Michael Domsgen

Das Evangelium unter Indifferenten kommunizieren[1]

Von der Kommunikation des Evangeliums redet man heute in verstärkter Weise.[2] Ernst Lange hat diese Formel vor einem halben Jahrhundert in den Diskurs eingetragen. Die damit verbundenen Aspekte der Dialogizität und Vielfalt in der Kommunikation (des Evangeliums) gehören inzwischen zu den unhinterfragten Prämissen im praktisch-theologischen und religionspädagogischen Diskurs und erhöhen die Sensibilität für die Kommunikationsprozesse und die Kontexte, in denen sie stattfinden.

„Das Evangelium, das kommuniziert wird, ist [daher; M.D.] von vornherein in ein interaktives und damit gesellschaftlich manifestes Mitteilungsgeschehen einbezogen."[3] Zugleich wird deutlich, dass der „Vorgang der Kommunikation konstitutiv in Wechselwirkung steht mit dem Gehalt des Evangeliums, oder schärfer: dass sich das Evangelium (für

1 Vortrag auf der Fachtagung „Indifferent? Ich bin normal. Indifferenz als Irritation für das kirchliche Denken und Handeln" am 23.11.16 in Erfurt.

2 Vgl. zur gegenwärtigen Diskussion: Michael Domsgen, Bernd Schröder (Hgg.), Kommunikation des Evangeliums. Leitbegriff der Praktischen Theologie, Leipzig 2014.

3 Wilhelm Gräb, Kirchentheorie: Praktisch-theologische Perspektiven auf die Kirche. Ein Fazit, in: Birgit Weyel, Peter Bubmann (Hgg.), Kirchentheorie. Praktisch-theologische Perspektiven auf die Kirche, Leipzig 2014, 267–275, 269.

diejenigen, die an der Kommunikation teilhaben) erst im Vollzug von Kommunikation konstituiert"[4].

Streng genommen kann das Evangelium deshalb *nicht unter*, sondern *nur mit* Menschen kommuniziert werden, weil die Kommunizierenden Teil des Prozesses sind und damit auch dessen Profil mitbestimmen. Die Rede von der Kommunikation des Evangeliums erinnert also an den produktiven Anteil beider Kommunikanten am Evangelium, das nicht als festliegendes Produkt, sondern als Ereignis zu verstehen ist. Deshalb ist die vordergründige Suche nach Anknüpfungspunkten, auf deren Grundlage das Evangelium dann als feststehende Größe an den Mann zu bringen wäre, problematisch. Vielmehr geht es darum, in gemeinsamer Verständigung nach der Bedeutung von Evangelium zu suchen und damit zu rechnen, auch von Menschen außerhalb des Kirchenmilieus theologisch lernen zu können.

Eine solche Sichtweise schärft den Blick auf diejenigen, mit denen das Evangelium kommuniziert werden soll. In unserem Fall sind es die religiös Indifferenten. In einem ersten Schritt soll deshalb über sie nachgedacht werden. Wie das theologisch aufzunehmen ist, soll anschließend thematisiert werden, um in einem dritten Schritt über die Möglichkeiten der Einladung religiös Indifferenter zur Kommunikation des Evangeliums nachzudenken. Was das wiederum für das Profil der Kommunikation des Evangeliums bedeutet, soll in einem vierten Schritt ausgeführt und in einem letzten kurzen Abschnitt am Beispiel der Segensfeiern für Jugendliche konkretisiert werden.

4 Bernd Schröder, Michael Domsgen, Vorwort, in: Domsgen, Schröder, Kommunikation des Evangeliums, 7–11, 9. Im Original teilweise kursiv.

1. Religiös Indifferente – was sich über sie sagen lässt

Wer sich über religiös Indifferente Gedanken macht, betritt ein sensibles Feld. Denn auch religiös Indifferente gibt es nicht an sich, sondern im Gegenüber zu denjenigen, die sich als religiös verstehen. Dabei ist unsere Sicht auf die Anderen immer von unserer Sicht auf uns selbst geprägt. Insofern besteht die Gefahr einer vereinnahmenden Perspektive, die man als „diskursive Hegemonialität"[5] bezeichnen könnte. Die Rede über die Anderen ist dann ein Akt der Machtausübung. Wir interpretieren etwas in die Anderen hinein, was mehr über uns selbst als über die Anderen aussagt. Der damit skizzierten Gefahr wird man wohl nie ganz entgehen können. Entscheidend ist jedoch, dass man sich ihrer bewusst ist. Denn das, was wir über die Anderen sagen, ist zuallererst einmal das, was *wir* über die Anderen sagen und nicht das, was beispielsweise sie selbst von sich sagen. Was lässt sich unter dieser Prämisse vertretbar über religiös Indifferente aussagen?

1.1 Differenzierungen vornehmen

Zunächst einmal sind Differenzierungen einzutragen.[6] Bereits im Begriff liegt eine Unschärfe. Es ist ein deutlicher Unterschied, ob jemand nicht bereit ist, sich zwischen zwei Positionen zu entscheiden (jemand nimmt eine indifferente

5 Daniel Cyranka, Missionsgebiete? Überlegungen zur Verortung von Theologien in Ostdeutschland, in: Michael Domsgen, Dirk Evers (Hgg.), Herausforderung Konfessionslosigkeit. Theologie im säkularen Kontext, Leipzig 2014, 213–232, 223.

6 Auch die Rede von den Indifferenten ist mehr eine Problemanzeige als eine inhaltliche Beschreibung. *Die* Indifferenten gibt es ebenso wenig wie *die*

Haltung ein) oder aber, ob sich jemand gleichgültig und ohne innere Teilnahme verhält (jemand wirkt indifferent). Während eine Unbestimmtheit immer auch mit einer grundsätzlichen Offenheit gegenüber einem Sachverhalt einhergehen kann, tendiert Gleichgültigkeit eher zu einer Distanz, die keine Beziehung zu einem Sachverhalt erkennen lässt und insofern auch mit Teilnahmslosigkeit und Wirkungslosigkeit zusammenzubringen ist.

Dazu kommt, dass gerade in Religionsdingen beides ineinander übergehen und damit nicht mehr sinnvoll mit diesem Begriff beschrieben werden kann. Gerade in Ostdeutschland lässt sich das gut vor Augen führen. Zwar finden sich hier bei den meisten kaum dezidierte Auseinandersetzungen mit Kirche und christlichem Glauben. Allerdings führt dies nicht zu einer Art *tabula rasa* in religiösen Dingen. Die deutliche Ablehnung des Islam zeigt, dass die Positionierung hinsichtlich der verschiedenen religiösen Perspektiven ganz unterschiedlich ausfallen kann. Man kann also unbestimmt oder gleichgültig gegenüber dem Christentum sein und sich zugleich höchst different gegenüber dem Islam positionieren.

