

Anton A. Bucher

»Nicht einmal Gott kann sich leisten, altmodisch zu sein«¹

Jugend und Religion in empirisch-individualpsychologischer Sicht

»Jugend und Religion« bewährt sich als ein Dauerbrenner. Die ersten Versuchspersonen in der wissenschaftlichen Religionspsychologie waren, zu Beginn dieses Jahrhunderts, Jugendliche, die Nestoren wie Hall und Starbuck anvertrauten, wie sie ihre Konversion, ihr »Religionserwachen« erlebt hatten.² In den folgenden Jahrzehnten wurde das Verhältnis der Jugend zur Religion, jeweils verschieden intensiv, immer wieder untersucht. Barz listet immerhin 63, qualitativ jedoch sehr unterschiedliche Erhebungen auf³, »ohne Anspruch auf Vollständigkeit«; in der Tat ließ er zahlreiche bedeutende Studien, so die von Bohne, Leitner, Gruehn u.a., unberücksichtigt.⁴

»Jugend und Religion« geriet und gerät nach wie vor in die Schlagzeilen: »Jugend. Der Satskult breitet sich aus«, war jüngst im »Spiegel« zu lesen⁵; jeder zehnte Jugendliche praktiziere spiritistisches Gläserücken – so hieß es am 1.6.1988 in der »Bunte(n)«. Und noch nicht lange ist es her, daß die sogenannten Jugendreligionen die Gemüter bewegten, obgleich diesen, sachgerechter als »religiöse Sondergruppen« bezeichnet, auch Erwachsene angehört(en).⁶ Jugend beschäftigt, aus verständlichen Gründen, auch die Kirchen: »Tendenz fallend. Das Verschwinden von Kirche und Christentum in der Jugendkultur«, betitelte

1 Michael, 15 Jahre.

2 E.D. Starbuck, Religionspsychologie. Empirische Entwicklungsstudie religiösen Bewußtseins, Leipzig 1909, bes. 210-229; G.St. Hall, Adolescence. Its Psychology, New York & London 1911 (erstmal 1904), 281-362.

3 H. Barz, Religion ohne Institution? Jugend und Religion 1, Opladen 1992, bes. 46-50. Während diese »Bilanz der sozialwissenschaftlichen Jugendforschung« einen guten Überblick vermittelt, ist die von Barz selbst durchgeführte Untersuchung mit so vielen Fragwürdigkeiten behaftet, daß von der »erste(n) umfassende(n) empirische(n) Bestandsaufnahme zum Thema »Jugend und Religion« seit 30 Jahren«, wie er selber behauptete (Postmoderne Religion. Jugend und Religion 2, Opladen 1992, 23), nicht die Rede sein kann.

4 G. Bohne, Die religiöse Entwicklung der Jugend in der Reifezeit, Leipzig 1922; H. Leitner, Psychologie jugendlicher Religiosität, München 1930; W. Gruehn, Die Frömmigkeit der Gegenwart. Grundtatsachen der empirischen Psychologie, Münster 1956, bes. 372-414.

5 Spiegel 47 (1993), H.20, 128f.

6 Dazu den instruktiven Überblick von E. Schmitz und S. Friebe, Die »Neuen Jugendreligionen« – öffentliche Akzeptanz und Konversionsmotive, in: E. Schmitz (Hg.), Religionspsychologie, Göttingen 1992, 253-262. Bezeichnend für einen pathologisierenden Umgang mit diesen religiösen Gruppen: Schweizerischer Beratungsdienst Jugend und Gesellschaft (Hg.), Religion im Untergrund. Die religiösen Randgruppen Jugendlicher in der Schweiz, Einsiedeln 1975.

Copray⁷ eine Übersicht über die aeJ-Studie von Barz; (kirchliche) Jugendarbeit ist schon längst professionalisiert.

Warum dieses intensive Interesse an »Jugend und Religion«? Nicht nur von seiten professioneller GlaubensvermittlerInnen, sondern auch von den Medien? Warum so oft Katastrophentöne, emotionale Diskurse, Kontroversen, wie sie sich weder beim Thema »Religion und Kind« – ist's hier nicht viel niedlicher? – noch bei »Erwachsene und Religion« einstellen? Steht dahinter nicht ein bestimmtes Bild von Jugend, eine »Katastrophentheorie der Adoleszenz«⁸, gemäß der die Heranwachsenden, weil die Veränderungen diskontinuierlich, ja abrupt erfolgten, »emotional überfordert«, »revolutionäre Hitzköpfe«⁹, unbesonnen, »narzißtisch«¹⁰, sexuell eher promiskuitiv und in religiösen Belangen einerseits kritisch, ja zerstörerisch der elterlichen Religion gegenüber seien, andererseits gefährdet, »in Teufels Küche« zu geraten¹¹ oder dann irgendeinem Guru hörig zu werden?

Jedweder Beschäftigung mit »Jugend und Religion« hat infolgedessen nicht nur die Gretchenfrage voranzugehen: »Wie hältst Du's mit der Religion?«, sondern vielmehr auch die: »Wie hältst Du's mit der Jugend?«. Wie ist jeweils das Bild von Jugend beschaffen¹² – dessen Ontogenese differentialpsychologisch nachzuzeichnen ein reizendes Forschungsvorhaben wäre und das, wie immer es ausgemalt sein mag, die Wahrnehmung und Interpretation von (auch religiös relevanten) Situationen mit Jugendlichen entscheidend prägt? Wer in der Jugend – ganz im Sinne der Romantik – den Garant einer besseren Zukunft sieht, die Pioniere einer weniger entfremdeten Lebenswelt, prophetische Erneuerer auch der Kirche¹³, wird jugendliche KirchentagsbesucherInnen, wenn sie auf freien Plätzen ausgeflippt tanzen, anders wahrnehmen als wer das Jugendalter für chaotisch hält, für ungezügelt, ja es sogar – wie ein renommierter Psychiater zu Beginn dieses Jahrhunderts – in die Nähe des Pathologischen stellt.¹⁴

Um zu verhindern, daß entlarvende Stereotype in die Thematik »Jugend und Religion« hineinprojiziert werden, kann versucht werden, die The-

7 KatBl 117 (1992) 629-645.

8 Dazu O. Ewert, Entwicklungspsychologie des Jugendalters, Stuttgart 1985, 26-46.

9 Beispiele aus L. Kaplan, Abschied von der Kindheit, Stuttgart 1988, 43; vgl. auch D. May und Ph. May, Teenage Beliefs, Oxford 1991, die gleich zu Beginn ihres lesenswerten Buches feststellen: »There is no shortage of negative stereotypes about adolescents«.

