

Zwischen Religionslosigkeit und Rekonfessionalisierung – einige Schlaglichter einer religionssoziologischen Analyse

von
Maria Widl

Abstract

Ein Streifzug durch die religionssoziologisch relevanten Jugendstudien lässt erkennen, dass die heutigen Jugendlichen nicht grundsätzlich unreligiös sind. Zentral für sie ist ihr sozialer Status, der sie Religion so weit in ihr Lebenskonzept einbauen lässt, als dies in ihrer Peer Group sozial verträglich und erwünscht ist. Dies verweist auf die Frage, wie sich Religion unter den Bedingungen der Säkularität bewährt: gemäß den gängigen soziologischen Konzepten als Kontingenzbewältigung und Transzendierung. Fasst man dieses funktionale Religionsverständnis mit Kaufmann weiter, so eröffnet sich das Konzept der Religionsanalogie. Die umfassende Lebensgrundausrichtung der Jugendlichen ist durch Familie und Freunde bestimmt. Diese leisten alles, was sie von Religion erwarten könnten – und diese ist ihnen zugeordnet.

„Da denke ich halt schon mal drüber nach, ansonsten, bei mir persönlich, ich weiß, also ich mach' mir nicht sehr viel Gedanken drüber, wie soll ich sagen, also dass ich überhaupt nicht glaube, würde ich nicht sagen, aber ich glaube halt nicht an das, was jetzt halt das Kirchenverständnis ist von Gott, also ich würd' sagen, es gibt sicherlich auch was, das höher steht als wir, und, das vielleicht auch, na ja, Sachen vielleicht geschehen lässt, [...] irgend so eine, ich weiß nicht, Energie oder so, also nicht irgendwie ein Gott, aber... Ich denk', es gibt halt schon irgendwas“ (Ziebertz, Kalbheim & Riegel, 2003, S. 359).

- Was sagen aktuelle Studien über jugendliche Religiosität aus?
- Wie ist das den gängigen religionssoziologischen Großtheorien zuordenbar?
- Wie könnte das theologisch gedacht und religionspädagogisch erschlossen werden?

1. Einige Aspekte jugendlicher Religiosität¹

Die oben zitierte katholische Studie von Ziebertz, Kalbheim & Riegel aus 2003 befragte 729 Jugendliche nach ihrer individuellen Religiosität. Das wichtigste Differenzierungsmerkmal war dabei der Grad der Selbstbestimmung.

Obwohl in der Stichprobe viele konfessionelle Jugendliche waren, wird mit Ausnahme der Festtage ein geringer Gottesdienstbesuch ausgewiesen. Jugendliche sehen nicht zwangsläufig einen Zusammenhang zwischen Glaube und Kirche.

„Sie stimmen der Annahme zu, dass der Glaube der/s Einzelnen unabhängig von den Normen der Institution besteht und nehmen darüber hinaus an, dass der Glaube von jedem Menschen selbst entwickelt und geprägt werden muss. Diese Einschätzung ist bei allen Heranwachsenden zu finden, unabhängig von Konfessionszugehörigkeit, religiöser Selbsteinschätzung oder Wahrnehmung des Verhältnisses von Moderne und Religion. Zwar sind einzelne Differenzie-

¹ Mein Dank gilt Eva Escher für ihre Zuarbeit.

rungen zu erkennen, aber insgesamt ist Religion für die befragten Jugendlichen in hohem Maße etwas selbst Konstruiertes.“ (ebd., S. 419)

Aufgrund der vorgegangenen Ereignisse (Tod von Papst Johannes Paul II. und Weltjugendtag 2005), die das Thema „Jugend und Religion“ wieder vermehrt in den öffentlichen Fokus gebracht haben, befasst sich die Shell Jugendstudie 2006 ausführlich mit diesem Thema. Danach sind in Deutschland 31% aller Jugendlichen katholisch, 35% evangelisch und 3% gehören einer anderen christlichen Gruppe an. 5% der Jugendlichen sind islamisch und 1% hat eine andere Religion. Konfessionslos sind 25% der Jugendlichen. Diese Zahlen gelten für Gesamtdeutschland. Der Vergleich zwischen den alten und den neuen Bundesländern zeigt aber ein deutliches Gefälle. In Ostdeutschland gehören 20% einer christlichen Religion an und 79% sind konfessionslos. Demgegenüber stehen 80% der westdeutschen Jugendlichen, die einer christlichen Religion angehören, nur 12% Konfessionslosen gegenüber. (ebd., S. 204)

Das Verhältnis der Jugendlichen zur Institution Kirche ist ambivalent. Zwar geben 69% der befragten Jugendlichen an, dass sie es gut finden, dass es Kirche gibt, aber es sagen auch 65%, dass die Kirche keine Antwort auf die Fragen hat, die sie als Jugendliche bewegt (ebd., S. 216).