Innerhalb der Generationen ist religiöse Indifferenz zudem unterschiedlich profiliert. Die jüngeren, nicht mehr in der DDR sozialisierten Generationen zeigen eine Öffnung religiösen Fragen gegenüber. Indifferenz ist hier vor allem durch eine Unverkrampftheit geprägt, die es zulässt, sich

---

Indifferenz. Ich selbst spreche eher von Konfessionslosen, weil dieser Begriff inhaltlich keine Prägungen vornimmt, sondern in seiner rechtlichen Ausformung zunächst einmal nur das Faktum der Nichtmitgliedschaft in einer christlichen Kirche beschreibt. Zu den damit verbundenen Problemlagen vgl. Michael Domsgen, Konfessionslosigkeit. Annäherungen über einen Leitbegriff in Ermangelung eines besseren, in: Michael Domsgen, Dirk Evers (Hgg.), Herausforderung Konfessionslosigkeit. Theologie im säkularen Kontext, Leipzig 2014, 11–27.

solchen Themen wieder anzunähern. Allerdings scheint dies auch den Jüngeren nicht allen Religionen gegenüber gleichermaßen zu gelingen.

Vor einem solchen Hintergrund entfalten dann auch die konkretisierenden Unterkategorien des „Believing" und „Belonging" einen begrenzten Erkenntniswert.[7] Sie können zwar ein Spektrum religiöser Indifferenz aufzeigen, ohne zwischen Kirchenmitgliedern und Nichtkirchenmitgliedern trennen zu müssen, verbleiben dabei aber auch in einer christlichen Perspektive, insofern sie die individualpsychologische Perspektive (Glauben) von vornherein mit einer organisationslogischen Sicht (Zugehören) verknüpfen. Ob man dies in einem Kontext, in dem die Mehrheit der Menschen in ihrer Sozialisation keine oder kaum direkte Kontakte zur organisierten Religion haben, so sagen kann, müsste zumindest diskutiert werden.

An dieser Stelle lassen sich weitere Differenzierungen eintragen. So scheint einerseits eine nicht unerhebliche Rolle zu spielen, in welchem Modus die Indifferenz erworben wurde. Handelt es sich um eine forcierte Indifferenz, also eine, die durch äußeren Druck zustande kam oder wurde sie ohne diesen Druck, quasi von selbst erworben?

Zudem ist es ein großer Unterschied, ob jemand zu einer „ausgearbeiteten Haltung" gekommen ist, die „Religion als gleichermaßen gut wie schlecht oder weder gut noch schlecht und daher als indifferent (‚bewusste Indifferenz') einschätzt" oder, ob wir auf eine „implizite und zur Gewohnheit übergegangenen Haltung" treffen, „z. B. charakterisiert durch die habituelle, aber nicht zwangsläufig verbalisierte

7 Vgl. Zentrum für Mission in der Region (Hg.), Evangelium und Indifferenz. 35 Thesen, Dortmund 2016, 13 ff.

Vorannahme, dass die zur Debatte stehenden Angelegenheiten irrelevant sind (‚unbewusste Indifferenz').“[8]

Je nach Kontext können die „impliziten und expliziten Formen der Indifferenz“[9] unterschiedlich aufeinander bezogen sein. Dabei spielt eine große Rolle, welche Prägung der Indifferenz dominiert. Letztlich können hier die Ausgangslagen so unterschiedlich sein, dass man sie kaum noch miteinander vergleichen kann. Wir kommen hier also an Grenzen in der Aufnahme des Indifferenzbegriffes. (Und genau da soll es in einem nächsten Schritt weitergehen.)

Interessant ist hier eine Differenzierung, die Andreas Quack und Cora Schuh unter Bezug auf Bullivant eintragen. Sie differenzieren nämlich zwischen *„Indifferenz gegenüber Religiosität* und *Indifferenz gegenüber Religion. Indifferenz gegenüber Religiosität* steht für eine beidseitige Abwesenheit sowohl von Religiosität als auch expliziter Nichtreligiosität. Sie ist eine Indifferenz gegenüber religiösen Überzeugungen, Praktiken und Zugehörigkeiten. *Indifferenz gegenüber Religion* dagegen bezieht sich auf eine fehlende Haltung oder Meinung gegenüber der Manifestation und dem angemessenen sozialen ‚Ort' von Religion. Eine solche Haltung kann Indifferenz gegenüber Fragen des Säkularismus beinhalten, sie kann aber auch Ausdruck eines ‚säkularen Habitus' sein, im Sinn einer tiefverwurzelten Vorstellung, dass Religion etwas ist, das, wenn überhaupt, von privatem Interesse ist, und dass man nichts darüber wissen muss.“[10]

---

8 Andreas Quack, Cora Schuh, Religiöse Indifferenz zwischen Religion und Nichtreligion, unter: <https://www.euangel.de/ausgabe-2-2016/religioese-indifferenz/religioese-indifferenz-zwischen-religion-und-nichtreligion> (zuletzt abgerufen am 12.11.16).

9 Ebd.

10 Ebd.

1.2 Uneindeutigkeiten aushalten

Das Spektrum weltanschaulicher und religiöser Positionen unter Indifferenten kann nicht einfach auf einen Nenner gebracht werden. Zu meinen, Indifferente seien alle Atheisten, ist ebenso falsch wie die Unterstellung, bei ihnen würde es sich um eine Art verstecktes Christentum handeln. Vielleicht wird man als einziges verbindendes Moment festhalten können, dass sich mit diesem Begriff schwerpunktmäßig eine Distanzierung gegenüber religiösen Profilierungen beschreiben lässt, die auf eine Vereindeutigung religiöser Positionierung dringen, wobei dieses Drängen ganz unterschiedlich gestaltet sein kann. Dazu gehören nicht nur Gemeinschaften, die ein bestimmtes Bekenntnis einfordern, sondern auch die sog. Großkirchen, die in ihrem Kirchenmitgliedschaftsrecht einem „binäre(n) Code“[11] folgen. Entweder man gehört dazu oder eben nicht.

Eine religiöse Weltsicht und Lebensgestaltung, die alles andere grundiert, scheint bei Indifferenten nicht im Blick. Aufgrund dieser Ausrichtung spricht sehr viel dafür, den Begriff der „multiple(n) Säkularitäten“[12] zu verwenden, um die Welt- und Lebenssicht religiös Indifferenter oder Konfessionsloser oder welche Bezeichnung man auch immer wählen möchte, zu beschreiben.

Dabei jedoch ist eine Entwicklung zu berücksichtigen, die Charles Taylor mit der Denkfigur des „gegenläufigen Drucks“[13] („crosspressure“) beschrieben hat. Er verweist da-

11 Christian Grethlein, Evangelisches Kirchenrecht. Eine Einführung, Leipzig 2015, 212.

12 Monika Wohlrab-Sahr, Uta Karstein, Thomas Schmidt-Lux, Forcierte Säkularität. Religiöser Wandel und Generationendynamik im Osten Deutschlands, Frankfurt a. M. 2009, 30.