10 Auch die Ziehe'sche Typisierung der Jugend ist problematisch: H.J. Roth, Narzißmus, Weinheim 1990, bes. 197-250.

11 Dazu H. Wiesendanger, In Teufels Küche. Jugenddokkultismus. Gründe, Folgen, Hilfen, Düsseldorf 1992.

12 Dazu H.H. Muchow, Jugend und Zeitgeist. Morphologie der Kulturpubertät, Reinbek 1962; N. Copray, Jung und trotzdem erwachsen, Band 1, Düsseldorf 1987, 71f.

13 Paradigmatisch A. Biesinger (Hg.), Jugend verändert Kirche, München 1989.

14 O. Mönkemöller, Das pathologische Kind, in: M. Lobsien, Experimentelle und praktische Schülerkunde, Leipzig/Berlin 1916, bes. das Kapitel »Die geistigen Störungen der Pubertätszeit«, 261-264.

matik so wahrzunehmen, wie sie sich jeweils dem Individuum selber präsentiert. Genau dies ist mit dem zugegebenermaßen mißverständlichen Terminus »individualpsychologisch« gemeint. Er bezieht sich weniger auf die von Adler begründete dritte Richtung der Tiefenpsychologie (die das Individuum wesentlich positiver sieht als die Konfliktpsychologie Freuds), sondern besagt, daß jedem Individuum, und damit auch dem Jugendlichen, positiv zugemutet wird, auch Psychologe im allgemeinen, Religionspsychologe im besonderen zu sein, und damit berufen, zur Thematik Wesentliches zu sagen.

Zunächst (1) skizziere ich, wie dieser am Subjekt orientierte Ansatz, der sich darum bemüht, soziale Wirklichkeit (wozu das Sinnsystem Religion nach wie vor gehört) auch aus der Perspektive hier und heute lebender Menschen zu rekonstruieren, in den Sozialwissenschaften an Renommee gewonnen hat. Die Notwendigkeit eines solchen Zugangs speziell zu »Jugend und Religion« versuche ich (2) zu untermauern, indem an zwei aktuellen Strängen dieses Diskurses gezeigt wird, daß sie die Subjektivität Jugendlicher verfehlen (können), weil sie deren Perspektive kaum in Rechnung stellen. Sodann (3) äußern sich jugendliche LuzernerInnen selber zum Problemfeld »Jugend und Religion«. Mit den Beispielen ist um so weniger beabsichtigt, einen repräsentativen Querschnitt zu bieten, als die ProbandInnen aus einem traditionell katholischen Milieu stammen, das sich in den letzten Jahrzehnten tiefgreifend zu verändern begonnen hat. Norddeutsche LeserInnen mögen es vielleicht nicht für möglich halten, daß sich Jugendliche des Jahres 1993 zur Religion so äußern; aber die Beispiele wollen ja vor allem dafür sensibilisieren, auf Jugendliche hinzuhören, weil sie über ihre je eigenen (impliziten) Alltagstheorien zur Religion verfügen, die ihr (religiöses) Bewußtsein wesentlich prägen. Insofern ist auch dieser Aufsatz »a very small contribution to the business of letting adolescents speak for themselves«¹⁵.

Um den möglichen Eindruck zu entkräften, Religionspädagogik müßte sich fortan bloß mit subjektiven Theorien beschäftigen, wird anschließend (4) auf bewährte wissenschaftliche Theorien hingewiesen, die dazu beitragen können, adäquater zu verstehen, wie Jugendliche hier und heute Religion verstehen.

1. »Vom behavioralen zum epistemologischen Menschenbild

In den Sozialwissenschaften hat sich in den letzten Jahrzehnten ein Paradigmenwechsel vollzogen, den Groeben und Scheele bereits 1977 auf die Kurzformel brachten, die als Kapitelüberschrift treffend ist.¹⁶ Während innerhalb des behavioralen Paradigmas der Mensch in erster Linie – wie es oftmals entlarvend heißt – Versuchsobjekt ist, an dem die (Verhaltens-)Theorien getestet werden, derer sich der Wissenschaftler bewußt sei, wohingegen der Proband als auf Reize bloß reagierendes Passivum aufgefaßt wird, beabsichtigt das »epistemologische Paradigma«, den Menschen »als Gegenstand ... der Psychologie analog zum Bild

15 May und May, *Teenage Beliefs*, 9.

16 N. Groeben und V. Scheele, *Argumente für eine Psychologie des reflexiven Subjekts*, Darmstadt 1977.

des Wissenschaftlers von sich selbst zu realisieren: als Hypothesen generierendes und prüfendes Subjekt«¹⁷.

Vorbereitet war dieser Paradigmawechsel nicht nur durch den Symbolischen Interaktionismus, das Studium »naiver Psychologien« durch Fritz Heider¹⁸ sowie die kognitive Wende speziell in der Psychologie¹⁹, sondern auch durch die hierzulande erst später bekannt gewordene »Psychology of Personal Constructs« von Kelly, zu deren Grundannahmen zählt, »daß sich der einzelne Mensch, jeder auf seine persönliche Weise, eher wie ein Wissenschaftler verhält, der immer den Lauf der Dinge, in die er verwickelt ist, vorherzusagen und zu kontrollieren versucht«²⁰. Der Mensch (und zwar schon das kleine Kind²¹) ist demnach nicht nur (konditioniertes) Produkt von Um- und Mitwelt, sondern ein aktives, offenes Wesen, das seine (soziale) Welt in gewisser Hinsicht neu hervorbringt. Permanent entwickelt er »subjektive Theorien«, »Alltagstheorien« bzw. »person-bezogene Kognitionen«²², um mit ihnen Welt zu begreifen, und wodurch sie zugleich ausgebaut und differenziert, modifiziert oder – wenn sie sich nicht mehr bewähren – wieder preisgegeben werden.

Als methodologische Konsequenz ergibt sich, »auch die Interpretationen und Deutungen der sozialen Realität durch die Individuen (»subjektive Realität«) methodisch kontrolliert zu erfassen«²³. Hierzu bieten sich in erster Linie »qualitative Forschungsmethoden« an, die in den letzten Jahren eine förmliche Renaissance erlebt haben und eine ihrer Aufgaben darin sehen, »subjektiv gemeinten Sinn« nachzuvollziehen²⁴.

Dabei muß man sich jedoch davor hüten, subjektive Theorien den wissenschaftlichen gleichzusetzen, was auf psychologistische Fehlschlüsse hinausliefe. Nicht alles, was subjektiv so wahrgenommen wird, ist faktisch auch so, davon ganz zu schweigen, daß es auch so sein soll. Gerade wenn Alltagstheorien als in »Analogie« zu wissenschaftlichen Theorien stehend gewürdigt werden²⁵, gilt es – wie bei der Analogie – auch die Unähnlichkeiten –

17 Ebd., 22.

18 F. Heider, *The Psychology of Interpersonal Relations*, New York 1958 (dt. *Die Psychologie der interpersonalen Beziehungen*, Stuttgart 1977).

