- und
Jugendforschung

herausgegeben von Wilhelm Heitmeyer,
Klaus Hurrelmann, Jürgen Mansel und Uwe Sander
Universität Bielefeld

Heinz Streib, Carsten Gennerich

Jugend und Religion

Bestandsaufnahmen, Analysen und Fallstudien
zur Religiosität Jugendlicher

Juventa Verlag Weinheim und München 2011

Die Autoren

Heinz Streib, Jg. 1951, ist Professor für Religionspädagogik in der Abteilung Theologie der Universität Bielefeld; er hat dort das *Research Center for Biographical Studies in Contemporary Religion* aufgebaut. Zu seinen Arbeitsschwerpunkten gehört die biographisch-rekonstruktive und religionspsychologische Erforschung von Spiritualität, Dekonversion, Okkultfaszination und Fundamentalismus.

Carsten Gennerich, Jg. 1969, ist Professor für Gemeindepädagogik an der Evangelischen Hochschule Darmstadt; er ist promovierter Sozialpsychologe und habilitierter Theologe. Zu seinen Arbeitsschwerpunkten gehören die Anwendung sozialpsychologischer Theorien im religiösen Feld, Forschung zu Werten und Ethik sowie das Thema Jugend und Religion.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

© 2011 Juventa Verlag Weinheim und München
Umschlaggestaltung: Atelier Warminski, 63654 Büdingen
Umschlagfoto: Wolfgang Schmidt, Ammerbuch

ISBN 978-3-7799-4213-9

Vorwort

Religion gehört zu den großen gesellschaftlichen Themen, denen gegenüber sich Jugendliche in der Adoleszenz neu ins Verhältnis setzen. Das Thema Jugend und Religion ist daher von einer inneren Dynamik geprägt. Aber auch die Forschungslandschaft zum Thema selbst ist von innovativen Ansätzen und Umbrüchen geprägt. Der vorliegende Band versucht in diesem dynamischen Feld eine Orientierung zu geben und zugleich die geeigneten Leserinnen und Lesen zum kritischen Mitdenken anzustiften.

In konzeptioneller Hinsicht legen wir in den ersten beiden Kapiteln einen Entwurf vor, der sowohl im Blick auf den Religionsbegriff, als auch für die empirische Religionsforschung einen Neuansatz darstellt. Ein diskursiv orientierter Religionsbegriff eignet sich, wie gezeigt werden soll, besonders gut für die Interpretation adoleszenter Religiosität, die ja besonders sensibel auf Veränderungen im religiösen Feld reagiert. Ein solch diskursiver Religionsbegriff lässt sich auch gut mit empirischen Zugängen verbinden und im Kontext aktueller Werteforschung darstellen.

Im zweiten und in einigen weiteren Kapiteln stellen wir Ergebnisse aus Forschungsprojekten, die an der Forschungsstelle biographische Religionsforschung der Universität Bielefeld durchgeführt worden sind, einer größeren Öffentlichkeit in deutscher Sprache vor. Im Vordergrund steht die Online-Untersuchung „Jugend & Religion“, die wir, die Autoren dieses Buchs, gemeinsam entworfen und ins Werk gesetzt haben. Fast alle Graphiken, besonders die Präsentationen im Wertefeld, wurden eigens für dieses Buch produziert.

Zur Veranschaulichung der Typen von Religiosität, aber auch als exemplarische Dokumentation qualitativer Forschungsergebnisse präsentieren wir umfangreich Fallstudien und Interviews aus eigenen in Bielefeld durchgeführten Forschungsprojekten. Zu diesen Forschungsprojekten zählt auch das von uns betreute Dissertationsprojekt von Adem Aygün, dem wir für seine freundliche Genehmigung der Präsentation von drei Fällen in Kapitel sieben dieses Buchs herzlich danken.

Bei den Fallstudien haben wir, wo immer möglich, auf quantitative Ergebnisse zurückgegriffen, d.h. qualitative und quantitative Daten triangulierend aufeinander bezogen und dies in Tabellenform dargestellt. Dies wird besonders für die methodisch interessierten LeserInnen anregend sein.

In den einzelnen Fallstudien wurde ausführlich aus Interviews zitiert. Dabei haben wir die originalen Transkripte auf Lesbarkeit hin vereinfacht und vereinheitlicht. Lesbarkeit schien uns wichtiger als die Beibehaltung der un-

terschiedlichen, teils schwer zu lesenden Transkriptions- und Orthographie-Regeln.

Wir danken den Herausgebern für die Aufnahme des Buchs in die Reihe „Jugendforschung“. Wir danken Frau Ramona Bullik für die Durchsicht des Manuskripts. Ein ganz herzlicher Dank auch allen Interviewees und TeilnehmerInnen an der Online-Umfrage, die uns Einblicke in ihr Leben und ihre Religiosität eröffnet haben. Ohne sie wäre dieses Buch so fall- und empiriebezogen nicht möglich gewesen.

