

Sarah Demmrich

Religiosität und Rituale

Empirische Untersuchungen
an ostdeutschen Jugendlichen



ARBEITEN ZUR PRAKTISCHEN THEOLOGIE

RELIGIOSITÄT UND RITUALE

ARBEITEN ZUR PRAKTISCHEN THEOLOGIE

Herausgegeben von
Alexander Deeg, Wilfried Engemann, Christian Grethlein,
Jan Hermelink und Marcell Saß

Band 62

Sarah Demmrich

RELIGIOSITÄT UND RITUALE

EMPIRISCHE UNTERSUCHUNGEN AN
OSTDEUTSCHEN JUGENDLICHEN



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig



Sarah Demmrich, Dr. phil, Jahrgang 1986, studierte in Halle Psychologie und Theologie, darauf aufbauend Religionspsychologie in Wien. 2014 wurde sie an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg im religionspsychologischen Bereich mit der vorliegenden Arbeit promoviert. Seit 2011 ist sie Mitglied der International Association for the Psychology of Religion. Zur Zeit ist sie als Assistent Professor am Institut für Psychologie an der Süleyman Şah Universität in Istanbul tätig.

Hiermit wird ausdrücklich der FAZIT-STIFTUNG für den Druckkostenzuschuss für diese Publikation gedankt.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2016 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany · H 7935

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

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Jochen Busch, Leipzig
Satz: Sarah Demmrich, Halle
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-04284-5
www.eva-leipzig.de

GELEITWORT VON MICHAEL DOMSGEN

Während sich in den Wissenschaftsdiskursen der Niederlande und USA eine breit angelegte religionspsychologische Forschung etablieren konnte, fristet sie in Deutschland eher ein Schattendasein. Schon deshalb verdient Sarah Demmrichs Studie besondere Aufmerksamkeit. Das gilt auch in praktisch-theologischer Perspektive. Zum einen ist generell daran zu erinnern, dass die Praktische Theologie als interdisziplinär arbeitende Wissenschaft in ihrem Fächerkanon viel von der Auseinandersetzung mit der Religionspsychologie hat lernen können. Zum anderen greift Sarah Demmrich ein Themenfeld auf, das praktisch-theologisch von großem Interesse, zugleich aber bisher nur unzureichend bearbeitet worden ist. Zwar ist schon länger auf den Zusammenhang von Religiosität und Ritualen hingewiesen worden. Aber die Frage nach der religiösen Identitätsentwicklung im Jugendalter mit dem Blick auf religiöse Erfahrungen bei persönlichen Ritualen wurde bisher nur in Ansätzen ausgeleuchtet. Zudem wird mit der Konzentration auf Jugendliche in Ostdeutschland ein Forschungsdesiderat aufgegriffen, das hinsichtlich der genannten Thematik noch gar nicht bearbeitet worden ist. Das liegt zum großen Teil daran, dass der Kontext mehrheitlicher Konfessionslosigkeit, wie er in Ostdeutschland anzutreffen ist, hinsichtlich der religiösen Entwicklung von Kindern und Jugendlichen noch nicht die gebotene Aufmerksamkeit gefunden hat. Bisher ist weitgehend unklar, wie Jugendliche, die in ihren Herkunftsfamilien nicht explizit religiös sozialisiert wurden, solche Rituale lernen und welche Funktionen sie in ihrer (psychischen) Entwicklung einnehmen. In der Summe bewegt sich Demmrich mit ihrer Untersuchung also in einem Schnittfeld religionspsychologischer und religionspädagogischer Fragestellungen. Dass sie diese im Rückgriff auf mehrere Wissenschaftsdisziplinen erörtert, macht ihre Studie doppelt interessant.

Neben der konzeptionellen Grundlegung sind es vor allem die Ergebnisse der empirischen Untersuchungen, die praktisch-theologisch zu denken geben. So fällt mit Blick auf die nicht religiös sozialisierten Jugendlichen auf, dass ein Großteil von ihnen betet, obwohl sich in ihrem familialen Nahumfeld keinerlei Anregungspotenzial dafür aufzeigen lässt. Die Jugendlichen selbst geben ein experimentelles Ausprobieren des Gebetsrituals im Sinne eines Trial-and-Error-Lernens an. Die grundlegenden Impulse kommen also nicht aus der Familie. Vielmehr beten sie »durch außerfamiliale Kanäle, primär den Medien, mittels Modelllernen und sozialer Bestätigung«, wie Demmrich ausführt. Zugleich lässt sich für sie eine hohe emotionsregulierende Relevanz aufweisen, ganz im Ge-

gensatz zu einem großen Teil derjenigen Jugendlichen, die religiös sozialisiert wurden und das sich Gebet im Zuge des Modelllernens angeeignet haben. Auch mit Blick auf die Peers kann Demmrich anregende Impulse geben. Sie fungieren, ihrer Meinung nach, nicht als Modelle, sondern als Instruktionskanäle, die zu intrinsischer Motivation von Ritualverhalten führen.

Bereits diese wenigen Beispiele zeigen, wie hilfreich und notwendig Untersuchungen, wie diejenige von Sarah Demmrich sind. Einerseits bringen sie Licht in ein Forschungsfeld, das mit dem Schlagwort der Konfessionslosigkeit beschrieben noch immer nur unzureichend ausgeleuchtet ist. Andererseits zeigen sie, dass gängige Grundannahmen, wie diejenige zum Erlernen von Ritualen, zumindest neu justiert werden müssen.

Sarah Demmrich gibt dafür erste Impulse, die zu diskutieren sind und gleichzeitig nach weiteren empirischen Forschungen verlangen. Denn noch ist beispielsweise unklar, ob die von ihr beschriebenen Trial-and-Error-Lernprozesse nachhaltig sind oder sich nur in der Jugendphase aufzeigen lassen. Unbezweifelbar jedoch sind Demmrichs Ausführungen schon jetzt auch praktisch-theologisch von großem Gewinn.

Halle, im September 2014

INHALT

ZUSAMMENFASSUNG	19
I. EINLEITUNG	22
II. RELIGIONSSOZIOLOGISCHE UND ENTWICKLUNGS- PSYCHOLOGISCHE RAHMENBEDINGUNGEN.....	24
1. Religionssoziologische Rahmenbedingungen des ostdeutschen Kontextes.....	24
2. Reflexion zum Begriff der Konfessionslosigkeit.....	26
3. Entwicklungspsychologische Rahmenbedingungen des Jugendalters..	27
3.1 Allgemeine Entwicklung im Jugendalter	27
3.2 Die Entwicklung von Religiosität im Jugendalter	29
3.3 Die Entwicklung von religiösen Ritualen im Jugendalter.....	31
4. Interaktion der Rahmenbedingungen	32
4.1 Grenzen religiöser Entwicklungstheorien im konfessionslosen Kontext	32
4.2 Die Entwicklung von religiösen Ritualen bei ostdeutschen Jugendlichen	35
5. Zusammenfassung.....	37
III. DAS PERSÖNLICHE RITUAL.....	39
1. Zum Ritualbegriff.....	40
2. Ritualdefinition	41
2.1 Arbeitsdefinition persönlicher Rituale	41
2.2 Realitätstransformation und Ritualfunktionen	43
3. Religiöses versus nicht-religiöses Ritual.....	44

3.1 Theologische Zugänge zum Religionsbegriff.....45

3.2 Arbeitsdefinitionen persönlicher religiöser und nicht-religiöser Rituale.....47

3.3 Exkurs: Warum Rituale als »Tore« zur Religiosität?49

4. Ritualdynamik und rituelle Äquivalente.....50

4.1 Ritualdynamik50

4.2 Rituelle Äquivalente51

4.2.1 Okkulte Rituale52

4.2.2 Medienrituale53

4.2.3 Kunst als Ritual54

4.2.4 Selbstbeobachtungstechniken55

4.2.5 Meditation.....55

4.2.6 Sonstige.....55

4.3 Surrogat-Hypothese56

5. Zusammenfassung.....58

IV. DIE SOZIALISATION VON RITUALEN.....60

1. Religionspädagogische Ansätze60

1.1 Sozialisationswege religiöser Rituale.....60

1.1.1 Soziale Lernprozesse.....61

1.1.2 Individuelle Lernprozesse63

1.2 Sozialisationsinstanzen religiöser Rituale.....63

1.3 Die Sozialisation religiöser Rituale bei Jugendlichen im konfessionslosen Kontext66

2. Kulturanthropologische Ansätze.....68

2.1 Sozialisationswege von Ritualen.....68

2.2 Sozialisationsinstanzen von Ritualen: Kulturanthropologische Theorien.....69

3. Zusammenfassung.....70

V. EMOTIONSREGULATION.....72

1. Emotionsregulation als adoleszente Entwicklungsaufgabe.....72

2.	Das Prozessmodell der Emotionsregulation nach Gross	73
3.	Adaptivität und Maladaptivität von Emotionsregulationsstrategien.....	77
4.	Emotionsregulation als Ritualfunktion: Kulturanthropologische Theorien.....	78
5.	Emotionsregulation und religiöses Ritual: Religionspsychologische Theorien.....	80
5.1	Emotionsregulation und religiöses Ritual.....	80
5.2	Befunde aus der Gebetsforschung.....	82
5.2.1	Neuropsychologische Befunde zu Gebeten	82
5.2.2	Emotionsregulative Effekte verschiedener Gebetsformen	82
5.2.3	Gebete in Krisensituationen.....	84
6.	Zusammenfassung religionspsychologischer und kulturanthropologischer Theorien	84

VI. IDENTITÄT..... 86

1.	Relevante Konzepte der Identitätsentwicklung.....	86
1.1	Die Identitätsentwicklung als psychosoziale Krise nach Erikson	86
1.2	Der Identitätsstatus nach Marcia	88
1.3	Der Identitätsstil nach Berzonsky.....	89
1.4	Gesamtschau relevanter Identitätskonzepte	91
1.4.1	Die Entwicklung der Identitätskonzepte	91
1.4.2	Die Rezeption relevanter Identitätskonzepte in der vorliegenden Arbeit.....	92
2.	Identitätsentwicklung, Religiosität und Ritual.....	94
2.1	Personale Identität und religiöse Exploration.....	95
2.2	Personale Identität und religiöses Ritual: Religionspsychologische Ansätze	96
2.3	Personale Identität und Ritual: Kulturanthropologische Ansätze	97
3.	Zusammenfassung religionspsychologischer und kulturanthropologischer Theorien	98

