

Online-Archiv der Publikationen

Nr./ number	A-55
Titel/ title	Religion und Sinnstiftung
Untertitel/ subtitle	Religiöse Bedürfnisse und Verhaltensweisen der österreichischen Jugend
title & subtitle English	Religion and the creation of meaning: religious needs and behaviour of young people in Austria.
Koautor/ co-author(s)	-
Art/ category	Buchbeitrag/ contribution to a collective volume
Jahr/ year	1988
Publikation/ published	in: Herbert Janig u.a. (Hg.), Schöner Vogel Jugend. Analysen zur Lebenssituation Jugendlicher, Linz 1988: Universitätsverlag R. Trauner (Sozialwissenschaftliche Materialien, Bd. 20), ISBN 3-85320-431-7, S. 207-226 (2., überarbeitete Auflage 1990);
weiteres/ further link	-

© Ingo Mörth/ Universitätsverlag R. Trauner

Dieser Text ist urheberrechtlich geschützt. Er kann jedoch für persönliche, nicht-kommerzielle Zwecke, insbesondere für Zwecke von Forschung, Lehre und Unterricht ("fair use"-copy), gespeichert, kopiert und ausgedruckt und zitiert werden, solange eindeutig die Urheberschaft und die Erstveröffentlichung durch die folgende Zitation kenntlich gemacht wird.

Zitation/ citation:

Mörth, Ingo: Religion und Sinnstiftung. Religiöse Bedürfnisse und Verhaltensweisen der Österr. Jugend, in: Herbert Janig u.a. (Hg.), Schöner Vogel Jugend. Analysen zur Lebenssituation Jugendlicher, Linz 1988: Universitätsverlag R. Trauner, S. 207-226;
online verfügbar über: <http://soziologie.soz.uni-linz.ac.at/sozthe/staff/moerthpub/ReligionJugend.pdf>

Externe Links auf diesen Text sind ausdrücklich erwünscht und bedürfen keiner gesonderten Erlaubnis. Eine Übernahme des ganzen Beitrages oder von Beitragsteilen auf einem nicht-kommerziellen web-server bedürfen der Zustimmung des Autors. Jede Vervielfältigung oder Wiedergabe, vollständig oder auszugsweise, in welcher Form auch immer, zu kommerziellen Zwecken ist ohne vorherige schriftliche Genehmigung durch den Autor und den Verlag verboten.

copyright notice

Permission to make digital or hard copies of part or all of this work for scholarly, research, educational, personal, non-commercial use is granted without fee provided that these copies are not made or distributed for profit or direct commercial advantage ("fair use"-restriction), and that copies show this notice on the first page or initial screen of a display along with the full bibliographic citation as shown above. External links to this source are welcome and need no specific consent. Any online display of part or all of this work is subject to the prior consent of the author. Any commercial use or distribution is forbidden, unless consented in writing by the author and the publisher.

RELIGION UND SINNSTIFTUNG

Religiöse Bedürfnisse und Verhaltensweisen der österreichischen Jugend

Ingo Mörth, Linz

Zur Abgrenzung religiöser Phänomene im Jugendalter

Das Ziel dieses Kapitels ist es, den Stellenwert des Phänomens Religion im Leben von Österreichs Jugend anhand des vorhandenen Datenmaterials auszuleuchten. Dieses Datenmaterial konzentriert sich stark auf organisierte Aspekte der Religion (Kirchen, Sekten), sodaß die Karte der religiösen Gesamtlandschaft viele weiße Flecken hinsichtlich freier, "vagabundierender" (Künzlen 1987) Aspekte von Religiosität aufweist. Die generellen, empirisch nur teilweise sichtbaren Koordinaten des religiösen Feldes bedürfen daher einleitend einer theoretischen Skizzierung.

Gleichgültig, was nun unter dem Begriff "Religion" verstanden werden kann, so ist doch Einigkeit darüber voranzusetzen, daß Religion in welcher Form auch immer Anteil hat an einer Wirklichkeitsbewältigung, die sinnhaftes Handeln von gesellschaftlichen Subjekten verlangt. Religion ist in diesen Prozeß eingebettet, sie stiftet Sinn, sowohl auf der Ebene alltäglichen Handelns als auch auf der Ebene umfassender Deutungssysteme. Religion hat damit Anteil am Aufbau der menschlichen Lebenswelt, ist in den vielfältigsten Formen Bestandteil gesellschaftlichen Bewußtseins. In welcher Form und mit welcher Relevanz dies unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen und entwicklungspsychologischen Voraussetzungen des Jugendalters der Fall ist, bleibt abzuklären.

Läßt man bloß kirchlich-institutionell bestimmte Elemente, also etwa präzierte Dogmen, ausformulierte Verhaltensanweisungen, Weltansichten, Riten, Handlungsmuster, etc. als "religiös" gelten, setzt man also Religion mit Kirchlichkeit gleich, so ist die Frage nach der Relevanz religiösen Wissens in der Gegenwartsgesellschaft allzu schnell und problemlos zu erledigen: Religiös ist dann, wer den objektivierten, kirchlich-institutionell vorformulierten Bewußtseinskonstrukten in ihrer tradierten Form subjektiv in Einstellung und Verhalten entspricht. Verbale Akte der Zustimmung und die Teilnahme am festgelegten kirchlichen Leben (Kirchgang etc.) indizieren dann Religiosität, und die Kirchentreue bzw. Konformität rückt in den Mittelpunkt der Religionsbetrachtung. Dieser Bestand an traditioneller Religion ist als Teil der abendländischen Gesamtkultur und des institutionellen Gefüges der Gegenwartsgesellschaft im katholischen Österreich fest verankert und konfrontiert durch Taufe und religiöse Sozialisation auch die übergroße Mehrheit der Jugendlichen. Dazu kommt, daß vor allem im ländl. Raum große Teile der organisierten Jugendarbeit kirchlich definiert sind.

Trotz der institutionellen Verankerung schwindet aber die subjektive Verbindlichkeit des kirchlichen Sinngefüges. Religion als kirchlich verwaltetes Sinngefüge war einst ein selbstverständlicher, einheitlicher und umspannender Teil der Gesamtgesellschaft und ihrer Bewußtseinsstrukturen hat jedoch im Laufe der Entwicklung der modernen Gesellschaft ihre Universalkraft verloren, die Gesellschaft ist "säkularisiert". Der Anteil religiös bestimmten Bewußtseins, insbesondere in der Ausprägung der protestantischen Ethik, an dieser Entwicklung zur säkularisierten Gesellschaft ist dabei noch Gegenstand religionssoziologischer Kontroversen, doch der generelle Trend und die gegenwärtige Situation erscheint klar: Religion als wesentliches, verhaltensbestimmendes Element menschlichen Bewußtseins ist, ungeachtet der nominellen Zugehörigkeit zu Kirchen und Denominationen, auf einen zahlen- und bedeutungsmäßig immer kleineren Kern verbliebener Kirchentreuer zusammengeschrumpft und in eine gesondertes Gesellschaftselement

namens Kirche emigriert. Die generelle Relevanz des kirchlich bestimmten Restbestandes an Religion in der Gesellschaft ergibt sich dann durch ihre historisch und politisch zu erklärende Herrschafts- und Legitimierungsfunktion sowie durch die für bestimmte Gruppen nach wie vor notwendige Kompensationsfunktion. Das dort definierte religiöses Wissen wird jedoch prinzipiell verzichtbar, eine Gesellschaft und eine individuelle Lebensführung ohne Religion scheint die logische Konsequenz gesellschaftlicher Entwicklung und menschlicher Emanzipation.

Religion hat allenfalls komplementär die Funktion des Trostpflasters für Randgruppen der Industriegesellschaft, dazu der Orientierungshilfe an biografischen Knotenpunkten und bei leidvollen Erfahrungen. Jugendliche, strukturell am Rande der zentralen Dimension der "Arbeitsgesellschaft" eben der Berufswelt und mit den Problemen des Aufbaues von Identität und Orientierung in der Adoleszenz konfrontiert, bedürfen so religiöser Sinnstiftung zwar eher als der "moderne" Erwachsene, werden jedoch mit kirchlicher Religion als widersprüchlichem Teil einer Erwachsenenwelt konfrontiert. Skepsis gegenüber den traditionell-dogmatischen Ansprüchen und Affinität zu neuen Formen ("Jugendreligionen") ist die Folge.