13 Vgl. Charles Taylor, Ein säkulares Zeitalter, 2012, 990–1027.

rauf, dass die „ganze Kultur [...] durch Erfahrungen gegenläufigen Drucks gekennzeichnet" sei, der „einerseits von Erzählungen der abgeschlossenen Immanenz und andererseits vom Gefühl der Unzulänglichkeit solcher Erzählungen ausgeht"[14].

In manchen Milieus wird dies stärker empfunden als in anderen, „aber im gesamten Bereich unserer Kultur spiegelt er sich in einer Vielzahl mittlerer Positionen, die von beiden Seiten unter Druck gesetzt werden"[15].

Dies führt einerseits zur Entstehung neuer Positionen und Möglichkeiten, „Religion ohne die abstoßenden Konsequenzen abzulehnen"[16], andererseits aber auch dazu, dass „sich die Menschen lange nicht über ihre Einstellung zur Religion klarwerden"[17].

Mit Blick auf das Christentum könnte man hier von einem Hin-und Hergerissensein sprechen „zwischen einer antichristlichen Stoßrichtung und dem Zurückweichen vor einer [aus unserer Sicht] extremen Form des Reduktionismus"[18]. Das Bewusstsein, dass es sich hier um eine Wahl handelt, ob man an eine transzendente Quelle oder Macht glaubt, steht vielen Menschen nicht vor Augen, „weil die Frage aufgrund ihrer Milieuzugehörigkeit, ihrer Affinitäten oder ihrer tiefen moralischen Orientierung vorentschieden ist. Die Kultur der Immanenz selbst läßt diese Entscheidung jedoch offen"[19].

Die oft beklagte Unentschiedenheit, das Offenlassen der eigenen religiösen Positionierung oder – mit Taylor gespro-

14 A.a.O., 991.
15 Ebd.
16 A.a.O., 996.
17 A.a.O., 997.
18 Ebd.
19 A.a.O., 999.

chen – das Einnehmen einer „mittlere[n] Position“[20] wird auf diese Weise in ein neues Licht gestellt. Dieses Agieren zwischen den Polen gegenläufigen Drucks ist in der gegenwärtigen westlichen Kultur angelegt.

Was das konkret bedeuten kann, lässt sich mit Blick auf Jugendliche in Ostdeutschland vor Augen führen. Im Jugendalter liegen die Zustimmungswerte von Konfessionslosen und Kirchenmitgliedern zum Gottesglauben und zur religiösen Praxis näher beieinander als im Erwachsenenalter.[21] Etwas holzschnittartig ließe sich sagen: Im Jugendalter kommen ganz unterschiedliche Perspektiven in der Auseinandersetzung mit und Distanzierung von eigener familialer Sozialisation zusammen. Die nicht religiös Sozialisierten, die sich tendenziell eher als areligiös verstehen, zeigen sich zumindest teilweise offen für religiöse Fragen und Themen. Diejenigen, die eine religiöse Sozialisation erfahren haben und der Religion gegenüber nicht abgeneigt sind, suchen eine Klärung, die auch oft mit Distanz einhergeht. Gemeinsam ist beiden Gruppen, dass sie in der Phase des Testens sind. Die Erfahrung gegenläufigen Drucks erleichtert genau dieses Vorgehen und führt dazu, dass sich dieses Verhalten auch in anderen Altersgruppen zeigt. Dabei spielt dann eine grundlegende Rolle, in welchen Kontexten agiert wird. Sie bestimmen maßgeblich darüber, welche Tendenz unterstützt wird.

20 A.a.O., 1008.

21 Vgl. David Käbisch, Religionsunterricht und Konfessionslosigkeit. Eine fachdidaktische Grundlegung, Tübingen 2014, 103 f.

1.3. Kontextuelle Prägungen berücksichtigen

Indifferenz ist nicht gleich Indifferenz. Sie „kann verschiedene Grade von Ablehnung, Desinteresse und Gleichgültigkeit sowie nur bestimmte oder sämtliche Aspekte einer bestimmten oder jeglicher Religion umfassen. Sie kann sich zudem aus einer Vielzahl von Motiven und Hintergründen sowohl bewusst als auch unbewusst ergeben."[22] In alledem spielt eine grundlegende Rolle, wie die Mehrheitsverhältnisse geprägt sind.

Dabei geht eine quantitative Überlegenheit nicht automatisch mit einer kulturellen Normierung einher. Gleichwohl ist die Einstellung der Mehrheit für die Prägung einer Gesellschaft von grundlegender Bedeutung. Sie steht für das, was zur Dominanzkultur werden[23] und für eine bestimmte Art des Umgangs mit Religion.[24] Zugespitzt ließe sich sagen: Indifferentismus im Kontext eines mehrheitlichen Indifferentismus ist etwas anderes als Indifferentismus im Kontext einer mehrheitlichen Kirchlichkeit.

Für eine mögliche Kommunikation des Evangeliums spielt das eine wichtige Rolle, weil sie immer kontextualisiert stattfindet. Dabei sind einerseits unsere Lebensgeschichten von grundlegender Bedeutung. Andererseits sind es aber auch kulturelle Muster und Praktiken. Das, was in

22 Quack, Schuh, a.a.O.

23 Vgl. Birgit Rommelspacher, Dominanzkultur. Texte zu Fremdheit und Macht, Berlin ²2006.

24 Interessant sind hier die Ausführungen von Quack und Schuh zur Situation in Großbritannien, wo „von einer ‚gewohnheitsbedingten Triebkraft' (‚behavioural drift')" gesprochen werden kann „in dem Sinne, dass einer Verringerung der Praxis ein Rückgang an Glauben vorangegangen ist und in den meisten Fällen beides auf einem ‚Rückgang an Identifikation mit einer Religion' (Bagg/Voas 2010, 106) basiert" (Dies., a.a.O.).

unserem Umfeld einsichtig, verständlich und plausibel ist, bestimmt eben auch die Kommunikation des Evangeliums. Deshalb sind generalisierende Aussagen nur eingeschränkt möglich. Um dies adäquat aufnehmen zu können, werde ich mich im Folgenden beim Nachdenken über die Kommunikation des Evangeliums mit Indifferenten besonders auf Ostdeutschland beziehen. Sachlich lässt sich das damit begründen, dass hier die Herausforderungen diesbezüglich noch einmal deutlicher vor Augen stehen als in anderen Regionen Deutschlands. Ob es sich dabei um eine spezifische Ausgangslage oder eher um eine Art „Problemvorsprung gegenüber Westdeutschland“[25] handelt, kann hier dahingestellt bleiben. Die Kommunikation des Evangeliums ist immer kontextbezogen. Insofern können Konzepte nie ohne weiteres auf andere Kontexte übertragen werden.