VII. DAS GOTTESBILD 101

1.	Religionspsychologische Theorien des Gottesbildes	101
----	---	-----

10 INHALT

1.1	Das Gottesbild bei Sigmund Freud	101
1.2	Das Gottesbild bei Ana-Maria Rizzuto.....	102
1.3	Arbeitsdefinition des Gottesbildes.....	104
2.	Klassische Befunde der Entwicklung des Gottesbildes im Jugendalter.....	105
2.1	Erste Dimension: Anthropomorphes versus symbolisches Gottesbild	105
2.2	Zweite Dimension: Nähe versus Ferne Gottes	107
2.3	Dritte Dimension: Positives versus negatives Gottesbild.....	107
2.4	Zwischenfazit: Das Gottesbild Jugendlicher	108
3.	Weitere religionspsychologische Ansätze.....	108
4.	Das Gottesbild ostdeutscher Jugendlicher	110
4.1	Die Studie von Helmut Hanisch	111
4.2	Die Rostocker Langzeitstudie	111
4.2.1	Zwischenfazit: Das Gottesbild ostdeutscher Jugendlicher.....	112
5.	Das Bild übermenschlicher Mächte	113
6.	Der moderierende Einfluss des Gottesbildes.....	114
7.	Zusammenfassung.....	115

VIII. INTEGRATION DER BEFUNDE II7

IX. FORMULIERUNG DER FRAGESTELLUNGEN I2I

X. QUALITATIVE METHODIK..... I22

1.	Vorbemerkungen zum Mixing Methods Design	122
2.	Erhebungsmethodik	122
2.1	Fragebogen.....	123
2.2	Halbstrukturiertes Leitfadeninterview	124
2.3	Die Erhebung des Gottesbildes mittels »Malinterview«-Methode	126
3.	Auswertungsmethodik.....	127
3.1	Inhaltsanalyse	127
3.2	Das SORKC-Schema als Variablensystem	128

3.2.1	Antezedente Bedingungen: Personenmerkmale und Stimulus	129
3.2.2	Reaktion: Ritual.....	130
3.2.3	Konsequentielle Bedingungen: Konsequenzen und Kontingenzen	130
3.2.4	Gottesbild bzw. Bild einer übermenschlichen Macht	131
3.3	Problemfeld »Religiöse Selbstbeschreibung«	132
4.	Durchführung der Studie.....	133
4.1	Stichprobe.....	133

XI. ERGEBNISSE UND DISKUSSION DER QUALITATIVEN STUDIE..... 136

1.	Ritualgruppen.....	136
2.	Gebet.....	137
2.1	Ergebnisse zum Gebet	138
2.1.1	Antezedente Bedingungen.....	138
2.1.2	Reaktion R: Gebetsritual	139
2.1.3	Kontingenzen K und Konsequenzen C	140
2.1.4	Gottesbild	141
2.2	Zusammenfassung der Ergebnisse	142
2.3	Diskussion der Ergebnisse zum Gebet	144
2.3.1	Diskussion antezedenter Bedingungen	144
2.3.2	Diskussion zum Lernen des Gebetes	146
2.3.3	Diskussion zum Gottesbild.....	147
2.3.4	Diskussion zu Konsequenzen und Kontingenzen in Abhängigkeit des Gottesbildes.....	148
3.	Gebet im weiteren Sinne.....	151
3.1	Ergebnisse zum Gebet im weiteren Sinne	151
3.1.1	Antezedente Bedingungen.....	151
3.1.2	Reaktion R: Gebet im weiteren Sinne	152
3.1.3	Kontingenzen K und Konsequenzen C	153
3.1.4	Bild einer übermenschlichen Macht	153
3.2	Diskussion der Ergebnisse zum Gebet im weiteren Sinne.....	154

3.2.1	Diskussion antezedenter Bedingungen	154
3.2.2	Diskussion zum Lernen des Gebets im weiteren Sinne	155
3.2.3	Diskussion zum Bild einer übermenschlichen Macht sowie deren Einfluss auf Konsequenzen und Kontingenzen	156
4.	Glücksbringerritual	157
4.1	Ergebnisse zum Glücksbringerritual	157
4.1.1	Antezedente Bedingungen	157
4.1.2	Reaktion R: Glücksbringerritual	157
4.1.3	Kontingenzen K und Konsequenzen C	158
4.1.4	Bild der übermenschlichen Macht » <i>Glück</i> «	158
4.2	Diskussion der Ergebnisse zum Glücksbringerritual	159
4.2.1	Diskussion antezedenter Bedingungen	159
4.2.2	Diskussion zum Lernen des Glücksbringerrituals	160
4.2.3	Diskussion zum Bild der übermenschlichen Macht Glück sowie deren Einfluss auf Konsequenzen und Kontingenzen	160
5.	Medienritual	161
5.1	Ergebnisse zum Medienritual	161
5.1.1	Antezedente Bedingungen	161
5.1.2	Reaktion R: Medienritual	162
5.1.3	Kontingenzen K und Konsequenzen C	162
5.2	Diskussion der Ergebnisse zum Medienritual	163
5.2.1	Diskussion antezedenter Bedingungen	163
5.2.2	Diskussion zum Lernen des Medienrituals	164
5.2.3	Diskussion der Konsequenzen und Kontingenzen	164
6.	Seitenblick auf weitere nicht-religiöse Rituale	165
7.	Vergleich zwischen den Ritualen	167
7.1	Religionszugehörigkeit und Ritual: Surrogat-Hypothese	167
7.2	Lernen von Ritualen	168
7.2.1	Sozialisationsinstanzen	168
7.2.2	Beziehungen zwischen Sozialisationswegen	169
7.3	Emotionsregulative Konsequenzen	171

7.4	Bild übermenschlicher Mächte bei religiösen Ritualen.....	171
7.5	Kontingenzen und Konsequenzen in Abhängigkeit vom Bild einer übermenschlichen Macht.....	173
8.	Abschließende Diskussionspunkte.....	173
8.1	Modifikation der Theorie Groms.....	173
8.2	Rituelle Äquivalente.....	174
8.3	Surrogat-Hypothese.....	176
8.4	Identitätsstil und Rituale.....	176
8.5	Stichprobe und halbstrukturiertes Interview.....	178
XII.	BEANTWORTUNG DER FRAGESTELLUNGEN UND FORMULIERUNG DER HYPOTHESEN.....	179
1.	Beantwortung der Fragestellungen.....	179
2.	Formulierung der Hypothesen.....	182
3.	Formulierung weiterführender Fragestellungen.....	183
XIII.	QUANTITATIVE METHODIK.....	186
1.	Probleme bisheriger Ritualskalen.....	186
2.	Entwicklung des Fragebogenentwurfs.....	188
2.1	Art der Indikatoren, Zielgruppe, Spezifika.....	188
2.2	Testziele und Konstruktionsstrategie.....	189
2.3	Antwortformate.....	190
2.4	Itemgenerierung.....	191
2.4.1	Ritualhäufigkeit und -bedeutung.....	191
2.4.2	Realitätstransformation.....	192
2.4.3	Lernwege und -kanäle.....	193
2.4.4	Affektivität, Emotionsregulation und Selbstreflexion.....	196
2.4.5	Identitätsstil.....	200
2.4.6	Gottesbild bzw. Bild einer übermenschlichen Macht.....	200
2.4.7	Sonstiges.....	201
3.	Empirische Evaluation des Skalenentwurfs.....	203

3.1	Evaluationsstichprobe	203
3.2	Empirische Evaluation.....	203
3.2.1	Identitätsstil	204
3.2.2	Ritualhäufigkeit und -bedeutung	206
3.2.3	Lernen von Ritualen.....	206
3.2.4	Affektivität.....	208
3.2.5	Emotionsregulation	209
3.2.6	Selbstreflexion	209
3.2.7	Realitätstransformation	209
3.2.8	Gottesbild bzw. Bild einer übermenschlichen Macht.....	210
4.	Stichprobe der quantitativen Untersuchung	212
4.1	Soziodemografische Stichprobenmerkmale	212
4.2	Sozioreligiöse Stichprobenmerkmale	213
XIV. ERGEBNISSE DER QUANTITATIVEN STUDIE.....		215
1.	Vorbemerkungen zur Statistik	215
1.1	Analyse von Zusammenhangshypothesen	215
1.2	Analyse von Unterschiedshypothesen	216
1.3	Analyse von Mediatorhypothesen	216
1.4	Analyse von Moderatorhypothesen	217
1.5	Hauptkomponentenanalyse	217
1.6	Two-Step-Clusteranalyse.....	217
1.7	Hypothesen zur Sozialisation von Ritualen.....	218
1.7.1	Vorbemerkungen.....	218
1.8	Hypothesenprüfung	218
1.9	Weiterführende Berechnungen	221
1.9.1	Lernwege von Ritualen	221
1.9.2	Lernwege religiöser versus nicht-religiöser Rituale.....	223
1.9.3	Lineare Regressionen zur Vorhersage intrinsisch motivierter religiöser Rituale.....	225
1.9.4	Lernkanäle religiöser versus nicht-religiöse Rituale.....	225

2.	Hypothesen zur Surrogatannahme.....	227
2.1	Vorüberlegungen: Ritualkennwerte.....	227
2.1.1	Ritualhäufigkeit	227
2.1.2	Ritualbedeutung.....	227
2.1.3	Realitätstransformation	229
2.1.4	Kategorisierung religiöse versus nicht-religiöse Rituale	230
2.2	Hypothesenprüfung.....	231
2.3	Weiterführende Berechnungen	233
2.3.1	Surrogat-Hypothese für psychologische Variablen.....	233
2.3.2	Religiös-rituelle Äquivalente zum Gebetsritual.....	234
3.	Hypothesen zu Ritualen und Entwicklungsaufgaben.....	235
3.1	Vorüberlegungen.....	235
3.1.1	Affektivität und emotionsregulativer Effekt	235
3.1.2	Adaptive versus maladaptive Emotionsregulationsstrategien	236
3.2	Hypothesenprüfung.....	237
4.	Hypothesen zu Ritualen und Gottesbild/Bild einer übermenschlichen Macht.....	241
4.1	Vorüberlegungen.....	241
4.2	Hypothesenprüfung.....	243
4.3	Weiterführende Berechnungen	245
4.3.1	Gottesbild versus Bild einer übermenschlichen Macht bei Jugendlichen mit und ohne Religionszugehörigkeit.....	245
4.3.2	Bilder übermenschlicher Mächte	245
5.	Weiterführende Fragestellungen: Musikritual	247
5.1	Soziodemografische und -religiöse Signatur der Substichprobe »Musikritual«	247
5.2	Sozialisation des Musikrituals.....	248
5.3	Ritualkennwert Realitätstransformation.....	250
5.4	Musikritual und Entwicklungsaufgaben.....	251
5.4.1	Emotionsregulation.....	251
5.4.2	Identitätsstil.....	251
5.5	Musikritual und übermenschliche Mächte.....	252