Eine solche Analyse nur der expliziten Kirchlichkeit greift sicher zu kurz, um religiöse Sinnstiftung generell und die besonderen Aspekte im Jugendalter zu erfassen. Entwicklungen in Bereichen jenseits des Anpassungs- und Rationalisierungsdruckes der Industriegesellschaft, in jugendlichen Subkulturen und in der dritten Welt etwa, wo sich neue religiöse Bewegungen mit sozialem Protest und Konflikt verbinden, ebenso die wachsenden Probleme der Identitätsbalance und der privaten Lebensführung innerhalb der Industriegesellschaft angesichts immer unüberschaubarer und unbeeinflussbarer werdender Superstrukturen und gerade damit in Zusammenhang stehende Riten und Ideologien des Alltags, all dies legt nahe, die Bedeutung religiöser Sinnstiftung wieder tiefer zu suchen: einmal in den Bedingungen der Konstitution sozialer Wirklichkeit und individuellen wie kollektiven Bewußtsein in den Problemen menschlicher Praxis, und ferner in spezifischen "Technik", die religiöse Sinnstiftung erst ermöglicht (Mörth 1986). Es ist klar, daß diese Art Religionsanalyse eine apriori-Definition von Religion (etwa: Religion ist der Glaube an eine übernatürliche Wirklichkeit und die sich daraus ergebenden Folgerungen) nicht zuläßt.

Um für den besonderen Zusammenhang von Jugend und religiöser Sinnstiftung den relevanten Phänomenbereich zu umreißen, sind die Bezugspunkte zur Lebensführung in der modernen Gesellschaft herauszuarbeiten. Die Entwicklung der industriellen Gesellschaft läßt sich für Zwecke der Argumentation in diesem Zusammenhang generell als zunehmende Differenzierung gesellschaftlicher Teilbereiche und damit Komplexitätssteigerung erfassen. Politik, Verwaltung, Wirtschaft, Wissenschaft, Bildung usw. haben sich als relativ autonome Teilsysteme auf ihrem speziellen Bereich sozialer Realität etabliert, und eine stetig wachsende Fülle von Normen, Rollendefinitionen etc. hervorgebracht. Säkularisiert sind die gesellschaftlichen Institutionen und Organisation insofern, als sie ihre Legitimierung nicht mehr aus einem sie transzendierenden Kosmos beziehen, sondern aus dem Anspruch einer effizienten und sachgerechten Organisation der ihnen obliegenden funktionellen Bereiche. In Hinblick auf individuelles Bewußtsein verringert nun die komplexe und differenzierte Sozialstruktur das Maß an intersubjektiv gemeinsamer Alltagserfahrung, reduziert es einerseits immer mehr auf die rein personalen Bereiche von Gesundheit, Sexualität, Familienbeziehungen, und andererseits auf die allerdings erst durch einen Akt der Reflexion zugänglichen Erfahrungen der "Unterordnung, der Anonymisierung des Umganges, der Routinisierung der Aufgaben und der Vermassung" (Drehse 1975, 314) sowie die Ohnmacht gegenüber sozialen "Superstrukturen", gerade als Jugendlicher. In der Thematisierung dieser gleichartigen Betroffenheit, quer zu den sachgesetzlichen und spezialisierten Problemlösungs- und Machtstrukturen, hier liegen neben der "traditionellen Zuständigkeit" für moralisches Verhalten die Anknüpfungspunkte für religiöse Sinnstiftung. Doch die institutionell gehandhabte Interpretation der religiösen Symbolik des Christentums konnte bisher die Sachgesetze der modernen Welt kaum in einer Weise deuten, die individuelles

deren Welt kaum in einer Weise deuten, die individuelles Handeln nicht primär als Unterwerfung unter den Anpassungsdruck der übermächtigen Strukturen bestimmt. So liegt die personale Relevanz traditionaler christlicher Religion derzeit vor allem in den Alternativen einer pflichtbewußten Erfüllung soziostruktureller Zwänge einerseits, und einer "Emigration der Kirche aus der Gesellschaft" (Matthes 1966) andererseits, wobei Glaubensakte rituell und ohne Bezug zum Bereich gesellschaftlichen Handelns reproduziert werden und allenfalls eine innerpsychische Kompensation der Folgen der strukturellen Außensteuerung im Ghetto der Privatheit ermöglichen.

Die christliche Religion ist noch dazu unter den Konkurrenzdruck einer pluralistischen Differenzierung in zahlreiche Denominationen und partiale religiöse Äquivalente, aber auch anderer Universalreligionen gekommen, Unter den Voraussetzungen einer sachautonomen gesellschaftlichen Wirklichkeit und einer gegenseitigen Relativierung durch konkurrierende Deutung zeichnen sich drei mögliche Entwicklungen für die Relevanz sakralisiert formulierten religiösen Wissens in der Gegenwartsgesellschaft ab:

- A) "Ghettoisierung" eines orthodoxen religiösen Bewußtseins in der "inneren Emigration", unter Preisgabe inhaltlicher Mitgliedschaft und Akzeptierung nomineller Mitgliedschaft aus traditionellen und sozialen Motiven, sowie Festhalten an alten Bastionen in der Öffentlichkeit. Dieses Syndrom könnte man mit dem Schlagwort "*Rückzugsgefecht der Kirchen*" bezeichnen.
- B) Preisgabe von Absolutheitsansprüchen und Konzentration auf weltlich-organisatorische Aktivitäten, z.B. auf die Repräsentierung von Bewußtsein gesellschaftlicher Subgruppen. Dies wäre das Syndrom der "*sozialen Anpassung*".
- C) Neuformulierung religiösen Wissens außerhalb etablierter traditionsgeprägter, dogmatisierter Religionen in neuen religiösen Bewegungen, abgestimmt auf sich neu artikulierende Kontingenzerfahrungen, auf aktuelle Sinnstiftungsbedürfnisse und verschiedene Ebenen der Sinnstiftung. dies wäre das Syndrom der "*Marktlücken-Neuschöpfung*".

Die Daten zum Zusammenhang von religiösen Inhalten und der Lebenssituation von Jugendlichen, die im folgenden dargestellt werden, spiegeln alle drei genannten Aspekte in jugendspezifischer Weise:

- Übernahme, Verarbeitung und tw. Ablehnung der kirchlichen Orthodoxie in Glaube, Moral und religiösem Verhalten, entsprechend dem Verlauf und den Rahmenbedingungen religiöser Sozialisation;
- Teilnahme an den weltlichen Aktivitäten der Kirchen im Bereich der Jugendarbeit;
- Interesse für neue, jugendspezifische Religionsformen ("Jugendreligionen") und für religiöse Äquivalente in einer wachsenden Szene esoterischer und New-Age-inspirierter Angebote und Aktivitäten.

Der Stellenwert organisierter Religion

Jugendliche (14 bis 24jährige) gehören in Österreich aufgrund der volksskirchlichen Tradition der Kindestaufe (92% der lebendgeborenen Kinder werden getauft, s. Mörth 1980a, 254) zu einem überproportionalen Anteil den beiden Großkirchen (kathol. und evangel. Kirche) an, da der Austritt aus der Kirche eher ab 25 Jahren an Bedeutung zunimmt. Doch der inhaltliche Stellenwert dieser Mitgliedschaft spiegelt eine nach Region, Alter und Berufsgruppen sehr unterschiedliche Bedeutung von Religiosität und Kirchlichkeit wider. Die neuesten Daten dazu sind einer Untersuchung des Instituts für kirchliche Sozialforschung Wien (IKS) zur Religiosität und Kirchlichkeit von Jugendlichen (IKS 1986) zu entnehmen, die die Basis für die im folgenden zusammengefaßten Aspekte bildet.