Im Januar 2011

Heinz Streib

Carsten Gennerich

Inhalt

Zugänge zur Religiosität in der Adoleszenz: Theoretische und empirische Wege

1. Theorieperspektiven zur Religiosität Jugendlicher: Begriffsklärungen, Entwicklungsdynamik, Modelle, Typen	13
1.1 Religion auf den Begriff bringen	13
1.2 Religiosität in der Entwicklung: Haben Jugendliche eine spezielle Religion?	17
1.3 De-Institutionalisierung von Religion und die Veränderungen im religiösen Feld	24
1.4 Das Wertefeld und die Typen adoleszenter Religion	27
2. Empirische Perspektiven auf die Religion Jugendlicher: Analyse empirischer Ergebnisse im Wertefeld	32
2.1 Einleitung und Fragestellung	32
2.2 Die Organisierung von empirischen Befunden im Wertefeld	36
2.3 Die Bielefelder Online-Befragung „Jugend & Religion“ und ihre Befunde	38
2.4 Zusammenfassung und Ausblick	54

Religiöse und nicht-religiöse Milieus. Typen der Religiosität von Jugendlichen und exemplarische Fallstudien

3. Kirchenreligion: Religiosität Jugendlicher im Rahmen traditioneller religiöser Organisationen	57
3.1 „Hey, das ist ein schöner Gottesdienst!“ – Dennis	57
3.2 Institutionelle Einbindung und Sinnerfahrung	60
3.3 Wandel der Religiosität in traditionellen religiösen Organisationen	63
3.4 Ausblick	67
4. Sektenreligion: Religiosität in Gruppen mit starker Abgrenzung nach Außen und innerer Kontrolle	69
4.1 Back to the Fundamentals – Mirko	69
4.2 „... es ist überhaupt keine Menschlichkeit dadrin, überhaupt keine“ – Sarah	74
4.3 Religiöse Sozialisation in Gemeinschaften mit hoher interner Kontrolle und ihre Wirkungen	76
4.4 Neureligiöse Gemeinschaften und ihre potentielle Gefahr – Empirische Perspektiven	78

5. Mystik und Spiritualität: Religiosität jenseits von etablierten religiösen Institutionen und Gruppen	82
5.1 „Mehr spirituell als religiös“ – Sebastian	82
5.2 Fluide Religion	88
5.3 „Spirituelle Revolution“ – auch in Deutschland?	89
5.4 Die Modellierung un-organisierter Religion	92
5.5 Das Profil un-organisierter Religion	95
6. Säkularität: Jenseits von Konfession und religiöser Selbstattribution ...	98
6.1 „Ich hatte dann den Schluss gezogen, dass ich doch nicht an Gott glaube“ – Timothy	98
6.2 Indifferenz gegenüber Religion	102
6.3 Quantitativ-empirische Einsichten	106
6.4 Zusammenfassung	111
7. Die Religiosität islamischer Jugendlicher – ein Sonderfall?	113
7.1 „Ich gehe manchmal in die Disco ... und bewahre trotzdem meinen Glauben und meine eigene Kultur an jedem Ort“ – Nil ...	115
7.2 „Ich stehe meiner Religion nicht sehr nahe“ – Jale	117
7.3 „Ich bin ein wenig national veranlagt...“ – Can	119
7.4 „Stück für Stück kam es dann dazu, dass ich dann halt doch immer kritischer so gegenüber Religion wurde“ – Mehmet	121
7.5 Islamische Jugendliche in quantitativ-empirischer Perspektive	124
7.6 Zusammenfassung: Das Profil der religiösen Identität von islamischen Jugendlichen in Deutschland	128

Funktionsbereiche adoleszenter Religiosität: Gesundheit und Unversehrtheit – Todesvorstellungen – Xenophobie und Gewalt

8. Bedeutung religiöser Lebensdeutung für die Gesundheit und Unversehrtheit Jugendlicher	131
8.1 Wie Religion und Gesundheit Jugendlicher zusammenhängen könnten	131
8.2 Entwicklung der Selbstbewertung im Jugendalter	132
8.3 Gesundheitsgefährdungen im Jugendalter	134
8.4 Religion und Gesundheit bei Jugendlichen als Möglichkeitsraum	138
8.5 Ausblick	140
9. Todesvorstellungen und die Religiosität Jugendlicher	143
9.1 Vorliegende Untersuchungen und Entwicklung der Fragestellung	143
9.2 Bielefelder Studie zu den Todesvorstellungen Jugendlicher im Überblick	147
9.3 Fallstudien zu den Todesvorstellungen Jugendlicher	150
9.4 Zusammenfassung und Diskussion	161

10. Xenophobie, Gewalt und Religion bei Jugendlichen	165
10.1 Einleitung und Fragestellung	165
10.2 Ergebnisse der Bielefelder Online-Umfrage zu Xenophobie und Streitverhalten Jugendlicher im Überblick	169
10.3 Zusammenfassung und Schlussfolgerungen	177

Ausblick

11. Zukunftsperspektiven zur Religion Jugendlicher und ihrer Erforschung	181
11.1 Die Vielfalt der Religiosität Jugendlicher in den Blick bekommen	181
11.2 Die Lebensbezüge adoleszenter Religion wahrnehmen	183
11.3 Mit einer weiten, inklusiven methodologischen Perspektive arbeiten	185

