

Zur Pluralisierung religiöser Identität(en)

Christel Gärtner

Die religiöse Zugehörigkeit war in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts für den überwiegenden Teil der Bevölkerung durch ihr Herkunftsmilieu fraglos gegeben und die konfessionelle Identität gehörte zum Kern der Identitätsstruktur. Diese konfessionelle Identität hat seit dem Säkularisierungsschub der 1960er Jahre in westeuropäischen Ländern eine deutliche Schwächung erfahren;¹ in den jüngeren, nach 1970 geborenen Generationen hat sie sich nahezu aufgelöst. Religiosität ist seither in die Verfügbarkeit des Individuums gestellt und zu einer biografischen Entscheidung geworden,² zudem hat sich der Kontext für die Ausbildung religiöser Identitäten stark verändert: Westliche Gesellschaften haben sich von christlichen zu religiös und kulturell pluralen Gesellschaften transformiert.

In dem Beitrag werde ich mich zunächst dem Phänomen der Identität aus soziologischer Perspektive nähern (1.) und zu klären versuchen, inwiefern Identität eine religiöse Dimension besitzt (2.). Danach werde ich einen knappen historischen Überblick über die Pluralisierung des religiösen Feldes in Europa, insbesondere in Deutschland, geben (3.) und anschließend die Auswirkungen dieser Entwicklung auf Prozesse der Identitätsbildung thematisieren. Dabei werde ich versuchen, die Vielfalt religiöser Identität(en) zu systematisieren (4.) und einige dieser Fälle an exemplarischen Beispielen zu verdeutlichen.

1 Vgl. McLeod 2007, 2.

2 Vgl. Luhmann 2002.

1. Soziologische Annäherung an den Identitätsbegriff³

Dem Auseinandertreten kohärenter Sinngefüge in modernen, funktional differenzierten Gesellschaften⁴ entspricht eine Fragmentierung und Pluralisierung von Identitäten.⁵ In diesem Prozess ist es zu einer sozialen Norm geworden, sich von anderen unterscheiden zu müssen, und das Ich-Ideal ist mit einem Zwang zur Individualität und Einzigartigkeit verbunden.⁶

Da Identität aus soziologischer Perspektive nur als gesellschaftlich vermittelte überhaupt gedacht werden kann, stellt sich aber die Frage: Wie kann man sich individuieren, wenn Identität sozial erworben wird?⁷ Da Menschen schon immer in Sozialität eingebettet sind, erwerben sie durch die sozialisatorische Interaktion in Familie und Herkunftsmilieu, aber auch im Austausch mit anderen bedeutsamen Personen und relevanten Institutionen, einen sozialen Habitus beziehungsweise eine soziale Identität, die die kollektiven Selbstbilder und sinnstiftenden Mythen einer Gesellschaft mit ihren Chancen und Zumutungen enthält, wobei diese sich je nach Milieu unterscheiden können.⁸ Aufgrund ihrer Fähigkeit zur symbolischen Interaktion sind Individuen bereits sehr früh in der Lage, sich selbst aus der Perspektive von anderen zu betrachten. Dadurch entwickelt sich ein Selbst, das George Herbert Mead in ein soziales, vergesellschaftetes »me« und eine spontane, kreative Instanz, das individuelle »I«, differenziert. Soziale Identität wird durch Teil-

3 Der Identitätsbegriff ist aus soziologischer Perspektive ein schwieriger Begriff, der seit Jahren kontrovers diskutiert wird. Kritisiert werden vor allem Auffassungen, die einen das ganze Leben hindurch Kontinuität und Orientierung gewährenden Identitätskern annehmen; zudem werden Aspekte wie individuelle Autonomie, Kohärenz und personale Einheit hinterfragt (vgl. Elias 1997; Willems/Hahn 1999; Straub/Renn 2002; Keupp/Hohl 2006; Keddi 2011). Ein Grund, trotz seiner Schwächen am Identitätsbegriff festzuhalten und ihn theoretisch neu zu konzeptualisieren, liegt in dem differenzierten Gesellschaften inhärenten normativen Zwang zur Individualität und dem damit verbundenen Anspruch, den Personen an sich und andere stellen (Renn/Straub 2002, 11–12).

4 Vgl. Weber 1956a, 193.

5 Vgl. Giddens 1991; Herbert/Ziebertz 2010, 111.

6 Vgl. Elias 2003, 192; Soeffner 1994.

7 Dahinter steht die Frage nach dem Verhältnis von Individuum und Gesellschaft (vgl. dazu Elias 1997, 57–73), die die Soziologie seit ihren Anfängen beschäftigt und bis heute in Teilen der Rational-Choice-Theorie oder handlungstheoretischen Ansätzen nicht gelöst ist (vgl. Oevermann 1991).

8 Vgl. Mead 1962; Elias 1997, 50; Bourdieu 1974 und 1976; Oevermann 1991; dabei bestehen schicht- und konfessionsspezifische Differenzen. In der Phase der Adoleszenz verflüssigen sich die erworbenen Strukturen und erlauben eine eigene Positionierung.

habe an der sozialen Praxis erworben und im Spiel entsteht die Identifikation mit einem »generalisierten Anderen«, der sich nochmals in einen generalisierten »In-group other« und »Out-group other« trennen lässt⁹ – mit dem einen identifiziert man sich, von dem anderen grenzt man sich ab. Identität wird somit immer auch durch Grenzziehungen konstituiert.

Im Anschluss an Mead konzipieren Hubert Hermans und Harry Kempen beide Anteile des Selbst dialogisch – das »I« reagiert damit nicht nur korrigierend auf gesellschaftliche Erwartungen, sondern steht auch mit ihnen im Dialog.¹⁰ Sie übersetzen das Konzept des »generalisierten Anderen« in das von »collective voices«, die sowohl die gesellschaftlichen Erwartungen als auch das kreative Potenzial des »I« enthalten. Der wechselseitige Einfluss erklärt sowohl die strukturelle Ähnlichkeit zwischen Identität und Gesellschaft als auch die Möglichkeit der Individualisierung. Der dialogische Prozess der Identitätsbildung verläuft nach diesem Konzept nicht eindimensional, sondern führt aufgrund verschiedener »collective voices« zu unterschiedlichen Ich-Positionen. Die dynamische und plurale Identität konstituiert sich folglich aus den Dialogen dieser verschiedenen Stimmen, die aus verschiedenen Bereichen wie Familie, Peers, Schule, Kirche, Religion, Nation, Beruf kommen, mit denen Individuen im Austausch stehen, und die je nach Kontext unterschiedlich ins Gewicht fallen oder sich überlagern können.

Soziologische Identitätstheorien, die narrativen Konzepten den Vorrang geben, schreiben dem kreativen Potenzial des »I« eine kohärenzstiftende Funktion zu. Insofern Identität als dynamischer Prozess verstanden wird, der in seiner Bedeutung offen, auslegungsfähig und -bedürftig ist, sind Beschreibungen von personaler Identität »an Motive, Intentionen, Relevanzsetzungen, Interessen und Situationsdefinitionen des Akteurs und der »signifikanten Anderen« gebundene hermeneutische Akte«,¹¹ die eine Einheit innerhalb der Vielfalt durch Erzählen der eigenen Geschichte herstellen.¹² Narrative Selbstthematizierungen konstruieren das Selbst in der Zeit und sind zugleich auf Gemeinschaft angewiesen, nämlich einen Zuhörer vor dem die Identität plausibel in der Interaktion konstruiert werden muss. Im Erzählen werden Ereignisse und Standpunkte in die Lebensgeschichte so integriert, dass sie, obwohl sie sich kontinuierlich ändern, kohärent erscheinen.¹³ In biogra-

9 Vgl. Herbert/Ziebertz 2010, 114.

10 Vgl. Hermans/Kempen, zit. n. Herbert/Ziebertz 2010, 117–118.

11 Renn/Straub 2002, 14.

12 Vgl. Köbel 2009; Herbert/Ziebertz 2010.

13 Vgl. Herbert/Ziebertz 2010, 115; Giddens 1991, 5.

fischen Interviews finden wir diese Narrative, wenn die religiöse Identität beispielsweise auf die Sozialisation, die Eltern oder andere wichtige Personen zurückgeführt wird, wenn eine religiöse Erfahrung geschildert wird oder wenn Adoleszente erzählen, dass kirchlich-dogmatische Antworten für sie keine Relevanz besitzen.

2. Religiöse Dimension von Identität

Da der Identitätsbegriff in einem engen Bezug zu Sinnfragen¹⁴ steht, lässt sich darüber ein Anschluss an Religion(en) herstellen. In ihren mythischen Konstruktionen und Weltdeutungen stellen Religionen Antworten auf Fragen der Herkunft, der Identität und der Zukunft von kollektiven und individuellen Lebensformen bereit und sind daher eng mit der Frage der Identität verbunden. Religiöse Traditionen stellen auch in modernisierten Gesellschaften ein Reservoir von möglichen Sinnantworten dar, an die angeschlossen werden kann, die aber, da sie nicht mehr allgemein geteilt werden, je individuell gedeutet und in die Identität integriert werden müssen. Individuelle Religiosität wird vor allem als Möglichkeit und Fähigkeit verstanden, die biografischen Grundsituationen des Lebens anzusprechen, zu bearbeiten und zu entfalten, wobei Religionen – gerade im Angesicht von fragmentierten Identitäten – anbieten, das Leben aus einer Gesamtperspektive zu deuten.¹⁵

Ähnlich argumentiert Niklas Luhmann: Weil in der Moderne die Ungewissheit zunimmt und das einzelne Individuum zu erfahren suche, was seine Identität ausmache, biete Religion »mit oder ohne Gott, die Möglichkeit einer Kommunikation der Einheit von Immanenz und Transzendenz, einer Kommunikation also, die dem Individuum bestätigt, dass es in allem, was geschieht, sich selbst wieder finden kann«. ¹⁶ Aus der Tatsache, dass die Pluralisierung von Weltbildern zur Relativierung aller Weltdeutungen, der reli-

14 Nach Max Weber (1956b, 408) entsteht die Frage nach dem Sinn des Lebens aus dem Problem der Theodizee, also der Leiderfahrung, die sich aus der prinzipiellen Unvollkommenheit der Welt sowie der Erfahrung der Inkongruenz zwischen Verdienst und Schicksal ergibt (vgl. auch Gärtner 2011, 2014); Ulrich Oevermann leitet sie aus dem Bewusstsein der Endlichkeit des Lebens ab (Oevermann 1995).

