

Eva Maria Stögbauer

**Die Frage nach Gott
und dem Leid
bei Jugendlichen
wahrnehmen**

**Eine qualitativ-empirische
Spurensuche**

Religionspädagogische
Bildungsforschung

KLINKHARDT

STÖGBAUER
DIE FRAGE NACH GOTT UND DEM LEID
BEI JUGENDLICHEN WAHRNEHMEN

**RELIGIONSPÄDAGOGISCHE
BILDUNGSFORSCHUNG (RpBf)
BAND 1**

herausgegeben von
Burkard Porzelt und Werner H. Ritter

DIE FRAGE NACH GOTT UND DEM LEID
BEI JUGENDLICHEN WAHRNEHMEN
Eine qualitativ-empirische Spurensuche

von
Eva Maria Stögbauer

VERLAG
JULIUS KLINKHARDT
BAD HEILBRUNN • 2011



KLINKHARDT

Die vorliegende Arbeit wurde von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg unter dem Titel „Die Frage nach Gott und dem Leid bei Jugendlichen wahrnehmen. Eine qualitativ-empirische Spurensuche“ 2009 als Dissertation angenommen.

Dieser Titel wurde in das Programm des Verlages mittels eines Peer-Review-Verfahrens aufgenommen. Für weitere Informationen siehe www.klinkhardt.de.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet abrufbar über <http://dnb.d-nb.de>.

2011.1.kg. © by Julius Klinkhardt.

Das Werk ist einschließlich aller seiner Teile urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Druck und Bindung: AZ Druck und Datentechnik, Kempten.

Printed in Germany 2010.

Gedruckt auf chlorfrei gebleichtem alterungsbeständigem Papier.

ISBN: 978-3-7815-1777-6

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	11
Einführung	13

Teil I: Ausgangspunkt

Die Gottesfrage bei Jugendlichen und ihre Zuspitzung angesichts des Leidens in der Welt

1 Gottesglaube, Gottesvorstellung und Gottesbedeutung Jugendlicher im Spiegel empirischer Studien: Eine kritische Bestandsaufnahme	20
1.1 ‚Glaubst Du eigentlich noch an Gott?‘ – Zur Plausibilität der Existenz Gottes bei Jugendlichen.....	22
1.1.1 Gottesglaube im Jugendalter: Ein numerisches Stimmungsbarometer	22
1.1.2 Kommentierung der Stimmungslage: Rückgang, Revival oder Remis?	28
1.2 ‚Wie stellst Du Dir Gott überhaupt vor?‘ – Zur substantziellen Füllung des Gotteskonzepts bei Jugendlichen	30
1.2.1 Gott anthropomorph und symbolisch repräsentieren	31
1.2.2 Von einer christlich-traditionellen Signatur der Gottesvorstellung Abstand halten	34
1.2.3 Das Göttliche abstrakt, unfassbar und anonym denken	37
1.2.4 Das Göttliche in Mensch und Natur immanent erfahren.....	42
1.2.5 Von Gott in positiven Eigenschaften und Bildern sprechen	43
1.3 ‚Nun sag, wie hältst Du es denn ansonsten mit Gott?‘ – Zum emotionalen und intentionalen Stellenwert Gottes	46
1.3.1 Bei der Bedeutsamkeit des Gottesglaubens ‚den Ball flach halten‘	46
1.3.2 Gott eher am Rand der eigenen Welt- und Sinndeutung verorten.....	49
1.3.3 Ab und an Erfahrungen mit Gott machen	52
1.3.4 Mitunter auch mit und über Gott in Kontakt treten.....	53
2 Die Frage nach Gott und dem Leid aus der Sicht Jugendlicher:	
Religionspädagogisch-empirische Einblicke	56
2.1 Aufmerksamkeit für die Theodizeefrage: Gott und das Leid – eine Frage, die Jugendliche bewegt	56
2.2 Fokussierung der Theodizeefrage: Gott und das Leid in der Gedankenwelt Jugendlicher	59
2.2.1 Theodizee als Katalysator der Positionierung zum Gottesglauben	59
2.2.2 Theodizee als Barometer religiöser Entwicklung	61
2.2.3 Theodizee als Akt religiöser Sinngebung	64
2.3 Irritation bei der Theodizeefrage: Gott und das Leid – keine Frage mehr, die Jugendliche besonders bewegt	69

3 Die Frage nach Gott angesichts des Leidens in der Welt:

Systematisch-theologische Vergewisserung 72

3.1 Theodizee – die Sache Gottes verfechten! Ein relativ moderner Blick auf ein altes Sachproblem 73

3.1.1 Erfahrungen von Übel und Leid als anthropologisches Grunddatum 74

3.1.2 Übel und Leid als Herausforderung einer Rechtfertigung Gottes 77

3.2 Theodizee – die Sache des Menschen verfechten! Biblische Sinnfiguren des Leidens..... 80

3.2.1 „Kannst du das Krokodil am Angelhaken ziehen?“ (Ijob 40,25): Alttestamentliche Sinnfiguren der Leidedeutung 81

3.2.2 „Mein Gott, mein Gott, wozu hast du mich verlassen?“ (Mk 15,34): Christozentrische Weiterführung der Leidensdeutungen im Neuen Testament 89

3.3 Stichhaltige Theodizeestrategien – die Plädoyers vor dem Gerichtshof der menschlichen Vernunft 91

3.3.1 Strategie der Depotenzenierung von Übel und Leid 92

3.3.2 Strategie der begründeten Zulassung von Übel und Leid durch Gott 94

3.3.3 Strategie der Arbeit am Gottesverständnis zur Deutung von Übel und Leid.. 97

3.4 Theodizee vor Gericht – Einspruch gegen die Instrumentalisierung der Opfer .. 100

3.4.1 Bewertungsperspektiven 101

3.4.2 Kritische Begutachtung der Plädoyers vor dem Gerichtshof der menschlichen Vernunft 103

3.4.3 Scheitern aller Versuche in der Theodizee!/? 106

4 Theoretische Sensibilisierung..... 108

4.1 Begründung und Transparenz von Interpretationen 108

4.2 Akzentuierung und Begrenzung der eigenen Studie 109

4.3 Zurückhaltung gegenüber theologischen Interpretationen 110

Teil II: Erkundungsweg

Methodologische Annäherungen an den Untersuchungsgegenstand in religionspädagogisch-empirischem Interesse

1 Grundlegung: Leitlinien qualitativ-empirischer Forschung 113

1.1 Prinzipien qualitativer Forschung 113

1.1.1 Sichtweisen auf die Wirklichkeit: Im Mittelpunkt das Subjekt 114

1.1.2 Qualitative Forschungslogik: Vom empirischen Material über interpretative Verfahren zu Hypothesen und Theorien 115

1.1.3 Offenheit auf den Untersuchungsgegenstand hin..... 116

1.2 Gütekriterien qualitativer Forschung und ihre Bedeutung für den eigenen Forschungsprozess 117

1.2.1 Größtmögliche Transparenz des Forschungsprozesses: Intersubjektive Nachvollziehbarkeit als Kernkriterium 119

1.2.2 Verlässlichkeit des Forschungsweges und seiner Ergebnisse: Gültigkeit als zweites Kernkriterium 120

1.3 Konsequenzen für das vorliegende Untersuchungsdesign	121
2 Fragestellung: Wegweiser durch das Datenmaterial	124
3 Samplingstrategie: Schulklassen als religionspädagogische Zielgruppe	126
3.1 Theoretische Vorentscheidungen hinsichtlich des Samples	126
3.1.1 Bewusste und kriteriengeleitete Auswahlverfahren als Maßstab qualitativer Studien	127
3.1.2 Breite und Vielfalt als Ziel der Fallauswahl	128
3.1.3 Eingrenzung des Samples anhand soziodemographischer Merkmale	128
3.2 Das konkrete Sample der vorliegenden Untersuchung	130
3.3 Die Frage nach der Generalisierbarkeit qualitativ gewonnener Ergebnisse	131
4 Erhebungsdesign: Konstruktion von Daten in der offenen Form einer schriftlichen Befragung	134
4.1 Die offene Form der schriftlichen Befragung als Erhebungsinstrument der vorliegenden Untersuchung	134
4.2 Zum Impuls der schriftlichen Befragung: „Ich stelle mir Gott vor...“	137
4.3 Verfeinerung der Erhebungsmethode: Clustern als produktive Unterbrechung..	138
4.4 Der geplante Erhebungsablauf in den einzelnen Schulklassen	140
4.5 Reflexive Anmerkungen zum Verlauf der Erhebung	143
5 Auswertungsdesign I: Grounded Theory als methodologisches Rahmenkonzept ...	146
5.1 Grounded Theory als Forschungsstil.....	146
5.1.1 Entstehung und forschungspolitischer Anspruch der Grounded Theory ...	147
5.1.2 Selbstverständnis des Ansatzes	148
5.2 Grounded Theory als Auswertungsmethode qualitativer Daten.....	150
5.2.1 Kategorien erarbeiten – Daten deuten, strukturieren und etikettieren (Offenes Kodieren)	152
5.2.2 Mit Kategorien arbeiten – Daten systematisch weiterentwickeln und zueinander in Beziehung setzen (Axiales Kodieren)	154
5.2.3 Kategorien integrieren – Daten in einer ‚Grounded Theory‘ zusammenführen (Selektives Kodieren)	157
5.2.4 Kodierprozesse permanent begleitende und kontrollierende Verfahren ...	158
6 Auswertungsdesign II: Modifizierung der Grounded Theory im Kontext der eigenen Untersuchung	161
6.1 Einpassung in die eigene Untersuchung: Chancen und Grenzen einer Arbeit mit der Grounded Theory	161
6.2 Kategorien erarbeiten – Daten deuten, strukturieren und etikettieren (Offenes Kodieren)	163
6.2.1 Zielperspektive des offenen Kodierens: Deutungen des Negativen im Kontext der Gottesvorstellung konzeptualisieren	164
6.2.2 Heuristiken zum kreativen Konzeptualisieren der Daten	164
6.2.3 Beispielanalyse aus der Phase des offenen Kodierens	167
6.2.4 Die ‚Büchse der Pandora‘: Entwicklung von Konzepten und Kategorien....	173

6.3 Mit Kategorien arbeiten – Daten systematisch weiterentwickeln und zueinander in Beziehung setzen (Axiales Kodieren)	175
6.3.1 Zielperspektive des axialen Kodierens: Strukturen und Konfigurationen der Frage nach Gott und dem Leid entdecken	175
6.3.2 In-Beziehung-Setzen von Konzepten und Kategorien mittels einer spezifizierten Kodierheuristik	176
6.3.3 Formale Ordnungskategorien als grundlegende Vergleichsmatrix	178
6.3.4 Konstruktion empirisch begründeter Typen als eine produktive Strategie des axialen Kodierens	180
6.3.5 Beispielanalyse aus der Phase des axialen Kodierens: Fallvergleich und Fallkontrastierung	182
6.4 Kategorien integrieren – Daten in einer ‚Grounded Theory‘ zusammenführen (Selektives Kodieren).....	186