Insgesamt werden in Deutschland drei differente religiöse Kulturen festgestellt. Die Religiosität der westdeutschen Jugendlichen wird als „Religion light“ bezeichnet. Ein großer Teil der Jugendlichen ist zwar grundsätzlich religiös orientiert, aber meist von Kirche, ihren Lehren und Werten entfernt. Dem gegenüber steht der „ungläubige Osten“. Hier ist nur ein geringer Teil religiös – der allerdings in starker Ausprägung – sonst spielt Religion im Alltag kaum eine Rolle. Die dritte religiöse Kultur ist die „echte Religion der Migranten“ mit der stärksten inhaltlichen Zustimmung zu ihren Kirchen. Die Gruppe ist geprägt von islamischen und christlich-orthodoxen Jugendlichen, aber auch von katholischen und evangelischen Migranten, meist aus Ländern der ehemaligen Sowjetunion. (ebd., S. 221)

Ein Vergleich der Lebensbedeutung des Glaubens aus den letzten drei Shell-Studien ergibt: Die Gruppe derer, denen der Glaube wichtig ist, bleibt unter den evangelischen Jugendlichen konstant (2002: 38%; 2006: 39%; 2010: 39%), während der Wert bei katholischen Jugendlichen klar erkennbar abnimmt (2002: 50%; 2006: 46%; 2010: 44%) und bei den Jugendlichen mit Migrationshintergrund deutlich zunimmt (2002: 69%; 2006: 72%; 2010: 76%) (Shell Deutschland Holding, 2010, S. 205).

Die Vorstellung eines persönlichen Gottesbildes ist insgesamt rückläufig, wobei der Rücklauf besonders stark von den katholischen Jugendlichen getragen ist. Hingegen zeigt sich, dass die religiöse Unsicherheit stark zunimmt (bei katholischen Jugendlichen von 23% auf 28% und bei evangelischen Jugendlichen von 28% auf 33%). „Die evangelischen Jugendlichen stehen am reinsten für den Trend der gesamten Jugend; einerseits weg von der persönlichen Gottesvorstellung, andererseits hin zur religiösen Unsicherheit.“ (ebd., S. 207)

„Mit 64 % glauben die islamischen und mit 69 % die ‚sonstigen‘ christlichen Jugendlichen besonders häufig an einen persönlichen Gott. Bei katholischen Jugendlichen ist der Glaube an einen persönlichen Gott dagegen nur zu 41 % vorhanden, bei evangelischen Jugendlichen mit 30 % noch geringer. Das bedeutet, dass der ‚kirchennahe‘ Glaube bei denjenigen Jugendlichen, die Mitglied der beiden großen christlichen Kirchen sind, insgesamt nur leicht überdurchschnittlich ist... Diejenigen 19 % der Jugendlichen, die an das Vorhandensein

einer unpersönlichen ‚überirdischen Macht‘ glauben, können als ‚kirchenfern‘ Gläubige eingestuft werden. In der Bevölkerung ist gerade dieser kirchenferne Glaube an eine ‚überirdische Macht‘ besonders ausgeprägt und zwar sogar deutlich mehr als der persönliche Gottesglaube.“ (ebd., S. 209)

Das evangelische Forschungsprojekt „Realität und Reichweite von Jugendverbandsarbeit“ 2006 zeigt, dass evangelische Jugendarbeit 10,1% aller Jugendlichen in Deutschland erreicht. Diese Reichweite wird nur noch von der Sportjugend übertroffen (Fauser, 2008, S. 16). 43% gaben an, nicht religiös erzogen worden zu sein. Sie zeigen den Privatcharakter des Religiösen an – darüber spricht man nur im kleinen Kreis mit Familie und Freunden –, in der Gemeinschaft ist vor allem der praktische Bezug gefragt, d.h. etwas gemeinsam zu unternehmen.