6. Zusammenfassung: Kennzeichnung religiöser Rituale..... 253

XV. DISKUSSION DER BEFUNDE.....255

1. Hypothesen zur Sozialisation von Ritualen 255

1.1 Diskussion der Hypothesen 255

1.2 Diskussion der weiterführenden Berechnungen 261

1.2.1 Lernwege von Ritualen 261

1.2.2 Lernwege religiöser versus nicht-religiöser Rituale..... 262

1.2.3 Lineare Regressionen zur Vorhersage intrinsisch motivierter religiöser Rituale..... 264

1.2.4 Lernkanäle religiöser versus nicht-religiöser Rituale 264

2. Hypothesen zur Surrogatannahme 265

2.1 Diskussion der Vorüberlegungen und Voraussetzungen..... 265

2.2 Diskussion der Hypothesen 266

3. Hypothesen zu Ritualen und Entwicklungsaufgaben 269

3.1 Diskussion der Hypothesen 269

4. Hypothesen zum religiösen Ritual und Gottesbild 278

4.1 Diskussion der Hypothesen 278

5. Exkurs: Das Musikritual..... 285

5.1 Musik und Religiosität 286

5.2 Musik, Jugendalter und Identität..... 288

5.3 Musik und Emotionsregulation 288

5.4 Erklärungsversuche zum Zusammenhang zwischen Musik und Religiosität 290

5.5 Zusammenfassung 290

6. Abschließende Diskussionspunkte 291

6.1 Reflexion und Ritual 291

6.2 Modifikation der Theorie Groms 292

6.3 Übermenschliche versus höhere Macht: Theorie versus Empirie..... 293

6.4 Terminologien: Religiös, spirituell, transzendent 294

XVI. ABSCHLUSS	295
1. Verhältnisbestimmung beider Studien.....	295
2. Rekapitulation der Ergebnisse.....	296
3. Zentrale Stärken der Arbeit.....	300
4. Zentrale Schwächen der Arbeit	302
5. Ausblick	304
LITERATURVERZEICHNIS	306
ANHANG A	339
ANHANG B.....	341
ANHANG C.....	343
ANHANG D	345
ANHANG E.....	348
ANHANG F.....	351
ANHANG G	364
ANHANG H	371
ANHANG I.....	376

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

bzgl.	bezüglich
bzw.	beziehungsweise
ca.	circa
d. h.	das heißt
EKD	Evangelische Kirche in Deutschland
et al.	et alii
evtl.	eventuell
ggf.	gegebenenfalls
i. d. R.	in der Regel
m. E.	meines Erachtens
s. u.	siehe unten
s. o.	siehe oben
sog.	sogenannte, sogenannter, sogenanntes
u. a.	unter anderem
usw.	und so weiter
u. U.	unter Umständen
v. a.	vor allem
vgl.	vergleiche
z. B.	zum Beispiel
zt. n.	zitiert nach

ZUSAMMENFASSUNG

Theoretischer Hintergrund: Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit Religiosität vor dem Hintergrund des konfessionslosen Kontextes Ostdeutschland und des Jugendalters. Erstens zeichnet sich Ostdeutschland zentral durch einen Abbruch religiöser Sozialisation in Familien aus: Die große Mehrheit glaubt nicht an Gott und weist eine indifferente Haltung gegenüber Religion und Religiosität auf. Zweitens gilt das Jugendalter als *der* Lebensabschnitt religiöser Instabilität. Für ostdeutsche Jugendliche kann dies bedeuten, dass die zunehmende Ablösung von ihrer religiös-indifferenten bis atheistischen Familie zu einer Öffnung gegenüber Religiosität führt. Dies wird auch in neuen empirischen Befunden unterstrichen, die Spuren von Religiosität in der jüngsten ostdeutschen Generation aufdecken konnten. Auf ritueller Ebene zeigte sich bisher, dass ostdeutsche Heranwachsende, die mehrheitlich familial nicht-religiös sozialisiert werden, dennoch persönliche religiöse Rituale durchführen. Jedoch erlauben diese ersten Befunde weder einen tieferen Einblick in Funktionalitäten noch in individuelle religiöse Erfahrungen während dieser Rituale. Auch ist unklar, wie Jugendliche diese Rituale erwerben, wenn familiäre Sozialisation dahingehend ausbleibt. Die vorliegende Arbeit setzt an dieser Forschungslücke mittels empirischen Untersuchungen an.

Fragestellungen: Die zentralen Fragen sind, ob und welche religiösen Erfahrungen während persönlicher Rituale gemacht werden, wie Jugendliche diese Rituale lernen und welche Funktionen diese in ihrer psychischen Entwicklung einnehmen. Letzterer Aspekt wird im Zusammenhang zwischen Ritualen und den adoleszenten Entwicklungsaufgaben der Identitätsbildung und Emotionsregulation beleuchtet. Darüber hinaus ist zu fragen, inwieweit emotionale Repräsentationen übermenschlicher Mächte, die in Verbindung mit solchen Ritualen stehen können, das emotionale Erleben im Ritual beeinflussen.

Methoden: Aufgrund der mangelnden empirischen Forschung zur religionspsychologischen Betrachtung persönlicher Rituale in der Adoleszenz wird ein Mixing Methods Forschungsdesign verwendet, welches qualitative und quantitative Methoden gewinnbringend miteinander kombiniert. In einer ersten qualitativen Studie wurden $N = 23$ Jugendliche der neunten Klasse (davon $n = 16$ weiblich) mittels halbstrukturierter Interviewleitfadens nach ihren persönlichen Ritualen und darin erlebten emotionalen Erfahrungen befragt. Darauf aufbauend wurden Hypothesen formuliert, Items zur Ritualmessung generiert und mittels dieses Fragebogens in einer zweiten Studie $N = 410$ Jugendliche

derselben Klassenstufe befragt (davon $n = 227$ weiblich). Beide Studien fanden in Halle (Saale), Sachsen-Anhalt, statt.

Ergebnisse und Diskussion: Ostdeutsche Jugendliche sind intrinsisch motiviert gegenüber Ritualen, wenn sie Fremdverstärkung von Seiten außerfamiliärer Sozialisationskanäle, v. a. ihrer *Peergroup*, erfahren. Aber auch kognitive und experimentelle Zugänge zum Ritual sind zentral. Darüber hinaus nutzen sie Rituale um Herausforderungen und Entwicklungsaufgaben der Adoleszenz zu bewältigen, wobei Rituale emotionsregulativ, selbstreflektierend und identitätsbildend wirken. Während des Ausführens von Ritualen werden religiöse Erfahrungen berichtet, indem Rituale in Bezug zu einer übermenschlichen Macht wahrgenommen werden können – und dies unabhängig von der vorhandenen oder ausbleibenden familial religiösen Sozialisation. Religiöse Spuren im konfessionslosen Kontext Ostdeutschland lassen sich somit auch auf persönlich-ritueller Ebene bei Jugendlichen finden. Dabei unterscheiden sich religiöse von nicht-religiösen Ritualen nicht nur in selbstreflektierenden und identitätsbildenden, sondern auch in emotionsregulativen Prozessen, wobei letztere auch durch die emotionale Prägung übermenschlicher Mächte beeinflusst werden.

I. TEIL: THEORETISCHER HINTERGRUND

I. EINLEITUNG

»Es ist ein seltsamer Irrthum, anzunehmen, dass alle Völker an das Dasein eines Gottes glauben; ich habe viele Wilde gesehen, die davon keinen Begriff hatten.«
(De Lature, zt. nach Farrar, 1864)

Religiöse bzw. spirituelle Entwicklung als ein *universal-menschlicher* Entwicklungsprozess (Hay, Reich & Utsch, 2006; Roehlkepartain, P. L. Benson, P. E. King & Wagener, 2006) umfasst eine Zunahme der Tiefe *religiöser Erfahrungen* sowie ein ansteigendes *Commitment* gegenüber *religiösen Ritualen* (Wink & Dillon, 2002). Jedoch werden in der bisherigen empirischen Forschung Jugendlichen, die in Ostdeutschland als einem mehrheitlich konfessionslosen Kontext aufwachsen, religiöse Erfahrungen und Rituale weitgehend abgesprochen (Engelhardt, Loewenich & Steinacker, 1997). Fehlt es nun ostdeutschen Heranwachsenden an religiösen Erfahrungen und Ritualen; oder noch verschärfter gefragt: Fehlt es diesen Kindern und Jugendlichen aus dem konfessionslosen Milieu an diesen universal-menschlichen Entwicklungsprozessen? Die bisherige Forschung vermochte kaum aufzudecken, ob diese Heranwachsenden überhaupt mit dem Thema Religion und Religiosität konfrontiert werden und ob oder inwieweit sie sich damit auseinandersetzen, geschweige denn, welche religiösen Erfahrungen sie machen. Vermutlich scheinen solche Jugendliche eine religiöse »Sprache« zu sprechen, die die Forschung bisher noch nicht aufzunehmen vermochte (Szagun, 2006), da sie von kirchen- und christentumsnahen Semantiken ausging (vgl. Gensicke, 2006).

Im Grund genommen ist jedoch seit Jahrzehnten bekannt, dass ostdeutsche Heranwachsende in persönlichen Ritualen religiöse Erfahrungen machen (Barz, 1993). Zudem zeigt sich in neueren Studien der letzten Dekade, dass das Verständnis von religiösen Ritualen wie Gebeten, aber auch von Gott und Glaube, bei ebendiesen Individuen von einer größeren Flexibilität gekennzeichnet ist – im Vergleich zu religiös sozialisierten Menschen, welche häufig von kirchlichen Dogmen beeinflusst sind (Szagun, 2006). Tiefer gehende empirische Untersuchungen, die über das reine Praktizieren von Ritualen dieser Heranwachsenden hinausgehen, wie Funktionen von Ritualen und darin erlebte religiöse Erfahrungen, bleiben bisher aus.