Teil III: Ergebnisse

Wie aus der Datenfülle Bilder entstehen

1 Ergebnisse des Offenen Kodierens: Forschen ist schön, macht aber viel Arbeit ..	193
1.1 Einbruch ins Datenmaterial: Ein Werkstattbericht.....	193
1.2 Aufbruch im Datenmaterial: Vorläufige Kategorien.....	200
1.2.1 Wissenschaftstheoretische Unsicherheit: Was ist überhaupt eine Kategorie?.....	200
1.2.2 Forschungspragmatische Konsequenz: Das kann eine Kategorie sein!	202
1.3 Durchbruch im Datenmaterial: Vorkommen und Relevanz der Frage nach Gott und der Faktizität des Negativen.....	209
2 Ergebnisse des Axialen Kodierens: Verschiedene Typen im Umgang mit der Frage nach Gott und dem Leid	222
2.1 Gottesbekenner: Theo-zentrische Unterstützung in schwierigen Situationen	223
2.1.1 Persönlich-erlebnisgeprägte Positionierung: Gott ist für mich	223
2.1.2 Personal-kommunikative Gotteskonzeption: Gott ist für mich ein universal präsenter, immer aufmerksamer und hilfsbereiter Gesprächspartner	227
2.1.3 Theodizee-Momente: Gefühlte Sicherheit – Gott ist für mich gerade in Problemsituationen da!	232
2.1.4 Zusammenführung: Der rote Faden in den Texten von Gottesbekennern ..	234
2.2 Gottessympathisanten: Das Negative und der sympathische Gott	235
2.2.1 Kollektiv-menschliche Positionierung: Gott ist für uns	235
2.2.2 Relational-protective Gotteskonzeption: Gott ist für uns Menschen ein fürsorglicher Wächter, der immer da ist und sich für das Gute engagiert.....	238
2.2.3 Theodizee-Momente: Verblüffende Inkongruenz – Was macht ein sympathischer Gott bei menschlichen Leiderfahrungen?	242
2.2.4 Zusammenführung: Der rote Faden in den Texten von Gottessympathisanten	245
2.3 Gottesneutrale: Theodizee-Resistenz einer absoluten Macht.....	246
2.3.1 Distanziert-definitiorische Positionierung: Gott ist.....	246

2.3.2 Autonom-transzendente Gotteskonzeption: Gott ist allmächtig, unfassbar, undefinierbar	249
2.3.3 Theodizee-Momente: Unspektakuläres Zusammentreffen – Was eine absolute Macht mit dem Negativen zu tun hat?!	252
2.3.4 Zusammenführung: Der rote Faden in den Texten von Gottesneutralen ...	254
2.4 Gotteszweifler: Konfrontationen mit einem vermeintlich sympathischen Gott ..	255
2.4.1 Indigniert-anzweifelnde Positionierung: Bei Gott fragt man sich aber schon	256
2.4.2 Realistisch-korrigierte Gotteskonzeption: Wie eine eigentlich sympathische Vorstellung von Gott im Angesicht des Weltgeschehens zu berichtigen ist	259
2.4.3 Theodizee-Momente: Unglaubliches Ärgernis – Warum bleibt ein vermeintlich guter Gott im Angesicht des Leidens inaktiv?	261
2.4.4 Zusammenführung: Der rote Faden in den Texten von Gotteszweiflern ...	265
2.5 Gottesrelativerer: Trost einer metaphysischen Fiktion.....	266
2.5.1 Agnostisch-skeptische Positionierung: Gott könnte (nicht) sein	266
2.5.2 Entmaterialisiert-funktionale Gotteskonzeption: Gott ist etwas Übernatürliches, an das sich die Menschen in Krisen wenden	269
2.5.3 Theodizee-Momente: Pragmatische Handhabung – Wie der Glaube an Gott trotzdem trösten kann oder vielleicht auch nicht!?	271
2.5.4 Zusammenführung: Der rote Faden in den Texten von Gottesrelativierern	273
2.6 Gottesverneiner: Das rationale und sich emanzipierende Subjekt als ‚Fels des Atheismus‘	274
2.6.1 Persönlich-ablehnende Positionierung: Für mich ist Gott nicht	274
2.6.2 Rational-analyisierte Gotteskonzeption: Gott ist eine Fiktion des Menschen zum Zwecke der Sinnggebung, Welterklärung oder Kontrollausübung	277
2.6.3 Theodizee-Momente: Gemäßigte Aufregung – Unter anderem votiert auch die Faktizität des Leids gegen die Existenz Gottes	279
2.6.4 Zusammenführung: Der rote Faden in den Texten von Gottesverneinern....	281
2.7 Gottespolemiker und Tabubrecher: Abrechnung mit Gott	282
2.7.1 Herausfordernd-provokative Positionierung: Wie Gott eigentlich ist.....	282
2.7.2 Martialisch-demaskierende Gotteskonzeption: Gott ist eigentlich ein reaktionärer Zeitgenosse oder auch ein sadistischer Hedonist	284
2.7.3 Theodizee-Momente: Bitterböser Präzedenzfall – Wie das Leiden der Welt das eigentliche Wesen Gottes veranschaulicht!!	285
2.7.4 Zusammenführung: Der rote Faden in den Texten von Gottespolemikern	286
3 Ergebnisse des Selektiven Kodierens: Gott zwischen Ideal und Wirklichkeit ...	287
3.1 Die Frage nach Gott und der Faktizität des Negativen – Eine Erzählung über das Datenmaterial aus Sicht der Forschenden	287
3.2 Eine Frage des Gefühls, des Idealen und Konkreten – Schlüsselkategorien einer Grounded Theory über die Theodizeefrage bei Jugendlichen	290

Teil IV: „Memos“

Was es nun zu bedenken und zu besprechen gilt

1 Im Gespräch mit der (Systematischen) Theologie: Fragen	296
1.1 Wie soll man heute von Gott reden?	296
1.2 Wie von einer in Gott verbürgten Weltordnung sprechen?	299
1.3 Wie subjektbezogen darf Theologie sein?	300
2 Im Gespräch mit der religionspädagogisch-empirischen Forschung: Erträge ...	301
2.1 Gott als eine mögliche Vokabel der Diskursivierung des Leids	301
2.2 Diskussion des Geltungsbereichs vorgeprägter Kategorien	303
2.3 Transparenz und Reflexion religionspädagogischer Empirie	304
3 Und die abschließende Gretchenfrage: Was machst Du eigentlich mit Deinen Ergebnissen in der Praxis?	307
3.1 Empirische Ausbildung von Religionslehrer/innen forcieren	307
3.2 Lernen als Explorieren begreifen	309
3.3 Schlüsselkategorien fruchtbar machen	311
3.3.1 Zur Produktivität von Schlüsselkategorien	311
3.3.2 Mit Jugendlichen konkret Theologie betreiben	313
Für diejenigen, die den Weg einer Grounded Theory einschlagen möchten	317
Literaturverzeichnis	320
Abkürzungsverzeichnis	332

Vorwort

Forschen ist schön, macht aber viel Arbeit – und ist ohne die tatkräftige Unterstützung vieler Hände kaum zu realisieren.

Dieses Motto möchte ich vorliegender Studie, welche im Sommersemester 2009 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg als Dissertation angenommen wurde und deren Text für die Drucklegung geringfügig überarbeitet sowie aktualisiert wurde, voranstellen.

Vorweg gilt mein besonderer Dank den 265 Schüler/innen, die meine Studie durch ihre engagierte Teilnahme überhaupt erst möglich gemacht haben. Ihre einfallsreichen Cluster und ihre spannenden Texte faszinierten mich vom ersten bis zum letzten Lesen immer wieder aufs Neue und motivierten mich letztendlich, die vorliegende Arbeit zu einem guten Abschluss zu bringen.

Wie schön forschen sein kann, habe ich von meinem ‚Doktor-Vater‘, Herrn Prof. Dr. Georg Hilger, gelernt und mit ihm zusammen im langen Prozess der Fertigstellung meiner Qualifikationsschrift erleben dürfen. Seine Art des wissenschaftlichen Denkens, das von sorgfältigem Wahrnehmen, achtsamen Zuhören, produktiven Weiterspinnen und kreativen Auszeiten lebt, hat meinen Forschungsstil und mein Verständnis der universitären Religionspädagogik nachhaltig geprägt. Für seine kompetente Begleitung in menschlicher wie fachlicher Hinsicht möchte ich mich von ganzem Herzen bedanken. Sollte ich in den kommenden Jahren selber vor der Aufgabe stehen, Qualifikationsarbeiten betreuen zu dürfen, wird mir sicherlich seine Art der Begleitung Modell (und auch ein klein bisschen ‚Vorbild‘) sein!

Forschen macht zwar Arbeit, ist aber trotzdem immer schön geblieben. Letzteres verdanke ich vor allem den Menschen, die mich in der Zeit meiner Promotion nach Kräften unterstützt und auf je ihre Weise erheblich zum Gelingen dieser Studie beigetragen haben: allen voran mein Mann Thomas, dessen Ruhe und Gelassenheit mich sicher durch die Höhen und Tiefen des Forscherdaseins getragen haben und dessen quantitativ-empirisch geschultes Auge treffsicher alle Fallstricke des qualitativen Paradigmas benannt hat. Prof. Dr. Alfons Knoll als Vertreter des Faches Fundamentaltheologie hatte ein offenes Ohr für alle ‚Rätsel‘ der Theodizee, unterstützte mich fachkundig aus seiner systematisch-theologischen Perspektive und vermochte mir wertvolle weiterführende Impulse zu geben. Für sein lebendiges Interesse an der religionspädagogischen Forschung und für die Übernahme des Zweitgutachtens möchte ich mich hiermit besonders bedanken. Prof. Dr. Burkard Porzelt danke ich in besonderer Weise dafür, dass ich den Großteil meiner Promotionszeit an seinem Regensburger Lehrstuhl denken, lehren und lernen durfte. Seine bohrenden und kritischen Fragen zur Grounded Theory (die er aber mittlerweile vielleicht doch ein klein wenig lieb gewonnen hat!) waren mir stets Antrieb, diese Methodik sauber und überlegt anzuwenden. Dr. Konstantin Lindner war mir ein

treuer und diskussionsfreudiger Weggefährte in allen Oberseminaren, der mir mit Rat und Tat in allen Phasen meiner Promotion zur Seite stand und der darüber hinaus in zwei Nachtwachen erheblich zum gelungenen Layout der vorliegenden Arbeit beigetragen hat – hierfür ein herzliches Dankeschön! Ein liebes Dankeschön geht zudem in die Schweiz an Dr. Dominik Helbling, der mir als Leidensgenosse der Grounded Theory mit wertvollen Tipps das Forschen erleichterte. Auch die produktiven Diskussionen während der Treffen der Sektion Empirie der AKRK waren hierbei eine große Hilfe.

Von besonderer Bedeutung ist für mich, dass meine Studie als erstes Werk in der Reihe „Religionspädagogische Bildungsforschung“ des Klinkhardt-Verlages erscheinen darf – dafür danke ich den beiden Herausgebern Prof. Dr. Burkard Porzelt und Prof. Dr. Werner Ritter (Bamberg) vielmals, die sich in ökumenischer Eintracht für diese neue Reihe und für das Erscheinen meiner Arbeit darin couragiert eingesetzt haben – ich hoffe sie wird sich dieser ‚Poolposition‘ würdig erweisen.

