

Jugend und Religion. Soziologische Zugänge und Forschungsergebnisse

von
René Gründer und Albert Scherr

Abstract

Der Beitrag gibt einen Überblick zu Fragestellungen und Ergebnissen sozialwissenschaftlicher Forschung zur Bedeutung von Religionen bzw. Religiosität für Jugendliche in Deutschland. Dabei wird erstens akzentuiert, dass nicht mehr, wie noch in den 1970er Jahren, von einer Tendenz zunehmender Distanzierung Jugendlicher von Religion ausgegangen werden kann. Zweitens wird aufgezeigt, was den Form- und Funktionswandel jugendlicher Religiosität kennzeichnet. Dabei wird drittens auch auf die Folgen der Herausbildung einer soziokulturell pluralisierten Einwanderungsgesellschaft für jugendliche Religiosität eingegangen.

1. Jugendliche Religiosität im gesellschaftlichen Wandel

In der sozialwissenschaftlichen Jugendforschung wird Religionen gewöhnlich keine zentrale Bedeutung für die Erziehung und Sozialisation Jugendlicher sowie für jugendliche Praktiken und Jugend(sub)kulturen zugesprochen.¹ Dass Jugendliche auch Mitglieder von Religionsgemeinschaften sind, sowie sich mehrheitlich selbst als religiös bezeichnen, wird vielmehr – vom Sonderfall jugendlicher MigrantInnen mit islamischer Religiosität abgesehen, auf den wir im Weiteren noch zurückkommen werden – als ein für das Verständnis der Lebenssituation, der Identitätsbildung und der Praktiken gegenwärtiger Jugendlicher nachrangiges Faktum betrachtet.

Hintergrund dessen ist zum einen die Beobachtung, dass Teilnahme an religiöser Kommunikation in der modernen, funktional differenzierten Gesellschaft nicht mehr unverzichtbar ist: „Ohne Geld kann man praktisch nicht leben, ohne Rechtsschutz ebenso wenig. Auch werden alle [...] auf Schulen geschickt und müssen sich dann fragen lassen, was sie erreicht haben. [...] Aber an Kunst muss sich niemand beteiligen, an Politik vielfach nur passiv über die Massenmedien [...]. Und an Religion auch nicht.“² Dem entspricht der Sachverhalt, dass Religionen nicht mehr die Funktion einer umfassenden Regulierung der alltäglichen Lebensführung, etwa im Hinblick auf Erziehungsstile und Geschlechterbeziehungen, zukommt und auch nicht davon ausgegangen werden kann, dass Religionszugehörigkeit weitreichende Auswirkungen auf politische Einstellungen hat. Zudem können Religionen für die Suche nach Antworten auf existenzielle Grundfragen kein Deutungsmonopol mehr beanspruchen; sie konkurrieren auch in dieser Hinsicht mit vielfältigen nicht-religiösen Sinnangeboten.

Zum anderen ist das eher geringe Interesse der Jugendforschung an Religion Folge einer Entwicklung, die vereinfachend wie folgt zusammengefasst werden kann: Die Jugendbewegungen und Jugendkulturen, die sich seit dem Ende der 1960er Jahre in Westdeutschland entwickelten, waren Bestandteil eines soziokulturellen Umbruchs, der mit einer weitreichenden Infragestellung von den Normen und Werten, insbesondere der repressiven Sexualmoral sowie den arbeitsethischen Pflicht- und Akzeptanzwerten einherging, die institutionell nicht zuletzt durch die christlichen Kirchen repräsentiert wurden. Obwohl sich dann seit dem Ende der 1970er Jahre – auch in

¹ Siehe als Überblick SCHERR 2009, 156ff.

² LUHMANN 2000, 303.

der ehemaligen DDR – Wiederannäherungen zwischen den christlichen Kirchen und von Jugendlichen mitgetragenen sozialen Bewegungen, wie z.B. der Anti-Atom-, Ökologie- und Friedensbewegung beobachten lassen, ist nach wie vor eine Randständigkeit des Themas Religiosität in der Jugendforschung zu konstatieren.³ Große Jugendstudien wie die Shell-Studie gewichten andere Themen (wie z.B. politische Einstellungen, Zukunftserwartungen, generatives Verhalten Jugendlicher usw.) wesentlich stärker.

Auch in der Religionssoziologie sind bis heute „intensivere Auseinandersetzungen mit jugendlicher Religiosität [...] Mangelware“⁴. Hierin ist eine Folge der etablierten wissenschaftlichen Arbeitsteilung zu sehen: „Interessiert den Jugendforscher Religion zumeist nur als ein Teilaspekt der in der Lebensphase auffindbaren Lebensstile, so beschäftigen sich Religionssoziologen wiederum relativ wenig mit den Grundlagen der Jugendforschung“⁵.

Demgegenüber wird im Weiteren versucht, Befunde aus beiden Teildisziplinen zu integrieren und dadurch zu einer Einschätzung der Bedeutung von Religionen und Religiosität für gegenwärtige Jugendliche zu gelangen.

2. Von der konfessionell sozialisierten zur säkularisierten Jugend?

Empirisch lassen sich zunächst drei Sachverhalte konstatieren: Erstens hat sich die religiöse Landschaft in Deutschland pluralisiert; die religiöse Monopolstellung der christlichen Kirchen ist, vor allem in Folge von Migration, in Frage gestellt (s. Tabelle 1).

Religionsgemeinschaft	Mitgliederzahl	Datenbasis / Jahr (RE MID, Stand Jan. 2012)
Römisch-Katholische Kirche	24.909.332	2009
Evangelische Landeskirchen	24.194.986	2009
Islam	4.000.000	2010
Orthodoxe Kirchen	1.377.700	2005
Buddhismus	245.000	2005
Judentum	104.024	2010
Hinduismus	92.500	2005
Yeziden	40.000	2005
Freireligiöse / freie Humanisten	40.000	2005

Tabelle 1: Mitgliederzahlen großer Religionsgruppen in Deutschland; Quelle: REMID - URL: http://www.remid.de/index.php?text=Info_Zahlen, Zugriff: 31.01.2012.

³ BOOS-NÜNNING / KARAGASOGLU 2004, 462; SCHERR 2009, 156ff.; STREIB / GENNERICH 2011, 183.

⁴ PICKEL 2011, 396.

⁵ Ebd.

Zweitens ist die Mitgliederzahl der großen christlichen Kirchen in Westdeutschland gesunken. Und drittens ist der Anteil konfessionell gebundener Jugendlicher in den neuen Bundesländern gering (s. Tabelle 2)⁶.