Anhang	187
--------------	-----

Literatur	193
-----------------	-----

Zugänge zur Religiosität
in der Adoleszenz:
Theoretische
und empirische Wege

1. Theorieperspektiven zur Religiosität Jugendlicher: Begriffsklärungen, Entwicklungsdynamik, Modelle, Typen

1.1 Religion auf den Begriff bringen

Es ist hier nicht der Ort für eine umfassende Thematisierung des Religionsbegriffs, aber wir sind unseren Lesern schuldig mitzuteilen, was wir im Folgenden unter Religion verstehen. Dabei setzen wir den Akzent auf eine Neu-Justierung des Religionsbegriffs, die unseres Erachtens nicht nur, aber auch und besonders im Blick auf Religion in Jugendalter angezeigt ist (vgl. Gennerich und Feige 2008).

Man kann generell a) eine substantiell, b) eine funktional und c) eine diskursiv orientierte Bestimmung von Religion unterscheiden. Bei a) stehen die Vorstellungen von Gott und der Welt im Zentrum, also von Gott und Göttern, dem Himmel und ggf. der Hölle, den Verhältnissen zwischen der göttlichen und der menschlichen Sphäre, die in Geschichten erzählt werden und Konsequenzen für das moralische und rituelle Handeln haben. Im Design empirischer Forschung hat dieser Ansatz zur Erhebung von Zustimmung zu etablierten Glaubensvorstellung wie Gott als Person (Schöpfer, Erlöser, Richter), Weiterleben nach dem Tod oder Gerechtigkeitsvorstellungen (religiöse Pflichten, Sünde) geführt, wie sie noch heute in den Fragebögen der meisten großen Surveys enthalten sind. Neuere Formen der Religiosität – wenn nach ihnen überhaupt gefragt wird – erscheinen aus dieser Perspektive als ‚das Andere‘: Unglaube, Heidentum, Aberglaube. Neue Religiosität wird also in der empirischen Forschung dann an der Ablehnung von etablierten Glaubensvorstellungen bzw. der Präferenz für „abergläubische“ Vorstellungen festgemacht.

Zu b) bietet Kaufmann (1989) einen knapp gefassten Überblick – mit dem Vorschlag einer Systematisierung der verschiedenen, doch eher monokausal gedachten und teilweise gegeneinander ausgespielten Funktionen auf sechs „Leistungen“ von Religion, die auf menschliche Probleme antworten: 1) auf das Problem der *Affektbindung oder Angstbewältigung*, 2) auf das Problem der *Handlungsführung im Außeralltäglichen* (Magie, Ritual und Moral), 3) auf das Problem der *Verarbeitung von Kontingenzerfahrungen*, also von Unrecht, Leid und Schicksalsschlägen, 4) auf das Problem der *Legitimation von Gemeinschaftsbildung und sozialer Integration*, 5) auf das Problem der

Kosmisierung von Welt, der Begründung eines Deutungshorizonts aus einheitlichen Prinzipien, der die Möglichkeit von Sinnlosigkeit und Chaos ausschließt, und schließlich 6) auf das Problem der Distanzierung von gegebenen Sozialverhältnissen, *der Ermöglichung von Widerstand und Protest gegen einen als ungerecht oder unmoralisch erfahrenen Gesellschaftszustand*.

Mit dieser poly-thetischen Sicht auf Religion eröffnet sich auch eine veränderte Perspektive auf nicht-etablierte Religionsformen – bis hin zu Formen impliziter Religion (Thomas 2001), einer Religiosität, die mit herkömmlicher Begriffsbildung, auch von den Betroffenen, nicht unbedingt als „religiös“ bezeichnet wird. Dies ist möglich, weil dieser Religionsbegriff primär auf einer funktionalen Sicht aufruht, also an Funktionen oder „Leistungen“ identifiziert wird, was als ‚Religion‘ gelten soll.

Eine diskursive Bestimmung von Religion (c) sucht den Weg über eine gegenständliche und zugleich über eine funktionale Definition von Religion hinaus. Bei ihr tritt der Anwendungsprozess kulturell vermittelter Deutungsmuster in den Fokus der begrifflichen Erfassung, so dass auch individuelle Formen religiöser Zugangsweisen gewürdigt werden können. Eine solche Definition erscheint uns besonders geeignet für die Interpretation der gegenwärtigen Jugendkultur. In diesem Sinne beschreibt Matthes (1992) Religion als ein *interpretatives Phänomen* und geht davon aus, dass spezifische Erfahrungen mit Rückgriff auf eine vorhandene „kulturelle Programmatik“ in der Selbstreflexion des Subjekts als religiös begriffen und symbolisiert werden. Als „kulturelle Programmatiken“ können insbesondere Vorstellungen aus den Traditionen der großen Weltreligionen dienen. Solche Traditionen stellen im gesellschaftlichen Diskurs Deutungsmöglichkeiten bereit. Jedoch erst in der situativen Anwendung einer selektierten Deutung auf eine Erfahrung realisiert sich „gelebte Religion“. Die Bestimmung von Religion als ein diskursives Phänomen legt damit Religion nicht substantiell fest, sondern öffnet Religion als ein Möglichkeitsraum, wobei aus der inneren Programmatik der Tradition kontextuell immer neue Ableitungen und Interpretationen generiert werden können, so dass Religion nicht auf konventionelle Sprachmuster festgelegt werden kann.