Allgemeines religiöses Interesse

Glauben an Gott

Die Frage nach der Bedeutung des Glaubens an Gott ist ein guter Indikator für den allgemeinen Stellenwert traditioneller Religion in Relation zu Fragen der generellen Lebensorientierung. Als wichtig für ein sinnvolles und erfülltes Leben sehen diesen allgemeinen Glauben nur 45% der Jugendlichen insgesamt an (IKS 1986, 5). An Gott zu glauben wird eher *von Mädchen, von 14 bis 19jährigen sowie von Schülern und studierenden Jugendlichen* als wichtige Orientierung für den Lebensvollzug angesehen. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang insbesondere der Einfluß der *Größe des Wohnortes* und der *Region*. Mit wachsender Ortsgröße nimmt die Wertschätzung dieser Lebensorientierung deutlich ab. Nur noch drei von zehn Wiener Jugendlichen sehen an Gott zu glauben als wichtig, dagegen mehr als die Hälfte als unwichtig für ihr Leben an, während dies in Gemeinden unter 2000 Einwohnern genau umgekehrt ist.

Während 1980 (IKS 1980, 8) noch 71% aller Jugendlichen an Fragen des Glaubens generell, über den Gottesglauben als Kern christlicher Religion hinaus, interessiert waren, ist dieser Anteil 1986 auf 46% gesunken (IKS 1986, 8). Diese besonders starke Abnahme dürfte auf den Zusatzeffekt des abnehmenden allgemeinen Interesses an Jugendsekten (vgl. Brunmayr 1986, 3), zurückzuführen sein, das 1980 das religiöse Gesamtinteresse stark beeinflusste.

Am stärksten hat das Interesse an Fragen des Glaubens bei *jungen Arbeitern* und bei *Lehrlingen* abgenommen, aber auch bei *Schülern/Studenten* ist der Rückgang sehr deutlich sichtbar. Während das Interesse abnimmt, je größer der *Wohnort* der Jugendlichen ist, fällt auch eine regionale Besonderheit auf. Jugendliche aus der Steiermark und Kärnten bekunden am wenigsten ein solches Interesse und rangieren damit entgegen der Erwartung hinter den Wiener Jugendlichen. Diese relativ geringe Bedeutung von Glaubensfragen kommt dementsprechend auch in den Daten der steir. Jugendstudie (Jugend '85) zum Ausdruck: Unter 10 Lebenszielen rangiert der religiöse Sinn nur an 8. Stelle (allerdings noch vor politischen Orientierungen!, s. S. 9).

Insgesamt bezeichnet sich heute in Österreich nur jeder dritte als religiös, während sich die große Mehrheit als indifferent bis explizit nicht religiös einschätzt. Diese subjektive Religiosität nimmt darüber hinaus mit dem Alter stark ab (36% der 14 bis 19jährigen, aber nur 23% der 20 bis 24jährigen schätzen sich selbst als religiös ein, IKS 1986,74).

Mädchen und Burschen unterscheiden sich diesbezüglich ebenfalls (um 13%), ebenso Stadt und Landbewohner (20 versus 37 %, IKS 1986,21). Hier ist darüber hinaus interessant, daß die Jugend der kleineren und mittleren Großstädte sich in dieser Beziehung nicht mehr von den Jugendlichen aus der Bundeshauptstadt unterscheidet (IKS 1986, 21).

Religiöse Sozialisation

Dieser Verlust an religiöser Bindung im Verlauf der Adoleszenz hängt eng mit dem Prozeß der religiösen Sozialisation zusammen (Ringel 1986). Der erste Kontakt zur Sphäre des Religiösen, zu Fragen und sinnstiftenden Antworten, zu Verhaltenserwartungen und Glaubensinhalten erfolgt in Österreich fast ausschließlich durch Familie und Religionsunterricht in der Schule, eingebettet in die religiöse Kultur von Beichte, Firmung, sonntäglichem Gottesdienstbesuch, alltäglichem und festtäglichem religiösem Brauchtum. Gegenüber dem "Kinderglauben" an Gut und Böse, an die Sünde und Gottes Autorität, der je nach Intensität der Verstärkung durch die familiären Bezugspersonen mehr oder weniger stark ausgeprägt und psychisch verwurzelt ist (vgl. Seidl 1983) erfolgt im Jugendalter doch eine deutliche zumindest intellektuelle Distanzierung.

Die starke Zustimmung (57%) zum Item "Im Religionsunterricht lernt man den Glauben eines kleinen Kindes, später schaut dann alles ganz anders aus" (IKS 1986, 15) deutet an, welche Schwierigkeiten für Jugendliche existieren, die in der Kindheit vermittelten oder erfahrenen Glaubensinhalte in das beginnende Erwachsenenalter insbesondere angesichts einer zu bewältigenden und zu integrierenden Sexualität zu übernehmen.

Wie die im Religionsunterricht etc. erfahrenen Inhalte als Glaubensbasis ins Erwachsenenalter mitgenommen werden, hängt u.a. auch mit der sozial vermittelten Beziehung des Jugendlichen zur Kirche zusammen. So haben Jugendliche, die im Kontakt zur Kirche stehen, sei es durch den Besuch von Pfarrveranstaltungen, einer Mitgliedschaft in der Pfarrjugend, die Beziehung zu einem sympathischen Priester oder Religionslehrer, tendenziell geringere Umsetzungsschwierigkeiten des "kindlichen Glaubens" in die Erwachsenenwelt, als Jugendliche, die nicht auch sozial in die Kirche integriert sind (IKS 1986, 15). Die reflektierte und individuelle Umsetzung kirchlicher Glaubensinhalte und Moralvorschriften ins persönliche Wertesystem hängt auch stark von der Gestaltung des Religionsunterrichtes ab. Wird auf die Bedürfnisse der Jugendlichen, eher über persönliche Orientierungs- und Sinnfindungsprobleme als über die dogmatischen Lehren zu sprechen (Birk 1984), eingegangen, also individuelle Religiosität angesprochen, bleibt christliche Religion positiv besetzt und die Distanz zur Kirche eher "freundlich" (Holl 1968). Die große Mehrheit der Jugendlichen sucht personale Sinnstiftung, Identität & Verhaltensorientierung allerdings nicht mehr in der Verinnerlichung christlicher Prinzipien, sondern in einer pragmatischen Alltagsorientierung, die auf persönliches Lebensglück und Lebensbewältigung ausgerichtet ist.

Religiös-kirchliche Praktiken

Das *Gebet* als persönliche Form der Aktualisierung kirchlich-religiöser Überzeugungen ist noch bei etwa jedem zweiten Jugendlichen (oft bzw. gelegentlich) von einiger Bedeutung. Dabei beten *Mädchen* deutlich häufiger als Burschen, und die Gebetshäufigkeit nimmt mit dem Alter sichtbar ab (IKS 1986, 23).

Deutlichster Indikator für öffentliche Konformität mit den Verhaltenserwartungen der Kirchen ist der sonntägliche *Gottesdienstbesuch*. Etwa ein Fünftel (18%) der Jugendlichen nimmt noch jeden Sonntag am Gottesdienst teil (IKS 1986, S. 26). Insgesamt ist die Beteiligung der Jugend an der Sonntagsmesse seit 1980 rückläufig. Während 1980 noch jeder zweite Jugendliche mindestens einmal im Monat am Gottesdienst teilgenommen hat, ist dies 1986 nur noch bei jedem dritten Jugendlichen der Fall.

Der Anteil der Dominikantes (regelm. Sonntagsmeßbesucher) hat in nur 6 Jahren um 40% abgenommen, während der Anteil der Nichtkirchgänger von 29% auf fast die Hälfte gestiegen ist. Dies ist vor allem auf einen besonders deutlichen Rückgang bei jungen Erwachsenen (20-24 Jah-

re) zurückzuführen, die 1980 noch zu ca. 50% ab und zu am Kirchgang teilnahmen, 1985 hingegen nur noch zu ca. 40% (ORF 1985, 3). Hier ist die Differenzierung nach städtischen und ländlichen Regionen besonders deutlich und hoch. In Wien besuchen nur noch 8% (1980: 11%) regelmäßig den Gottesdienst, in ländlichen Regionen Vorarlbergs und Tirols sind dies noch 60-70% (Mannert 1981, 137) der Jugendlichen, österreichweit in ländlichen Regionen 38% (IKS 1980, 3) bis 45% (Mannert 1981, 136). Dieser Anteil ist allerdings 1986 lt. IKS auch schon auf 24 % gesunken.