Die vorliegende Arbeit setzt genau an diesem Punkt an, indem sie nach persönlichen Ritualen bei ostdeutschen Jugendlichen fragt. Diese können einen Rahmen darstellen, in denen religiöse Erfahrungen durch einen Bezug zu einer

übermenschlichen Macht (Riesebrodt, 2007) gemacht werden. Zentral gilt es hier zu erfragen, ob und welche religiösen Erfahrungen während dieser persönlichen Rituale erlebt werden, wie Jugendliche diese Rituale lernen sowie welche Funktionen diese Rituale in der psychischen Entwicklung Jugendlicher einnehmen. Rituale gelten nämlich als Möglichkeit zur erhöhten Selbstreflexion (u. a. Köpping, Leistle & Rudolph, 2006), welche Grundlage der adoleszenten Entwicklungsaufgaben *Emotionsregulation und Identitätsentwicklung* ist (Oerter & Dreher, 2002). Dabei gilt es auch bisherige Modelle, welche als Grundlage (hoch)religiöse Stichproben heranziehen (Spilka & Ladd, 2013) und den religionssoziologischen Einfluss bisher stark unterschätzen (Szagun & Fiedler, 2008), zu hinterfragen und ggf. für den ostdeutschen Kontext zu modifizieren.

In dieser Arbeit werden sowohl Theorien als auch empirische Ergebnisse aus zwei Wissenschaftsdisziplinen, die sich mit Ritualen, darin erlebten religiösen Erfahrungen und Ritualfunktionen beschäftigen, vereint: Der Religionspsychologie/Theologie und der Kulturanthropologie. Obwohl beide Ansätze das Potential zur wechselseitigen Anknüpfung und damit interdisziplinären Befruchtung haben, gelang dies bisher nur selten. Darüber hinaus gilt es für die empirischen Erhebungen als unbedingt erstrebenswert, eine kultursensible religiöse »Sprache« zu verwenden, indem christentumsnahe Semantiken auf ein Minimum zu reduzieren sind. Dies wird zunächst durch eine offene Befragung mittels Interviews geschehen um diese Ergebnisse für die Konstruktion eines Fragebogens fruchtbar zu machen, welcher in einer großen Stichprobe religiöse Erfahrungen und Funktionen von Ritualen bei ostdeutschen Jugendlichen erheben soll.

Schlussendlich sei angemerkt, dass diese flexiblen religiösen Erfahrungen und persönlichen Rituale der Jugendlichen ohne expliziten Kontakt zum religiösen Milieu ernst zu nehmen sowie ihre Funktionalitäten aufzuspüren sind und zwar *ohne* diese von Beginn an abzuwerten (vgl. Grom, 2000). Auch gilt es, die hiesigen Befunde für zukünftige religionspsychologische Theorie und Empirie fruchtbar zu machen.

II. RELIGIONSSOZIOLOGISCHE UND ENTWICKLUNGSPSYCHOLOGISCHE RAHMENBEDINGUNGEN

Das Thema »Religiosität und Ritual« ein sehr breites Feld ist, welches kaum in seiner Vollständigkeit erschlossen werden kann. Aus diesem Grund ist es zu Beginn unabdingbar, zunächst die Rahmenbedingungen darzulegen, in der sich die vorliegende Arbeit bewegt. Diese sind von zweierlei Art: Zunächst werden religionssoziologische Bedingungen des ostdeutschen Kontextes dargestellt (Abschnitt 2.1), um darauf aufbauend die entwicklungspsychologischen Bedingungen des Jugendalters aufzuzeigen (Abschnitt 2.2). Dabei werden natürlich auch Bezüge zur allgemein religiösen und zur spezifisch religiös-rituellen Entwicklung im Jugendalter hergestellt. Schlussendlich werden die Interaktionen dieser Rahmenbedingungen anhand der Besonderheiten religiöser Entwicklung ostdeutscher Jugendlicher dargelegt (Abschnitt 2.3).

1. RELIGIONSSOZIOLOGISCHE RAHMENBEDINGUNGEN DES OSTDEUTSCHEN KONTEXTES

Ostdeutschland gilt als das mit Abstand religionsloseste Gebiet weltweit. Nur 8 % der Ostdeutschen glauben an Gott (T. W. Smith, 2012). Die Gründe für diese »Spitzenposition« sind vielfältig und gehen über die Gründe der Säkularisierungstendenzen anderer europäischer Länder – wie Individualisierung (Beck, 1986), Privatisierung (Luckmann, 1991), zunehmender Ausdifferenzierung aller Lebensbereiche und damit zusammenhängendem Plausibilitätsverlust von Religion – deutlich hinaus (zusammengefasst bei Grom, 2000). Sie reichen von der lutherischen Reformation bis zur antireligiösen Propaganda des DDR-Regimes als stärkstem Faktor (vgl. Sporer, 2005). In dieser wurden religiöse Sinndeutungen und Praktiken systematisch verdrängt (z. B. der Ersatz von Kasualien durch sozialistische Rituale wie Jugendweihe statt Konfirmation). Fundamentale Veränderungen auf der Einstellungsebene (z. B. religiöse Weltbilder werden durch wissenschaftliche ersetzt) sind bis heute Teil transgenerationaler Tradierungsprozesse, welche die religiösen Tradierungen, v. a. in Familien, abgelöst haben (Sporer, 2005; Wohlrab-Sahar, 2002; Zinnecker & Hasenberg, 1999). Klarer ausgedrückt heißt dies, dass areligiöse bis antireligiöse Einstellungen ebenso oder

sogar stärker als Religiosität und Religionszugehörigkeit an die nächste Generation weiter gegeben werden (Pollack, 1996; Zinnecker & Georg, 1998). Diese »forcierte Säkularität«, die »zum Eigenen, zur Haltung der Säkularität auch im Prozess familiärer Tradierung« werde (Wohlrab-Sahr, Karstein & Schmidt-Lux, 2009, S. 350), bringe nicht nur einen Bedeutungsverlust der Kirche, sondern der Religion im Allgemeinen mit (O. Müller, Pickel & Pollack, 2005; Pickel, 2010, 2011). Verschärft treffe dies auf das Neue Bundesland Sachsen-Anhalt zu, welches sich durch die niedrigste Kirchenzugehörigkeit im gesamten deutschen Bundesgebiet auszeichnet: Nur 17.4 % gehören einer der beiden großen Kirchen an (Kirchenamt der EKD, 2011). Andere Religionen spielen nahezu keine Rolle (3.5 % für Sachsen-Anhalt, Domsgen, *in press*). Auch werde die vermutete Rückkehr von Religionen (Graf, 2004; Riesebrodt, 2001) medial massiv überschätzt und lasse sich soziologisch für Gesamtdeutschland nicht aufzeigen (Pickel, 2012). Sog. synkretistische Religionsformen, d. h. selbstgewählte, individualisierte und somit deinstitutionalisierte Religiosität, wie sie v. a. in der jüngsten Generation in Westdeutschland auftreten (Nipkow, 2007; Streib & Gennerich, 2011), lassen sich auf der Makroebene in Ostdeutschland ebenso nicht finden (Pickel, 2011, 2012).

Betrachtet man die Einstellungsebene ostdeutscher Familie, so sind diese in erster Linie *nicht* dezidiert atheistisch oder antichristlich, sondern religiös indifferent, was sich durch Gleichgültigkeit, Unentschiedenheit und Desinteresse gegenüber religiösen Sachverhalten ausdrückt (Domsgen, 2004; Szagun & Fiedler, 2008; Pickel, 2010, 2011). Heranwachsende aus religiös indifferenten Familien bleiben im religiösen Bereich sich selbst überlassen (Nipkow, bei Szagun, 2006), da ihnen weder eine positive noch negative oder sonstig geartete Einstellung zu Religion vermittelt werde.

Die intensive Forschung in diesem Bereich konnte jedoch auch *Spuren von Religiosität in der jüngsten Generation* aufdecken. Gerade Jugendliche seien aufgrund der zunehmenden religiösen Pluralisierung motiviert, auf dem religiösen Markt nach neuen Sinnsystemen und Deutungsmustern zu suchen und diese auszuprobieren (Sporer, 2005). In dieser Lebensphase scheint es eine Öffnung gegenüber religiösen oder religionsnahen Aussagen zu geben, die eher eine experimentelle Denkbewegung darstelle und weniger eine »substanziell religiöse Positionierung« (Wohlrab-Sahr *et al.*, 2009, S. 27). Jedoch denke die jüngere Generation in Dimensionen, die den älteren Generationen fremd seien. Diese vage Öffnung konnte bisher auf vier Ebenen empirisch belegt werden. Erstens zeige sich eine bekenntnisfreie *intellektuelle Aufgeschlossenheit* gegenüber religiösen Themen, da es zunehmend als persönliches Informationsdefizit betrachtet werde, sich nicht über religiöse Themen äußern zu können (W. Huber, 2007; Husmann, 2008, Petzold, 2007; Wohlrab-Sahr *et al.*, 2009). Die zweite Ebene betrifft die sog. *agnostische Spiritualität* (Wohlrab-Sahr, Karstein & Schaumburg, 2005), d. h. einen Jenseitsglauben, welcher jedoch inhaltlich nicht religiös gefüllt sei. Drittens ist belegt, dass auch in Ostdeutschland v. a. Jugendliche an die *Existenz einer übermenschlichen (unpersönlichen) Macht* glauben und dies als

Ersatz eines Gottesbildes fungieren kann (Gensicke, 2006, 2010; Pickel, 2011). Die vierte Ebene betrifft das *persönliche Gebet* (Barz, 1993; Domsgen & Lütze, 2010; vgl. Abschnitt 2.3.2) sowie *außerchristliche, religiöse Rituale* (O. Müller, Pickel & Pollack, 2005), welche von ostdeutschen Heranwachsenden durchgeführt werden. Jedoch ist über diese beiden letzten Ebenen, des Glaubens an übermenschliche Mächte sowie der religiös-rituellen Praktiken im konfessionslosen Milieu inhaltlich bisher noch wenig bekannt, was in der vorliegenden Arbeit aufgegriffen wird.

2. REFLEXION ZUM BEGRIFF DER KONFESSIONSLOSIGKEIT

Bis zu diesem Punkt sind die Begriffe »konfessionslos«, »religiös indifferent« sowie »familial religiös sozialisiert« gefallen. Dass all diese Termini unterschiedlich aufzufassen und sehr eng mit christlich-kirchlich Semantiken vernetzt sind, sei hier kurz reflektiert.