Der Programmatikbegriff beinhaltet also, dass der Bestand an religiösen Interpretationen inhaltlich nicht abschließend festgelegt ist. Vielmehr kann das Subjekt prinzipiell in einem kreativ-produktiven Prozess neue religiöse Deutungsoptionen entwerfen und sich aneignen. Eine „Neuerfindung des Religiösen als Rekomposition ihrer Elemente“ (Knoblauch 2009, S. 26) ist denkbar. Damit erkennt ein solcherart formulierter Forschungsansatz auch die vorfindliche Praxis der Subjektive in ihrer Eigenständigkeit an. Dies bedeutet auch, neuere semantische Entwicklungen und ihr Interpretationspotenzial zu beachten und z.B. in Rechnung zu stellen, dass die Selbstbezeichnung „Spiritualität“ eine andere Bedeutung hat als „Religion“. Wir rechnen dann damit, dass der Religionsbegriff in der Sichtweise der Subjek-

te nicht alles abdeckt. Dieser Ansatz eines interpretativen Religionsbegriffs muss Spiritualität nicht definieren, also auf die konzeptionelle Ebene heben, sondern kann das Symbolsystem, das mit „Spiritualität“ von den Subjekten assoziiert wird, als Interpretament würdigen.

Freilich ist auch das Risiko zu sehen, dass ein rein diskursiver Religionsbegriff unterbestimmt bleibt, weil die *Art* der Erfahrungen, die nach religiöser Interpretation verlangen, und die Bedeutsamkeit der religiösen Interpretation zunächst offen bleiben. Darum bedarf es einer näheren Bestimmung, was das Spezifikum religiöser Deutungsmuster ist. Denn von ihrer Struktur her unterscheiden sich religiöse Deutungen nicht von anderen Deutungen des Alltags. So bleibt nach Luckmann (1991), der in der sozialphänomenologischen Tradition von Schütz (1984) steht, jede Erfahrung ohne Deutung auf ihre unmittelbare Gegenwart beschränkt und ist somit ohne Sinn-Rahmen. Erst in der hinzutretenden Deutung der Erfahrung wird die Unmittelbarkeit der Gegenwartserfahrung transzendiert. Luckmann spricht hier von Transzendenzenerfahrungen, die er nach der Reichweite ihres Horizonts in kleine, mittlere und große Transendenzen klassifiziert. Religion gehört primär zu den großen Transendenzen, weil sie die Erfahrung in eine Beziehung zum nicht gegenständlich greifbaren Sinn Ganzen stellt. Um Missverständnissen vorzubeugen, ist hier mit Knoblauch (2009, S. 64 und 69) festzuhalten, dass nicht alle Erfahrungen großer Transendenzen schon *eo ipso* religiös sind; vielmehr können bestimmte Transzendenzenerfahrungen in der Sprache religiöser Symbole und Erzählungen gedeutet und kommuniziert werden; dann werden sie zur Religion. Mit einem Religionsbegriff, der auf Erfahrungen der Transzendierung des Alltags aufbaut, ist konzeptuelle Prägnanz gewonnen, aber es bleibt die prinzipielle Weite des Religionsbegriffs erhalten, die neue Formen von Religiosität in den Blick bekommen kann, die von bisherigen Religionsbegriffen, besonders aus dem substantiellen Lager, ignoriert oder ausgegrenzt werden mussten.

Eine weitere Näherbestimmung des spezifisch Religiösen bezieht sich auf die Bedeutsamkeit der Erfahrungen und ihrer Interpretation im Lichte kultureller Programmatiken: Tillichs (1957) Rede von dem, „was uns unbedingt angeht“, im Englischen: „ultimate concern“. Im Kontext einer Vielfalt von Erfahrungen der Transzendierung des Alltags und ihrer eventuell religiösen Interpretation, von denen wir uns mehr oder weniger stark angehen lassen, die kommen und gehen, gibt es solche, die uns ganz besonders stark angehen, die lebensbestimmend und identitätsbildend werden. Für Tillich ist das religiös, was uns nicht nur wichtig ist, sondern was uns unbedingt angeht. Diese religionsphilosophische Näherbestimmung des Religiösen trägt dem Charakter der Religiosität Rechnung, dass sie zwar an Erfahrungen im Alltag entstehen kann, aber erst im jeweiligen religiösen Interpretationsprozess mit letzten Begründungen versehen und zu ultimativen Verpflichtungen für den Einzelnen wird. Zugleich jedoch wird die Perspektive geöffnet für prinzipiell alle Anliegen des Menschen, die das Potential haben, zum

„ultimate concern“ zu werden, inklusive rein weltlich-immanenter Anliegen wie humane und ökologische Unversehrtheit. In diesem Sinne sehen wir, z.B. in der neueren Religionspsychologie, neben einer vertikalen Transzendenz eine „horizontale Transzendenz“ (Hood et al. 2009; Streib und Hood 2010), die beispielsweise in der „green spirituality“ (Kalton 2000) zum Ausdruck kommt und zur (impliziten) Religion werden kann.

