

UMSCHAU

Shell-Jugendstudie 2006

|| Eine pragmatische Generation unter Druck

Im September 2006 wurde die nunmehr 15. Shellstudie mit dem Titel „Jugend 2006“ vorgestellt¹, und man braucht kein Prophet zu sein, um zu wissen, daß auch diese Untersuchung wieder eine intensive gesellschaftliche Debatte über ihren Zukunftspfad – darum geht es schließlich, wenn von Jugend die Rede ist – provozieren wird. Eine solche Debatte wäre auch für die Kirchen wünschenswert, denn in der neuen Analyse werden Ergebnisse vorgelegt, die es in sich haben und die gut bedacht sein wollen. Kirchlich Verantwortliche können sogar zweifach hinsehen, denn erstmalig wurden in einem Zusatzkapitel Haltungen und Meinungen zu Religion und Kirche erforscht.

Die Studie basiert auf den Fragebogenantworten einer repräsentativen Stichprobe von 2532 Jugendlichen zwischen zwölf und 25 Jahren, ergänzt durch 25 explorative Interviews. Sie trägt den Untertitel: „Eine pragmatische Generation unter Druck“. Schon auf den ersten Seiten wird die Euphorie zurückgenommen, die noch bei der Vorgängerstudie 2002 den Duktus bestimmte. 2002 registrierte man einen robusten Zukunftsoptimismus der Jüngeren, den der „Stern“ noch 2005 mit der Formel „Generation Zuversicht“ betiteln konnte. Man bewertete zwar die gesellschaftlichen Zukunftsmärkte als angespannt, erklärte sich aber bereit, das eigene Leben mit gehörigem Realismus und stabilem Leistungswillen anzugehen.

Dieser Optimismus hat sich heute auffällig verflüchtigt. Waren 2002 etwa 55 Prozent der Zwölf- bis 25jährigen in Arbeitsplatz-

sorgen befangen, so sind es gegenwärtig 69 Prozent. Hinzu kommen Ängste vor Armut (Steigerung von 62% auf 66%) oder vor einer Überfremdung Deutschlands (von 46% auf 58%). Die Politikverdrossenheit bleibt weiter auf hohem Niveau: Eine politische Union Europas befürworten nur noch 32 Prozent (2002: 49%), und gegen einen Beitritt der Türkei zur EU plädieren über 60 Prozent. Hier wie auch in einer zögerlicheren Haltung zur Globalisierung der Lebensverhältnisse zeigen sich deutliche Ängste vor arbeitsmarktlicher und wirtschaftlicher Konkurrenz sowie Irritationen angesichts fremder, vor allem islamisch geprägter Kulturkreise. Beide Faktoren bewirken eine emotionale Schließung und eine auffällige Rücknahme von Toleranzwerten. Immer weniger junge Leute sehen mit steigendem Alter ihre familiäre Zukunft als Eltern eigener Kinder.

Stellenweise formulieren die Autoren Sätze, die eher auf ihre Großeltern (mit denen man sich übrigens als Jüngerer glänzend versteht) denn auf Jugendliche zu passen scheinen. So etwa, wenn es heißt: „Die Jugendlichen setzen sich bescheidene, erreichbare Ziele, Träume erlauben sich nur wenige“ (29). Oder: Man habe sich „in erstaunlichem Maß bereits mit der Frage der eigenen Rente befaßt“ (ebd.). Das Fazit der Autoren: „Unbekümmertheit und Unbeschwertheit ... sind wenig zu spüren“ (30).

Die charakteristische Verschärfung der Situation, die aus den genannten Zahlen spricht, wird nur dann sachgerecht interpretiert, wenn man als ersten übergeordneten