Zur Realisierung eines Dissertationsvorhabens gehören immer auch die finanziellen Rahmenbedingungen. In dieser Hinsicht danke ich dem Cusanuswerk (Bischöfliche Studienförderung, Bonn) für die finanzielle, aber vor allem auch für die ideelle Förderung der Anfangsphase meiner Promotion und dem Bistum Regensburg sowie der Frauenförderung der Universität Regensburg für die namhaften Druckkostenzuschüsse.

Forschen geschieht, wie nun bereits zu sehen war, in einem weitverzweigten Netzwerk. Deshalb bin ich abschließend allen dankbar und verbunden, die mich während der Promotionsphase und ihres erfolgreichen Abschlusses in freundschaftlicher Weise begleitet haben – im Besonderen: Dr. Kerstin Schlögl-Flierl und Dr. Susanne Ehrich, mit denen ich kreative Auszeiten von der Dissertation nehmen konnte; Angela Tripke, Michaela Gilhuber, Carmen Marthen und Henriette-Muriel Müller, die mich von Anfang an zum Promovieren ermuntert haben; Prof.in Dr. Regina Radlbeck-Ossmann, die wohl als mein ‚role model‘ gelten kann; Maria Schmidmeier, die immer ein offenes Ohr für mich hatte; und last but not least Hans Geldhäuser, der mich beharrlich an das Zu-Ende-Kommen erinnert hat.

Meinen Eltern Elisabeth und Siegfried danke ich von ganzem Herzen für die liebevolle Unterstützung meines Werdegangs und für ihr Verständnis, einen eigenen Weg gehen zu wollen. In Liebe widme ich ihnen sowie meiner Tochter Salome Rosa und ihrer Uroma Hilda diese Arbeit. Ihr habt das Forschen für mich in ganz besonderer Weise schön gemacht!

Regensburg im Juni 2010

Eva Maria Stögbauer

Einführung

Die Theodizeefrage als die Frage nach Gott „angesichts der abgründigen Leidensgeschichte der Welt“ (Metz 1995, 82) gehört zu den Kernfragen der jüdisch-christlichen Tradition. In ihr bündeln sich elementare und existenzielle Fragen des Glaubens und der Theologie: die Frage nach Gottes Güte und Fürsorge, nach seiner Geschichtsmächtigkeit, nach seiner Gerechtigkeit, nach seiner Schöpfung, nach seinem Heilsplan und schließlich nach seiner Existenz. Ihr beunruhigendes Potenzial stellt Glaubenssicherheiten auf die Probe, bricht Gewissheiten auf, fordert zum Nachdenken und ebenso zur Rechtfertigung heraus.

Aber inwieweit beschäftigen sich Menschen heute mit dieser Frage, welche die jüdisch-christliche Tradition fortwährend zur theologischen Deutung herausgefordert hat? Mit den Forschungsergebnissen von Karl E. Nipkow geht die Religionspädagogik seit Ende der 1980er Jahre davon aus, dass dem Theodizeeproblem zumindest aus der Perspektive Heranwachsender ein besonderer Stellenwert zukommt: Die Feststellung, dass Gott das Leid unschuldiger Menschen bestehen lässt und nichts dagegen unternimmt, gilt als eine der Hauptursachen für den Verlust des Gottesglaubens im Jugendalter. Aber trifft diese Annahme auch noch auf heutige Jugendliche zu? Hängen die Entwicklung und die Plausibilität des Gottesglaubens bei Jugendlichen in entscheidender Weise von der Theodizeefrage ab? In den Spuren Nipkows macht sich vorliegende Studie gut 20 Jahre später erneut auf den Weg, um den Stellenwert des Theodizeeproblems in den Gedankenwelten Jugendlicher zu erkunden. Ohne Präferenz für oder gegen die These Nipkows wird der Fall der Theodizee erneut aufgerollt, um mittels eines empirischen Forschungsdesigns sowohl den Stellenwert und die Relevanz als auch die ‚realen‘ Vorstellungen zur Frage nach Gott und dem Leid aus der Perspektive Jugendlicher zu beschreiben.

Der *erste Teil* dieser Arbeit ist der theoretischen Auseinandersetzung mit dem eben skizzierten Untersuchungsgegenstand gewidmet. Nach der Offenlegung des spezifisch religionspädagogischen Erkenntnisinteresses an der Theodizeefrage im Jugendalter wird der Untersuchungsgegenstand von drei unterschiedlichen Blickwinkeln aus beleuchtet. Da die Theodizeefrage theologisch als radikalisierte Frage *nach Gott* angesichts der Realität des Leids zu verstehen ist und in der Religionspädagogik im Kontext des Interesses an der Entwicklung des Gottesglaubens bei Heranwachsenden erforscht wird, richtet sich der erste Fokus der vorliegenden Untersuchung auf das Vorkommen und die Ausgestaltung der Gottesthematik bei Jugendlichen. Grundlage hierfür sind verschiedene empirische Studien, die systematisch auf drei Aspekte der Gottesthematik hin befragt und diskutiert werden: den Gottesglauben, die Gottesvorstellung und die Gottesbedeutung. Diese kritische Bestandsaufnahme empirischer Ergebnisse gibt Auskunft darüber, welche Standpunkte Jugendliche hinsichtlich der Existenz Gottes beziehen (*Gottesglaube*), welche mentalen Repräsentationen Gottes bei Jugendlichen vorherrschen (*Gottesvorstellung*) und welche erlebens- wie verhaltensbedeutsamen Momente sich daraus für

Jugendliche möglicherweise ergeben (*Gottesbedeutung*). Der zweite Fokus stellt bisherige Erkenntnisse religionspädagogisch-empirischer Arbeit zur Theodizeefrage bei Heranwachsenden in den Mittelpunkt. Umrahmt von zwei konträren Stellungnahmen hinsichtlich der faktischen *Bedeutsamkeit* des Theodizeeproblems im Jugendalter werden die für Jugendlichen relevanten Theodizeekonzeptionen aufgeschlüsselt und von einem entwicklungspsychologischen Standpunkt her interpretiert. Werden im ersten und zweiten Kapitel des ersten Teils die Gottesthematik und deren Zuspitzung in der Theodizeefrage aus empirischer Sicht entfaltet, rückt der dritte Fokus den theologischen Diskurs über die Frage nach Gott angesichts des Leidens in der Welt ins Zentrum der Aufmerksamkeit, um den Blick auf den Untersuchungsgegenstand abzurunden und zu kompletieren. Das Kapitel setzt bei der begrifflichen Klärung von Theodizee und dem neuzeitlichen Vorhaben, die Sache Gottes vor dem Gerichtshof der menschlichen Vernunft zu verteidigen, an. Im Anschluss daran wird gezeigt, wie sich die biblische Tradition der Frage nach Gott und dem Leid nähert und welche Sinnfiguren sie dem Menschen zur Deutung des Leidens anbietet. Demgegenüber beschreibt das darauf folgende Kapitel, welche Argumentationsstrukturen in der Theologiegeschichte zur Deutung oder sogar zur ‚Lösung‘ des Theodizeeproblems entwickelt wurden. Diese Theodizeestrategien werden dann auf ihre Tragfähigkeit, aber auch auf ihre Grenzen hin befragt. Von den drei genannten Blickwinkeln aus werden abschließend Konsequenzen für die empirische Erhebung und Auswertung angedacht.

Der *zweite Teil* erläutert die methodische Vorgehensweise: Es werden der wissenschaftstheoretische Rahmen qualitativ-empirischen Forschens, die konkrete Fragestellung, die Stichprobe sowie die Erhebungs- und Auswertungsmethoden der Studie vorgestellt. Zuvorderst werden grundlegende Prinzipien qualitativ-empirischer Forschung wie Subjektivität, Offenheit und Hypothesengenerierung erläutert und anschließend diejenigen Gütekriterien herausgearbeitet, an denen sich vorliegende Arbeit maßgeblich orientiert: an der größtmöglichen Transparenz und Verlässlichkeit ihres Forschungsweges. Die Fragestellung legt offen, welche Erkenntnisinteressen die empirische Untersuchung verfolgt:

- 1) Wie denken Jugendliche Gott – angesichts des Leids?
- 2) Welche Fragen und Herausforderungen ergeben sich daraus für Theologie und Religionspädagogik?
- 3) Welche Herausforderungen und Orientierungen lassen sich aus den empirischen Ergebnissen für schulische Lehr-Lern-Prozesse ziehen?

Im Anschluss an die Fragestellung dokumentiert der Methodenteil die Auswahl und die Zusammensetzung der Stichprobe und diskutiert auf deren Grundlage die Generalisierbarkeit der Ergebnisse. Schriftlich befragt wurden 265 Schüler und Schülerinnen im Alter von 15 bis 19 Jahren an bayerischen Gymnasien. Diese sollten zu dem vorgegebenen Impuls „Ich stelle mir Gott vor ...“ ihre Ideen und Vorstellungen in Form eines Mindmaps zu Papier bringen (Cluster) und anschließend in einem kurzen Text konkretisieren. Zugunsten einer validen Erfassung des *Stellenwerts* und der *Relevanz* der Theodizeefrage bei den befragten Jugendlichen wurde die Theodizeeproblematik bewusst nicht explizit in den Impuls der Erhebung mit aufgenommen und auf diese Weise nicht ad hoc induziert – auch auf die Gefahr hin, dass die Theodizeethematik möglicherweise kaum einen Niederschlag im Datenmaterial finden würde.

Da vorliegende Arbeit, wie bereits aus dem Impuls ersichtlich wird, nicht die Überprüfung theoretischer Konstrukte oder Hypothesen zum Ziel hat, sondern diese erst aus dem Datenmaterial generieren will, erscheint für die Auswertung die Methode der Grounded Theory besonders geeignet und ergiebig. Durch die Entscheidung für die Grounded Theory ist eine gründliche Auseinandersetzung mit deren Auswertungsverfahren erforderlich: Diese sieht sich nämlich mittlerweile immer öfter der Kritik ausgesetzt, als bloßes Etikett verwendet zu werden und somit Tür und Tor für ein geradezu ‚methodenfreies‘ Forschen zu öffnen. Um dieser Kritik an der Grounded Theory bzw. an deren konkreter Anwendung in religionspädagogischen Studien zu begegnen, wird im Methodenteil einerseits besonders Wert auf eine sorgfältige Beschreibung der Grounded Theory gelegt. Neben einer Einführung in die forschungspolitische Entstehung sowie in das Selbstverständnis dieser Methodik werden deren drei zentralen Auswertungsschritte – das offene, axiale und selektive Kodieren – detailliert erläutert. Andererseits wird versucht, diese Methodik dem eigenen Forschungsbereich zugänglich zu machen. Dies ist nötig, da die Grounded Theory ursprünglich für den soziologischen Kontext entwickelt wurde, aber gleichzeitig auch möglich, insofern ihre Begründer unter Voraussetzung einer adäquaten Modifizierung von der Anwendbarkeit dieser Methode in anderen Forschungsdisziplinen ausgehen. Anhand exemplarischer Analysen und konkreter Fallbeispiele wird versucht, dem Leser diesen Anpassungsprozess an den eigenen Forschungsgegenstand zugänglich zu machen, um dem Kriterium der intersubjektiven Nachvollziehbarkeit gerecht zu werden.