Referiert der Begriff der *Konfessionslosigkeit* gleichzeitig auf die sehr enge Definition von Kirchenzugehörigkeit, so ist doch die religiöse Indifferenz *kein* Begriff, der das Phänomen, welches wir hier Konfessionslosigkeit nennen, inhaltlich prägen kann. Religion bzw. Religiosität einerseits und Religionslosigkeit andererseits sind beides indifferente Phänomene, welche von einer großen einstellungsmäßigen Heterogenität durchzogen sind – es gibt weder »die« Konfessionsgebundenen noch »die« Konfessionslosen (Domsgen, 2005b). Im konfessionslosen Bereich erstreckt sich diese Indifferenz von distanzierter Fremdheit, Gleichgültigkeit und Desinteresse bis zum Verzicht auf eine eigene religiöse Positionierung. Weltanschauliche und religiöse Einstellungen »der« Konfessionslosen können somit kaum vereinheitlicht werden (Domsgen, 2014; Pickel, 2010, 2011). Konfessionslosigkeit gilt somit als Begriff, welcher das hier zu beschreibende Phänomen einer kulturellen Verdrängung des Christentums und der damit einhergehenden abgebrochenen Bindung zur organisierten Religion inhaltlich prägen kann, wenn auch als »Leitbegriff in Ermangelung eines besseren« (Domsgen, 2014, S. 276) und bezieht sich auf den Kontext, in dem ostdeutsche Jugendliche aufwachsen.

Der Terminus *familial religiös sozialisiert* zielt ebenso auf einen engen Religionsbegriff ab. Genauer betrachtet wird in dieser Arbeit die *explizite* familial religiöse Sozialisation untersucht, d. h. die »Deutungsmuster und Praktiken, die Transzendenz benennbar und erfahrbar machen« (Domsgen, 2004, S. 4). Dadurch wird sie von der impliziten religiösen Sozialisation, welche Grunderfahrungen des Angenommenseins sowie lebensweltliche Einstellungen und Werte vermittele (ebd.), abgegrenzt. Im Grunde genommen geht es darum, ob Heranwachsende in ihren Familien dezidiert mit *christlichen* Glaubensinhalten und -praktiken Erfahrungen machen, welche u. U. institutionell angebunden sind. Dass Eltern ohne konfessionelle bzw. religiöse Zugehörigkeit explizit religiös sozialisieren, mag für gewisse kulturelle Milieus häufig gelten – für Ostdeutschland gilt dies jedoch *nicht* (ebd.).

Beide Begriffe stehen im Spannungsverhältnis zum breit gefassten Religionsbegriff der Verbindung religiöser Rituale zu übermenschlichen Mächten in dieser Arbeit, welcher weiter unten ausführlich beschrieben wird (vgl. Abschnitt 3.3.2). Für die vorliegende Arbeit, welche im weiteren Sinne die zwei Pole der existierenden und verdrängten christlichen Religiosität in einem bestimmten, nämlich rituellen Ausschnitt religionspsychologisch zu erschließen versucht, scheinen diese engen Termini an dieser Stelle durchaus brauchbar zu sein. Darüber hinaus ist eine gewisse Heterogenität von Begrifflichkeiten bei neuen Forschungsfeldern zunächst üblich. Als Desiderat ist an dieser Stelle aufzuführen, dass in Zukunft Begriffe gebildet werden müssen, die sich klareren, aussagekräftigeren und v. a. anschlussfähigen Termini bedienen, um das Phänomen der sog. »Konfessionslosigkeit« auch auf der Ebene der persönlichen religiösen Erfahrungen konsistent beschreibbar zu machen.

3. ENTWICKLUNGSPSYCHOLOGISCHE RAHMENBEDINGUNGEN DES JUGENDALTERS

In den folgenden Abschnitten wird zunächst auf die allgemeine und darauf aufbauen auf die spezifisch religiöse Entwicklung im Jugendalter eingegangen, um dies anschließend noch stärker auf die religiös-rituelle Ebene, nämlich die Entwicklung des Gebets im Jugendalter, zuzuspitzen (Abschnitte 2.2.1 bis 2.2.3). Anschließend erfolgten erste Reflexionen und Überlegungen zur religiösen Entwicklung und zum religiösen Ritual im ostdeutschen Kontext (Abschnitte 2.3.1 und 2.3.2). Entwicklungspsychologische und religionssoziologische Bedingungen zu den spezifisch Aspekten der religiösen Sozialisation und dem Gottesbild werden in späteren Kapitel erläutert (vgl. Kapitel 4 und 7).

3.1 Allgemeine Entwicklung im Jugendalter

Die Adoleszenz gilt als eine Phase vielfältiger und tiefgreifender Veränderungen: Biologisch-physiologische und psychologische Veränderungen finden im Jugendalter statt, darüber hinaus ist der Jugendliche zunehmend mit neuen und sich verändernden Rollen in interpersonalen Beziehungen konfrontiert. Für die meisten Jugendlichen ist diese Lebensphase nicht ohne Grund turbulent (Verhoeven & Hutsebaut, 1995).

Das Jugendalter wird häufig mit dem »Erwachsenwerden« in Verbindung gebracht (Oerter & Dreher, 2002). Es ist ein Abschnitt im Leben, in dem der Heranwachsende Verhaltensweisen und Rollen des Kindesalters aufgibt und sich neue Kompetenzen sowie Rollen aneignet und austestet. Entwicklungspsychologisch wird diese Veränderungsdynamik in dem Konzept der Entwicklungsaufgaben aufgenommen. Entwicklungsaufgaben sind Lernaufgaben, welche Themen beinhalten, die zu einem bestimmten Zeitpunkt im Leben salient werden (Havighurst, 1972). So ist es möglich, den menschlichen Lebenslauf nach Entwicklungsaufgaben zu ordnen. Diese eher allgemeinen Themen werden in einem spezifischen kulturellen Kontext bearbeitet, sodass sie zu sehr individuel-

len Entwicklungsergebnissen führen können. Die Bewältigung einer Entwicklungsaufgabe wird als adaptiv gesehen, wenn sie zu positiven Affekten und Wohlbefinden führt und damit die Bewältigung zukünftiger Entwicklungsaufgaben begünstigt, andernfalls wird sie als maladaptiv gekennzeichnet.

»Erwachsenwerden« wird auch unter dem Aspekt der zunehmenden Ablösung von der Ursprungsfamilie und den damit einhergehend erweitertem Handlungsspielraum des Adoleszenten thematisiert (u. a. Grom, 2000; Oerter & Dreher, 2002). Mit Eintritt in das Jugendalter sind Individuen nun fähig, ihre Eltern kritischer zu betrachten und sich sowohl emotional als auch kognitiv stärker von diesen zu distanzieren (vgl. Abschnitte 5.1 und 6.1), was jedoch auch zu einer größeren Selbstunsicherheit führe (Wolf, Gedo & Terman, 1972) und sich u. a. in geringem Selbstwertgefühl und Identitätskrisen manifestiere (Simmons, Rosenberg & Rosenberg, 1973). Gleichzeitig mit dem Ablösungsprozess von der Familie breche das adoleszente Selbst in eine äußere und eine innere Komponente auf (Broughton, 1981): Während die äußere Komponente durch den Umgang mit Anderen und externalen Erfahrungen gespeist werde, so beziehe sich das innere Selbst auf persönliche Gedanken und Gefühle, die höchstens mit engen Freunden geteilt werden. Dies führe dazu, dass Jugendliche, im Vergleich zu Kindern, bedeutend mehr Zeit mit sich selbst und weniger mit ihrer Familie verbringen. Adoleszente nutzen diese Zeit des Alleinseins bewusst zur Emotionsregulation und intensiven Selbstreflexion, woraus sich die personale Identität entwickle (R. Larson, 1995; R. Larson, Csikszentmihalyi & Graef, 1982).

In dieser Arbeit werden Emotionsregulation und Identitätsbildung nicht nur als zentrale Ritualfunktion thematisiert (vgl. Abschnitt 3.2.2), sondern auch als Entwicklungsaufgaben des Jugendalters (vgl. Abschnitte 5.1 und 6.1). Die fundamentalen emotionalen und kognitiven Entwicklungsprozesse verlaufen nämlich nicht unabhängig voneinander, sondern werden aufgrund präfrontaler Hirnreifungsprozesse auch stärker miteinander vernetzt. So erlangt der Heranwachsende z. B. die Fähigkeit, die Bedeutung eines Affekts akkurater und im sozialen Kontext zu verstehen sowie Metakognitionen im emotionalen Bereich auszubilden (Alcorta & Sosis, 2005; Parker & Gottman, 1989; Smolenski, 2006). Als übergeordnete adoleszente Entwicklungsaufgabe kann somit »the gaining of cognitive and social-emotional maturity« (Spilka & Ladd, 2013, S. 72; vgl. Kohut, 1971) formuliert werden.

Rituale werden aufgrund ihrer Funktionen und der starken Verknüpfung dieser mit adoleszenten Entwicklungsaufgaben als Hilfsmittel zur Bewältigung dieser angesehen. Es ist nämlich zudem bekannt, dass ebenso aufgrund präfrontaler Reifung Jugendliche zunehmend die Fähigkeit erlangen, Rituale nachzuahmen, selbstständig durchzuführen und sie zu verstehen, sodass Rituale im Jugendalter als besonders wichtig betrachtet werden (Michaels, 2011a). Wenn jedoch in der adoleszenten Phase christlich-kirchliche Rituale abnehmen (u. a. Gensicke, 2006), so stellt sich die Frage nach anderen (religiösen) Ritualen, die Jugendliche dann durchführen. Auf diese Frage wird weiter unten (Abschnitt 3.4.2) ausführlicher eingegangen.

Aber nicht nur emotionsregulative und identitätsbildende Prozesse entwickeln sich weiter: Auch das persönliche Verhältnis zur Religion verändert sich aufgrund adoleszenter emotionaler und kognitiver Entwicklungen bedeutend, was im folgenden Abschnitt dargelegt wird.

3.2 Die Entwicklung von Religiosität im Jugendalter

Die Adoleszenz wird traditionell als die Sturm- und Drangzeit bzgl. Religiosität angesehen (Gruehn, 1956; Hall, 1904; James, 1902/1985; Leuba, 1904; Starbuck, 1899), gilt sogar als die Phase religiöser Erschütterung (Hunsberger, McKenzie, Pratt, & Pancer, 1993). Der bis dahin autoritativ-gesetzlich geprägte Kinderglaube werde entmythologisiert und sinke dramatisch, bevor es zu einem Wiederaufbau von Religiosität ab dem 18. Lebensjahr komme (Grom, 2000, 2007). Dies manifestiere sich in der stark sinkenden Zustimmung zu christlichen Glaubensinhalten (P. L. Benson, Donahue & Erickson, 1989) und religiösen Praktiken wie Gebeten und Teilnahme am Gottesdienst (Dörnemann, 2004; Gensicke, 2006; Fuchs-Heinritz, 2000).