Der so formulierte Religionsbegriff bewährt sich in neueren empirischen Analysen. Feige und Gennerich (2008; Gennerich und Feige 2009) können im Detail zeigen, wie BerufsschülerInnen zwar explizite religiöse Semantiken kaum affirmieren – und insoweit nach Ansatz (a) als strikt ‚nicht-religiös‘ gelten müssen –, jedoch in ihren Einstellungsmustern sehr deutlich zum Ausdruck bringen, dass sie ihr Sein als verdankt erleben. Sie greifen damit auf einen ‚letzten Horizont‘ aus und indizieren, dass sie zumindest emotional-vorkognitiv um die Vorausgesetztheit und Nichtmachbarkeit eines gelingenden Lebens ‚wissen‘. In ähnlicher Weise belegen auch die Befunde von Ziebertz und Riegel (2008), dass als explizit (kirchlich-) christlich konnotierende Einstellungsaussagen zwar vergleichsweise wenig Zustimmung finden. Aber zugleich finden Formulierungen, die von einem letzten Geheimnis des Lebens und einem Horizont des Unbegreiflichen und Nicht-Instrumentalisierbaren ausgehen, ausgesprochen hohe Zustimmungswerte. Die Jugendlichen drücken darin eben nicht ‚Areligiosität‘ aus, sondern nutzen Deutungsmuster, die im Kontext der christlichen, theologisch durchstrukturierten Programmatik die *Transzendenz* Gottes betonen.

Schließlich stellt sich im Kontext von traditioneller und neuer Religiosität das Problem der Verhältnisbestimmung von Religion und Magie (Heimbrock und Streib 1994). Nicht nur viele alte, etablierte, sondern auch – vielleicht noch viel mehr – neureligiöse Glaubensinhalte und Praktiken sind magisch. Auch hier kann man bei Tillich einiges lernen, weil Tillich Magie nicht a priori aus dem Bereich der Religion ausgegrenzt. Magie kann als „ältere Schwester“ der Religion bezeichnet werden (Streib 2010), die in vielen Alltagssituationen wie therapeutischen, rhetorischen oder pädagogischen Beziehungen, aber auch in bestimmten religiösen Ritualen eine positive, ja heilsame Rolle spielen kann. Magisches Denken und Handeln wird jedoch dann problematisch, wenn Manipulation ins Spiel kommt (Streib 1996), wie dies, wie Tillich ausführt, etwa im manipulativen Bittgebet oder auch in manipulativen magischen Praktiken der Fall ist. Daraus ergibt sich eine prinzipielle Weite und Offenheit für magische Dimensionen in der Religion, aber auch klare Kriterien dafür, wann – im Namen der Religion und zugleich im Namen der Freiheit des Menschen – protestiert und entzaubert werden muss.

Es sollte deutlich geworden sein, dass wir das substantielle und auch das funktionale Religionsverständnis nicht ablehnen, aber dass wir beide nicht für belastbar halten, die Begründung für das, was heute unter Religion ver-

standen wird, alleine zu tragen, vielmehr in die Sackgasse führen können. Besonders klar ist dies für den substantiellen Religionsbegriff – trotz seiner Beliebtheit in Umfragen und in der Umgangssprache: Wenig ist gewonnen, wenn die Frage „Wie hältst du es mit der Religion?“ durch eine Serie von Fragen detailliert wird wie „Glaubst du an Gott?“, „Glaubst du an ein Weiterleben nach dem Tod?“ oder „Glaubst du an die Wirksamkeit von Gebeten?“ Religion allein daran festzumachen, ist eine Verkürzung, die wesentliche Dimensionen der Religion abschneidet.

Weiterführend könnte ein funktionales Religionsverständnis sein, das Religion an der religiösen (oder implizit religiösen) Lösung von Problemen wie den folgenden festmacht: „Wer hilft dir im Sterben?“ „Woher kommt das Leben?“ „Was ist nach dem Tod?“ „Wer oder was hilft dir in deiner Angst?“ „Wer oder was hält die Welt und die Gesellschaft im Innersten zusammen?“ oder „Woher kommt die Inspiration und Ausdauer, die Verhältnisse anders zu denken und gestalten zu wollen?“ Ebenso führt es in Einseitigkeiten, wenn Religion auf ihre Leistung für das Subjekt oder die Gesellschaft beschränkt wird, besonders wenn von einer dieser Funktionen behauptet wird, Religion sei *nicht anderes als* diese Funktion. Hier ist es schon ein erheblicher Gewinn, wenn, Kaufmann folgend, Religion nicht an *einer* Funktion festgemacht wird.