Konfessionslosigkeit							
Alter	Westdeutschland				Ostdeutschland		
	1980	1991	2000	2008	1991	2000	2008
18-20	4	5	7	16	75	82	84
21-25	8	9	10	21	71	80	84
26-29	14	13	17	21	77	78	78
Ges. Bev.	6,5	11	13	16,5	65	71	74
Kirchgang (Mittelwert der Gottesdienstbesuche pro Jahr)							
18-20	9	12	5,5	5,5	3,5	4,5	2
21-25	6,5	10	6	5,5	2,5	2	1,5
26-29	6,5	7	6	6	4	2	1,5
Ges. Bev.	13	12	9,5	9,5	3,5	3	2,5

Tabelle 2: Konfessionslosigkeit und Kirchgang nach Altersgruppen Jugendlicher in %, Quelle: ALLBUS/Pickel 2011, 398; bearb. Gründer 2012

Insofern liegt zunächst die These eines anhaltenden Säkularisierungsprozesses nahe, der auch dadurch bedingt ist, dass die intergenerationelle Tradierung von Identifikationen und Mitgliedschaften nicht mehr selbstverständlich ist (vgl. Knoblauch 1999: 114f.). Auch in Hinblick auf das Zustimmungsverhalten zu konfessionellen Glaubensaussagen (Gottesbild, religiöse Lehren usw.) und die nachlassende regelmäßige Beteiligung älterer Jugendlicher an rituellen Handlungen, die im Rahmen einer institutionalisierten Religion zu vollziehen sind (Gottesdienstbesuch), ist der rückläufige Trend dieser traditionellen Ausdrucksformen von Religiosität unübersehbar (s. Tabelle 2 – Kirchgang).

⁶ Die Ausprägung dieser Items weist zugleich auf die starke Abhängigkeit Jugendlicher von der religiösen Sozialisation im Elternhaus (insbesondere in den alten Bundesländern) hin. Dieser Einfluss lässt mit zunehmender wirtschaftlicher Selbstständigkeit und wachsender Mobilität Jugendlicher etwa ab 18 Jahren rasch nach. „Solange sich die Jugendlichen und jungen Erwachsenen noch im Einflussbereich der (meist noch traditionell mit der Kirche oder Religion verbundenen) Eltern befinden, bleiben sie der Kirche eher treu. Verlassen sie das Elternhaus und organisieren sie ihr Leben fern von elterlicher Beobachtung, dann treffen sie, vorausgesetzt Religion ist für sie von geringer bis keiner Bedeutung, die Entscheidung zum Kirchenaustritt oder reduzieren zumindest ihre religiösen Aktivitäten.“ (PICKEL 2011, 397) Aus diesen Gründen sind die Befunde zur Entwicklung der Religiosität Jugendlicher in den Shell-Jugendstudien von 2006 und 2010 von eingeschränkter Aussagekraft, da hier nur Daten für die Gesamaltersgruppe Jugendlicher von 12 – 25 Jahren vorgelegt wurden und mithin die Auswirkungen adoleszenzbedingter Ablösungsprozesse von religiösen Prägungen des Elternhauses (zwischen 18 u. 20 Jahren) kaum sichtbar werden.

Gleichwohl ist die Annahme eines umfassenden und sich kontinuierlich fortsetzenden Säkularisierungsprozesses nicht haltbar. Denn einerseits sind Tendenzen zur Distanzierung von den Kirchen *nicht* mit einem umfassenden Bedeutungsverlust des Religiösen gleichzusetzen: Wenngleich für viele Staaten (West-)Europas ein Rückgang der kirchlichen Integration feststellbar ist, liegen gegenläufig dazu Hinweise auf eine Rückkehr des Religiösen in Gestalt individualisierter Spiritualität wie in Form religiöser Fundamentalismen vor.⁷ Andererseits weisen Untersuchungen zum Wandel individueller Gottesbilder sowie zur Schicht- bzw. Milieuspezifität konfessioneller Einbindung darauf hin, dass es sich nicht um einen umfassenden Säkularisierungsprozess handelt, der alle gesellschaftlichen Teilgruppen gleichermaßen betrifft.⁸

In der SINUS-Milieu-Studie U27⁹ zeigt sich etwa, dass katholische Jugendverbände drei der sieben SINUS-Herkunftsmilieus durchaus erfolgreich adressieren. Auf Grundlage der Daten der Shell-Jugendstudie (2006) lässt sich weiter zeigen, dass die Mehrheit der Jugendlichen in Westdeutschland nach wie vor Mitglied einer christlichen Kirche ist.

Konfession/Religion	christl. katholisch	christl. evangelisch	christl. andere	islamisch	andere Religion	keine Konfession
Gesamt	31	35	3	5	1	25
West	37	39	4	6	2	12
Ost	4,5	15	0,5	0,5	0,5	79
Untere Schicht	32	35	3	10	1	19
Mittlere Schicht	29	35	3	1	1	31
Obere Schicht	31	35	3	2	3	26
In Deutschland geborene Deutsche	31,5	38	2	1	0,5	27
Nicht in Deutschland geborene Deutsche	32	28	2	1	0,5	27
Ausländer	21	5	14	42	6	12

Tabelle 3: Konfessionszugehörigkeit nach sozialen Gruppen; Jugendliche im Alter von 12 bis 25 Jahren in %; Quelle: Gensicke / Shell Jugend 2006, 204; bearb. Gründer 2012.

⁷ RIESEBRODT 2000; PICKEL 2010, 220.

⁸ GENSICKE 2006.

⁹ WIPPERMANN 2008.

Die Zahlen der 15. Shell-Jugendstudie von 2006 verdeutlichen zudem die territorial heterogene religiöse Landschaft in der Bundesrepublik. Dabei sind die Auswirkungen des historisch bedingten Effektes der Dechristianisierung der nach 1945 zunächst noch protestantisch geprägten DDR-Gesellschaft offenkundig.¹⁰ Deutlich wird dort auch, dass die Einwanderung aus islamisch geprägten Ländern eine Gegenteilstendenz zum Säkularisierungsprozess darstellt, ohne dass gegenwärtig eine Einschätzung dazu möglich ist, ob sich auch bei migrantischen Jugendlichen der nächsten Generation Säkularisierungstendenzen bzw. Tendenzen zur Herausbildung eines jugendkulturellen ‚Pop-Islam‘ verstärken werden.¹¹

Nach den Befunden der 16. Shell-Jugendstudie (2010) sind jedoch nur noch 54% der nominell katholischen Jugendlichen als ‚religiös‘ einzuschätzen, sofern man dafür das Kriterium eines Glaubens an einen personalisierten Gott zu Grunde legt, auf den man sich selbst bezieht. Im Jahr 2006 waren es noch 63%. Damit haben katholische Jugendliche etwa das Niveau des unpersönlichen bzw. ‚versachlichten‘ Gottesbildes der evangelischen (49% in 2010) erreicht.¹² Jugendliche aus ‚anderen Religionen‘ (unter denen islamische Bekenntnisse dominieren) verfügten 2010 hingegen zu 81% über ein stabiles Gottesbild, wobei die Überzeugung eines ‚persönlichen Gottes‘ seit 2006 von 60 auf 57% leicht rückläufig ist.

Mit den vorstehenden Daten ist exemplarisch auf vielfältige Brüche und Inhomogenitäten des Trends zur Säkularisierung (verstanden als institutionelle Einbindung Jugendlicher in traditionelle religiöse Praxisformen und Gruppen) hingewiesen: In Abhängigkeit von der Wirkung eines milieuspezifischen religiösen Familienhintergrundes, der sozialen Positionierung der Herkunftsfamilie innerhalb der Gesellschaft und von sozioökonomischen Faktoren (Einkommen, Bildung) vollzieht sich der Säkularisierungsprozess in sozialen Gruppen unterschiedlich schnell bzw. überhaupt nicht.