Der *dritte Teil* der Arbeit präsentiert, den drei Auswertungsschritten der Grounded Theory folgend, die Ergebnisse der Studie. Im ersten Abschnitt werden die Ergebnisse des offenen Kodierens zusammengefasst. Typisch für diese Phase der Auswertung sind das Aufbrechen und die Neustrukturierung des Datenmaterials zu vorläufigen Kategorien durch den permanenten Vergleich von in den Texten identifizierten Sinneinheiten. Hier zeichnet sich als ein Ergebnis ab, dass die Theodizeefrage besonders für diejenigen Jugendlichen von Belang ist, die sich Gott als freundlichen und hilfsbereiten Aufpasser vorstellen. Der Widerspruch zwischen der Existenz Gottes und der Realität des Leids führt aber nicht unmittelbar zum Glaubensverlust, sondern kann – wie zu zeigen sein wird – unter anderem die Modifizierung des Gottesverständnisses zur Folge haben. Neben der Darstellung von Ergebnissen in Form vorläufiger Kategorien versteht sich der Teil über das offene Kodieren auch als ein ‚Werkstattbericht‘, der über den Verlauf und die Probleme einer Arbeit mit der Grounded Theory reflektiert und sich wissenschaftstheoretisch dem Begriff der Kategorie nähert. Der zweite Abschnitt dokumentiert ausführlich die Ergebnisse des axialen Kodierens, das sich bei der Auswertung auf das *In-Beziehung-Setzen* von Kategorien konzentriert, an dessen vorläufigem Endpunkt eine Typologie über die Ausgestaltung der Frage nach Gott und Leid im Kontext der (nicht-) religiösen Vorstellungswelt Jugendlicher steht. Aus dem Datenmaterial wurden sieben empirisch abgeleitete Typen gebildet: Gottesbekenner, -sympathisanten, -neutrale, -zweifler, -relativierer, -verneiner und -polemiker. Diese Typen lassen sich anhand einer jeweils ähnlichen Ausprägung hinsichtlich der Oberkategorien Positionierung zu Gott, Gottesvorstellung und Stellenwert der Theodizeefrage konstruieren. Darüber hinaus wurde innerhalb jeden Typs aufgezeigt, wie diese drei Oberkategorien inhaltlich miteinander in Beziehung stehen. Der dritte Abschnitt über das selektive Kodieren versucht

schließlich eine vorläufige Integration der bisher ausgearbeiteten Kategorien zu einer so genannten *story line* der qualitativ-empirischen Arbeit und generiert damit aus der Fülle des Datenmaterials ein vorläufiges Abschlussbild zur Untersuchungsfrage.

Der *vierte* und letzte *Teil* – unter dem Begriff ‚Memos‘ subsumiert – setzt die Ergebnisse der Studie in einen Diskurs mit der (Systematischen) Theologie und der aktuellen religionspädagogisch-empirischen Forschung. Abschließend wird die Relevanz der Ergebnisse hinsichtlich der religionspädagogischen Praxis diskutiert.

Formale Hinweise: Zitiert wird in vorliegender Arbeit nach dem amerikanischen, dem so genannten ‚Harvard-System‘, bei dem durch die Angabe von Autorennamen, Erscheinungsjahr und Seitenzahl [in der Form: (Autor/en Jahr, Seite/n)] unmittelbar im Text selbst auf die zitierten Publikationen verwiesen wird. Eine kleine Ausnahme hinsichtlich dieser Angebotsform stellen theologische, philosophische und literarische Werke dar, wenn sie als Quellen benutzt werden: Anstelle des Erscheinungsjahrs sind bei diesen Quellen die Anfangsworte des Titels der jeweiligen Schrift genannt; direkte wie indirekte Zitate aus Quellen werden – wenn eine solche Einteilung vorliegt – nach Buch, Kapitel und gegebenenfalls Vers zitiert [z.B.: Leibniz, *Essais de Théodicée* I,1]. Die bibliographischen Angaben zu den literarischen Texten von Heinrich Heine, Hermann Hesse und Robert Musil, die den Teilen I, II und IV voranstehen, finden sich mit Seitenangabe im Literaturverzeichnis.

Um ein paralleles Lesen von vorliegender Studie und dem darin analysierten Datenmaterial zu ermöglichen, liegen die schriftlichen Äußerungen der befragten Jugendlichen (Texte und Cluster) transkribiert in einem 75-seitigen Zusatzband vor. Dieser kann bei Interesse zum Selbstkostenpreis erworben werden. Bitte richten Sie entsprechende Bestellungen an den Lehrstuhl für Religionspädagogik und Didaktik des Religionsunterrichts der Universität Regensburg (Postadresse: Universität Regensburg, Katholisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Religionspädagogik und Didaktik des Religionsunterrichts, Universitätsstraße 31, 93053 Regensburg).

Teil I: Ausgangspunkt

Die Gottesfrage bei Jugendlichen und ihre Zuspitzung angesichts des Leidens in der Welt

*Lass die heil'gen Parabolen,
Lass die frommen Hypothesen –
Suche die verdammten Fragen
Ohne Umschweif uns zu lösen.*

*Warum schleppt sich blutend, elend,
Unter Kreuzlast der Gerechte,
Während glücklich als ein Sieger
Trabt auf hohem Ross der Schlechte?*

*Woran liegt die Schuld? Ist etwa
Unser Herr nicht ganz allmächtig?
Oder treibt er selbst den Unfug?
Ach, das wäre niederträchtig.*

*Also fragen wir beständig,
Bis man uns mit einer Handvoll
Erde endlich stopft die Mäuler –
Aber ist das eine Antwort?*

Heinrich Heine

An der Theodizeefrage als der Frage nach Gott im Angesicht des leidenden Menschen arbeiten sich die jüdisch-christliche Traditionsgeschichte und ihre Theologie seit Jahrhunderten ab. In ihr verdichtet sich die Herausforderung einer verantworteten Rede von Gott als dem existenziellen Sinnhorizont des Daseins und zugleich entzündet sich an ihr die provokante Frage nach der Plausibilität und Sinnhaftigkeit des jüdisch-christlichen Glaubensbekenntnisses an sich.

Auch die Religionspädagogik schreibt dem Theodizeeproblem einen besonderen Stellenwert hinsichtlich der Plausibilität und Entwicklung des Gottesglaubens zu. Seit Karl E. Nipkow in den späten 1980er Jahren die „*Theodizeeproblematik* als die erste und wahrscheinlich größte Schwierigkeit in der Gottesbeziehung überhaupt“ (Nipkow 1987, 56) charakterisierte und als eine der ‚Einbruchsstellen‘ im Gottesglauben Jugendlicher identifizierte¹, besteht die implizite Annahme, dass der Frage nach Gott und dem Leid für die Positionierung Heranwachsender zum theistischen Gottesbekenntnis ein wichtiger Stellenwert zukomme² und deshalb gerade im Bildungskontext eine sinnvolle Begegnung mit dieser Frage anzubahnen sei.³ Demgegenüber werden in gegenwärtigen Diskussionen die Anfragen laut, welche Dringlichkeit das Theodizeeproblem bei Heranwachsenden überhaupt besitzt, ob es wirklich als eine Einbruchsstelle des Gottesglaubens zu bewerten ist und warum es als Thema eigentlich im Religionsunterricht vorkommen soll (vgl. Ritter u.a. 2006, 73; 174).

Nach der Studie der Forschergruppe um Werner H. Ritter und Helmut Hanisch thematisieren Kinder und Jugendliche die Theodizeefrage nur selten explizit und erachten sie darüber hinaus kaum als brisant. Den Befund einer nur (noch) marginalen Rolle der Frage nach Gott und dem Leid in der (religiösen) Vorstellungswelt führen die beiden Religionspädagogen unter anderem darauf zurück, dass das theistische Gotteskonzept bei Heranwachsenden an Plausibilität verloren hat: Die Theodizeefrage erscheint ihnen deshalb nicht mehr dringlich, weil sie gar nicht mehr die Erwartung haben, dass Gott in irgendeiner Weise eingreifen und helfen könnte (vgl. Ritter u.a. 2006, 153f.). Ist damit – zugespitzt formuliert – das Theodizeeproblem aus der Sicht Heranwachsender noch ein bedeutsames Thema, weil es den personalen Gott der jüdisch-christlichen Tradition unbegreiflich und fraglich werden lässt, oder verschwindet es zusammen mit der Vorstellung einer überirdischen Macht in der Sphäre des Unsagbaren?⁴ Und welche Konsequenzen resultieren daraus für Lehr-Lernprozesse im Kontext schulischer Bildung?⁵

¹ „Nipkow ist der früheste und entschiedenste Vertreter der Auffassung, dass die Entwicklung des Gottesglaubens von Kindern und Jugendlichen von der Theodizeefrage maßgeblich mit abhängt“ (Ritter u.a. 2006, 55).

² Im Rückbezug auf die Forschungsergebnisse von Karl E. Nipkow (1987) wird die Frage nach Gott und dem Leid in religionspädagogischen Handbüchern als eine und vielleicht sogar als die zentrale ‚Einbruchsstelle‘ des Gottesglaubens im Jugendalter benannt (vgl. Baumann 2002, 201; Schweitzer 1996, 39).

³ So fordert Nipkow, dass „wo immer die Kirche gegenüber jungen Menschen pädagogische Verantwortung hat, [...] die Theodizeefrage vorrangig zu behandeln“ (Nipkow 1987, 17) ist.

⁴ Die skizzierte Fragestellung macht deutlich, dass die Erforschung des Stellenwertes und der Ausgestaltung der Theodizeefrage in der (religiösen) Vorstellungswelt Heranwachsender im Besonderen auch ihre Einbindung in das individuelle Gotteskonzept berücksichtigen muss.

⁵ Eine sprachlich leicht veränderte Darstellung des erkenntnisleitenden Forschungsinteresses der vorliegenden empirischen Studie findet sich bei Stögbauer 2007, 97.

Die vorliegende Arbeit begibt sich aus diesem religionspädagogischen Erkenntnisinteresse heraus auf eine qualitativ-empirische Spurensuche. Da empirische Arbeit aber nicht tabula rasa erfolgen kann, ist sie bei der Gewinnung von Ergebnissen auf eine gründliche Recherche und kritische Analyse des bisherigen Forschungsstandes angewiesen. Die intensive Einarbeitung in die aktuelle Forschungsdiskussion sensibilisiert zum einen für die Besonderheiten und spezifischen Probleme eines Untersuchungsfeldes und schafft zum anderen die Voraussetzung dafür, bestehende Theorien im Kontext der eigenen Ergebnisse kritisch reflektieren und empirisch fundiert weiterentwickeln zu können (vgl. Bortz & Döring 2006, 87f.).