15 Vgl. Kochanek 1999, 33.

16 Luhmann 2002, 111.

giösen wie der säkularen, führt, schließt Luhmann, dass eine »Entscheidung für ein religiöses Bekenntnis« allenfalls noch biografisch begründet werden kann.¹⁷ Wenn dann noch das individuelle Erleben als Letztgrund für die religiöse Überzeugung aufgewertet werde, folge daraus, dass Individuen die Wahl ihrer Religion, wenn überhaupt eine gewählt wird, freigestellt werden müsse.¹⁸ In dem Maße, in dem Religionen nicht mehr als Stifter von gesellschaftlicher Konsistenz fungierten, könne »das Anders-Denken als die anderen, ein starkes Motiv für religiöse Überzeugungen werden.«¹⁹ Unter der Bedingung, dass das Ideal der Selbstverwirklichung zur Norm geworden ist und nichtreligiöse Gründe, religiös zu sein, wegfallen, kann Religion zu einem Distinktionsmittel und zur Quelle von Einzigartigkeitsentwürfen werden.

Religion kann somit in differenzierten Gesellschaften zum kulturellen Identitäts- und Differenzmarker,²⁰ aber auch zu einem Stigma werden, weil man – aus der Perspektive der Mehrheitsposition – der falschen oder überhaupt einer Religion angehört. Wie Individuen mit Stigmatisierung und Ausgrenzung umgehen, hängt vom Vertrauen ab, das sie in ihrer primären Sozialisation erworben haben, sowie der Fähigkeit, Kontingenzen auszuhalten.²¹ Ob und inwieweit Religion zum Bestandteil der Identität wird, hängt wiederum von einer Reihe von Faktoren ab: beispielsweise dem religionskulturellen Kontext, der Generationenzugehörigkeit, sozialisatorischen und milieuspezifischen Bedingungen, der adoleszenten Positionierung sowie dem beruflichen und lebensweltlichen Umfeld.

3. Zur Pluralisierung des religiösen Feldes in Europa und Deutschland

Im Folgenden werde ich die Entwicklungen des religiösen Feldes in Westeuropa, insbesondere in Deutschland, die den Rahmen für die Pluralisierung religiöser Identitäten darstellen, skizzieren. Die religiösen Verhältnisse in den westeuropäischen Ländern haben sich seit den 1960er Jahren grundlegend

17 Ebd., 292.

18 Vgl. ebd., 293; vgl. dazu auch Wendel 2012.

19 Luhmann 2002, 293.

20 Vgl. Ziebertz u. a. 2010, 80.

21 Vgl. Krappmann, n. Veith 2010, 196.

verändert. Wir beobachten Prozesse, die gleichzeitig, teilweise auch gegenläufig ablaufen: Eine fortschreitende Säkularisierung, die Zunahme von Entkirchlichung auf der einen und die Zunahme von Religion durch Einwanderung auf der anderen Seite, das Aufkommen und die Vervielfältigung neuer Formen von Religiosität, die Etablierung verschiedener Milieus und Strömungen in den christlichen Großkirchen, aber auch eine Religiosität ohne institutionelle Zugehörigkeit und eine wachsende Religionslosigkeit.²² Während der Befund, dass die religiöse Landschaft sich in hohem Maße pluralisiert hat, unstrittig ist, variiert die Deutung dieser Entwicklung, je nachdem, welche Daten und Methoden zugrunde gelegt werden, zwischen der These der Säkularisierung und der der »Wiederkehr der Religionen«.²³

Die religiöse Pluralisierung in Europa ist freilich kein neues Phänomen und lässt sich grob in zwei Phasen unterscheiden: die Differenzierung der christlichen Kirchen (a) und die Entstehung einer religiösen Vielfalt, an der auch nichtchristliche Religionen mitwirken (b).

(a) Die Ausdifferenzierung der christlichen Kirchen hat bereits im Mittelalter mit neuen Ordensgründungen und häretischen Bewegungen begonnen und sich in der Frühen Neuzeit, dem sogenannten »Konfessionellen Zeitalter«,²⁴ fortgesetzt.²⁵ Im Wesentlichen haben sich nach der Reformation die drei christlichen Konfessionen ausdifferenziert: katholische, lutherische und calvinistische. In allen westeuropäischen Ländern haben sich zudem in dieser Zeit spezifische Verhältnisse zwischen diesen Konfessionen und dem Staat ausgebildet und etabliert, die die europäischen Nationalstaaten entweder mono- oder gemischt-konfessionell prägten.

22 Vgl. Lehmann 2005; Casanova 2007; Gabriel 2009; Hero/Krech 2011; Knoblauch 2009; Pollack 2009; Pollack u. a. 2012.

23 Aktuell werden in der Religionssoziologie vor allem auf Max Weber und Shmuel Eisenstadt basierende Ansätze diskutiert (vgl. Endreß 2011; Gabriel 2008; Koenig 2008; Schwinn 2013; Wohlrab-Sahr/Burchardt 2011), die die Schwächen der beiden Deutungen zu überwinden versprechen; für eine knappe Zusammenfassung der neueren Ansätze vgl. Gärtner 2014, 486–487.

24 Reinhard 1983; Schilling 2009.

25 Neuerdings unterscheidet Wolfgang Eßbach (2014) zwei Typen von Religionen innerhalb des neuzeitlichen Christentums: die durch die »Konfessionalisierung« beförderte »Bekenntnisreligion« und die als Reaktion auf die damit verbundenen Glaubenskriege entstandene »Rationalreligion«. Darüber hinaus argumentiert Eßbach, dass gerade die Reformatoren die komplexe Vieldeutigkeit des Spätmittelalters, die sich durch ein gradualistisch-plurales Welt-, Kirchen- und Frömmigkeitsverständnis auszeichnet, zu einer trennenden Vereindeutigung hin treiben (79–82).

Dies bedeutet jedoch nicht, dass die verschiedenen Nationalkirchen monolithische Blöcke darstellen. Vielmehr gehören zu ihnen unterschiedliche kirchliche, religiöse und theologische Traditionen. Jede der Nationalkirchen hat seit dem 17. Jahrhundert interne Prozesse der Differenzierung durchlaufen und nationale Besonderheiten entwickelt, die bis heute beobachtbar sind.²⁶ Das bedeutet zum Beispiel, dass katholische, lutherische oder calvinistische Kirchen in den verschiedenen Ländern unterschiedliche Muster entwickelten, die die Identität bis weit in die 1960er Jahre hinein prägten; zudem können sie sich – wie etwa in Deutschland – regional stark unterscheiden. Der Variantenreichtum ist somit schon in dieser Entwicklung angelegt und hat sehr unterschiedliche und sich historisch wandelnde Muster der Verknüpfung und Trennung von Kirche, Staat und Nation hervorgebracht.²⁷

Neben der innerkirchlichen Differenzierung haben seit dem 16. Jahrhundert viele kleine mystisch-spirituelle Sekten oder Gruppen zur religiösen Pluralisierung beigetragen. Die Reformation hat nicht nur die »modernen Bekenntnisreligionen« hervorgebracht, sondern auch die Entstehung einer aufgeklärten Vernunftreligion begünstigt, die ihrerseits den Weg für pietistische Erweckungsbewegungen ebnete, die auf individuelle Glaubenserfahrung setzten und kirchenlose Sozialformen entwickelten.²⁸ Seit Mitte des 19. Jahrhunderts pluralisierte sich das religiöse Feld zudem durch die Entstehung christlicher Sekten und Freikirchen.²⁹ Blickt man auf diese Entwicklung, so stellt man fest, dass neben den etablierten orthodoxen Religionen immer auch Heterodoxien existierten, die alternative Antworten auf die Frage nach einem sinnvoll geordneten Kosmos entwarfen, Identitätsangebote bereitstellten und dafür auch Gefolgschaft fanden.³⁰

Das religiöse Feld ist durch die Differenzierung der christlichen Kirchen und die Entstehung christlicher Gruppen aber nur unzureichend beschrieben: Seit dem Mittelalter lebten auch nichtchristliche religiöse Minderheiten wie Juden und Muslime in Europa und gegen Ende des 19. Jahrhunderts entstanden neue Formen nichtchristlicher, »vagierender Religiosität«, aber auch gegenkirchliche, atheistische Bewegungen und säkulare Formen der Sinngebung.³¹

26 Vgl. Lehmann 2005, 8.

27 Vgl. Martin 1978.

28 Vgl. Eßbach 2014, 186 und 212–217; Pietsch/Stollberg-Rilinger 2013.

29 Vgl. Lehmann 2005, 8.

30 Vgl. dazu Auffahrt 2009.

31 Vgl. Nipperdey 1988.

(b) In den letzten 50 Jahren ist die religiöse Lage Europas vor allem durch die Globalisierung und den Zuwachs nicht-christlicher Religionen durch Zuwanderung vielfältiger und auch mehrdeutiger geworden;³² für Deutschland haben Studien über verschiedene Metropolregionen gezeigt, dass dort nicht selten über 200 Religionsgemeinschaften anzutreffen sind.³³ Zu den christlichen Kirchen, Freikirchen und Sekten sind kleinere christliche Gemeinschaften, die sich von den Mutterkirchen in verschiedenen Phasen abgelöst haben, hinzugekommen. Derzeit sind die orthodoxen Kirchen, die in Deutschland circa 1,8 Millionen Mitglieder zählen, die drittgrößte christliche Kirche. Daneben sind alle großen Weltreligionen – das Judentum sowie islamische, hinduistische und buddhistische Religionen – vertreten und stellen inzwischen eine wahrnehmbare Realität im europäischen Alltag dar.³⁴ Die Migrationsprozesse der letzten Jahrzehnte haben vor allem zum Anwachsen der islamischen Religionsgemeinschaften geführt, die in vielen Ländern Europas zur dritt- oder zweitgrößten religiösen Gruppierung angewachsen sind. Damit ist der Islam zu der Einwanderungsreligion schlechthin geworden.³⁵ Dazu kommen noch neureligiöse und synkretistische Gemeinschaften und Bewegungen,³⁶ deren Einfluss auf die religiöse Szenerie deutlich höher sein dürfte als ihre Mitgliederzahlen vermuten lassen;³⁷ sie haben vor allem zu einer qualitativen Veränderung beigetragen.³⁸ Der Anstieg des Anteils der Bevölkerung, der keiner Religion angehört, auf circa 30 Prozent hat das religiöse Feld ebenfalls gravierend verändert.³⁹