3. Von der Säkularisierung zur Individualisierung? „Eventisierung“, „Verszenung“ und „Spiritualisierung“ religiöser Weltbezüge bei Jugendlichen

Anders als empirische Studien zu Säkularisierungstendenzen (die meist von Mitgliedschaftsdaten und der Beobachtung institutioneller Strukturen und Praktiken ausgehen), basiert die These von einer zunehmenden „Individualisierung der Religion“¹³ bzw. individualisierter Religiosität(en) letztlich auf einer funktionalistischen Theorie von Religion. Dabei wird davon ausgegangen, dass deren individuelle und soziale Funktionen (wie etwa Kosmisierung des Weltbezuges, Kontingenzbewältigung, Gemeinschaftsfundierung) in der Gegenwartsgesellschaft keineswegs mehr notwendig an institutionalisierte Religionsgemeinschaften gebunden sind, sondern auf eine Viel-

¹⁰ BARTH (2012, 82, FN) argumentiert diesbezüglich, dass die ausgebliebene Rückkehr kirchlicher Religiosität nach der Wende von 1990 in die östlichen Bundesländer ein Beleg für den Wandel der Bedeutung von Religion in modernen Gesellschaften sei: „Anders als zu Zeiten Max Webers (als die Religion zur Selbstpositionierung innerhalb des sich etablierenden marktwirtschaftlichen Systems diene) trat mit der Auflösung der DDR eine Gesellschaft, in der die Mehrheit nicht über historisch-kulturell verankerte religiöse Sinnstiftungsstrukturen verfügte, in ein postmodernes marktwirtschaftliches System ein. Dies kann [...] als ein ‚historisches Laborexperiment‘ betrachtet werden, das aufzeigt, wie bei frei wählbaren Sinnstiftungssystemen ohne familiäre Vorprägung heute nicht (mehr) der Glauben als adäquates Mittel zur Selbstpositionierung in der Gesellschaft bevorzugt wird.“

¹¹ S.u. sowie GERLACH 2006, 2011.

¹² GENSICKE 2010, 206.

¹³ BECK 2008.

falt konkurrierender religiöser und quasi-religiöser Sinnangebote auch außerhalb der Kirchen verweisen. Zudem wird angenommen, dass im Kontext der Kirchen zugleich von Dogmen abweichende Deutungen der Glaubensgrundlagen sowie synkretistische Umdeutungen zugelassen werden. So lässt sich etwa feststellen, dass Praxisformen (wie Meditation / Yoga oder Mandala-Gestaltung) aus dem esoterischen Spektrum bzw. der New-Age-Spiritualität von kirchlichen Institutionen aufgegriffen und (wenn auch nicht kritiklos) sogar angeboten werden.¹⁴ Dies wird auch daran deutlich, dass 35% der Mitglieder von Sekten und Psychogruppen evangelische Christen und 10,5% katholische Christen sind.¹⁵ Selbst Angehörige naturreligiöser bzw. neuheidnischer Gruppen erhalten ihre Kirchenmitgliedschaft (etwa aus beruflichen Gründen) häufig aufrecht,¹⁶ so dass es auch hier zu einer Nichtübereinstimmung formaler und faktischer Religiositäten kommt.

Zwischen individueller Religiosität und (statistisch) sichtbarer konfessioneller Einbindung der Individuen besteht folglich kein zwingender Zusammenhang mehr. Aus einer theologisch-dogmatischen Perspektive betrachtet schreitet damit die ‚Erosion‘ kirchengebundener Religiosität im Innern der christlichen Konfession – gerade bei jüngeren Mitgliedern – voran.

Eine individualisierte Religiosität stellt demzufolge heute nicht zwangsläufig eine Alternative zur Religionsmitgliedschaft dar.

Obwohl einerseits von einer Rückkehr zu institutioneller Religion bei gegenwärtigen Jugendlichen keine Rede sein kann, zögern Religionssoziologen andererseits kaum, gerade den jüngeren Generationen eine Avantgarde-Rolle bei der Konstruktion mehr oder minder kreativer ‚Mischformen‘ individueller Religiosität zuzuschreiben. Pickel¹⁷ fasst die relevanten Beiträge zum einschlägigen Diskurs (unter Verweis auf die benutzten Schlagworte wie Bastelglaube, religiöse Bricolage, Patchwork-Religion) als „multireferentielle Collage religiöser Überzeugungen“ zusammen. Kritisch wird gegenüber der Formulierung eines solchen Basistrends jugendlicher Religiosität auf die temporäre wie quantitative Begrenztheit individualistischer ‚Bastelreligionen‘ hingewiesen. Gleichzeitig wird unter dem Topos „fluide Religion“¹⁸ eine Entwicklung nachgezeichnet, die noch innerhalb des Spektrums neuer religiöser Bewegungen vom Bedeutungsverlust totalinkludierender Gemeinschaften (bzw. autoritärer ‚Sekten‘) ausgeht und auch hier eine Zunahme unverbindlicherer Formen religiöser Zugehörigkeit diagnostiziert. Ähnlich argumentiert Knoblauch,¹⁹ der von einer regelrechten Durchdringung institutionalisierter Kirchenreligion durch neue religiöse Strömungen ausgeht.

Gleichzeitig kommt es unter den Bedingungen der Gegenwartsgesellschaft zu einer Popularisierung der Religion, die vor allem von einer wechselseitigen Durchdringung der Sphären von Massenmedien und religiösen Organisationen bestimmt ist. Knoblauchs Auffassung, nach der die *Eventisierung*²⁰ traditioneller Religion (Stichworte: Papstbesuch, Weltjugendtage) ein Eindringen populärkultureller Medienlogiken in diesen Bereich darstellten und andererseits zentrale religiöse Inhalte und Topoi aus

¹⁴ KEDEN / HEMMINGER 2002; LAMPRECHT 2003; HÖLLINGER / TRIPOLD 2012, 11.

¹⁵ BARTH 2012, 81.

¹⁶ GRÜNDER 2010, 336.

¹⁷ PICKEL 2011, 401.

¹⁸ LÜDDECKENS / WALTHERT 2010.

¹⁹ KNOBLAUCH 2009, 40f.

²⁰ HITZLER 2011.

dem religiösen Kosmos in die Populärkultur einwandern,²¹ verweist auf bedeutsame Entwicklungen der Religiosität jüngerer Altersgruppen.²²

Im Rahmen des Religionsmonitors wurde nach der Bedeutsamkeit bestimmter religiöser Vorstellungen und Praxisformen bei 18-29-Jährigen gefragt, die sich zum Teil nach den Kategorien ‚individualistische Spiritualität‘ und ‚traditionelle Religionszugehörigkeit‘ ordnen lassen. Dabei erhielten Items, die eher für Spiritualität stehen, durchweg niedrigere Zustimmung – das heißt, sie besitzen demnach in der befragten Altersgruppe keine Dominanz gegenüber Mustern traditioneller Religiosität.