Für viele der aktiven Jugendlichen ist die Selbstbestimmung bzw. Partizipation ein wichtiges Thema. „Es ist wichtig, dass gerade Jugendliche die Möglichkeit und auch die Fähigkeit bekommen [...] mitzuarbeiten“ (ebd., S. 123), fasst z.B. die 21jährige Rebecca ihre Zielsetzung für die evangelische Jugendarbeit zusammen. Daran schließt sich die Selbstkonstruktion des Glaubens. Glauben ist für die aktiven Jugendlichen kein festes Bündel kirchlich oder institutionell festgelegter Inhalte, sondern das Ergebnis eines eigenen, individuellen Reflexionsprozesses: „Ihr könnt versuchen, die Ratschläge, die in der Bibel drinstehen, ernst zu nehmen und umzusetzen, aber reflektiert alles das, was ihr da lest.“ (ebd., S. 114) „Ich hab mir einfach erlaubt, so Christ zu sein, wie ich das für richtig halte.“ (ebd., S. 116) Das Ergebnis dieser Auswahl ist ein sich ständig neu konstruierendes flexibles System. Peter dazu:

„Ich kann einfach nicht den kompletten evangelischen Glauben so unterstützen... Wobei ich meinen Glauben nicht richtig definieren kann. Ich bin einfach nicht komplett festgelegt, ich habe keinen stabilen ...Glauben.“ (ebd., S. 186) (vgl. Karcher, 2013).

Die Sinus-Milieustudie U27 aus dem Jahr 2007 wurde vom Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) und dem Hilfswerk MISEREOR in Auftrag gegeben und vom Institut Sinus-Sociovision durchgeführt. In dieser qualitativen Studie wurden insgesamt 132 katholische Kinder und Jugendliche zwischen 9 und 27 Jahren befragt. Zusätzlich wurden die dem Institut vorliegenden quantitativen Repräsentativdaten von 2400 Jugendlichen und 3100 jungen Erwachsenen in die Auswertung mit einbezogen (Wippermann & Calmbach, 2007, S. 11-12).

Zusammenfassend stellt die Studie fest, dass die katholische Jugendverbandsarbeit nur wenige Milieus mit ihren Angeboten erreicht, vor allem die traditionellen und bürgerlichen Jugendlichen. Zur Analyse wird der vom Kulturosoziologen Pierre Bourdieu entwickelte Begriff des „kulturellen Kapitals“ herangezogen: Menschen definieren ihren sozialen Status nicht bloß über materielle, sondern auch über ideelle Ressourcen der gesellschaftlichen Hochkultur (Bourdieu, 1992, S. 49ff). Im Hinblick auf Jugendliche wird dieses Konzept um das „popkulturelle Kapital“ erweitert: Wissen, Besitz oder Teilhabe im Bereich von aktuellen Trends, Popmusik, Mode und Lifestyle (Thornton, 1995).

Jugendliche stellen sich die Frage, ob Religion ihnen in ihrem sozialen Ansehen (z.B. in der Peer Group, ebenso aber auch bei künftigen Arbeitgebern) nützt oder schadet und ob sie sie in ihrer Entwicklung von Persönlichkeit und Kompetenz voran bringt. Ebenso beurteilen sie, ob das soziale Netzwerk zu ihrer individuellen Art von Kapital-

gewinn passt (Wippermann & Calmbach, 2007, S. 32). Das macht Religion, Kirche und Jugendverbandsarbeit attraktiv oder eben nicht.

Die SINUS-Jugendstudie u18 unterscheidet sich in von ihrem Vorgänger dadurch, dass sie sich auf die Jugendlichen zwischen 14 und 17 Jahren konzentriert, dafür aber nicht nur katholische Jugendliche in den Blick nimmt. Insgesamt erscheinen diese jungen Menschen darin als kleine Erwachsene, die realistisch sehen, wie sehr der Mensch an seiner Leistung gemessen wird, und die einen sicheren Halt für ihr Leben im Kontext traditioneller Werte, wie Familie, Gesundheit und Heimat, suchen (Calmbach u.a., 2012).

