

Jugendliche Religiosität

als Sicherungs- und Distinktionsstrategie im sozialen Raum

Matthias Sellmann

Die folgende Ausarbeitung hat zum Ziel, möglichst präzise das diffuse Phänomen jugendlicher Religiosität in der kulturellen Gegenwart der bundesrepublikanischen Gesellschaft zu bestimmen. Nach einer Klärung des Religiositätsbegriffs (1.) geschieht dies zunächst phänomenologisch: In einer Matrix aus 16 Feldern werden wesentliche Dimensionen jugendlicher Religiosität beschrieben und profiliert. Der Hauptbefund lautet, dass jugendliche Religiosität betrachtet werden muss als projektive Identitätsarbeit mit dem Ziel biografischer Integration (2.). Dieser Befund wird im dritten Abschnitt gesellschafts- und sozialisationstheoretisch konkretisiert (3.) Der Beitrag endet mit theologischen und forschungsprogrammatischen Präzisionen (4.).

1 Begriffliche Vorverständigungen

Mit Andreas Prokopf verstehe ich im Folgenden *Religiosität* als „den subjektiv-individuellen Vorgang der Aneignung von Religion [...], insbesondere [bezogen, MS] auf das Erleben des Einzelnen.“¹ Religiosität ist sowohl reflexiv, verarbeitet also vorgegebene Elemente traditionell überkommener religiöser Semantiken, als auch konstruktiv, stellt also einen je individuellen Lern-, Kombinations- und Explorationsvorgang dar.

Religion zu definieren, kann und muss wegen der enormen Komplexität der Materie für das folgende Papier nicht gefordert werden. Im Ganzen wird Religion als der semantische Horizont von Religiosität verstanden, und dies vorwiegend aus der Definitionshoheit der explorierenden Subjekte heraus. Insofern schließen sich diese Ausführungen dem Vorschlag von Joachim Matthes an, Religion zunächst einfach als ‚diskursiven Tatbestand‘ zu behandeln, der sich erst im gesellschaftlichen Umgang als solcher konstituiert.² Es wird also

¹ Prokopf, Religiosität 28. Ob es sinnvoll ist, wie es Prokopf (ebd.) unternimmt, Religiosität sofort anthropologisch einzugliedern und jede Form von Sinndeutung und Symbolproduktion als religiös zu klassifizieren, erscheint mir allerdings zweifelhaft.

² Vgl. Matthes, Suche. Auch Ziebertz/Kalbheim/Riegel, Signaturen 19 beziehen ihre Studie konstitutiv auf Matthes Vorschlag, Religion als einen Gegenstand zu behandeln,

zunächst erhoben, wer aus welchem Grund was und in welcher Situativität als ‚Religion‘ bzw. als ‚religiös‘ bezeichnet; und die schwierigen Fragen nach funktionaler oder substantieller Religionsbestimmung werden ausgespart. Methodisch ist dies ein Plädoyer für den Subjektivitätsbezug, der in der Frage nach Religiosität impliziert ist. Nach der Maxime der *cultural studies* ist hier zunächst prominent, was aktive Rezeptionssubjekte selber als ihre Religion explorieren – die analytische Bewertung aufgrund externer *Scripts* (z.B. der Frage nach der logischen Konsistenz der subjektiven Religionsmodelle) muss späteren Forschungsschritten vorbehalten bleiben.

Jugend wird im Folgenden verstanden als die Lebensphase zwischen 14 und etwa 26 Jahren, sofern in den zitierten Studien nicht anders angegeben. Es ist an sich zu unterscheiden zwischen ‚Jugendlichen‘ und ‚jungen Erwachsenen‘; die folgenden Analysen beanspruchen aber, allgemeine Trends zu identifizieren, die für beide Alterssegmente zutreffen dürften. Insgesamt wird man der Beobachtung Andreas Feiges zustimmen können, dass sich alle genannten Trends mit zunehmendem Alter eher verschärfen und intensivieren.³ Im Ganzen kann schwer von *der* Jugend gesprochen werden, da bei näherem Hinsehen nicht nur Alterssegmente, sondern auch Variablen wie der Typ des Kulturzugangs, der Bildungsstand oder die Milieutendenz eine entscheidende Rolle spielen. Diese Feststellung scheint banal, ist aber keineswegs Standard empirischer Zugriffe auf unser Thema. Außerdem ist sie bereits ein erstes Ergebnis und wird daher weiter unten ausgeführt.

2 Jugendliche Religiosität als Phänomen

In einem überzeugenden empirischen Zugriff hat Andreas Prokopf neuerdings eine Bestimmung jugendlicher Religiosität vorgelegt, die den Vorzug hat, methodologisch transparent theoriegeleitet und somit kategorial vorzugehen. Seine Ergebnisse erlauben es, einen Blick auf jugendliche Religiosität zu werfen, der insofern eine gewisse Vollständigkeit verspricht, als er aus explorativem Material abgeleitet, qualitativ analysiert und korrespondierend mit anderen sowohl theoretischen wie empirischen Studien entworfen wurde. Er weicht damit von den gelegentlich essayistisch anmutenden Beschreibungen jugendlicher Religiosität ab, in denen unklar bleibt, welche Kategoriallogiken die Formulierungen organisieren. Prokopfs Ergebnisse werden im Folgenden anhand

³ den die Rede über ihn zum großen Teil hervorbringt. Anschaulich nennt *Matthes*, Religionen 26–28 dies die „Geburt der Religion aus dem Geist der Forschung über sie“. Vgl. *Feige*, Jugend 809f; neuerdings *Ders.*, Religion 921f.

der von ihm verwendeten Matrix präsentiert und an wichtigen Argumentationsstellen mit weiteren einschlägigen Studien verglichen.

2.1 Die wichtigsten Dimensionen jugendlicher Religiosität

Andreas Prokopf destilliert aus seinem umfangreichen Befragungsmaterial zunächst vier große Dimensionen, in denen die von ihm erhobenen jugendlichen Statements zu religiösen Themen weitgehend verlustfrei geordnet werden konnten: ‚Erfahrungen mit Religion‘; ‚Persönliche Religiosität‘; ‚Gottesbild‘; ‚Referenz auf Kirche und religiöse Tradition‘.⁴ Schon diese Themenwahl zeigt eine deutliche Signatur auf das, was im Folgenden erst noch inhaltlich zu ermitteln ist: Juvenile Religiosität ist auf Erfahrung und Erleben bezogen; sie spielt sofort die Gottesfrage als sozusagen sozial erwünschte Bezugsgröße ein und zeigt sich hier manifest bezogen auf monotheistisch einsozialisierte religiös-semantische Routinen; und sie referiert sofort auf Kirchlichkeit, was ja auch nicht von vornherein feststehen müsste. Alle drei Fäden werden sich im Folgenden detailreich bestätigen.

2.2 Die Feldermatrix jugendlicher Religiosität

Ausgehend von der Methodologie der *Grounded Theory* wird ein erhobenes Phänomen (hier: jugendliche Religiosität) als heuristische Ganzheit rekonstruiert. Dies geschieht erstens kausal: Man rekonstruiert, über welche semantischen Operationen das Phänomen beschrieben wird: *Aspektanalyse*.⁵ Der zweite Schritt rekonstruiert das allgemeine Feld, in dem das Subjekt das Phänomen interpretiert: *Kontextanalyse*. Im dritten Schritt wird untersucht, über welche Handlungs- und Interaktionserfahrungen bzw. -bereitschaften das Phänomen vom Subjekt erschlossen wird: *Aktionsanalyse*. Der vierte Schritt achtet darauf, in welcher Weise das explorierende Subjekt das Phänomen in einen Final- bzw. Funktionszusammenhang stellt: *Konsequenzenanalyse*.

Wird jede Dimension in diesen Kategorierahmen eingespannt, ergibt sich ein Tableau von 16 Feldern:

⁴ Vgl. zu den folgenden beiden Punkten Prokopf, Religiosität 75–80; zur gesamten Untersuchungsanlage, die hier nicht resümiert werden kann, vgl. ebd. 61–90. Zur *grounded theory* vgl. auch Wippermann/Calmbach, Jugendliche 13–19.

⁵ Hier ändere ich das Schema von Prokopf, der den Begriff der ‚Ursache‘ verwendet, im folgenden Text aber m.E. eher wenig kausale Informationen liefert, sondern mehr das Phänomen beschreibt – eben *Aspekte* benennt.

	ASPEKTE	KONTEXT	AKTION	KONSEQUENZEN
Erfahrungen mit Religion	Feld 1	Feld 2	Feld 3	Feld 4
Persönliche Religiosität	Feld 5	Feld 6	Feld 7	Feld 8
Gottesbild	Feld 9	Feld 10	Feld 11	Feld 12
Referenz auf Kirche und rel. Tradition	Feld 13	Feld 14	Feld 15	Feld 16

2.1.1 Erfahrungen mit Religion

Zu Feld 1: Erfahrungen mit Religion – Dominante Aspekte⁶

Jugendliche thematisieren durchaus viele Erfahrungen mit Religion (188). Dabei fällt auf, dass sie sofort dazu übergehen, Religion von ihren erlebten Kirchenerfahrungen bzw. dem christlichen Credo her zu deuten und abzugrenzen. Ihre Erfahrungen beziehen sie zum größten Teil aus dem Religionsunterricht, danach aus gelegentlichen Realerfahrungen mit kirchlichen Settings und aus dem Elternhaus (religiöse, familiale Sozialisation).

Zu Feld 2: Erfahrungen mit Religion – Kontextanalyse

Die so von der Abgrenzungsfolie realer Kirchlichkeit gewonnenen religiösen Erfahrungen werden in einem Kontext gemacht, der von einem denkbar schlechten Image dieser Kirchlichkeit geprägt wird (190). Kontexte wie Bibel, Kirchengang, Predigt, aber auch kirchliche Verbände oder Medienauftritte von Bischöfen oder Priestern sind für junge Leute in der Regel sehr belastet. Die U27-Studie von BDKJ/Misereor hat aufgefangen, dass fünf Adjektive die Wahrnehmung kirchlich engagierter Jugendlicher in Verbänden durch ihre Altersgenossen markieren. Diese gelten als dick, behäbig, weltfremd, skurril und langweilig. Kirchenleute und kirchliche Situationen werden weder als faszinierend noch als förderlich noch als optionenvermehrend erlebt und unterbieten damit die drei wesentlichen Standards, in denen junge Leute kulturelle Angebote goutieren oder ablehnen: Stimulation/Attraktion; Vernetzung; persönlicher Benefit.⁷

Zu beachten ist aber: Auch wenn Jugendliche heute ihre religiösen Erfahrungen schnell und unbewusst vor einem zumeist als negativ qualifizierten

⁶ Vgl. zum Folgenden *Prokopf*, Religiosität 185–229; die Zahlen in Klammern verweisen auf dieses Werk.

⁷ Vgl. *Wippermann/Calmbach*, Jugendliche 25–27.

Kirchenhintergrund versprachlichen, so geschieht doch auch eine konstruktive Leistung: Gewonnen wird gerade aus dieser Abgrenzung eine persönliche subjektive Religiosität, die sich eher aus Gefühlen und unthematischen Intuitionen speist als aus inhaltlichen Entscheidungen (dazu 2.2.2.).

