

diese Auffassung erscheint nicht nur berechtigt, sondern, dem Geist und dem Buchstaben des II. Vatikanischen Konzils entsprechend, auch unerlässlich (vgl. Dekret „Unitatis redintegratio“, Nr. 11). Das Schreiben „Communio notio“ verfolgt auch zweifellos nicht den Zweck, einen Rückschritt im Bereich der Annäherung unter den Christen zu fördern, und noch weniger beabsichtigt es, die tatsächlich schon bestehenden Bande zwischen den nichtkatholischen christlichen Kir-

chen und der katholischen Kirche, die eine echte kirchliche Brüderlichkeit bewirken, zu schwächen. Die katholische Kirche hält ihre unwiderrufliche Bereitschaft zur Fortsetzung des Dialogs aufrecht, der die verschiedenen heute noch offenen Fragen zum Gegenstand hat, und das auch und vor allem aufgrund ihrer offensichtlichen ökumenischen Bedeutung hinsichtlich des Amtes des Nachfolgers Petri und des gesamten Bischofskollegiums, im Dienst der Gemeinschaft der Kirchen.

Autonomie gegen Institution

Neuere Jugendstudien zum Thema Religiosität und Kirche

Nimmt man etwa den Gottesdienstbesuch als Indikator für persönliche Religiosität, scheinen Religion und Kirche in ihrer Attraktivität bei den heutigen Jugendlichen gegen Null zu tendieren. Doch der „empirische Befund“ dreier Studien, die im folgenden vorgestellt werden, zeigt: Das Verhältnis der Jugend zu Religion und Kirche ist auf keinen einfachen Nenner zu bringen. Entgegen häufiger Vorurteile sind jugendliche Biographien weder durch hemmungslosen Hedonismus oder Egoismus gezeichnet, noch treffen sich alle Jugendlichen nach Schule und Arbeit zum Pendeln und Gläserücken.

Dem interessierten und zugleich besorgten Zeitgenossen bietet sich beim Blick auf das Thema „Jugend, Religion und Kirche“ ein Szenario, das zumindest als sehr komplex bis ziemlich undurchsichtig bezeichnet werden kann: Kirchliche Jugendarbeiter und Religionslehrerinnen klagen über eine von gönnerhafter Toleranz bis Militanz reichende Indifferenz der Jugendlichen gegenüber allem, was mit Religion, besonders aber mit Kirche zu tun hat. Zudem fehle mehr und mehr selbst ein Minimum an Grundkenntnissen über christliche Lehre und Praxis. Zugleich sind Kirchen- und Katholikentage jedoch weiter fest in der Hand einer „bewegten“ jungen Generation; auch gemeinhin mit dem Etikett „fundamentalistisch“ versehene kirchliche Gruppen können gerade unter Jugendlichen kräftig rekrutieren. Darüber hinaus präsentieren die Medien schon seit Jahren ihrem erschrockenen Publikum Schauriges von jungen Satanspriestern, schwarzen Messen und Rockmusik, deren aggressive Botschaft voll von kryptischer Todesmystik zu stecken scheint; todessüchtige Jugendliche in schwarzer Kluft und weißgeschminkten Gesichtern werden beim allabendlichen Stelldichein auf den Friedhof gefilmt.

Steigendes Interesse an Jugendforschung

Wie bezüglich der anderen drängenden Probleme auch – ist die Jugend rechtsextrem, besonders gewalttätig, emotional verwahrlost? – richten sich aus dieser Unübersichtlichkeit her-

aus hohe Erwartungen an die *Jugendforschung*. Besonders dann, wenn – wie derzeit – eine spannungsvolle Gleichzeitigkeit von großen Hoffnungen und Fremdheit das Verhältnis der Erwachsenengesellschaft zur Jugend bestimmt. Der Siegerner Erziehungswissenschaftler *Jürgen Zinnecker* hat dieses Interesse an der Zukunfts- und Lebensplanung junger Menschen in gewissen Krisenzeiten auf den Punkt gebracht: Je mehr die Geltung gesellschaftlicher und personbezogener Zielvorstellungen zur Disposition stehe, werde die Jugend zum Orakel, in dem die Gesellschaft der Erwachsenen ihre eigene ungewisse Zukunft zu ergründen suche. (*Katechetische Blätter* 10/91, 675).

Im vergangenen Jahr und zu Beginn dieses Jahres sind zu dem breiten Feld jugendlicher Kirchlichkeit, Religiosität und Lebensorientierung mehrere in ihrer Methodik, theoretischen Fundierung und Präsentation sehr unterschiedliche Studien erschienen: Ausschließlich dem Thema Jugend und Religion widmet sich eine in drei Bänden veröffentlichte Untersuchung – darunter ein wertender Literaturbericht zum Forschungsstand –, die der Heidelberger Sozialwissenschaftler *Heiner Barz* im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend (aej) vorgenommen hat. („Religion ohne Institution?“, Bd. 1, 1992; „Postmoderne Religion“, Bd. 2, 1992; „Postsozialistische Religion“, Bd. 3, 1993, alle drei bei Leske + Budrich, Opladen).

Lebensziele, moralische und ethische Grundorientierungen junger Menschen sind Gegenstand einer ebenfalls 1992 veröffentlichten Studie des Züricher Soziologen *Gerhard Schmidt-*

chen („Ethik und Protest“, Leske + Budrich, Opladen 1992), der darin nicht nur quasi zwangsläufig das Thema Religion und Kirche häufig berührt, sondern dieses auch explizit zum Gegenstand macht.