Bei der Beschreibung der religiösen Lage in Europa besteht heute nahezu Einigkeit, dass diese sich nicht mehr gravierend von der US-amerikanischen unterscheidet.⁴⁰ Karl Gabriel weist jedoch auf eine scharfe Differenz zwischen Westeuropa und den USA hin: »Westeuropa besitzt [...] Regionen, in denen die Nichtmitgliedschaft in irgendeiner Religionsgemeinschaft für

32 Vgl. Casanova 2007.

33 Vgl. Hero/Krech 2011.

34 Vgl. Gabriel 2009; Krech 2007, 35.

35 Vgl. Gabriel 2009.

36 Vgl. Krech 2005; Barker 2005.

37 Vgl. Gabriel 2009, 16.

38 Vgl. Barker 2005.

39 Vgl. Hero/Krech 2011.

40 Vgl. Casanova 2007; Gabriel 2009; Lehmann 2005, 8. Während die USA in Sachen Religion lange als die Ausnahme von der Regel (der Säkularisierung) unter westlichen Gesellschaften galt (vgl. Gabriel 2003), drehte sich diese These in den 2000er Jahren um und Europa wurde als Sonderweg betrachtet (vgl. Lehmann 2004).

die Mehrheit der Bevölkerung nicht nur ein Faktum darstellt, sondern sich auch als Norm etabliert hat.⁴¹ So gibt es etwa städtische Zentren wie Basel, wo die Konfessionslosen inzwischen die Mehrheit darstellen. Aufgrund der historischen Entwicklung ist die Religionslosigkeit besonders in Osteuropa stark verbreitet: Ostdeutschland steht dabei an der Spitze, denn Dreiviertel der Bevölkerung gehören keiner Religion an; das gilt ebenso für Estland, Tschechien, aber mittlerweile auch für die Niederlande. Trotz dieser Entwicklung nimmt die Zahl der überzeugten Atheisten unter den Konfessionslosen nicht zu. Dagegen prägt der Säkularismus, der in keiner Glaubensgemeinschaft organisiert ist, den europäischen religiösen Kontext in hohem Maße – gerade unter den Gebildeten.⁴² Umgekehrt ist auch das Ausmaß von Religiosität (gemessen an religiöser Erfahrung) im Vergleich zu den USA allgemein recht niedrig.⁴³

4. Zur Pluralisierung »religiöser Identität(en)« – ein Versuch der Systematisierung

Prozesse der Pluralisierung religiöser Gemeinschaften, insbesondere durch Migration, Entkirchlichung, Individualisierung und Säkularisierung, haben das religiöse Feld in Deutschland verändert. Diese Entwicklung hat Auswirkungen auf das religiöse Selbstverständnis, die im Folgenden reflektiert werden sollen. Ich werde zunächst versuchen, das Spektrum religiöser Identitäten zu systematisieren und dabei vier verschiedene Dimensionen, die sich auf die Ausbildung von Identitäten auswirken, berücksichtigen: Zum einen die Zeitdimension (a), mit der zweitens je wechselnde Spannungslinien und Asymmetrien verbunden sind (b) – beide Dimensionen betreffen die gesellschaftliche, also kollektive Ebene; dann drittens die Pluralität des religiösen

41 Gabriel 2009, 16.

42 Vgl. ebd., 17.

43 Es bewegt sich in einem Spektrum zwischen zehn Prozent in Ostdeutschland und Zypern, elf Prozent in Tschechien und 31 Prozent in Italien, das mit Abstand die höchsten Werte aufweist; Österreich liegt mit 17 Prozent im unteren Mittelbereich. In den aktuelleren Daten des *Religionsmonitors 2008*, der zwischen der religiösen Selbsteinschätzung und der gemessenen Zentralität von Religion differenziert, weichen die entsprechenden Werte davon ab: In Ostdeutschland sind nur sechs Prozent hochreligiös, während in Österreich 20 Prozent hochreligiös sind (Zulehner 2007, 148).

Selbstverständnisses von Personen mit konfessioneller beziehungsweise religiöser Zugehörigkeit (c) und viertens die Vielfalt der Identitäten unter Personen, die religiös-institutionell nicht gebunden sind (d).

(a) Auf der Zeitachse haben sich im Laufe des 20. Jahrhunderts die religiösen, identitätsprägenden Kollektive verändert. In den 1920er Jahren bekannten sich etwa zwei Drittel der deutschen Bevölkerung zum evangelischen, ein Drittel zum katholischen Glauben; die religiösen Minderheiten und Konfessionslosen lagen zusammen unter 5 Prozent. Die Mehrheit der Bevölkerung war mehr oder weniger intensiv in Familie und Kirche religiös sozialisiert, so dass man – bis in die 1960er Jahre hinein – von einer sich als christlich verstehenden Gesellschaft sprechen kann.⁴⁴ Nach dem Zweiten Weltkrieg hat sich die Lage durch die deutsche Teilung sowie durch Flüchtlinge und Vertriebene verändert: In der Bundesrepublik⁴⁵ waren Protestanten und Katholiken nun in etwa paritätisch verteilt, es gab kaum noch Juden, die bis 1933 die größte Minderheitenreligion darstellten, und die Zahl der Religionslosen war immer noch vergleichsweise gering, auch wenn sie in den 1930er Jahren vorübergehend leicht gestiegen war. Die größte Veränderung beobachten wir jedoch seit den 1960er Jahren: In der Folge von Wirtschaftswunder, Prozessen der Enttraditionalisierung und Liberalisierung kam es zu einer Pluralisierung möglicher Lebensentwürfe.⁴⁶ Die katholische Kirche war, durch das Zweite Vatikanum und die Auflösung der katholischen Milieus,⁴⁷ stärker von diesen Veränderungen betroffen als die evangelische.⁴⁸ Generell gilt aber, dass Dogmen hinterfragt wurden und kirchliche Autoritäten an Macht verloren. Ende der 1960er Jahre sahen sich die Kirchen der ersten großen Austrittswelle ausgesetzt. Zugleich haben sich neue religiöse und

44 Vgl. Großbölting 2013; McLeod 2007; detailliert auch zu Großbritannien: McLeod 2010.

45 Ich lasse hier unberücksichtigt, dass die DDR nach 1945 eine andere Entwicklung nahm. Aufgrund der religionsfeindlichen Politik der SED und der Förderung eines wissenschaftlichen Atheismus gehörten am Ende der DDR nur noch circa 25 Prozent der Bevölkerung einer der beiden Kirchen an (vgl. Pollack 2009).

46 Vgl. Großbölting 2013; McLeod 2007.

47 Auch wenn bereits die Modernismuskrise und der Erste Weltkrieg die Integrationskraft des katholischen Milieus geschwächt hatten, entfaltete der Milieu- und Verbandskatholizismus für einen großen Teil der katholischen Bevölkerung noch bis in die Mitte der 1960er Jahre eine identitätsstiftende Kraft. Eine knappe Zusammenfassung des Forschungsstandes zur Erosion des katholischen Milieus findet sich bei Marc Breuer (2012, 193–206).

48 Vgl. Liedhegener 2012.

spirituelle Gruppen verbreitet.⁴⁹ Seither hat sich die Zusammensetzung des religiösen Feldes stark verändert: Die katholischen und evangelischen Kirchenmitglieder sind auf je 30 Prozent gesunken, zehn Prozent gehören einer anderen Religion an und diejenigen, die formal keiner Religion angehören, sind auf 30 Prozent angestiegen.

Die Zeitdimension spielt nicht nur eine Rolle, weil die Identitäten, die wir heute vorfinden, sich zu verschiedenen Zeiten in je unterschiedlichen (religiösen) Kollektiven ausgebildet haben und deshalb je nach Generationenzugehörigkeit anders auf gesellschaftliche Veränderungen reagieren, sondern auch, weil die religiöse Sozialisation in den Familien seit den 1960er Jahren stark zurückgegangen ist;⁵⁰ heute sind die Schulen zum Hauptvermittlungsort des Christlichen geworden.⁵¹ Dies führte zu einer Schwächung religiöser, insbesondere konfessioneller Identitäten, die jedoch im Zusammenhang mit der generellen Schwächung kollektiver Identitäten zu betrachten ist, weil individuelle Freiheiten und Wahlmöglichkeiten sich enorm erweiterten und wichtiger wurden.⁵² In welcher Weise sich Identitäten im Laufe des Lebens transformieren, hängt neben den gesellschaftlichen auch von milieuspezifischen, sozialisatorischen und individuellen Faktoren ab. Auf der Zeitachse lässt sich zudem die Veränderung des Einflusses der jeweiligen Kollektive als identitätsprägendem Faktor beobachten, was in der Zunahme individualisierter Formen von Religiosität zum Ausdruck kommt.⁵³ Migrant*innen, die religiösen und ethnischen Minderheiten angehören, stehen zudem im Spannungsfeld einer ganzen Reihe von konkurrierenden Bezugssystemen und de-

49 Vgl. Großbölting 2013, 191–198.

50 Huber 2014, 106–107; schon das vom Institut für Demoskopie Allensbach durchgeführte Generationen-Barometer von 2009 belegt diese These, vgl. http://www.familie-stark-machen.de/files/gb09_download.pdf (27.2.2014).

51 Oertel 2004, 405. Dass die Schule heute *gesellschaftsweit* jener Ort geworden ist, wo sich (immer noch) die Schülermehrheit im Religionsunterricht mit dem »Thema Religion« befasst, wird von der Religionspädagogik reflektiert: Sie begründet die Notwendigkeit einer »religiösen Bildung«, die an die Stelle der religiösen Sozialisation treten müsse (vgl. Dressler 2012).