19 Vorzüglich H. Gardner, *Dem Denken auf der Spur. Der Weg der Kognitionswissenschaft*, Stuttgart 1992.

20 G.A. Kelly, *Die Psychologie der persönlichen Konstrukte*, Paderborn 1986, 18.

21 Dazu M. Dornes, *Der kompetente Säugling*, Frankfurt/M. 1993; M. Bennet (Hg.), *The Child as Psychologist. An Introduction to the Development of Social Cognition*. New York u.a. 1993.

22 N. Groeben u.a., *Forschungsprogramm subjektive Theorien. Eine Einführung in die Psychologie des reflexiven Subjekts*, Tübingen 1988; H. Hierdeis und T. Hug, *Pädagogische Alltagstheorien und erziehungswissenschaftliche Theorien*, Bad Heilbrunn 1992.

23 K. Hurrelmann, *Das Modell des produktiv realitätsverarbeitenden Subjekts in der Sozialisationsforschung*, in: ders., *Lebenslage, Lebensalter, Lebenszeit*, Weinheim 1986, 21.

24 S. Lamnek, *Qualitative Sozialforschung 1: Methodologie*, München/Weinheim 1988, bes. 33. Als Einführung: Ph. Mayring, *Einführung in die qualitative Sozialforschung*, Weinheim 1990.

25 B. Thommen, *Alltagspsychologie von Lehrern über verhaltensauffällige Schüler*, Bern u.a. 1985, 88.

beispielsweise hinsichtlich der empirischen Validierung, des theoretischen Reflexionsgrades, der inneren Konsistenz etc. – in Rechnung zu stellen.

2 »Jugend und Religion« – ohne Jugendliche?

Daß es gleichwohl notwendig ist und bleibt, »Jugend und Religion« auch subjektorientiert anzugehen²⁶, wird im folgenden an zwei Beispielen verdeutlicht:

- an der nicht seltenen (Über-)Deutung jugendkultureller Phänomene als (implizit) religiöse;
- an der (Medien-)Diskussion über den sogenannten Jugendokkultismus.

Der Aufsatztitel »Die religionspädagogische Relevanz von abgetragenen Turnschuhen«²⁷ steht pars pro toto für das nicht seltene Unterfangen, Elementen der Jugendkultur, auch wenn sie (zunächst) profan erscheinen, eine religiöse, ja theologische Dimension zuzuschreiben. Aber wie plausibel es auch ist, beispielsweise den emanzipatorischen Symbolgehalt abgetragener Turnschuhe zur Sprache zu bringen, so fragwürdig ist es, als »äquivalentes Symbol« alsbald das Kreuz ins Spiel zu bringen, zumal dann, wenn die jeweiligen Jugendlichen sich ausdrücklich als »nicht religiös« verstehen.²⁸ Erfolgt so nicht eine zwar weiche, ja wohlwollend gemeinte Okkupation? Zwar vermag sie den Repräsentanten des jeweiligen Religionssystems zu beruhigen: Jugendliche sind eben doch religiös, auch wenn sie es nicht wissen, auch wenn sie wähnen, es nicht zu sein. Aber sein eigentliches Problem – daß er und sein Sinnsystem an Plausibilität eingebüßt haben – wird so verschleiert. Solche Deutungen können an der Subjektivität nicht weniger Jugendlicher – die ernstzunehmen ein individualpsychologischer Zugang gerade bemüht ist – vorbeigehen: Sie unterstellen ihnen, etwas zu sein, was sie vielleicht waren, aber nicht (mehr) sind oder sein wollen. – Damit wird nicht im entferntesten bestritten, daß Jugendliche, wenn ihnen aufgezeigt wird, daß ihre lebensweltlichen Symbole ähnliche Erfahrungen zusammenballen wie

26 Aus religionspädagogischer Sicht wird dies entschieden gefordert: *B.F. Hofmann*, Die Religiosität der Schülerinnen und Schüler für die Unterrichtsplanung rekonstruieren, CPB 106 (1993) 208-211; *H. Schmid*, »Was Dir das Leichteste dünket.« Erschließung der Lebenswelt – Korrelation – Religionsunterricht, in: *G. Hilger und G. Reilly* (Hg.), Religionsunterricht im Abseits?, München 1993, 224-237.

27 *H. Schmid*, in *KatBl* 110 (1985) 498-507; vgl. auch *R. Sauer*, Mystik des Alltags. Jugendliche Lebenswelt und Glaube, Freiburg i.Br. 1990.

28 Eine kleine empirische Reminiszenz: Von 650 Jugendlichen im Kanton Luzern (repräsentativ für die 14- bis 16jährigen) verstehen sich 26% als »nicht religiös«, 25% kreuzten auf dem Polaritätenprofil zwischen »religiös« und »nicht-religiös« an, die übrigen im Bereich »religiös«, 13% bei »sehr religiös«. Die Geschlechtsvariable erklärt 3% der Varianz (Mädchen eher »religiös«); am meisten Varianz – jedoch bloß 5% – erklärt die Variable »Stadt-Land«.

die der tradierten Religionen, durchaus einen neuen Zugang zu ihnen finden können.

Dezidiert nicht-religiösen Jugendlichen eine zumindest implizite Religiosität zuzuschreiben, dies erinnert an die in der katholischen Theologie geführte Diskussion über die »anonymen Christen«²⁹. Gewiß hat sie entkrampfend gewirkt, beispielhaft im Dialog mit dem modernen Atheismus. Sie hat aber auch – nicht zu Unrecht – die Kritik auf sich gezogen, »elegant die ganze gutwillige Menschheit über die dünne Papyrusbrücke einer theologischen Konstruktion durch die Hintertür in die ›heilige römische Kirche‹ einzuführen«³⁰. – Vielmehr wäre der Tatsache nüchtern ins Auge zu blicken, daß viele Jugendliche sich nicht mehr als explizit religiös verstehen – auch wenn in der Sicht eines transzendentaltheologischen Ansatzes Gott selbst hier mit am Werke ist und bleibt.