Auch in der Forschungslogik der Grounded Theory, an welcher sich das Auswertungsdesign der vorliegenden Studie maßgeblich orientiert, nimmt das theoretische Vorwissen einen besonderen Platz ein: Es soll den Einstieg in die empirische Forschung erleichtern, Fragen anregen und erste Ideen für die Interpretation des Datenmaterials bereithalten. Zugleich ist das theoretische Vorwissen aber auch Gegenstand kritischer Beleuchtung: Da eine Arbeit mit der Grounded Theory Neues und Überraschendes aufzeigen soll, wird von ihren Vertretern eine kritisch-reflexive Distanz sowohl zum persönlich alltagstheoretischen als auch zum wissenschaftlich elaborierten Vorwissen gefordert (vgl. II: 5.). Eine solche „theoretische Sensibilität“ (Strauss & Corbin 1996, 25) für den Untersuchungsgegenstand wird im Folgenden in der Auseinandersetzung mit drei Themenfeldern gesucht: zum einen in der kritischen Bestandsaufnahme von empirischen Ergebnissen über den Gottesglauben, die Gottesvorstellung und die Gottesbedeutung bei Jugendlichen (vgl. I: 1.), zum anderen in der systematischen Aufbereitung bisheriger Studien zum Stellenwert und zur Ausgestaltung der Frage nach Gott und dem Leid in der Vorstellungswelt Heranwachsender (vgl. I: 2.) und schließlich in einer sorgfältigen biblisch- und systematisch-theologischen Aufschlüsselung des Theodizeeproblems (vgl. I: 3.).

1 Gottesglaube, Gottesvorstellung und Gottesbedeutung Jugendlicher im Spiegel empirischer Studien: Eine kritische Bestandsaufnahme

In einem ersten Schritt werden das Vorkommen sowie die Ausgestaltung der Gottesthematik bei Jugendlichen erkundet.⁶ Die Grundlagen dieser Analyse bilden das Datenmaterial und die Ergebnisse verschiedener empirischer Studien.⁷ Da jede empirische Studie einen spezifischen Zugang zu ihrem Untersuchungsgegenstand wählt, insofern also unterschiedliche Erhebungs- und Auswertungsmethoden favorisiert und jeweils andere

⁶ Die empirisch arbeitenden Zweige der Praktischen Theologie, der Religionssoziologie und der Religionspsychologie stellen dafür bereits vielfältiges Datenmaterial zur Verfügung. Die empirischen Arbeiten, die sich auf quantitativem oder qualitativem Wege dem Forschungsfeld ‚Jugend und Gott‘ annähern, umfassen mittlerweile ein stattliches Korpus. Dabei ist allerdings zu berücksichtigen, dass sich bei vielen Studien nicht primär oder ausschließlich die Frage nach Gott im Jugendalter im Fokus des Interesses befindet, sondern dass die Gottesfrage in das komplexere Forschungsfeld ‚Jugend und Religion‘ eingeordnet wird und auf diese Weise zur Beschreibung jugendlicher Religiosität beiträgt. Einen ersten Einblick in die Fülle religionssoziologischer, -psychologischer und praktisch-theologischer Forschungsarbeiten zum Thema ‚Jugend und Religion‘, innerhalb derer die Gottesfrage als religiöse Einstellung bzw. Haltung des Einzelnen erscheint und in der Regel als religiöser Indikator gilt, gibt Heiner Barz im ersten Band seiner Trilogie ‚Jugend und Religion‘ in den alten und neuen Bundesländern (vgl. Barz 1992a). Als Einführung in dieses umfangreiche Feld empirischer Forschung und Theoriebildung eignet sich auch die knappe, aber äußerst fundierte Darstellung des Forschungsstandes zur Religiosität von Jugendlichen nach 1945 bei Fred-Ole Sandt (1996), die sowohl einen chronologischen Überblick über die meist quantitativ ausgerichteten Studien gibt, als auch im Anschluss daran die wichtigsten Ergebnisse und Thesen dieser Untersuchungen systematisch zusammenfasst und dabei Probleme wie Desiderate empirischer Forschung zur Religiosität Jugendlicher klar benennt (vgl. Sandt 1996, 7–45). Des Weiteren liefern Literaturberichte zur empirischen Religionspädagogik einen Überblick über den aktuellen Stand empirischer Forschungsarbeiten (vgl. Bucher 1990; 2000).

⁷ Die empirischen Daten zur Gottesfrage bei Jugendlichen und jungen Erwachsenen, auf welche sich diese Arbeit bezieht, entstammen Studien der (religions-)soziologischen Jugendforschung sowie Untersuchungen der empirischen Religionspädagogik im Rahmen der Praktischen Theologie. Quantitative Repräsentativumfragen wie die Shell Jugendstudien oder die Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften ALLBUS ermöglichen erste, repräsentative Aussagen über die Einstellungen Jugendlicher zur Gottesfrage und schaffen ein vorläufiges Panorama, in das dann detaillierte Strukturen eingezeichnet werden können. Quantitative Studien, die der sog. *God-Concept*-Forschung zuzuordnen sind (vgl. u.a. Lischka & Großholz 1998; Ziebertz u.a. 2003), geben im Speziellen Auskunft über die substanzielle Füllung des Gottesbegriffs bei Heranwachsenden. Qualitative Studien (vgl. u.a. Leyh 1996; Nipkow 1987; Sandt 1996) schließlich, welche die Gottesfrage, ihre Konfiguration und Bedeutung bei Jugendlichen anhand von Einzelfällen rekonstruieren, halten genuine Einsichten bereit und stellen auf diese Weise die Ergebnisse quantitativer Studien ‚schärfer‘ oder auch in Frage.

Stichproben⁸ zusammenstellt, besteht die Aufgabe darin, zahlreiche Einzelbefunde zu systematisieren, übergreifende Tendenzen herauszuarbeiten und miteinander ins Gespräch zu bringen. Die folgende Aufschlüsselung der Ergebnisse verschiedener Studien orientiert sich an der entscheidenden Frage, welche Aspekte der Gottesthematik einem empirischen Untersuchungsdesign überhaupt zugänglich sind.⁹ Meiner Einschätzung nach lassen sich im Wesentlichen drei Hauptaspekte empirisch erfassen: der *Gottesglaube*, die *Gottesvorstellung* und die *Gottesbedeutung*.¹⁰

Der *Gottesglaube* ist als die Überzeugung einer Person hinsichtlich der Existenz eines göttlichen Wesens aufzufassen, die in empirischen Studien dichotom als Zustimmung *versus* Ablehnung oder in gradueller Stufenfolge über den Plausibilitätsgrad erfasst werden kann. Die Kategorie der *Gottesvorstellung* bezeichnet hingegen die kognitive Repräsentation und folglich die substanzielle Füllung des Gottesbegriffs in der Gedankenwelt einer Person.¹¹ Solche verbal oder ikonisch kodierten Repräsentationen bestehen relativ unabhängig vom Überzeugungsgrad der Existenz Gottes, sodass ihr bloßes Vorhandensein keinen direkten Rückschluss auf den Gottesglauben einer Person erlaubt (vgl. Harnisch 1996, 175; 226f.).¹² Empirische Untersuchungen können Aufschluss darüber geben, welche Gottesvorstellungen bei Jugendlichen vorhanden sind und welche für sie mehr oder weniger Attraktivität besitzen. Mit der Kategorie der *Gottesbedeutung* wird schließlich ein dritter Aspekt aufgegriffen, der sich auf die mit dem Gottesglauben sowie der Gottesvorstellung verknüpften Emotionen, Wertungen und Intentionen bezieht und

⁸ Zu fragen bleibt, in welchem Ausmaß die einzelnen Untersuchungen Anspruch auf Repräsentativität erheben können oder ob es sich um Stichproben handelt, deren spezifische Zusammensetzung gegen eine Verallgemeinerung der Ergebnisse spricht. So kann beispielsweise den Ergebnissen von allgemeinen Bevölkerungsumfragen, die ausgehend von Zufallsstichproben um ein möglichst getreues Abbild einer Gesamtpopulation bemüht sind, ein höherer Grad an Repräsentativität zugesprochen werden (vgl. Gensicke 2006; Wippermann 1998) als denjenigen, die sich auf eine besondere regionale Stichprobe beziehen (z.B. Lischka & Großholz 1998; Riegel 2004).

⁹ Bei der Operationalisierung der Gottesthematik sind folgende Dimensionen zu berücksichtigen: (1) die Plausibilität der Existenz bzw. Nicht-Existenz Gottes, (2) die inhaltliche Akzentuierung der Gottesvorstellung, (3) der Stellenwert des Gottesglaubens im Gesamt des eigenen Überzeugungs- und Wertesystems, (4) verschiedene Gefühle und Erfahrungen, die mit dem Gottesglauben und der Gottesvorstellung verknüpft sind, und (5) verhaltensbedeutsame Impulse dieser Überzeugungen. Während im folgenden Abschnitt überwiegend die kognitive Plausibilität der Existenz oder Nicht-Existenz Gottes bei Jugendlichen mittels numerischer Datensätze illustriert und interpretiert wird, wollen die anschließenden Kapitel zum einen die substanzielle Füllung der Gottesvorstellung (vgl. I: 1.2) und zum anderen den Stellenwert sowie die emotionalen und intentionalen Momente des Gottesglaubens (vgl. I: 1.3) erhellen.

¹⁰ Es ist davon auszugehen, dass diese drei theoretisch unterscheidbaren Kategorien Subsysteme darstellen, die eng aufeinander bezogen sind und miteinander in Wechselwirkung stehen (vgl. Grom 2000, 115f.). Zur differenzierten Erfassung, Beschreibung und Interpretation empirischer Ergebnisse zur Gottesthematik im Jugendalter werden sie allerdings im Folgenden getrennt voneinander betrachtet – zumal auch bei einer empirischen Erfassung die verschiedenen Aspekte und Dimensionen der Gottesthematik jeweils unterschiedlich akzentuiert zur Geltung kommen.

¹¹ Studien verwenden zur Bezeichnung der Gottesvorstellung unterschiedliche Begriffe wie *Gottesrepräsentation*, *Gottesbild* oder *Gotteskonstrukt*. Alle diese Begriffe beziehen sich jedoch auf die substanzielle Füllung der Gottesvorstellung.

¹² Denn selbst bei Zweifel an oder bei Verneinung der Existenz Gottes ist es dem Einzelnen möglich, Gottesvorstellungen als kognitive Inhalte abzurufen und zu beschreiben.

damit auf das innere Erleben Gottes.¹³ Im Vordergrund steht dabei die Frage, in welcher Weise die Überzeugung von der Existenz Gottes eine (er-)lebens- und verhaltensbedeutende Dimension entfaltet. Empirisch fassbar wird die Kategorie der Gottesbedeutung zum einen über Werthierarchien und zum anderen über Selbsteinschätzungen Jugendlicher hinsichtlich ihrer religiösen Praxis.

1.1 ‚Glaubst Du eigentlich noch an Gott?‘ – Zur Plausibilität der Existenz Gottes bei Jugendlichen

Wie positionieren sich Jugendliche heute eigentlich zur Frage nach Gott? Wie plausibel oder unplausibel erscheint der jüngeren Generation die Existenz Gottes oder einer höheren Macht? Der folgende Abschnitt versucht dieser Fragestellung mittels empirischer Daten auf den Grund zu gehen. Dazu werden numerische Befunde verschiedener Studien zum Gottesglauben bei Jugendlichen aufgeschlüsselt, interpretiert und auf ihren Erkenntniswert hin befragt. Das theoretische Konstrukt des ‚Gottesglaubens‘ wird in diesem Zusammenhang als die (vorwiegend) kognitive Überzeugung einer Person von der Existenz oder Nicht-Existenz Gottes bzw. einer höheren Macht aufgefasst. Ob diese Überzeugung in irgendeiner Weise auch lebens- und verhaltensbedeutende¹⁴ Momente mit sich bringt, wird im Weiteren erst noch zu erkunden sein (vgl. I: 1.3).