Im vergangenen Jahr erschien auch die elfte und zugleich erste gesamtdeutsche Jugendstudie (die zehnte war 1985 erschienen) unter der Herausgeberschaft des Jugendwerkes der Deutschen Shell, veröffentlicht in insgesamt vier Teilbänden unter dem Titel „Jugend '92. Lebenslagen, Orientierungen und Entwicklungsperspektiven im vereinigten Deutschland“ (Leske + Budrich, Opladen 1992). Deren wissenschaftliche Gesamtkonzeption lag bei Jürgen Zinnecker. Die Themen Religiosität und Kirchlichkeit sind in der „Shell-Studie“ jedoch nur ein Teilbereich.

In ihrem methodischen Zugang sind die drei genannten Studien sehr unterschiedlich: Im Zentrum der Shell-Jugendstudie steht die Befragung (mit Hilfe standardisierter Fragebögen) einer repräsentativen Stichprobe von 4005 deutschen Jugendlichen (2669 West/1336 Ost) zwischen 13 und 29 Jahren im Juli und August 1991; ergänzt wurde diese Befragung durch weitere „qualitative“ Vor- und Zusatzstudien, darunter 40 Tiefeninterviews und 20 Interviews für die Erstellung ausführlicher biographischer Porträts.

Unterschiedliche Methoden

Die Arbeit Schmidchens resultiert aus einem bereits 1981 begonnenen Studienprozeß über Wertorientierungen und Wertkonflikte, dessen Kernstück eine Untersuchung bildet, für die im Juli, August und September 1986 etwa – repräsentativ für die „alte“ Bundesrepublik – 2200 Personen zwischen 15 und 30 Jahren befragt wurden. Gegenstand der im vergangenen Jahr auf der Basis des Datenmaterials von 1986 veröffentlichten „Strukturuntersuchung“ sind „Motivzusammenhänge“, also Datenkonstellationen. Diese blieben, so Schmidchen, stabil, auch wenn sich Rahmenbedingungen verschieben und die sich an ihnen beteiligten Meinungen quantitativ bewegen; Interviews, die bereits vor fünf Jahren geführt wurden, seien damit auch 1992 aussagekräftig. Insgesamt ist die Arbeit Schmidchens sehr viel stärker theoriebezogen als beispielsweise die von Barz veröffentlichte Untersuchung.

Die Grundlage der Barz-Studie bildet keine quantitative Untersuchung mit repräsentativ ausgewählten Befragten, sondern eine „qualitative Leitstudie“. Die Entscheidung für den qualitativen Weg in der Jugendforschung wird meist damit begründet, daß man Daten gewinnen will, die nicht durch bestimmte Vorentscheidungen bei der Erstellung eines starren Fragebogens deformiert sind. Vor allem aber soll das Selbst- und Wirklichkeitsverständnis der Befragten selbst so zur Sprache kommen, wie es die quantitative Forschung von ihrer Anlage her kaum leisten kann. Mit einem qualitativen Zugang stehen zugleich mehrere Möglichkeiten des Befragungsgesprächs zur Auswahl (problemorientiertes Interview,

narratives Interview, Leitfaden-Interview), die insgesamt jedoch möglichst so offen gehalten werden, daß sich die Befragten spontan äußern können.

Entsprechende Desiderate auch in der nach Religion und Kirchlichkeit fragenden Jugendforschung mit quantitativ-statistischer Methode will Barz angehen: Es sollten nicht einfach nur die „Kirchlichkeit“ der Jugendlichen (mit den üblichen Indikatoren: Kirchenbesuch; Glaube an Gott, ja oder nein; Mitgliedschaft in einer kirchlichen Gruppierung) oder das Image der Kirchen und ihrer Angebote abgefragt werden, sondern auch andere, für die konkrete Lebensgestaltung relevante Haltungen. Insbesondere die „nicht-religiösen Jugendlichen“ und das, woran diese „glauben“, wurde in den Mittelpunkt des Interesses gestellt. Konsequenterweise arbeitet die Studie auch mit einem funktionalen, nicht spezifisch substantiellen Religionsbegriff, um so auch die „funktionalen Äquivalente“ in der jugendlichen Religiosität aufspüren und eine möglichst weite Phänomenbeschreibung leisten zu können: „Wo erlebt der heutige Durchschnittsjugendliche elementare Faszination und abgründigen Schauer?“

Die von dem amerikanischen Religionssoziologen *Charles Glock* definierten fünf Kerndimensionen der Religiosität (die rituelle, die ideologische und die intellektuelle Dimension, die sozialen Konsequenzen der Religiosität und das religiöse Leben) dienen der Untersuchung als „heuristisches Suchraster“. Entsprechend dem qualitativen Forschungsansatz wurden für die Interviews die 12 bis 24jährigen Gesprächspartner (62 in den alten und 24 in den neuen Bundesländern) nach inhaltlichen Überlegungen ausgewählt und sechs „kontrastierenden Vergleichsgruppen“ zugeordnet, für deren Profilierung konkrete Erfahrungen aus der evangelischen Jugendarbeit bestimmend waren: Jugendliche ohne „offen religiöse Praxis“ wurden weiter unterteilt in „religiös desinteressierte und interessierte“ und die jugendlichen Anhänger „einer freien religiösen Szene“ unterschieden in „Okkultismus-nah und „New-Age-nah“. Die „kirchennahe“ Quote – hierbei wurden ausschließlich Mitglieder evangelischer (Frei-) Kirchen interviewt, während innerhalb der anderen Gruppen Konfessionslose, Katholiken und Protestanten vertreten waren – wurden getrennt in Vertreter eines „politisch-diakonischen“ und eines „missionarisch-biblischen“ Christentums. Die Gespräche mit den Jugendlichen aus den alten Bundesländern, auf deren Ergebnisse sich die Darstellung im folgenden beschränken wird, wurden im Frühjahr 1991 geführt.