2. Religiös Indifferente – auch theologisch als Gesprächspartner wahrnehmen

Im Bemühen um ein Verstehen von religiös Indifferenten zeigt sich einmal mehr, dass Menschen immer schon von eigenen, im Laufe ihrer Lebensgeschichte erarbeiteten Antworten und Lebensentwürfen her leben.[26]

25 So die Einschätzung von Klaus Friedrich und Peer Pasternack hinsichtlich der demographischen Entwicklung in Sachsen-Anhalt (Dies., Sachsen-Anhalt als ‚Hot-Spot' der demographischen Entwicklung in Deutschland. Ausgangspunkte und Fragestellungen, in: Dies. (Hgg.), Demographischer Wandel als Querschnittsaufgabe. Fallstudien der Expertenplattform „Demographischer Wandel" beim Wissenschaftszentrum Sachsen-Anhalt, Halle 2012, 15–18, 15.).

26 Im Folgenden nehme ich Gedanken auf, die ich bereits an anderer Stelle ausführt habe (vgl. Fremdheit bereichert die Gemeinde. Konfessions-

Zwar finden sich bei denjenigen, die nicht religiös sozialisiert wurden, kaum dezidierte Auseinandersetzungen mit Kirche und Glauben. Allerdings führt dies nicht zu einer Art *tabula rasa* in Sachen Religion. Ehemals von Kirche und Religion geprägte Felder bleiben nicht als Leerstelle zurück. Ein Vakuum im weltanschaulich-religiösen Bereich gibt es auch unter Indifferenten nicht. Vielmehr scheint eine spezifische Prägung dieses Feldes vorzuherrschen, die es zu entdecken und zu beschreiben gilt und über die wir bisher nur wenig wissen.

Wenn man das Bild vom Zachäusmenschen aufnehmen will, das Tomáš Halík eingetragen hat,[27] könnte man sagen: Es geht zuerst einmal nicht darum, den Zachäus vom Baum herabzurufen, sondern seine eigene Perspektive wahr- und ernstzunehmen. Selbst dann, wenn er vom Baum herabsteigen sollte, was lange noch nicht ausgemacht ist, wird er seinen eigenen Weg zu finden haben, der Ausdruck seiner eigenen Geschichte ist.

Allerdings ist ein solches Bild auch eine Gradwanderung. Nicht alle, die auf den Bäumen rechts und links vom Wege hocken, haben sich bewusst da hinaufbegeben. Einige sitzen dort, weil sie immer dort gesessen haben. Andere sind dort, weil sie schlichtweg ihre Ruhe haben wollten. Wieder andere sind „auf der Suche und voller Neugier“[28]. Also, nicht auf alle trifft gleichermaßen zu, dass sie „Abstand“ wollen, um „ihre Sicht der Dinge (zu) bewahren“[29]. Neben Zachäus sitzen nicht nur seine Geschwister auf Bäumen, sondern auch

losigkeit als Herausforderung, in: Deutsches Pfarrerblatt 116 (2016), H. 1, 16–19.).

27 Vgl. Tomáš Halík, Geduld mit Gott. Die Geschichte von Zachäus heute, Freiburg i.Br. ²2014, 22.

28 Ebd.

29 Ebd.

Großnichten und Großcousins, also Verwandte, die mit ihm außer dem Namen kaum noch etwas gemeinsam haben.

Eine Kirche, die lediglich fragt, wie „ticken" eigentlich die Indifferenten und was können wir ihnen als Antworten zur Orientierung geben, wird scheitern. Ein solches Konzept neigt nämlich zu einer einseitigen Defizit-Sicht vom Menschen und bekommt nicht in den Blick, dass Antworten und Lebensentwürfe immer schon da sind. Insofern ist hier Vorsicht geboten vor einer allzu leichtfertigen Rede von möglichen Anknüpfungspunkten. Die tatsächlichen wie potenziellen Gesprächspartner sind auch theologisch als Subjekte ernst zu nehmen. Dabei lassen sich dann auch Entdeckungen machen. Vor allem für die jüngeren Generationen gilt, dass sie eine Offenheit für religiöse Fragen mitbringen.

Die Frage ist nun, wie dies zu interpretieren ist. Sehr hilfreich kann dabei die Untersuchung religiöser Transformationsprozesse sein, wie sie beispielsweise Monika Wohlrab-Sahr mit ihren Mitarbeitern vorgenommen hat.[30] Sie führte Familiengespräche durch, in denen über die Frage diskutiert wurde „Was glauben Sie, kommt nach dem Tod?". Dabei zeigte sich auch bei denen, die sich als nicht religiös verstanden, eine intensive Auseinandersetzung mit dieser schwierigen Frage. Vor allem die Jüngeren „überraschten die Eltern mit Spekulationen. Und sie kamen zu eigenen Formulierungen zu Themen, die man klassisch als Unsterblichkeit der Seele, Ewigkeit, Weiterleben der Person, Eingehen in den Kosmos und ähnliches bezeichnen könnte. Sie sprachen von Energiehäufchen, von etwas, das trotz des Verfalls des Körpers erhalten bleibt und sich anderswo wieder einnistet, von Wieder-

30 Vgl. Monika Wohlrab-Sahr, Uta Karstein, Thomas Schmidt-Lux, Forcierte Säkularität. Religiöser Wandel und Generationendynamik im Osten Deutschlands, Frankfurt a.M. 2009.

geburt und anderem mehr. Im Übrigen waren die tastenden Formulierungsversuche bei den kirchlich Gebundenen kaum anders als bei den Konfessionslosen ... Diese Befunde zeigen, dass es eine Neugier gibt, sich auf die Frage nach dem Tod – gewissermaßen gedankenexperimentell – einzulassen. Aber es sind vor allem Filme und Informationen, die über die Medien verbreitet werden, die hier verarbeitet werden."[31] Allerdings kann Wohlrab-Sahr eine solche Profilierung längst nicht bei allen Probanden beobachten, was noch einmal vor Augen führt, dass Indifferentismus ganz verschiedene Gesichter haben kann.

Interessant ist aber, dass sich Jugendliche, die nicht religiös sozialisiert worden sind, auch mit Blick auf eine eigene religiöse Praxis, wie beispielsweise das Gebet, eigene Tradierungswege suchen, über die wir momentan nur wenig wissen. So sagten 42 % der Religionsschüler in Sachsen-Anhalt, mit denen als Kind nicht gebetet wurde, dass sie zumindest manchmal beten.[32] Personen im familialen Nahbereich, von denen dies gelernt werden konnte, gab es nicht. Insofern ist anzunehmen, dass den Medien hier eine besondere Funktion zufällt.