Auch die klassischen Stufentheorien der religiösen Entwicklung von Fowler (1991) sowie Oser und Gmünder (1988) sehen die religiöse Stufe des Jugendalters als komplett verschieden von den vorherigen Stufen an. Diese Stufe stelle einen Bruch mit der vorherigen religiösen Entwicklung dar, dadurch, dass das Weltbild Adoleszenter stark verändert werde, sogar atheistisch geprägt werden könne. Fowler bezeichnet die adoleszente Stufe als die synthetisch-konventionelle Stufe. Während dieser entwickle der Heranwachsende eine eigene Glaubensidentität, welche jedoch stark von signifikant Anderen sowie dem breiteren sozialen Umfeld abhängig und tief emotional mit Ritualen verbunden sei. Rituale werden mechanisch und immer wiederkehrend ausgeführt, jedoch zeige sich auch eine Sinnfindung in ihnen (konventioneller Aspekt). Die Entwicklung eigenen Glaubens gehe jedoch auch einher mit Fragmenten von religiösen Werten und Inhalten, welche eine Diskrepanz zueinander aufweisen (synthetischer Aspekt). Diese zwei Aspekte der Stufe manifestieren sich in einem Widerspruch zwischen kirchlicher Ideologie und dem alltäglichen Leben von Jugendlichen, was die geringe Zustimmung zu kirchlich-christlichen Glaubensinhalten und Praktiken erklärt. Ähnliches formulieren Oser und Gmünder für die adoleszente Stufe des Deismus. Die Orientierung an absoluter Autonomie im Jugendalter zeige sich auch im religiösen Denken und Handeln: Gott werde aus dem Alltag verdrängt, das Individuum sehe sich als vollständig unabhängig von einer Transzendenz an. Der Jugendliche fühle sich darin selbstständig verantwortlich für sein eigenes Handeln; Gott werde als eine Transzendenz angesehen, die nicht mehr in die Welt eingreift.

Noch deutlicher wird dies in der empirischen Studie von Nipkow (1987), in welcher die Gründe untersucht wurden, wieso einige Heranwachsende auch im Jugendalter an gewisse Glaubensinhalte und Gottesvorstellungen festhalten, andere diese jedoch ablehnen. *Zweifel* im Jugendalter seien meist im Enttäuschungsatheismus gegründet, d. h. das erwartete direkte Eingreifen Gottes in

Notsituationen bleibe aus. Dennoch, so Nipkow, entscheiden sich die meisten Jugendlichen dafür, mit Gott aufzuwachsen, auch wenn sie eine kritische Einstellung zur Kirche entwickeln.

Wie Nipkow sieht auch Grom den primären Grund der Abkehr von Religion im Jugendalter in der Zunahme an *Zweifeln*. Diese entstehen häufig durch die wahrgenommene Konkurrenz anderer, nicht-religiöser Bereiche, v. a. der Wissenschaft, zur eigenen Religiosität. Grom spricht sogar von einem »Zweifelsyndrom« (2000, S. 266), innerhalb dessen auch die Theodizeeproblematik im Zusammenhang mit emotionalen Anspannungen und Krisen erstmalig in der Lebensspanne grundlegend thematisiert werde. Er führt für das juvenile Zweifelsyndrom vier Gründe an: *Erstens* den Plausibilitätsverlust von Religion in der heutigen Gesellschaft. Dieser gelte vordergründig für konfessionslose Milieus, wie Ostdeutschland. Jedoch sieht Grom dies nicht als ausschlaggebenden Grund an, da z. B. GrundschülerInnen ebenfalls Teil der Gesellschaft sind, jedoch Zweifel bei ihnen nicht vordergründig seien. Des Weiteren lassen empirische Befunde vergangener Dekaden den Schluss zu, dass dies kein neues Phänomen ist, welches parallel zu gewissen gesellschaftlichen Prozessen verläuft, sondern dass in vergangenen Zeiten und in anderen Kulturen Jugendliche ebenfalls stark zweifelten. *Zweitens* sei durch die zunehmende Ablösung von der Ursprungsfamilie der religiöse Glaube ohne die elterliche Autorität kritisierbar. Als *dritten* Grund sieht Grom die Verbindung zur Entwicklungsaufgabe der Identitätsbildung. In Anlehnung an Marcia (1966) formuliert er, dass sich Jugendliche in diesem Prozess zwischenzeitlich im Moratorium befinden, sodass Glaubensfragen zunächst einmal offen gelassen werden. Als *vierte* und *Hauptursache* des Zweifelsyndroms wird die kognitive Weiterentwicklung durch physiologisch-neuronale Wachstumsprozesse angeführt, welche ab der Adoleszenz formal-operatorisches Denken ermögliche (Piaget, 1924/1972). Erst dadurch sei der Heranwachsende fähig, abstrakt religiös, also symbolisch zu denken und religiöse Inhalte zusammenhängend zu reflektieren (Oser & Bucher, 2002). Religiöse Entwicklung werde somit ebenfalls von emotionaler (u. a. emotionale Krisen, die mit der Theodizeeproblematik einhergehen) und kognitiver Entwicklung (u. a. Identitätsbildung) fundamental beeinflusst.

Abschließend ist zur allgemeinen religiösen Entwicklung ein grundlegender Punkt dieser Theorien zu unterstreichen: *Religiöse bzw. spirituelle Entwicklung gilt als universal*, d. h. jeder Mensch durchlaufe sie (u. a. Bucher, 2007; Hay, Reich & Utsch, 2006; Roehlkepartain, P. L. Benson, P. E. King & Wagener, 2006). Dabei stehe im Mittelpunkt die Selbsttranszendierung, die nicht unbedingt mit Gott oder Kirche in Verbindung stehen müssen, jedoch das Leben mit höherwertigen Konstrukten wie Werten, Traditionen, Raum und Zeit in unmittelbare Verbindung bringe. Religiöse Vorstellungen, Symbole, Traditionen und Dogmen können, müssen jedoch nicht, in diesen Entwicklungsprozess integriert werden. Der Entwicklungsprozess, der hier als religiös bzw. spirituell verstanden wird, basiert auf selbstüberschreitende Bewusstseinsprozesse (»*Self-transcending awareness*«, Hay *et al.*, 2006, S. 50), welche biologisch im Menschen veranlagt

seien und deswegen als universal betrachtet werden können. Fraglich ist nun für Ostdeutschland, wie Jugendliche, die in religiös indifferenten Familien aufgewachsen sind, im religiösen Bereich überhaupt eine Entwicklung durchlaufen können oder ob ihnen ein fundamentaler Teil menschlicher Entwicklung »fehlt«. Bevor jedoch auf theoretische Überlegungen und erste empirische Befunde aus dem spezifisch konfessionslosen Kontext eingegangen wird, wird im folgenden Abschnitt die adoleszente Entwicklung religiöser Rituale dargestellt.

3.3 Die Entwicklung von religiösen Ritualen im Jugendalter

Die Ausführung religiöser Rituale, wie des Gebets, beginne schon früh im Leben eines Menschen und unterliegt lebenslangen Entwicklungsprozessen (Spilka & Ladd, 2013). Dabei werde der spezifisch religiöse Entwicklungsaspekt des Gebets von allgemeinen kognitiven *und* emotionalen Entwicklungsprozessen, die sich zur gleichen Zeit vollziehen, fundamental beeinflusst (Tamminen, 1993). Die Stufentheorie der kognitiven Entwicklung nach Piaget (1924/1972) hat dabei die Theorien zur Entwicklung des Gebets stark beeinflusst, emotionale Einflüsse hingegen werden bisher nur marginal betrachtet. Äquivalent zu den religiösen Stufentheorien (Fowler, 1991; Oser & Gmünder, 1988) gehen auch die hier dargestellten Theorien und Befunde zum Gebetsverständnis von einer zunehmenden Ausdifferenzierung und Komplexität aus.

Diese klassischen Befunde zur Entwicklung des Gebetsverständnisses im *Kindesalter* thematisieren drei Entwicklungstrends. Erstens verlagere sich der Fokus des Gebets von egozentrischen zu altruistischen Bitten (Goldman, 1964; D. Long, Elkind & Spilka, 1967; May 1977), zweitens verschiebe sich die Bedeutung des Gebets von äußerer Form zum inneren Dialog mit Gott (D. Long *et al.*, 1967) und drittens entwickle sich ein zunehmend religiöses zulasten eines magischen Verständnisses bzgl. der Gebetswirkung (Goldman, 1964; Oser & Gmünder, 1988; Piaget, 1926/1978; Thun, 1963, 1964). Ein magisches Gebetsverständnis ist gekennzeichnet durch den Glauben, Gott könne gemäß eigener Wünsche beeinflusst werden und greife direkt in die immanente Welt ein. Davon grenzt sich das religiöse Verständnis ab, indem die Erfüllung oder Nichterfüllung eigener Wünsche von Gottes Willen abhängig angesehen werde, zudem werde ein indirektes Eingreifen Gottes erwartet (der z. B. Kraft oder Gelegenheiten schenkt; vgl. Grom, 2007). Diese drei Entwicklungstrends scheinen jedoch nicht kontinuierlich, sondern bedeutend komplexer zu sein. So seien magischen Tendenzen abhängig vom jeweiligen Glaubensverständnis, mit denen Kinder aufwachsen (Godin & van Roey, 1959); sogar Erwachsene glauben noch häufig an eine solche Gebetswirkung (Godin, 1971).

Die Gebetsentwicklung im *Jugendalter* ist hingegen nur marginaler erforscht. Bekannt ist, dass die Gebetshäufigkeit in der Adoleszenz abnimmt (u. a. Goldman, 1964), begründet durch zunehmende Zweifel, v. a. gegenüber der Wirksamkeit von Gebeten (vgl. Abschnitt 2.2.2). Im Kindesalter unhinterfragt übernommenen Gebete der Eltern werden nun zunehmend begründungsbedürftiger, was sich in einer »schöpferische Neuformulierung von Gebeten oder von

Gebetskonzepten« niederschläge (Hauenstein, 2002, S. 192). Die wohl umfangreichste Studie zur Entwicklung des Gebetsrituals im Jugendalter stammt von Tamminen (1993), der in mehreren Studien Heranwachsende im Alter von sieben bis 20 Jahren untersuchte. Die Ergebnisse seien hier zusammenfassend dargestellt:

1) Hinsichtlich der persönlichen Bedeutung einzelner Gebetseigenschaften zeigt sich ein klarer Bruch, von der Wichtigkeit äußerer Form und Bitten um objektive Angelegenheiten zur inneren Bedeutung und Erlangung eines Sicherheitsgefühls (vgl. Scarlett & Perriello, 1991). Je internalisierter die Religiosität ist, desto eher betrachteten Jugendliche das Gebet als Dialog mit Gott. Das Bittgebet wird altersunabhängig als persönlich wichtigstes Gebet bezeichnet (kontär zur kontinuierlichen Abnahme der persönlichen Bedeutung des Bittgebets bei D. Long *et al.*, 1967).