Es sollte festgehalten werden, dass Religion nicht zwingend funktional ist. Wenn wir den mit einer kulturellen Programmatik gegebenen Möglichkeitsraum verbinden mit der individuell-reflexiven Frage nach einem letzten Horizont („Was geht dich letztendlich an/What concerns you ultimately?“), behaupten wir, einen Schlüssel zu einem tragfähigen Religionsbegriff vorzuschlagen, der zugleich die größtmögliche Offenheit beinhaltet für die diskursive Bestimmung von Religion, wie sie von Matthes in die Diskussion gebracht wurde. Damit wird auch die Frage aufgeworfen, ob es eine spezifische Religion des Jugendalters gibt.

1.2 Religiosität in der Entwicklung: Haben Jugendliche eine spezielle Religion?

Im Anschluss an den oben propagierten diskursiven Religionsbegriff ist Religion nicht auf konventionelle Sprachmuster festgelegt. Dies ist insbesondere im Zugang zur Religion Jugendlicher wichtig, da sich die Jugendphase gerade durch das Infragestellen und den kreativen Umgang mit überlieferten Vorgaben auszeichnet (Feige 2010). Doch welche Charakteristika müssen für eine Beschreibung der Religiosität Jugendlicher in Rechnung gestellt werden?

Wenn man der Religiosität von den Subjekten aus auf die Spur kommen möchte, muss man auf religiöse Strukturen und religiöse Diskurse, in unserem Fall solche im *Jugendalter*, achten und diese erkunden und analysieren.

Dazu muss man vor allen Dingen und zuerst die Augen aufmachen, sprich: empirisch arbeiten. Die Expertise zu Jugend und Religion ist eine empirische Disziplin und muss sich an der Empirie bewähren. Dies ist einer der Schwerpunkte dieses Buches, wie Kapitel 2, in dem aus eigenen und fremden Untersuchungen wichtige quantitative und qualitative Ergebnisse berichtet werden, sowie die folgenden Kapitel zeigen. Gleichwohl sind für diese Analyse von Adoleszenz-spezifischer Religiosität Theorieperspektiven von Bedeutung, wie dies in diesem Kapitel bereits angefangen wurde und nun zur Adoleszenz-Spezifität fortgeführt werden soll.

Die Darstellung von Religiosität und ihrer Entwicklung in der Adoleszenz hängt eng damit zusammen, wie die Entwicklungsaufgaben und Entwicklungsdynamiken in der Adoleszenz gesehen werden. Seit Erikson (1950; 1956; 1968) gehört es zu den Grundannahmen, dass die Suche und das Finden von *Identität* die Aufgabe dieser Lebensphase darstellt. Dabei sind die Verabschiedung der Kindheitsmuster, ein Erproben und schließlich die Aneignung von Erwachsenenrollen gemeint. Darum wird der Abschluss der Identitätsbildung dann mit der Etablierung eines stabilen Beschäftigungsverhältnisses, einer Ehe bzw. Partnerschaft und der Verantwortung für Kinder zusammengebracht. Solcher Eintritt ins Erwachsenenalter, so die Annahme in den 1950er Jahren, sollte mit ca. 20 Jahren abgeschlossen sein.

Hier werden einige Jahrzehnte später erhebliche Modifikationen angemeldet. Sozialstrukturelle Veränderungen in den industrialisierten Kulturen haben im Lauf des 20. Jahrhunderts nicht allein zur Herausbildung einer eigenständigen Jugendphase geführt, sondern auch zu einer Verlängerung der Adoleszenz, wie Hurrelmann (2004) ausführt. Da sich zudem die „wichtigsten Übergangsereignisse vom Jugend- in das Erwachsenenalter inzwischen offensichtlich enttraditionalisiert und individualisiert haben“ (Mierendorff und Olk 2010, S. 135), kann von einer „Entstrukturierung der Jugendphase“ (Olk 1985) und einer „individualisierten Jugendbiographie“ (Fuchs 1983) gesprochen werden.

Arnett (2000; 2004; 2007a) hat die Notwendigkeit gesehen, ein Modell der „emerging adulthood“ vorzuschlagen, einer Phase, die sich von 18 bis 25 erstreckt und dem Umstand Rechnung trägt, dass sich erstens die Identitätssuche weit ins dritte Lebensjahrzehnt verlängert hat und zweitens offenkundig die Exploration im Moratorium Adoleszenz inzwischen in den Vordergrund tritt. Die Charakteristika der emerging adulthood fasst Arnett so zusammen: „(I)t is the age of identity explorations, the age of instability, the self-focused age, the age of feeling in-between, and the age of possibilities.“ (Arnett 2007b, S. 69). Es scheint, dass sich die Gewichte in der Balance von Exploration und Commitment zu Gunsten der Exploration verschoben haben. Exploration und Commitment waren ja von Marcia (1966; 1993) als die beiden Dimensionen zur Erfassung von Identität etabliert worden (für eine weitere Differenzierung dieses Dimensionen-Modells vgl.