Gestützt wird diese Hypothese durch eine Untersuchung, die Sarah Demmrich durchgeführt hat. Sie untersucht den Zusammenhang von Religiosität und Ritualen bei Jugendlichen. Die Jugendlichen, die nicht religiös sozialisiert sind,

---

31 Monika Wohlrab-Sahr, Sie sind längst nicht alle gleich. Konfessionslose, Religionslose: Was verbirgt sich dahinter, in: Gemeindekolleg der VELKD, Lasst uns drüber reden. Glaubenskurse im Osten Deutschlands, Weimar 2015, 103–110, 106.

32 Michael Domsgen, Frank M. Lütze, Schülerperspektiven im Religionsunterricht. Eine empirische Untersuchung in Sachsen-Anhalt, Leipzig 2010, 81: 5,1 % derer, mit denen als Kind nicht gebetet wurde, sagen, dass sie beten. 37 % geben an, dass sie es „manchmal" tun.

aber beten, geben ein experimentelles Ausprobieren des Gebetsrituals im Sinne eines Trial-and-Error-Lernens an. Die grundlegenden Impulse kommen also nicht aus der Familie. Vielmehr beten sie angeregt durch außerfamiliale Kanäle, primär den Medien, mittels Modelllernen und sozialer Bestätigung, wie Demmrich ausführt. Zugleich lässt sich für sie eine hohe Bedeutung des Gebets für die Regulierung der eigenen Emotionen aufweisen, ganz im Gegensatz zu einem großen Teil derjenigen Jugendlichen, die religiös sozialisiert wurden und die sich Gebet im Zuge des Modelllernens angeeignet haben.[33]

Bereits hier lässt sich erkennen: Religiöse Kommunikation kann innerhalb des weiten Feldes der religiösen Indifferenz schwerlich durch Instruktion gefördert werden. „Wo kein (bewusster) Glaube ist, wird Belehrung nichts nützen."[34] Da muss konsequent vom Lernenden her gedacht und gehandelt werden. Letztlich geht es darum, in bestimmten „Anlässen, Gegebenheiten und Herausforderungen" und das heißt auch im „geduldigen Abwarten"[35] Impulse geben zu können, die auf die konkreten Herausforderungen eingehen und darauf zugeschnitten sind.

Lernende und Lehrende stehen hier auf einer Ebene. Es geht nicht um Belehrung, sondern um Kommunikation. In der Konsequenz heißt das, religiöses Lehren vor allem als strukturiertes, umfassendes Angebot an den Lernenden zu sehen, das nicht nur auf der Inhalts-, sondern auch auf der Beziehungsebene abläuft.

---

33 Vgl. Sarah Demmrich, Religiosität und Rituale. Empirische Untersuchungen an ostdeutschen Jugendlichen, Leipzig 2016.

34 Hartmut von Henting, Glauben lernen? Zehn Gedanken zu einer Mathetik des christlichen Glaubens, in: Christenlehre/Religionsunterrichts – Praxis 4 (2004), 4–6, 4.

35 Ebd.

Das Ziel aller Aktivitäten zur Beförderung religiöser Kommunikation sollte darin liegen, Sinn für den Sinn von Religion zu entwickeln. Letztlich geht es um die Plausiblisierung dessen, was dabei geschieht. Notwendig dafür sind Räume, in denen Menschen die wesentlichen Fragen ihres Lebens überdenken und einander begegnen können, ohne dass damit Mitgliedschaftskonsequenzen verbunden wären. Fachdidaktisch übersetzt ließe sich mit Gundula Rosenow von einer „Didaktik der Potenzialität“[36] sprechen. Dabei gilt es, „diese Potenzialität für einen zukünftigen lebensbegleitenden Interpretationsprozess offen zu halten“[37]. Dass es dabei nur um eine Begegnung auf Augenhöhe gehen kann, versteht sich von selbst. Thematisiert werden sollten dabei die Deutungen von Erfahrungen, die wir teilen. Die vorhandene religiöse Indifferenz, die erlebte Irrelevanz hinsichtlich der religiösen Dimension hängt zu einem guten Teil auch damit zusammen, dass wir die grundlegenden Fragen des Lebens nur noch selten zur Sprache bringen und uns nur selten Anteil geben an dem, was uns stärkt und uns über uns hinauswachsen lässt. Wo könnten solche Räume liegen? Primär eignen sich dafür diejenigen Orte, an denen Menschen sowieso zusammenkommen, also Orte, die von Öffentlichkeit geprägt sind. Die Schule und alles, was dazu gehört, nimmt dabei einen prominenten Platz ein. Der Religionsunterricht ist also alles andere als eine Marginalie. Auch Kindergärten wären hier zu nennen. Dazu käme der Markplatz mit seinen Jubiläen, Feiern und Festen. Aber auch an die Orte, die mit den Schattenseiten des Lebens verbunden sind, wäre zu denken, wie das Krankenhaus oder der Friedhof. Bei alledem kommt der Familie eine große Be-

36 Gundula Rosenow, Individuelles Symbolisieren. Zugänge zu Religion im Kontext von Konfessionslosigkeit, Leipzig 2016, 284.

37 Ebd.

deutung zu, weil hier das Spektrum in entscheidender Weise vorgeprägt wird, in dem Menschen sich auch in ihrer Positionierung zur Religion bewegen.

3. Religiös Indifferente – zur Kommunikation des Evangeliums einladen

Religiöse Kommunikation im Allgemeinen und die Kommunikation des Evangeliums gehören durchaus zusammen, können aber auch in Spannung zueinander treten. In der Begegnung mit Konfessionslosen ist jedoch ein weiter Zugang unverzichtbar, um Menschen für Spuren der Transzendenz zu sensibilisieren. Allerdings geht die Kommunikation des Evangeliums darin nicht gänzlich auf.

Die Kommunikation des Evangeliums passiert nicht losgelöst von sonstigen Kommunikationsprozessen, sondern ist in sie eingebettet. Insofern kommt es darauf an, „allgemein menschliche Kommunikationsformen auf die Nähe der Gottesherrschaft hin durchsichtig zu machen“[38].

Vor Augen führen kann man sich das an der Deutung des aaronitischen Segens in Verbindung mit dem abendlichen Zu-Bett-Geh-Ritual. „Wenn die Mutter sich lächelnd über das Bett des Kindes beugt, geht für das Kind die Sonne auf. Seine Existenzgrundlage wendet sich ihm zu. Im Bereich religiöser Sprache wird dieses Bild vom aaronitischen Segen [...] aufgenommen: ‚Der Herr lasse sein Angesicht leuchten über dir, der Herr erhebe sein Angesicht auf dich.‘ Auf der frühkindlichen Erlebnisbasis können diese Worte auch vom Erwach-

38 Christian Grethlein, Pfarrberuf vor alten und neuen Herausforderungen. Überlegungen zu Orientierung und Transformation eines theologischen Berufs, Vortrag auf der 6. Tagung im Konsultationsprozess „Konzentration im Pfarrberuf“ 26. November 2010, masch. 9 Seiten, 5.

senen unmittelbar nachempfunden werden. Das Angesicht der Mutter geht über dem Kind auf und verkörpert ihm Geborgenheit. So verbindet sich das menschliche Gesicht mit zahllosen Erwartungshaltungen des Kindes."[39]

Der christliche Glaube ist nicht etwas schlichtweg anderes als unsere zwischenmenschlichen Erfahrungen. Er stellt sie allerdings in ein neues Licht. Insgesamt wird es darum gehen müssen, unter den bereits genannten Bedingungen Angebote zu unterbreiten, die Menschen mit christlichen Themen, Räumen und Personen in Beziehung setzen, ohne sie dabei zu vereinnahmen. Letztlich geht es darum, den Glauben als hilfreich für die eigene Lebensführung und Persönlichkeitsentwicklung erlebbar werden zu lassen. Genau darin liegt der Schlüssel für die Profilierung solcher Angebote.