	Prozentualer Anteil der Personen (Deutsche, 18-29 Jahre, n=171) mit ...				
Items <i>individualisierter Spiritualität</i>	mittlerer Ausprägung	hoher Ausprägung	Items <i>traditioneller Religiosität</i>	mittlerer Ausprägung	hoher Ausprägung
<i>spirituelles Selbstbild</i>	22	7	<i>religiöses Selbstbild</i>	32	10
<i>pantheistische Spiritualitätsmuster</i>	15	3	<i>theistische Spiritualitätsmuster</i>	31	16
<i>Meditation</i>	9	6	Gebet	22	22
<i>All- / Einheits- erfahrung</i>	19	10	<i>Du-Erfahrung Gottes</i>	25	10

Tabelle 4: Bedeutsamkeit spiritueller und religiöser Praxisformen unter Jugendlichen. Quelle: Ziebertz 2007, 53; bearb. Gründer 2012.

Im internationalen Vergleich der Erhebungen des Religionsmonitors deutet sich ein Zusammenhang zwischen dem Industrialisierungsgrad eines Landes und der Dominanz von „spirituellen“ gegenüber stärker „religiösen“ Selbsteinschätzungen Jugendlicher an, so etwa in den USA, Großbritannien und der Schweiz.²³ Allerdings gerät das Erhebungsinstrumentarium angesichts der kulturbedingt unterschiedlichen Semantiken von „Spiritualität“ bzw. „Spirituality“ an eine Grenze bezüglich der Vergleichbarkeit der Befunde.

Ergänzend sei an dieser Stelle auf die Verbreitung ‚außerchristlicher Religiosität‘ (hier: Wissensbestände aus dem Spektrum von Esoterik/New-Age und religiöser Bricolage) unter Jugendlichen in Ost- und Westdeutschland²⁴ hingewiesen.

²¹ KNOBLAUCH 2009, 266f.

²² S. dazu HUNOLD / ENGELFRIED-RAVE 2007; PFADENHAUER 2007.

²³ BUCHER 2008, 12.

²⁴ Nach PICKEL 2011, 350.

			Westdeutschland			Ostdeutschland		
Alter	Glaube an Magie	Glaube an Astrologie	Glaube an Amulette	Bricolage	Glaube an Magie	Glaube an Astrologie	Glaube an Amulette	Bricolage
18-21	21	30	21	18	9	14	11	14
22-25	16	18	16	20	24	14	21	17
26-29	13	13	22	18	19	26	19	13

Tabelle 5: außerchristliche Religiosität‘ unter Jugendlichen in %, Quelle: Pickel 2011: 350, bearb. Gründer 2012.

Bei der Verbreitung dieser ‚außerreligiösen‘ Glaubensformen fällt einerseits auf, dass sich (im Gegensatz zu traditionellen religiösen Überzeugungen) *keine* Zunahme bei Älteren findet und dass sie sich – vergleichbar der Rezeption von Esoterik – gehäuft bei Personen mit *christlichen* Glaubensvorstellungen finden. Dies spricht zum einen abermals für die quer zur Säkularisierungsachse verlaufende Tendenz zur Individualisierung von Religion, aber zugleich auch dafür, in diesen Phänomenen noch keine Indizien einer Rückkehr von Religion bzw. Spiritualität erkennen zu können. Vielmehr vollzieht sich die Pluralisierung von Religiosität schwerpunktmäßig *nicht außerhalb* religions-affiner Milieus, sondern gerade dort, wo durch sozialisatorische Einflüsse religiöse bzw. spirituelle Orientierungen bereits angelegt sind. Ergebnisse der Bielefelder Online-Befragung unter 12-25-Jährigen in Deutschland²⁵ zeigen allerdings auch, dass „der harte Kern der Okkultfaszinierten und Magiebegeisterten vermutlich unter der 3% Marke liegt“.

In Teilen der Jugendforschung wird seit der Jahrtausendwende verstärkt auf die Bedeutung religiöser Weltbezüge Jugendlicher eingegangen, ohne dabei allein die Mitgliedschaft in religiösen Organisationen hervorzuheben. Ferchhoff²⁶ formuliert in einem aktuellen Überblick zu Jugendgenerationen in Deutschland die These, dass nach dem Ende der materialistisch-hedonistischen Jugendphasen in den 1990er Jahren heute „wieder vermehrt existenzielle Werte- und Lebenssinnfragen gestellt“ würden; neben einer neuen „ökonomisch-ökologischen Gemeinwohlorientierung“ sei etwa z.B. auch eine „neue Enthaltbarkeit“ in einigen Jugendszenen zu beobachten. Anhaltspunkte für diese These sieht Ferchhoff im Erfolg der „boomenden, eine Mischung aus Mystik und Herzschmerz, zum Sexverzicht vor der Ehe aufrufenden und vor allem weibliche Vampir-Fans anziehende(n) Twilight-Serie / New Moon-Saga“²⁷. Im Rahmen einer Rückkehr der „Sehnsucht nach intensiver wohlfühliger Gemeinschaft, Gemeinsamkeit und dichter Kommunikation [...] nicht nur auf Kirchentagen, bei Fußballweltmeisterschaften und christlichen Weltjugendtagen“²⁸ werde Religion im Zuge einer „Eventisierung des Glaubens“²⁹ erneut zum ‚Thema‘ für einen nicht unerheblichen Teil gegenwärtiger Jugendlicher. Diese *anlassgebundene* Form populärer Religiositäten sei einerseits als explizit ‚jugendtypisch‘ anzusehen (da die entsprechenden Großevents die Zielgruppe umfassend zu adressieren suchen), auf der anderen Seite werden dabei religiöse Vergemeinschaftungsangebote und Sinnstiftungsprozesse zugleich ihrer metaphysischen ‚Besonderung‘ entkleidet. Ferchhoff folgert aus diesen Einschätzungen: „Die von der Produktions-, Dienstleistungs- und

²⁵ STREIB / GENNERICH 2011, 44f.

²⁶ FERCHHOFF 2011, 168.

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd., 169.

²⁹ HITZLER 2011, 23-43.

Erlebnisindustrie angebotenen Güter und Götter werden nicht [...] mehr umstandslos und unhinterfragt akzeptiert, gleichwohl die spaßgesellschaftlichen Anteile des Lebens und Feierns keineswegs verschwunden sind“³⁰.

Vor diesem Hintergrund liegt die Annahme nahe, dass in einer mystischen (Selbst-)Erfahrungs-Spiritualität heute Bedürfnisse Jugendlicher deutlich werden, die innerhalb traditioneller religiöser Institutionen nicht oder nur peripher bedient werden.