Zu Feld 3: Erfahrungen mit Religion – Aktionsbereitschaften

In den Interaktionen der Familie, der Schule oder der *peers* geht es nur am Rand um Religion. Religiosität wird zumeist unter das Aktionsschema der Selbstthematisierung gebracht. Tagebuch schreiben, allein im Wald spazieren gehen oder sich an einen ruhigen Ort zurückziehen gilt vielfach als religiöse Erfahrung, manchen sogar als Gebet. Die Transzendenz wird also weder vorrangig metaphysisch noch institutionell noch sozial vermutet, sondern in einer Begegnung mit sich selbst lokalisiert. Wo ein Jugendlicher seinen eigenen Tiefen begegnet und sie exploriert, da versteht er diese Exploration oft als eine religiöse. Der Umgang mit Religion zielt auf biografische Ganzheit, auf eine Integritätserfahrung (197). Wo das eigene Leben, die eigenen Antriebe zur Frage werden, dort wird Religion gesucht. Man kann vielleicht pointieren: Religiosität ist Mentalhygiene.

Zu Feld 4: Erfahrungen mit Religion – Konsequenzenanalyse

Ein ganz auffälliges Ergebnis ist die Übereinstimmung der einschlägigen Studien zu jugendlicher Religiosität in dem Punkt, dass Jugendliche ihre Religiosität in praktischer Hinsicht als auswirkungslos betrachten (193). Es geht, wie oben bereits bemerkt, um eine Religiosität des Gefühlten und des introspektiv Intuierten, nicht um einen Lebensentwurf, eine Ethik oder eine Selbstcharakterisierung. Religion kann sinnstiftend sein und Menschen in gesellschaftliche Kohäsion bringen – muss das aber nicht. Junge Leute trennen heute den Zusammenhang von Orthodoxie und Orthopraxie; das Wort Jesu „An ihren Früchten soll man sie erkennen“ gilt für sie nur sehr begrenzt. Nur bei muslimischen Jugendlichen ist noch ein klarer Konnex zwischen Glauben und Handeln feststellbar.⁸ Thomas Gensicke stellt in diesem Zusammenhang weiter fest, dass sich heute die gesellschaftliche Werteproduktion verlässlich jenseits religiöser Bezugssysteme reproduziert und es hier auf Religion nicht mehr ankommt. Ob jemand ethisch handelt, wird unabhängig von der Frage entschieden, ob er religiös ist oder nicht. Und umgekehrt: Kirchnahe Jugendliche teilen im Wesentlichen das hedonistische und materielle Wertesystem des jugendlichen Mainstreams.

⁸ Vgl. Gensicke, Jugend 226–239; bes. 206f., 235f. und 239.

Auch wenn Jugendliche von sich und ihrer persönlichen Erfahrung absehen, können sie wenig Alltagswirkung von Religion erkennen. Den moralischen Zusammenhalt der Gesellschaft rekonstruieren sie als eine Sphäre, in der Religion nicht konstitutiv vorkommen muss; sie erleben wenig religiöse Öffentlichkeit; sie vertrauen eher naturwissenschaftlichen Kausalerklärungen als der These religiöser Geistwirkungen.

2.1.2 Persönlicher Glaube

Zu Feld 5: Persönlicher Glaube – Dominante Aspekte

Auffällig ist der starke Diesseits-Bezug jugendlicher Religiosität. Die Transzendenz wird von der Immanenz her gedacht und zum Teil einfach übertragen – etwa, wenn man sich figürlich vorstellt, wie man ‚im Himmel‘ bestimmten lieben Verstorbenen begegnet. Niklas Luhmann würde von einem *Re-Entry* der Unterscheidung vertraut/unvertraut ins Vertraute sprechen und damit die klassische Funktion eines Mythos akzentuieren.⁹ Eine abstrakte Transzendenz, eine Unzugänglichkeit Gottes etwa oder ein Weltgericht als radikales Ende von Geschichte, kann und will man nicht denken. Die Diesseitsorientierung schlägt überall durch: Leben im Diesseits wird unter der Semantik nicht aufgehörender Entwicklung vorgestellt, so dass der Reinkarnationsgedanke (in welcher Form auch immer) attraktiv wird¹⁰; Jesus wird als gescheiterter, aber nachahmenswerter Mensch identifiziert (199), Glaube wird als Selbstbeobachtung verstanden; Sünde gilt als sozialer Regelverstoß¹¹ usw. Insgesamt wird generell die Zumutung dogmatischer Glaubenssätze abgelehnt, wenn sie objektive Loyalität beanspruchen. Vielmehr müssen sich Glaubenssätze auf die eigene Biografie beziehen lassen und von hierher ihre Relevanz erweisen. Biografische Relevanz geht hier deutlich vor logischer Stringenz der akzeptierten Glaubensinhalte, so dass man durchgehend einen Synkretismus jugendlicher Religiosität beobachten kann.¹²

⁹ Vgl. Luhmann, Mythos.

¹⁰ Vgl. die diesbezügl. Ergebnisse von Feige/Gennerich, Lebensorientierungen 94–101, 175–179, kurz: 177.

¹¹ Vgl. Feige/Gennerich, Lebensorientierungen 47–52, 138–146, kurz: 146.

¹² Vgl. auch Illies, Generation 195: „Da wir uns alles so zurechtlegen, bis es uns passt, haben wir auch ein flexibles Verhältnis zur Religion gefunden. Jeder glaubt an das, was er für richtig hält. [...] Man ist katholisch, auch wenn man nicht an die unbefleckte Empfängnis glaubt, man heiratet kirchlich, weil man das irgendwie richtig findet. Mit dem eigenen Sexualleben hat Religion weder vor noch nach der Ehe etwas zu tun, der Gottesdienst am Samstagabend oder Sonntagmorgen gilt als überflüssiges Ritual. Man macht sich vor allem auch nicht mehr die Mühe, nach Argumenten zu suchen, weder für noch gegen Gott. Aber von Oliver Bierhoff bis hin zu Xavier Naidoo oder Stefan Raab überraschen immer wieder Generationsgenossen mit religiösen Bekenntnissen.“

Zu Feld 6: Persönlicher Glaube – Kontextanalyse

Der persönliche Glaube junger Leute wird vor allem vor der Folie naturwissenschaftlicher Normativität gewonnen bzw. hinterfragt (203). Dabei ist zum einen wirksam, dass den naturwissenschaftlichen Standards generell Priorität zugesprochen wird. Geht es um die Erschaffung der Welt, die Möglichkeit von Wundern (Auferstehung) oder die Wahrheit biblischer Erzählungen, so wird sofort der naturwissenschaftliche Zweifel aktiviert. Allerdings ist genauso beobachtbar, dass jugendliche Religiosität in keiner Weise szientistisch genannt werden kann. Ein dezidiert nihilistisch-materialistischer Atheismus ist eine Randposition.¹³ Und generell wird das naturwissenschaftliche Denken durchaus auch in seine Grenzen verwiesen. Jugendliche halten sich einen Bereich von Welterklärung offen, der geheimnisvoll, unerklärbar, prozessoffen zu denken ist. Man hält gewissermaßen Dinge zwischen Himmel und Erde für möglich, die die naturwissenschaftlichen Gesetze strapazieren. Dieser Zug drückt sich eher selten als explizite Neigung zu Okkultem oder Esoterischem aus; eher ist schon magisches Denken verbreitet. Man kann von einem Energie- oder Felddenken reden, das inhaltlich wenig profiliert wird, sondern von den vermuteten Wirkungen her eingespielt wird: Engel, Kräfte, Schicksalsmächte, ‚Glück‘, Talismane, Ritualwirkungen, Mantras usw.¹⁴

Zu Feld 7: Persönlicher Glaube – Aktionsbereitschaft

Wie oben bereits vermerkt, wird der persönliche Glaube ohne die Erwartung einer realen Wirkkraft entworfen. Zum Teil reflektieren junge Leute, dass Religiosität allgemein wichtig und ein hohes kulturelles Gut sei; insgesamt aber geht es um ein privates, selbstbezogenes, nicht um ein öffentlich nutzbares Phänomen. Auffällig ist, dass die Komponenten des persönlichen Glaubens nicht selbstständig generiert, sondern nur selbstständig gesampelt werden. Fragen wie die nach einem jenseitigen Leben werden in Auseinandersetzung mit den überkommenen semantischen Angeboten der Weltreligionen beantwortet und kreativ auf sich selbst bezogen (208f). Außerdem ist zu betonen, dass die pragmatische Aneignung von Religion und von religiöser Tradition vor allem narrativ erfolgt. Wie ohnehin Identität im Jugendalter mit narrativen Strategien erarbeitet und inszeniert wird, so ist es offenbar besonders mit Religion: Religiöse Tradition wird nicht vorrangig als ‚Wissen‘ sondern als geronnene Lebenserzählung, als Weisheit eingespeist. Besser formuliert: Religiöse

¹³ Dies beobachten auch *Ziebertz/Riegel/Kalbheim*, Signaturen 393; sekundär bestätigt durch *Heller/Wermke*, Jugend 63.

¹⁴ Ausführlich zum Phänomen des Okkultismus vgl. *Ziebertz/Riegel/Kalbheim*, Signaturen 293–324; komprimiert *Feige*, Religion 926.

Tradition scheint überhaupt nur rezipierbar, wenn sie als Narrationsmaterial daherkommt. Jugendliche bauen dieses Material – wenn sie es tun – in ihre Identitätsnarration ein. Die Kritik an der verfasst institutionellen kirchlichen Tradition kulminiert in der durch junge Leute wahrgenommenen Unfähigkeit, sich als Narration anzubieten (209).

Zu Feld 8: Persönlicher Glaube – Konsequenzenanalyse

Privat aber soll die Religiosität etwas nutzen. Die hier zu analysierenden Items zeigen einen deutlichen Pragmatismus und bestätigen den generellen Wertewandel der 1989er weg von Selbstverwirklichungs- hin zu pragmatisch-egotaktischen Wertebündeln.¹⁵ Religiosität wird egotaktisch eingesetzt: Es geht um das Erleben von Sinn, von Gemeinschaft, von Motivation und Engagement und um Sicherheit. Vor allem die Sinnfrage wird zum Platzhalter für religiöse Semantik. Hier werden deutlich Bedürfnisse nach Voll-Inklusion in eine funktional ausdifferenzierte Gesellschaft wirksam (210).¹⁶

2.1.3 Gottesbild

Zu Feld 9: Gottesbild – Dominante Aspekte

In jugendlicher Religiosität ist Gott eine höchstens abstrakte Größe. Populäre Gottesbilder, die anthropomorph daherkommen, werden gerade wegen ihrer Konkretheit verworfen („alter Mann mit Bart“). Man sieht sich selber als herausgewachsen aus dem Stadium solchen Kinderglaubens. Man kann sich Gott nur merkmalslos vorstellen, eher als „Höhere Macht“ oder als „Energie“. Biblische Texte oder gar dogmatische Vorgaben werden höchstens als Katalysatoren der eigenen Vorstellung genutzt. Kontrovers wird gesehen, ob diese „Höhere Macht“ Kontakt zu Menschen aufnimmt bzw. zulässt, also irgendwie als „persönlicher Gott“ in Beziehung zum eigenen Leben verstanden werden kann. Hier zeigen sich große kognitive wie imaginative Unsicherheiten.¹⁷ Ein positiver Atheismus, ein dezidierter Zweifel an der möglichen Existenz einer „Höheren Macht“ findet sich nur selten (218f).