Luyckx et al. 2005; Luyckx et al. 2008). Wenn diese Verschiebung zugunsten der Exploration richtig ist, hat dies für das Verständnis von adoleszenter Religiosität gravierende Folgen. Denn Religion ist für diese Veränderungen der Adoleszenz dadurch besonders anfällig, dass – im Unterschied zur Notwendigkeit des Broterwerbs oder der Partnerschaft bzw. Familiengründung – bei *Religion* wenig innerer oder äußerer, sozialer Druck besteht, Verpflichtungen (commitments) einzugehen. Mit anderen Worten: Für Religion kann Exploration leicht zum Dauerzustand werden, der nur in der Adoleszenz seinen Anfang nimmt.

Was Arnett und Jensen (2002, S. 459) aus einer Studie zur Religiosität von 21- bis 28-jährigen Jugendlichen berichten, liegt ganz auf dieser Linie:

„One reason their beliefs were highly individualized was that the emerging adults expressed a high value on thinking for themselves with regard to religious questions and on forming a unique set of religious beliefs rather than accepting a ready-made dogma.“

Wie diese Notiz zeigt, ist offensichtlich Religiosität zumindest mit betroffen von den Veränderungen der Adoleszenz. Es ist durchaus plausibel, weitergehende Konsequenzen für die Religiosität anzunehmen und die Frage zu stellen, ob sich nicht Religiosität in der Adoleszenz grundlegend dahingehend verändert hat, dass nunmehr für Mehrheiten der Jugendlichen die These vom „häretischen Imperativ“ (Berger 1979), d.h. dass in der Adoleszenz eine Wahl in Sachen Religion getroffen werden *muss*, zwar grundsätzlich gilt, aber dadurch relativiert wird, dass sich für weite Teile der Jugend eine Entscheidung in Sachen Religion erstens mit der verlängerten Adoleszenz verzögert, zweitens viel weniger im Modus von Verpflichtung (Commitment) für *eine* Religionstradition verstanden wird und drittens möglicherweise überhaupt als weniger wichtig hintangestellt, wenn nicht auf Dauer stillgelegt wird.

„Heightened self-exploration“ von Religiosität und Spiritualität in der Kohorte der emerging adults ist auch das Fazit, das McNamara Barry, Nelson, Davarya und Urry (2010) aus ihrer Durchsicht der aktuellen Forschungsbeiträge ziehen. Man wird zudem den häretischen Imperativ im Blick auf die Adoleszenz der Gegenwart dahingehend neu interpretieren müssen, dass die Mehrheit der Jugendlichen einem großen Gesamtentwurf gegenüber eher skeptisch ist; vielmehr, so Feige (2010, S. 927),

„zeigt sich der in der Jugendphase unausweichliche, durch die gesellschaftlichen Struktur- und Bewusstseitsverhältnisse erzwungene Versuch der Montage, der ‚bricolage‘ verschiedenster Sinnelemente als ‚Selbsterfahrungsbausteine des Alltags‘, die genau darin ihre religiöse, weil die eigene Existenz transzendierende Funktion bekommen.“

Damit freilich ist eine Problemlage angesprochen, die nicht nur das Jugendalter betrifft, wie weiter unten im Abschnitt über die De-Institutionalisierung

rung von Religion (1.3) detailliert werden soll. Wohl aber ist das Jugendalter eben wegen der Exploration mit offenem Ausgang von den Veränderungen im religiösen Feld der Gegenwart in besonderem Maße betroffen, wenn es zutrifft, dass Exploration und Identitätssuche die spezifischen Insignien der Jugendzeit (geworden) sind.

Diese pointierte Sicht auf das Jugendalter als besondere Zeit der Exploration und des Suchens, die sich immer mehr ins dritte Lebensjahrzehnt auszu-dehnen scheint und außerdem nicht auf das große Gesamtkunstwerk zielt, sondern sich mit Puzzleteilen für eine Patchwork-Identität zufriedengibt, findet eindrucksvoll Bestätigung in Theorieperspektiven zur motivationalen, entwicklungspsychologischen und inhaltlichen Ausgestaltung adoleszenter Religiosität. Auf drei wichtige Perspektiven sei hier hingewiesen: Lebensstilforschung, Psychoanalyse und Entwicklungspsychologie.