52 Vgl. McLeod 2007 und 2010, 259.

53 Da das Bedürfnis nach Zugehörigkeit, Anerkennung und Gemeinschaftserleben Winfried Gebhardt (2013, 310–313) zufolge auch unter der Bedingung der Individualisierung besteht, bleibe Religion auf Formen der Vergemeinschaftung angewiesen. Das gelte auch für die »Selbstermächtigung des religiösen Subjekts«, das Autonomie, Souveränität und Eigenkompetenz in Anspruch nehme und institutionell verankerte Autorität wie normative Vorgaben institutionalisierter Religion ablehne, ohne deshalb auf Gemeinschaftserfahrungen zu verzichten. Vielmehr führe dieses Phänomen zu neuen Formen der Kollektivität.

ren Erwartungen, die sich – insbesondere bei Jugendlichen – auf die religiöse Identität auswirken.⁵⁴

(b) Die Veränderungen auf der Zeitachse gehen mit der Verschiebung von Spannungslinien, die freilich nicht immer eindeutig verlaufen, einher und sind jeweils mit Asymmetrien im Hinblick auf das, was fraglos gilt und kommunizierbar ist, verbunden.⁵⁵ Die erste, religiöse Spannungslinie verlief bis in die 1960er Jahre hinein zwischen Protestanten und Katholiken. Die zweite verläuft seither eher zwischen religiös und säkular Gebundenen: War die Religionslosigkeit bis in die 1960er Jahre begründungspflichtig, drehte sich die Beweislast danach allmählich um⁵⁶ – heute muss ein religiöses Bekenntnis begründet werden. Die Auflösung der konfessionellen und religiösen Identität kann auch zwischen den Generationen zu Konflikten führen. Die dritte Spannungslinie besteht zwischen der Mehrheitsbevölkerung, die christlich oder säkular gebunden ist, und den muslimischen Minderheiten; hier besteht nach wie vor durch die hegemoniale Stellung der christlichen Kirchen weitgehende Fraglosigkeit hinsichtlich ihrer Anerkennung wie ihrer Kompatibilität mit der modernen westlichen Welt; es ist der Islam, der als *fremde* und als *problematische* Religion aufgefasst wird und unter Rechtfertigungsdruck steht.⁵⁷

(c) Die Spannweite der religiösen Identitäten derjenigen, die einer Religionsgemeinschaft angehören, erstreckt sich heute auf einem Kontinuum von autonom-individuierter über eine konfessionelle oder (unverbindliche) Patchwork-Religiosität bis hin zu fundamentalistischer Religiosität. Die große Mitte besteht aus einer Vielfalt von religiösen Identitäten, die von christlichen und anderen Religionstraditionen geprägt sind. Die christlichen Identitäten verlaufen zwischen enger kirchlicher oder konventioneller Religiosität und distanzierter, rein nominaler Zugehörigkeit. Darunter finden sich auch

⁵⁴ Vgl. Schiffauer 2006; Levitt 2009; Gärtner 2013, 223–226.

⁵⁵ Die Asymmetrien hängen mit dem Verhältnis von Mehrheits- und Minderheitenposition, aber auch mit Interessenkonstellationen zusammen. Hier kann nicht genügend berücksichtigt werden, dass man innerhalb der Konfliktlinien etwa zwischen Elitendiskursen und gelebter Religiosität in der Bevölkerung, aber auch zwischen den Generationen und politischen Interessen unterscheiden muss. Zwar haben sich seit den 1960er Jahren die Konfliktlinien zwischen den Konfessionen größtenteils aufgelöst, können aber immer mal wieder aufflammen, etwa wenn das eigene Profil droht verlorenzugehen, z. B. wenn Vertreter der evangelischen Kirche sich von der katholischen Kirche abgrenzen, weil diese am Ende des Pontifikats von Johannes Paul II. und am Anfang des Pontifikats von Benedikt XVI. über längere Zeit die ganze Medienaufmerksamkeit auf sich zog.

⁵⁶ Vgl. Jagodzinski/Dobbelaere 1993.

⁵⁷ Vgl. dazu Schiffauer 2007.

säkulare Christen, die ganz ohne religiöse Semantik auskommen, sich aber bisweilen eine Offenheit für Transzendenz bewahren. Dazwischen finden wir sogenannte Patchwork-Religiosität und multiple religiöse Identitäten. Neben diesem breiten Feld christlicher Identitäten finden wir auf der einen Seite individuiert und autonom Religiöse, die auf institutionell dogmatische Vorgaben und autoritative Vergewisserung verzichten, auf der anderen Seite fundamentalistische Formen von Religiosität, die zur Vereindeutigung von Identitäten neigen. Die Grenzen zwischen diesen Typen sind nicht starr; es gibt Verbindungen und fließende Übergänge.

(d) Auch die Gruppe der religiös-institutionell nicht Gebundenen und der Religionslosen, die zum überwiegenden Teil nicht in einer Gemeinschaft organisiert sind, stellt keine einheitliche Gruppe dar.⁵⁸ Das Spektrum der Pluralität von Identitäten reicht von säkular- oder kultur-christlichen Identitäten, Gläubigen, die aus der Kirche ausgetreten sind, über religiös völlig Indifferente bis hin zu glühenden Atheisten, deren Identität von der Abgrenzung von Religion und Kirche lebt.⁵⁹ Auch hier gibt es Verbindungs- und Trennlinien sowie Überschneidungen zur Gruppe derjenigen mit institutioneller Religionszugehörigkeit: zum einen hinsichtlich der Formen der Religiosität, zum anderen auch bezogen auf Koalitionen und Abgrenzungen.

Aus diesem breiten Spektrum will ich näher auf drei Typen eingehen und diese durch Beispiele aus meiner eigenen Forschung im Bereich des Katholizismus illustrieren. Zunächst werde ich darlegen, was heute unter Patchwork-Religion und multiplen religiösen Identitäten verstanden wird. An einem Fall werde ich zeigen, wie die Liberalisierung und religiöse Pluralisierung ab den 1960er Jahren eine Öffnung ermöglicht und die katholische Identität verändert (4.1). Zweitens werde ich auf die »Fundamentalisierung«⁶⁰ religiöser Identität eingehen und dies an einem Fall konkretisieren, für den das Aufbrechen der relativen Geschlossenheit des katholischen Milieus als eher bedrohlich erlebt wird (4.2). Drittens werde ich Fälle von individuiertem

58 Vgl. Großbölting 2013, 198–201. Neuerdings werden auch nichtreligiöse Identitätsformen zum Gegenstand der Forschung gemacht (vgl. Quack 2013).

59 Vgl. etwa die Pressemitteilungen zum parallel zum Katholikentag stattfindenden Humanistentag 2014, <http://www.bfg-regensburg.de/humanistentag-2014/> (15.6.2014).

60 Den Begriff verwende ich im Sinne Martin Riesebrodt's, demzufolge der Fundamentalismus aus dem Spannungsverhältnis von Tradition und Moderne entsteht (2004, 18). Riesebrodt fasst fundamentalistische Bewegungen als Kulturmilieus, die sich in bestem Gegensatz zu modernistischen Milieus formen und verorten. Zudem versuchen jene, »durch Dramatisierung letzter Werte und zeitloser Ideale krisenhafte Modernisierungserfahrung zu bewältigen« (2001, 56).

Religiosität in der Jugendgeneration aufgreifen, bei denen sich die katholische Identität aufgelöst hat, aber eine Offenheit für religiöse Fragen besteht (4.3). Die Fallbeispiele sind zwar nicht repräsentativ, zeigen aber eine typische Entwicklungslinie in der generationellen Abfolge von einer relativ geschlossenen katholischen Identität, über eine liberale Transformation hin zu einer religiös individualisierten bis religiös indifferenten Identität.⁶¹

4.1 Patchwork-Religiosität – multiple Identitäten

Patchwork-Religiosität wird heute als »die Integration von Glaubensinhalten und -praktiken aus verschiedenen religiösen oder spirituellen Traditionen in das eigene Leben, ohne dass eine Verpflichtung gegenüber den jeweiligen Traditionen eingegangen wird«,⁶² verstanden, wobei der Regelfall wohl eher der ist, dass Personen einer Religion angehören und bei Bedarf auch andere Traditionen aufgreifen. Laut *Religionsmonitor 2008*⁶³ praktizieren 22 Prozent aller Deutschen eine Patchwork-Religiosität, das heißt sie kombinieren Elemente aus verschiedenen Religionstraditionen.⁶⁴ Ein Motiv dafür ist die Suche nach religiösen Antworten, die man in der eigenen Tradition nicht findet.

Multiple religiöse Identitäten gelten als Spezialfall von Patchwork-Religion, in dem nicht nur bei Bedarf auf eine andere religiöse Traditionen zurückgegriffen wird, sondern eine dauerhafte Bindung zu zwei (oder mehr) Religionstraditionen besteht⁶⁵ – etwa bei jüdischen oder christlichen Buddhisten. Diese Gruppe von Menschen, die Reinhold Bernhardt und Perry Schmidt-

61 Vgl. dazu Gärtner 2016.

62 Schnell 2008, 167.

63 Bertelsmann-Stiftung 2007.

64 Vgl. Krech 2007, 39–40; für die USA hat Robert Wuthnow bereits in den 1990er Jahren festgestellt: »growing numbers of Americans piece together their faith like a patchwork quilt« (1998, 2).

65 Perry Schmidt-Leukel (2015) geht davon aus, dass es sich bei dieser Unterscheidung nicht um eine kategoriale Differenz, sondern um ein Kontinuum handelt. Gleichwohl versuchen nur wenige Religionsvirtuosen, explizit eine Synthese von religiösen Wahrheiten aus verschiedenen Traditionen herzustellen wie dieses Zitat von Raimon Panikkar, einem römisch-katholischen Priester, der in einer interreligiösen und interkulturellen Familie aufgewachsen ist (spanische Mutter und indischer Vater), verdeutlicht: »Ich bin als Christ »gegangen«, ich habe mich als Hindu »gefunden« und ich »kehre« als Buddhist »zurück«, ohne doch aufgehört zu haben, ein Christ »zu sein« (Bernhardt/Schmidt-Leukel 2008, 8).