Erklärungskomplex den allgemeinen *Wertewandel* beachtet. Seit etwa Mitte der 90er Jahre zeigen die relevanten Jugenddaten eine deutliche Abnahme von Selbstverwirklichungs- und Engagementwerten zugunsten einer deutlichen Aufwertung von Leistungs- und Anpassungswerten. Ehrgeiz, Fleiß, Sicherheit, Macht, Tugend und die Orientierung an Traditionen erleben als Wertebündel eine Renaissance. Lebenspraktische Ziele rangieren vor eher großformatigeren Anliegen wie etwa bestimmten Gesellschaftsformen oder dem Umweltschutz (38–40). In der Vertrauenskala stehen jetzt Institutionen wie „Gerichte“ oder „Polizei“ auf den ersten Plätzen und verdrängen die jahrelangen Klassiker wie „Greenpeace“ oder „Menschenrechtsgruppen“ von der Spitze. Trendforscher reden vom jugendlichen „Co-cooning“ d. h. einem Rückzug ins Privatleben und Soziologen vom „neuen Biedermeier“ – gemeint ist immer dasselbe: Nach dem 68er-Wertewandel hat ein zweiter Modernisierungsschub die bundesrepublikanische Kultur geprägt, und der schlägt bei den Jüngeren voll durch.

Er irritiert nachhaltig die Protagonisten des 68er-Schubs, deren Standards von den Jüngeren zum Teil gnadenlos zerrieben werden. Der Post-68er-Leitwert der „Selbstverwirklichung“ pragmatisiert sich: Er wird zum „Selbstmanagement“ (35 f.), zur ausgeprägten „Ego-Taktik“, wie bereits die Studie 2002 beobachtete. Damit ist gemeint, daß die Jüngeren der Planbarkeit gesellschaftlicher Entwicklungen mißtrauen, ihre Lebensgestaltung nicht bewußtseinsgesteuert-ideell, sondern bedingungsgesteuert-realistisch betreiben, Opportunitätsgesichtspunkten erheblich mehr Rechnung tragen als früher und bei ihrer Lebensgestaltung eigeninteressiert und selbstbezogen vorgehen; mit einem Werbeslogan gesagt: „Wir wollen wieder Spießler werden.“ Leben bedeutet, „sein Ding zu machen“ – darauf ist die Kraft kon-

zentriert, und dabei bleibt die Hauptfrage der 68er erkennbar unberücksichtigt, die darin bestand, was eigentlich „unser aller Ding“ sein könnte.

Feststellbar ist bei den Jüngeren auch eine Krise ihrer *Wirksamkeitserfahrung*. Hier liegt der eigentliche Grund für den Pragmatismus und die Zukunftssorge der Jüngeren – und von hier aus lassen sich auch beide Reaktionen als intelligente und berechtigte Strategien der Existenzbewältigung begreifen.

Kurz gesagt: Die Jüngeren erkennen nicht, wie ihre Gegenwart in der Wirklichkeit überhaupt Wirkungen hervorruft – und darum ist es schwer für sie, Wirklichkeit an sich zu fassen. Ihnen fehlt in großem Stil eine sich von ihnen konstruktiv abgrenzende Welt von Erwachsenen, sind sie doch erzogen von Eltern, die ihnen eher Partner als Autorität sein wollen (was die Jüngeren mit über 70% ebenfalls so machen möchten), umgeben von einer Kultur, in der die Alten sich darum bemühen, möglichst jung und unverbraucht zu wirken, sozialisiert in einer funktional ausdifferenzierten Moderne, in der schon junge Leute nicht als biographisch präzente Personen, sondern nur als systemisch präzente Rollenträger (Käufer, Wähler, Schüler usw.) behandelt werden, abgewiesen durch eine Wirtschaftsgesellschaft, die der Masse und zum Teil selbst den Hochqualifizierten unter ihnen weder Ausbildung noch Erwerbsarbeit organisiert – und schon jetzt in ihren späteren Optionen enteignet angesichts von Verschuldungsspiralen und Überalterungsszenarios. Mit Recht bemerkt Susanne Gaschke: „Die Tochter kommt mit einer provokanten Frisur nach Hause, und die Mutter fragt nach der Adresse des Friseurs, statt sich aufzuregen. Wie soll sich das Mädchen da abgrenzen? Wie soll sie sagen: Das bin ich, und ich bin jemand anderer als ihr?“ (Die Zeit, 21.9.2006). Was aber macht jemand, dessen Ruf in die Weite kein Echo

hören läßt? Er oder sie sucht sich die Nähe, die Überschaubarkeit, die vertraute Idylle. Man wechselt vom Fernrohr ans Mikroskop.