Ein zweites Beispiel ist der sogenannte »Jugendokkultismus«. Insidern zufolge sei er zwar schon wieder out.³¹ Gleichwohl drang er breit in die Medien und ins Alltagsbewußtsein ein, vielfach im Sinne eines Schreckenszenarios: »Immer mehr Schüler verfallen dem Okkultismus«, zitierten die Christlich-Pädagogischen Blätter einen in den »Oberösterreichischen Nachrichten« erschienenen Artikel.³² Schulklassen seien »bereits zur Hälfte ›verseucht‹ ... das Ergebnis sei immer das gleiche: eine physische Abhängigkeit mit Realitätsverlust, mit einer tödlichen Sucht durchaus vergleichbar ...«. Die breite Akzeptanz solcher Hiobsbotschaften läßt sich ohne ein negatives Bild der Jugend, das durch tiefsitzendes Mißtrauen geprägt ist, nur schwerlich erklären.

Denn empirische Untersuchungen lassen das Schreckensgespenst der okkultsüchtigen und satansgläubigen Jugend alsbald zusammenschrumpfen³³, seien es quantitative Erhebungen, die ein weit geringeres Ausmaß an spiritistischer Praxis aufdeckten³⁴, seien es qualitative Studien³⁵, die den Nachweis lieferten, daß spiritistische Praktiken – wenn überhaupt – beileibe nicht nur aufgrund von Persönlichkeitsdefekten oder Krisen vollzogen werden, sondern vielfach aus Neugierde oder wegen des Wunsches, auch einmal dabei gewesen zu sein.

Vor allem zeigte ein Ausschnitt aus einer Befragung von 650 Luzerner Jugendlichen, daß diese das Klischee der angeblich okkultismusgefährdeten Jugend entschieden zurückwiesen. Nur 10% würden der im Fragebogen vorgelegten Aussage eines Politikers zustimmen, wonach »die Jugend zum Teufel (gehe), weil so viele Jugendliche spiritistische Handlungen begehen würden«. Ein Drittel wies dies als »Verallgemeinerung« zurück: »Das stimmt nicht,

29 K. Rahner, Die anonymen Christen, in: Schriften zur Theologie 3, Einsiedeln u.a. 1965, 545-554.

30 H. Küng, Christsein, München 1974, 89f.

31 W. Reimer, Gibt's echt Geister? Pädagogik 2/1992, 18.

32 CPB 103 (1990) 86.

33 Dazu den Überblick von H. Streib, Geheimnisumwitterte magische Blüten. Jugend- okkultismus im Spiegel empirischer Untersuchungen, Ev Erz 45 (1993), 111-128.

34 Beispielsweise U. Müller, Ergebnisse einer Umfrage unter bayerischen Schülern und Schülerinnen zu Okkultismus und Spiritismus, Regensburg 1989 (N = 4676).

35 Dazu F. Hunfeld und Th. Dreger, Magische Zeiten. Jugendliche und Okkultismus, Weinheim 1990; W. Helsper, Okkultismus – die neue Jugendreligion?, Opladen 1992.

es gibt auch anständige Jugendliche, an denen sich die Erwachsenen ein Beispiel nehmen könnten« (m. 16). Weitere 20% hätten den Politiker, dieser Behauptung wegen, förmlich beschimpft. Immerhin 12% der Antworten ließen sich der Kategorie »differenzierte Motive« zuordnen, beispielsweise: »Deshalb geht die Jugend nicht gleich zum Teufel. In diesem Alter versucht man oftmals vieles aus und versucht sich selbst zu finden« (w, 17).³⁶

Wären solche Erhebungen rechtzeitig durchgeführt und bekannt geworden, hätte das Medienspektakel Jugendokkultismus wohl kaum so vom Stapel gezogen werden können; das Klischee, nach den Jugendsekten seien es nun Spiritismus und Satanismus, die die Jugend massiv bedrohten, wäre wohl kaum entstanden. Es bleibt abzuwarten, welches religiöse Gefahrensyndrom als nächstes auf die Adoleszenz »losgelassen« wird. Zu wünschen ist jedoch, daß das speziell in der (Medien-)Diskussion um den Okkultismus wieder einmal mehr manifest gewordene negativ-mißtrauische Bild der Jugend (selbst-)kritisch hinterfragt wird.

3 Jugend und Religion – aus ihrer Sicht

Zahlreiche Jugendliche sind fähig, Phänomene wie ihren angeblichen Okkultismus zu reflektieren; desgleichen haben sie auch zum Themenbereich »Jugend und Religion« implizite oder Alltagstheorien entwickelt, die in Rechnung zu stellen der religiösen Erziehung dringend zu raten ist.³⁷ Indizien dafür sind auch Aufsätze, die jüngst 95 nominell katholische Luzerner SchülerInnen zum Thema »Jugend und Religion – spontane Gedanken« verfaßt haben :

»Ich habe das Gefühl, daß Jugend und Religion sich immer mehr voneinander entfernen. In Gottesdiensten sieht man wenig Jugendliche, meistens werden die Kirchen sonntags nur von Erwachsenen besucht. Ich glaube, daß es einigen Jugendlichen egal ist, was der Pfarrer vorne mitteilen will. Aber das muß nicht der Fehler der Jugendlichen sein. Die Gottesdienste werden teilweise langeweilig gestaltet. Die Kirche kommt den Jugendlichen manchmal zwar entgegen, was die Gottesdienstgestaltung anbelangt, aber es scheint nicht sehr gut zu klappen.

Vielleicht schließen sich Jugendliche deshalb Sekten an, weil ihnen unsere Gottesdienste und unser Glauben nicht entspricht. Vielleicht suchen Jugendliche aber auch die »wahre« Religion und treten somit einer Sekte bei.

Die Jugend macht vermehrt, was sie will. Früher war das anders: damals sagte die Kirche, was recht und was falsch sei. Das finde ich völlig unmenschlich. Leider herrscht die Kirche heute noch in gewissen Ländern darüber, wie man sich verhalten soll, was man darf und was nicht. Ich finde, die Kirche muß um die Jugendlichen kämpfen, aber nicht so.

Die Kirche muß viel mehr für die Jugendlichen tun (z.B. Week-ends, Gottesdienste für Jugendliche ...), sie aber zu nichts zwingen. Aber auch die Jugendlichen müssen sich mehr mit der Kirche beschäftigen. Oft sieht man als Jugendlicher an der Kirche und der Religion

36 Ausführlicher: A. Bucher, Was halten Jugendliche von ihrem Okkultismus, KatBl 118 (1993) 212-216.

37 Vgl. auch die Textsammlung von R. Schuster, Was sie glauben? Texte von Jugendlichen, Stuttgart 1984.

nur das Negative. Man sollte sich auch über das Gute der Religion im Klaren sein. Nur wenn sich Kirche und Jugend einen Schritt näher kommen, kann der große Graben dazwischen verkleinert oder sogar eliminiert werden. – Stefan, fast 15«.