Leukel als »spirituelle Sinnsucher« bezeichnen, öffnen sich nicht nur Einflüssen anderer religiöser Traditionen, sondern »bringen auf diese Weise neue, sich aus mehreren Quellen speisende Formen religiöser Identität hervor«. ⁶⁶ Das Phänomen der religiösen Mehrfachidentität oder multiplen religiösen Zugehörigkeit setzt voraus, dass das religiöse Feld nicht mehr von Monopolanbietern beherrscht wird und nicht mehr angenommen wird, dass religiöse Identität nur von einer religiösen Tradition exklusiv geprägt werden kann.

Religiöse Mehrfachidentitäten unterscheiden sich je nach Kontext, in denen sie erworben werden: In den Kulturen Asiens wird dieses Phänomen seit langem praktiziert und ist Bestandteil der kulturellen Identität. In Japan sind zu den traditionellen Religionen Buddhismus und Shintoismus im 20. Jahrhundert viele neue Religionen hinzugekommen: »So gibt es etwa die Tendenz, dass jemand an besonderen Lebensabschnitten oder zu besonderen Zeiten einen Shinto-Schrein aufsucht, in einer christlichen Kirche heiratet, sich in Krankheit oder Krisen an verschiedene japanische Neu-Religionen wendet und seine/ihre Beerdigungsriten von einem buddhistischen Tempel durchführen lässt.« ⁶⁷ Damit dient jede Religion einer bestimmten Funktion und wird, je nach der ihr zugeschriebenen spezifischen rituellen Wirksamkeit, genutzt. Catherine Cornille wertet die multiple Religionszugehörigkeit in Asien deshalb nicht als Sache der persönlichen Wahl, »sondern als eine kulturelle Gepflogenheit, wobei jeder Religion eine klar umschriebene Rolle innerhalb der übergreifenden nationalen oder kulturellen Identität zufällt«. ⁶⁸ Die asiatische Identität beruhe somit auf einem eher funktionalen Verständnis von Religion, das sich an ihrem unmittelbaren Nutzen und diesseitigen Gewinn orientiere.

Darüber hinaus entstehen multiple Religionszugehörigkeiten durch interreligiöse Ehen, weil Kinder an Festen, Riten und Traditionen beider Eltern teilhaben. Sie können damit, abhängig von der Bindung der Eltern, eine interreligiöse Identität erwerben.

Ein weiterer Kontext ist der Bereich von Esoterik, bei der es um die Suche nach Erkenntnis oder Erleuchtung sowie die Veränderung im Hier und Jetzt geht. Wir finden auf der einen Seite die sogenannte New Age-Bewegung, die auf Individualität setzt, einen anti-institutionellen Charakter hat und mit einer geringen Bindung verbunden ist. Auf der anderen Seite gibt es

66 Bernhardt/Schmidt-Leukel 2008, 7.

67 Cornille 2008, 17.

68 Ebd., 18.

wenige Religionsvirtuosen, die versuchen, eine Synthese religiöser Wahrheiten aus verschiedenen Traditionen herzustellen.⁶⁹

Frau und Herr Mertens, die ich in den 1990er Jahren interviewt habe, repräsentieren einen Typus, der Mitglied einer Religionstradition ist, aber auf andere Traditionen zurückgreift, um sich religiös weiterzuentwickeln oder die eigene Religiosität zu stärken.⁷⁰ *Herr Mertens* ist während, sie kurz nach dem Zweiten Weltkrieg geboren. Beide sind noch im katholischen Milieu sozialisiert worden und studieren in den 1960er Jahren. Sie werden sowohl durch die allgemeine gesellschaftliche Liberalisierung und die Studentenbewegung als auch den innerkirchlichen Aufbruch durch das Zweite Vatikanum beeinflusst. Liberale Priester werden zu den zentralen religiösen *collective voices*, während die Stimme der Amtskirche – zum Beispiel im Umgang mit Sexualität und Verhütung – in den Hintergrund tritt. Auf der Suche nach modernen, für sie angemessenen religiösen Antworten gründen sie einen Familienkreis. Das trägt zum (religiösen) Autonomiegewinn und zur weiteren Entfernung von der Amtskirche bei. In der eigenen Familienphase – vor der Erstkommunion der Kinder – engagieren sie sich stark in einer Gemeinde, wodurch die Kirchenbindung wieder enger wird. Nach einigen Jahren übernimmt ein neuer Pfarrer die Gemeinde; es kommt zu einer Spaltung infolge der Einschränkung der gewonnenen Gestaltungsmöglichkeiten, was erneut zur Distanz zur Kirche führt. Beide bleiben zwar Mitglied der Kirche, suchen aber nach einer »echten Gemeinschaft« unter reflektierten Christen, weil kirchliche Dogmen und Katechismus der eigenen Lebenserfahrung nicht gerecht werden oder ihr sogar widersprechen. Sie engagieren sich für die Ökumene und schließen sich enger dem alternativen kirchlichen Milieu an, wie es etwa auf der Burg Rothenfels vertreten ist. Zudem öffnen sie sich auch für religiöse Botschaften und Weisheiten aus asiatischen Kulturen. Sie haben sich einen Satz des indischen Dichters und Mystikers Tagore zu Eigen gemacht: »Gott hat der Wahrheit viele Türen gegeben, damit jeder eine findet!« Sie stehen für einen Typus von modernen Katholiken, die sowohl ihr religiöses Selbstverständnis als auch ihre katholische Identität weiterentwickeln und transformieren.

69 Vgl. Bernhardt/Schmidt-Leukel 2008.

70 Vgl. Gärtner 2005.

4.2 Fundamentalierung der religiösen Identität

Die Pluralisierung von Werten, Weltbildern und Identitäten führt aber auch zu deren Relativierung, die verunsichern und einen religiösen Fundamentalismus begünstigen kann.⁷¹ Dies kann zur Suche nach Kollektiven führen, die eine stabile Basis für die Identität bilden – zum Beispiel fundamentalistische Gruppen oder stärker strukturierte religiöse Sekten.

Martin Riesebrodt zufolge haben fundamentalistische Milieus eines gemeinsam: Sie geben Antworten auf die Erfahrung der »Krise der Moderne«.⁷² Insbesondere die »marginalisierte Mitte«, die von einer heterogen zusammengesetzten traditionalistischen Mittelschicht geprägt ist, befindet sich oder wähnt sich in einem Prozess des Abstiegs und Prestigeverlustes. Dieses Milieu ist in besonderem Maße von den gesellschaftlichen Modernisierungs- und Umwälzungsprozessen betroffen: Politisch werde seine partielle Autonomie untergraben; ökonomisch sei es durch Nationalisierung und Internationalisierung des Markts bedroht; sozial fühlt es sich durch neu aufstrebende Mittelklassen und die organisierte Arbeiterschaft bedrängt; kulturell durch Säkularisierungspolitik und einen neuen Lebensstil, verstärkt durch die Massenmedien, seiner privilegierten Rolle als Repräsentant einer moralischen Lebensführung beraubt; Entfremdung zwischen den Generationen durch den geförderten Aufstieg der eigenen Kinder, die sich von der Elterngeneration abwenden und zugleich die elterliche und patriarchalische Autorität und Moral herausfordern.⁷³ Der Fundamentalismus der »marginalisierten Mitte« setze dem erfahrenen Statusverlust und den damit verbundenen Kränkungen »die Gewißheit einer gottgewollten, moralischen Ordnung entgegen«.⁷⁴

Aus diesem Milieu der »marginalisierten Mitte« will ich einen Fall präsentieren, der dem Umfeld katholisch fundamentalistischer *Medjugorje*-Netzwerken angehört und der in einem Projekt zur Solidarität mit Osteuropa erhoben wurde.⁷⁵ Es handelt sich um eine Gebetsgruppe, die sich in acht Ländern in Osteuropa, vor allem mit Geld und Sachspenden, engagiert.

71 Vgl. Roy 2011.

72 Riesebrodt 2001, 78.

73 Vgl. ebd., 79. Riesebrodt entwickelt diese Deutung vor allem am protestantischen Fundamentalismus in den USA, sie lässt sich aber auf andere Religionstraditionen übertragen.

74 Ebd., 80.

75 Vgl. Gabriel u. a. 2002, 323–367.

Herr und *Frau Anders* sind in den 1930er Jahren geboren und stammen aus der Grafschaft Bentheim. Beide sind also in einem katholischen Milieu in der Diaspora aufgewachsen und haben eine strenge, sehr konservative Form katholischer Identität erworben, die zur scharfen Abgrenzung nach außen und Gruppenbildung nach innen neigt. Der generalisierte *Out-group-other* ist zunächst der Protestantismus, der sich später auf die Ökumene ausweitet. Sie sind mit ihrer Familie – sie haben vier Kinder, später kommen zwölf Enkel hinzu – zunächst in die Kolpingsfamilie der Gemeinde integriert und gründen dann zusätzlich einen Familienkreis. Die katholische Kirche und örtliche Gemeinde sind das zentrale Kollektiv, das vor dem Zweiten Vatikanum mit der Amtskirche nahezu identisch war.

In den 1970er Jahren gerät das Ehepaar in eine tiefe Krise. Der Anlass ist die Entwicklung der eigenen Kinder. Die Pluralisierung von Lebensentwürfen (für Jugendliche insbesondere im Hinblick auf Sexualität und Verhütung; möglicherweise auch Drogen) geht mit der Relativierung ihrer eigenen Lebensweise einher. Vor diesem Hintergrund führt die Familienkrise zu einer Identitätskrise. Diese wird nicht nur religiös gedeutet – *Frau Anders* bezeichnet sie als »die großen Kreuze« –, sondern auch religiös gelöst: Um Hilfe zu erlangen wenden sie sich an Maria, die Muttergottes. In einem lokalen Marienerscheinungsort erfahren sie von *Medjugorje*, einem Marienerscheinungsort in Bosnien/Herzegowina. Auf der ersten Wallfahrt dorthin kommt es zu einer »Umkehr-Erfahrung«, woraufhin sie den Gebetskreis gründen und eine Form der Frömmigkeit entwickeln, die der von *Medjugorje* verpflichtet ist: Sie folgen dem Grundsatz *Ora et Labora*, vertreten forciert Ideale wie Reinheit und Keuschheit und entwickeln missionarische Ambitionen. Als Folge davon kommt es zur Isolation des Ehepaares in der Gemeinde, die als Gemeinschaftsform nicht mehr zu dieser neuen fundamentalistischen Identitätsform passt. Die ehemaligen Freunde werden zu Gegnern – also zur *Out-group*. Die Gemeinde, die Priester, aber auch die deutsche Amtskirche insgesamt werden als zu liberal angesehen und verlieren an Autorität. Zur neuen identitätsstützenden Gemeinschaft werden neben der engeren kleinen Gebetsgruppe, die Ordensangehörigen der Franziskaner, die *Medjugorje* betreiben, katholische Priester und Gemeinden in Osteuropa sowie Radio Vatikan, das zur neuen *collectiv voice* wird.