Ein Grundproblem in der Messbarkeit solcher oftmals diffus-subjektiv konsumierten Formen spiritueller Religiosität besteht darin, dass sich ihre TrägerInnen nicht unbedingt im Sinne substanzialistischer Religionsdefinitionen als ‚religiös‘ verstehen. Das Wissen um und die Ausübung von bestimmten spirituellen Praxisformen üben dann keinen hinreichend starken Einfluss auf die persönliche Identitätskonstruktion aus. Dies wird besonders dort offenkundig, wo sich soziologische Jugendforschung der Erkundung von Jugendkulturen und -szenen zuwendet, für die eine ‚Beschäftigung mit Religion(en)‘ im Zentrum der Identitätsbildung stehen – wie etwa Gothic / Darkwave oder Straight Edge Hardcore.³¹ Jugendkulturen im rechtsextremen Spektrum zeichnen sich ebenso durch eine (von ideologischen Rahmungen bestimmte) selektive Rezeption religiöser Wissensbestände aus christlichen wie neopaganen Entwürfen aus.³²

Exemplarisch für die Verbindung von Popkultur und Alternativreligion soll an dieser Stelle auf das Phänomen der sogenannten *Occulture* bzw. *Okkultur* eingegangen werden. Der Topos wurde zunächst in der englischsprachigen Religionswissenschaft³³ eingeführt. Für Partridge zeigt sich in dem Phänomen, dass die Begeisterung Jugendlicher für esoterische und okkultistisch-magische Weltbilder und Praxisformen zum Teil eng an jugendkulturelle Mechanismen des Fan-Seins bezüglich bestimmter Bands/Künstler gekoppelt ist, eine Form von „contemporary cultic religiosity“ im Sinne ‚außerinstitutioneller Mystik‘³⁴. Mit Okkultur umschrieben wird dabei „ein spirituelles Ideenreservoir, welches sich im Schatten des institutionalisierten Christentums im Westen durch Filme, Musik und urbane Mythen entwickelt habe und nunmehr begänne, eine ‚Wiederverzauberung des Westens‘ einzuleiten. ‚Okkultur‘ wäre demnach die Form moderner Bricolage-Spiritualität zu nennen, die [...] ihre Haltungen und Ideen aus dem popkulturellen Bereich, statt von Priestern, Kirchen und sonstigen ‚popfernen‘ Institutionen bezieht.“³⁵

Am Beispiel einzelner Sub-Genres der in sich überaus heterogenen Musikszenen von Industrial, Black-Metal und Gothic / Dark-Wave kann gezeigt werden, dass in der Verbindung jugendkultureller (Selbst-)Inszenierung durch Distinktion, musikästhetische Präferenzen und Fan-Kult ein nachhaltiger Transmissionsprozess für spezifische alternativreligiöse Sinnangebote realisiert wird.³⁶

Diese unter anderem auch religionsbezogene „Verszenung der Gesellschaft“³⁷ zeigt sich in der Herausbildung jugendkultureller Habitusformen, in denen etwa ein Interesse an mittelalterlicher Geschichte, einer Mitgliedschaft in Rollenspieler-Gruppen, dem Hören von Pagan-Metal-Musik und einer solitären Praxis neuheidnisch-

³⁰ Ebd., 169.

³¹ SCHMIDT / NEUMANN-BRAUN 2004; MAYBAUM 2003.

³² HOYNINGEN-HUENE 2003.

³³ PARTRIDGE 2004, 62-86.

³⁴ I.S.V. TROELTSCH.

³⁵ TISCHLEDER 2012, 205.

³⁶ Vgl. dazu DIESEL / GERTEN 2005, 348-362.

³⁷ GEBHARDT 2002.

magischer Rituale (nach Anleitungen aus Internet-Quellen) subjektiv sinnhaft (etwa für die Erlangung guter Schulnoten) verbunden werden.

Helsper³⁸ interpretiert solche ‚okkultistischen‘ Formen religiöser Individualisierung als eine Reaktion auf den Modernisierungsdruck. Jugendliche sehen sich demnach unterschiedlichen Krisen des Selbst ausgesetzt (Orientierungs-, Integrations-, Domestizierung-, Identitäts- bzw. Autonomiekrisen), die zur „Entlassung des Selbst aus traditionellen Einbindungen, ganzheitlichen Lebenszusammenhängen und religiös überwölbten Verortungen“³⁹ führen.

Praxisformen wie ‚Magie‘ oder auch meditative Achtsamkeitshaltungen sowie asketischer Verzicht (auf bestimmte Speisen, Sexualität, Konsumprodukte usw.) sind in diesem Sinne Formen eines ‚spirituellen Protests‘ gegen die Übermacht abstrakter gesellschaftlicher Verhältnisse.

4. Von den „Jugendsekten“ zur politisierten Religion bzw. zu religiösen Fundamentalismen?

Die Debatte um die Konsequenzen der wachsenden Individualisierung jugendlicher Religiositäten außerhalb etablierter Kirchenstrukturen fand 1996 durch die Einrichtung einer Enquetekommission des Bundestages „So genannte Sekten und Psychogruppen“⁴⁰ einen (vorläufigen) Abschluss. Ziel war es, gesellschaftliche Gefahrenpotenziale neureligiöser Phänomene abzuschätzen und politischen Interventionsbedarf auf diesem Gebiet zu eruieren. In ihren Schlussfolgerungen legt die Kommission eine entdramatisierende Sichtweise des Phänomens nahe. So wird aus den verfügbaren Daten dort folgende Einschätzung abgeleitet:

„Deshalb können hochproblematische, das geistige, seelische und körperliche Kindeswohl verletzende, autonomienegierende und misshandelnde Erziehungsvorstellungen und -praktiken neuen religiösen und ideologischen Gemeinschaften und Psychogruppen nicht generalisiert unterstellt werden“⁴¹.

Die ‚Rückkehr der Religion‘⁴² in einer ‚post-säkularen Gesellschaft‘⁴³ vollzieht sich heute zudem weniger auf dem Gebiet „neuer Religionen“ bzw. von New-Age und Esoterik, sondern vor allem in der Popularisierung und Politisierung traditionalistischer Varianten bestehender Glaubensformen. Spätestens seit den Terrorangriffen auf das World-Trade-Center von 2001 werden Thesen zur Säkularisierung und Privatisierung bzw. Unsichtbarwerdung von Religion hinterfragt. In Zusammenhang mit der Beobachtung eines erheblichen Bedeutungszuwachses von Religionen, insbesondere des Islam in einigen Regionen der Welt, wird vor diesem Hintergrund unter anderem die Befürchtung formuliert, dass auch ‚fundamentalistische‘ Ausprägungen des Islams bei Jugendlichen mit Migrationshintergrund zunehmend einflussreich seien.⁴⁴

³⁸ HELSPER 1995, 66.

³⁹ Ebd., 67.

⁴⁰ Deutscher Bundestag 1998.

⁴¹ Ebd., 82.

⁴² RIESEBRODT 2002.

⁴³ HABERMAS 2002.

⁴⁴ Fundamentalistische Tendenzen sind nicht nur im Islam zu beobachten. Zu beobachten sind auch ein Erstarren evangelikaler und charismatischer Strömungen im Protestantismus, insbesondere in den USA (KNOBLAUCH 2009, 84), die Popularität der katholischen Pius-Bruderschaft und ihrer tridentinischen Messe oder aber die Unterminierung jüdischer Gemeinden durch die messianische

Angezeigt ist damit, dass sich die Thematisierung jugendlicher Religiosität in Deutschland seit dem Ende der 1990er Jahre grundlegend verändert hat. Zugespielt formuliert: An die Stelle eines ‚einheimische‘ Jugendliche als potenzielle Opfer von Sekten fokussierten Diskurses tritt ein Gefährdungsdiskurs, der migrantische Jugend als Angehörige einer ‚fremden Kultur‘ sowie als Trägergruppe eines religiösen Fundamentalismus⁴⁵ imaginiert.⁴⁶