Mit diesem Vorgehen, beziehungsweise mit ihrem Auswertungsverfahren stieß die Studie jedoch auf massive Kritik. Insbesondere wurde Barz von anderen Fachvertretern vorgeworfen, in der ohnehin in ihrem Verfahren undurchsichtig bleibenden Analyse und Interpretation der Interviews mehrfach die qualitative Forschungslogik verlassen zu haben, ärgerliche Quantifizierungen bei der Auswertung seiner Interviews vorzunehmen und der Leserschaft zu suggerieren, repräsentativ abgesicherte Ergebnisse zu liefern. Bemängelt wurde ebenso die theoretisch nicht ausreichend differenzierte Rede von

Funktion, Leistung und funktionalen Äquivalenten von Religion. (Zur Diskussion um die Studie vgl. die in „Studentexte – Zeitschrift für Konzeption und Geschichte evangelischer Jugendarbeit“, Heft 2/1992 veröffentlichte Dokumentation einer Tagung der Evangelischen Akademie Bad Boll oder auch die Rezension von *Karl-Fritz Daiber*, in: Lutherische Monatshefte 12/92).

Die breite Resonanz aber, die Barz auf Seiten der „Praktiker“ findet, ohne daß sie im einzelnen immer der mitunter ziemlich steil ausgefallenen Interpretation folgen, zeigt doch, daß bei ihm in jedem Fall wichtige Trends – in einer eher journalistischen als wissenschaftlichen Diktion – zur Sprache kommen. Nimmt man seine Studie mit den anderen, methodisch anders vorgehenden zusammen, kann man ihr einen gewissen erhellenden Wert kaum absprechen.

Autonomieanspruch und Souveränitätswille

In den Kern-Aussagen bestätigen die jüngsten Studien die bereits in früheren Untersuchungen zur Jugendreligiosität erhobenen Trends. Dies zeigt der Vergleich mit einer Skizze zentraler Ergebnisse der Jugendforschung zum Thema Kirche und Religion bis 1992 des Braunschweiger Soziologen *Andreas Feige* im „Handbuch der Jugendforschung“ (*Heinz-Her-*

mann Krüger [Hrsg.], 2. erweiterte Auflage, Leske + Budrich, Opladen 1993, S. 543-558): Demnach haben die von seiten der Kirchen initiierten und rein statistisch-repräsentativen Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen der 70er Jahre ebenso wie die Studien der 80er mit einer „jugendspezifisch vertiefenden Perspektive“ gezeigt, „daß konfessionelle Unterschiede weitaus geringer ausfallen als die zwischen ‚Kirchennahen‘ und ‚Kirchenfernen‘ beider Konfessionen.“

Überdies ließen die Untersuchungen der 80er Jahre, die überwiegend auf das Problemverhältnis Jugend und Kirche bezogen waren – als Beispiele nennt Feige etwa seine eigenen Untersuchungen über die jugendlichen Kirchentagsbesucher von 1984 und 1987, die Auswertung religiöser Selbstzeugnisse im Rahmen der Shell-Studie von 1985 und eine im Auftrag der EKD 1991 durchgeführte Befragung von Studierenden über ihr Verhältnis zu Kirche und Religion – zwei weitere in Spannung zueinander stehende Tendenzen erkennen: Es gebe sowohl deutliche Signale kritischer Distanz, bis hin zum „aktiven Desinteresse“ durch Kirchaustritt, als auch Belege für partielle Interessen an kirchlich-christlich getragenen Angeboten für eine individuell lebbar religiöse Deutungs- und Verhaltenspraxis. Voraussetzung sei dabei jedoch, daß diese den „Souveränitätswillen und Autonomieanspruch des Subjektes zweifelsfrei respektieren“.

Ein weiteres Spannungsmoment ließen die früheren Daten ebenfalls erkennen: die Spannung zwischen „institutionellem

Auf dem Weg der Einigung

KNECHT



DM 32,-

Angesichts der kritischen Töne zur europäischen Einigung ist es an der Zeit, an die Anstrengungen zu erinnern, die Politiker der ersten Stunde im Hinblick auf die gemeinsame Zukunft Europas in kluger Voraussicht auf sich genommen haben.

Ihr Buchhändler hat's – schauen Sie mal rein bei ihm!

Verlag Josef Knecht
Liebfrauenberg 37
60313 Frankfurt a.M.



Otto Weinkamm –
Politiker
der ersten
Stunde

Aufbau und Konsolidierung eines demokratischen Europas –
Berichte eines Zeitzeugen

Herausgegeben von
Peter Eisenmann

Knecht

Katholische, evangelische,
sozialpolitische,
ökologische und
weltkirchliche
Perspektiven.