Darüber hinaus entwerfen sie einen religiösen Herkunftsmythos: Sie spielen auf die Regelung des *cuius regio, eius religio* nach dem Dreißigjährigen Krieg an, als »von oben« bestimmt worden sei, welcher Konfession man anzugehören hatte. Damals habe sich »in diesen ganzen Wirren« keine fes-

te Identität des religiösen Bekenntnisses ausbilden können. Sie machen aber drei standfeste katholische Familien aus, die auch beim Wechsel der Konfession der Landesherren ihren katholischen Glauben beibehielten, mit denen sie sich in eine Kontinuitätslinie stellen. Damit bekräftigen und sichern sie die eigene Identität als entschiedene, glaubensstarke Katholiken, die unter schwierigsten gesellschaftlichen (und innerkirchlichen) Bedingungen bewusst katholisch bleiben.

Insgesamt erweist sich ihre strenge katholische Identität als eine, die wenig flexibel ist und sich nicht mit den veränderten Bedingungen entwickeln kann. Dies ist aber nur eine mögliche Reaktion. Dass es auch andere Möglichkeiten gibt, zeigen die im Interview angeführten ehemaligen Freunde und jetzigen Gegner, die einen anderen Weg wählen und sich in und mit der Kirchengemeinde liberalisieren, was zum Beispiel darin zum Ausdruck kommt, dass sie auch konfessionelle Mischehen bei ihren Kindern akzeptieren.

4.3 Individuierte religiöse Identität

Die gegenwärtige Jugendgeneration wächst schon mit den Kontextbedingungen der Individualisierung, Pluralisierung, Säkularisierung und Entkirchlichung auf.⁷⁶ Diese spannen die gesellschaftlichen Möglichkeitsräume auf, innerhalb deren sie ihre Identität entwickeln und sich eigenverantwortlich verorten müssen.⁷⁷ Diese Generation lehnt mehrheitlich dogmatische Glaubensinhalte sowie konventionell christliche Überzeugungen ab,⁷⁸ hat keine starke Bindung an die Kirchen, begegnet ihnen aber eher indifferent als mit einer Antihaltung. Weil die Jugendlichen, wenn sie überhaupt noch religiös sozialisiert wurden, in der Regel als Kinder eine liberale, zugewandte Gemeinschaft erfahren haben, sind sie durchaus offen für religiöse Angebote, die jedoch individuiert aufgenommen und verarbeitet werden. Christlicher Glaube ist als Option nur noch in einer reflektierten und begründeten Form möglich.⁷⁹ In der Regel erwarten die Jugendlichen von den Kirchen keine relevanten Antworten auf adoleszente Fragen der Sinn- und Identitätsstiftung. Ein kirchliches Angebot, sich gemeinwohlorientiert zu engagieren,

76 Vgl. Krech 2005; Casanova 2007; Gabriel 2009; Ziebertz u. a. 2010; Hero/Krech 2011; Pollack u. a. 2012

77 Die Ausführungen basieren auf Gärtner 2013.

78 Vgl. Pickel 2010.

79 Vgl. Gabriel u. a. 2002.

kann jedoch einen Anschluss an Religiosität eröffnen. Gerade privilegiert aufgewachsene Jugendliche haben eine als Verpflichtung begriffene Haltung erworben, etwas aus ihrem Leben zu machen. Sie suchen nach der Möglichkeit, etwas Sinnvolles außerhalb ihres Alltags und der üblichen Freizeitgestaltung zu tun und sind bereit, ein *Commitment auf Zeit* zu übernehmen.⁸⁰

Am Beispiel von zwei Jugendlichen, die an einer Aktion eines katholischen Jugendhauses teilnehmen, das für die Hilfe am Wiederaufbau eines vom Krieg zerstörten Dorfes in Bosnien wirbt, will ich darlegen, wie ein solidarisches Engagement im kirchlichen Rahmen religiöse Identität in durchaus unterschiedlicher Weise begründen kann.⁸¹

Sofia benennt explizit die Entwicklung einer »eigenen Religion« als *zusätzliches* Motiv, an dieser Aktion teilzunehmen. Sie hat im Vorfeld von deren religiösem Element, den sogenannten »Morgenimpulsen«, gehört. Durch ihre Teilnahme sucht sie eine »Art und Weise, im Glauben zu leben«, die sich von der zu Hause, in der Schule und in der Kirche unterscheidet. In ihren Ausführungen kontrastiert sie die ihr kirchlich vermittelte Religion mit einer eigenen, die für sie selber relevant ist: Sie sucht nach einer aus der eigenen Biografie begründeten Form von Religionspraxis. Dazu verhelfen der religiöse Impuls sowie die Gruppe, die den Impuls durch – mehr oder weniger ernsthafte – Deutungen der Erfahrungen den ganzen Tag über präsent hält.

Hanna steht diesen religiösen Impulsen dagegen skeptisch gegenüber, weil sie »nicht so die Superreligiöse« sei. Sie hat auf der einen Seite Bedenken, dass diese »Morgenimpulse« sie »nerven« könnten. Auf der anderen Seite befürchtet sie, dass sie sich selbst aus der Gruppe ausschließen könnte, weil sie vielleicht keinen Zugang zu der angebotenen morgendlichen religiösen Kontemplation und Reflexion findet. Um diese Spannung abzubauen, tauscht sie sich über religiöse Erfahrungen vor allem mit denjenigen Jugendlichen aus, die ihr als nichtreligiös erscheinen oder »gar keiner Religion angehören«. Für *Hanna* ist es vor allem wichtig, dass niemand indoktriniert wird und die Teilnahme am (täglichen) Gottesdienst freiwillig ist. In der nachträglichen Reflexion stellt sie die als »steif« erlebte katholische Kirche und die lebendige Erfahrung in Bosnien gegeneinander: »Religion bedeutet da eben, konkret im Alltag einfach Hilfe zu leisten oder so, oder nett zu anderen zu sein, jemandem ein Lächeln zu schenken.« Mit dieser *lebenspraktischen* Gestalt von Religion kann sie sich identifizieren.

⁸⁰ Vgl. ebd.; Gärtner 2013.

⁸¹ Das Fallmaterial, eine Gruppendiskussion, stammt aus dem bereits erwähnten Projekt zur Solidarität mit Osteuropa: Gabriel u. a. 2002, 105–164; vgl. auch Gärtner 2013.

Für diese »religiöse Erfahrung« der Jugendlichen sind drei Momente konstitutiv: die Außeralltäglichkeit der Aktion, ihr gemeinwohlorientierter Inhalt und die Vergemeinschaftung mit Gleichaltrigen. Die eigene Peer-Group wird zur zentralen *collectiv voice*, um die neuen Erfahrungen zu artikulieren, zu reflektieren, als gültig anzuerkennen und zu integrieren.

5. Fazit und Ausblick

Abschließend will ich meine Ausgangsthese der Schwächung der konfessionellen Identität im 20. Jahrhundert reflektieren und einen Ausblick geben. Die dargestellten Fälle stehen nicht nur für spezifische Formen katholischer Identität, sondern auch stellvertretend für aufeinander folgende Generationen, an denen man den religiösen Wandel ablesen kann. Während das *Ehepaar Anders* eine Generation repräsentiert, bei der die konfessionelle Identität noch zum Identitätskern gehört, der jedoch allmählich ab den 1960er Jahren das evidenzstiftende Umfeld verliert, pluralisiert sich bei der nachfolgenden Generation, dem das *Ehepaar Mertens* angehört, diese Identitätsstruktur bereits. Dabei ist die Richtung, die der Prozess der Identitätsbildung nimmt, einerseits durch die Sozialisation vorbestimmt – es macht zum Beispiel einen Unterschied, ob man in einer Form des Katholizismus, der aufgrund der protestantischen Umgebung unter Rechtfertigungsdruck steht, aufwächst oder in einem liberalen katholischen Milieu, in dem der katholische Glaube geteilt wird und als selbstverständlich gilt. Andererseits beeinflusst der gesellschaftliche Kontext, insbesondere die Beschaffenheit des religiösen Feldes, die Identitätsbildung. Genauer formuliert: Der religiöse Wandel in den 1960er Jahren stellt einen Scheidepunkt dar, nach dem sich das Selbstverständnis einer christlichen Gesellschaft allmählich auflöst. Für Individuen, deren adoleszente Phase mit diesem Wandel zusammenfällt, eröffnen sich ganz andere Optionen und Chancen für individuelle Lebensentwürfe als für diejenigen, die zu diesem Zeitpunkt bereits erwachsen sind. Das religiöse Selbstverständnis kann zwar immer noch ein konfessionelles sein, durchläuft zugleich jedoch eine Transformation. Indem religiöse Dogmen befragt und reflektiert werden (in bestimmten Bildungsschichten wird die Kirchen- und Religionskritik sogar zur Norm), erhöht sich die Möglichkeit der religiösen Individuierung. Während diese Generation, sofern sie den katholischen Glauben beibehält, noch mehr oder weniger nach autoritativer

Vergewisserung ihres Glaubens sucht, sind deren Kinder insofern mehrheitlich religiös indifferent, als sie sich nicht einmal mehr die Frage stellen, ob sie noch katholisch sind.⁸²