¹⁵ Dazu *Hurrelmann/Albert*, Generation 38–44. Die Shell-Studie 2006 klassifiziert die Generationengestalt der heute Jungen ja sogar über den Begriff des Pragmatismus, der ab der Mitte der 1990er Jahre zum dominanten Werteorganisator avanciert. Vgl. auch die Studie mit dem Titel „Generation Zuversicht“ im *STERN*.

¹⁶ Vgl. dazu weiter unten unter 3.1.

¹⁷ Vgl. *Gensicke*, Jugend 207–216; Gensicke betont mehrfach, dass bei diesem Thema eines „persönlichen Gottes“ ein Ausweichen der Befragten erkennbar war. Allerdings bleibt in dieser Umfrage auch eher unklar, was überhaupt mit der Chiffre „persönlicher Gott“ gemeint sein soll.

Zu Feld 10: Gottesbild – Kontextanalyse

Die Überlegungen junger Leute zum Gottesbild ereignen sich in einem kulturellen Kontext, der selber in dieser Frage sehr unentschieden agiert. Generell haben die Naturwissenschaften den Primat auf Erklärungen wie die nach der Herkunft der Welt oder nach der Autonomie des Weltgeschehens gegenüber Schicksalen oder Mächten. Aber auch die naturwissenschaftliche Erklärung wird im Diffusen belassen. Dass Gott der Schöpfer sein könnte, wird eher deistisch für möglich gehalten; dass das Leben irgendwie durch Transzendenzen inspiriert wird, wird in einer Art Vitalismus angenommen; dass es im Dasein Einflugschneisen für ‚Höhere Mächte‘ geben mag, wird über magische Operatoren wie Engel, Talismane oder individuelle Rituale offengehalten (218f). ‚Gott‘ ist eher eine Chiffre, die Raum für Unerklärbares bereithält.¹⁸ Diese Chiffre wird vor naturwissenschaftlichem Erklärungsimperialismus geschützt; sie wird aber ebenso nicht mit besonders persönlicher Reaktionserwartung belastet. Wahrscheinlich ist hier das Enttäuschungsrisiko bereits mit antizipiert: Wer mit echter Reaktionserwartung betet, muss ja entweder bei einer Reaktionserfahrung eine konkrete Bezugnahme Gottes auf das eigene Leben annehmen; oder er muss bei ausbleibender Reaktionserfahrung mit der Beobachtung umgehen, dass Gott enttäuscht.

Zu Feld 11: Gottesbild – Aktionsbereitschaft

Aus diesem antizipierten Enttäuschungsrisiko resultiert auch die niedrige Rate der jungen Leute, die angeben, in gewisser Regelmäßigkeit persönlichen Kontakt zu Gott zu haben (216). Es ist ohnehin auffällig, wie wenig Sprache die Frage nach dem Gottesbild bei jungen Leuten freizusetzen scheint. Irgendwie scheint es so zu sein, dass man das Risiko einer dezidierten Abwahl Gottes scheut, sondern sich so eine Art welterklärerischer Leerstelle verfügbar hält; es scheint aber jede Fantasie und auch jedes potenziell nachahmenswerte Modell zu fehlen, über die bzw. über das eine genauere Vorstellung bezogen werden kann, was eine vitale Gottesbeziehung ausmacht und wie sie aufzubauen wäre. Es scheint zwar nichts zu nutzen, Gott in welcher Form auch immer für möglich zu halten – es schadet aber offenbar auch nicht.

¹⁸ Vgl. ausführlich die Untersuchung zur jugendlichen Weltanschauungskonstruktion in *Wippermann*, Religion 207–298. Wippermann findet sechs Weltanschauungsstile, nämlich Christen, nicht-christliche Theisten, Reinkarnationsgläubige, Deistische Naturalisten, Atheistische Naturalisten (Vitalisten, Expressivisten) und Subjektivisten/Autonomisten. Sekundär zu Wippermann vgl. *Feige*, Jugend 810f; kritisch zu Wippermanns einflussreicher Studie zwar *Siemann*, Jugend 15ff. Siemanns Kritik vermag aber nicht zu überzeugen, da sie in unzulässiger Weise das Selbstverständnis christlich-religiöser Weltanschauung an die empirischen Daten heranträgt (vgl. ebd. 17, Anmerkung 21).

Zu Feld 12: Gottesbild – Konsequenzenanalyse

Auffällig ist allerdings, dass man sich zwar für sich selber wenig Nutzen von einer persönlichen Gottesbeziehung verspricht, dass man aber für das Kollektiv der Menschen oder der Herkunftsgesellschaft durchaus Nutzen erkennen kann. Generell, also über-individuell, wird dem Glauben an Gott Sinnstiftungspotenzial zugeschrieben; er gilt als Ressource für Moral und Integration.

2.1.4 Referenz an Kirche und religiöse Tradition

Zu Feld 13: Kirche – Dominante Aspekte

Generell ist die Religiosität Jugendlicher erheblich intensiver und umfassender als ihre Kirchlichkeit. Obwohl die formale Zugehörigkeit nach wie vor sehr hohe Werte erzielt und die Kirchenaustrittsneigung eher gering zu veranschlagen ist, hat Kirchlichkeit ein sehr negatives Image und die rituelle bzw. soziale Loyalität tendiert zu sehr geringen Werten. Ausgehend von Zahlen des DJI-Survey von 1997, die – so die mündliche Auskunft – auch für den aktuellen DJI-Jugendsurvey bestätigt werden können, sind etwa 5% der 16–29jährigen ‚kirchlich aktiv‘ zu nennen, d.h. sie besuchen mindestens einmal pro Monat ein liturgisches Angebot und/oder nehmen gelegentlich an einer Aktivität eines kirchlichen Vereins teil.¹⁹ Nach wie vor gilt, was Werner Helsper vor zehn Jahren formulierte: „Übereinstimmend kommen vorliegende Untersuchungen zu dem Ergebnis, dass die spätadoleszenten Jugendlichen ab dem 17./18. Lebensjahr jene Bevölkerungsgruppe darstellen, die am deutlichsten durch Ferne und Distanz gegenüber Kirche und Religion, *zumindest in institutionalisierter Form*, gekennzeichnet sind und deutlich auf Distanz zur Kirche gehen.“²⁰

Zu Feld 14: Kirche – Kontext

Jugendliche Religiosität entwirft sich im Kontrast zur Kirche. Frühere Kirchenerfahrungen mit Erstkommunion oder Firmung werden oft positiv beschrieben, dienen aber wegen des anschließenden Abbruchs solcher Kirchenerfahrungen als Beweis für die schwache Attraktionskraft der gegenwärtigen Kirche. Seelsorger werden nicht aufgrund des Amtes oder der Ordination als Autorität betrachtet, sondern wegen des Beziehungsangebotes, das sie machen oder vermissen lassen. Der Bibel wird eher keine Relevanzkraft für Gegenwartserfahrungen zugemessen. Der Kontext wird besonders durch mangelnde

¹⁹ Vgl. Gaiser/de Rijke, Orientierungen 50–55.

²⁰ Helsper, Jugend 283 (eigene Hervorhebung).

Sprachbrücken bestimmt: Die in der Kirche verwendete Sprache wird überwiegend als ‚unverständlich‘, ‚uninteressant‘, ‚langweilig‘, ‚bieder‘ usw. beschrieben.

Zu Feld 15: Kirche – Aktionsbereitschaften

Besonders auffällig ist hier die Attraktivität kirchlicher Bauwerke. Diese werden als potenzielle Rückzugs- und Besinnungsorte wahrgenommen und mindestens virtuell als Option gehandelt. Es geht hier um das Erleben von Fremdheit, aber auch von Materialechtheit, Widerständigkeit und Geborgenheit. Andreas Prokopf akzentuiert: „Die Fremdheit der Institution löst bei den meisten Ablehnung aus, die Fremdheit des Bauwerks Faszination.“ (224) Darüber hinaus werden Aktionsbereitschaften für Anlass-/Event-Gottesdienste (Frieden, Weihnachten, während Fahrten usw.) geäußert. Kirchliche Gruppenmitgliedschaften oder partielle Engagementbereitschaft hängen entscheidend davon ab, ob Gemeinschafts- und Netzwerkchancen offeriert werden. Es geht hier wiederum weniger um Inhalte oder Gruppenprogramme als um reale Beziehungserfahrungen. Gemeinschaft ist Selbstzweck.²¹

Zu Feld 16: Kirche – Konsequenzenanalyse

Trotz der deutlichen Kirchendistanz begrüßen junge Leute heute vor allem die Feiern an den biografischen bzw. jahreszeitlichen Knotenpunkten und zeigen auf der Folie nur schwacher Kirchlichkeit auch eine durchaus auffällige Bereitschaft, später eigene Kinder taufen zu lassen bzw. kirchlich heiraten zu wollen. Insgesamt wird man dieses formale Kirchenwohlwollen aber wohl als sehr fragile Größe sehen müssen, das hochsuggestibel zu sein scheint und bei Belastungen sicher schnell wegbricht.

2.2 Ein erstes Fazit: Die herausstechenden Trends des Studienmaterials

- Jugendliche Religiosität ist *kein marginales Phänomen*. Je nach Forschungszugang und Religionsbegriff können mehr als 50% aller jungen Leute als religiös bezeichnet werden. Jugendliche Religiosität „hat erkennbar kulturpraktische Relevanz.“²²
- Jugendliche Religiosität wird entwickelt in einem *Kontext*, der aus folgenden Hauptfaktoren besteht:

²¹ Dies bestätigt auch die umfangreiche Studie der evangelischen Jugend zur Verbandsarbeit, erarbeitet von *Fausser/Fischer/Münchmeier*, *Jugendliche*, Bd.1; vgl. nur ebd. 152–159.

²² *Feige*, *Jugend* 815.

- Eine naturwissenschaftliche Normativität gilt nahezu fraglos für alle Kausalfragen.
- Kirchlichkeit hat ein sehr negatives Image.
- Die Relevanz von Religion wird öffentlich und auch im privaten Nahraum (Familie, peer) so gut wie nicht aktiv bzw. positiv erlebt.
- Jugendliche Religiosität entwirft sich jenseits inhaltlicher Geltungsansprüche. Die Wahrheitsfrage erzeugt keine Irritationsdynamik. Logisch zueinander inkonsistente Glaubenssätze, Normen und Riten werden trotzdem gesampelt. *Synkretismus* ist ein durchgehender Charakterzug jugendlicher Religiosität.²³
- Jugendliche Religiosität braucht ebenfalls *keinen Konnex aus Glaubensüberzeugungen und hieraus abgeleiteten bzw. mindestens hiermit konfrontierten Handlungsorientierungen*. Sie ist in bestimmter Weise auswirkunglos, wird also jenseits kognitiver oder praktischer Logik-Zumutungen entworfen. Effekte wie gesellschaftliche Wertereproduktion oder moralisch motivierter Widerstand gegenüber gesellschaftlichen Konventionen, die gemäß überkommener religionssoziologischer Theorie aus christlicher Religiosität erwachsen, werden in jugendlicher Religiosität nicht mit religiöser Tradition gekoppelt.
- Auffällig ist die Beobachtung, dass *keine eigene religiöse Sprache bzw. Semantik* entwickelt wird. Auch popkulturell sind nur wenige eigenständig hervorgebrachte neue religiöse Sprachmuster feststellbar.²⁴ Vielmehr wird jugendliche Religiosität an die überkommenen *topoi* der traditionellen religiösen Semantiken angedockt und von ihr her entworfen.
- Die überkommene religiöse *Tradition bekommt katalysatorischen Nutzen*. Meist geschieht dies über negative Anknüpfung. Man entwickelt dann etwa vom offiziellen Verständnis von ‚Sünde‘ her, was man selber darunter verstehen will. Die traditionelle Semantik ist sozusagen syntaktisch wichtig: Sie ist stichwortgebend und begriffsorganisierend. Sie hat grammatikalische Kompetenz und organisiert die religiöse Rede sozusagen wie die DUDEN-Redaktion die Alltagssprache.²⁵
- Jugendliche Religiosität findet ihren ersten Geltungsgrund und ihren Bewährungshorizont im eigenen biografischen Entwurf. *Religiosität kann im*

²³ Vgl. ebd. 814, sowie die Arbeiten von Volker Drehsen zum Synkretismus (*Drehsen, Anverwandlung; Drehsen/Sparrn, Schmelztiegel*).