Am deutlichsten nimmt seit 1980 die Zahl der Dominikanten in kleinen und mittleren Städten ab, ein Zeichen, daß "urbane Lebensformen" immer stärker auch in den ländlichen Raum diffundieren, während die soziale Kontrolle konformen Verhaltens im dörflich-ländlichen Milieu Jugendliche noch am stärksten zumindest äußerlich an die Verhaltenserwartungen der Kirche bindet. Beim Gottesdienstbesuch zeigen sich auch die einzigen bemerkenswerten Differenzen nach den beiden volksskirchlichen Konfessionen. Evangelische Jugendliche sind durchgängig (was Alter, Region oder Beruf betrifft) weniger regelmäßige Kirchgänger als katholische (insg. 22% gegenüber 35%, IKS 1986, 36).

Es ist bemerkenswert, daß die Häufigkeit des Kirchganges als objektive Manifestation einer religiösen Einstellung insgesamt seit 1980 stark abgenommen hat, aber gleichzeitig die subjektive Selbsteinschätzung der Religiosität und die Gebetspraxis beim Intensivsegment relativ geblieben sind. Das deutet darauf hin, daß eine religiöse Einstellung, die den Kirchgang nicht mehr als konstitutiv für das Christsein erachtet ("man kann auch ohne Kirche ein guter Christ sein") bei den religiösen Jugendlichen immer mehr Verbreitung findet.

Einschätzung der Kirche als Institution

Weit mehr als die Hälfte der 1986 befragten Jugendlichen (59%) meint, die Kirche sei vor allem dazu da, Kinder zu taufen, Trauungen durchzuführen und Begräbnisse abzuhalten (IKS 1986, 15). Dieser Aspekt bzw. diese starke subjektive Funktionalisierung kirchlicher Arbeit auf die Verwaltung der "rites de passage" wird überdurchschnittlich häufig von *jungen Arbeitern* (74%) betont, sonst gibt es keine besonders auffällige Differenzierung nach sozialen Merkmalen.

Die Zugehörigkeit zu einer Kirche vermittelt nur einem Viertel der Jugendlichen ein *Geborgenheitsgefühl*, während dies nahezu bei der Hälfte (46%) nicht der Fall ist. Lehrlinge stimmen der entspr. Aussage am ehesten zu (34%), bei dieser Gruppe ist der Prozeß der emotionalen Ablöse aber später am stärksten: die Ablehnung ist bei den Facharbeitern überdurchschnittlich hoch. Die Mehrheit der Jugend (55%) sieht in der Kirche auch keine Hilfe für die Findung des persönlichen Lebenssinnes, lediglich 24% sind anderer Meinung (IKS 1986, 16). Dies korrespondiert mit den Aussagen zur allgemeinen Bedeutung des Glaubens, die oben referiert wurden. Die allgemeinen Glaubenslehren der Kirche werden als persönlich irrelevant, die moralischen Anforderungen als weltfremd und nicht erfüllbar angesehen.

Die Mehrheit der österreichischen Jugend (56%) würde es trotzdem zwar bedauern, wenn die Kirche zukünftig in der Gesellschaft weniger Bedeutung hätte, andererseits würde sich aber eine relativ große Gruppe (42%) von einem Rückgang der Bedeutung weniger bzw. gar nicht betroffenen fühlen (IKS 1986, 17). Ein Vergleich mit 1980 zeigt dabei eine Verschiebung zuungunsten der Kirche. Dies ist insgesamt als Akzeptanz der Kirche als öffentliche Institution ohne besondere persönliche Relevanz für das persönliche Leben der österr. Jugendlichen zu interpretieren.

Einschätzung des Papstes als öffentl. Repräsentant kirchlicher Sinnstiftungsansprüche

1983 war Johannes Paul II auf Pastoralbesuch in Österreich, 1988 wird er wieder kommen. Sein Besuch war Österreichweit ein Medienereignis (36 ORF-Fernseh-Sendestunden) und wurde von 73% bei zumindest einer Sendung mitverfolgt (Mörth 1986b, 129; ORF 1983, 3). Die generelle Einschätzung wurde vom ORF auch nach Altersgruppen aufgeschlüsselt:

Tabelle 1: Einschätzung des Papstbesuchs 1983

Item	Zustimmung in %	
	alle Befragten	14 bis 19-jährige
Der Papstbesuch war ein für Österreich wichtiges Ereignis	80	74
Die Persönlichkeit des Hl. Vaters hat mich tief beeindruckt	73	58
Die Aussagen des Papstes haben eine große Wirkung	74	66
Das Mitfeiern der Anlässe auf dem Fernsehschirm war für mich persönlich ein wirkliches Erlebnis	53	34

(Eig. Zusammenstellung aus ORF 1983, 12-14)

Wenn auch die Jugendlichen dem Papst und dem Pastoralbesuch deutlich distanzierter gegenüberstanden als der österreichische Durchschnitt, so ist doch die allgemeine Zustimmung zur zentralen Symbolfigur von Religion und Kirche wesentlich größer als die oben explizierte persönliche Religiosität und Kirchlichkeit. Persönlich betroffen ("Das Mitfeiern ...") waren hingegen nur mehr ca. die Hälfte der das Medienereignis Papstbesuch positiv beurteilenden Jugendlichen, und die Aussagen des Papstes zur Familien- und Sexualmoral wurden zu 90 % abgelehnt (Mörth 1986b,143).

Stellenwert von und Mitgliedschaft in kirchlichen Jugendorganisationen

Etwa jeder fünfte Jugendliche ist bzw. war früher Mitglied der katholischen oder evangelischen Jugend bzw. Pfarrjugend (IKS 1986, 30). Der Anteil dieser Mitglieder unter allen Jugendlichen variiert in bekannter Weise mit den Einflußfaktoren Geschlecht, Alter und Ortsgröße. Die Mitgliedschaft in einer konfessionellen Jugendorganisation ist vor allem ein ländliches Phänomen: die KAJ etwa rekrutiert 45% ihrer Mitglieder in Gemeinden unter 2000 Einwohnern (Brunmayr/Raos 1976, 17). Überraschende Differenzierungen ergeben sich allerdings nach der Stellung im Wirtschaftsprozess:

Tabelle 2: Mitgliedschaft in der Katholischen oder Evangel. Jugend

Schüler/Studenten	23 %
Facharbeiter	19 %
Angestellte/Beamte	18 %
Lehrlinge	16 %
Arbeiter	7 %

(Quelle: IKS 1986, 30)

Bemerkenswert sind auch die *regionalen Unterschiede*: während in OÖ. und Salzburg immerhin 26% aller Jugendlichen kirchlich organisiert sind, sind es in der Stmk. und Kärnten nur 10%. Wien und Tirol/Vorarlberg liegen mit 14-15% im Mittelfeld.

Die *inhaltliche Bedeutung* dieser Mitgliedschaft wird aus den Antworten einer Befragung zum Pfingsttreffen 1982 der kathol. Jugend (Stary 1983) deutlich: im Vordergrund steht das Erleben der Gemeinschaft, das Treffen von Freunden, und erst in zweiter Linie werden (selbst bei den "Aktivisten") Religion und Glaube genannt (Stary 1983, 7). Dies korrespondiert mit Ergebnissen früherer Untersuchungen (Brunmayr/Raos 1976) zur Mitgliedschaftsmotivation bei Jugendorganisationen generell und stützt die These, daß auch die Kirche, bei Jugendlichen eben besonders über die Jugendorganisationen, weltliche Funktionen, wie z.B. die Organisation des Gemeinschaftslebens, oft auch kraft lokaler Monopolstellung, übernimmt. Daß über diese soziale Komponente die spezifisch religiöse Bedeutung kirchlicher Glaubensinhalte und -forderungen erfolgreich transportiert werden kann, wurde bereits erwähnt.