Religion ist für alle Milieus eine Imagefrage, so oder so. Erkennbar ist auch, dass milieuübergreifend der Erlebnischarakter des Religiösen in den Vordergrund rückt. Selbst die eher kirchlich angepassten traditionellen Jugendlichen wünschen sich mehr Erleben in Gottesdienst und Kirche. Wird er von den einen Milieus als langweilig, altmodisch und ritualisiert wahrgenommen, empfinden andere diese Gleichförmigkeit und Vorhersehbarkeit als etwas, das Halt und Sicherheit gibt.

Das DFG-Forschungsprojekt „Situative Vergemeinschaftung mittels religiöser Hybridevents: der XX. Weltjugendtag 2005 in Köln“ fokussierte darauf, wie sich Jugendliche das religiöse Angebot aneignen (doing religious culture). „Wie auch für andere Bereiche des Alltagslebens, so ist auch für die Religion zutreffend, dass sich die Menschen ‚Religion‘ in einem aktiven Prozess zu eigen machen, der nicht einfach die Übernahme vorgegebener religiöser Inhalte und Formen ist, sondern gleichzeitig deren Ausgestaltung im Hinblick auf die eigene Lebenswelt.“ (Hepp, 2005, S. 69)

Zentrales Ergebnis: Viele religiöse Jugendliche erleben in ihrem Alltag eine Marginalisierung. Ihre Religiosität wird von der Gruppe der Gleichaltrigen meistens nicht ernst genommen oder sogar diskreditiert. Dies führt dazu, dass viele Jugendliche ihre Religiosität kaum im Alltag leben, um dem zu entgehen. Religion wird auf die „Hinterbühne“ verbannt (Gebhardt, 2007, S. 88). Bei großen Events wie dem Weltjugendtag erleben sie nun das Gegenteil. Sie befinden sich in einer riesigen Gruppe Gleichgesinnter. Religiosität ist hier der Normalfall, es kann offen und frei darüber gesprochen werden, und man kann auch Spaß damit haben.

2. Individualisierung oder Säkularisierung

Casanova unterscheidet drei Formen bzw. Verstehensweisen von Säkularität:

- Säkularität 1 ist das Verschwinden des Religiösen aus den öffentlichen gesellschaftspolitischen Bezügen; Religion wird privat.
- Säkularität 2 beschreibt den Niedergang von Glaubenspraxis, den Verlust von Glaubenswissen und die zunehmende Bedeutungslosigkeit der Kirchen.
- Säkularität 3 ist die völlige Ablösung des Lebensgrundverständnisses vom Glauben; Religion hat jede Relevanz für das Leben verloren.

„Entscheidend ist der Moment, in dem diese Erfahrung, säkular zu sein, sich vom Kontext des Gegensatzpaares ‚religiös/säkular‘ löst und als in sich geschlossene Realität konstituiert. Säkular zu sein bedeutet dann eine selbstgenügsame und ausschließliche Weltlichkeit, bei der die Menschen nicht nur religiös ‚unmusikalisch‘, sondern gegen jede Form von Transzendenz abgeschottet sind, die ihren rein immanenten Bezugsrahmen übersteigt.“ (Casanova, 2010, S. 33)

Den Studien zufolge gilt dies für die Jugendlichen im Wesentlichen nicht. Zur näheren Erschließung hilft ein Blick auf das, was „moderne Welt“ ausmacht. Im Anschluss an Franz-Xaver Kaufmann und im Hinblick auf die Konsequenz für die Kirchen formuliert, kann man vier Dimensionen beschreiben:

- „Säkularität“: die Trennung von Funktion und Sinn. Wenn der christliche Sinn nicht mehr der einzig mögliche ist, liegt er in der Deutungsverantwortung der Christ-innen.
- „Pluralität“: die Vielfalt der Möglichkeiten. Sie führt zur Ausdifferenzierung der Gesellschaft in spezialisierte Subsysteme; das Christliche zieht sich in die Kirchen zurück, das Gemeindliche erscheint als das typisch Christliche.
- „Individualität“: die Freiheit und der Zwang zur persönlichen Wahl. Die Kirchen verlieren das Monopol auf Religion und finden sich auf einem Markt in einer Konkurrenzsituation wieder. Das Christliche wird soweit angenommen, als es zum eigenen Lebenskonzept passt und ihm dient.
- „Modernität“: die Legitimität des fortgesetzten Wandels (das Neue ist das Gute). Die Wahrheit des Glaubens ist nicht mehr durch Autorität zu sichern, sondern muss begründet und plausibel sein (Kaufmann, 1989).