An dieser Stelle wären umfangreiche Analysen einzublenden, die Wirklichkeitswahrnehmung und Wertewandel zueinander in Beziehung setzen. Es gibt beispielsweise gute Gründe, ab etwa Mitte der 90er Jahre von einem „iconic turn“ der Gegenwartskultur auszugehen, in dessen Verlauf die dominante Weltwahrnehmung über das Paradigma des Textes (des Diskurses, des Programms, des Begriffs) abgelöst oder mindestens ergänzt wird durch das Paradigma des Bildes (des Symbols, des telekommunikativen Signals, der Inszenierung, des Designs). Es wäre zu klären, inwiefern die durch diesen „turn“ begründete stärkere Subjektivierung, Fragmentierung und Technisierung des Wirklichkeitszugangs vor allem von den Jüngeren vollzogen wurde und dies ihren Grundzug des egotaktischen Pragmatismus verstärkt.

Nach diesen Diagnosen kann man gespannt sein, wie das Religionskapitel der Studie die Frage beantwortet, in welcher Weise die skizzierten zukunftsverunsicherten und egotaktischen Pragmatiker auf Religion und Kirche zugehen. Die Studie fragt dreifach: 1. Was glauben junge Leute inhaltlich? 2. Was haben die Kirchen den Jugendlichen zu geben? 3. Welche Verbindung läßt sich zwischen jugendlicher Religiosität und ihren Werteorientierungen feststellen?

Was glauben junge Leute inhaltlich? (207–216): Die Studie konstatiert in Sachen jugendlicher Religiosität eine ausgesprochene Heterogenität. Während etwa die Hälfte aller Jugendlichen als religiös gelten können, zeigt ein genauerer Blick vier doch sehr verschiedene Teilkulturen: 30 Prozent der Zwölf- bis 25jährigen sind der Studie nach „kirchennah gottesgläubig“, d.h. sie bekennen sich inhaltlich zu einem „persönli-

chen Gott“. Bei dieser Gruppe sticht der Anteil von jungen Muslimen besonders hervor (64 %). Eine zweite Gruppe wird mit 28 Prozent als „Areligiöse“ oder „Glaubensferne“ bezeichnet. Hier wird der Prozentsatz vor allem durch die ostdeutschen Jugendlichen gebildet, die sich zu 79 Prozent keiner Konfession zurechnen. Zwischen diesen beiden Polen liegt die Teilkultur der „kirchennah Religiösen“ (19%), die an eine „unpersönliche höhere Macht“ glauben und die Teilkultur der „Glaubensunsicheren“, die nicht angeben kann, woran sie glaubt (23 %). Für die kirchliche Jugendarbeit sind zwei Zahlen auffällig. Die Glaubensferne scheint mit dem Alter zu wachsen: Nur 19 Prozent der Zwölf- bis 14jährigen leben areligiös gegenüber 32 Prozent der 22- bis 25jährigen; und nur 41 Prozent aller katholisch und 30 Prozent aller evangelisch getauften Jugendlichen glauben an einen persönlichen Gott (209).

Betrachtet man näher, was die beiden Teilkulturen der „Glaubensunsicheren“ und der „Glaubensfernen“ inhaltlich ausmacht, kommt der ganze Bereich der „neuen Religiosität“ in den Blick: Die Studie spricht hier von „Para-Religiosität“. Weit mehr als jeder zweite Jugendliche (58 %) bestätigt einen Einfluß von Schicksal, Geistern oder Sternen auf sein Leben. Dabei gibt es eine klare Abhängigkeit von der jeweiligen Teilkultur. 72 Prozent der kirchennah und sogar 78 Prozent der kirchennah Religiösen sind auch parareligiös. Dagegen lehnen 66 Prozent der „Glaubensfernen“ und 43 Prozent der „Glaubensunsicheren“ jede Einflußnahme, welcher höheren Mächte auch immer, ab.