Die Stellungnahme ist bemerkenswert differenziert. Einerseits argumentiert Stefan aus der Perspektive und im Interesse der Jugend, die die Kirche – mit der er Religion offensichtlich gleichsetzt – zusehends weniger attraktiv finde; andererseits warnt er vor einer pauschalisierend negativen Sicht der Kirche und plädiert für eine gegenseitige Annäherung. Er benennt klare Gründe, warum Jugendliche der Kirche eher fernbleiben und warum »Sekten« Zulauf haben; er bringt Vorschläge, wie die Malaise der Kirche verringert werden könnte; er steht dem allem nicht passiv gegenüber, sondern deutet und reflektiert – ein impliziter (Kirchen-)Soziologe gleichsam.

Das Schicksal eines individualpsychologischen Zuganges zu »Jugend und Religion« ist es jedoch, verallgemeinernden Aussagen prinzipiell mißtrauen zu müssen. Denn dem obigen Beispiel kann folgendes gegenübergestellt werden:

»Jugend und Religion – das ist Baffangulo für Kenner!!!! – stop – interessiert mich alles einen Dreck – stop – Sex, Girls, Bier, Gun's Roses – stop«,

so ein Sechzehnjähriger, der in der gleichen Gegend aufgewachsen ist wie Stefan. Über Religion macht er sich lustig; zentral scheint für ihn vielmehr Hedonistisches zu sein, wobei offenbleiben muß, wie ernst er dies meint. Zumindest vordergründig scheint er dem gängigen Klischee des genußsüchtigen, augenblicksorientierten und antireligiösen Adoleszenten zu entsprechen. Nicht behaupten kann man dies jedoch von folgendem Fall:

»Religion – ein Wort, viele Gebiete. Ich glaube an ein höheres Wesen. Nicht unbedingt als eine Person, sondern an irgendetwas – vielleicht eine Wolke, Luft? Ich glaube, daß dieses Wesen – ich nenne es »Gott« – versucht, die Welt, so gut es geht, zu erhalten. Aber diesen Gott darf man nicht für alles verantwortlich machen. Wo finde ich dieses Wesen? Sicher nicht in unserer katholischen Kirche, wo einem genau vorgeschrieben wird, wie man sich zu benehmen hat, wo man seine Gefühle nicht ausdrücken kann. Die ganze Kirche finde ich total unrealistisch...«

Die 15jährige Franziska bekennt sich ausdrücklich zu einer religiösen Haltung und zum Glauben an Gott, den sie sich nicht mehr personal (anthropomorph?) vorstellt. Aber sie besteht entschieden darauf, dieser Gott könne in der katholischen Kirche nicht gefunden werden. Infolgedessen könnte sie als »religiös«, jedoch »nicht kirchlich« charakterisiert werden. Desgleichen die 14jährige Barbara:

»Ich glaube an Gott, gehe aber nicht in die Kirche ... Zu Hause bete ich für mich. Ich bete für Hilfe und Kraft. Wenn ich allein bin, habe ich meine Ruhe. Ich sehe den Sinn nicht, wenn ich in der Kirche bin, fühle ich mich beobachtet.«

Solche Beispiele sprechen auch dagegen, generell von einer »ungläubigen Jugend« zu sprechen, was beispielsweise der besorgte Brief von Friederike Kügler »an meine ungläubigen Kinder« insinuierte, dessen Veröffentlichung in der Zeitschrift »Christ in der Gegenwart« hohe Wellen schlug.³⁸ – Das folgende Beispiel zeigt, daß Jugendliche auch ausdrücklich kirchliche Haltungen einnehmen können:

»Ich finde es schade, daß bei uns immer nur so wenig Jugendliche in die Kirche gehen, denn die Kirche ist interessant und schön. Ich glaube, wenn die Kirche nicht so lange ginge, und modernere Lieder gesungen würden, würde sie mehr Jugendliche gewinnen. Viele Jugendliche meinen, daß wenn man in die Kirche geht, das gar nichts bringt. Viele Jugendliche verlieren den Glauben an Gott und steigen aus.«

Toni (15) identifiziert Religion mit Kirchlichkeit und ist ihr gegenüber grundsätzlich positiv eingestellt, bedauert er doch den Auszug seiner Altersgenossen. Gleichwohl hindert ihn dies nicht, das Papsttum entschieden zu kritisieren: »Der Papst ist etwas vom doofsten in der Religion ... Er lebt wie vor 100 Jahren und meint was er sei. Vielen Jungen mißfällt das.«

Dieses Beispiel verdeutlicht, daß es simplifizierend ist, von »kirchennahen Jugendlichen« zu sprechen³⁹; vielmehr müßte noch einmal differenziert werden zwischen durchgängig Kirchennahen und solchen, die sich zwar mit der Pfarrei oder der Ortskirche verbunden fühlen, die amtliche Kirche, wie sie in den Medien präsentiert wird, jedoch ablehnen – eine Problematik, die im Katholizismus akuter sein dürfte.

Wieder anders liegt der Fall eines neunzehnjährigen Berner Rekruten. In einem Gespräch mit dem Armeeeseelsorger, den er mitunter provokativ zum »richtigen« Glauben zu bringen versuchte, behauptete er, in seiner Kirche (einer im Kontext der Pfingstgemeinde stehenden Gruppe) hätten sich Wunder ereignet. Ein Prediger habe, Jesus um Beistand anrufend, den offenen Unterschenkelbruch eines Glaubensbruders binnen weniger Minuten heilen können, indem er die Hände auf die Verletzung legte. Er erzählte von einer streng religiösen Sozialisation in einem Berner Alpen-tal; auch entfaltete er ein Welt- und Selbstbild, das ganz und gar um Jesus kreist, der ihn vom Tod – in diesem Leben – durch die Wiedergeburt der Erwachsenentaufe ins eigentliche Leben geleitet habe. Wem dies nicht zuteil werde, der sei für immer und ewig verloren.⁴⁰

38 Dazu M. Plate (Hg.), Ungläubige Jugend? Briefe und Bekenntnisse, Freiburg i.Br. 1987.

39 So Barz, Jugend und Religion 2, 32.

40 Dazu G. Schmid, Im Dschungel der neuen Religiosität, Zürich 1992, 41-54.

Fundamentalistische Jugendliche gibt es jedoch auch im katholischen Bereich; nicht nur die schwarzgekleideten Theologiestudierenden, die das zweite Vatikanum als pastoral relevant für die Sechzigerjahre relativieren, sondern auch Mädchen, die sich ein asketisches Jungfräulichkeitsideal zu eigen machen bzw. – etwa in der Mitgliedschaft zum Opus Dei – zu eigen machen lassen.⁴¹