²⁴ Ein Beispiel ist das Weihnachtsfest. Dieses wird popkulturell zwar mit allen möglichen Kreationen angeeignet – Engel, Weihnachtstrucks, eigenes Gebäck, eigene Urlaubsstile usw. –, unverkennbar ist aber, dass man sich die wesentlichen Motiv- und auch Atmosphärenvorlagen aus der religiösen Tradition hervorholt: Betonung von Ruhe, irgendwelche Jenseitsgestalten, Familienbezug, die Farbkombination grün-rot, Schenken als Kulturtechnik usw.

²⁵ Vgl. *Prokopf, Religiosität 27; Krüggeler/Voll, Individualisierung 44*.

Rahmen der Biografisierung der Kulturaneignung als Sicherungs- und als (Selbst-)Präsentationsstrategie gefasst werden.

- Jugendliche Religiosität hat im Rahmen des Biografisierungshorizontes folgende Charakteristika: Sie ist
 - *mythisch*: Ihre Bezugnahme geht auf eine weltanschauliche Folie, die die religionsproduktive Differenz von ‚transzendent‘ und ‚immanent‘ auf die Immanenz hin auflöst. Die Transzendenz wird vom Diesseits her verstanden und eingespielt. Es geht also um Diesseitsbewältigung. Der Mythos lautet: ‚gelingendes Leben‘²⁶. Religionswissenschaftlich lassen sich als Bestandteile dieses Mythos folgende Haupttrends klassifizieren: deistisches Gottesbild; szientistisch-vitalistische Normativität; magischer Transzendenzzugriff; autonomistische, mitunter prometheische Selbstverantwortung für das eigene Leben.
 - *selbstthematisch, selbstreferentiell*: Insbesondere ihre hervorragenden und unvergleichlichen Möglichkeiten der Selbstbeobachtung machen Religion attraktiv. Durch die religiöse Primäroperation, die erlebbare Welt mit einer behaupteten metaphysischen Welt zu koppeln, wird es virtuell möglich, sich selbst über den Umweg der jenseitigen Welt als Ganzes zu behaupten und zu beobachten.²⁷ Eine solche Totalbetrachtung seiner selbst ist damit implizit bereits religiös. Dort, wo die Biografie in den Blick kommt, und zwar als eine Größe, die zeitlich in eine ungewisse Zukunft hinein zu entwerfen ist und die im Letzten sprachlich unmitteilbar ist, dort explorieren junge Leute sich mit religiösen Semantiken. Entweder werden Selbstbeobachtungstechniken wie Tagebuchschreiben, Termine mit sich selbst oder Therapiesitzungen implizit religiös konnotiert; oder religiöse Techniken wie Gebet, Meditation oder Wallfahren werden als Selbstbeobachtungstechniken instrumentalisiert.
 - *pragmatisch*: Religiosität nimmt in nur seltenen Fällen den Status einer Primärdimension an. Weitaus häufiger steht sie funktional zu der anderen, alles organisierenden Größe der biografischen Identitätserzählung. Religiosität kommt damit unter Zweckbestimmungen: Sie muss ihren Nutzen erweisen. Solche Nutzeffekte können etwa sein: Beschaffung eines metaphysischen Sicherheitsrahmens für die Identitätserzählung; Beschaffung von expressivem Erzählmaterial; Wohlfühl-Faktoren; Möglichkeit von Szenebildungen usw.
 - *narrativ*: Der Mythos des gelingenden eigenen Lebens wird erzählt, d.h. demonstriert, präsentiert – anderen und sich selbst. Darum muss auch

²⁶ Vgl. ausführlich *Oevermann*, Strukturmodell vor allem 39f. Mit dem Begriff des Mythos bzw. des Neomythos arbeitet auch *Zöllner*, Rockmusik.

²⁷ Vgl. ausführlich hierzu *Hafner/Valentin*, Parallelwelten.

das ihn erschließbare Erzählmateriale narrativ aneignbar sein. Jugendliche Religiosität ist also erzählerorientiert: Sie kondensiert in Erfahrungen; sie knüpft an oder grenzt sich ab von religiösen Geschichten; ihre Sprachform ist weder das Dogma noch die Theorie, sondern das Drama, das Movie.

- *performativ*: Jugendliche Religiosität ereignet sich. Religion wird über Krafteffahrungen, über Wirkungen eingespielt. Was religiös anerkannt sein will, muss ‚echt‘ sein, ‚authentisch‘. Es muss das Versprechen, das es transportiert, im Vollzug erweisen.
- *dispersiv*: Die inhaltliche Präzisierung und aktive Munitionierung der jugendlichen Religiosität geschieht stark aus popkulturellen Impulsen. In Videoclips, Filmen, Romanen, Werbeanzeigen, viralem Marketing, Events und anderen popkulturellen Impulslieferanten finden junge Leute Erzählmateriale, das entweder selbst religioide sein will oder hierfür benutzt werden kann. Dieses narrative Material wird dekodiert, neu gesampelt und wieder rekombiniert. Dabei wird der religiösen Tradition wenig Kontrollmacht logischer, ethischer oder ritueller Art zugeschrieben. Religiös ist, was man selber religiös nennt. Über den Transmitter der Popkultur wird also religiöse Fremdsprache in die eigene Kultursprache eingepasst und angeeignet.²⁸

3 Zwei Vorschläge zur präziseren Bestimmung jugendlicher Religiosität: Inklusions- und Selbstsozialisationstheorie

Im empirischen Teil konnte nachgewiesen werden, dass jugendliche Religiosität als eine Funktion jugendlicher Identitätsarbeit anzusehen ist, der es um den Aufbau biografischer Kohärenz geht. Biografische Kohärenz ist aber ein über Religiosität hinausgreifendes Ziel. Um die Biografisierungsthese daher weiter für die Bestimmung jugendlicher Religiosität nutzen zu können, empfiehlt sich ein kulturwissenschaftlicher Zwischenschritt, über den zwei bisher eher wenig genutzte Theorieinstrumente für diese Frage formatiert werden. Es geht um die gesellschaftstheoretische Diagnose fehlender Voll-Inklusion in funktionaler Differenzierung (3.1.) sowie um die daran anschließende Frage, wie junge Leute sich heute generell in gesellschaftliche Systeme inkludieren: Selbstsozialisation (3.2.). Beide Theoriemodule präzisieren die Heuristik für die Frage

²⁸ Vgl. Feige, Jugend 811f; ausführlich Wermke, Jugend; Beispiele bei Sellmann, Mode; und Sellmann, Konsum; den analytischen Begriff der Dispersion entwickelt Ebertz, Dispersion.

nach der religiösen Aneignungsaktivität Jugendlicher, die anschließend wieder aufgenommen wird (4.).

3.1 Die große Leerstelle spätmoderner Vergesellschaftung: Voll-Inklusion

Der Vorschlag dieses nur in komprimierter Form darstellbaren Abschnittes lautet, dass man für die jugendsoziologische Analyse der heute 14–26-jährigen das Theorieinstrument der Systemtheorie heranziehen sollte, weil die Geburtsjahrgänge ab 1985 wie keine zuvor einen intensivierten Durchbruch dessen erleben, was man ‚funktionale Differenzierung‘ nennt. Sprach Karl Gabriel für die Vorgängergenerationen noch von der Erfahrung der ‚halbierten Moderne‘, die in die ‚entfaltete Moderne‘ erst hinein evolviert, so kann man heute mit Recht von der Vollaufaltung modernisierter Lebensverhältnisse reden.²⁹ Im Kern heißt das, dass für junge Leute immer weniger Wertintegration und immer mehr Strukturintegration erfahrbar ist. Die Generation der heute Jugendlichen erlebt gegenwärtig verschärfter als ihre Vorgängergenerationen den Durchbruch funktionaler Differenzierung und das damit einhergehende Wegbrechen kollektiver Konsenslogiken und Konsenserfahrungen. Im Bild gesagt: Es gibt immer weniger Lagerfeuer, an denen sich das bundesrepublikanische Kollektiv versammelt und sich seiner selbst werthaft bewusst wird. Die Möglichkeit, Identität über allgemeines Kollektivitätserleben zu beziehen, schwindet. Willkürlich ausgewählte Beispiele dafür sind: die Erosion der Flächentarifverträge; das Ende des Schichtbewusstseins; die Vielzahl der Kabelkanäle und die damit einhergehende Diversifizierung der Medienerfahrungen; die durchgreifende Destandardisierung der Lebensläufe; die Entstandardisierung der sozialen Erwartungssicherheit, die mit allgemeinen Begriffen verbunden ist; der Abbau normativer zugunsten prozeduraler Ethiken; die zunehmende Schwächung der bundesdeutschen Zivilreligion; die Skandalisierung der politischen, ökonomischen und religiösen Eliten; die zunehmenden Entsolidarisierungseffekte zwischen den ökonomischen Lebenslagen; der Globalisierungsdruck; der Gewaltverdacht gegenüber Religion usw.

Systemtheoretisch lässt sich rekonstruieren, dass funktionale Differenzierung im kulturellen Selbstverständigungsbereich das Problem mangelnder Erfahrungen von Voll-Inklusion aufbaut. Die Subjekte, denen allgemeine werthafte Kollektiverlebnisse mehr und mehr abhanden kommen, erleben sich nur noch als teil-inkludiert, nämlich über Rollenübernahmen und Mediengebrauch. An immer weniger Stellen erleben sie, dass ihre biografische Integrität konstitutiv für soziale Prozesse ist. Es findet damit nur wenig Resonanz Erfahrung integrativer Art mehr statt, so dass das Bedürfnis nach biografischer Be-

²⁹ Vgl. *Gabriel*, Christentum 17 u.ö.

stätigung nur defizitär befriedigt wird. Es wird vornehmlich in das System der Intimbeziehungen ausgelagert, was – dies sei nur am Rand bemerkt – zu dessen beobachtbarer Überlastung und semantischer Romantisierung führt, und dies nicht nur jugendkulturell. Kulturell boomt daher jedes Setting, das die volle Inklusion in das imaginierte gesellschaftliche Ganze suggeriert – und umgekehrt lassen sich nahezu alle jugendkulturellen Explorationsformen auf dieses Inklusionsbedürfnis zurücklesen: Events, alle Körpermanipulationen von Haarfarben über Body-Modifications bis hin zu Flat-Rate-Saufen, Soaps und Castings-Shows, sexueller Erfahrungsvielfalt, Hochschätzung der Herkunftsfamilie, Homöopathie, Mentaltechniken, Beratung und Therapie usw.