Die Autoren sehen hier die religionssoziologische These bestätigt, daß es offenbar einen engen empirischen Zusammenhang von Glaubensneigungen religiösen und parareligiösen Inhalts gibt. Es scheint so etwas wie ein Bedürfnis nach *Glauben überhaupt*

zu wirken, für den die genaue inhaltliche Füllung sekundär ist. Offenbar verläuft die Scheidelinie zwischen jungen Leuten eher voluntativ oder dispositional, nicht aber kognitiv-inhaltlich: Die einen wollen glauben und nehmen dann das, was sich ihnen darbietet, als Füllung; die anderen wollen nicht glauben und lehnen dann auch den gesamten religiösen Angebotssektor ab. Für die Kirchen zeigt sich also eine deutliche Relativierung der Wirkung kognitiv-lehrhafter Glaubensvermittlung (vgl. auch 218–226).

Was haben die Kirchen den Jugendlichen zu geben? (216–218): Kurz, aber aufschlußreich, sind die Item-Analysen, die den Einfluß der Kirchen auf das religiöse Verhalten der Jüngeren messen. Interessanterweise ist das Wohlwollen der jungen Generation den Kirchen gegenüber überwältigend: Satte 69 Prozent finden es gut, daß es die Kirche gibt; sogar 47 Prozent der „Glaubensfernen“ geben das zu Protokoll. Dabei war doch festgestellt worden, daß nur etwa 30 Prozent aller Jugendlichen kirchennah glauben. Hier mag man einen Effekt des medial und emotional so intensiven Jahres 2005 sehen.

Doch die Zahlen überraschen weiter: Von den 69 Prozent wohlwollenden Jugendlichen äußern auch ganze 65 Prozent, „die Kirche habe keine Antwort auf die Fragen, die mich wirklich bewegen“. 68 Prozent bescheinigen der Kirche, sie müsse sich ändern, wenn sie eine Zukunft haben will (216f.). Interpretierend gesagt, scheinen die Jüngeren also gar nicht der real vorfindlichen Kirche ihr Wohlwollen auszusprechen, sondern einer idealen, einer von ihnen zwar für möglich gehaltenen, aber eigentlich unerlebten Kirche. Auch andere Umfrageergebnisse aus jüngeren Jahren haben die Meinung der Jungen belegt, aus Kirche könne man viel mehr machen. Noch brisanter aber wäre eine zweite Deutungsvariante: Vielleicht ist es gar nicht der ethische Auftritt, der lebenspraktische Bezug,

für den man von der Kirche etwas erwartet, sondern eine ganz andere Dimension. Man kann dann eine Kirche gut finden, obwohl sie am jugendlichen Leben vorbeigiht. Da, wie oben gezeigt, diese Erwartung auch nicht die kognitive, die inhaltlich-lehrhafte Dimension betreffen kann, hätten wir hier eine indirekte Spur, daß die Jüngeren von der Kirche vor allem in der dritten nun noch möglichen Kommunikationsdimension profitieren, nämlich der symbolisch-rituellen. Dies wäre ein wichtiges empirisches Ergebnis für die in letzter Zeit intensiv diskutierte These, die jugendpastorale Vermittlung von Glauben müsse sich stärker ästhetisierender Logiken bedienen.

Jugendliche Religiosität und Wertorientierung (226–239): Diese zweite Deutung findet bedeutenden Anhalt im dritten Themenbereich, der ausführlich danach fragt, ob und inwiefern religiöse Ressourcen bestimmte Wertprofile begünstigen. Hier wird zunächst konstatiert, daß kirchennah religiöse Jugendliche deutlich familien-, ordnungs-, traditions- und gesundheitsbewußter leben als die anderen. Allerdings zeigen auch die anderen Religiositätsformen dieses Werteprofil, nur in verminderter Ausprägung. Das bedeutet, daß die kirchennahe Religiosität zwar wertprägend ist und sogar als „Werteelite“ (234) angesehen werden kann. Sie bildet allerdings kein eigenes Werteprofil aus, sondern überhöht einfach die Disposition der Mehrheit (229, 234f.). Auch die vom Bekenntnis her Gottlosen haben also deutliche Wertbindungen, beziehen diese aber nur aus zwei Quellen (Familie und peergroup), während die kirchennah Religiösen noch aus einer dritten religiösen Wertquelle schöpfen. Der Gottesglaube als umfassende Lebensorientierung ist aber auch bei den Kirchennahen nur schwach mit den übrigen Werten korreliert und bewirkt zum Beispiel keinen Unterschied in der allgemeinen materiellen und hedonistischen