2) Der Glaube an eine kausale Effizienz von Gebeten nehme mit zunehmendem Alter ab (vgl. L. B. Brown, 1966, 1968). Persönliche Probleme werden in jeder Altersgruppe als die geeignetsten Gebetsanlässe gesehen, dies sei nicht entwicklungsabhängig. Magisches Denken sei auch noch in höheren Altersgruppen vorherrschend (vgl. Godin, 1971), jedoch nehmen immanente Gerechtigkeitsvorstellungen mit zunehmendem Alter ab (vgl. Piaget, 1926/1978). Darüber hinaus stellt Thun (1964) fest, dass kleine Kinder die Erhöhung von Gebeten vom Einhalten bestimmter Gebote, wie regelmäßiger Gottesdienstbesuch, abhängig machen. Jugendliche und junge Erwachsene hingegen halten eine Erhöhung am wahrscheinlichsten, wenn das Gebet von Herzen kommt.

Bei der Generalisierung von Tamminens Befunden ist jedoch Vorsicht geboten, da ein pro-religiöser Stichprobenbias vorliegt. Wie im Kindesalter so gilt auch im Jugendalter, dass die Entwicklung vom magischen zum religiösen Gebetsverständnis abhängig von der jeweiligen Glaubenszugehörigkeit der Befragten ist. Generell übe das religiöse (oder nicht-religiöse) Umfeld einen starken Einfluss auf das Gebetsverhalten Heranwachsender aus (L. B. Brown, 1968). Wie die Gebetspraxis von Jugendlichen im konfessionslosen Kontext Ostdeutschland aussieht, wird im Abschnitt 2.3.2 dargestellt.

4. INTERAKTION DER RAHMENBEDINGUNGEN

4.1 Grenzen religiöser Entwicklungstheorien im konfessionslosen Kontext

Im vorherigen Abschnitt wurden gängige Theorien und empirischen Befunde der Religionspsychologie und -pädagogik zur Entwicklung von Religiosität und religiösen Ritualen im Jugendalter umrissen. An dieser Stelle wird klar, dass diese Modelle kaum auf den Sonderfall des konfessionslosen Ostdeutschlands zutreffen können: Jugendliche in Ostdeutschland legen nämlich nicht einem im Kindesalter kennengelernten Glauben ab (vgl. Nipkow, 1987), sondern sind in den meisten Fällen nie mit religiöser Sozialisation in Kontakt gekommen

(Domsgen, 2004). Dennoch gibt es auch in diesem religionsfernen Umfeld religiöse Suchbewegungen und religiöse Dynamiken (vgl. Abschnitt 2.1), welche überhaupt deren Betrachtung sinnvoll erscheinen lässt. Interessanterweise zeigen sich diese religiösen Suchbewegungen fast durchgehend in der jüngsten untersuchten Generation (u. a. Wohlrab-Sahr *et al.*, 2009), d. h. meist Jugendliche ab 18 Jahren. Aus neueren Studien zu adoleszenter religiöser Entwicklung ist bekannt, dass oben dargestellter Befund, Jugendliche kehren sich von religiösen Themen im Jugendalter ab (u. a. Gruehn, 1956; Starbuck, 1899), nur für konfessionsgeprägte Milieus gelten kann. Heutige Befunde unterstreichen stärker, dass das Jugendalter die Phase *religiöser Instabilität* sei (Regnerus & Uecker, 2007), d. h. nicht nur ein individueller Rückgang der Religiosität ist möglich, sondern diese Phase kann auch eine mögliche Zunahme an Religiosität eröffnen, v. a. in konfessionslosen oder säkularen Milieus ist dies denkbar. Denn auch Jugendliche aus dem konfessionslosen Milieu lösen sich zunehmend von ihrer religiös indifferenten Ursprungsfamilie ab und bilden sich ein zunehmend autonomes Urteil über transzendente Sachverhalte (Streib & Gennerich, 2011). Da es für diesen speziellen Bereich an Theoriebildung mangelt, bleiben folgende Darstellungen auf marginalen, ersten empirischen Befunden beschränkt.

Doch bevor auf empirische Befunde eingegangen wird, sei hier nochmals auf den generellen Befund hinzuweisen, dass Untersuchungsergebnisse zur religiösen Entwicklung aufgrund ihrer limitierten Stichprobenszusammensetzung kaum generalisierbar sind (Spilka & Ladd, 2013). Die meisten Versuchspersonen kommen aus Ländern mit stark geprägter Religiosität (z. B. USA), häufig aus religiösen Schulen oder Familien. Dass diese Befunde nicht auf den konfessionslosen Kontext übertragbar sind, kann kaum verwundern (Domsgen, 2005a). Konfessionslosigkeit ist dabei nicht ein rein ostdeutsches Phänomen und könnte auch in Ländern mit ähnlicher religionssoziologischer Signatur wie Estland oder Tschechien untersucht werden (T. W. Smith, 2012). Die Exklusion Heranwachsender aus konfessionslosen Milieus aus solchen Studien lässt vermuten, dass diesen jegliche Form von Religiosität abgesprochen wurde und wird.

Dies widerspricht jedoch den Ansichten vieler Religionspsychologen, dass religiöse Erfahrungen universal seien (u. a. Hay *et al.*, 2006; Rizzuto, 1979; Roehlkepartain *et al.*, 2006), sogar, dass Religiosität und Gebet inhärente Bedürfnisse des Menschen seien, die es zu befriedigen gelte, eine *conditio humana* (u. a. Hallesby, 1931/1975; Harkness, 1948). Dieser höchst umstrittene Punkt des *homo religiosus* (u. a. Eliade, 1961; James, 1902/1985; Otto, 1917/2004) wäre genau an einer solchen Stelle zu prüfen, wo Konfessionslosigkeit vorherrscht. Dessen Thematisierung ist jedoch nicht Anliegen der vorliegenden religionspsychologischen Arbeit und würde deren Umfang weit übersteigen. Vielmehr soll sich hier auf die Besonderheiten der Religiosität Jugendlicher beschränkt werden, die im mehrheitlich konfessionslosen Kontext aufwachsen.

Sicher ist jedoch, dass der kulturell-religiöse Einfluss auf die religiöse Entwicklung bisher massiv unterschätzt wurde (Nipkow, bei Szagun, 2006).¹ Aufgrund der vorherrschenden religiösen Indifferenz in Familien ohne religiöse Zugehörigkeit bleiben ostdeutsche Heranwachsende in religiösen Belangen weitestgehend sich selbst überlassen. Dies könne jedoch ein großes Potential zu erhöhter Flexibilität und Phantasie Reichum von Gebetsverständnissen und Gottesbildern bieten, welche sich auch in der allgemeinen religiösen Entwicklung niederschlagen können – finde doch eine Selbsttranszendierung ohne von außen auferlegte religiöse Dogmen, Traditionen oder Symbole statt (Szagun, 2006; vgl. Hay *et al.*, 2006). Dies sei anhand der im Folgenden angeführten Ergebnisse der Rostocker Studie verdeutlicht.

Diese Studie liefert erste Ergebnisse zur religiösen Entwicklung ostdeutscher Heranwachsender, indem sie religiöse Entwicklungstheorien in ihrem universalen Gültigkeitsanspruch für den ostdeutschen Kontext hinterfragt (Szagun, 2006, Szagun & Fiedler, 2008). Zentraler Befund ist, dass die strukturierte Ganzheit der Stufentheorien (d. h. lineare Entwicklung qualitativ unterschiedlicher Stufen, die unumkehrbar und hierarchisch aufeinander aufbauen) aufgrund hoch individueller und somit stark variabler Entwicklungstrends bei ostdeutschen Heranwachsenden *nicht* bestätigt werden kann.

In Reflexion zur Stufentheorie von Oser und Gmünder (1988) zeigen die Ergebnisse, dass mit Schuleintritt SchülerInnen aus dem konfessionslosen Milieu sich bereits auf Stufe 3 (eigentlich erst ab 10. Lebensjahr) befinden, d. h. Gottes Wirken in der Welt als inter- oder intrapersonales Geschehen deuten. Jedoch gibt es auch Schulanfänger, die mit dem Begriff »Gott« nichts anfangen können. Kinder mit einer gewissen religiösen Sozialisation hingegen befinden sich auf Stufe 2 (*Do-ut-des*, Gott greift direkt in die immanente Welt ein, der Mensch kann Gott darin beeinflussen). Die Autoren schlussfolgern daraus, dass hinreichende Bedingung für religiöse Entwicklung in diesen Stufen nicht – wie bisher angenommen – entwicklungsbedingte Einflüsse sind, sondern vielmehr sozialisatorische (vgl. Eckerle, 2002).

In Reflexion zur Stufentheorie Fowlers (1991) konnten einige Elemente dieser partiell bestätigt werden, jedoch wird die kohärente Ganzheit der Stufen für den ostdeutschen Kontext stark in Frage gestellt. So trat z. B. bei einigen Probanden ein intuitiv-projektiver Glaube (Stufe 1) auf, der allerdings *nicht* mit einem magischen Lohn-Strafe-Animismus verknüpft war. GrundschülerInnen

1 Eine stärkere Berücksichtigung des kulturellen Kontextes in Studien der religiösen Entwicklung gilt als wichtiges Forschungsdesiderat (u. a. P. L. Benson, Roehlkepartain & Rude, 2003; Mattis, Ahluwalia, Cowie & Kirkland-Harris, 2006) und hängt mit dem Verständnis zusammen, religiöse Entwicklung enthalte im Kern die Transzendierung immanenter Erfahrungen, welche innerhalb der eigenen Kultur gemacht werden (Katz, 1978; Nipkow, 2007). Dies gipfelt im Aufruf nach kultursensibler Messung von Religiosität und Ritualen (Hill & Pargament, 2003).

tendieren in erster Linie zum mythisch-wörtlichen Glauben (Stufe 2), können jedoch verschiedene Perspektiven übernehmen (anstatt Egozentrismus). Der synthetisch-konventionelle Glaube (Stufe 3), traditionell im *Jugendalter* verankert, zeigt sich bei SchülerInnen der ersten bis elften Klasse und korrelierte *nicht* mit Stufen kognitiver oder moralischer Entwicklung. Der einzige Zusammenhang mit Kognition zeigt sich für den individuierend-reflektierenden Glauben (Stufe 4), da dieser ausschließlich bei SchülerInnen auftritt, die zu formalen Operationen fähig sind (Szagun & Fiedler, 2008).