DM 28,- (ISBN 3-7820-0653-4)

(ISBN 3-7820-0662-3)

Sollen“ und „individuellem Wollen“. Würden die Jugendlichen befragt, was sie für „religiös“ halten, übernehmen sie zwar mehrheitlich die gemeinhin als kirchlich geltenden Definitionskriterien. Sie identifizierten sich jedoch nicht mehr mit diesen.

Das eigene Ich als letzter Sinnhorizont

Die schon in einer Vielzahl soziologischer Studien erhobene und in der Theorie längst zum Standard-Paradigma gewordene „Individualisierung“ bestimmt auch den Tenor der Gesprächseinheiten – mit relativierenden Ausnahmen bei den „Kirchennahen“ – bei Barz: die Orientierung der Jugendlichen am eigenen Ich als letztem Sinnhorizont sei so etwas wie der rote Faden durch die ganze Studie: Das zeigt sich an der vorrangig angezielten Selbstverwirklichung bei der Arbeit, an der Attraktivität von Berufen, in denen man der „eigene Herr“ ist und an der Bevorzugung von Festen, wo man durch „schrilles Äußeres“ im Mittelpunkt stehen kann; bewundert werden erfolgreiche, berühmte und attraktive Menschen mit souveränem Auftreten; bei dem in den Interviews immer wieder artikulierten Bedürfnis der Jugendlichen nach Geborgenheit spielte auch das Geborgenheitsempfinden des einzelnen in sich und mit sich selbst – „unter meiner Bettdecke“ – eine wichtige Rolle; quasi auf der Negativseite einer sehr weit fortgeschrittenen Individualisierung wurde besonders häufig die Angst vor dem Alleinsein, Unverstandensein, „Ganz-auf-mich-allein-gestellt-Sein“ formuliert.

Deutliche Unterschiede zwischen den Angehörigen der freien religiösen Szene und „Kirchennahen“ ergaben sich in der Artikulation dessen, was im Leben Sinn macht: Während die Aussagen ersterer durch „hohes Selbstreflexionsniveau, relativistischen Konstruktivismus (Jeder schafft sich seinen eigenen Sinn), starkes Autonomiestreben, Narzißmus, Risikobereitschaft (geringste Bedeutung von materieller Sicherheit und Gesundheit im Gruppenvergleich) und eine Identitätsfindung durch experimentelle Sinnsuche“ charakterisiert waren, kennzeichnete die Aussagen der „missionarisch-biblichen“ Kirchennahen „großes Sicherheitsbedürfnis (emotional und materiell), Entlastung durch Identifikation, Determinismus (Leben als Erfüllung einer Berufung), soziales Engagement und die hohe Bedeutung traditioneller Familienorientierung.“

Für die „politisch-diakonischen“ jungen Christen, unterstreicht Barz die in der Tendenz ganz ähnlichen Grundorientierungen wie bei den Kirchenfernen; dazu kommen „kulturpolitisches Abgrenzungsbedürfnis, Selbstverwirklichung durch Glaubensbindung, Betonung sozialer sowie ökologischer Verantwortung und Abgrenzung gegen aufgesetzte Frömmigkeit“.

Der Anspruch auf Souveränität und Autonomie wird erst recht in der *Gestaltung des religiösen Lebens* erhoben, durchaus auch in der Gruppe der Kirchennahen. Affektive Ableh-

nung von Religion überhaupt – die besonders von der Gruppe „ohne religiöse Praxis“ fraglos mit der christlichen Tradition identifiziert wird – wurde kaum geäußert: Mit zunehmender Religionsferne, so Barz, sei „desinteressierte Toleranz“ vorherrschend. Entsprechend den zuvor geäußerten Leitbildern entschieden die Befragten: „Ich brauch’ das nicht“, denn Religion ist in ihren Augen etwas für Schwache, Außenseiter, Alte, Arme und Kranke.

Bei den an Religion noch Interessierten „ohne religiöse Praxis“ war dagegen das Negativimage von Religion bestimmend. Die Stichworte lauteten: Intoleranz, Fanatismus, Ausgrenzung Andersgläubiger, Zwang, Unterdrückung und Ausbeutung. Qualitativ neue Zugänge zeigten sich jedoch bei der Gruppe der freien religiösen Szene. In Abgrenzung sowohl gegenüber einem „inkonsequenten, engen, ritualisierten“ Christentum wie einem „egoistischem, auf den eigenen Bauch fixierten“ Säkularismus finde eine Suche nach Orientierung, Wahrheit – in einem extrem subjektiven Verständnis – und ganzheitlichen Zusammenhängen statt. Besonders wichtig innerhalb dieser Gruppe von Jugendlichen ist denn auch die Auseinandersetzung und Kultivierung der eigenen Gefühlswelt. Doch die Studie von Barz scheint hier falsche Hoffnungen gleich im Vorfeld zerstören zu wollen: Wo Religion wieder gefragt sei, besäßen vor allem asiatische Religionen eine besondere Attraktivität.

Um die tradierten christlichen Inhalte ist es demnach schlecht bestellt, eklatant sind zuerst Unwissen und Ignoranz gegenüber dem Christentum. Der in Rezensionen vielbemühte Satz aus einem der Interviews lautet: „Wer glaubt heute schon an die sieben Gebote?“ Dem christlichen Gottesverständnis wird mit eher passivem Unverständnis begegnet, der „gesuchte“ Gott hat deutlich pantheistische Züge. Ebenso haben sich die befragten Nicht-Kirchennahen entschieden gegen jedes dogmatisierte Jesusbild abgegrenzt, Bewunderung für außerordentliche Leistungen werden dem Menschen Jesus dennoch gezollt.