In diesem Diskurs, der an die Ideologie eines globalen „Kulturkonfliktes“ zwischen Islam und ‚westlicher Welt‘⁴⁷ anknüpft, werden religiöse Einstellungen Jugendlicher mit Migrationshintergrund als Bedrohung für die Sicherheit bzw. das aufgeklärte Selbstverständnis westlicher Staaten thematisiert. Dem korrespondiert eine erhebliche Verbreitung anti-islamischer Einstellungen in der Bevölkerung: Mehr als die Hälfte aller Deutschen (58,4%) stimmen der Forderung zu, dass „für Muslime in Deutschland [...] die Religionsausübung erheblich eingeschränkt werden“ soll.⁴⁸

Im Gegensatz zu diesem einflussreichen Bedrohungsdiskurs konturiert sich in der empirischen sozialwissenschaftlichen Forschung ein eher unspektakuläres Bild der Bedeutung des Islams für migrantische Jugendliche in Deutschland.⁴⁹

Insgesamt schätzen sich 36% aller deutschen Muslime als „sehr stark gläubig“, 50% als „eher gläubig“ und 10 % als „eher nicht“ bzw. 4% als „gar nicht gläubig“ ein. Die etwa 4 Millionen Muslime, die 2009 in Deutschland lebten, sind zu 72% sunnitisch, zu 14% alevitisch und zu 7% schiitisch geprägt. Weitere Strömungen (Sufi/Mystiker, Ahmadiyya, Ibaditen sowie nicht näher bezeichnete Konfessionen) machen zusammen etwa 7% der hier lebenden Muslime aus.⁵⁰ Die individuelle Gläubigkeit ist dabei (wie auch die Glaubenspraxis) unter den Sunniten und Ahmadis besonders stark, unter Aleviten und Schiiten (meist iranisch-stämmigen Flüchtlingen) dagegen relativ schwächer ausgeprägt.⁵¹

Brettfeld/Wetzels⁵² konstatieren unter jugendlichen Muslimen eine „stärkere religiöse Bindung“ als in der muslimischen Allgemeinbevölkerung (20,3% der Jugendlichen seien „in hohem Maße religiös“ und 44,7% „deutlich religiös“) und als in der jugendlichen Gesamtpopulation. Eine nähere Betrachtung der Religiosität von Jugendlichen mit muslimischem Familienhintergrund zeigt jedoch ein differenziertes Bild, das einer pauschalisierenden Zuschreibung von ‚islamistischem Fundamentalismus‘ in dieser Gruppe widerspricht.⁵³

und neo-orthodoxe Chabad Lubawitsch-Organisation in Nachfolge des Rabbi Menachem Mendel Schneerson (vgl. RUNGE 2009; BRUMLIK 2009).

⁴⁵ Fundamentalismus ist nach soziologischem Verständnis eine religionsunspezifische Reaktion von Gruppen, auf der Grundlage eigener religiöser und/oder ethnokultureller Traditionen den Herausforderungen der Moderne gegenüberzutreten. Im religiösen Fundamentalismus kehrt ‚die Religion‘ nicht ‚zurück‘, sondern wird vielmehr – in selektiver (kritischer) Abarbeitung an Modernisierungserfahrungen – neu gestaltet. KNOBLAUCH (2009, 96-99) argumentiert entsprechend, dass die Verbreitung (neo-)fundamentalistischer Interpretationen des Islams in westlichen Staaten gerade nicht als Ausdruck eines ‚Modernisierungsrückstandes‘ ihrer Träger zu verstehen ist, sondern vielmehr als Phänomene religiöser Individualisierung und Enttraditionalisierung der in besonderem Maße Modernisierungstendenzen unterworfenen Milieus.

⁴⁶ S. dazu SCHIFFAUER 2008.

⁴⁷ HUNTINGTON 2002.

⁴⁸ DECKER U.A. 2010, 134.

⁴⁹ S. als Überblick BOOS-NÜNNING / KARASOGLU 2005, 462-476.

⁵⁰ HAUG / MUSSIG / STICHTS 2009, 135.

⁵¹ Ebd., 141 / 148.

⁵² BRETTFELD / WETZELS 2007, 339.

⁵³ BRETTFELD / WETZELS 2007, 242ff.

Dabei zeigt sich u.a., dass anti-demokratische Einstellungen unter muslimischen Jugendlichen kein direkter Effekt ihrer religiösen Orientierung sind: Werden Muslime mit vergleichbarem Bildungsniveau hinsichtlich des Ausmaßes von Autoritarismus / Demokratiekritik mit einheimischen Jugendlichen verglichen, so lassen sich keine statistisch bedeutsamen Unterschiede mehr erkennen. D.h. für Muslime und deren Distanz zu Demokratie und Rechtsstaatlichkeit gilt, ganz ähnlich wie für einheimische Jugendliche, dass diese umso wahrscheinlicher ist, je schlechter deren Bildung ist.⁵⁴ Damit ist darauf hingewiesen, dass Problemlagen, die im anti-islamischen Diskurs als Folge islamischer Religionszugehörigkeit wahrgenommen werden, angemessener als Ausdruck problematischer Verarbeitungsformen der strukturellen gesellschaftlichen Benachteiligung und der Diskriminierungserfahrungen von Jugendlichen mit Migrationshintergrund zu analysieren sind. Dies gilt auch für die Verbreitung anti-semitischer Einstellungen.⁵⁵

Die MigrantInnen-Milieu-Studie des SINUS Instituts kam zu dem Ergebnis, dass etwa drei Viertel aller MigrantInnen eine starke Aversion gegenüber fundamentalistischen Einstellungen und Organisationen aufwiesen. Gleichzeitig käme lediglich im „religiös verwurzelten“ Milieu, dem etwa 7% der MigrantInnen zuzuordnen sind, der Religion eine Identität prägende und alltagsbestimmende Rolle zu. Innerhalb dieses traditionsorientierten Milieus beträgt der Anteil von Muslimen 54%.⁵⁶

Ein jugendspezifisches Phänomen stellt die Entwicklung einer migrantischen Jugendkultur dar, die Julia Gerlach als ‚Pop-Islam‘ in Deutschland beschreibt:⁵⁷

„Sie greifen Elemente globaler Jugendkultur auf und versehen Mode, Musik und TV Formate mit islamischem Vorzeichen. Erfolg und das Engagement für die Gesellschaft werden als Dienst an der Umma und damit am Islam gesehen. Pop-Muslime sind zugleich tief religiös und trendbewusst. Sie verstehen sich in Abgrenzung zum traditionellen Islam der älteren Generation und zum gewaltbefürwortenden bzw. gesellschaftsabgewandten Islam der Dschihadis und Salafis.“⁵⁸

In den USA führt der Trend zu stärker individualisierenden Jugendkulturen islamischer Prägung mit den ‚Taqwacores‘ (ein ‚Remix aus Punk und Islam‘) mittlerweile zur Infragestellung theologischer Lehrmeinungen – etwa zum gemeinsamen Gebet von Frauen und Männern in der Moschee. Auch wenn der Fixpunkt dieser islamischen Jugendszenen letztlich die Orientierung an der eigenen religiösen Bezugsgruppe (Umma) ist und die persönliche Lebensführung an der Einhaltung religiöser Normen (namentlich im Bereich Sexualität, Gebetspraxis und Kleidung / Speise) ausgerichtet wird, führt die Übernahme westlicher Jugendkultur-Konzepte (Hardcore-Punk, HipHop-Musik, soziales Engagement geschlechter-gemischter Jugendgruppen) zu einer Annäherung der Lebenswelten muslimischer und nichtmuslimischer Jugendlicher im Rahmen der Jugendkultur.⁵⁹

Insgesamt zeigt sich hinsichtlich der empirisch feststellbaren Formen der Religiosität muslimischer Jugendlicher heute ein überaus heterogenes Bild, das in deutlichem Gegensatz zu pauschalisierenden Annahmen über „die Muslime“ und der Vorstellung eines unter Jugendlichen durchgängig verbreiteten „islamischen Fundamentalismus“ steht. Häufig erfolgt die öffentliche Thematisierung des Islams in Deutschland unter

⁵⁴ Ebd., 273f.