Auch Religiosität bietet eine derartige Suggestion. Dies sogar in prominenter Weise, was Totalität und expressive Intensität der religiösen Suggestion anbetrifft. Biografie und Gruppenbildungen werden zum ersten Bezugspunkt der religiösen Frage in funktional ausdifferenzierten Gesellschaften.³⁰

3.2 Wie gelingt der Aufbau von subjektiver Kohärenz? Die Theorie der Selbstsozialisation

3.2.1 Die Großfolie von Optionensteigerung und Individualisierung

Das Fehlen voll-inkludierender Systeme oder Segmente wird soziologisch als ‚Individualisierung‘ beschrieben. Denn erst jetzt eröffnet sich ja ein Wahlspielraum, in dem das Subjekt eigene Optionen des Selbstentwurfes und der Selbstdarstellung realisieren kann. Junge Leute unterliegen heute den Sozialisationsbedingungen einer individualisierten Gesellschaft. Das bedeutet nicht ‚Vereinsamung‘ oder ‚Vereinzelung‘, sondern es bedeutet einen neuartigen sozialen Zuschreibungsmodus:

„Individualisierung bezeichnet die Zunahme der sozialen Zurechnung von Entscheidungen auf einzelne Menschen. Auf dem Wege der Fremd- und Selbstzurechnung konstituiert sich das Individuum als eine Sozialform. Über Art und Ausmaß dessen, was einem Individuum zugerechnet wird oder was es sich selbst zurechnet, entscheiden sozial- und gesellschaftsstrukturelle Bedingungen. Insofern bildet Individualisierung kein Gegenüber von Vergesellschaftungsprozessen, sondern ist deren Bestandteil. Sie

³⁰ Noch einmal: Dieser große Theoriekomplex wird hier aus Platzgründen nur unzulässig skizziert angeboten. Vgl. dazu die nach wie vor vielzitierten und konzisen Analysen in *Gabriel*, Individualisierung; zum Inklusionsproblem vor allem *Nassehi*, Religion. Für die Systemtheorie jetzt *Farzin*, Inklusion; sowie *Stichweh*, Inklusion. Den Bezug dieser Theorieschule zur Jugendpastoral bietet *Sellmann*, Identität. Zur Problematik insgesamt vgl. auch *Sellmann*, Christsein.

ist das Korrelat sozialer und gesellschaftlicher Differenzierung und Pluralisierung.³¹

Junge Leute sehen sich damit der Notwendigkeit gegenüber, zur Lösung ihrer Entwicklungsaufgaben (wie Aufbau von Freundschaftsbeziehungen, Ablösung vom Elternhaus, Integration in Gleichaltrigengruppen, Entwicklung von Selbstständigkeit, Entwicklung sexueller Beziehungen, Aufbau von kognitiven und operativen Kompetenzen usw.) Entscheidungen zu fällen, die gesellschaftlich auf ihre Subjektivität hin gebucht werden. Die Lösung dieser Entwicklungsaufgaben findet heute in einer gesellschaftlichen Struktur statt, die dem Einzelnen die Fluchtlinie der Aufgabenlösung immer weniger vorgibt. Die Optionen haben sich pluralisiert.³² Damit wächst der soziale Distinktionsdruck und wird zum dominanten sozialen Bewährungshorizont. Biografischer Kohärenzaufbau wird als Distinktionsarbeit präzisierbar.

3.2.2 Dimensionen des Distinktionsdrucks

Zur näheren Bestimmung, was mit ‚Distinktionsdruck‘ gemeint ist, werden in der folgenden Tabelle Leistungen des Identitätsaufbaus auf Teildimensionen der Distinktionsnötigung bezogen:

³¹ *Krech*, Individualität 585. Zu unterscheiden sind nach *Beck*, Risikogesellschaft, drei Dimensionen von Individualisierung: Freisetzung von Herkunftsbindungen; Verlust von objektiven und daher entscheidungsentlastenden Traditionen und Orientierungen; Anpassungsdruck hinsichtlich der Bildung neuer institutioneller Einbindungen (z.B. Logik eines Bewerbungsschreibens: Wo haben Sie studiert? Welche Praktika? Welche Sprachen? Welche Engagements? usw).

³² Beispiele: Die Bildungswege haben sich mehr von der Herkunft des Subjektes gelöst („Arbeiterkinder aufs Gymnasium“); die sexuellen Identitäten haben sich mehr von kirchlicher Normativität gelöst („Sex mit 15“); die Abgrenzung von den Erwachsenen hat sich angesichts von *best agern* und immer mehr Erwachsenen mit juvenilen Lebens-themen (neue Partnersuche, neue Arbeitssuche usw.) zu einer Abgrenzung innerhalb der Jugendkulturen verschoben; die Vorbereitung auf den Arbeitsmarkt hat sich mehr von allgemein gültigen Markteinschätzungen gelöst.

Teildimension des Distinktionsdrucks	Leistung des Subjekts	Kurze Erläuterung
Passungsdruck	Passungen herstellen zwischen Präferenzen und Angeboten	Generell müssen zwischen dem Selbstentwurf des Subjekts und seinen Entscheidungen Passungen hergestellt werden. Dabei ist eine Passung nicht statisch, sondern progressiv zu verstehen: Weder passt sich das Subjekt einfach einem gegebenen Setting an noch umgekehrt. Vielmehr kommt es zu wechselseitigen Plastizitäten. Das Subjekt passt sich in bestimmte Strukturen des Settings ein und eignet sich die freigestaltbaren Setting-Teile gemäß innerer Präferenzen an. ³³
Präferenzdruck (= Passungsdruck, innen)	Eigene Präferenzen kennen lernen	Da die jeweilige Wahl einem Selbstentwurf entsprechen und ihn befördern soll, müssen die zu fällenden Entscheidungen zu den eigenen Präferenzen passen. Diese sind also introspektiv wahrzunehmen, zu bewerten, hierarchisch zu ranken usw.

³³ Hierzu ganz ausgezeichnetes kulturelles wie religiöses empirisches Material bei der Enquete des Deutschen Bundestages von 1998. Man arbeitet hier mit dem Begriff der ‚Lebensthemen‘ bzw. ‚Selbstspannungen‘ (Vgl. *Helsper*, Selbstkrise): Ein ‚Lebensthema‘ ist normalerweise un- oder unterbewusst, erzeugt aber gerade dadurch Veränderungsdruck. Lebensthemen gehen auf biografische Grundmuster und Problemlagen zurück, die häufig bis in Kindheit und Jugend zurückreichen und die den Lebenslauf energetisieren, indem sie das Subjekt immer wieder zur ausdrücklichen Artikulation auffordern. Es geht um „existentielle Sinnfragen und Sinnentwürfe [...], sich [...] wiederholende Muster der Weltsicht, Muster von Beziehungen und Handlungen, die in verschiedenen Lebenskontexten und Lebensphasen virulent werden.“ (Deutscher Bundestag, Abschlussbericht 432) Beispiele sind etwa „die Suche nach Einbindung und Zugehörigkeit, Suche nach Strukturierung und Halt, Wünsche nach Aufwertung und Einzigartigkeit, nach Neuem und Selbsterweiterung, usw.“ (Ebd.: 385) Das Subjekt trägt Themen dieser Art als Teil seiner Psychodynamik in seine sozialen Konstellationen hinein und sucht nach adäquaten Formen ihrer Bearbeitung.

Sondierungsdruck (= Passungsdruck, außen)	Eigene Umwelt absuchen, Settings recherchieren	Das Subjekt braucht ein vielfältiges Angebot von Gütern, Stilen, Normen, Gruppen usw., um sich in seiner Auswahl desselben als individuell zu erweisen. Dieses kulturelle Angebot gilt es, extrospektiv wahrzunehmen, zu bewerten, hierarchisch zu ranken usw. (These vom ‚Supermarkt der Kultur‘).
Auswahldruck	Aus der Vielfalt der Optionen die relevanten auswählen	Aus dem wahrgenommenen Angebot ist eine Auswahl zu treffen. Dies ist verbindlich und Teil der faktischen Institutionalisierung des Individuums als Sozialform: Auch wer nicht wählt, wählt.
Kompetenzdruck	Sich in die gewählte Option hineinarbeiten	Nicht nur Wahrnehmung und Wahl einer Stilsprache sind nach außen zu präsentieren, sondern auch die Kompetenz, die gewählte Stilsprache zu beherrschen und sie weiter zu entwickeln. Die ausgewählten Elemente und die hieraus faktisch erfolgten Entscheidungen sind also nicht nur einfach passiv und konsumtiv zu inkorporieren, sondern sie müssen in produktiver Eigenleistung auch gestaltet werden.
Präsentationsdruck	Die Auswahl nach außen zeigen	Die Entscheidung muss sichtbar gemacht werden. Die Codes und Insignien der Entscheidungsfamilie sind zu zitieren und zu zeigen, damit der relevante soziale Kosmos die Berechtigung zuschreibt, dass man dazugehört.
Kontingenzdruck	Damit umgehen, dass die Auswahl auch anders hätte aussehen können	Die Wahlförmigkeit, Partikularität und Fragmentarität der eigenen Entscheidung bleibt stets bewusst und kann nicht vor der Folie fremder Zwänge ganz legitimiert werden.

Legitimierungsdruck	Die Auswahl vor sich selbst und vor anderen begründen	Parallel zum faktischen Entscheiden laufen Legitimierungsstrategien mit. Je mehr die Entscheidungen auf das Subjekt (fremd- und selbst-) zugerechnet werden, desto deutlicher muss eine innere Logik der Entscheidungsabfolgen konstruiert und auch präsentiert werden. Letztlich führt der Legitimierungsdruck auf das Problem der Identitätskonstruktion im Ganzen zurück und wird über Authentizität gelöst. Man sagt dann „Das passt zu mir“, „Das bin ich nicht“ oder „Da bin ich nicht der Typ für“. Diese Authentifikationen sind immer unsichtbare Bezüge auf Objektivität, die den subjektiven Legitimierungsdruck entlasten.
----------------------------	---	--

3.2.3 Selbstsozialisation

Man sieht: Junge Leute müssen Selbstfindung nicht nur betreiben, sondern mehr und mehr auch präsentieren. Sie müssen dem sozialen Kosmos signalisieren, als wer sie gesehen und behandelt werden möchten. Sie müssen lernen, sich zu finden, indem sie sich unterscheiden. Identitäts- und Zugehörigkeitsentscheidungen sind nicht nur Errungenschaft individueller Freiheit, sondern auch Ausdruck sozialer Pflicht. Junge Leute sind also als aktive und kreative Rezeptionssubjekte von Kultur zu modellieren; und zwar nicht etwa, weil sie intrinsisch stärker motiviert wären als frühere Generationen, sondern weil sie in einer Gesellschaft leben, die dies extrinsisch von ihnen verlangt und die diejenigen sanktioniert, die sich, gewollt oder strukturell bedingt, dieser Kreativitätszumutung entziehen.