Welches Image Kirche bei den Jugendlichen hat und welche Bedeutung ihr im Alltag eingeräumt wird, kommt wohl am aussagekräftigsten zur Sprache, wenn die Befragten die „Religion im Jahr 2000“ entwerfen sollen. Dieses Zukunftsszenario hat eine eindeutige Tendenz: Der christliche Glaube wird als nicht mehr zeitgemäß weiter absterben; die Kirchen müßten sich ändern, was jedoch zugleich nicht ernsthaft erwartet wird. Abgelöst werde die christliche Religion entweder von einer radikalen Diesseitsorientierung als einer Art Quasireligion oder von einer Zersplitterung des religiösen Marktes in viele kleine Gruppen. Überleben werden einzelne Bestandteile traditionell christlicher Lebensart, vor allem auch einige christliche Feste – die kirchliche Trauung und Weihnachten, gleich welche Motivation auch immer dahinter steht, erfreuten sich bei den Interviewten großer Beliebtheit. Interessant an diesem Zukunftsszenario ist – und das weist wieder zurück auf das Image von Religion und Kirche: „In der Dritten Welt wird den Kirchen anhaltender oder sogar wachsender Einfluß zugebraut.“

Das Spannungsverhältnis zwischen Autonomiesuche, bzw hoher Autonomierwartung und Institution wird auch in der anders gelagerten Studie Schmidtchens deutlich. Sein Resümee hierzu: „Das institutionelle Christentum geht zurück und die unbehauste Religion dringt vor“ (165).

Grundsätzlich wirkten die religiösen Strömungen der Gegenwart erratisch: Die Kirchenbesucherzahlen sinken und das religiöse Interesse wird lebhafter. Immer mehr würden die klassischen Voraussetzungen religiöser Sozialisation relativiert und aufgelöst, zugleich jedoch träten religiöse Gestaltungsmotive außerhalb der Obhut der Kirchen massiv in Erscheinung.

Personale Entscheidungen werden weiterhin als religiös empfunden

Aufgrund dieses allgemein-religionssoziologischen Befundes richtet Schmidtchen bei der Frage nach jugendlicher Religiosität das besondere Augenmerk auf religiöse und kirchliche Sozialisation, die sozialen Bedingungen für den Aufbau einer christlichen Identität und entscheidende Tradierungszusammenhänge. Die zweite Frage gilt dann der – in der von Barz verwendeten Glock'schen Kategorisierung – Dimension der „sozialen Konsequenzen“: „Wie stehen junge Christen im Leben?“

Zum erstgenannten Punkt ergibt sich aus den erhobenen Daten folgender Befund: Untersuchungen im Umfeld des Gottesdienstbesuches Jugendlicher (die Frage nach der Teilnahme am Gottesdienst bringe zwar nicht die ganze Orientierung über Kirche und christliche Überlieferung zum Ausdruck, aber doch die Intensität der Verankerung im kirchlichen Leben) zeigten deutlich die Abhängigkeit des Kirchenbesuches von „sozialer Unterstützung“ durch die Familie oder Freunde; grundsätzlich bestätige sich die These, daß sich das soziale Feld äußerst günstig auf die Entstehung einer kirchlichen Orientierung auswirke.

Die hohe Bedeutung aber, die beispielsweise immer noch die kirchliche Trauung für junge Menschen habe, lasse erkennen, daß weiterhin, beziehungsweise gar in zunehmendem Maße, *personale Entscheidungen* zutiefst als religiös empfunden werden. Die kirchliche Trauung sei gerade ein Beispiel dafür, daß sich auch diejenigen, bei denen die klassischen Voraussetzungen religiöser Sozialisation weitgehend ausgefallen sind – die ihr Verhältnis zur Kirche isoliert bestimmen, nach dem, was sie von ihr wissen – in zentralen Lebenssituationen der Kirche zuwenden (160).

Als einen besonders empfindlichen Indikator für die Einschätzung der Präsenz der Kirche in der Gesellschaft und für das persönliche Verhältnis zu ihr weist Schmidtchen die Frage nach der „Zeitgemäßheit der Kirche“ aus. Dabei kommt ein überraschendes Ergebnis zu Tage: Trotz rückläufigen Kirchenbesuchs habe sich das Bild der Kirche als „merkwürdig stabil“ erwiesen. Befragt, ob sie in einer Gesellschaft leben möchten, „in der es keine Kirchen mehr gibt, höchstens noch

als Museen“, antworten 59 Prozent der jungen Katholiken, die selten zur Kirche gehen, mit Nein. Die „Präsenz der Kirchen in der Gesellschaft“ wollen auch 85 Prozent derer, die nur selten am Gottesdienst teilnehmen, erhalten. Die innere Beziehung zur Kirche komme also im Kirchenbesuch nicht immer vollständig zum Ausdruck.

Resümierend ergibt sich aus Schmidtchens Untersuchung folgendes Bild: „Die Mehrheit der Jugendlichen wächst in einem christlichen Selbstverständnis auf, 61 Prozent der protestantischen Jugendlichen und 77 Prozent der katholischen.“ (165) Das Verhältnis zur Kirche sei jedoch bei der Mehrheit deutlich distanziert; man fühle sich als Christ, aber die Kirche bedeute einem nicht viel. Fest zur Kirche, wenn großenteils auch kritisch, stünden 16 Prozent der evangelischen Jugendlichen und 30 Prozent der katholischen.