Jugendreligionen": generelle Einschätzung und praktische Bedeutung in Österreich

Während sich in den oben dargestellten Daten der generelle Säkularisierungstrend: kontinuierliche Abnahme der Bindungen der Menschen an religiös-kirchliche Orientierungen, zu bestätigen scheint, stellen die seit Mitte der 70er Jahre auch in Europa auftretenden religiös-charismatischen und weltlich-universalistischen Bewegungen Prognosen der Schrumpfung von Religion generell tendenziell in Frage, wenn auch die rein zahlenmäßige Bedeutung relativ gering zu sein scheint. Will man jedoch die generelle Bedeutung solcher Phänomene einschätzen, dürfen deren schwierige empirische Faßbarkeit und quantitativ geringer Umfang nicht zu einer Verengung des Gegenstandsfeldes führen.

Wer etwa nur die bekannten skandalumwitterten sektiererischen Organisationen herausgreift (Berger/Hexel 1981), macht es sich zu leicht. Gegenüber der Hare Krishna Gesellschaft, der Unification Church, der Family of Love (früher Children of God), der Divine Light Mission, der Transzendentalen Meditation und der Scientology ist Kritik und Abwehr der Kirchen (z.B. Valentin 1978ff., 1981) ebenso berechtigt wie einfach. Sie kann dazu führen, daß die Ursachen für die Anfälligkeit der Jugendlichen verdrängt werden, die in den Zuständen der eigenen Gesellschaft und Kirchen selbst liegen, und die erst die besondere Bedeutung religiöser Sinnstiftung im Jugendalter besser begreifbar machen. Es scheint auch nicht zielführend, von "Religionen am Rande der Gesellschaft" zu sprechen (Zinke 1977). Denn die neue Religiosität äußert sich auch innerhalb der christlichen Großkirchen, wie z.B. die Taizé-Frömmigkeit (Stöckl 1978) und die evangelikale Spiritualität mit charismatisch-pfingstlerischen und fundamentalistisch-pietistischen Formen.

Dazu kommen bedeutsame Komponenten der gesamten Alternativbewegung (Mildenberger 1979; Hollstein 1979), wobei sich zum Teil neue christliche mit alternativen Lebensformen verbinden. Zu berücksichtigen sind auch die religiösen Momente in den psychoreligiösen Bewegungen ("personal growth" oder "human potential movement"), da zwischen der Bewegung der humanistischen Psychologie und der amerikanischen religiösen Subkultur, Motor der "religiösen Revolte" (Mildenberger), deutliche Interdependenzen bestehen dürften. Die Szene ist vielfältig und diffus, und eindeutige Zuordnungen zum Bereich des Religiösen oft problematisch. Dementsprechend groß ist die Unsicherheit in den Bezeichnungen, da gewohnte Abgrenzungen, die sich an institutionellen Faktoren orientieren, unbrauchbar werden. Sinnvoll ist es, mit Nipkow (1981) grob zwischen den organisierten "großen sektenähnlichen Gruppierungen" ('Jugendreligionen') und einer "freien religiösen Szene" zu unterscheiden.

Abschließend sei zur Gegenstandsabgrenzung bemerkt, daß auch die Einordnung unter der Überschrift "Jugendreligionen" oder "Jugendsekten" eigentlich irreführend ist. Mehrere Bewegungen sind nicht primär jugendspezifisch: Hierzu zählen die psychoreligiösen Bewegungen, das Spektrum der alternativen Gruppen sowie die Anhängerschaft von fundamentalistisch-evangelikalen und charismatischen Kirchen bzw. Bewegungen.

Theoretische Erklärungen und Typologien

In der Forschung wird häufig betont, daß solche religiösen Gruppen und Bewegungen den Menschen in der Bewältigung praktischer Lebensprobleme helfen (vgl. Nipkow 1981, 388f): In der Anonymität, Hektik und Kälte der modernen Zivilisation kommen viele Menschen nicht mehr zurecht, fühlen viele sich nicht mehr wohl. Sie suchen neue Wärme, engen Kontakt mit anderen, klare Wegweisung und finden dies in religiösen Gruppen mit charismatischen Leitern, die aufgrund ihrer persönlichen Ausstrahlungskraft zu hilfreichen Autoritäten werden, die zu neuen, befriedigenden Bindungen einladen. Dazu kommt die These, daß zunehmend grundlegende Plausibilitätsstrukturen der Moderne erschüttert werden. Veränderungen in Wissenschaft und moderner Kunst, Gesellschaftspolitik und Weltpolitik ergeben einen Verlust an Orientierung und Weltdeutung, der in den neoreligiösen Bewegungen kompensiert wird. Die Entstehung der vielfältigen Formen neuer Religiosität ist aber damit noch nicht ohne weiteres erklärt.

Einleuchtend ist zwar die allgemeine Annahme, daß dort, wo die Verunsicherung in emotionale existentielle Tiefen reicht, Religion als Weg gesucht werden kann (nicht muß) und daß dies dann auf neue Weise unternommen wird, wenn die etablierten Kirchen für die neuen Unsicherheiten entweder nur die alten Antworten bereit haben oder wenn sie umgekehrt selbst die hektischen Wandlungen der modernen Welt mitzumachen versuchen. Aber diese allgemeine Hypothese erklärt noch nicht den unterschiedlichen Charakter und die unterschiedliche Anziehungskraft der einzelnen neuen religiösen Bewegungen. Es ist daher anzunehmen, daß die allgemeine Krisenlage unterschiedlich verarbeitet wird, wobei persönlichkeitspezifische Faktoren und soziale, einschließlich religiöser Einflüsse, sich wechselseitig durchdringen und unterstützen, sodaß bestimmte unterscheidbare Typen von "Jugendreligionen" existieren.

Jugendreligionen der "Weltflucht"

Man kann annehmen, daß Menschen, die im Sinne der Anomiekrise irritiert und von der liberalen Profillosigkeit, mangelnden Eindeutigkeit und ethischen Laxheit der Kirchen (und der Gesellschaft) enttäuscht worden sind, potentielle Anhänger z.B. der Vereinigungskirche des Koreaners Myung Mun sind oder solcher Gruppen, die in ähnlicher Weise auf strenge Moral, klare und einfache Heilslehren und die dualistische Gegenüberstellung von Gut und Böse, Gerettet und Verdammt fixiert sind. Dies wären Jugendreligionen des Typs 1: (Pfad der kollektiv-autoritären Weltflucht.; s. Mörth 1980b)

Jugendreligionen der "Verinnerlichung"

Der Weg der Vereinigungskirche ist eine Form neuer Religiosität. Viele Jugendliche und Erwachsene suchen demgegenüber gerade in umgekehrter Richtung neue Gewißheit. Sie interessiert die Vielstimmigkeit der Religion, die synkretistische Verbindung verschiedenster religiöser Elemente, die Erfahrung der Entgrenzung und Befreiung, die Vergewisserung der eigenen Identität durch unmittelbare religiöse Selbsterfahrung, während eine klare Glaubensdoktrin unwichtig wird.

Dieser Weg schließt religiöse Toleranz in sich bis hin zu völliger konfessioneller und religiöser Gleichgültigkeit im Blick auf organisatorische Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft.

Menschen dieses Weges folgen nicht dem dualistischen Grundmuster, das Himmel und Erde, Geist und Fleisch, Gut und Böse, Erlöste und Verdammte, Freund und Feind scharf voneinander trennt, sondern sie sind von der Wirklichkeitsauffassung asiatischer Religiosität fasziniert, die zwischen dem menschlichen Ich und dem göttlichen Universum letztlich nicht trennt. Dies wären Jugendreligionen des *Typs 2 (Pfad der religiös-spirituellen Verinnerlichung)*.

Jugendreligionen der individuellen Transformation

Zu einer *freien religiösen Szene* des *Typs 3* zählen die Tausende junger Menschen, die auf oft diffuse Art von religiöser Unruhe ergriffen sind, Verbindlichkeit suchen und auch auf Synoden und Kirchentagen der letzten Jahre zum Kern gehörten. Gemeint sind ferner die zu einem alternativen Lebensstil aufbrechenden Jugendlichen, die in Wohngemeinschaften und ökologisch-sozialen Projekten experimentieren, zugleich aber einen Weg nach innen suchen.