Von einem individualpsychologischen Ansatz aus bestehen infolgedessen schwerwiegende Bedenken, das Verhältnis von Jugend und Religion auf einen Nenner bringen zu wollen. Damit teilt er die Skepsis der (profanen) Jugendforschung gegenüber den »Jugendtypologien«, zumal wenn sie weniger anthropologisch gewichtet sind als vielmehr historisch kontingente generationentypische Tendenzen zusammenbündeln, beispielhaft Schelsky, der 1957 von der »skeptischen« Generation sprach⁴². Aber auch die Trennschärfe von Typisierungen wie »kirchennahe«, »religiöse« oder – so bei Barz – »häretische« Jugendliche⁴³ erweist sich als fraglich. Hinsichtlich dieser Bezugsgrößen kann nicht von einem jeweils identischen oder zumindest vergleichbaren Vorverständnis ausgegangen werden. Während für den einen »Religion« wesentlich in »Kirchlichkeit« besteht, grenzt ein anderer sie dezidiert von dieser ab; während in einem Fall »Kirchlichkeit« auf die Kirche als ganze bezogen wird, so in einem anderen bloß auf die Pfarrei oder die Jugendgruppe etc. Ein individualpsychologischer Zugang zu »Jugend und Religion« fällt infolgedessen unweigerlich differentialpsychologisch aus. Gilt nicht auch hier: »Keiner wie der andere«, wie unlängst eine Einführung in die Differentialpsychologie betitelt wurde⁴⁴, deren Aufgabe es ist, zu beschreiben und zu erklären, wie und warum Menschen sich hinsichtlich ausgewählter Merkmale unterscheiden. Dies sollte nicht voreilig als weiterer Beleg für die noch zu erörternde Individualisierungsthese dienstbar gemacht werden – auch wenn eine entsprechende neue religionssoziologische Publikation den bezeichnenden Titel »Jede/r ein Sonderfall?« trägt.⁴⁵ Vielmehr ist von einem individualpsychologischen Standpunkt aus auch in relativ homogenen sozireligiösen Kontexten

41 Dazu den ausgezeichneten, für einen individualpsychologischen Zugang zur Religion beispielhaften Erlebnisbericht von K. Steigleder, *Das Opus Dei – eine Innenansicht*, Zürich u.a. 1991, 59–108.

42 Dazu D. Baacke, Die 13- bis 18jährigen, Weinheim² 1979, 19–23; anders W. Jaide, *Jugendforschung und Jugendtypologien*, in: J.H. Knoll und J.H. Schoeps (Hg.), *Die zwiespältige Generation*, Sachsenheim 1985, 166–176.

43 Hinter der Qualifizierung postmodern religiöser Jugendlicher als »Häretiker« bei Barz steht zwar P. Berger, *Der Zwang zur Häresie*, Frankfurt/M. 1980; gleichwohl ist der Terminus dann problematisch, wenn es nicht zur Erfahrung von Heranwachsenden gehört, sich – was »Häresie« wesentlich besagt – von einem weltanschaulichen System abgespalten zu haben.

44 J. Asendorpf, *Keiner wie der andere. Wie Persönlichkeitsunterschiede entstehen*, München 1988.

45 A. Dubach und J. Campiche, *Jede/r ein Sonderfall? Religion in der Schweiz*, Zürich 1993.

von einer erheblichen Bandbreite an religiösen Haltungen auszugehen, die nicht zuletzt lebensgeschichtlich bedingt sind.

Damit gerät ein individualpsychologischer Zugang unweigerlich in die Nähe des *biographischen* Ansatzes, wie er in der Religionspädagogik und -psychologie der letzten Jahre an Renommee gewonnen hat⁴⁶. SeelsorgerInnen und Unterrichtende kann er dafür sensibilisieren, daß hinter jedem Menschen eine einmalige und unverwechselbare Lebensgeschichte liegt, die sich ins Gesicht ebenso eingräbt wie in die kognitiven Strukturen und emotionalen Schemata: »Biographie ist kohärent und systematisch, und sie organisiert Handlung, Kognition und Emotion«⁴⁷.

Vielen Jugendlichen ist dies bewußt, vermögen sie doch zu schildern, wie sie sich in religiöser Hinsicht entwickelt bzw. – neutraler formuliert – Veränderungen durchgemacht haben⁴⁸, so der fünfzehnjährigen Fabian:

»Sehr viel früher habe ich noch alles wortwörtlich genommen, geglaubt und gestaunt. Aber ich habe mich auch entwickelt. Ich ging so jeden zweiten Sonntag in die Kirche. Heute gehe ich nur noch, wenn ich unbedingt muß, etwa so zweimal im Jahr«.

In individualpsychologischer Sicht kann das Verhältnis »Jugendliche – Religion« nicht statisch und als jeweils abgeschlossen betrachtet werden; vielmehr ist es mannigfaltigen lebensgeschichtlichen Transformationen unterworfen.

4 Subjektive Sichtweisen von Jugend und Religion im Lichte allgemeiner Theorien

Ein individualpsychologischer Zugang zu »Jugend und Religion« schließt aber nicht aus, auch Theorien mit nomologischem Geltungsanspruch heranzuziehen. Im Gegenteil: Zahlreiche Theorien speziell aus der Religionspsychologie ermöglichen es, subjektive Sichtweisen von Religion, wie kurz anskizziert, adäquater zu verstehen und mit ihnen gleichsam entkrampfter umzugehen. Angezeigt sind in erster Linie Theorien der menschlichen Entwicklung im allgemeinen⁴⁹, der religiösen im besonderen. Denn nicht nur »die autobiographische Rekonstruktion besitzt

46 F. Schweitzer, Lebensgeschichte und Religion. Eine vergessene Dimension pädagogischer Biographieforschung, ZP 38 (1992) 235-252; W. Sparr (Hg.), Wer schreibt meine Lebensgeschichte? Biographie, Autobiographie, Hagiographie und ihre Entstehungszusammenhänge, Gütersloh 1990.

47 G. Noam, Selbst, Moral und Lebensgeschichte, in: W. Edelstein u.a. (Hg.), Moral und Person, Frankfurt/M. 1993, 183.

48 Umfassender A.A. Bucher, Religiöse Entwicklung im Lichte subjektiver Theorien, RpB 21/1988, 65-94.

49 Empfehlenswert A. Flammer, Entwicklungstheorien. Psychologische Theorien der menschlichen Entwicklung, Bern u.a. 1988.

entwicklungspsychologische Voraussetzungen⁵⁰, sondern auch die Konzeptualisierung des Verhältnisses von Jugend und Religion.