Grundlegend wäre zu überlegen und danach einhergehend auch erfahrbar zu machen, welche Bedeutung der christliche Glaube in den verschiedenen Lebensphasen haben kann.

Eine große Hilfe hinsichtlich einer lebensgeschichtlich relevanten Kommunikation des Evangeliums stellt die von Grethlein benannte dreifache Differenzierung der Kommunikationsmodi des Evangeliums dar. Er unterscheidet die verbale Kommunikation des Lehrens und Lernens von der Kommunikation beim gemeinschaftlichen Feiern und den Vollzügen beim Helfen zum Leben.[40] Angesichts des Ineinanders aller drei Kommunikationsformen im Wirken Jesu muss nicht zuletzt gefragt werden, ob sich das heute noch so durchhält. Vor allem die Tendenz zur Belehrung sowie die Separierung der Diakonie sind wohl problematische Entwicklungen.

---

39 Hans-Jürgen Fraas, Die Religiosität des Menschen. Ein Grundriß der Religionspsychologie, Göttingen ²1993, 169.

40 Christian Grethlein, Praktische Theologie. Berlin, Boston 2012, 163–167 u.ö.

„Kommunikation muss sich auf Bekanntes beziehen und zugleich darüber hinausweisen."[41]

Bei Jesus lässt sich beobachten, wie er in den drei bereits benannten Kommunikationsmodi des Lehrens und Lernens, des gemeinschaftlichen Feierns und des Helfens zum Leben an bestehende Traditionen anknüpft, sie jedoch neu in den Horizont der anbrechenden Gottesherrschaft rückt und damit auch verändert. Worauf diese Kommunikation hinausläuft, steht vorher nicht fest. Sie ereignet sich eben, ohne dass gesagt werden könnte, zu welchem Ziel dies geschieht. Diese „Ergebnisoffenheit von Kommunikation erweist sich als irritierende Ungewissheit, aber zugleich als Bedingung für neue Einsichten bei den Kommunizierenden. [...] Von daher behindern lehrmäßige Fixierungen von ‚Evangelium' dessen Kommunikation, wenn sie diese regulieren wollen. Sie haben vielmehr die Aufgabe, für den Kommunikationsprozess Gesichtspunkte zur Verfügung zu stellen."[42]

4. Religiös Indifferente – ihr eigenes Profil der Kommunikation des Evangeliums akzeptieren und aufnehmen

Die Kommunikation des Evangeliums in den Kirchen hat ein spezifisches Profil. Es ist vor allem für diejenigen anschlussfähig, denen Kontinuität wichtig ist und die bereit sind, sich in vorgegebene Formen einzufügen. So ist es auch kein Zufall, dass Menschen, die in traditionell ausgerichteten Familienformen leben, in den Kirchen überrepräsentiert sind.

41 A.a.O., 179.

42 Ebd.

Wer der evangelischen Kirche angehört, steht zumeist in einer familiären Traditionslinie. Das gilt auch dann, wenn diese Tradition eher nebensächlich und Kirchlichkeit nicht zentral ist. Dabei scheint ein Abweichen vom traditionellen Familienbild Kirchlichkeit zu erschweren. Verheiratete Eltern mit mehreren Kindern messen kirchlichen Angeboten mehr Bedeutung zu als Alleinerziehende oder nichteheliche Lebensgemeinschaften mit einem Kind. In gewisser Weise fallen Familien jenseits des (zumindest für Westdeutschland weitgehend noch anzutreffenden) Normalmodells aus dem primären Fokus kirchlicher Angebote heraus. Vergleichbares gilt auch für Familien, die weniger bildungsaffin sind und sozioökonomisch am Rand stehen. Einerseits liegt das daran, dass die unterschiedlichen Familienkonstellationen nicht gleichermaßen vom Nutzen solcher Angebote profitieren. Andererseits vermögen sie wohl die dafür erforderlichen Voraussetzungen schwerer aufzubringen.

Kirchlichkeit trägt in Deutschland institutionelle Züge und ist deshalb mit Elementen des „Vorgegebenen" und „Dauerhaften"[43] verwoben. Damit wird primär eine Form der Religiosität beschrieben, die auf Langfristigkeit angelegt ist und damit generationenübergreifend verstanden werden kann. Das macht sie in besonderer Weise anschlussfähig für bestimmte Familienkonstellationen und trägt in sich zugleich ein kontrastierendes Moment anderen Konstellationen gegenüber, die sich weniger im Gestern und Morgen als vielmehr im Hier und Jetzt verorten.

Mit Blick auf die hier zu verhandelnde Thematik wäre nun zu fragen, ob Konfessionslose, die das Evangelium in der Kir-

43 Holger Ludwig, Von der Institution zur Organisation. Eine grundbegriffliche Untersuchung zur Beschreibung der Sozialgestalt der Kirche in der neueren evangelischen Ekklesiologie, Leipzig 2010, 13.

che kommunizieren wollen, diese Voraussetzungen erfüllen müssen oder ob sie eigene Formen der Kirchlichkeit entwickeln können. Neu ist diese Frage nicht. Es ist vielmehr eine Frage, die das Christentum seit seiner Entstehung begleitet.

Für die frühe Christenheit stand beispielsweise die Frage, ob „die Beschneidung als Zeichen des Bundes (vgl. Gen 17,11) und damit der Zugehörigkeit zum erwählten Volk Gottes auch für Christen aus griechisch-römischer Tradition generell verpflichtend"[44] sein sollte, ob man sich also erst beschneiden lassen müsse, um Christ zu werden. Heute steht diese Frage nicht mehr an. Die Beschneidung ist schon lange kein Kriterium mehr, „um zur auserwählten Gemeinde Gottes [...] gehören"[45] zu dürfen. Dafür scheint es heute andere Voraussetzungen zu geben, die erst vor allem dann vor Augen treten, wenn man mit Menschen zu tun hat, die eine Sozialisation erfahren haben, bei der Kirchlichkeit keine prägende Rolle spielte.