1.1.1 Gottesglaube im Jugendalter: Ein numerisches Stimmungsbarometer

Als idealtypisches Item bei der Erhebung des Gottesglaubens gelten die Fragen ‚Glaubst Du an Gott?‘ oder ‚Glaubst Du an eine höhere Macht?‘ (vgl. Jörns 1997; Köcher 1987; Riegel 2004; Gensicke 2006).¹⁵ Durch diese oder ähnlich formulierte Items werden die

¹³ Im Falle der vorliegenden Systematisierung wird zur Kennzeichnung der affektiven, emotionalen und intentionalen Aspekte, die mit dem Gottesglauben und auch der Gottesvorstellung verbunden sind, der Terminus ‚Gottesbedeutung‘ verwendet, der im Vergleich zum Begriff der ‚Gottesbeziehung‘ semantisch umfassender ist.

¹⁴ Die Überzeugung, dass Gott oder eine höhere Macht existiert, spricht nicht zeitgleich für eine erlebens- und verhaltensbedeutende Dimension des Gottesglaubens, sodass aus dem Grad der Überzeugung zum ‚Gottesglauben‘ nicht direkt auf die persönliche Bedeutung Gottes im Alltag der Befragten geschlossen werden kann. Die Frage nach dem Glauben an Gott, die entweder dichotom mit ‚ja‘ bzw. ‚nein‘ oder in graduellen Abstufungen von zutreffend bis nicht zutreffend erhoben wird, ist der so genannten Einstellungsmessung zuzuordnen. Diese soll die Einstellung der Befragten zu einem Gegenstand oder Sachverhalt, zu einer Person oder Idee ermitteln und auf diese Weise Rückschlüsse auf ihr Verhalten ermöglichen (vgl. Häcker & Stapf 2004, 234–227; Thomas 1991, 131–162). Sozialpsychologischen Erkenntnissen zufolge ist jedoch eine Konsistenz zwischen Einstellung und Verhalten nicht zwingend bzw. nur unter sehr spezifischen Bedingungen zu erwarten (vgl. Thomas 1991, 157–162). Deshalb bleibt in Betracht zu ziehen, „daß der Gottesglaube oder zumindest die Gottesfrage eine Art religiösen Rest bezeichnet, von dem sich Jugendliche selbst dann nicht distanzieren, wenn sie sonst mit Glaube und Religion kaum etwas zu tun haben wollen“ (Schweitzer 1996a, 17).

¹⁵ Die variiierende Verwendung der Begriffe ‚Gott‘ und ‚höhere Macht‘ verdeutlicht, dass die Diskussion um den „als euro- und christozentrisch stigmatisierten und diskreditierten *substantiellen* Religionsbegriff“ (Wippermann 1998, 216) bereits Eingang in die Empirie gefunden hat: Um religiöse Einstellungen und Vorstellungen Jugendlicher auf einer breiten Basis einzufangen, werden traditionell-christliche Formulierungen durch eine allgemein akzeptierte religiöse Semantik ergänzt oder sogar ersetzt. So kann auch bei

befragten Jugendlichen dazu aufgefordert, ihre Überzeugung hinsichtlich der Existenz Gottes bzw. einer höheren Macht innerhalb der Pole von Zustimmung (,ja‘) und Ablehnung (,nein‘) auszudrücken. Durch die Einführung einer diskreten Zwischenstufe (,weiß nicht‘, ,bin unsicher‘) kann darüber hinaus die Unsicherheit bzw. Unentschiedenheit als eine weitere Form der Positionierung zum Gotteslauben zugelassen werden. Wieder andere Studien nehmen in der Form von Ratings weitere Abstufungen vor, um die individuelle Ausprägung des Gottesglaubens noch exakter und differenzierter zu erfassen (vgl. Riegel 2004).

In der folgenden Übersicht sind die Befragungssitems und die numerischen Ergebnisse von Studien der letzten Jahre zur Frage nach dem Gottesglauben bei Jugendlichen gelistet:¹⁶

Tabelle 1: Übersicht über die Zahlenwerte verschiedener Studien zum Gottesglauben im Jugendalter

	Gottesglaube: Ja (weitgehende Zustimmung)	Gottesglaube: Nein (weitgehende Ablehnung)	Gottesglaube: Vielleicht (weitgehende Unsicherheit)
Deutsches Jugendinstitut 1992 N= 1231 ^(ABL) bzw. 1049 ^(NBL) 9. Jahrgangsstufe	<i>Glaubst Du an Gott?</i>		
	55.5% ^(ABL) ; 16.0% ^(NBL)	19.8% ^(ABL) ; 53.2% ^(NBL)	24.7% ^(ABL) ; 29.6% ^(NBL)
Lischka & Großholz 1998 N= 278 17- bis 19-Jährige	<i>Ich glaube an Gott bzw. eine transzendente Macht</i>	<i>Ich glaube nicht an Gott bzw. eine transzendente Macht</i>	<i>Ich bin nicht sicher, ob es Gott bzw. eine transzendente Macht gibt</i>
	52%	21%	27%
Wippermann 1998 N= 3275 13- bis 29-Jährige	<i>Es gibt so etwas wie eine höhere Macht (ein höheres Wesen)</i>		
	51.7%	48.3%	
	<i>Es gibt einen Gott, der sich mit jedem persönlich befasst</i>		
	30.5%	69.5%	

Erhebungen zum Gottesglauben der vorwiegend jüdisch-christlich konnotierte Gottesbegriff mit der Alternativformulierung ,höhere Macht‘ oder ,überirdische Macht‘ kombiniert sein.

¹⁶ Die erstellte Tabelle besitzt illustrativen Charakter und möchte auf die Spannweite der Ergebnisse aufmerksam machen. Bei einem Vergleich der Prozentwerte der Studien muss berücksichtigt werden, dass sich die Ergebnisse auf unterschiedliche Erhebungszeitpunkte, Stichproben und Alterskohorten beziehen. Jedoch erlaubt die ähnliche Formulierung des Items zum Gottesglauben eine vergleichende Gegenüberstellung.

	<i>Es gibt einen Gott, der sich in Jesus zu erkennen gegeben hat</i>		
	31.1%	68.9%	
Zinnecker u.a. 2002 N= 6392 10- bis 18-Jährige	<i>Glaubst Du, dass es einen Gott gibt, der für Dich persönlich da ist?</i>		
	72%^(M)/56%^(K)/45%^(P)	28%^(M)/44%^(K)/55%^(P)¹⁷	
Riegel 2004 N= 1439 14- bis 16-Jährige	<i>Ich glaube ganz sicher an Gott oder eine höhere Macht</i>	<i>Ich bin mir ganz sicher, dass ich nicht an Gott oder eine höhere Macht glaube</i>	<i>Ich kann nicht sagen, ob ich an Gott oder eine höhere Macht glaube</i>
	19.9%	6.3%	21.3%
	<i>Ich glaube schon an Gott oder eine höhere Macht, auch wenn ich noch Fragen habe</i>		<i>Ich zweifle daran, dass es Gott oder eine höhere Macht gibt</i>
	37.1%		14.6%
Gensicke 2006 (15. Shell Jugendstudie) N= 2532 12- bis 25-Jährige	<i>Es gibt einen persönlichen Gott</i>	<i>Ich glaube nicht, dass es einen persönlichen Gott oder eine überirdische Macht gibt</i>	<i>Ich weiß nicht richtig, was ich glauben soll</i>
	30%		
	<i>Es gibt eine überirdische Macht</i>	28%	23%
	19%		

Abkürzungen: ABL = Alte Bundesländer; K = Katholiken; M = Muslime; NBL = Neue Bundesländer; P = Protestanten

Zustimmung zu einem allgemeinen Gottesglauben: Vergleicht man die Studien anhand ihrer Items,¹⁸ so entfällt auf die Frage nach Gott ein ähnlicher Anteil der Zustimmung. Den einzelnen Ergebnissen zufolge stimmen 37.3%¹⁹ (vgl. Deutsches Jugendinsti-

¹⁷ Prozentangaben bezüglich der Ablehnung des Gottesglaubens finden sich in der Studie von Zinnecker u.a. nicht und wurden von der Verfasserin in der Annahme, dass den Befragten kein Item der Unsicherheit präsentiert wurde, aus den Prozentangaben der Zustimmung errechnet.

¹⁸ Wie bereits konstatiert, ist das Konstrukt des Gottesglaubens und in direkter Folge die Operationalisierung desselben nicht eindeutig zu bestimmen. Betrachtet und vergleicht man die Items verschiedener empirischer Studien zur Erfassung des Gottesglaubens im Jugendalter (vgl. Tabelle 1), so kann man aber davon ausgehen, dass die vorliegenden Studien vornehmlich die kognitive Überzeugung gegenüber Gott bzw. gegenüber der Existenz Gottes erfassen wollen. Diese Einstellung kann in einfacher Form als das Vorhanden- oder Nichtvorhandensein der Überzeugung, dass Gott existiert, abgefragt werden.

¹⁹ Wenn man aus der Studie des Deutschen Jugendinstituts den Prozentwert der Zustimmung zum Gottesglauben für Gesamtdeutschland berechnet, ergibt sich ein Wert von 37.3%. Allerdings ist dieser Wert als nicht

tut 1992) bzw. 52% (vgl. Lischka & Großholz 1998) bzw. 51.7% (vgl. Wippermann 1998) bzw. 49%²⁰ (vgl. Gensicke 2006) der befragten Jugendlichen der Frage nach dem Glauben an Gott bzw. eine höhere Macht mit ‚Ja‘ zu.²¹ Der stark einheitliche Befund von ca. 50% Bejahung zeugt von einer relativ konstanten Zustimmung²² zum Gottesglauben über einen Zeitraum von zehn Jahren hinweg und zwar anscheinend weitgehend unabhängig davon, wie eng der Gottesbegriff in der Formulierung der entsprechenden Items gefasst wurde. So bleibt bei einem Vergleich der einzelnen Items festzuhalten, dass die Einfachfrage ‚Glaubst Du an einen persönlichen Gott / eine höhere / überirdische / transzendente Macht‘ jeweils von der Hälfte der befragten Jugendlichen und jungen Erwachsenen bejaht wird, – unabhängig von bzw. in Ignorierung der gegebenenfalls vorgelegten substantziellen Gottesvorstellung. Erst wenn die Itematterie die *Wahl* zwischen zwei oder mehreren Alternativkonzepten zulässt, wird auch folgerichtig die Art der Gottesvorstellung bei der Beantwortung berücksichtigt: So ergibt sich bei der 15. Shell Jugendstudie durch die Darbietung der beiden Alternativ-Items ‚Es gibt einen persönlichen Gott‘ oder ‚Es gibt eine überirdische Macht‘ und der daraus erzwungenen Entscheidung für eine von insgesamt vier Alternativen (*single-forced choice*) erst in Summe eine Zustimmung von 49%. Bei Wippermann (1998) führt die Darbietung von drei einzelnen Items, auf welche man jeweils mit Zustimmung oder Ablehnung antworten kann, mit zunehmender inhaltlicher Präzisierung des Gottesbegriffs²³ zu einer Reduzierung der Zustimmung (51.7%, 30.5%, 31.1%). Das von Zinnecker u.a. (2002) dargebotene Item (‚Glaubst Du, dass es einen Gott gibt, der für Dich persönlich da ist‘) erfährt hingegen in

repräsentativ einzustufen, da in der Gesamtstichprobe die neuen Bundesländer überrepräsentiert sind und deshalb das Stichprobenverhältnis nicht den realen Verteilungsverhältnissen zwischen alten und neuen Bundesländern entspricht (vgl. N=1231^(ABL) bzw. N=1049^(NBL)).