Kognitive Entwicklung: Zweifellos verfügt ein Grundschulkind über weniger Möglichkeiten, sein Verhältnis zur Religion zu reflektieren. Im prä- und noch im konkret-operatorischen Stadium bezieht es seine diesbezüglichen Urteile von konkreten Episoden, seien sie (emotional) positiv gefärbt (*»Kirche ist schön. Die Frau [Leiterin eines Kindergottesdienstes] hat mir Kuchen gegeben«*), oder dann negativ: *»Da kann man nicht spielen, immer still sein, still sein, immer, immer still sein«* – so die sechsjährige Tochter des Verfassers nach unterschiedlichen Erlebnissen.

Demgegenüber eröffnen die Strukturen formaloperatorischer Intelligenz, wie sie Piaget zufolge zu Beginn der Adoleszenz formiert werden, die Möglichkeit, Jugend und Religion auch losgelöst von konkreten Episoden – die aber speziell hinsichtlich der affektiven Einstellung nicht zu unterschätzen sind, d.h. auf konzeptueller Ebene zu thematisieren. Auch dies begegnet in den SchülerInnenaufsätzen wiederholt: Die VerfasserInnen betreten gleichsam die Ebene religiöser Metakognition⁵¹, von der aus beispielsweise die Funktion von Religion und Kirche durchschaut werden kann: *»Die Kirche nützt, von mir aus gesehen, einen Glauben aus, den jeder Mensch hat«* (m 15); oder: *»Ich finde die verschiedenen Religionen trotzdem gut. Sie halten die Menschen (meistens) zusammen.«* Die Formation der formaloperatorischen Intelligenz zieht darüber hinaus den Rückgang anthropomorpher sowie konkret physikalischer Glaubensvorstellungen nach sich. Sie ermöglicht, diese in ihrer symbolisch-metaphorischen Struktur zu durchschauen. Religion kann fortan explizit als ein vom Menschen geschaffenes Symbol- bzw. Sinn-system begriffen werden. Dies birgt aber die von Nipkow zu Recht angemahnte Gefahr in sich, »Einbruchstelle für den Verlust des Gottesglaubens« zu sein⁵²: er sei ja nur Symbol.

Identitäts- und religiöse Entwicklung: Die mittlerweile klassische Theorie der Epigenese der Ich-Identität von Erikson⁵³ ebenso wie die strukturalgenetische Theorie des religiösen Urteils von Oser und Gmünder⁵⁴ akzentuieren für das Jugendalter die Prozesse der Identitätsfindung bzw. der Formation von Ich-Autonomie. In diesem Zusammenhang besonders relevant ist die Stufe 3 des religiösen Urteils nach Oser und Gmünder, die typischerweise in der Adoleszenz erreicht wird. In ihrem Zentrum steht die Selbstbestimmung des Menschen, der nicht mehr mit direkten Interventionen von seiten eines Göttlichen rechnet, sei dies belohnend

50 Schweitzer, Lebensgeschichte, 245.

51 F. Schweitzer und A. Bucher, Schwierigkeiten mit Religion. Zur subjektiven Wahrnehmung religiöser Entwicklung, in: A. Bucher und K.H. Reich (Hg.), Entwicklung von Religiosität, Fribourg 1989, bes. 142f.

52 K.E. Nipkow, Erwachsenwerden ohne Gott, München 1987, 69.

53 E. Erikson, Der vollständige Lebenszyklus, Frankfurt/M. 1988.

54 F. Oser und P. Gmünder, Der Mensch – Stufen seiner religiösen Entwicklung, Gütersloh³ 1992.

oder bestrafend, sei dies behütend oder bedrohend, wie dies auf den beiden ersten Stufen dieser Entwicklungstheorie noch der Fall ist.

Zahlreiche Ausführungen Jugendlicher über ihr Verhältnis zur Religion gruppieren sich in der Tat um das in erster Linie psychologisch und weniger geistesgeschichtlich oder philosophisch veranschlagte Strukturelement »Selbstbestimmung«. »Warum sich immer Gedanken machen, wie die Jugend zu Gott steht?«, fragt die 15jährige Claudia und liefert die Antwort gleich nach: »Das hängt von jedem selber ab ... was dann weiter geschieht, soll jeder selber entscheiden können«. In diesem Zusammenhang auch zu nennen ist die Insistenz auf die eigene Meinung: »Ich gehe zum Beispiel jetzt, wo ich häufiger eigene Meinungen habe, viel weniger zur Kirche«.

Von daher wird verständlich, daß Kirche, wenn als fremdbestimmend und autoritär wahrgenommen oder erlebt, mitunter heftig, wenn nicht pamphletisch kritisiert wird: »Ich finde es nicht gut, daß ein einziger Papst und zwölf Kardinäle die ganze Welt regieren! Die Kirche sollte demokratisch sein« – so für nicht wenige MitschülerInnen der vierzehnjährige Armin. Widerstand ruft aber auch der Druck von seiten der Eltern hervor, zumindest gelegentlich den Gottesdienst zu besuchen: »Man (meine Eltern) zwingt mich, in die Kirche zu gehen. An jedem Festtag. So verleidet einem doch die Kirche. Es ist ein Zwang«, berichtet der 15jährige Urs und bestätigt damit genau das, was Niggli in einer größeren quantitativen Untersuchung über religiöse Sozialisation in der Familie festgestellt hat: Religiöser Zwang verhindert religiöse Entwicklung und führt vielfach zu religiöser Indifferenz.⁵⁵

Entwicklungspsychologische Theorien, die subjektive Sichtweisen Jugendlicher über Religion verständlicher machen können, sind aber ihrerseits beeinflusst von soziokulturellen und geisteshistorischen Entwicklungen, die den Gegenstand von *Gesellschafts- und Geschichtstheorien* bilden. Fast unumgänglich ist es, das Individualisierungstheorem⁵⁶ auch auf die subjektiven Konzeptionen des Verhältnisses Jugend und Religion zu beziehen.⁵⁷ Dieses Theorem ist zweifellos angemessener als das der Säkularisierung, obgleich dieses in der jüngsten Shell-Studie – selbstkritischen Bedenken zum Trotz – in Anschlag gebracht worden ist.⁵⁸ Auch der strukturge-netische Ansatz von Oser und Gmünder, der als auch theologisch relevanter Versuch zu würdigen ist, Religiosität und die Folgelasten von Aufklärung und Modernisierung gleichsam zu versöhnen – in der Form einer wesentlich durch Autonomie dominierten

55 A. Niggli, Familie und religiöse Erziehung in unserer Zeit. Eine empirische Studie über elterliche Erziehungspraktiken und religiöse Merkmale bei Erzogenen, Frankfurt/M. 1988.

56 U. Beck, Risikogesellschaft, Frankfurt/M. 1986; P. Berger, Der Zwang zur Häresie, Frankfurt/M. 1980; Th. Luckmann, Die unsichtbare Religion, Frankfurt/M. 1991 (amerikanisches Original 1967).