Die große Herausforderung besteht nun darin, neu danach zu fragen, „was auf ritueller und sozialer Ebene das Christentum ausmacht"[46]. Es ist die Frage nach den „christlichen Identitätszeichen ('identity markers')" und dem „daraus folgende(n) Lebenswandel ('life-style')"[47].

Wer sie ernsthaft angehen will, wird wohl denjenigen gegenüber, die nicht kirchlich sozialisiert wurden, die jetzige Form der Kirchlichkeit nicht als letztverbindlich erklären können. Vielmehr kommt es darauf an, neue Formen zuzulassen. Wahrscheinlich wird das nur teilweise innerhalb der jetzt vorherrschenden gemeindlichen Strukturen und den dort anzutreffenden Profilen möglich sein. Wer sich nicht

44 Udo Schnelle, Theologie des Neuen Testaments, Göttingen 2007, 179 f.

45 A.a.O., 179.

46 A.a.O., 179 f.

47 A.a.O., 180.

nur verbal offen zeigen will, sondern wirklich auf Indifferente zugehen möchte, sollte mit Neugier auf das schauen, was dabei entsteht. Gut möglich, dass die dabei entstehende Form der Kommunikation des Evangeliums fremd erscheint, so wie vor knapp zweitausend Jahren den Judenchristen die beschneidungsfreie Mission als schwer zu akzeptierende Zumutung erschien. Aber auch das lässt sich mit Blick auf die damalige Grundsatzentscheidung lernen: Manchmal liegt gerade darin das Potenzial für einen Neuaufbruch.

5. Segensfeiern mit religiös indifferenten Jugendlichen und ihren Familien – ein kurzer Blick in die Praxis

Vor diesem Hintergrund verdient eine Entwicklung besondere Aufmerksamkeit, die ihren Anfang vor zwei Jahrzehnten nahm und ihren Ausdruck in der Gestaltung von sog. Lebenswendefeiern (so der vorwiegende Sprachgebrauch im katholischen Raum) bzw. von Segensfeiern (so die jetzt vor allem im Zusammenhang mit evangelischen Schulen gängige Bezeichnung) gefunden hat.[48] Vorbild dafür waren die Feiern zur Lebenswende, die der damalige Dompfarrer und heutige Weihbischof des Bistums Erfurt Reinhard Hauke 1997 in Erfurt initiiert hat.[49] Das Besondere daran ist, dass hier ein Angebot speziell für konfessionslose Jugendliche und ihre Familien entworfen wurde.

48 Vgl. Michael Domsgen, Segensfeiern im Jugendalter – Mitmachen oder Raushalten?, in WzM 68 (2016), H. 1., 156–166.

49 Einen ersten Überblick über die Entwicklungen gibt Annegret Freund, Alltag und Übergang. Die rituelle Begehung des Endes der Kindheit mit einem Evangelium im Pianissimo, in: Theo Web. Zeitschrift für den Religionsunterricht 2 (2003) H1., 63–84.

Inzwischen sind in Aufnahme und Auseinandersetzung des Erfurter Impulses mehr als 30 Initiativen entstanden, die über ganz Ostdeutschland hinweg zu finden sind. Sie sind inhaltlich und organisatorisch nur schwer unter einen Nenner zu bringen, was sich auch in den Bezeichnungen niederschlägt.

Während katholischerseits vorwiegend von Lebenswendefeiern gesprochen wird, hat sich im Umfeld evangelischer Schulen der Begriff der Segensfeier etabliert. Allerdings gibt es auch evangelische Initiativen ohne Segensritus, so dass Emilia Handke von Religiösen Jugendfeiern spricht und damit einen Oberbegriff wählt, der das inhaltliche Spektrum in seiner Breite zu erfassen sucht.[50]

Die inhaltliche Breite schlägt sich auch in der unterschiedlichen organisatorischen Rückbindung nieder. Wie Emilia Handke zeigen kann, findet ein Großteil dieser Feiern an katholisch getragenen Schulen statt. Darüber hinaus sind einige auch an übergemeindliche Kontaktstellen der Katholischen Kirche angebunden. Neben manchen überwiegend gemeindenahen evangelischen Initiativen, die allerdings mit der Zeit wieder aufgegeben wurden, wurde 2011 die erste evangelische Segensfeier an der Evangelischen Sekundarschule in Haldensleben durchgeführt. Inzwischen sind weitere Segensfeiern an Evangelischen Schulen in Sachsen-Anhalt dazugekommen.

Hinsichtlich der Teilnehmerzahlen bewegt man sich insgesamt im übersichtlichen Bereich. In Haldensleben beispielswiese nahmen 2015 43 Jugendliche an der Segensfeier teil (darunter 12, die zusätzlich auch Konfirmation feierten).

50 Vgl. Emilia Handke, Religiöse Jugendfeiern „zwischen Kirche und anderer Welt". Eine historische, systematische und empirische Studie über kirchlich (mit)verantwortete Alternativen zur Jugendweihe, Leipzig 2016 (zu den Zahlen: 185, 211).

Das war eine deutliche Mehrheit der achten Klassen und ist damit für die Schule durchaus beachtlich. In der Fläche gesehen fällt das jedoch weniger ins Gewicht.

Deutlich anders sieht es in Halle aus, wo im Jahr 2015 ungefähr 500 Jugendliche daran teilnahmen.[51] Aus einem Angebot einer katholischen Schule für ihre eigene Schülerklientel ist hier ein schulformübergreifendes Angebot für die gesamte Stadt geworden. Allerdings handelt es sich dabei nicht um eine spontane Bewegung. Vielmehr steht dahinter eine jahrelange kontinuierliche Arbeit. Die Lebenswendefeiern werden seit 2001 angeboten und sind erst in den letzten Jahren zu einem Angebot geworden, das eine solch große Anziehungskraft hat.

Äußerst interessant ist ein erster Einblick in die Feierpraxis, den Emilia Handke auf der Grundlage von 41 Einzelinterviews und 2 Gruppendiskussionen im Kontext der Haldenslebener Feiern mit den teilnehmenden Jugendlichen, ihren Eltern sowie denjenigen Konfirmanden geführt hat, die bei der Segensfeier ihrer Mitschüler als Gäste dabei waren, ermöglicht.[52] Dabei zeigt sich als durchgehender roter Faden, dass hinter der Teilnahme an der Segensfeier und der Teilnahme an der Konfirmation unterschiedliche Logiken stehen.

Die familiale Sozialisation spielt dabei die maßgebliche Rolle. Fällt die religiös-kirchlich oder zumindest kirchenaffin

51 Damit wurden zweieinhalb Mal so viele Jugendliche erreicht wie es Konfirmandinnen und Konfirmanden im gesamten Kirchenkreis Halle gab.