Bleibt noch die Frage, was dann unter Religion zu verstehen sei. Die religionssoziologische Forschung verfolgt hinsichtlich des Religionsbegriffs zwei Verständnisweisen:

Im Gefolge Thomas Luckmanns kommt Religion als Transzendierung in den Blick: Das Wesen der Religion bestehe demnach darin, dass sie dem Menschen die Transzendierung seines Alltags ermögliche. Aus dem Trott kurz auszusteigen, reicht schon eine Zigarettenpause – eine Transzendenz geringer Reichweite. Mittlere Reichweite haben Phänomene wie der Sport oder der Kulturgenuß – für eine gewisse Zeit ist der Alltag ausgesetzt und man befindet sich in einer anderen Welt. Die großen Transzendenzen schließlich eröffnen die Religionen in all ihren Varianten und auch in jenen individuellen Patchwork-Gestalten, wie sie sich heutige Menschen zurechtlegen. Die Individualisierungsthese legt sich darauf hin nahe: Menschen transzendieren immer, aber wie weit das explizit religiös oder sogar kirchlich geschieht, ist stark individualisiert.

Im Gefolge Niklas Luhmanns hingegen wird Religion als Kontingenzbewältigung beschrieben: Menschen sehen sich im Leben immer irgendwann mit den Erfahrungen des Todes, des Leids, des Versagens und der Schuld konfrontiert. Um diese „Kontingenzen“ zu bewältigen, brauchen sie die Religion. Detlef Pollack hat nun minutiös aufgewiesen, dass sich daraus zwangsläufig eine eindeutige Priorität der Säkularisierungsthese ergibt: Menschen können mit den Wechselfällen des Lebens durchaus pragmatisch umgehen, ohne auf das Konstrukt einer Religion zurückgreifen zu müssen. Im Osten Deutschlands tun sie dies nachweisbar und ohne dabei unglücklicher oder unmoralischer zu sein als im Westen. Individualisierung des Religiösen sei hingegen ein Phänomen, das im Westen zwar nachweisbar ist, aber auch dort den massenhaften Abfall von Kirche *und* Glauben bei weitem nicht kompensiere. (Pollack, 2003)

3. Ein möglicher Ansatzpunkt: Religionsanaloge

Franz-Xaver Kaufmann (1999) hat dagegen, basierend auf Luhmann und Parsons ein funktionales Religionsverständnis vorgelegt, das auf sechs Kategorien beruht, und nicht vor die Wahl von zweien stellt. Es hat eine hohe Plausibilität und für pastoraltheologische und religionspädagogische Konsequenzen eine hohe Validität – wenngleich es sich für die empirische Forschung nicht leicht operationalisieren lässt. Kaufmann unterscheidet sechs Funktionen von Religion:

Identitätsstiftung

Handlungsführung

Sozialintegration

Kontingenzbewältigung

Kosmisierung

Weltdistanzierung

Religion wäre von daher über Kaufmanns sechs Funktionen als *Grundbestimmung des Menschseins* beschrieben. Diese war in unserem Kulturkreis so lange durch und durch christlich geprägt, dass die Grundbestimmung des Menschseins, das Christentum und die Religion in eins fielen. Die Neuzeit betreibt in Aufklärung und positiver Wissenschaft den konsequenten Willen zur *Selbstbestimmung* des Menschen, die zu einem konstruktivistischen Grundverständnis in Gesellschafts- wie Bildungstheorien führt. Dadurch werden immer mehr Bereiche der Kultur säkularisiert, also der Macht der Kirchen entzogen: Wissenschaft, Schulwesen, Medizin, Philosophie, Kunst, Ethik, um nur einige zu nennen. Der Religionsbegriff reduziert sich damit auf jene Bereiche, die eine fortschritts- und erfolgsbezogene moderne Kultur gern den Kirchen überlässt: die Kontingenzbewältigung in der Caritas (in enger Abstimmung mit dem Sozialstaat) und den Transzendenzbezug im Kult – zumindest solange beide Bereiche den „anständigen Bürger“ fördern.