Grundausrichtung. Auch bei den Kirchen-nahen ist die Wertressource „Familie“ erheblich wirkungsstärker (231f.). Wiederum gilt also die Erkenntnis, daß das religiöse bzw. areligiöse Credo der Jungen nur bedingt ihre Lebensführung beeinflusst. Das doch wohl als religionspädagogische Leitidee anzusprechende Erziehungsziel eines Konnexes von Orthodoxie und Orthopraxis wird durch solche Befunde empfindlich irritiert.

Die Autoren folgern aus all dem, daß sich die Wertebindungen der Jungen heute zuverlässig jenseits religiöser Bezugssysteme reproduzieren. Die Kirchen sind von einem „wirklichen moralischen Einfluß ... auf die Jugendlichen ... auch heute weit entfernt“ (221); das ist aber unproblematisch, da es „heute im Zweifelsfall auf die Religion zur Werteproduktion nicht mehr ankommt“ (239).

Manche forschungsleitenden Begriffe und Schlußfolgerungen der Studie erscheinen aus theologischer Sicht defizitär. Daß etwa auch Muslime unter die Typisierung „kirchennaher Religiosität“ subsumiert werden, ist begrifflich unsauber; ein substantieller Religiositätsbegriff, der die Bindung an einen personalen Gott oder an eine überirdische Macht abfragt, hat bekanntermaßen seine Mängel; und ob all jene jungen Leute wirklich nur „ausweichen“, wenn sie sich zwischen die Items „gläubig an personalen Gott“ und „glaubensunsicher“ stellen, sei dahingestellt.

Die kirchliche Lektüre der Studie sollte sich aber bei solchen Fragen nicht zu lange aufhalten. Wie oben gezeigt, steckt in der Studie genug Irritationspotential (Pragmatismus; Krise des Wirklichkeitsbegriffs; Herabstufung der Wichtigkeit kognitiv bzw. moralisch dominierter Auftritte in der Verkündigung) für jugendpastorale Konzept-

bildungen, von denen solche Nebendebatten nur ablenken.

Zwei kritische Ergänzungen für zukünftige Shell-Studien möchte ich aber vorschlagen: Erstens wäre es überaus hilfreich, die quantitativen Längsschnitte durch qualitative Erhebungen zu präzisieren. Das gilt nicht nur für das Religionskapitel, hier wird es freilich überdeutlich: Was weiß ich wirklich, wenn ich lese, daß 30 Prozent der Jüngeren an einen personalen Gott glauben? Was ist das für sie – ein personaler Gott? Und sind die so dominanten Wertbezugsquellen „Familie“ oder „Freunde“ implizit religiös grundiert? Solche Fragen sind nur qualitativ erhebbar. Unverständlich ist auch, warum nicht wenigstens die Typisierungen aus dem Wertekapitel der Shell-Studie herangezogen wurden. Man wüßte dann mindestens, in welcher Typik etwa „selbstbewußte Macher“ oder „robuste Materialisten“ religiöse Impulse wahrnehmen, bewerten und verarbeiten. Zukünftig wäre die Einschaltung eines erprobten Milieu-Indikators aus der Lebensweltforschung in die Fragebatterien hilfreich.

Zweitens wäre es inhaltlich überaus notwendig, mehr über den Zusammenhang von Religion und Gewalt bei jungen Leuten zu erfahren. Es geht hier um die – wiederum nur qualitativ erhebbare – Frage, ob und in welcher Form religiöse Semantiken bei jungen Leuten als Ausdrucksventil für kulturelle oder ökonomische Marginalisierungserfahrungen fungieren. Die Lebenslagen junger Muslime rückten hier ebenso in den Blick wie etwa die Jungwähler rechtsradikaler Parteien, deren Vordenker sich ebenfalls oft genug religiöser Sprachspiele bedienen.

Matthias Sellmann

¹ Jugend 2006. 15. Shell Jugendstudie. Eine pragmatische Generation unter Druck. Frankfurt: Fischer 2006. 506 S. Br. 14,50.