²⁰ Addiert man die Zustimmungswerte der beiden Items ‚Es gibt einen persönlichen Gott‘ und ‚Es gibt eine überirdische Macht‘, ergibt sich ein Wert von 49%.

²¹ So ergibt die Untersuchung von Lischka und Großholz bei 17- bis 19-jährigen Gymnasiastinnen und Gymnasiasten im Großraum Berlin und einer ländlichen Vergleichsgruppe, dass knapp mehr als die Hälfte aller Jugendlichen an einen Gott bzw. eine höhere Macht glaubt (vgl. Lischka & Großholz 1998, 138). Auch Riegel kann in seiner Untersuchung, die sich vorwiegend auf den bayerisch-fränkischen Raum konzentriert, festhalten, dass über die Hälfte der Befragten im Alter von 14 bis 16 Jahren entweder ganz sicher an Gott bzw. eine höhere Macht glauben oder noch offene Fragen an diesen Gott haben, allerdings ohne an seiner Existenz zu zweifeln (vgl. Riegel 2004, 224). Die 13. Shell Jugendstudie von 2000, die in vorsichtigeren Formulierungen nach der Zustimmung zu ‚übernatürlichen Kräften‘, ‚einer höheren Gerechtigkeit‘ oder ‚einer höheren Bestimmung‘ fragt, kommt bei Jugendlichen im Alter von 15 bis 24 Jahren zu dem Ergebnis, dass ‚große Anteile aller Befragten eine ‚höhere‘ Wirklichkeit in Rechnung stellen (58% übernatürliche Kräfte, 44% eine höhere Gerechtigkeit, 30% eine höhere Bestimmung)‘ (Fuchs-Heinritz 2000, 177).

²² Das Lager der Gottgläubigen ist prozentuell als konstant einzuschätzen. Da Lischka und Großholz allerdings auch ein ‚Jein‘ als Einschätzung zulassen, sind die Studien – unter der Bedingung, dass jedenfalls die Items dasselbe Konstrukt zu erfassen suchen – nur unter der Annahme vergleichbar, dass sich die Unentschlossenen der Umfragen von 1996 und 2006 (Shell-Studie) bei einer dichotomen Wahlmöglichkeit in das Lager der Nein-Sager bewegen würden.

²³ (1) ‚Es gibt so etwas wie eine höhere Macht (ein höheres Wesen)‘, (2) ‚Es gibt einen Gott, der sich mit jedem persönlich befasst‘ und (3) ‚Es gibt einen Gott, der sich in Jesus zu erkennen gegeben hat‘ (vgl. Wippermann 1998).

Ermangelung von Wahlalternativen wiederum eine Zustimmung von ca. 50%, obwohl es nahezu identisch zu dem Item von Wippermann formuliert ist.²⁴

Gesetzt dem Fall, dass die Studien bezüglich ihrer Kohorten vergleichbar sind, legen die bisherigen Beobachtungen die Vermutung nahe, dass durch die Darbietung einer inhaltlich-konkreten Gottesvorstellung bei der Formulierung eines Items nicht zuverlässig bzw. valide die Zustimmung zu dieser einen Vorstellung selbst, sondern die Zustimmung zu einer mehr oder auch weniger verallgemeinerten Repräsentation dieses Konzepts erfasst wird.²⁵ Wenn also in einem Fragebogen nur *eine* Zustimmungsmöglichkeit zum Gottesglauben, die zudem noch substantiell akzentuiert sein kann, gegeben ist, stimmt meist die Hälfte der befragten Jugendlichen zu – relativ unabhängig davon, ob die substantielle Akzentuierung ihrer persönlichen Ansicht entspricht oder nicht.²⁶ Die Überzeugung, dass so etwas wie ein Gott, ein höheres Wesen oder eine überirdische Macht existiert, übertrumpft in diesem Fall die substantielle Akzentuierung der persönlichen Gottesvorstellung.

Als Resümee bleibt deshalb festzuhalten, dass heute in etwa die Hälfte der Jugendlichen und jungen Erwachsenen eine transzendente Wirklichkeit in Rechnung stellt und davon ausgeht, dass über die empirisch fassbare Realität hinaus ‚irgendetwas Höheres‘ existiert. Diese Zustimmung kann weitgehend unabhängig von der semantisch-substantiellen Akzentuierung dieser transzendenten Wirklichkeit als ‚Gott‘, ‚Wesen‘, ‚Macht‘ oder ‚Kraft‘ gegeben werden. Sobald allerdings diese sehr allgemeine religiöse Weltanschauung mit den Begriffen einer bestimmten religiösen Tradition präzisiert und konkretisiert wird, brechen die Zustimmungswerte deutlich ein. Traditionell christlich geprägte Glaubensinhalte erhalten dementsprechend eine viel geringere Zustimmungswerte²⁷ als ein allgemein gehaltener Gottesglaube.

Ablehnung einer höheren Wirklichkeit: Wenn es um die Ablehnung der Existenz Gottes oder eines höheren Wesens geht, wird die Varianzbreite der Werte größer. So sind sich in der bayerisch-fränkischen Stichprobe von Riegel nur 6.3% der befragten

²⁴ Wippermann kommt zu dem Ergebnis, dass nur 30.5% der befragten Jugendlichen die Aussage ‚Es gibt einen Gott, der sich mit jedem persönlich befasst‘ für zutreffend halten (vgl. Wippermann 1998, 226f.), während die Jugendstudie von Zinnecker u.a. höhere Zustimmungswerte zum Glauben an einen persönlichen Gott verzeichnet. Auffällig ist hierbei vor allem die deutlich höhere Zustimmung der muslimischen Jugendlichen mit 72% (vgl. Zinnecker u.a. 2002, 99).

²⁵ So kann vermutet werden, dass bei Zinnecker u.a. bei entsprechenden Wahlalternativen nicht insgesamt 56% der katholischen Jugendlichen dem Konstrukt eines ‚persönlichen Gottes‘, sondern ein bestimmter Anteil eher dem Konstrukt einer ‚höheren Macht‘ zustimmen würde (vgl. Gensicke 2006).

²⁶ Deshalb trifft gerade im Falle der Items zum Gottesglauben die Einsicht zu, dass „empirische Befunde [...] keine eindeutigen, [...] maßstabsgetreuen Abbilder der Wirklichkeit“ (Porzelt 2008, 2) sind, sondern „Rekonstruktionen subjektiver Wirklichkeiten“ (ebd.), deren Aussagewert maßgeblich vom Untersuchungsdesign und den zugelassenen Antwortalternativen einer Studie abhängig ist.

²⁷ Bei Wippermann beispielsweise bewerten knapp 30% der befragten Jugendlichen die traditionell christlich geprägten Vorstellungen eines Gottes, der sich mit jedem persönlich befasst und der sich in Jesus offenbart hat, als zutreffend. Die 15. Shell Jugendstudie, in welcher gläubige und glaubensunsichere Jugendliche nach ihrer Zustimmung zu konkreteren Glaubensinhalten befragt wurden, zeigt eine ähnliche Verteilung: So vertreten insgesamt 31% der Jugendlichen die Meinung, dass die Welt von Gott erschaffen ist, und 28%, dass Gott in die Welt eingreift (vgl. Gensicke 2006, 218f.).

Jugendlichen ‚ganz sicher‘, dass sie nicht an Gott oder eine höhere Macht glauben (vgl. Riegel 2004, 224). In der Auswertung von Lischka und Großholz lehnt hingegen ein Fünftel den Glauben an Gott bzw. eine transzendente Macht ab (vgl. Lischka & Großholz 1998, 138).²⁸ Laut 15. Shell Jugendstudie glauben 28% der Jugendlichen und jungen Erwachsenen nicht an die Existenz eines persönlichen Gottes oder einer überirdischen Macht (vgl. Gensicke 2006, 208). Und der Auswertung von Wippermann zufolge stehen sogar 48.3% der 13- bis 29-Jährigen der Aussage ‚Es gibt so etwas wie eine höhere Macht (ein höheres Wesen)‘ mäßig bis stark ablehnend gegenüber (vgl. Wippermann 1998, 226f.). Wenn man diese Ergebnisse in aufsteigender Reihenfolge liest, so vertritt nach Riegel nur knapp jeder sechzehnte Jugendliche eine atheistische Überzeugung, nach Shell Jugendstudie über ein Viertel und nach Wippermann fast die Hälfte der befragten Jugendlichen zwischen 15 und 24 Jahren.

Die Spannweite dieser Werte ist in Abhängigkeit von den Antwortalternativen auf das jeweilige Item zu sehen: Denn bis auf Wippermann (1998) und Zinnecker u.a. (2002) erlauben alle anderen Befragungen den Probanden eine weitere Antwortmöglichkeit im Modus von Unsicherheit, Unentschiedenheit oder Zweifel. Den einzelnen Ergebnissen zufolge vertreten 26.9%²⁹ (vgl. Deutsches Jugendinstitut 1992) bzw. 23% (vgl. Gensicke 2006) bzw. 27% (vgl. Lischka & Großholz 1998) bzw. 35.9%³⁰ (vgl. Riegel 2004) der befragten Jugendlichen eine skeptische, unsichere oder unentschiedene Position bei der Frage nach Gott. Wenn man die Prozentzahlen der Gruppen, welche die Existenz Gottes eindeutig ablehnen, in Zweifel ziehen oder sich im Hinblick auf den Gottesglauben als unentschieden einstufen, zusammenfasst, so ergeben sich für die einzelnen Studien wiederum ca. 50%.