Diese ab 1970 Geborenen wachsen bereits in eine plurale Gesellschaft hinein und treffen in der Phase der Adoleszenz auf eine dominant säkulare Umwelt, die zugleich religiös-kulturell immer vielfältiger wird. Komplementär zur abnehmenden religiösen Erziehung steigt die generative Qualität in den Familien, vor allem im Hinblick auf Toleranz gegenüber den Lebensentwürfen ihrer Kinder, die von den eigenen abweichen können. Eine an den Kirchen orientierte Lebensführung ist für die Mehrheit dieser Generation keine Option mehr. An die Stelle einer konfessionellen Identität tritt die individuelle und reflexive Aneignung von religiös-kulturellen Sinndeutungen, wobei die (religiösen) Elemente im Dienste der Individuierung biografisch gedeutet werden. Bei allen religionskulturellen Unterschieden, in denen sie lebt, hat diese Generation eines gemeinsam: Sie setzt sich reflexiv mit religiösen Fragen auseinander. Für konfessionsgebundene Jugendliche gilt, dass ihre Bindung auch und vor allem vom gesellschaftlichen Kontext abhängt: Je stärker das Umfeld die Religionstradition als kulturelles ›Normalmodell‹ akzeptiert, umso höher ist die Freiheit, sich selbstbestimmt dazu positionieren zu können. Für muslimische Jugendliche, für deren Lebenspraxis die islamische Religionstradition oftmals eine hohe Relevanz besitzt, ist das nicht der Fall: Sie stehen häufig unter Rechtfertigungsdruck oder werden wegen ihres religiösen Bekenntnisses diskriminiert. Gleichwohl übernehmen sie die religiöse Tradition ihrer Eltern nicht unreflektiert, sondern setzen sich mit dem Sinn der religiösen Gebote und Praxis auseinander.⁸³ Für die Jugendlichen aus West- und Ostdeutschland ist zudem eine Bewegung hin zur Immanenz von Transzendenzbezügen ablesbar.⁸⁴ Es ist im Prinzip zwar möglich, weiterhin konventionell und unreflektiert religiös zu sein, dazu bedarf es aber eines besonderen Umfeldes.⁸⁵ Starke Abgrenzungen nach außen bestehen am ehesten in Sekten und solchen Milieus, die Konformität gegenüber Gruppennormen und soziale Kontrolle unterstützen.⁸⁶

82 Vgl. dazu Gärtner 2005, 307.

83 Vgl. Gärtner 2013.

84 Diese deutliche Verlagerung von der Transzendenz in die Immanenz erläutern Andreas Feige und Carsten Gennerich (2008) in ihrer Wertefeldstudie mit jugendlichen Berufsschülern exemplarisch an den Kategorien *Gewissen*, *Sünde* und *Sinn*, bei denen sie jeweils mögliche Anschlüsse an Transendenzen herausstellen.

85 Vgl. Köbel 2009.

86 Streib/Gennerich 2011, 46.

Literaturverzeichnis

- Auffarth, Christoph, Mittelalterliche Modelle zur Eingrenzung und Ausgrenzung religiöser Verschiedenheit, in: Kippenberg, Hans G./Rüpke, Jörg/von Stuckard, Kocku (Hg.), Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009, S. 193–218.
- Barker, Eileen, Yet more Varieties of Religious Experiences. Diversity and Pluralism in Contemporary Europe, in: Lehmann, Hartmut (Hg.), Religiöser Pluralismus im vereinten Europa. Freikirchen und Sekten, Göttingen: Wallstein 2005, S. 156–172.
- Bernhardt, Reinhold/Schmidt-Leukel, Perry, Zur Einführung, in: Bernhardt, Reinhold (Hg.), Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen (Symposion vom 20.–22. April 2007 auf dem Landgut Castelen in Kaiseraugst bei Basel). Bd. 5, Zürich: Theologischer Verlag 2008, S. 7–13.
- Bertelsmann-Stiftung (Hg.), Religionsmonitor 2008, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2007.
- Bourdieu, Pierre, Der Habitus als Vermittlung zwischen Struktur und Praxis, in: ders. (Hg.), Zur Soziologie der symbolischen Formen, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1974, S. 125–158.
- Bourdieu, Pierre, Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1976.
- Breuer, Marc, Religiöser Wandel als Säkularisierungsfolge. Differenzierungs- und Individualisierungsdiskurse im Katholizismus, Wiesbaden, Springer VS 2012.
- Casanova, José, Die religiöse Lage in Europa, in: Joas, Hans/Wiegand, Klaus (Hg.), Säkularisierung und die Weltreligionen, Frankfurt a. M.: Fischer 2007, S. 322–357.
- Cornille, Catherine, Mehrere Meister? Multiple Religionszugehörigkeit in Praxis und Theorie, in: Bernhardt, Reinhold (Hg.), Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen, Zürich: Theologischer Verlag 2008, S. 15–32.
- Dressler, Bernhard, Hat der Religionsunterricht Zukunft?, in: Loccumer Pelikan 3 (2012), S. 103–109.
- Elias, Norbert, Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes. Bd. 1, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1997.
- Elias, Norbert, Die Gesellschaft der Individuen, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003.
- Endreß, Martin, ›Postsäkulare Kultur? Max Webers Soziologie und Habermas' Beitrag zur De-Säkularisierungsthese, in: Bienfait, Agathe (Hg.), Religionen verstehen. Zur Aktualität von Max Webers Religionssoziologie, Wiesbaden: VS-Verlag 2011, S. 123–149.
- Eßbach, Wolfgang, Religionssoziologie. Glaubenskrieg und Revolution als Wiege neuer Religionen, Paderborn: Fink 2014.

- Feige, Andreas/Gennerich, Carsten, *Lebensorientierungen Jugendlicher. Alltagsethik, Moral und Religion in der Wahrnehmung von Berufsschülern in Deutschland*, Münster u. a.: Waxmann 2008.
- Gabriel, Karl, *Säkularisierung und öffentliche Religion. Religionssoziologische Anmerkungen mit Blick auf den europäischen Kontext*, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 44 (2003), S. 13–36.
- Gabriel, Karl, *Jenseits von Säkularisierung und Wiederkehr der Götter*, in: *APuZ* 52 (2008), S. 9–15.
- Gabriel, Karl, *Religionspluralität in westeuropäischen Gesellschaften als Herausforderung für die christlichen Kirchen*, in: *Könemann, Judith/Loretan, Adrian (Hg.), Religiöse Vielfalt und der Religionsfrieden. Herausforderung für die christlichen Kirchen*, Zürich: Theologischer Verlag 2009, S. 15–30.
- Gabriel, Karl/Gärtner, Christel/Münch, Maria-Theresia/Schönhöffer, Peter, *Solidarität mit Osteuropa. Praxis und Selbstverständnis christlicher Mittel- und Osteuropagruppen. Motive christlichen Solidaritätshandelns. Bd. 2*, Mainz: Grünewald 2002.
- Gärtner, Christel, *Selbstartikulation und Diskurshilfe im Prozeß religiöser Sinnsuche*, in: *Schlette, Magnus/Jung, Matthias (Hg.), Anthropologie der Artikulation. Begriffliche Grundlagen und transdisziplinäre Perspektiven*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2005, S. 307–340.
- Gärtner, Christel, *Das Theodizeeproblem unter säkularen Bedingungen – Anschlüsse an Max Webers Religionssoziologie*, in: *Bienfait, Agathe (Hg.), Religionen verstehen. Zur Aktualität von Max Webers Religionssoziologie*, Wiesbaden: VS 2011, S. 271–289.
- Gärtner, Christel, *Religiöse Identität und Wertbindungen von Jugendlichen in Deutschland*, in: *KZfSS* 53 (2013), S. 211–233.
- Gärtner, Christel, *Sinnverlust: Religion, Moral und postmoderne Beliebigkeit*, in: *Lamla, Jörg/Laux, Henning/Rosa, Hartmut/Strecker, David (Hg.), Handbuch der Soziologie*, Konstanz: UVK/UTB 2014, S. 473–488.
- Gärtner, Christel, *Generationen*, in: *Krech, Volkhard/Hölscher, Lucian (Hg.), Handbuch Religionsgeschichte des 20. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum*, Paderborn: Schöningh 2016, S. 293–338.
- Gebhardt, Winfried, *Believing without Belonging? Religiöse Individualisierung und neue Formen religiöser Vergemeinschaftung*, in: *Kreutzer, Ansgar/Gruber, Franz (Hg.), Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie*, Freiburg i. Br. u. a.: Herder 2013, S. 297–317.
- Giddens, Anthony, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge: Polity Press 1991.
- Großbölting, Thomas, *Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung 2013.
- Herbert, Markus/Ziebertz, Hans-Georg, *Plurale Identität und interkulturelle Kommunikation*, in: *Ziebertz, Hans-Georg (Hg.), Gender in Islam und Christentum. Theoretische und empirische Studien*, Berlin: LIT 2010, S. 111–125.

- Hero, Markus/Krech, Volkhard, Die Pluralisierung des religiösen Feldes in Deutschland. empirische Befunde und systematische Überlegungen, in: Pickel, Gert/Sammet, Kornelia (Hg.), Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Zwanzig Jahre nach dem Umbruch, Wiesbaden: Springer VS 2011, S. 27–41.
- Huber, Stefan, Anzeichen einer Trendwende? Längsschnittdaten zum Religionsmonitor 2008 und 2013, in: Weyel, Birgit/Bubmann, Peter (Hg.), Kirchentheorie: Praktisch-Theologische Perspektiven auf die Kirche, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2014, S. 94–114.
- Jagodzinski, Wolfgang/Dobbelaere, Karl, Der Wandel kirchlicher Religiosität in Westeuropa, in: Bergmann, Jörg/Hahn, Alois/Luckmann, Thomas (Hg.), Religion und Kultur (KZfSS. Sonderheft 33), Opladen: Westdeutscher Verlag 1993, S. 68–91.
- Keddi, Barbara, Wie wir dieselben bleiben. Doing continuity als biopsychosoziale Praxis, Bielefeld: Transcript 2011.
- Keupp, Heiner/Hohl, Joachim (Hg.), Subjektdiskurse im gesellschaftlichen Wandel. Zur Theorie des Subjekts in der Spätmoderne, Bielefeld: Transcript 2006.
- Knoblauch, Hubert, Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, Frankfurt a. M. u. a.: Campus 2009.
- Köbel, Nils, Jugend – Identität – Kirche. Eine erziehungswissenschaftliche Rekonstruktion kirchlicher Orientierungen im Jugendalter, Frankfurt a. M.: Fachbereich der Erziehungswissenschaften der Johann Wolfgang Goethe-Universität 2009.
- Kochanek, Hermann, Einleitung: »Nun sage, wie hast du's mit der Religion?«, in: Kochanek, Hermann/Justinus Maria Calleen (Hg.), Ich habe meine eigene Religion. Sinnsuche jenseits der Kirchen, Zürich: Benziger 1999, S. 13–44.
- Koenig, Matthias, »Kampf der Götter? Religiöse Pluralität und gesellschaftliche Integration«, in: Langenfeld, Christine/Schneider, Irene (Hg.): Recht und Religion in Europa, Göttingen: Universitätsverlag 2008, S. 102–118.
- Krech, Volkhard, Kleine Religionsgemeinschaften in Deutschland – Eine religionssoziologische Bestandsaufnahme, in: Lehmann, Hartmut (Hg.), Religiöser Pluralismus im vereinten Europa. Freikirchen und Sekten, Göttingen: Wallstein 2005, S. 116–144.
- Krech, Volkhard, Exklusivität, Bricolage und Dialogbereitschaft. Wie die Deutschen mit religiöser Vielfalt umgehen, in: Bertelsmann-Stiftung (Hg.), Religionsmonitor 2008, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2007, S. 33–43.
- Lehmann, Hartmut, Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion, Göttingen: Wallstein, 2004.
- Lehmann, Hartmut, Freikirchen und Sekten in Europa am Beginn des 21. Jahrhunderts. Einführende Bemerkungen, in: Lehmann, Hartmut (Hg.), Religiöser Pluralismus im vereinten Europa. Freikirchen und Sekten, Göttingen: Wallstein 2005, S. 7–12.
- Levitt, Peggy, Roots and Routes: Understanding the Lives of the Second Generation Transnationally, in: Journal of Ethnic and Migration Studies 35 (2009), S. 1225–1242.