⁵⁵ MANSEL / SPAISER 2012.

⁵⁶ SINUS Sociovision 2008; WIPPERMANN / FLAIG 2009, 7.

⁵⁷ GERLACH 2010.

⁵⁸ Ebd., 116.

⁵⁹ Vgl. WENSIERSKI / LÜBCKE 2011, 171.

kulturchauvinistischem sowie sicherheitspolitischem Vorzeichen. Nicht berücksichtigt wird dabei, dass nicht die Religion (der Islam) als ursächlich für die Resonanz fundamentalistischer bzw. antiwestlicher Orientierungen unter bestimmten Gruppen von Jugendlichen anzusehen ist, sondern gesellschaftliche Strukturen, die zu ihrer Benachteiligung und Ausgrenzung führen. Aber auch unter Bedingungen von Benachteiligung und Ausgrenzung tendiert nur ein geringer Teil migrantischer Jugendlicher zu solchen Orientierungen.

Literatur

- BARTH, CLAUDIA (2012), Esoterik - Die Suche nach dem Selbst. Sozialpsychologische Studien zu einer Form moderner Religiosität, Bielefeld.
- BARZ, HEINER (1992), Religion ohne Institution? Jugend und Religion 1, Opladen.
- BECK, ULRICH (2008), Der eigene Gott. Die Individualisierung der Religion und der Geist der Weltgesellschaft, Frankfurt a.M.
- BOOS-NÜNNING, URSULA / KARAGASOGLU, YASEMIN (2004), Viele Welten leben. Lebenslagen von Mädchen und jungen Frauen mit griechischem, italienischem, jugoslawischem, türkischem und Aussiedlerhintergrund, Berlin. URL: <http://www.bmfsfj.de/RedaktionBMFSFJ/Abteilung4/Pdf-Anlagen/viele-welten-lang.property=pdf,bereich=bmfsfj,sprache=de,rwb=true.pdf>
- BRETTFELD, KATRIN / WETZELS, PETER (2007), Muslime in Deutschland. Integration, Integrationsbarrieren, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierte Gewalt. Ergebnisse von Befragungen im Rahmen einer multizentrischen Studie in städtischen Lebensräumen, Hamburg. URL: http://www2.jura.uni-hamburg.de/instkrim/kriminologie/Online_Publikationen/Muslime-in-Deutschland.pdf [Zugriff 06.02.2012].
- BRUMLIK, MICHA (2010), Der Christliche Gedanke. Chabad Lubawitsch: Hilfe, Bedrohung oder beides?, in: BODEMANN, Y. MICHAL / BRUMLIK MICHA (Hg.) (2010), Juden in Deutschland – Deutschland in den Juden. Neue Perspektiven, Göttingen, 112–119.
- DECKER, OLIVER / WEIßMANN, MARLIESE / KIESS, JOHANNES / BRÄHLER, ELMAR (2010), "Die Mitte in der Krise". Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland, Berlin. URL: <http://library.fes.de/pdf-files/do/07504.pdf> [Zugriff 06.02.2012].
- Deutscher Bundestag (1998), Endbericht der Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“. Drucksache 13/10950. URL: <http://www.agpf.de/Bundestag-Enquete-Bericht-1998.pdf> [Zugriff 06.02.2012].
- DIESEL, ANDREAS / GERTEN, DIETER (2005), Looking for Europe. Neofolk und Hintergründe, Zeltingen-Rachtig.
- EBERTZ, MICHAEL N. (2008), Resonanz und Distanz. Jugendliche und ihr Verhältnis zu Politik, Bildung, Freizeit und Religion. Einige Ergebnisse der neuen Sinus-Jugendstudie. URL: <http://pastoralentwicklung.kibac.de/proxy/alfresco-system/api/node/content/workspace/SpacesStore/f328ea05-9a79-4289-b2ca-6f75f2c7a4c9/index.html> [Zugriff 31.01.2012].
- EDER, KLAUS (2002), Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft?, in: Berliner Journal für Soziologie 12 (2002), 331–344.

- FERCHHOFF, WILFRIED (²2011), Jugend und Jugendkulturen im 21. Jahrhundert. Lebensformen und Lebensstile, Wiesbaden.
- GEBHARDT, WINFRIED (2002), Die Verszenung der Gesellschaft und die Eventisierung der Kultur. Kulturanalyse jenseits traditioneller Kulturwissenschaften und Cultural Studies, in: ALBRECHT, CLEMENS / GEBHARDT, WINFRIED / GÖTTLICH, UDO (Hg.), Populäre Kultur als repräsentative Kultur. Die Herausforderungen der Cultural Studies, Köln, 287–305.
- GENSICKE, THOMAS (2006), Jugend und Religiosität, in: ALBERT, MATHIAS / HURRELMANN, KLAUS / TNS Infratest Sozialforschung (Hg.), Jugend 2006. 15. Shell-Jugendstudie. Eine pragmatische Generation unter Druck, Frankfurt a. M., 203–240.
- GENSICKE, THOMAS (2010), Religiosität, in: Shell Deutschland Holding (Hg.), Jugend 2010. Eine pragmatische Generation behauptet sich, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 204–206.
- GERLACH, JULIA (2006), Zwischen Pop und Dschihad. Muslimische Jugendliche in Deutschland, Berlin.
- GERLACH, JULIA (2010), Pop-Islam revisited: Wohin entwickelt sich die transnationale Jugendbewegung der „neuen Prediger“ in Europa und in der Arabischen Welt? In: HUNNER-KREISEL, CHRISTINE / ANDRESEN, SABINE (Hg.), Kindheit und Jugend in muslimischen Lebenswelten. Aufwachsen und Bildung in deutscher und internationaler Perspektive, Wiesbaden, 109–124.
- GRÜNDER, RENÉ (2010), Blótgemeinschaften. Eine Religionsethnografie des ‚germanischen Neuheidentums‘ (Grenzüberschreitungen Bd. 9), Würzburg.
- HAUG, SONJA / MÜSSIG, STEPHANIE / STICHS, ANJA (2009), Muslimisches Leben in Deutschland. Forschungsbericht 6 der Deutschen Islam Konferenz, Berlin, URL: http://www.deutsche-islam-konferenz.de/SharedDocs/Anlagen/DE/DIK/Downloads/WissenschaftPublikationen/MLD-Zusammenfassung_templateId=raw,property=publicationFile.pdf/MLD-Zusammenfassung.pdf [Zugriff 06.02.2012].
- HEELAS, PAUL / WOODHEAD, LINDA (2005), The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality (Religion and Spirituality in the Modern World), Oxford.
- HELSPER, WERNER (1995), (Neo)religiöse Orientierungen Jugendlicher in der ‚post-modernen Moderne‘, in: FERCHHOFF, WILFRIED / SANDER, UWE / VOLLBRECHT, RALF (Hg.), Jugendkulturen – Faszination und Ambivalenz. Einblicke in jugendliche Lebenswelten. Festschrift für Dieter Baacke zum 60. Geburtstag, Weinheim / München, 52–65.
- HITZLER, RONALD (2011), Eventisierung. Drei Fallstudien zum marketingstrategischen Massenspaß, Wiesbaden.
- HÖLLINGER, FRANZ / TRIPOLD, THOMAS (2012), Ganzheitliches Leben. Das holistische Milieu zwischen neuer Spiritualität und postmoderner Wellness-Kultur, Bielefeld.
- HOYNINGEN-HUENE, STEFAN VON (2003), Religiosität bei rechtsextrem orientierten Jugendlichen, Berlin.
- HUNOLD, JÖRG / ENGELFRIED-RAVE (2007), Doing Religious Culture, in: GÖTTLICH, UDO U.A. (Hg.), Arbeit, Politik und Religion in Jugendkulturen, Weinheim und München, 117–132.