In der Postmoderne verlieren nun die Kirchen das gesellschaftliche Monopol auf Religion im Sinne des Transzendenzbezugs; was sich in der „neuen außerkirchlichen Religiosität“ konkretisiert, die die Religions- und Kultursoziologie seit einiger Zeit in ihre Forschungen aufnimmt. Das ist aber bei weitem noch nicht alles: Die Grundbestimmung des Menschseins, ehemals umfassend in Christentum und Kirche als Religion abgedeckt, geht völlig in die Selbstbestimmung des Menschen und die Selbstkonstruktion der Kultur über. Von daher müssen – so die hier verfolgte These – alle sechs von Kaufmann benannten Funktionen von Religion als völlig frei von Kirchen und Christentum bestimmbare Grundlagen des Menschseins angesehen werden. Zugleich sind sie für das Menschsein unverzichtbar – zumindest wenn man Karl Rahner folgt, der den Menschen ohne die religiöse Dimension sich zum Tier zurückentwickeln sieht (Widl, 2011a).

Wenn nun der Mensch grundsätzlich religiös im Sinne der sechs funktionalen Dimensionen ist, es zugleich aber die Möglichkeit säkularer Kulturentwicklungen gibt, muss die Grundbestimmung des Menschseins auf dem Religiösen analoge Weise auch anders gestaltbar sein. Die religionssoziologische Forschung beschreibt diesen Umstand als „Ersatzreligionen“ oder „Religionsäquivalente“. Damit sind Bereiche im Blick, die auf phänomenologische Weise dem Religiösen ähneln, ohne ihm aber gerecht zu werden: z.B. Fußball-Liturgien, Kaufhaus-Tempel, eine mystische oder okkulte Aura. Hier soll dagegen von „Religionsanaloge“ gesprochen werden als

Bezeichnung für jene Dimensionen unserer säkularen Kultur, die die Grundbestimmung des Menschseins auf der christlichen Religion in einem funktionalen Verständnis analoge Weise tatsächlich zu erfüllen vermögen – so jedenfalls die These. (Dies kann schöpfungstheologisch verifiziert werden.)

Welche Religionsanaloge sind nun für Jugendliche bedeutsam? Zu denken ist vor allem an Familie und Freunde. Alle Jugend-Werte-Studien belegen, dass Freunde zu haben für die Jugend heute ganz besonders wichtig ist. Man will mit ihnen in Harmonie leben, man zählt gern auch die eigenen Eltern und Geschwister zu seinen besten Freunden, das Handy wird zum wichtigsten Requisite des permanenten Kontakts zu ihnen (Widl, 2011b).

Spielt man die sechs Kriterien Kaufmanns für die Religion durch, dann zeigt sich:

Die *Identitätsfindung* und -gestaltung hängt für Jugendliche ganz eng an ihren Freunden; sie spiegeln wer man ist und sein soll, und ohne sie ist man nichts.

Wie man lebt, was man vom Leben denkt, was wichtig ist und was nicht und wie man daher seine *Handlungsmaximen* bestimmt, hängt am Freundeskreis; gut ist, was alle gut finden.

Somit bestimmt sich auch die *soziale Integration* darüber, zu welchem Kreis an Leuten man gehört, und es wird genau darauf geachtet, mit wem man sich abgibt und mit wem nicht. Alle gesellschaftlichen und kirchlichen Vorgaben, auch alle schulischen Regeln, werden danach bewertet, ob sie „cool“ sind oder „stressig“, und daher zu verachten.

Die *Kontingenzen* des Lebens, Trauer, Leid, Abschied und Schuld, sind eingebettet in den Kreis guter Freunde, bei denen man sich ausweinen darf, die einen trösten und aufbauen, die Freud und Leid mit einem teilen, die immer Zeit für einen haben, wenn es brennt.

Die *Transzendierung* des Alltags geschieht oft und umfassend: mit Freunden abhängen, „chillen“, Musik hören, Bier trinken, am Computer spielen, vor allem „sich nicht stressen“ lassen.

Was dem Leben als Ganzes Sinn und Ziel gibt, also die *Kosmisierung*, ist eine Frage, die sich die postmoderne Welt kaum stellt. Es geht um das Leben hier und jetzt, und was später ist, das wird sich dann finden, wenn es soweit ist.

Es zeigt sich in diesem kurzen Durchgang ansatzweise, dass Familie und Freunde für Jugendliche durchaus nach den sechs Kriterien Kaufmanns die Funktionen von Religion erfüllen können, sich also als Religionsanalogon eignen und für viele wohl auch darstellen. Wer demnach unter den heutigen Bedingungen der Selbstbestimmung des Menschseins Freunde hat, braucht keine andere Kirche und Religion mehr. Und diese sind gut beraten, dem jeweils vorherrschenden Religionsanalogon zu dienen.