Fragt man nun, mit welcher Technik junge Leute auf den Anspruch steigenden Distinktionsdruckes reagieren, kommt man auf den Begriff der ‚Selbstsozialisation‘. Der Theorieansatz, der die Rezeptionsaktivität betont und auf die Eigenleistung junger Leute bei ihrer Wirklichkeits- und Identitätskonstruktion abhebt, bezeichnet sich als „Selbstsozialisationstheorie“.³⁴ Fundiert wird er durch die bahnbrechenden Erkenntnisse der *cultural studies*, die nachgewie-

³⁴ Vgl. Müller, Selbstsozialisation; vgl. insgesamt die Beiträge in Mikos/Hoffmann/Winter, Mediennutzung.

sen haben, dass Subjekte in Optionsgesellschaften die ihnen begegnenden kulturellen Impulse nach je eigenen Rezeptionsmustern zunächst dekodieren, dann sampeln und schließlich wieder neu kodieren. Der Ansatz der Selbstsozialisationstheorie geht demgemäß davon aus, dass der Identitätsaufbau junger Leute keineswegs als einfache ‚Entbettung‘ oder ‚Fragmentierung‘ verstanden werden kann, sondern dass auch postmodern weiterhin von einem durchgreifenden Kohärenzstreben auszugehen ist. Denn es gilt: Ein Aspekt postmoderner Identität besteht darin, „als zugehörig auch das auszuhalten, was seiner Art nach eigentlich nicht zu vereinigen ist“³⁵.

Interessanterweise wird diese Theorie gegenwärtig im Rahmen musiksoziologischer Forschung vertreten und entwickelt, nämlich am Lehrstuhl von Renate Müller in Ludwigshafen.³⁶ Hintergrund ist erstens die Analyse, dass junge Leute Identität und Zugehörigkeit stark über musikalische Wahlentscheidungen explorieren; und zweitens, dass sie im Rahmen musikalischer Präferenzen und Routinen in z.T. ganz überraschender Weise ihre anstehenden Entwicklungsaufgaben bearbeiten, also sozialisatorische Effekte zeigen. Kurz: Sie betreiben Selbstsozialisation.

„Selbstsozialisation ist die Einarbeitung in Symbolwissen und der selbst organisierte Erwerb rezeptiver und produktiver Kompetenzen. Mit diesem Wissen und diesen Kompetenzen werden symbolische und soziale Inklusion angestrebt sowie symbolische und soziale Exklusion praktiziert.“³⁷

Da ‚Wissen‘ und ‚Kompetenzen‘ aber im sozialen Verkehr als solche noch unsichtbar bleiben, andererseits der Distinktionsdruck aber nach visueller bzw. sozialer Präsenz verlangt, präzisiert sich die Theorie der Selbstsozialisation auf die Frage, über welche Produkte das erarbeitete Symbolwissen präsentiert wird. Hierzu greift man auf den Begriff des ‚kulturellen Kapitals‘ bei Pierre Bourdieu zurück, erweitert dessen Schematik aber um den Begriff des ‚popkulturellen Kapitals‘ und kann dann definieren:

„Diese Konzepte beschreiben [...], wie Jugendliche Zeit, finanzielle und kognitive Ressourcen auf kreative Weise in popkulturelle, szenespezifische Konsumgüter, Kompetenzen und Aktivitäten investieren und dabei ihr ‚eigenes‘ kulturelles Kapital anhäufen, über das Abgrenzung und soziale Anerkennung in der Peer Group erzielt werden kann.“³⁸

Popkulturelles Kapital kann *inkorporiert* sein (Fähigkeiten, Wissen, Fertigkeiten; z.B. breakdancen können); es kann *objektiviert* sein (Besitztümer wie CD-

³⁵ Krappmann, Identitätsproblematik 88.

³⁶ Es fällt schon in metaphorischer Hinsicht auf, dass junge Leute durch kirchliche ‚Akteure‘ doch in starkem Maß als ‚religiös unmusikalisch‘ (Max Weber) erlebt werden.

³⁷ Rhein/Müller, Selbstsozialisation 552; vgl. auch Müller/Rhein/Glogner, Konzept.

³⁸ Wippermann/Calmbach, Jugendliche 38.

Sammlungen, Zeitschriften usw.), es kann *institutionalisiert* sein (Zertifikate, Preise, Abschlüsse).

Der Aufbau von Kohärenz im Rahmen von Selbstsozialisation ist damit als typisch narrative und präsentative Leistung zu rekonstruieren, die auf drei Dimensionen angewiesen ist:

- auf eine wahrgenommene Vielfalt an Modellen, Erfahrungen, Standardisierungen, Rollenmustern usw., die den ‚Rohstoff‘ für die eigene Konstruktionsleistung abgeben – hier spielen in immer stärkerer Weise medial vermittelte Offerten eine inspirierende Rolle;
- auf bereits psychisch oder sozial erworbene Muster, in deren Logik der kulturelle Impuls dekodiert und umformatiert werden kann;
- auf aktuelle Resonanzräume psychischer wie sozialer Art, in die hinein der so aktualisierte Identitätsaufbau signalisiert werden kann.³⁹

4 **Jugendliche Religiosität im Spiegel von Inklusions- und Selbstsozialisationstheorie**

Nach dem Durchgang durch die beiden kulturwissenschaftlichen Theorievorschläge kann nun präziser von jugendlicher Religiosität gesprochen werden. Dies geschieht im Folgenden thesenförmig und soll verschiedene wissenschaftliche Disziplinen involvieren sowie Hinweise zu Forschungsdesideraten liefern.

- *Religiosität wird von Jugendlichen strategisch eingesetzt.* Ziel ist der Aufbau von identitärer Kohärenz. Religiosität wird als Distinktionslieferant neben und im kombinierten Verbund mit anderen Distinktionslieferanten erkannt und genutzt.
- *Religion wird demgemäß vorwiegend dort angeeignet, wo sie identitätsbezogene Zugehörigkeiten bzw. Abgrenzungen ermöglicht.* Religiosität muss Distinktionsgewinne versprechen. Dies geschieht vor allem über die Nutzung religiöser Expressivität (Kino, Opfer, Hingabe, Folklore-Fremdheit) oder über die Nutzung religiöser Lebenskunst-Tipps (zur Beziehungsgestaltung, zur Motivationssteigerung, zur Steigerung von Achtsamkeit, zur intellektuellen Auseinandersetzung usw.)

³⁹ Nur am Rande sei bemerkt, dass diese drei Aspekte ganz entscheidend auch darüber mitbestimmen, wie kirchliche und religionsbildnerische Prozesse gelingen oder misslingen. Die Krise in der Kommunikation zwischen institutionalisierter Kirche und jugendlichen Lebenswelten ließe sich genauso an jedem dieser drei Aspekte illustrieren wie auch die Möglichkeiten und Richtungen ihrer potenziellen Überwindung.

- *Insofern ist Religiosität eine Funktion der allgemeinen Muster juveniler Kulturaneignung.* Sie kann nicht sachgerecht jenseits qualitativer Muster des allgemeinen Kulturumgangs erforscht und erfragt werden. Es wird angesichts der großen semantischen Unverständlichkeiten der traditionellen Religionen immer schwieriger, einfach Begriffe abzufragen wie „Bist Du religiös?“ oder „Glaubst Du an Gott?“ usw. Aus solchen Antworten ist immer weniger erschließbar, weil religiöse Gehalte nicht im vitalen Verbund mit allgemeiner Existenzhermeneutik gesehen werden.⁴⁰
- *Identität ist nun nicht nur eine psychologische, sondern auch eine soziale Zuschreibungskategorie.* D.h.: Projektive Identitätsarbeit findet im sozialen Raum statt. Der Selbstentwurf – ob mit oder ohne Religiosität als Dimension – muss gegenüber den ‚Anderen‘ gesichert und zugleich präsentiert werden. Biografisierung bedeutet: Ich wähle mich so, dass für mich und für andere erkennbar wird, als wen ich mich sehe und als wer ich von anderen gesehen werden möchte. Biografisierung ist damit *deskriptiv*: Ich stelle mich als Entwurf dar. Biografisierung ist *prozessual*: Ich weiß, dass ich mich erst im Werden als der erweise, der ich bin.⁴¹ Biografisierung ist *normativ*: Es soll am Ende sichtbar werden, dass ich meinen Lebensantrieben schlüssig gefolgt bin („Je ne regrette rien“; ‚Logik der Grabsteine‘; Implizites Credo: „Ich bin mir immer treu geblieben“). Biografisierung ist *narrativ*: Sie gehorcht syntaktischen, dramaturgischen und performativen Logiken.
- Eine *Fülle von Dilemmata* schließt sich an die Umstellung auf ‚Zeit‘ und auf ‚Biografie‘ an, die von der modernen Kunst und Philosophie auch eingehend reflektiert werden und die das eigentliche Kontingenzproblem darstellen, welches potenziell auch religionsproduktive Effekte generiert: das Problem, wer ‚ich‘ überhaupt bin und über welche Kategorie das Subjekt dies überhaupt erkennen können soll; die Fremdheit mit sich selber;⁴² die Frage, ob das Private nicht das eigentlich Öffentliche ist, weil es das für mich Typische nur sein kann, wenn ich es den relevanten Anderen wirksam signalisiere; die Münchhausen-Frage danach, ob das Gewählte nicht immer das Fragile ist, das eventuell die Herausforderungen gar nicht aushält, die überindividueller Natur sind; die Frage nach der generellen Mittelbarkeit des einsam Gewählten – und damit die Frage nach der gemeinsamen Sprachgrammatik dessen, was uns zuinnerst prägen soll, dies aber nur kann,

⁴⁰ So auch *Feige*, Jugend 806.

⁴¹ *Armin Nassehi*, Religion 49–52 spricht treffend von der Umstellung des Identitätsbezuges von ‚Ort‘ auf ‚Zeit‘. Wenn Identität immer weniger über Herkunft, Lokalität oder etwa Schichteinpassung gesichert werden kann, muss sie auf Zeitsignale umgestellt werden. Es wird jetzt wichtig, dass man ‚sich treu geblieben‘ ist oder in der Rückschau eine konsistente Entwicklung an sich feststellen kann.

⁴² Vgl. etwa die Songzeile des Duo ‚Rosenstolz‘: „Ich bat mich selber um Asyl, und warf mich wieder raus.“ Dazu *Sellmann*, Asyl.

wenn es sozial kommuniziert wird;⁴³ die Frage, ob ‚Biografie‘ nicht am Ende wieder selbst eine religiöse Qualität bekommt.

- *Religion – und das ist eine religionswissenschaftlich wie fundamentaltheologisch eminent wichtige Beobachtung – wird in Biografisierungskontexten zur abhängigen Variablen.* Nicht das Subjekt fügt sich ein in den von der Religion aufgespannten *ordo*; vielmehr wird Religion selbst in einen *ordo* eingefügt, nämlich den der Biografie. Hier wachsen zwei theologische Frage Dimensionen heran: Kann dieser kompensative und projektive Gebrauch christlicher Symbole dem Selbstverständnis des Christseins irgendwie entsprechen, welches ja doch eher repräsentativ als kompensativ angelegt ist? Und, noch einmal: Wird nicht die Größe ‚Biografie‘ hier selber religiös?
- Wenn jugendliche Religiosität eine *Funktion der allgemeinen Muster kultureller Wirklichkeitsaneignung* darstellt, ist es nur folgerichtig, diese Muster näher zur Kenntnis zu nehmen. Zu dieser Frage hat die Studie U 27 enorme Innensichten beigebracht. Angeboten wird ein Tableau von fünf grundsätzlichen Rezeptionsmustern und altersspezifischen Orientierungen, die determinieren, wie jeder kulturell-gesellschaftliche Impuls verarbeitet wird (Geltung für 14–19-jährige).⁴⁴
- *Einordnung:*
 - sondieren vorhandener Geltungsreferenzen;
 - streben nach Anerkennung und Passung zu diesen Geltungsreferenzen;
 - sich nützlich und angenehm zeigen;
 - durch Einbindung Sicherheit und Überlegenheit erlangen.
 - Insgesamt: Reproduktionslogik.
- *Geltung:*
 - wahrnehmen, was als fortschrittlich gilt;
 - Teilhaben am Mainstream;
 - dabei sein, aber normal bleiben;
 - das Leben genießen;
 - Zukunft planen und in ihr ankommen.
 - Insgesamt: Opportunitätslogik.
- *Anders-Sein:*
 - Vorwärtsdrang;
 - Suche nach reformierten Geltungsreferenzen und nach Authentizität;
 - kritisch sein, widerständig sein gegenüber unhinterfragten Legitimationen.
 - Insgesamt: Weltveränderungslogik.