Auf dieser Suche wird mit psychologischen Konzepten ebenso experimentiert wie mit esoterischen und okkulten Traditionen der verschiedensten Kulturen. Religiosität des *Typs 3* kann als *Pfad der "individuellen Transformation"* bezeichnet werden.

Neoreligiöse Bewegungen in Österreichs Jugend

Empirische Forschungen zur neoreligiösen Szene in Österreich versuchen eher die gemeinsamen Aspekte der Jugendreligionen als die unterschiedlichen Akzente herauszustreichen, und konzentrieren sich dabei eher auf die straff organisierten sektenähnlichen Gruppierungen des *Typs 1*:

"Auf einen groben Nenner gebracht, beruht die starke Faszination, die Jugendreligionen auf doch viele junge Menschen haben, auf zwei sehr wesentlichen Grundelementen, auf die in unserer 'normalen' Gesellschaft offensichtlich immer mehr vergessen wird",

charakterisieren Brunmayr/Pölz (1981, 25) die Motive Jugendlicher, in eine Sekte "auszusteigen".

"Diese beiden Grundelemente, das Gemeinschaftsgefühl und eine starke ideologisch-religiöse Zielorientierung, aus der heraus die neue Lebenspraxis legitimiert wird, war in verschiedenen Varianten auch in den traditionellen Jugendbewegungen vorhanden." (ebenda)

Gemessen an der öffentlichen Beachtung, die den Jugendsekten in den Medien geschenkt wird und vor allem in den vergangenen Jahren geschenkt wurde, sind die tatsächlichen Mitgliederzahlen der sogenannten Jugendsekten in Österreich erstaunlich gering: Nach Geyer (1983, 71) hat die Vereinigungskirche (Mun-Sekte) in Österreich etwa 200 bis 300 Mitglieder (inklusive aller "Daumendrucker" sollen es etwa 1000 sein), die allerdings ein Durchschnittsalter von etwa 30 Jahren aufweisen. Die Mitgliederzahl der "Scientology Church" liegt etwas höher, hat aber einen noch geringeren Anteil von Jugendlichen, und die "Hare-Krishna"-Sekte, die 1982 durch einen spektakulären Fernsehauftritt einiges Aufsehen erregte, verfügte damals in Österreich über nicht mehr als 19 Mitglieder.

Zuwächse hat es seither nicht gegeben. Die "Kinder Gottes", die in der Mitte der 70er ihre große Zeit hatten und vor allem in den Medien große Beachtung fanden, weil sie Neuzugänge auch mit Liebesdiensten köderten, sind überhaupt aus Österreich verschwunden. Bleiben noch einige kleinere, ebenfalls unbedeutende Gruppen, die zusammen vielleicht ein oder zweihundert Jugendliche an der Angel haben mögen (Geyer 1983). Die Gesamtzahl von jugendlichen Sektenmitgliedern in Österreich ist mit derzeit 500 sicherlich hoch angenommen, dazu kommen vielleicht 2000 Sympathisanten. Das IKS hatte 1986 0,5% Jugendsekten-Mitglieder in seinem Sample (S. 36), was hochgerechnet auf die 1,2 Mio. Jugendlichen Österreichs 2500-8000 Personen ergibt.

Brunmayr/Pölz nahmen in ihrer bereits zitierten Studie (Brunmayr/Pölz 1980, 1981) einen Anteil von acht Prozent der Jugendlichen als *sektengefährdet* an, fast zwei Drittel davon Mädchen. Diese Gruppe zeichnet sich durch eine hohe Bereitschaft aus, religiöse Orientierung zu finden, ihren Glauben auch in der täglichen Lebenspraxis umzusetzen und die traditionellen Kirchen abzulehnen, weil sie den Glauben der Urkirche verlassen haben. Sie sind in hohem Maß bereit, für ihre Überzeugungen Anstrengungen, Opfer und Verfolgung auf sich zu nehmen, wenn ihnen dafür ein erstrebenswertes religiöses Ziel geboten wird und eine verschworene Gemeinschaft sie bedingungslos aufnimmt. Diese Jugendlichen entsprechen den theoretisch abgrenzbaren o.a. Mitgliedschaftsmotiven von Bewegungen des Typs 1.

Es ist zu bezweifeln, daß das psychosoziale Syndrom einer Affinität zu Jugendreligionen des Typs 1 quantitativ abgenommen hat. Allerdings dürfte die Umlenkung dieser Affinität in ein gesteigertes Interesse an den tatsächlich aktiven Jugendsekten nicht mehr so deutlich ausfallen wie noch Ende der 70er Jahre. Brunmayr (1986) konnte bei nö. Schulabsolventen ein deutlich gesunkenes Interesse an Jugendsekten konstatieren (Brunmayr 1986, 4).

Explizit als Religionsgemeinschaft organisierte neoreligiöse Bewegungen des Typs 2 gibt es in Österreich nur wenige, sie traten und treten auch nicht in offener oder versteckter Missionsabsicht in der Öffentlichkeit und der Lebenswelt von Jugendlichen auf wie die Vereinigungskirche oder andere geschlossene Gemeinschaften des Typs 1. Neben den vor allem in Wien vertretenen Buddhisten wären noch die *Baha'i* zu nennen, für die auch Zahlenmaterial hinsichtlich der Altersstruktur der Mitglieder vorliegt (s. Mörth 1980, 261f). Die *Baha'i* mit ihrer intellektuell betonten, reflektierten synkretistischen Religiosität können als Prototyp einer religiösen Bewegung des Typs 2 gelten. Dementsprechend überproportional sind ältere Jugendliche und Schüler/Studenten vertreten.

Während die organisierten "Jugendreligionen" noch einigermaßen empirisch greifbar erscheinen, wenn auch konkretes österreichisches Material spärlich ist, ist die o.a. "freie religiöse Szene der Jugend" des Typs 3 empirisch bisher kaum faßbar. Das Spektrum ist weit, reicht in die Kirchen hinein und schließt okkulte und magische, mystische und astrologische Glaubens- und Verhaltensformen mit sinnstiftender, orientierender Qualität mit ein. Ein Sammelbecken bzw. zumindest ein Sammelbegriff für diese neue Spiritualität ist das "New Age" (Wassermann-Zeitalter, Transformation der Welt und der Menschen im Sinne einer "aquarianischen Utopie"). Quellen sind, neben hinduistischer und buddhistischer Philosophie: Schamanismus, Okkultismus, astrologische Weltdeutung, vor und außerchristliche Esoterik, gnostische Tradition im Christentum, eine moderne, ganzheitlich-humanistische Psychologie mit ihren Bewußtseins-Theorien und der "Human-Potential-Bewegung", eine alternative Konzeption von Körper und Gesundheit in der Naturmedizin und alternativ-ökologische Orientierungen der Grün-Bewegung.

Wissenschaftlich-theoretisch überbaut wird das Konglomerat der New-Age-Spiritualität von ganzheitlichen, umfassenden Weltbildern jenseits der "alten", mechanistischen Wissenschaftstradition, wie sie etwa von Fritjof Capra verkündet werden. Dazu kommt die These der "sanften Verschwörung", der Transformation der Gesellschaft durch Transformation des einzelnen. Dementsprechend wird das Wachsen eines New-Age-Netzwerkes betont, in dem die neue Spiritualität und die Transformation des Geistes und der Gesellschaft sich zu vollziehen beginnt. Ganz sicher gewinnt diese diffuse Form parareligiöser Sinnstiftung auch in Österreich kräftig an Boden, wenn auch (da z.B. aktive Teilnahme an Seminaren etc. Geld kostet) nicht unbedingt bei Jugendlichen unter 20 Jahren. 700 Adressen umfaßt allein das "alternative Netzwerk Wien", 3000 ist dzt. die Schätzung für ganz Österreich (Mörth/Wagner 1988).