- HUNTINGTON, SAMUEL PHILLIPS (2002), Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München.
- KEDEN, JOACHIM / HEMMINGER, HANSJÖRG (2002), Neue Formen des esoterischen Christentums: Das Ökumenische Zentrum Neumühle - ein Beispiel, in: Materialdienst der EZW 2 (2002), 35–46, URL: http://www.ekd.de/ezw/Publikationen_im_blickpunkt_neue_formen_des_esoterischen_christentums_zentrum_neumuehle.php [Zugriff 06.02.2012].
- KNOBLAUCH, HUBERT (1999), Religionssoziologie, Berlin.
- KNOBLAUCH, HUBERT (2009), Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, Frankfurt a.M. / New York.
- LAMPRECHT, HARALD (2003), Dürfen Christen Yoga üben? Beurteilungskriterien für esoterische Angebote, in: Confessio (ELK Sachsen), URL: http://www.confessio.de/cms/website.php?id=/religionheute/esoterik/allgemeines/duerfen_christen_yoga_ueben.html [Zugriff 06.02.2012].
- LUHMANN, NIKLAS (2000), Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt a.M.
- LUCKMANN, THOMAS (1993), Die unsichtbare Religion, Frankfurt a.M.
- LÜDDECKENS, DOROTHEA / WALTHERT, RAFAEL (Hg.) (2010), Fluide Religion. Neue religiöse Bewegungen im Wandel. Theoretische und empirische Systematisierungen (Reihe Sozialtheorie), Bielefeld.
- MAYBAUM, FREDERIK (2003), "... and let me live poison free". Zum Verhältnis von Jugendkultur und Reinheitsvorstellung am Beispiel der Werte des straight edge, in: LUIG, UTE / SEEBODE, JOCHEN (Hg.), Ethnologie der Jugend: Soziale Praxis, moralische Diskurse und inszenierte Körperlichkeit, Münster / Hamburg / London, 295–395.
- NORDBRUCH, GÖTZ (2010), Islamische Jugendkulturen in Deutschland, in: Aus Politik und Zeitgeschehen 27 (2010), 34–38.
- PARTRIDGE, CHRISTOPHER (2004), The Re-Enchantment of the West. Vol. 1: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture, London.
- PFADENHAUER, MICHAELA (2007), Die ‚Kamele des lieben Gottes‘. Zur Membranfunktion von Freiwilligen beim Weltjugendtag, in: GÖTTLICH, UDO U.A. (Hg.), Arbeit, Politik und Religion in Jugendkulturen. Weinheim / München, 133–144.
- PICKEL, GERT (2011), Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche, Wiesbaden.
- PICKEL, GERT (2010), Säkularisierung, Individualisierung oder Marktmodell? Religiosität und ihre Einflussfaktoren im europäischen Vergleich, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 62 (2010), 219–245.
- RIEGER, MARTIN / MIRBACH, FERDINAND (2008), Religionsmonitor 2008. Muslimische Religiosität in Deutschland. Überblick zu religiösen Einstellungen und Praktiken. Gütersloh. URL: http://www.bertelsmann-stiftung.de/bst/de/media/xcms_bst_dms_25864_25865_2.pdf [Zugriff: 06.02.2012].
- RIESEBRODT, MARTIN (2000), Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der 'Kampf der Kulturen', München.
- RUNGE, IRENE (2010), „Think positive!“ 770, Eastern Parkway ist überall, in: BODEMANN, Y. MICHAL / BRUMLIK MICHA (Hg.), Juden in Deutschland – Deutschland in den Juden. Neue Perspektiven, Göttingen, 127–132.

- SCHIFFAUER, WERNER (2008), Parallelgesellschaften, Bielefeld.
- SCHMIDT, AXEL / NEUMANN-BRAUN, KLAUS (2004), Die Welt der Gothics. Spielräume düster konnotierter Transzendenz, Wiesbaden.
- SINUS Sociovision (2008), Zentrale Ergebnisse der SINUS-Studie über Migranten-Milieus in Deutschland (09.12.2008). URL: http://www.sinus-institut.de/uploads/tx_mpdownloadcenter/MigrantenMilieus_Zentrale_Ergebnisse_09122008.pdf [Zugriff: 06.02.2012].
- STREIB, HEINZ / GENNERICH, CARSTEN (2011), Jugend und Religion. Bestandsaufnahmen, Analysen und Fallstudien zur Religiosität Jugendlicher, Weinheim / München.
- TISCHLEDER, DOMINIK (2010), Was ist Okkultur?, in: NYM, ALEXANDER (Hg.), Schillern des Dunkel. Geschichte, Entwicklung und Themen der Gothic-Szene. Leipzig, 204–224.
- WENSIERSKI, HANS-JÜRGEN VON / LÜBCKE, CLAUDIA (2010), Hip Hop, Kopftuch und Familie – Jugendphase und Jugendkulturen junger Muslime in Deutschland, in: HUNNER-KREISEL, CHRISTINE / ANDRESEN, SABINE (Hg.), Kindheit und Jugend in muslimischen Lebenswelten: Aufwachsen und Bildung in deutscher und internationaler Perspektive, Wiesbaden, 157–175.
- WIPPERMANN, CARSTEN (2008), Wie ticken Jugendliche? SINUS-Milieustudie U 27 im Auftrag von BDKJ und MISEROR, Düsseldorf.
- WIPPERMANN, CARSTEN / FLAIG, BERTHOLD BODO (2009), Lebenswelten von Migrantinnen und Migranten, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 5 (2009), 3–10.
- ZIEBERTZ, HANS-GEORG (2007), Gibt es einen Tradierungsbruch? Befunde zur Religiosität der jungen Generation, in: Bertelsmann-Stiftung (Hg.), Religionsmonitor 2008. Gütersloh, 44–53.

Dr. René Gründer, Akademischer Mitarbeiter, Institut für Soziologie der Pädagogischen Hochschule Freiburg i.Br.

Dr. habil. Albert Scherr, Professor für Soziologie, Bildungswissenschaftliche Fakultät der Pädagogischen Hochschule Freiburg.