Zusammenfassend ist zu konstatieren, dass sich religiöse Entwicklungsverläufe ostdeutscher Heranwachsender kaum mit den bisherigen, in religiös geprägten Kontexten generierten religiösen Entwicklungstheorien übereinstimmen. Vielmehr zeigt sich eine hohe Individualität und Variabilität der Entwicklungsverläufe. Die Betonung Letzterer in der Rostocker Studie mündete in sehr umfassende Einzelfallberichte. Qualitative Längsschnittdaten von nur $N = 8$ Heranwachsenden gingen in die Modellbildung von Szaguns Mitarbeiter Fiedler (2010) ein. Sein Modell der »Struktur und Freiheit« (S. 186 ff.) knüpft an Groms (2007) Modell der Fremd- und Selbstsozialisation an (vgl. Abschnitt 4.1) und geht in einem Punkt über dieses hinaus: Die im konfessionslosen Kontext ausbleibende religiöse Fremdsozialisation könne durch atheistische, säkularistische oder religioide Weltanschauungen ersetzt werden und den Heranwachsenden dennoch eine gewisse »religiöse Struktur« vermitteln. Die empirischen Ergebnisse verweisen jedoch auf eine starke Tendenz zur Unterstrukturierung im konfessionslosen Bereich, d. h. religiöse Kommunikations- und Erfahrungsräume bleiben gänzlich aus, wodurch das religiöse Potential der Heranwachsenden »unausgereift« stehen bleibt oder gar »verkümmert« (Fiedler, 2010, S. 809). Zumindest letzterer Befund relativiert die Ergebnisse derselben Langzeitstudie einige Jahre früher (Szagun, 2006), dass Heranwachsende im konfessionslosen Kontext »reifere« Gottes- und Glaubenskonzepte aufweisen als Heranwachsende aus konfessionell geprägten Milieus. Auch können die Ergebnisse aufgrund des geringen Stichprobenumfangs *nicht* generalisiert werden.

4.2 Die Entwicklung von religiösen Ritualen bei ostdeutschen Jugendlichen

Neben dem oben dargestellten Problem der mangelnden Übertragung religionspsychologischer Entwicklungstheorien auf den konfessionslosen Kontext spitzt sich dies für das religiöse Ritual, v. a. für das Gebet, nochmals zu: Gebetsforschung spielt im europäischen Raum kaum mehr eine Rolle (vgl. Spilka & Ladd, 2013). Demzufolge darf es nicht verwundern, dass zum *Gebet ostdeutscher Jugendlicher* so gut wie keine empirischen Untersuchungen vorliegen. Nach umfangreicher Recherche konnten nur fünf Studien ausfindig gemacht werden, welche mit ihren zentralen Ergebnissen im Folgenden kurz vorgestellt werden sollen.

In einer ersten qualitativen Studie nach der politischen Wende konnte Barz (1993) an ostdeutschen Jugendlichen ohne religiöse Zugehörigkeit zeigen, dass

diese Heranwachsenden ($N = 8$) in Krisensituationen beten. Das Gebet werde dabei von den Jugendlichen als intensive Selbstreflexion angesehen, Gott spiele häufig nur die Rolle als innerer Dialogpartner. Ähnliches zeigt sich auch in einer Studie von Janssen, de Hart und den Draak (1989, 1990) mit niederländischen Jugendlichen ohne religiöse Zugehörigkeit: Das Gebet diene bei diesen wesentlich als Meditationsform, jedoch werden ebenfalls und sogar primär Bittgebete in Krisen benannt.

Die vierte EKD-Erhebung (W. Huber, Friedrich & Steinacker, 2006) erhob erstmals auch die Gebetspraxis Jugendlicher ohne religiöse Zugehörigkeit. Zentrale Ergebnisse sind, dass 10 % der Stichprobe beten, Krisensituationen primäre Gebetsanlässe darstellen (wie auch bei evangelischen Probanden) und das Gebet hoch privat sei, d. h. dass nicht öffentlich oder mit anderen Personen gebetet werde (im Kontrast zu evangelischen Probanden).

Auch in den Gottesbildern der Untersuchung von Szagun (2006, Szagun & Fiedler, 2008; ausführlicher im Abschnitt 7.4) blitzen immer wieder Aspekte des Gebetsverständnisses auf – wenn auch von den Autoren nur marginal erwähnt. So wie es zu einer fortschreitenden Abstraktion des Gottesbildes mit zunehmenden Alter komme, so abstrahiere sich auch das Gebetsverständnis: Von einer Wunschfixierung zu einem inter- und intrapersonalen Gotteswirken – vergleichbar mit der Tendenz von magischem zu religiösem Gebetsverständnis (u. a. Goldman, 1964; vgl. Abschnitt 2.2.3), jedoch ohne zwischen Heranwachsender mit oder ohne familialer Sozialisation zu differenzieren. Auch wenn einige dieser SchülerInnen bereits zu Beginn ihres Schuleintrittes dieses »reife« Verständnis aufweisen, werden dennoch ab dem Jugendalter Gebetssinn und -inhalte fundamental neu gedacht.

Die bisher vorgestellten Studien weisen jedoch zu kleine und nicht repräsentative Stichproben auf (Elsenbast, Fischer, Schöll & Spenn, 2008). Dies gilt jedoch nicht für die quantitative Studie von Domsgen und Lütze (2010), die die Gebetspraxis von SchülerInnen des Religionsunterrichts der 5./6. und 9./10. Klasse in Sachsen-Anhalt untersuchten ($N = 1094$). In dieser quantitativen Studie gab mehr als die Hälfte der SchülerInnen an, regelmäßig oder manchmal zu beten, obwohl sie dazu nicht familial sozialisiert wurden. Die Gebetspraxis sei zwar stark vom Glauben an Gott abhängig, jedoch nicht deckungsgleich mit diesem. So gaben insgesamt 19 % der SchülerInnen an, *nicht* an Gott zu glauben, aber regelmäßig, manchmal oder zumindest in Wunsch- und/oder Krisensituationen zu beten. Krisensituationen werden in nahezu allen Studien als primäre Gebetsanlässe bei Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen genannt (u. a. Tamminen, 1993). Domsgen und Lütze schlussfolgern aus ihren Befunden, dass »emotional belastende Situationen [...] als Gebetsanlässe deutlich vor emotional angenehmen Situationen [liegen]« (S. 79).

Die bisherigen marginalen Befunde zum Gebetsritual bei ostdeutschen Heranwachsenden erlauben noch keine tieferen Einblicke in Funktionalitäten ihrer Gebete oder gar von Ritualen allgemein. Die vorliegende Arbeit versucht diese Forschungslücke mit ersten Beiträgen, nämlich einer qualitativen sowie einer

quantitativen Untersuchung an ostdeutschen Jugendlichen zu ihrer Religiosität auf ritueller Ebene zu füllen.

5. ZUSAMMENFASSUNG

In diesem Kapitel wurden der religionssoziologische und entwicklungspsychologische Rahmen, in dem sich die vorliegende Arbeit zum Thema »Religiosität und Ritual: Empirische Untersuchungen an *ostdeutschen Jugendlichen*« bewegt, dargelegt. Dabei wurde Ostdeutschland als mehrheitlich konfessionsloser Kontext bezeichnet (u. a. Domsgen, 2005b), welcher sich zentral durch einen Abbruch transgenerationaler religiöser Tradierung in Familien auszeichnet (Sporer, 2005; Wohlrab-Sahr, 2002). Konfessionslosigkeit ist auf der Einstellungsebene *nicht* mit dezidiertem Atheismus gleichzusetzen, sondern vollzieht sich von Gleichgültigkeit, Unentschiedenheit bis hin zu Desinteresse gegenüber Religion und Religiosität (Domsgen, 2004, 2005b; Szagun & Fiedler, 2008). Jedoch konnte die empirische Forschung in Ostdeutschland Spuren von Religiosität in der jüngsten Generation aufdecken, und zwar sowohl auf ideologischer (Wohlrab-Sahr *et al.*, 2005) als auch auf ritueller Ebene (Domsgen & Lütze, 2010).

Entwicklungspsychologisch fokussiert sich diese Arbeit auf das Jugendalter, welches als ein Lebensabschnitt mit tiefgreifenden Veränderungen gilt (Verhoeven & Hutsebaut, 1995). Diese manifestieren sich im religiösen Bereich durch ein starkes Absinken des im Kindesalter kennengelernten Glaubens (Nipkow, 1987) und der Durchführung von Ritualen (u. a. Dörnemann, 2004; Tamminen, 1993). Diese Entwicklungsdynamik wird traditionell als adoleszente Abkehr von Religiosität charakterisiert (Gruehn, 1956).

Dass dies für ostdeutsche Jugendliche kaum gelten kann, wurde anschließend im Rahmen der Interaktion religionssoziologischer und entwicklungspsychologischer Bedingungen dargelegt. Diese Heranwachsenden sind mehrheitlich *nicht* mit einem gewissen Glauben in ihren Familien in Berührung gekommen. Hier scheint es plausibler zu sein, das Jugendalter als eine Phase religiöser Instabilität zu kennzeichnen (Regnerus & Uecker, 2007), was aufgrund der zunehmenden Ablösung von der religiös-indifferenten bis atheistischen Familie auch zu einer Öffnung gegenüber Religiosität und religiösen Ritualen in der Adoleszenz führen kann. Dies wird auch aus Befunden der jüngeren Empirie unterstrichen (Szagun, 2006; Szagun & Fiedler, 2008), die hoch individuelle und flexible religiöse Entwicklungsverläufe ostdeutscher Heranwachsender aufzeigt, da ebendiese Individuen im religiösen Bereich weitgehend sozial unbeeinflusst sind. Auch führen ostdeutsche Jugendliche, die mehrheitlich familial nicht-religiös sozialisiert wurden, religiöse Rituale durch (Barz, 1993; Domsgen & Lütze, 2010). Diese sind jedoch persönlich anstatt kollektiv sowie hoch privat ohne Öffentlichkeitscharakter (W. Huber, Friedrich & Steinacker, 2006; Luckmann, 1991). Jedoch erlauben diese ersten Befunde weder einen tieferen Einblick in Funktionalitäten noch in individuelle religiöse Erfahrungen während

dieser Rituale. Die vorliegende Arbeit setzt an dieser Forschungslücke mittels empirischen Untersuchungen zu religiösen Erfahrungen ostdeutscher Jugendlicher in persönlichen Ritualen an.