1. In den meisten Lebensstil-Typologien der Lebensstilforschung (für Überblick und Bilanz siehe z.B. Hermann 2004; Otte 2005) wird das Jugendalter konzeptionell und empirisch mit Hedonismus, Action und kultureller Innovation in Verbindung gebracht. Schulze (1992) hat darüber hinaus mit dem vieldiskutierten Schlagwort der *Erlebnisgesellschaft* pointiert mögliche Veränderungen herausgestellt, die darin bestehen, dass Identitäts- und Lebensstilbildungsprozesse primär als Ergebnis „alltagsästhetischer Präferenzen“ verstanden werden können. Wenn man diese Perspektive auf die Religiosität in der Adoleszenz bezieht, erscheint nicht nur die Identität (Schulze 1987), sondern auch die Religiosität als Frage des Stils, Religion als Stilfrage (vgl. Streib 1997b; Gennerich 2001, 2010). Somit könnte es naheliegen, adoleszente Religiosität als in besonderem Maße durch eine Suche nach Glück (vgl. Schulze 1999; 2006) und Erlebnis, also in erster Linie durch hedonistische alltagsästhetische Präferenzen bestimmt anzusehen. Wenn es sich auch hier verbietet, von einem „nichts anderes als“ zu sprechen, so ist die Frage nach der hedonistisch-erlebnisorientierten Motivation Jugendlicher, sowohl in der Jugendarbeit wie auch in der Forschung, zu bedenken und zu berücksichtigen, wenn es um die Suche und das Finden religiösen Patchworkings geht. In entsprechendem Sinne versteht auch Knoblauch (1996; 2009) hedonistische, erlebnisorientierte kleine Fluchten als Transzendierungen des Alltags, die für viele, besonders für Jugendliche, in Konkurrenz getreten sind zu etablierten Formen von Religion.

2. Aus psychoanalytischer Perspektive stellt sich Adoleszenz als Phase der Individuierung, als „second process of individuation“ (Blos 1967) dar. Die Adoleszenz ist hier die Zeit der verstärkten Auseinandersetzung mit den in der Kindheit gebildeten Objektrepräsentanzen, den Elternbildern. Eine Theorieperspektive, die mit dem Konstrukt Bindung/Attachment arbeitet, ist seit Bowlbys (1969a; 1969b) und Ainsworths (1978) bahnbrechenden Arbeiten in der Diskussion und wurden auch auf die Adoleszenz angewendet (Allen et al. 1998; Allen und Land 1999; Allen et al. 2003). Die psy-

choanalytische Sicht ist auch für das Verständnis von Religion fruchtbar gemacht worden. Rizzuto (1979) geht dabei von einer von Freud abweichenden psychoanalytischen Perspektive aus, in der Objektbeziehungen/*object relations* als die entscheidenden Faktoren für die Psychodynamik gelten. Somit werden auch die Ursprünge der Religiosität und der frühen Gottesvorstellungen in Objektbeziehungen, der Beziehung zur Mutter bzw. zum *primary caretaker* vermutet. Während für Freud (1913) unstrittig ist

„daß für jeden der Gott nach dem Vater gebildet ist, daß sein persönliches Verhältnis zu Gott von seinem Verhältnis zum leiblichen Vater abhängt, mit ihm schwankt und sich verwandelt und daß Gott im Grunde nichts anderes ist als ein überhöhter Vater“,

spielt für Rizzuto die Beziehung zur Mutter die entscheidende Rolle. Jedenfalls hat Religion und die Auseinandersetzung mit Religion mit der Auseinandersetzung mit den Objektrepräsentanzen von Mutter und Vater zu tun. Und wenn besonders die Adoleszenz die verstärkte Auseinandersetzung mit den Elternbildern ist, kann für die psychoanalytische Sicht resümiert werden, dass bei der Suche nach bzw. Abgrenzung von Religion der Wunsch nach Liebe bzw. die Furcht vor dem gestrengen Vater die herausragende Rolle spielt. Rizzuto (1979, S. 207) charakterisiert die religiöse Frage in der Adoleszenz als Ambivalenz zwischen dem Wunsch nach einem liebenden und geliebten Gott einerseits und der abgründigen Enttäuschung, dass Gott ungerecht ist und Unrecht zulässt. Freilich wird auch hier ein „nichts anderes als“ nicht gelten dürfen, doch haben Religiosität und Bindung/Attachment viel miteinander zu tun, wie etwa aus den Arbeiten von Kirkpatrick (2005; 2006) und Granqvist (Granqvist 2010) hervorgeht. Granqvist hat auch über Religiosität in der Adoleszenz gearbeitet (Granqvist 2002; Granqvist und Dickie 2006) und den Effekt diverser Bindungsmuster für die Ausprägung adoleszenter Religiosität untersucht. Dass in der adoleszenten Auseinandersetzung mit den Objektrepräsentanzen der Kindheit nicht nur das traditionelle religiöse Symbol Gott eine Rolle spielt, sondern zuweilen und phasenweise auch Geister, Verstorbene oder das Symbol des Teufels, ist ein psychoanalytisch inspirierter Erklärungsansatz zur adoleszenten Faszination mit dem Okkulten (Streib 1996; 2008b) und Bösen (Streib 2007c).

3. In der Tradition der kognitiv-strukturellen Entwicklungspsychologie Piagets und im Anschluss an Kohlbergs *moral development theory* sind Modelle über religiöse Entwicklung vorgelegt worden. Die beiden wichtigsten Theorieperspektiven sind Osers (1984) Stufen des religiösen Urteils und Fowlers (1981) Stufen des Glaubens, die ihre gemeinsamen Wurzeln in der strukturgenetischen Theoriefamilie haben und darum Entwicklung als Stufentransformation religiös-kognitiver Operationen beschreiben.

Osers Modell fokussiert dabei präzise auf die strukturelle Verhältnisbestimmung der Beziehung zwischen dem Ultimaten/Gott und dem Men-