Die Ergebnisse Schmidtchens zeichnen auch ein spezifisches Profil kirchlich orientierter Jugend. Zunächst lasse sich, so Schmidtchen, eine überdurchschnittlich hohe Gemeinschaftsorientierung feststellen: Die in kirchlichen Gruppen aktiven fühlen sich zugleich dort gut aufgehoben und als Person angenommen. Bei der insgesamt hohen Bedeutung, die Vereine bei den Jugendlichen besitzen, wobei auch kirchliche Gruppierung unerwartet gute Resonanz finden, sind besonders jugendliche Kirchgänger beider Konfessionen „dem Vereinswesen zugewandt“. Mit der Nähe zur Kirche wachse aber auch die Übereinstimmung der Jugendlichen mit den Eltern. Deutlich unterschieden sich junge aktive Christen auch in ihren Verhaltensmaximen, was von einem starken Verantwortungsgefühl gegenüber der Wahrhaftigkeit, über größere Bescheidenheit bis hin zum ausgeprägten Wunsch reicht, „einer großen Sache zu dienen“. Auch aus den Interviews bei Barz wurde erkennbar, daß die kirchennahen Jugendlichen – besonders im Vergleich zu den Angehörigen der offenen religiösen Szene – eine deutlich höhere Bereitschaft zu sozialem Engagement aufweisen. Schmidtchen stellt fest: „Die Bindung an kirchliches Leben und die zugeordnete Kommunikationswelt fördert sehr deutlich die Übernahme einer altruistischen Orientierung.“ (221) Eine solchermaßen ausgeprägte Orientierung charakterisiert 34 Prozent der protestantischen und 39 Prozent der katholischen Christen.

Durch die Shell-Studie ist vor allem ein Ost-West-Vergleich zu jugendlicher Lebensorientierung und Religiosität möglich (vgl. zum folgenden *Jürgen Zinnecker/Arthur Fischer*, Die wichtigsten Ergebnisse im Überblick, in Bd. 1: „Gesamtdarstellung und biographische Porträts, S. 213–306; *Dagmar Krebs*, Werte in den alten und neuen Bundesländern; *Jürgen Eiben*, Kirche und Religion – Säkularisation als sozialistisches Erbe, in Bd. 2: „Im Spiegel der Wissenschaften“, S. 35–48 und 91–104). Barz hat die in seinem dritten Band veröffentlichten Ergebnisse zur Religiosität der Jugendlichen in den neuen Bundesländern sehr stark relativiert. Die Anzahl der befragten Jugendlichen/Ost scheint doch auch für eine nicht-repräsentativ angelegte Studie kaum mehr ausreichend.

Schon frühere Untersuchungen – wie etwa eine schriftliche

Schülerbefragung, die bereits Mitte 1990 in Sachsen/Sachsen-Anhalt und im Ruhrgebiet durchgeführt wurde (I. Behnken/C. Günther u.a., Schülerstudie 90, Weinheim/München 1991) – haben zunächst überraschend gezeigt, daß sich die Ostjugendlichen in Wertvorstellungen und Grundorientierungen ihren Altersgenossen im Westen schon längst angeglichen haben. Die Schülerstudie ergab für Ost- und Westjugendliche folgende „Hitliste“ bei den Lebenszielen: 76 Prozent der Schüler im Westen und 67 Prozent im Osten nannten gute Freunde, 60 Prozent im Westen und 62 Prozent im Osten den Erfolg im Beruf als besonders wichtig für den Lebensentwurf. Der eigenen Familie als Lebensziel wiesen 58 Prozent der Schüler in den neuen Bundesländern eine ganz zentrale Rolle zu, 49 Prozent waren es bei ihren Kollegen in den alten. (In nahezu gleicher Reihenfolge haben auch die Interviewten bei Barz und Schmidtchen diese Lebensziele als besonders wichtig benannt.) Die Autoren der Shell-Studie sehen durch ihre Untersuchung die These bestätigt, nach der sich der Wertewandel im Sinne des Bedeutungsverlustes von Pflicht-, Akzeptanz- und sozioökonomischen Werten zur Selbstverwirklichung, Lebensqualität und Unabhängigkeit bereits vor der politischen Wende auch in der ehemaligen DDR vollzogen habe.

Eine krasse Ost-West-Differenz lassen die Ergebnisse der Shell-Studie jedoch im Bereich der religiösen Werte (i. S. handlungsleitender Motivationen) erkennen. Der unterschiedlichen Grad der „Säkularisierung“ im Osten und im Westen wurde dabei mittels der Fragen nach Konfessionszugehörigkeit (resp. einer „Kirchlichkeitstypologie“), Gottesdienstbesuch, Betpraxis, Mitgliedschaft in einem kirchlichen Verein, Glauben an ein Leben nach dem Tod und Aspekten alternativer Religiosität erhoben. Bei einer Klassifizierung der Kirchlichkeit in Konfessionslose, Randmitglieder, Kirchgänger und Kernmitglieder ergibt sich erwartungsgemäß ein höherer Grad an „Kirchenferne“ im Osten.