⁴³ Dazu Hafner, Individualisierbarkeit.

⁴⁴ Vgl. Wippermann/Calmbach, Jugendliche 20–28. Die folgende Präsentation beinhaltet bereits eigene Interpretationen und Umschreibungen.

- *Adaptive Navigation:*
 - innerhalb geltender Ordnungen die eigene Option suchen und beherzt ergreifen;
 - Ehrgeiz, Offenheit, hohes Nutzungs- und Verwertungsinteresse;
 - flexibel sein, realistisch bleiben.
 - Insgesamt: Selbstexplorationslogik.
- *Selbst-Exploration:*
 - eigene und sogar neue Geltungsreferenzen schaffen;
 - Kreativität, Individualität, Medialität;
 - synästhetisches Experimentieren.
 - Insgesamt: Kurationslogik.

Es kann deutlich gezeigt werden, dass die in den einschlägigen empirischen Studien gefundenen *Religiositäts-Typologien* in dem Kulturaneignungsschema von Carsten Wippermann und Marc Calmbach rekonstruiert werden können. So kann die Typologie von Ziebertz/Riegel/Kalbheim treffsicher wie folgt reformuliert werden:

<i>Typ bei Ziebertz/Riegel/ Kalbheim (auch bei Prokopf 2008)</i>	<i>Grunddisposition im Modus der Kulturaneignung bei Wippermann/Calmbach</i>
Christlich-autonom	Anders sein
Kirchlich-christlich	Ein-Ordnung
Autonom-religiös	Adaptive Navigation; Selbstexploration
Konventionell-religiös	Geltung
Nicht religiös	— ⁴⁵

- In jedem dieser Kulturmuster wird ‚Religion‘ je anders wahrgenommen und bewertet, mit je anderen Elementen je anders rekombiniert und mit je anderen pragmatischen Intentionen und Routinen kommuniziert. Im Zentrum des Forschungsinteresses müsste also genau diese *Eigenaktivität des Subjekts* stehen, um herauszufinden, welche kreative Uminterpretation traditionelle religiöse Impulse erfahren. Dabei ist zu sehen, dass sich jugendliche Religiosität im Mesobereich juveniler Kulturen abbildet: Weder geschieht der Aufbau religiöser Kohärenz einsam-individuell (hier ist einer zu extremen Individualitätstheorie zu wehren) noch statisch-resonant zu bestehenden traditionellen Semantiken (hier ist einer zu extremen Institutionalisierungstheorie zu wehren). Jugendliche Religiosität wird gemäß des domi-

⁴⁵ Diesem Feld kann insofern im Schema *Wippermann/Calmbach* nicht entsprochen werden, als man hier ja nicht exklusiv nach Religiosität fragt, sondern nach Kultur. Nichtreligiosität liegt auf einer anderen logischen Ebene als Varianten von bestehender Religiosität.

nanten Kulturmustern und der dominanten Milieutendenz kreierte; dies mit besonderer Rücksicht auf die *peer-group* und die Herkunftsfamilie. Insofern ist auch das (zu) schnell herangezogene Theorem des ‚Sinn-Bastelns‘, der ‚Patchwork-Religiosität‘ oder der ‚bricolage‘ (Hitzler, Beck u.a.) mindestens vorsichtig zu konsultieren: Sollte hier eine Art Beliebigkeit insinuiert sein, eine Art Sinnpuzzelei im Hobbykeller, ist die Theorie zurückzuweisen: Denn was einem distanziertere, noch dazu religionsgebildeten Beobachter wie eine logisch instringente und zudem unvollständige Kombination weltanschaulicher Deutungselemente vorkommen mag, steht doch für das Subjekt im Dienst identitärer Kohärenz. Dieser persönliche Ausgriff auf Religiosität, dieser ‚Sheilasmus‘ (Robert Bellah) ist, so banal er scheinen mag, kein Spiel, sondern ernst gemeint, und er muss im sozialen Verkehr robust einsetzbar sein.

- Dieser Befund wirft im Übrigen *ein nüchternes Bild auf den Faktor ‚Kirchlichkeit‘*. Vom äußeren Befolgen ritueller Vorgaben bzw. von den Zustimmungswerten zu dogmatischen oder sittlichen Erwartungen her kann eher nicht auf das geschlossen werden, was kirchliche Akteure gerne auch als ‚Gläubigkeit‘ bezeichnen. Es ist gut möglich (und die Studie U 27 zeigt dies deutlich), dass gerade traditionelle bzw. konventionelle Kirchlichkeit einem generellen (also gerade nicht religionspezifischen) Muster veräußerlichter Einpassung in gegebene Geltungsreferenzen folgt. Hier fehlt eher das Moment von bewusster Entschiedenheit bzw. Innerlichkeit, das die meisten Religiositätsbegriffe fordern.
- *Eine intensive Erkenntniszufuhr kann von Forschungen erwartet werden, die sich dem kreativen und adaptiven Prozess der religiösen Selbstsozialisation genauer zuwenden.* Die drei Phasen der ‚Dekodierung‘, des ‚Sampling‘ und der ‚sozialen bzw. selbstthematischen Reformulierung‘ sind bisher eher wenig ausgelotet.⁴⁶
- Eine bisher in der Forschung eher wenig beachtete Implikation der Biografisierungsthese ist die nach der *Bedeutung populärkultureller Semantiken*.⁴⁷ Aufgrund von Medienwirkungsforschungen kann die These gewagt werden, dass die wahrscheinlich wirksamsten Lernprozesse über Religion nicht in den hierfür eingerichteten Lernsettings (wie etwa der Katechese oder dem Religionsunterricht) ablaufen, sondern in popkulturell-unterhaltungsorientierten, eben pädagogikfreien Räumen. Eine enorme Rolle spielt hierbei die ästhetische Formatierung religiöser Deutungsangebote. Jugendliche rezipieren Religion wie überhaupt Kultur in den Modi des ‚iconic

⁴⁶ Hierzu wird gegenwärtig unter der Fragestellung ‚Religionsunterricht als Ort der Theologie‘ an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum eine Forschungslinie vorbereitet.

⁴⁷ Vgl. aber *Feige*, Jugend 811f; *Drehnen*, Anverwandlung.

turn', so dass die Visualität, die Sphärik und Emotionalität von religiös dekodierbaren Gehalten Bedingung ihrer ‚Diskutabilität‘ werden.⁴⁸

- Die traditionelle Semantik des Religiösen ist keineswegs überholt oder missachtet; sie hat vielmehr prominent katalysatorische Funktion. An ihr als unbewegte, unabhängige Größe⁴⁹ kann gewissermaßen ein Abstoßpunkt ins eigene Religiöse gefunden werden. Die Tradition wird sozusagen im Gestus der Negation, in kritischer bis ablehnender Anknüpfung, im konstruktiven Religiositätsaufbau permanent mit produziert. Ihre Legitimität wird zum Kolateraleffekt der Biografiearbeit. Damit nimmt Tradition eine ganz entscheidende Stelle im Diskurs ein: die des Widerstandes.⁵⁰ Es wird einiger Forschung bedürfen, diese Funktion sachgerecht einschätzen zu können. Viel deutet aber darauf hin, dass die Tradition wie eine Art haptische Realitätsprüfung gebraucht wird – hierin übrigens ähnlich den gern berührten festen Mauerwerken kirchlicher Bauwerke. An traditionellen Begriffen wie ‚Sünde‘, ‚Gnade‘, ‚Himmel‘ oder ‚Leib‘ und überkommenen rituellen Selbstverständlichkeiten kondensiert nicht nur die Findung einer eigenen religiösen Plausibilität – mindestens potenziell entdeckt sich die Tradition hier auch neu.⁵¹
- Ganz frappierend ist die letzte Beobachtung: Religiosität soll Sicherheit verleihen. Hierin kulminiert ihr Gebrauch. Die besorgten Empörungen von Beobachtern mit Wertebündeln der 1968er ist nur die Gegenseite dessen, was man mit Religiosität verbindet: War für diese Religiosität in erster Linie eine Mobilisierungskraft hin zu mehr Diakonie, Gerechtigkeit, Kampf gegen das Etablierte, heilsame Verunsicherung usw., so sieht das bei den 89ern genau verdreht aus.⁵² Hier wird, wie gesehen, Religion im Zusammenhang mit Pragmatismus eingespielt, mit Egotaktik, nicht im Sinne von Egalitäts-, sondern im Sinne von Distinktionsgewinn. Religiöse Angebote sollen eher absichern, wappnen, behüten, bergen, verwöhnen – nicht aber in Frage stellen, zur Reflexion anregen oder gar zur protestativen Aktion. Insofern jugendliche Religiosität – wie hier gezeigt – eine Funktion unter anderen der Biografiekonstruktion ist, verändert sie sich zu einem Manöver des innerlichen Rückzuges, wird Technik der Selbstbeobachtung und zum

⁴⁸ Vgl. ausführlich das Forschungsprogramm in *Sellmann*, Gegenwartskultur.

⁴⁹ Mindestens wird sie ja als starr wahrgenommen.

⁵⁰ Vgl. *Prokopf*, Religiosität 27; *Krüggele/Voll*, Individualisierung 44.

⁵¹ Zu dem Modus der Selbstentdeckung im Fremden am Beispiel kirchlicher Öffentlichkeitsarbeit vgl. *Bucher*, Spiegel. Eine beeindruckende Präsentation des heuristischen Potenzials einer sich an der Empirie selbst neu entdeckenden Tradition liefert jetzt *Gennerich*, Dogmatik.

⁵² So wie sich ironischerweise ohnehin die Zahl 89 dadurch ergibt, dass man die 68 einfach auf den Kopf stellt. Vgl. zu den hochambivalenten Vorwürfen der Elterngeneration an die heute Jungen nur *Jessen*, Streber, sowie *Hammelehle*, Mitdreißiger.

letztlich unmitteilbaren Persönlichkeitswissen. Man wird theologisch aufmerksam beobachten müssen, wo hier die neuen Aussagemöglichkeiten des Christseins liegen und ab wann Christsein hiermit unvereinbar wird und zur Kontrastfolie heranwächst.