²⁸ Lischka und Großholz verweisen darauf, dass die Zustimmung bzw. Ablehnung bezüglich der Existenz eines göttlichen Wesens oder einer transzendenten Macht deutlich mit der Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft korreliert. So tendieren konfessionslose Jugendliche weitaus mehr dazu, die Existenz eines transzendenten Wesens abzulehnen als konfessionell gebundene. Im Vergleich stimmen 77% der Heranwachsenden mit Religionszugehörigkeit dem Glauben an einen Gott oder eine transzendente Macht zu, aber nur 30% ohne Religionszugehörigkeit: „Nominell religionslose Jugendliche [haben] sehr viel eher als konfessionell gebundene keinerlei benennbare Transzendenzvorstellung“ (Lischka & Großholz 1998, 140). Und auch Riegel hebt hervor, dass die Plausibilität der Existenz Gottes ein markantes Unterscheidungsmerkmal zwischen bekenntnislosen und konfessionellen Jugendlichen darstellt, selbst wenn letztere ihrer Religionsgemeinschaft nur noch auf dem Papier angehören (vgl. Riegel 2004, 231): „Die Plausibilität des Gottesglaubens wird von bekenntnislosen Jugendlichen stark bezweifelt, während ihr katholische und evangelische Jugendliche zustimmen“ (Riegel 2004, 230). Er geht bei der Interpretation dieser Korrelation sogar soweit, dass er den Gottesglauben als „markantes Unterscheidungsmerkmal“ (ebd., 231) zwischen formal konfessionslosen und einer Religion zugehörigen Jugendlichen bezeichnet. Allerdings bestehen zugleich Unterschiede zwischen den Konfessionen. Evangelische Jugendliche beispielsweise stimmen christlich geprägten Glaubens- und Gottesvorstellungen zurückhaltender zu als ihre katholischen Altersgenossen (vgl. u.a. Lukatis & Lukatis 1990, 116; 119; Zinnecker u.a. 2002).

²⁹ Berechnet man den Prozentwert der Unentschiedenheit bezüglich des Gottesglaubens aus der Studie des Jugendinstituts für Gesamtdeutschland, ergibt sich ein Wert von 26.9%. Auf das Problem der Repräsentativität dieser Stichprobe wurde bereits hingewiesen (vgl. Anm. 19).

³⁰ Addiert man die Zustimmungswerte zu den beiden Items ‚Ich kann nicht sagen, ob ich an Gott oder eine höhere Macht glaube‘ und ‚Ich zweifle daran, dass es Gott oder eine höhere Macht gibt‘, ergibt sich ein Wert von 35.9%.

Die Grenze zwischen denjenigen Jugendlichen, welche die Existenz Gottes bzw. einer höheren Macht kategorisch verneinen und eine dezidiert areligiöse Weltsicht vertreten, und denjenigen, die an der Existenz Gottes bzw. einer höheren Macht zweifeln oder in dieser Hinsicht noch unentschieden sind, ist nicht eindeutig zu ziehen.³¹ Dies wird besonders deutlich, wenn man die einzelnen Werte von Zustimmung, Ablehnung und Unsicherheit im Ganzen betrachtet. Dann fällt nämlich auf, dass die 50% Zustimmung anscheinend unabhängig davon zustande kommen, ob nur eine weitere Antwortalternative in der Form von ‚Nein‘ oder noch zusätzlich die Alternative der Unsicherheit bzw. der Unentschiedenheit zugelassen wird. Gegeben, dass diese 50% Zustimmung reliabel bzw. reproduzierbar sind, kann daraus geschlossen werden, dass sich die im Gottesglauben Unsicheren nahezu ausschließlich aus dem Lager der Verneiner speisen und bei einer dichotomen Fragestellung, die ohne Zwischenstufen auskommt, die Nein-Antwort favorisieren würden,³² da ein ‚Nein‘ für die Beschreibung ihrer persönlichen Weltsicht noch immer zutreffender wäre als ein ‚Ja‘.³³

1.1.2 Kommentierung der Stimmungslage: Rückgang, Revival oder Remis?

Die zentrale Frage, die sich an eine solche numerische Deskription der Wirklichkeit knüpft, ist diejenige nach der Bedeutung der empirischen Ergebnisse selbst: Wofür oder wogegen sprechen diese Zahlenwerte? Welche Erkenntnisse lassen sich aus ihnen gewinnen? Auch mit Blick auf das öffentliche Meinungsbild, das das eine Mal mehr von einer ‚Verdunstung‘ des Glaubens in der breiten Gesellschaft und das andere Mal eher von einer ‚Renaissance‘ des Religiösen gerade in der jungen Generation überzeugt ist, scheint eine genauere Befragung dieser Daten aufschlussreich zu sein: Was indizieren diese Ergebnisse nun eigentlich – einen Rückgang oder ein Revival des Gottesglaubens? Aus den Studien, die im vorhergehenden Abschnitt besprochen wurden (vgl. Tabelle 1), lässt sich nicht viel mehr ablesen als ein – interessanterweise allerdings über den über den untersuchten Zeitraum konstantes – Remis in punkto Gottesglauben: Während die Hälfte der Jugendlichen von der Existenz Gottes oder einer höheren Macht überzeugt ist,

³¹ Bedingt wird diese Unschärfe u.a. durch die verschiedenen Skalenniveaus der Befragungen.

³² Markant tritt diese Beobachtung bei einem Vergleich der Zahlenwerte von Wippermann mit denjenigen von Lischka und Großholz hervor: Beide Untersuchungen registrieren bei der Frage nach Gott 51.7% (vgl. Wippermann 1998) bzw. 52% (vgl. Lischka & Großholz 1998) Zustimmung. Dadurch, dass Wippermann nur die Antwortalternative eines ‚Nein‘ zulässt, erfährt die Frage nach Gott fast ebenso viel Ablehnung (48.3%). Bei Lischka und Großholz hingegen führt die Zulassung einer Zwischenstufe zu einer Verteilung von 21% Ablehnung und 27% Unsicherheit.

³³ Die Zulassung von Antwortalternativen zeigt, dass das Feld derjenigen, die der Frage nach der Existenz oder dem Glauben an Gott bzw. eine höhere Macht *nicht* zustimmen können, zwischen Unsicherheit und Ablehnung variiert. Will man beispielsweise den Anteil der Jugendlichen bestimmen, welche die Existenz Gottes kategorisch ablehnen, sind auch bei der Oberkategorie ‚Ablehnung‘ verschiedene Antwortmöglichkeiten zu formulieren. So sind sich bei Riegel nur 6.3% ‚ganz sicher‘, dass sie nicht an Gott oder eine höhere Macht glauben, während 14.6% daran zweifeln und 21.3% einfach nicht sagen können, ob sie an Gott glauben oder nicht. In der 15. Shell Jugendstudie begegnen demgegenüber wesentlich mehr Verneiner im Sinne von ‚ich glaube nicht‘ (28%), wobei aber anzumerken bleibt, dass Riegel in der Formulierung seiner Wahlmöglichkeiten wesentlich restriktiver ist und auf diese Weise zu einer exakteren Bestimmung des persönlichen Standpunktes drängt.

vertritt die andere Hälfte eine skeptische bis ablehnende Haltung gegenüber der Vorstellung einer transzendenten Wirklichkeit. Insofern ist dem Fazit der 15. Shell-Studie beizupflichten, das von einer ausgeprägten quantitativen „Polarisierung zwischen religiionsnahen Jugendlichen (Gottesgläubige und Gläubige an ein höheres Wesen) und religiionsfernen Jugendlichen (Glaubensunsichere und Glaubensferne)“ (Gensicke 2006, 238) spricht und auf diese Weise das Bild einer sehr heterogenen Situation zeichnet.³⁴

Bei einem längsschnittartigen Vergleich numerischer Datensätze entsteht hingegen der Eindruck, dass der Glaube an Gott bzw. die Plausibilität der Existenz Gottes innerhalb der jüngeren Generation einen deutlichen Rückgang erfahren hat, vor allem *wenn* eine Positionierung zu typisch christlichen Inhalten der Gottesvorstellung gefordert wird. So stimmten laut EMNID-Studie in den Jahren 1957/58 insgesamt 87% der 15- bis 24-Jährigen dem Glauben an eine allgemeine Schicksalsmacht bzw. an ein höheres Wesen zu. Ein Großteil dieser Jugendlichen konnte darüber hinaus die Vorstellung eines persönlichen Gottes oder eines himmlischen Vaters als weitgehend zutreffend für die eigene Anschauung des Göttlichen bejahen (vgl. Wölber 1965, 167). Eine internationale Wertstudie verzeichnet 30 Jahre später zu dem Item ‚Ich glaube an Gott‘ nur noch eine Zustimmungquote von 52% unter den jungen Erwachsenen zwischen 18 und 24 Jahren,³⁵ von denen wiederum nur 17% ein personales Gottesverständnis³⁶ vertreten (vgl. Köcher 1987, 172; 202).³⁷

Synchrone Generationenvergleiche stützen die Vermutung eines Rückgangs des Gottesglaubens ebenfalls: Während ‚nur‘ jeder zweite junge Erwachsene zwischen 18 und 24 Jahren angibt, an Gott zu glauben, sind es in der Altersgruppe der 25- bis 39-Jährigen

³⁴ Diese Heterogenität bedingen vor allem die ausgeprägte Religiosität Jugendlicher mit Migrationshintergrund und die sehr geringe Religiosität ostdeutscher Jugendlicher (vgl. Gensicke 2006, 221).

³⁵ Renate Köcher betont bei ihrer Interpretation der Ergebnisse besonders die Distanz zwischen der jüngeren und älteren Generation in der Bundesrepublik Deutschland. Denn während 84% der über 60-Jährigen angeben, an Gott zu glauben, bezeichnen sich nur 52% der 18- bis 24-Jährigen als gottgläubig (vgl. Köcher 1987, 172). Diese Werte veranlassen Köcher dazu, von einer ‚Kluft‘ zwischen den Generationen zu sprechen (vgl. Köcher 1987, 172) und von einer „tief segmentierten Gesellschaft, die gerade in den grundsätzlichen Annahmen und Entscheidungen weniger als in anderen Ländern auf einen breiten Konsensus bauen kann“ (Köcher 1987, 172). Die steigende Anzahl von Kirchnaustritten, der zunehmende Rückgang des Gottesdienstbesuchs und die geringe Bedeutung religiöser Werte bei der Erziehung sind für Köcher weitere Symptome und Argumente für ihre These vom Auseinandertreiben der Generationen in der ehemaligen BRD. Insgesamt zeichnet sie bei der Auswertung der empirischen Daten das Bild einer weniger religiösen jungen Generation in Deutschland, die sich sowohl von Kirchenbindungen als auch von christlichen Glaubensvorstellungen zusehends ablöst und von „einer tiefgreifend gestörten religiösen Sozialisation“ (Köcher 1987, 178) zeugt. Schwächung von Kirche und Religion unterminieren – in den Worten Köchers – die Religiosität und führen zur individuellen Beliebigkeit unter egozentrischen und hedonistischen Vorzeichen (vgl. Köcher 1987, 184ff).

³⁶ Die Zustimmung zu dem Item ‚Es gibt einen leibhaftigen Gott‘ (vgl. Köcher 1987, 201) wurde mit einem personalen Gottesverständnis der Befragten gleichgesetzt. Es stellt sich die Frage, ob diese Gleichsetzung berechtigt ist und was ein ‚leibhaftiger Gott‘ eigentlich ist.

³⁷ Bei der Diagnose eines Rückgangs des Gottesglaubens, der von „mäßige“ (Sandt 1996, 31) bis auffällig (vgl. Köcher 1987, 171ff) eingestuft wird, ist in Frage zu stellen, ob die große Anzahl derjenigen Jugendlichen von 1957/58, die dem Glauben an Gott bzw. ein höheres Wesen positiv zustimmten, wirklich dieser Überzeugung waren oder dem Motiv der sozialen Erwünschtheit folgend mit Zustimmung antworteten, während heutige Jugendliche diesem Anpassungs- und Zustimmungsdruck kaum bis gar nicht ausgesetzt sind.