Sinnstiftung ohne religiöses Sinnsystem

Nachdem ausformulierte religiöse Sinnsysteme mit breiter Mitgliedschaft ihre alltägliche Relevanz in bezug auf Kontingenzbewältigung einzubüßen drohen, und die Übernahme eines "geschlossenen Bewußtseins" von kultischen und sektiererischen Minderheiten doch eher ein biographie- und persönlichkeitspezifischer Sonderfall sein dürfte so symptomatisch dies auch ist, erhebt sich die Frage, wie in unserer Gesellschaft "massenhafte" plausible Sinnstiftung Jugendlicher erfolgt, ohne daß auf ein explizit Grenzbereiche thematisierendes und verarbeitendes Sinnsystem rekurriert wird. Hier gibt es nun eine Reihe von Mechanismen, die die Gesellschaftsmitglieder davor bewahren, allzu sehr und weitgespannt über das Leben, sich selbst und den Sinn, der dahinter steht, zu reflektieren. Es sind dies Mechanismen, die auf einer Ebene "bewußtlosen Vollzugs" ansetzen und so die Sinnstiftungsproblematik in ihrer vollen Tragweite vermeiden. Gerade deshalb sind sie jedoch unter dem Stichwort "religiöse Sinnstiftung und gesellschaftliches Bewußtsein" zu diskutieren: In der naiven Selbstverständlichkeit, mit der sie wirken, wird dieselbe Technik sichtbar, die "religiöse" Sinnstiftung auszeichnete. De facto sind diese Mechanismen ebenso unwiderlegbar, kritischem Diskurs und Reflexion entzogen wie "letzte" Wahrheiten traditionsreicher Religionen. Für Österreichs Jugend scheinen die zwei folgenden Aspekte besonders bedeutsam.

Beruf und Leistung als Sinnstiftung

Die in unserer Gesellschaft schon längst ohne Bezug auf eine religiöse Begründung (z.B. in einer protestantischen Ethik) institutionalisierten Lebensziele Berufserfolg, Aufstieg und Leistung sind durchaus in der Lage, die Biographie vieler Menschen sinnvoll zu strukturieren, ohne daß mit diesen Zielen weitere Reflexion und Begründung verbunden wäre. Solange diese Ziele als dominante Konzepte internalisiert und akzeptiert sind, stiften sie unmittelbar Sinn, da sie nur längerfristig realisierbar sind (Ausbildung, Karriereplanung etc.) und viele Teilziele und Einzelhandlungen selbstverständlich diesen Globalzielen zuordenbar sind. Dementsprechend rangiert "Arbeit haben" (95%, IKS 1986, 5) und generell der Lebensbereich Arbeit (Jugend '85, 9) als dominantes Lebensziel (neben der Familie, s.u.) auch bei Jugendlichen weit vorne, und zwar im Altersverlauf umgekehrt proportional zur Nähe zum Berufsleben (14 bis 15jährige 36% 1. Ziel, 19 bis 21jährige 24% 1. Ziel, s. Jugend '85, 10).

Familie und Konsum als Sinnprovinz

Berufserfolg als dominantes Lebensziel ist jedoch unter den Bedingungen der Berufswirklichkeit (beschränkte Aufstiegs- und Verdienstmöglichkeiten für die große Mehrheit der Berufstätigen, vor allem auch für Frauen) nur dann ein dauerhafter und ausreichender Mechanismus, der vor reflexiver Verarbeitung von Sinnproblemen schützt, wenn eine totale Identifikation mit der Berufsrolle erfolgt. Andernfalls bleibt die Reduktion und Bewertung der Person allein aufgrund des Leistungsprinzips dem Bewußtsein gegenwärtig und bedarf der Verarbeitung. Hier kommt der Familie große, kompensatorische Bedeutung zu. Denn in diesem Bereich wird die Person unabhängig von Leistung akzeptiert, erfährt emotionale Anteilnahme und Verstärkung. Ein "glückliches Familienleben" erscheint daher in allen Umfragen als Grundwert aller Österreicher, als selbstverständliches Lebensziel. Familie ist auch für Österreichs Jugendliche eine zentrale Orientierung (85% halten es für wichtig, einen "Partner fürs Leben" zu haben, IKS 1986, 9), und für 72% ist es ein wichtiges Ziel, "ein gutes Familienklima zu erleben", s. Jugend '85, 12).

Neben Familie und Beruf, die als Orientierung in der Antizipation für Jugendliche sinnstiftend wirken (s. Mörth 1980b), erfüllen m.E. auch die Lebensbereiche "Konsumieren" und "Medienall-

tag" sinnstiftende Funktionen, indem geradezu rituelle Formen der Partizipation zu beobachten sind (Mörth 1986).

Schlußbemerkung

Damit ist die Landkarte religiöser Sinnstiftung in Österreichs Jugend andeutungsweise skizziert. Das Bild ist widersprüchlich und weder theoretisch noch empirisch befriedigend deutlich. Doch zumindest einige Problemzonen, die Jugendarbeit und Jugendpolitik betreffen, zeichnen sich ab:

- *Entfremdung von kirchlicher Religion und dogmatischen Sinnstiftungsansprüchen:*
→ Problemzone Religionsunterricht, kirchliche Jugendarbeit und Erneuerung innerhalb der Kirchen;
- Bereitschaft, *neue religiöse Bewegungen und parareligiöse Weltbilder und Praktiken* zu akzeptieren:
→ Problemzone der Reglementierung und Kontrolle bzw. der Toleranz gegenüber der freien religiösen Szene aller Typen;
- *partikulare Sinnstiftung* in zentralen Lebensbereichen:
→ Problemzone der Vermittlung von Wertorientierungen und Lebenschancen im Lebenszusammenhang Jugend.