Literatur

- Beck, Ulrich*: Risikogesellschaft, Frankfurt a.M. 1986.
- Bucher, Rainer*: „... jetzt schauen wir in einen Spiegel“. Einige Kriterien für die „Öffentlichkeitsarbeit“ der Kirche. In: ThPQ 153 (2005), 23–34.
- Deutscher Bundestag, Referat Öffentlichkeitsarbeit (Hrsg.): Abschlussbericht der Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“, Bonn 1998.
- Drehse, Volker*: Die Anverwandlung des Fremden. Zur wachsenden Wahrscheinlichkeit von Synkretismen in modernen Gesellschaften. In: *Ders.*: Wie religionsfähig ist die Volkskirche? Sozialisierungstheoretische Erkundungen neuzeitlicher Christentumspraxis, Gütersloh 1994, 13–345.
- Ders./Sparr, Walter* (Hrsg.): Im Schmelztiegel der Religionen. Konturen des modernen Synkretismus, Gütersloh 1996.
- Ebertz, Michael N.*: Die Dispersion des Religiösen. In: *Hermann Kochanek* (Hrsg.): Ich habe meine eigene Religion. Sinnsuche jenseits der Kirchen, Zürich/Düsseldorf 1999, 210–231.
- Farzin, Sina*: Inklusion – Exklusion. Entwicklungen und Probleme einer systemtheoretischen Unterscheidung, Bielefeld 2006.
- Fauser, Katrin/Fischer, Arthur/Münchmeier, Budrich von* (Hrsg.): Jugendliche als Akteure im Verband. Ergebnisse einer empirischen Untersuchung der Evangelischen Jugend, Bd. 1, Opladen/Farmington Hills 2006.
- Feige, Andreas*: Jugend und Religion. In: *Heinz-Herrmann Krüger/Cathleen Grunert* (Hrsg.): Handbuch Kindheits- und Jugendforschung, Opladen 2002, 805–818.
- Ders.*: Jugend und Religion. In: *Heinz-Herrmann Krüger/Cathleen Grunert* (Hrsg.): Handbuch Kindheits- und Jugendforschung, Opladen ²2010, 917–931.
- Ders./Gennerich, Carsten*: Lebensorientierungen Jugendlicher. Alltagsethik, Moral und Religion in der Wahrnehmung von Berufsschülerinnen und -schülern in Deutschland, Münster 2008.
- Gabriel, Karl* (Hrsg.): Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg i.Br./Basel/Wien ⁶1998.
- Ders.*: Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität, Gütersloh 1996.

- Gaiser, Wolfgang/Rijke, Johann de:* Kirchlich-religiöse Orientierungen und Engagementbereitschaft Jugendlicher. In: *Hobelsberger, Hans/ Kruip, Gerhard/Tzeetzsch, Werner* (Hrsg.): Engagement und Religion im Leben von Jugendlichen, Odenthal-Altenberg o.J. [1998], 45–68.
- ‚Generation Zuversicht‘. In: STERN 34 (2005) 23–36.
- Gennerich, Carsten:* Empirische Dogmatik des Jugendalters. Werte und Einstellungen Heranwachsender als Bezugsgrößen für religionsdidaktische Reflexionen, Stuttgart 2010.
- Gensicke, Thomas:* Jugend und Religiosität. In: Shell Deutschland Holding (Hrsg.): Jugend 2006. Eine pragmatische Generation unter Druck, Frankfurt a.M. 2006, 203–239.
- Gutmann, Hans-Martin:* Was ist mir heilig? Wahrnehmungen zu Jugend und Religion. In: Lebendige Seelsorge 58 (2007) 75–81.
- Hafner, Johann E.:* Individualisierbarkeit des Religiösen? Die Pflege religiöser Grammatik als Aufgabe einer missionarischen Kirche. In: *Matthias Sellmann* (Hrsg.): Deutschland – Missionsland. Zur Überwindung eines pastoralen Tabus, Freiburg i.Br./Basel/Wien 2004, 146–177.
- Ders./Valentin, Joachim:* Parallelwelten. Christliche Religion und die Vervielfachung der Wirklichkeit, Stuttgart 2009.
- Hammelehle, Sebastian:* Wir können wieder spießig sein. Die Mitdreißiger haben Tanztees und konservative Mode für sich entdeckt – ohne dabei uncool zu sein. In: Die WELT vom 12.12.2004 (http://www.welt.de/print-wams/article119044/Wir_koennen_wieder_spiessig_sein.html [Stand: 17. Januar 2012]).
- Heller, Thomas/Wermke, Michael:* Jugend und Religion. In: *Meyer-Blanck, Michael/Seip, Jörg:* Jugend und Predigt – Zwei fremde Welten?, München 2008, 53–67.
- Helsper, Werner:* Jugend und Religion. In: *Sander, Uwe/Vollbrecht, Ralf* (Hrsg.): Jugend im 20. Jahrhundert, München 2000, 279–314.
- Ders.:* Selbstkrise und Individuationsprozess. Subjekt- und sozialisationstheoretische Entwürfe zum imaginären Selbst in der Moderne, Opladen 1989.
- Hitzler, Ronald/Hepp, Andreas, Pfadenhauer, Michaela u.a.* (Hrsg.): Megaparty Glaubensfest. Weltjugendtag: Erlebnis – Medien – Organisation, Wiesbaden 2007.
- Hurrelmann, Klaus/Albert, Mathias:* Eine pragmatische Generation unter Druck – Einführung in die Shell Jugendstudie 2006. In: Shell Deutschland Holding (Hrsg.): Jugend 2006. Eine pragmatische Generation unter Druck, Frankfurt a.M. 2006, 31–48.
- Illies, Florian:* Generation Golf. Eine Inspektion, Berlin ¹⁴2000.
- Jessen, Jens:* Die traurigen Streber. In: Die ZEIT 36/2008, 43.

- Krappmann, Lothar*: Die Identitätsproblematik nach Erikson aus einer interaktionspsychologischen Sicht. In: *Keupp, Heiner/Höfer, Renate* (Hrsg.): Identitätsarbeit heute, Frankfurt a.M. 1997, 66–92.
- Krech, Volkhard*: Art. Individualität/Individualisierung. In: *Baer, Harald/Gasper, Hans/Sinabell, Johannes* (Hrsg.): Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen. Orientierungen im religiösen Pluralismus, Freiburg i.Br./Basel/Wien 2005, 585–592.
- Krüggeler, Michael/Voll, Peter*: Strukturelle Individualisierung – ein Leitfaden durchs Labyrinth der Empirie. In: *Dubach, Alfred/Campiche, Roland J.* (Hrsg.): Jede/r ein Sonderfall? Religion in der Schweiz, Zürich 1993, 17–49.
- Luhmann, Niklas*: Brauchen wir einen neuen Mythos? In: *Höhn, Hans-Joachim* (Hrsg.): Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne, Frankfurt a.M. 1996, 128–153.
- Matthes, Joachim*: Auf der Suche nach dem ‚Religiösen‘. Reflexionen zu Theorie und Empirie religionssoziologischer Forschung. In: *Sociologica Internationalis* 30 (1992) 129–141.
- Ders.*: Was ist anders an anderen Religionen? Anmerkung zur zentralistischen Organisation des religionssoziologischen Denkens. In: *Bergmann, Jörg/Hahn, Alois/Luckmann, Thomas* (Hrsg.): Religion und Kultur (Sonderheft der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 33), Köln 1993, 16–30.
- Mikos, Lothar/Hoffmann, Dagmar/Winter, Rainer* (Hrsg.): Mediennutzung, Identität und Identifikationen. Die Sozialisationsrelevanz der Medien im Selbstfindungsprozess von Jugendlichen, Weinheim 2007.
- Müller, Renate*: Selbstsozialisation. Eine Theorie lebenslangen musikalischen Lernens. In: *Jahrbuch Musikpsychologie*, Bd. 11/1995, 63–75.
- Dies./Rhein, Stefanie/Glogner, Patrick*: Das Konzept musikalischer Selbstsozialisation – widersprüchlich, trivial, überflüssig? In: *Hoffmann, Dagmar/Merkens, Hans* (Hrsg.): Jugendsoziologische Sozialisationstheorie. Impulse für die Jugendforschung, Weinheim/München 2004, 233–248.
- Nassehi, Armin*: Religion und Biographie. Zum Bezugsproblem religiöser Kommunikation in der Moderne. In: *Gabriel, Karl* (Hrsg.): Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität, Gütersloh 1996, 41–56.
- Oevermann, Ulrich*: Strukturmodell von Religiosität. In: *Gabriel, Karl* (Hrsg.): Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität, Gütersloh 1996, 29–40.
- Prokopf, Andreas*: Religiosität Jugendlicher. Eine qualitativ-empirische Untersuchung auf den Spuren korrelativer Konzeptionen, Stuttgart 2008.

- Rhein, Stefanie/Müller, Renate*: Musikalische Selbstsozialisation Jugendlicher: Theoretische Perspektiven und Forschungsergebnisse. In: Diskurs Kindheits- und Jugendforschung 1 (2006) 551–568.
- Sellmann, Matthias*: Christsein als Lebenskunst. Eine pastoraltheologische Phänomenanalyse. In: ThPQ 157 (2009) 351–358.
- Ders.*: Christsein im ‚iconic turn‘ der Gegenwartskultur. Pastoralästhetische Forschungslinien zur Jugendpastoral. In: Pastoraltheologische Informationen 29 (2009) 32–48.
- Ders.*: „Ich bat mich selber um Asyl“. In: Lebendige Seelsorge 61 (2010) 320.
- Ders.*: Identität durch Ausschluss. Systemtheorie als Inspiration für Jugendpastoral. In: *Becker, Patrick/Mokry, Stephan* (Hrsg.): Jugend heute – Kirche heute?, Konsequenzen aus der Jugendforschung für Theologie, Pastoral und (Religions-)Unterricht, Würzburg 2010, 82–100.
- Ders.* (Hrsg.): Mode: Die Verzauberung des Körpers. Über die Verbindung von Mode und Religion, Mönchengladbach 2002.
- Ders./Isenberg, Isenberg* (Hrsg.): Konsum als Religion? Über die Wiederverzauberung der Welt, Mönchengladbach 2000.
- Siemann, Jutta*: Jugend und Religion im Zeitalter der Globalisierung. Computer/Internet als Thema für Religion(sunterricht), Münster 2002.
- Stichweh, Rudolf*: Inklusion und Exklusion. Studien zur Gesellschaftstheorie, Bielefeld 2005.
- Wermke, Michael* (Hrsg.): Jugend und Kultur und Religion. Theologische und religionspädagogische Annäherungen an die Alltagskultur Jugendlicher, Loccum 2000.
- Wippermann, Carsten*: Religion, Identität und Lebensführung. Typische Konfigurationen in der fortgeschrittenen Moderne. Mit einer empirischen Analyse zu Jugendlichen und jungen Erwachsenen, Opladen 1998.
- Ders./Calmbach, Marc*: Wie ticken Jugendliche? Lebenswelten von katholischen Jugendlichen und jungen Erwachsenen. Grundorientierung, Vergemeinschaftung, Engagement, Einstellung zu Religion/Kirche vor dem Hintergrund der Sinus Milieus 2007. Sozialwissenschaftliche Lebensstilanalysen von Sinus Sociovision im Auftrag von BDKJ und Misereor, Düsseldorf o.J. [2008].
- Wohlrab-Sahr, Monika* (Hrsg.): Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche, Frankfurt a.M./New York 1995.
- Ziebertz, Hans-Georg/Riegel, Ulrich/Kalbheim, Boris*: Religiöse Signaturen heute. Ein religionspädagogischer Beitrag zur empirischen Jugendforschung, Gütersloh/Freiburg i.Br. 2003.
- Zöller, Christa*: Rockmusik als jugendliche Weltanschauung und Mythologie, Münster 2000.