57 So auch D. Baacke, Die stillen Ekstasen der Jugend. Zu Wandlungen des religiösen Bezugs, in: JRP 6 (1989), Neukirchen-Vluyn 1990, bes. 4, 22f.

58 J. Eiben, Kirche und Religion – Säkularisierung als sozialistisches Erbe, in: J. Zinnecker (Red.), Jugend 92, Band 2, Opladen 1992, bes. 91.

Zielvorstellung religiöser Entwicklung – fügt sich nahtlos in das Individualisierungstheorem ein⁵⁹, wird doch ausdrücklich nicht mehr von einem »Heiligen Kosmos«, sondern vielmehr davon ausgegangen, daß sich Religiosität in den unterschiedlichsten (Glaubens-)Inhalten konkretisieren kann.

Durchgeschlagen hat die Tendenz zur Individualisierung auch in den herangezogenen Aufsätzen der SchülerInnen. Nicht nur deshalb, weil die interindividuellen Differenzen in der Sicht von Religion und Jugend förmlich ins Auge springen, sondern auch deshalb, weil jeweils weniger auf ein verbindliches religiöses System als vielmehr auf die eigene Subjektivität rekurriert wird. Insgesamt erweist sich das Anliegen, subjektive Theorien auch im Bereich der Religion nicht nur zu rekonstruieren, sondern sie – zumindest vorläufig – auch »gelten zu lassen«⁶⁰, als ermöglicht durch Aufklärung, Modernisierung und Individualisierung.

Vor diesem Hintergrund liegen Prognosen über die Zukunft religiöser Systeme auf der Hand, sofern sie den neuzeitlichen Individualisierungsschub zu wenig in Rechnung stellen, indem etwa kein prinzipiell gleichberechtigter Zugang zu den Ämtern geschaffen oder keine demokratische Mitbestimmung eingeräumt wird⁶¹. Auch sie können bei den Jugendlichen in aller, für den (katholischen) Theologen schmerzhaften Deutlichkeit nachgelesen werden, so beim 15jährigen Michael:

»Der Papst ist zwar körperlich erst etwa 80 Jahre alt, geistig aber mindestens 2000 Jahre. Und wie soll die Kirche jung wirken, wenn ihr irdisches Oberhaupt uralt ist. Sie sollte sich deshalb auch nicht beklagen, wenn plötzlich keine Priester mehr da sind. Es gibt ja sehr viele Priester, die jung sind (geistig jung). Aber die können doch nicht immer etwas total anderes als der Papst predigen. Ich bin nicht sicher, aber mir wurde immer gesagt, daß Gott alles steuern kann. Demzufolge ist Gott also auch altmodisch. Ich wage das zu bezweifeln, denn in dieser Zeit könnte es sich eigentlich niemand leisten – nicht einmal die Kirche oder Gott – altmodisch zu sein. Die führenden Leute in der Kirche sind es trotzdem. Deswegen sehe ich die Kirche in Gefahr. Denn wer will schon einer altmodischen Organisation angehören?«

Wie wir gesehen haben, fielen keineswegs alle Stellungnahmen der Jugendlichen dermaßen hart und niederschmetternd aus. »Altmodisch« jedoch begegnet redundant und fügt sich gut in religionssoziologische Diagnosen ein. Es bleibt abzuwarten, ob Barz mit seiner Prognose einer »anhaltende(n) antiinstitutionalistischen Grundtendenz« Recht behalten wird.⁶² Oder lassen sich nicht auch Institutionen wie die Amtskirche

59 Nach B. Kosak, in einem Aufsatz mit dem bezeichnenden Titel »Postmoderner Zeitgeist« in rh 3/1993, 58-63, bildet diese Theorie »im Zusammenhang der Überlegungen zu Moderne und Postmoderne ein überzeugendes Modell« (58f).

60 H. Zwergel, Elementare Glaubensmomente und Erfahrungsspuren im Religionsunterricht, in: G. Hilger und G. Reilly (Hg.), Religionsunterricht im Abseits, München 1993, 45.

61 Bereits 1970, als 1200 Jugendliche der Erzdiözese Paderborn zu ihren Erwartungen an die Kirche befragt wurden, traten an die 60% für »völlige Demokratie und Mitbestimmung« ein; dazu J. Scharer (Hg.), Was die Jugend von der Kirche erwartet, Limburg 1971, 74-78.

62 Barz, Jugend und Religion, 172-175.

verändern, motiviert von der verjüngenden Kraft des Heiligen Geistes, auf die zu hoffen niemandem verwehrt ist?

Was kann ein individualpsychologischer Zugang zu »Jugend und Religion« leisten? Seine Stärke liegt darin, für die Vielfalt (religiöser) Biographien und Einstellungen zu sensibilisieren, die zugegebenermaßen Folgelast der neuzeitlichen Individualisierungsschübe ist. Als kritisches Korrektiv fragwürdiger Verallgemeinerungen bleibt er in der Erforschung der ausgesprochen facettenreichen Thematik »Jugend und Religion« unverzichtbar. Vor allem aber versteht er sich als Anwalt des je einzelnen Subjekts (das ohne ein Du zwar nie hätte werden können), dessen Ich jedoch – dem Glauben des Psalmisten zufolge – Gott von allem Anfang an bekannt war (Psalm 139).

Anton A. Bucher ist Professor für Katechetik und Religionspädagogik an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Salzburg.

Abstract

In the last years the attitudes of adolescents to religion have been described mainly as negative both in the mass media and in many academic studies. In contrast to that an individual-psychological approach as outlined in this essay investigates how religion presents itself to the individual. The results of such a question are much more differentiated. They show that anticlerical attitudes of adolescents can not be generalized. Moreover young people often criticize the (Roman catholic) church with its rigid traditions from the point of view of a modern and living religiousness. On this background an individual-psychological approach which interprets itself as advocate of the individual can be able to make plain in which way the relationship between adolescents and religion depends on manifold biographic transformations.

1. Vgl. Rüdiger Safranski, *Jesus gegen Freud*, München in der Brockhaus-Reihe »Jugend und Religion« 1994, 32. vom 18.12.1991.

2. E. Baur, *Der Missionsprotestantismus*, München 1992, 171 (1987) 15.

3. J. Albrecht, H. Althaus und E. Lohr (Hg.), *Was wird aus der Kirche? Perspektiven der Zukunft*, 1994, 19. Albrecht, Althaus und Lohr (Hg.), *Die Kirche in der Zukunft*, 1994, 19. Albrecht, Althaus und Lohr (Hg.), *Die Kirche in der Zukunft*, 1994, 19. Albrecht, Althaus und Lohr (Hg.), *Die Kirche in der Zukunft*, 1994, 19.