Jedoch bestehe innerhalb der Gruppe der Kirchlichen, so die Autoren, in Ost und West eine große Ähnlichkeit bei Betpraxis und Kirchengang, bzw.: „Im Gegenteil sind die Kirchlichen ‚Ost‘ im Durchschnitt ihrer Kirche und der religiösen Praxis verbundener als die Kirchlichen ‚West‘.“ (Bd. 2, S. 94) Die größere Entschiedenheit zur Kirche, die sich im Osten zeige, werde auch durch die Beobachtung bestätigt, daß der höhere Anteil religiös Aktiver bei den konfessionell-gebundenen Jugendlichen in der ehemaligen DDR über alle Altersgruppen stabil bleibe. Die Westler dagegen werden hier mit zunehmendem Alter nachlässiger. Dabei hat sich aber auch grundsätzlich der Befund früherer Studien bestätigt, daß mit steigendem Alter – in beiden Teilen Deutschlands – die Kirchlichkeit von Jugendlichen abnimmt.

Ein interessantes Ergebnis erbringt die Shell-Studie bezüglich der gerade auch bei Schmidtchen beschriebenen Lebensentwürfe kirchlicher Jugendlicher: Deutlich zeigt sich – wie bereits in der 85er Shell-Studie –, daß die kirchlich orientierte Westjugend durch „konventionelle Lebensentwürfe“ charak-

terisiert ist. Von den „Kernmitgliedern“ hatten 97 Prozent keine oder nur geringe Subkultureneigung; die Konsumorientierung steigt mit der Kirchlichkeit; zudem zeigen Angehörige dieser Gruppe eine hohe Anpassungsbereitschaft, legen geringeren Wert auf Freiheit und lassen eine niederere Selbstbehauptungsneigung erkennen; Tradition, soziale Ordnung und nationale Sicherheit sind wichtig; das Interesse an Politik nimmt im Westen mit steigender Kirchlichkeit ab; bevorzugt werden CDU und CSU von 32 Prozent der „Kernmitglieder“.

Hier stehen sich die Kirchlichen in Ost und West konträr gegenüber: Die Subkultureneigung nimmt im Osten mit wachsender Kirchlichkeit zu, die Konsumorientierung ab. Im Osten privatisieren die kirchlich orientierten weniger als die Konfessionslosen, ist das Politikinteresse bei Kirchengängern höher als bei den Konfessionslosen. Eine relativ klare Zuordnung von Parteipräferenz und Kirchlichkeit wie im Westen ist im Osten nicht zu beobachten. Während aber die Jugendlichen im Westen mit steigender Kirchlichkeit geringere Protestbereitschaft zeigen, ist dies im Osten nahezu umgekehrt.

Die oft beschworene Okkultwelle ist zuerst ein Medienereignis

Thesen, wonach „Kulte“ und „Neue religiöse Bewegungen“ dort einen besonderen Zulauf verzeichnen könnten, wo traditionelle kirchliche Zugehörigkeiten schwach sind, lassen sich mit den Shell-Daten für die neuen Bundesländer nicht bestätigen. Im Westen erfreuen sich okkulte Gruppen und religiöse Bewegungen größerer Beliebtheit.

Die Attraktivität des Okkulten scheine dabei, so die Interpretation von Barz, in der individuellen Überprüfbarkeit und Anwendbarkeit zu liegen. Grundsätzlich hat jedoch auch seine Studie gezeigt, „daß okkulte Techniken und Interessen durchaus nicht ubiquitär unter Jugendlichen verbreitet sind“ (229). Etliche Jugendliche hätten Vorbehalte, vehemente Ablehnung oder Desinteresse geäußert. Erwartungsgemäß verfügte die Gruppe, die einer freien Religiosität nahe steht, über die breitesten Kenntnisse; bei den religiös Distanzierten hätten sich Interesse, Angst und Spott die Waage gehalten. New-Age-Ideen haben unter den Befragten praktisch gar keine Rolle gespielt.

Zur grundsätzlichen Problematik bei der empirischen Erforschung des Phänomens „privater“ Okkultismus bei Jugendlichen schreibt Andreas Feige im Handbuch (wieder nur bezogen auf die alten Bundesländer): Bei der sogenannten „Okkultwelle Jugendlicher“ handle es sich wohl um beides: „Zunächst ist es eine in der zweiten Hälfte der 80er Jahre durch die Massenmedien inszenierte ‚Informationswelle‘ über ein quantitativ marginales und in der Sache altes Phänomen. Zum anderen handelt es sich um die nachfolgend tatsächliche Thematisierung und partielle Praxis vornehmlich unter Schülern.“ (552) Für diesen Befund greift Feige beispielsweise

auf zwei Direktbefragungen von Schülern in Berlin West in den Jahren 90 und 91 und Untersuchungen, die von Psychosozialen Beratungsstellen vorgenommen wurden, zurück: Dringend müsse unterschieden werden zwischen „Davon gehört haben“ und „Gelegentlichem Mitmachen“ (Pendeln, Gläserücken, Hand- und Kartenlesen, Horoskope) und einer für die Lebensführung der Jugendlichen relevanten Mitgliedschaft in einer „Okkultgruppe“. Vor allem aber, so Feige, hätten die Studien deutlich gezeigt, daß die primäre Motivation an okkulten Praxis „Neugier, Unterhaltung, das Interesse am Außergewöhnlichen“ ist.

