

Leseprobe aus: Streib/Gennerich, Jugend und Religion, ISBN 978-3-7799-4213-9

© 2011 Beltz Verlag, Weinheim Basel

<http://www.beltz.de/de/nc/verlagsgruppe-beltz/gesamtprogramm.html?isbn=978-3-7799-4213-9>

# Zugänge zur Religiosität in der Adoleszenz: Theoretische und empirische Wege

Leseprobe aus: Streib/Gennerich, Jugend und Religion, ISBN 978-3-7799-4213-9

© 2011 Beltz Verlag, Weinheim Basel

<http://www.beltz.de/de/nc/verlagsgruppe-beltz/gesamtprogramm.html?isbn=978-3-7799-4213-9>

# 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 Zustimmungen 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 Bewusstseinsverhältnisse 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 auszuweiten 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 abgrundtiefen 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 Ultimativen/Gott und dem Men-

schön. Entwicklung besteht knapp zusammengefasst darin, dass sich das Individuum aus einem Stadium absoluter Dominanz und Übermacht des Ultimatens (deus ex machina) über ein Stadium gegenseitiger Einflussnahme (do ut des) zu einem Stadium der Unabhängigkeit vom Ultimatens, der Selbstständigkeit und Autonomie (Deismus) herausdreht, um sich dann über ein Stadium vermittelter Autonomie (göttlicher Plan) zum Stadium religiöser Intersubjektivität weiterzuentwickeln.

Fowler gründet sein Modell auf einen weiten, umfassenden, an Cantwell Smith (1963; 1979) angelehnten Begriff von Glauben/faith, der mit *meaning-making*, *trust* und *loyalty* charakterisiert wird. Entwicklung ist dem weiten Glaubensbegriff entsprechend breiter, nämlich logisch-operational (*form of logic* nach Piaget), rollenperspektivisch (*perspective-taking* nach Selman), moralisch-ethisch (*moral judgment* nach Kohlberg), sozialperspektivisch (*bounds of social awareness*), interpersonal (*locus of authority*), hermeneutisch-strukturell (*form of world coherence*) und semiologisch (*symbolic functioning*) zugleich angelegt. Nach Fowler dreht sich das Subjekt aus einem Stadium intuitiver religiöser Projektion über ein Stadium mythisch-wörtlicher Konstruktion von Gott und Welt sowie über ein Stadium der konventionell-religiösen Verstricktheit heraus in ein Stadium der reflektierten und autonomen Sinnkonstruktion, um dann über dialogbereite Würdigung der eigenen, symbolisch verstandenen sowie der fremden Religion zu einem Stadium der universellen Einheit und Verbundenheit von Gott und Welt aufzusteigen.

Ein interessanter Unterschied zwischen Osers und Fowlers religiöser Stufenentwicklung betrifft unser Thema, die Entwicklung religiös-kognitiver Strukturen in der Adoleszenz. Während nach Osers Modell Jugendliche in der Regel zwischen 12 und 20 Jahren die dritte, deistische Stufe absoluter Autonomie und Unabhängigkeit vom Ultimatens erreichen, ist die Jugendzeit nach Fowler weitgehend vom synthetisch-konventionellen Glauben seiner Stufe 3 beherrscht, d.h. von einem wenig reflektierten und auf die Glaubensgemeinschaft bezogenen Glauben; erst im beginnenden Erwachsenenalter entwickle sich Autonomie, volle Reflektiertheit und Individuation. Denn nach Fowler (1991, S. 200) bedeutet der kritische Übergang vom synthetisch-konventionellen Glauben der Stufe 3 zum individuierend-reflektierenden Glauben der Stufe 4, dass nun „der ältere Jugendliche oder Erwachsene anfangen (muss), die Last der Verantwortung für die eigenen Bindungen, Lebensstile, Glaubensinhalte und Einstellungen ernst zu nehmen“. Dieser Stufenübergang findet nach Fowlers Modell also, wenn überhaupt, dann eher gegen Ende der Adoleszenz statt. Darin zeigt Fowler gewisse Nähe zu Erikson, der für sein Entwicklungsmodell ja ebenfalls die Jugend in den USA seiner Zeit vor Augen hatte.

In unseren eigenen Untersuchungen mit Fowlers Forschungsinstrument in Verbindung mit einem eigenen Instrument, der Religious Schema Scale

(Streib et al. 2010), zeichnet sich ab, dass in Deutschland inzwischen vermutlich eine Mehrheit von Jugendlichen bereits mit 18 Jahren den individuierend-reflektierenden Stil bevorzugt (vgl. Kap. 8 in diesem Buch). Jedenfalls scheint Osers Sicht auf religiöse Entwicklung in der Adoleszenz die europäischen Verhältnisse genauer zu treffen, wenn er die Adoleszenz als Phase der absoluten Autonomie beschreibt, in der Gott und das Ultimate in zumindest deistischer, wenn nicht agnostischer oder atheistischer Manier in weite Ferne rücken. Es ist nicht ganz von ungefähr, dass Döbert (1988) genau an diesem adoleszenten Bedeutungsverlust des Ultimatens und von Religion überhaupt ansetzt und Osers dritte Stufe der religiösen Entwicklung einen *circulus vitiosus*, einen Teufelskreis nennt, aus dem heraus es keinen einfachen Ausweg, zumindest keinen strukturgenetisch zu fassenden Entwicklungsdruck gibt.