Literaturverzeichnis

- Berger, H./Hexel, P.: Ursache und Wirkungen gesellschaftlicher Verweigerung junger Menschen unter besonderer Berücksichtigung der Jugendreligionen. Eine Grundlagenstudie aus der Sicht der betroffenen jugendlichen Mitglieder, untersucht bei Ananda Marga, Divine Light Mission, Scientology, Vereinigungskirche. Forschungsbericht im Auftrag des dt. Bundesministeriums für Jugend, Familie und Gesundheit, Wien/Bonn 1981
- Birk, G.: Jugend und Religion. Versuch einer Analyse in: Christlich pädagogische Blätter, 27. Jg. 1984, Heft 6, S. 435-447
- Bleistein, J.: Jugendreligionen. Zum Problem der metaphysischen und ethischen Bedürftigkeit Jugendlicher, in: Jugend in der offenen Gesellschaft, Colloquium Verlag Berlin, 1982, S. 107-116.
- Brunmayr, E.: Jugendstudie '86. 1. Teil: Sekten und Drogengefährdung, Alternativszene und örtliche Jugend-Infrastruktur 1981 und 1985, Forschungsbericht d. Jugendreferates NÖ, Wien 1986.
- Brunmayr, E./Pölz, W.: Sekten und drogengefährdete Jugend in OÖ, Forschungsbericht im Auftrag des Jugendreferates der oö. Landesregierung, Linz 1980.
- Brunmayr, E./Pölz, W.: Jugendreligionen, in: report. Forschung und Information, Nr. 26, hg. vom Institut für Jugendkunde, Wien 1981, S. 3-37.
- Brunmayr, E./Raos, J.: Jugend-Freizeit-Jugendorganisation, in: report. Forschung und Information Nr. 7/1976, hg. vom Öst. Inst. f. Jugendkunde, Wien.
- Fach Religion: Über den Platz des Religionsunterrichts im Schulsystem, E. Richtarz im Gespräch mit M. Jäggle, in: Jugend & Kirche, 17. Jg. Heft 1, Wien 1983, S. 2125.
- Fessel + GfK-Institut: Jugendreport 1982. Psychologische Grundlagenuntersuchung, Forschungsbericht, Wien 1982.
- Geyer, H.: Jugend 1983, Information der Arbeitsgemeinschaft der katholischen Verbände, Nr. 4/1983 (Wien).
- Henning, F.: Die verwöhnte Generation? Lebensstile und Weltbilder 14 bis 19jähriger, eine empirische Untersuchung, Köln (Hans Martin Schleyer Stiftung) 1982, darin: Einstellungen zur Religion, s. 119-125.
- Holl, a./Fischer, G.: Kirche auf Distanz, Herder, Wien 1968.
- Hollstein, W.: Die Gegengesellschaft. Alternative Lebensformen, Bonn 1979.
- Institut für kirchliche Sozialforschung (IKS): Jugend in Krems 1980. Zwischenbericht, IKS-Forschungsbericht Nr. 137, Wien 1980, darin: Wertvorstellungen, Sinnhaftigkeit des Lebens, Einstellung gegenüber Religion und Kirche (S. 17, Textteil) und 214 (Tabellenteil).
- Institut für kirchliche Sozialforschung (IKS): Zur Religiosität und Kirchlichkeit von Jugendlichen in Österreich 1980, IKS-Forschungsbericht Nr. 139, Wien 1981.
- Institut für kirchliche Sozialforschung (IKS): Zur Religiosität und Kirchlichkeit von Jugendlichen in Österreich 1986, IKS-Forschungsbericht Nr. 154, Wien 1986.
- Janig, H.: Jugend 1980. Zur Situation der Jugend in Österreich, in: report. Forschung und Information, Heft 23/1980, hg. vom Österr. Inst. f. Jugendkunde, Wien, S. 826.
- Jugend '85: 1. Steirische Jugendstudie, Graz 1985 (Junge ÖVP Stmk., Hrsg.).
- Jugend der Kirche: Heute & morgen. Jugendgespräche 82. Treffen der Kath. Jugend in Schladming, Teilnehmerbefragung, in: Jugend & Kirche 6. Jg. 82/83, Heft 2, S. 317.
- "Jugendreligionen" in Österreich: Die pseudoreligiösen Aussteiger, hg. vom Bundesministerium f. Unterricht und Kunst, Wien o.J. (1981?).
- Klar, H.: Buddhistische Eltern und ihre Kinder. Ein Beitrag zum Erziehungsproblem, Eigenverlag, Wien 1977.
- Künzlen, G.: Das Unbehagen an der Moderne. Der kulturelle und gesellschaftliche Hintergrund der New-Age-Bewegung, in: H. Hemminger (Hg.): Die Rückkehr der Zauberer. New Age. Eine Kritik, Rowohlt, Reinbek b. Hbg. 1987, S. 187-222.

- Mannert, J.: *Lebenseinstellung und Zukunftserwartungen der ländlichen Jugend. Eine empirische Untersuchung in 43 Gemeinden Österreichs*, Wien 1981 (Agrarwirtsch. Institut des Bundesministeriums f. Land und Forstwirtschaft), bes. Abschn. 3.5.: Kirche-Glaube-Sittennormen (S. 135-151).
- Mildenberger, M.: *Die religiöse Revolte. Jugend zwischen Flucht und Aufbruch*, Fischer Tb. Verlag, Frankfurt 1979
- Mörth, I. (1980a): *Jenseits der Klassengesellschaft? Religion und Kirche in Österreich*, in: M. Fischer-Kowalski/J. Bucek (Hg.): *Lebensverhältnisse in Österreich*, Campus, Frankfurt/M. 1980, S. 248-275.
- Mörth, I. (1980b): *Jugend auf der Suche nach Sinn. Bemerkungen zum Stellenwert von Wertorientierungen im Lebenszusammenhang Jugend*, in: H. Janig (Hg.): *Jugend in Bildung und Erziehung, Beiträge der Klagenfurter Gespräche zur Jugendforschung, VWGÖ*, Wien 1980.
- Mörth, I. (1986a): *Lebenswelt und religiöse Sinnstiftung. Ein Beitrag zur Theorie des Alltagslebens*, tuduv Vlg., München 1986.
- Mörth, I. (1986b): *Massenmedien und Charisma. Notizen zum Medienereignis Papstbesuch*, in: *Renaissance des Religiösen?*, Schwerpunktheft der *Österr. Zeitschr. f. Soziologie*, Heft 3/1986, S. 137-144.
- Mörth, I./Wagner, F.: *New-Age-Bewußtsein und New-Age-Szene in Österreich. Forschungsprojekt des Instituts für Soziologie an der Universität Linz*, Linz 1988 (in Arbeit).
- Mynarek, H.: *Religion ohne Gott. Neue Religiosität der Gegenwart in Selbstzeugnissen*, Düsseldorf 1983.
- Nipkow, K.E.: *Neue Religiosität, gesellschaftlicher Wandel und die Situation der Jugendlichen*, in: *Zeitschrift für Pädagogik*, 27. Jg. 1981, Heft 3, S. 379-402.
- ORF (Österr. Rundfunk): *Medienereignis Papstbesuch. Zusammenfassender Bericht über die ORF-Begleituntersuchung*, interner Forschungsbericht (Fessel und GfK), Wien 1983.
- ORF (Österr. Rundfunk): *Kirchenbesuch in Österreich 1980/1985*, ORF-Mediaforschung, Wien 1985.
- Rathmayr, B.: *"von tannen er kommen wird"*, Erinnerungen an den Verlust verträglicher Mythen, in: *religiöse erziehung*, Themenheft der *Zeitschr. 'erziehung heute'*, Nr. 3/4 April 1983, S. 914.
- Religiöse erziehung*: Themenheft der *Zeitschrift 'erziehung heute (e.h.)'*, Heft 3/4 April 1983
- Ringel, E.: *Religionsverlust durch religiöse Erziehung*, Wien 1986.
- Scientology Österreich: Eine Dokumentation über falsche Behauptungen über die Scientology Kirche in einer Kurier-Serie von Pane Uccusic*, Wien 1983 (Eigenverlag).
- Seidl, P.: *Der liebe Gott ist zäher als man glaubt*, in: *religiöse Erziehung*, Themenheft der *Zschr. 'erziehung heute'* Nr. 3/4 April 1983, S. 1821.
- Siegert, M.T.: *Neoreligiöse Bewegungen unter Jugendlichen. Ein Kränkung des herrschenden wissenschaftlichen Weltbildes?*, in: *Zeitschrift für Pädagogik*, 27. Jg. 1981, Heft 3, S. 403-419.
- Stary, H.: *Jugend der Kirche. Situation und Perspektiven für die Zukunft*, in: *35 Jahre Kath. Jugendwerk Österreichs (1946-1981) "Jugend der Kirche in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft"*, Wien 1982, S. 34-47.
- Stöckl, A.: *Taizé, Geschichte und Leben der Brüder von Taizé*, G. Mohn, Gütersloh 1978.
- Valentin, F. (Hg.): *Umwege zum Heil; Kath. Ausgabe von H.D. Reimer/O. Eggenberger, "... neben den Kirchen"*, Gemeinschaften, die ihren Glauben auf besondere Weise leben wollen, Wien 1980.
- Valentin, F. (Hg.): *Sekten und religiöse Sondergemeinschaften in Österreich: Werkmappe*, hg. v. d. Arbeitsgemeinschaft der Pastoralämter Österreichs, Referat f. Weltanschauungsfragen, Sekten und religiöse Gemeinschaften, 3 Mappen, Wien 1978ff. Darin insbesondere: Alternativen "Jugendreligionen" und apostolische Gruppen (Pastorale Hilfen 1/78); Neue Religiosität (Pastorale Hilfe 4/79); Erfahrungen mit Scientology (Dokumentation 2/81); Dimi Steinböck: Evangelikale Gemeinschaften in Österreich, in: *Die Evangelikalen, Dokumentation 3/81*, s. 48-80, New Age. Das Zeitalter des Wassermanns, Zus.stllg. H.J. Ruppert, Dokumentation 4/83, S.219.
- Zach, J.: *Zur Sinnfrage Jugendlicher mit Selbstzeugnissen*, Pädag. Institut des Bundes, Wien 1985.
- Zinke, F.: *Religionen am Rande der Gesellschaft. Jugend im Sog neuer Heilsversprechungen*, Ch. Beck, München 1977.