- Liedhegener, Antonius, Säkularisierung als Entkirchlichung. Trends und Konjunkturen in Deutschland von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart, in: Gabriel, Karl/Gärtner, Christel/Pollack, Detlef (Hg.), *Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*, Berlin: Berlin University Press 2012, S. 481–531.
- Luhmann, Niklas (Hg.), *Die Religion der Gesellschaft*. Unter Mitarbeit von André Kieserling, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2002.
- Martin, David, *A General Theory of Secularization*, London: Blackwell 1978.
- McLeod, Hugh, *The religious crisis of the 1960s*, Oxford: Oxford University Press 2007.
- McLeod, Hugh, *Religious Socialisation in Post-War Britain*, in: Tenfelde, Klaus (Hg.), *Religiöse Sozialisation im 20. Jahrhundert. Historische und vergleichende Perspektiven*, Essen: Klartext 2010, S. 249–263.
- Mead, George Herbert, *Mind, Self, and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, Chicago: University of Chicago Press 1962.
- Nipperdey, Thomas, *Religion und Gesellschaft: Deutschland um 1900*, in: *Historische Zeitschrift* 3 (1988), S. 591–615.
- Oertel, Holger, »Gesucht wird: Gott?« *Jugend, Identität und Religion in der Spätmoderne*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2004.
- Oevermann, Ulrich, *Genetischer Strukturalismus und das sozialwissenschaftliche Problem der Erklärung der Entstehung des Neuen*, in: Müller-Doohm, Stefan (Hg.), *Jenseits der Utopie. Theoriekritik der Gegenwart*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991, S. 267–336.
- Oevermann, Ulrich, *Ein Modell der Struktur von Religiosität. Zugleich ein Strukturmodell von Lebenspraxis und von sozialer Zeit*, in: Wohlrab-Sahr, Monika (Hg.), *Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche*, Frankfurt a. M./New York: Campus 1995, S. 27–102.
- Pickel, Gert, *German Youth: Neither Participants nor Partakers in Religion?*, in: Pace, Enzo/Berzano, Luigi/Giordan, Giuseppe (Hg.), *Annual Review of the Sociology of Religion*. Bd. 1, Leiden u. a.: Brill 2010, S. 251–287.
- Pietsch, Andreas/Stollberg-Rilinger, Barbara (Hg.), *Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2013.
- Pollack, Detlef, *Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II*, Tübingen: Mohr Siebeck 2009.
- Pollack, Detlef/Tucci, Irene/Ziebertz, Hans-Georg (Hg.), *Religiöser Pluralismus im Fokus quantitativer Religionsforschung*, Wiesbaden: Springer VS 2012.
- Quack, Johannes, *Was ist ›Nichtreligion‹? Feldtheoretische Argumente für ein relationales Verständnis eines eigenständigen Forschungsgebietes*, in: Antes, Peter/Führding, Steffen (Hg.), *Säkularität in religionswissenschaftlicher Perspektive*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht unipress 2013, S. 87–107.

- Reinhard, Wolfgang, Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 10 (1983), S. 257–277.
- Renn, Joachim/Straub, Jürgen, Transitorische Identität. Der Prozesscharakter moderner personaler Selbstverhältnisse, in: Straub, Jürgen/Renn, Joachim (Hg.), *Transitorische Identität. Der Prozesscharakter des modernen Selbst*, Frankfurt a.M. u. a.: Campus 2002, S. 10–31.
- Riesebrodt, Martin, *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der ›Kampf der Kulturen‹*, München: Beck 2001.
- Riesebrodt, Martin, Der Begriff des Fundamentalismus, in: Kindelberger, Kilian (Hg.), *Fundamentalismus. Politisierte Religionen*. Brandenburgische Landeszentrale für politische Bildung 2004, S. 10–27.
- Roy, Olivier, *Heilige Einfachheit. Über die politischen Gefahren entwurzelter Religionen*, München: Pantheon 2011.
- Schiffauer, Werner, Muslimische Identitäten in Europa, in: *inamo* 46 (2006), S. 4–8.
- Schiffauer, Werner, Der unheimliche Muslim – Staatsbürgerschaft und zivilgesellschaftliche Ängste, in: Wohlrab-Sahr, Monika/Tezcan, Levent (Hg.), *Konfliktfeld Islam in Europa*, *Soziale Welt* 17 (2007), S. 111–133.
- Schilling, Heinz, Das konfessionelle Europa, in: Kippenberg, Hans G./Rüpke, Jörg/von Stuckrad, Kocku (Hg.), *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009, S. 298–338.
- Schmidt-Leukel, Perry, Warum mit nur einer Religion leben? Anmerkungen zum Phänomen multi-religiöser Identität. Vortrag in der Ringvorlesung ›Transfer zwischen den Religionen. Wenn religiöse Traditionen einander beeinflussen‹ des Exzellenzclusters ›Religion und Politik‹ und des Centrums für religionsbezogene Studien (CRS) an der WWU Münster, 24.4.2015.
- Schnell, Tatjana, Religiosität und Identität, in: Bernhardt, Reinhold (Hg.), *Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen* (Symposium vom 20. – 22. April 2007 auf dem Landgut Castelen in Kaiseraugst bei Basel). Bd. 5, Zürich: Theologischer Verlag 2008, S. 163–183.
- Schwinn, Thomas, Zur Neubestimmung des Verhältnisses von Religion und Moderne, in: *KZfSS* 53 (2013), S. 73–97.
- Soeffner, Hans-Georg, Das ›Ebenbild‹ in der Bilderwelt – Religiosität und die Religionen, in: Sprondel, Walter M. (Hg.), *Die Objektivität der Ordnungen und ihre kommunikative Konstruktion*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1994, S. 291–317.
- Straub, Jürgen/Renn, Joachim (Hg.), *Transitorische Identität. Der Prozesscharakter des modernen Selbst*, Frankfurt a.M. u. a.: Campus 2002.
- Streib, Heinz/Gennerich, Carsten, *Jugend und Religion. Bestandsaufnahmen, Analysen und Fallstudien zur Religiosität Jugendlicher*, Weinheim u. a.: Juventa 2011.
- Veith, Hermann, Das Konzept der balancierenden Identität von Lothar Krappmann, in: Jörissen, Benjamin/Zirfas, Jörg (Hg.), *Schlüsselwerke der Identitätsforschung*, Wiesbaden: Springer VS 2010, S. 179–202.

- Weber, Max, Die ›Objektivität‹ sozialwissenschaftlicher Erkenntnis, in: Winkelmann, Johannes (Hg.), Max Weber. Soziologie – Weltgeschichtliche Analysen – Politik. Mit einer Einleitung von Eduard Baumgarten, Stuttgart: Kröner 1956a, S. 186–262.
- Weber, Max, Einleitung in die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, in: Winkelmann, Johannes (Hg.), Soziologie – Weltgeschichtliche Analysen – Politik. Mit einer Einleitung von Eduard Baumgarten, Stuttgart: Kröner 1956b, S. 398–440.
- Wendel, Saskia, Sich Unbedingt verdankt fühlen? Religionsphilosophische Anmerkungen zur Religiosität von Jugendlichen, in: Kropac, Ulrich/Meier, Uto/König, Klaus (Hg.), Jugend, Religion, Religiosität. Resultate, Probleme und Perspektiven der aktuellen Religiositätsforschung, Regensburg: Pustet 2012, S. 123–138.
- Willems, Herbert/Hahn, Alois (Hg.), Identität und Moderne, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1999.
- Wohlrab-Sahr, Monika/Burchardt, Marian, Vielfältige Säkularitäten. Vorschlag zu einer vergleichenden Analyse religiös-säkularer Grenzziehungen, in: Denkströme. Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften 7 (2011), S. 53–71.
- Robert Wuthnow, After Heaven. Spirituality in America Since the 1950s, Berkely u. a. 1998.
- Ziebertz, Hans-Georg/Kalbheim, Boris/Riegel, Ulrich, Religiöse Signaturen heute. Ein religionspädagogischer Beitrag zur empirischen Jugendforschung, Freiburg i. Br. u. a.: Gütersloher Verlagshaus/Herder 2003.
- Ziebertz, Hans-Georg/Hermans, Chris/Riegel, Ulrich, Interkulturalität, Identität und Religion, in: Ziebertz, Hans-Georg (Hg.), Gender in Islam und Christentum. Theoretische und empirische Studien, Berlin: LIT 2010, S. 79–92.
- Zulehner, Paul M., Spirituelle Dynamik in säkularen Kulturen? Deutschland – Österreich – Schweiz, in: Bertelsmann-Stiftung (Hg.), Religionsmonitor 2008, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2007, S. 143–157.