Nicht allein die Kritik Döberts und anderer Forscher aus dem Umfeld kognitiv-struktureller Theoriediskussion (vgl. etwa Noam 1986; 1990), sondern vor allem auch die fehlende Erklärungskraft der strukturgenetischen Modelle für Entwicklungen von Fundamentalismus im Erwachsenenalter und anderen nicht vorgesehenen regressiven (Fehl-)Entwicklungen legen es nahe, das Modell der strukturgenetischen Entwicklungslogik mit seinen starken Annahmen einer über die *domains* kohärenten, monodirektionalen, sequentiellen und irreversiblen Stufenentwicklung zu bezweifeln und diese strukturgenetischen a-priori-Annahmen ad acta zu legen und den Rest der empirischen Forschung zu überlassen. Stattdessen kann religiöse Entwicklung als entwicklungsoffene Präferenz für religiöse Stile (Streib 1997b; 2001a; 2005a), bzw. religiöse Schemata (Streib et al. 2010) oder als Bewältigungsversuch situativ gegebener Problemkonstellationen (Gennerich 2010) gefasst und für die empirische Forschung operationalisiert werden. Dies ist auch in den Fallanalysen und den quantitativen Ergebnissen, die wir in diesem Buch berichten, umgesetzt.

Unter Berücksichtigung dieser Modifikation kann der Ertrag der in dieser Forschungstradition entwickelten entwicklungspsychologischen Sicht auf die Religiosität in der Adoleszenz folgendermaßen zusammengefasst werden: Religiosität in der Adoleszenz ist von der Überarbeitung religiöser Kognitionen, insbesondere von religiös-kognitiven Kindheitsmustern der Abhängigkeit von einem mächtigen oder übermächtigen Gott/Ultimaten, bzw. der selbstverständlichen Unterordnung unter Normen und Glaubensinhalte der religiösen Sozialisationsagenturen geprägt und damit beschäftigt, für sich selbst ein autonomes Urteil über Gott und die Welt zu erarbeiten und zu erproben. Dabei bilden Themen wie Fragen der Gerechtigkeit Gottes (Theodizee) und des Menschen, die Absolutheit der eigenen und die Wahrheit der anderen Religionen, Todesvorstellungen, Verantwortung für das eigene Leben und die eigene Gesundheit eine wichtige Rolle – Themenfelder, die wir zu einem Teil und unter Diskussion empirischer Ergebnisse in den Kapiteln 7 bis 9 in diesem Buch aufgreifen.

Das Fazit aus dieser Skizzierung von Perspektiven auf die spezifische Religiosität in der Adoleszenz ist die Notwendigkeit einer Horizonterweiterung und Mehrperspektivität: Religiosität in der Adoleszenz ist beeinflusst von Erlebnisorientierung und alltagsästhetischen Präferenzen, von Objektpräferenzen und Attachment-Mustern, von Dissonanzen und Überarbeitungsversuchen religiöser Kognition – und diese Aufzählung erhebt keine Anspruch auf Vollständigkeit –, ohne dass eines dieser Charakteristika absolut gesetzt werden kann. Im Gegenteil: für die individuelle Religiosität bzw. Auseinandersetzung mit Religion im Jugendalter spielen verschiedene Entwicklungsaufgaben ineinander, die jedoch darin übereinstimmen und auf eines hinzielen: religiöse Kindheitsmuster zu überarbeiten und Gott und die Welt neu zu erfinden, auch wenn diese Neukonstruktion kein Gesamtsystem und Gesamtkunstwerk ist, sondern vielmehr Patchwork bleibt.

### 1.3 De-Institutionalisierung von Religion und die Veränderungen im religiösen Feld

Die soziologische Entsprechung des soweit aus dem Blickwinkel der Jugendforschung gezeichneten Porträts adoleszenter Religiosität sind starke Veränderungen im religiösen Feld in den westlichen Industriekulturen. Man kann von einem „Nachlassen der normativen Integrationskraft der christlichen Groß-Kirchen“ (Feige 2010, S. 917) sprechen oder mit Kaufmann (1989, S. 86) davon, dass es Religion im Sinne einer Instanz oder eines zentralen Ideenkomplexes, der *alle* einstigen Funktionen von Religion „in und für die Mehrzahl der Zeitgenossen plausibler Weise *zugleich* zu erfüllen“ in der Lage wäre, nicht mehr gibt. Institutionalisierte Religion in diesem allumfassenden Sinn ist in unserem Kulturkreis in der Krise; Reste und Derivate sind in die Nische geraten. Die Rede von der De-Institutionalisierung von Religion (Streib 2007a) ist durchaus gerechtfertigt.