Was hier beispielhaft skizziert wird, kann analog auch für „Musik und Mode“, ebenso aber auch für „Sport“ oder „Gewalt“ durchgespielt werden.

Vielleicht zeigt sich in den Religionsanaloge jene Spur, auf der heute religionspädagogisch das in Anschluss und Differenz erfahren und bezeugt werden kann, was die Würzburger Synode als „Rechenschaft geben von unserer Hoffnung“ bezeichnete.

Literaturverzeichnis

- Bourdieu, P. (1992). *Die verborgenen Mechanismen der Macht*. Hamburg: VSA-Verlag.
- Calmbach, M., Thomas, P. M., Borchard, I. & Flaig, B. (2012). *Wie ticken Jugendliche? 2012. Lebenswelten von Jugendlichen im Alter von 14 bis 17 Jahren in Deutschland*. Düsseldorf: Haus Altenberg.
- Casanova, J. (2006). Rethinking Secularization: A Comparative World View. *The Hedgehog Review*, 8, 7–22.
- Fausser, K., Fischer, A. & Münchmeier, R. (2008). *Jugendliche als Akteure im Verband. Ergebnisse einer empirischen Untersuchung der evangelischen Jugend* (2. Aufl.). Opladen: Budrich.
- Gebhardt, W., Hitzler, R. & Liebl, F. (Hrsg.) (2007). *Forschungskonsortium WJT. Megaparty Glaubensfest. Weltjugendtag: Erlebnis – Medien Organisation*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Hepp, A. (2005). Kommunikative Aneignung. In L. Mikos & C. Wegener (Hrsg.), *Qualitative Medienforschung. Ein Handbuch* (S.67–79). Konstanz: UTB.
- Karcher, F. (2013). *Jugendkultur und Religionspädagogik am Beispiel evangelischer Jugendkirchen in Deutschland*. (Nicht veröffentlichte Dissertation). Universität Bielefeld, Deutschland.
- Kaufmann, F. X. (1989). *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kaufmann, F. X. (1999). Wo liegt die Zukunft der Religion? In M. Krüggeler, K. Gabriel & W. Gebhardt (Hrsg.), *Institution – Organisation – Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel* (Veröffentlichungen der Sektion „Religionssoziologie“ der Deutschen Gesellschaft für Soziologie 2), 71–97, Opladen: Budrich.
- Pollack, D. (2003). *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Shell Deutschland Holding (2006). *Jugend 2006. Eine pragmatische Generation unter Druck*. Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Shell Deutschland Holding (2010). *Jugend 2010. Eine pragmatische Generation behauptet sich*. Frankfurt /M: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Thornton, S. (1995). *Club cultures. Music, media and subcultural capital*. Cambridge: Polity Press.
- Widl, M. (2011). Die katholische Kirche in Mittel- und Ostdeutschland. Situation und pastorale Herausforderungen angesichts der Säkularität. In G. Pickel & K. Sammet (Hrsg.), *Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Zwanzig Jahre nach dem Umbruch* (Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie), 191–204. Wiesbaden: VS 2011. [= 2011a]
- Widl, M. (2011). „Das gibt mir nichts!“ Die Jugendpastoral angesichts der postmodernen Relevanzperspektive. In A. Gabriel (Hrsg.), *Mit-Leidenschaft für junge Menschen. Beiträge zur Jugendpastoral. Festschrift für Martin Lechner zum 60.*

Geburtstag (Benediktbeurer Beiträge zur Jugendpastoral 8), 121–133. München: Don Bosco. [= 2011b]

Wippermann, C. & Calmbach, M. (2007). *Wie ticken Jugendliche? SINUS-Milieustudie U27*. Aachen: Verlag Haus Altenberg.

Ziebertz, H.-G., Kalbheim, B. & Riegel, U. (Hrsg.) (2003). *Religiöse Signaturen heute. Ein religionspädagogischer Beitrag zur empirischen Jugendforschung (RPG 3)*. Freiburg im Breisgau: Herder.

Dr. Maria Widl, Professorin für Pastoraltheologie und Religionspädagogik, Theologische Fakultät der Universität Erfurt.