Zu der medialen Berichterstattung, „flankiert und ergänzt vor allem durch kirchliche Experten“, über okkulten Praktiken bei Jugendlichen stellt der Frankfurter Soziologe *Werner Helsper* in seiner auch im letzten Jahr veröffentlichten Studie zu neoreligiösen Richtungen und Okkultpraxen bei Jugendlichen und deren Hintergründe und Motivationen fest (*Werner Helsper, Okkultismus – Die neue Jugendreligion?*, Leske + Budrich, Opladen 1992, S. 5f): „In kaum einem anderen Bereich der Berichterstattung über Jugendphänomene und Jugendkultur ... stieß ich auf eine derart drastische Verkennung und Verzerrung jugendlichen Alltagshandelns und auf eine geradezu anachronistische Produktion des ‚Teufels‘ in Jugendgestalt.“

Das Restümee, das Helsper aus seinen Studien zieht, ist kämpferisch-nüchtern: Zunächst sei die These einer Okkultwelle keineswegs empirisch gesichert, denn die bisherigen Studien würden die mediale Wissensverbreitung zum Okkulten immer schon mitmessen. Die dominante gesellschaftliche Strömung bleibe der fortschreitende Bedeutungsverlust des Religiösen, Okkulten und Magischen. Konkret drücke das okkulte Interesse weniger die Sehnsucht nach Wiederbeheimatung in einer sinnentleerten Welt aus, sondern sei selbst noch einmal Ausdruck der Ablehnung globaler Sinnangebote: nicht um Sinngebung gehe es, sondern um *Erlebnisintensität*. Wenn Jugendliche Sinn suchten, dann eher „als Sinnbasterei“, „als Erstellung eines individuellen Sinnes unter Zuhilfenahme auch von okkulten oder magischen Aspekten – neben anderen“ (24).

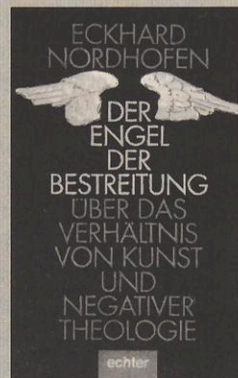
Seine Untersuchungen über die ethisch-moralische Grundorientierung der Jugendlichen brachte Schmidtchen mit der Aussage auf den Punkt: Die junge Generation wirke problembeladen, aber nicht demoralisiert. Besonders sensibel für den sich rasant vollziehenden gesellschaftlichen Wandel müßte sie versuchen, neue Vorstellungen der Organisation und Planung ihrer „freigesetzten Biographien“ zu finden; die Kritik an den „alten“ Bildern sei aber immer schon begleitet von der Suche nach neuen moralischen Strukturen. Dieser Befund läßt sich analog auf die Botschaft der verschiedenen Studien zur Jugendreligiosität übertragen, ohne damit ein vielschichtiges Phänomen auf ein zu einfaches Bild zu reduzieren: Die junge Generation ist nicht areligiös und sie wirkt problembeladen. Als problembeladen wird sie dann erkennbar, wenn abnehmende Kirchlichkeit im Sinne erodierender Institutionenbin-

dung und das Phänomen der individuellen und autonomen „Sinnbasterei“ nicht nur defizitär verstanden werden, die Klage über eine „total säkularisierte“ Jugend nicht nur die Rückseite enttäuschter kirchlicher Rekrutierungshoffnungen ist.

Jugendliche müssen sich mit ihren Sinn- und Orientierungsbedürfnissen in einer radikal pluralistischen Welt behaupten, ebenso mit ihren in den Aussagen zu Lebenssinn und Lebenszielen erkennbaren Gemeinschaftsbedürfnissen. Sie tun dies als Individuen, für die Orientierung und Selbstidentität nicht einfach abrufbereit immer schon vorhanden sind. Die Botschaft, die die Befragten explizit oder nicht an die Kirche richten, ist ambivalent: Es sind noch Erwartungen vorhanden, die auch über oder besser hinter die begehrte „reine Dienstleistung“ eines stimmungsvollen Weihnachtsgottesdienstes oder der kirchlichen Trauung hinausgehen. Voraussetzung dieser Erwartungen aber ist eben, daß der „Anspruch auf Autonomie und Souveränität“ respektiert wird. Dieser Anspruch ist für die Jugendlichen alternativlos, *conditio sine qua non* für ihre Behauptung in der sie umgebenden Welt. Eine Kirche, die ihre Selbstverpflichtung zur „Diakonie an der Jugend“ ernst nimmt, wird diese schwierige Identitätssuche unterstützen, auch wenn das, was früher Kirchlichkeit definierte, kaum mehr anzutreffen ist.

Alexander Foitzik

Zur Neuorientierung inmitten einer säkularisierten Kultur



Eckhard Nordhofen
Der Engel der Bestreitung
Über das Verhältnis von Kunst
und negativer Theologie.
176 Seiten, 7 Abbildungen.
DM 34,- / öS 265,- / SFr. 35.-
ISBN 3-429-01528-6.

Der Autor geht den Zusammenhängen von Kunst, negativer Theologie und Religion angesichts der aktuellen Suche nach Neuorientierung nach, mit der sich häufig ein recht diffuses Interesse an Religion, an „Realpräsenz“ (Georges Steiner) verbindet. Er leistet hier einen wichtigen Beitrag zur gerade begonnenen Neubestimmung unserer sich als säkularisiert (miß)verstehenden Kultur und Gesellschaft.



echter

„echter“-Bücher erhalten Sie bei Ihrem Buchhändler!