Dabei kann mit Luckmann (1991) durchaus angenommen werden, dass Religion, die sich dem oben entfalteten weiten Religionsbegriff entsprechend Transzendenzerfahrungen verdankt, nicht verschwunden, vielmehr aus der Institution in die Privatsphäre verlagert wird, und somit weitgehend „unsichtbar“ geworden ist. Mit Feige (2010, S. 917) ist bei aller De-Institutionalisierung von Religion ein Weiterbestehen von „Bedürfnissen nach nicht-rationalen und technologisch nicht determinierten, vielmehr auf Transzendenz ausgerichteten Modi der Verarbeitung des Erlebens von Kontingenzen“ zu erkennen. Nur suchen diese Bedürfnisse sich eher jenseits der etablierten Kirchen und Religionsgemeinschaften ihre Ausdrucksgestalten, die jedes Individuum selbst wählt. Besonders die neue Religiosität der eher „spirituell“ Orientierten wie auch die neue Religiosität derer, die in einer neureligiösen Gruppe Halt suchen, und selbst Formen selbstgestalteter Religiosität, die im Kontext der großen Kirchen ein Zuhause finden, folgen dem Muster der de-institutionalisierten *Religionsbricolage*.

Diese neue Lage für die Religiosität erfordert neue Überlegungen zur Konstruktion des religiösen Feldes. Denn mit der selbstgewählten Religiosität haben die etablierten Anbieter oder Akteure im religiösen Feld, nach Troeltsch (1912), Weber (1921) und Bourdieu (1971a; 1971b) die großen Kirchen und traditionellen Sekten, Konkurrenz bekommen. Allerdings handelt es sich hier eher um eine „leise“ und unscheinbare Konkurrenz, die sich von etablierten Akteuren darin unterscheidet, dass die akkumulierten Ressourcen von Institutionen (Tradition, Personal und ökonomisches Kapital) im Wettbewerb um Anhänger kaum mehr ins Gewicht fallen. Vielmehr unterlaufen diese individualisierten und okkasionellen Prozesse des Suchens und Findens von Heil(ung) für das eigene Selbst und für die Welt die traditionelle Dynamik zwischen Priestern und Laien. Jeder Einzelne kann zum Akteur werden bzw. es entstehen neue Netzwerke und Szenen von Akteuren, die institutionalisierte und organisierte Religion schlicht ignorieren und hinter sich lassen.

Diese Erkenntnis ist nicht ganz neu: Bereits Weber und Bourdieu haben eine dritte Gruppe von idealtypischen Akteuren im religiösen Feld erkannt: die Magier. Interessant und produktiv für die gegenwärtige Diskussion um neue Religiosität und Spiritualität ist Troeltschs (1911; 1912) Identifizierung dieser dritten Gruppe von Akteuren nicht mit Magie, sondern mit der (christlichen) Mystik. Troeltsch bezeichnet die Mystik als „spirituelle Religion“, die sich dem Bestehen auf eine direkte, innerliche und gegenwärtige religiöse Erfahrung verdankt und sich in Ekstase, Visionen und frommer Innerlichkeit manifestiert. Bestimmte Formen der Mystik, so weist Troeltsch bereits für die Geschichte der Mystik in Europa nach, entwickelten eine Feindschaft gegenüber der kirchlich verfassten Religion. Man kann, an Troeltsch anschließend, jedoch nicht nur im Rückblick auf die Geschichte der Religion, sondern im Blick auf die Gegenwart durchaus von Mystik und Spiritualität als de-institutionalisierte Ausdrucksgestalten von Religion oder mit Parsons (1999) von „unchurched mysticism“ sprechen. Entsprechend spricht Daiber (2002, S. 339f) in Aufnahme und Weiterentwicklung von Troeltschs mystischem Typus von einer „religion without organization“ und sagt,

„the type of mysticism shows a tendency not to be organized in cults or movements, but rather in small groups, in singular gatherings, in the temporal orientation towards charismatic figures, in circles, in networks, in mediated contacts, all in all, in highly unstable social forms“.

Das religiöse Feld ist, darin besteht die Dynamik eines Feldes, in stetem Wandel. Es muss demnach erweitert und an die gegenwärtige Religiosität angepasst werden (Streib und Hood 2010). Die neue Religiosität ist Teil des religiösen Feldes, gehört allerdings in einen eigenen Bereich, den man das Segment un-organisierter Religion nennen kann. In Tab. 1 ist das religiöse Feld schematisch dargestellt.