52 Einen kleinen Einblick in die Segensfeier in Haldensleben gibt ein Trailer auf der Homepage der Forschungsstelle Religiöse Kommunikations- und Lernprozesse in Halle unter: <http://www.theologie.uni-halle.de/pt_rp/rkl/>. Ein längerer Film dazu sowie eine Diskussion in praktisch-theologischer und erziehungswissenschaftlicher Perspektive findet sich im Band: „Lebensübergänge begleiten. Was sich von Religiösen Jugendfeiern lernen lässt", hrsg. v. Michael Domsgen und Emilia Handke, Leipzig 2016.

aus, tritt die Konfirmation als wahrscheinliches Übergangsritual ins Blickfeld. Finden sich allerdings in der familialen Sozialisation keine religiös-kirchlichen Bezüge, liegt die Entscheidung für die Konfirmation im „exterritorialen" Feld.

Die sozialisatorische Prägung in der Familie gibt also die Richtung vor und bestimmt maßgeblich über die Wahl des öffentlichen Ritus. Ein Überschreiten dieser Linien ist eher unwahrscheinlich und ist mit verschiedenen Faktoren verbunden, die zusammenkommen müssen. Neben den persönlichen Beziehungen hängt das stark von der Prägung des Mehrheitskontextes ab. Letztlich gilt aber, dass die Konfirmation für Konfessionslose biografisch kaum oder nur in Ausnahmefällen infrage kommt.

Das zeigen auch die Befunde der Bundesweiten Studie zur Konfirmandenarbeit. In Mitteldeutschland finden sich unter den Konfirmandinnen und Konfirmanden 9 % Ungetaufte. Das ist zwar mehr als im EKD-Durchschnitt, wo von 7 % nicht getauften Jugendlichen in der Konfirmandenarbeit auszugehen ist. Allerdings wird dabei nicht erhoben, wie hoch der Anteil derer ist, die aus freikirchlich orientierten Familien stammen und deshalb nicht getauft sind. Zugleich muss man sich vor Augen halten, dass 9 % im Verhältnis zur übergroßen Mehrheit der konfessionslosen Jugendlichen insgesamt sehr wenig ist.[53]

Für die hier zu bedenkende Thematik steckt darin allerdings durchaus ein wichtiger Befund. Die Segensfeiern sind aus der Perspektive der nicht religiös sozialisierten Jugendlichen und ihrer Familien keine Konkurrenz zur Konfirmati-

53 Vgl. Michael Domsgen, Carsten Haeske, Konfirmandenarbeit und Konfirmation im Kontext der ostdeutschen Gesellschaft, in: Thomas Böhme-Lischewski u.a. (Hgg.), Konfirmandenarbeit gestalten. Perspektiven und Impulse für die Praxis aus der Bundesweiten Studie zur Konfirmandenarbeit in Deutschland, Gütersloh 2010, 237–248, 238.

on, weil sie gar nicht auf die Idee gekommen wären, daran teilzunehmen. Dass sie eine evangelische Schule besuchen, ändert daran nichts.

Zugleich gilt in Haldensleben auch das Umgekehrte. Die Konfirmandinnen und Konfirmanden halten an ihrer Konfirmation fest. Getaufte Jugendliche nehmen nur im Ausnahmefall an der Segensfeier teil, wenn sie nicht an der Konfirmation bzw. Firmung teilnehmen wollen.

Von Bedeutung ist an dieser Stelle ein Blick auf die Familien der Jugendlichen. Lässt sich für die Konfirmandenarbeit aufzeigen, dass die dort Teilnehmenden mehrheitlich aus Mehrkindfamilien stammen, in denen die Eltern miteinander verheiratet sind und über ein (mindestens) ausreichendes Einkommen verfügen und somit sozial benachteiligte Familien so gut wie gar nicht vorkommen,[54] so verhält sich die Ausgangslage in Haldensleben anders.

Die Jugendlichen, die dort an der Segensfeier teilnehmen, stammen nicht nur zum großen Teil aus Familien, in denen eine Kirchenmitgliedschaft bei den Eltern eher selten ist. Vielmehr ist auffällig, dass sie aus Familien stammen, in deren Entwicklung es zu Brüchen kam. Deutlich stärker als im Umfeld der Konfirmation treten hier Familienkonstellationen jenseits der Traditionsorientierung in das Blickfeld.

Entscheidend aus der Sicht der Rezipienten ist, dass man sich den Segen gefallen lassen kann, „ohne sich aktiv zu einer Glaubensüberzeugung bekennen zu müssen“[55]. Diese Offenheit bildet geradezu die Voraussetzung dafür, dass die Jugendlichen und ihre Familien sich auf das kirchliche Angebot der Segensfeiern einlassen können. Je nachdem, wel-

54 Das gilt übrigens auch für den kleinen Teil der Jugendlichen, der nicht kirchlich geprägt ist (vgl. Domsgen, Haeske, a. a. O.).

55 Ulrike Wagner-Rau, Kasualien und Öffentlichkeit. Begegnungen und Vernetzungen im Zwischenraum, in: PTh 104 (2015), 77–90, 90.

che Prägung sie mitbringen, werden die dabei gesammelten Erfahrungen vor dem Hintergrund des Konfirmations- oder Jugendweiheparadigmas interpretiert. Immer jedoch lässt sich ein Voranschreiten beobachten, ein Annähern an eine ihnen bisher weitgehend verborgen gebliebene Dimension der Lebensgestaltung und -deutung. Nach der Segensfeier und ihren Vorbereitungsstunden zeigt sich ein verändertes Verständnis, weil nun eigene Erfahrungen mit dem Gegenstand gesammelt werden konnten. Welche Konsequenzen sich daraus ergeben, bleibt offen. Dazu gehört auch die kirchlicherseits drängende Frage nach Veränderungen hin zu einer Annäherung an die Kirche und ihre Vollzüge. Hier wird man nur festhalten können, dass durch solche Segensfeiern das Verhältnis zur Kirche eher positiv als negativ bestimmt wird.

Es sind allerdings nicht nur die Rezipienten, die von solchen Erfahrungen in zwischenräumlichen Situationen profitieren. Auch für die Kirche lassen sich produktive Effekte aufzeigen. Hier bekommt sie „ebenso hilfreiche wie manchmal auch irritierende oder gar schmerzhafte Anstöße dafür, eine verständliche Glaubenssprache und ein klares, schönes und einleuchtendes Handeln zu entwickeln."[56]

So gesehen setzen kirchliche Segensfeiern ein wichtiges Innovationspotenzial frei. Dass damit die Frage nach möglichen Rückwirkungen auf überkommene Formen kirchlichen Handelns im Raum steht, ist anzumerken, braucht aber hier nicht vertieft zu werden. Wer mit religiös Indifferenten das Evangelium kommuniziert, begibt sich auf neue Wege. Das hat auch Auswirkungen auf Althergebrachtes. Christentumsgeschichtlich betrachtet gehören solche Aufbrüche immer mit dazu. Ob sie so weiterführend sind wie in der Frage

56 Ebd.

nach der beschneidungsfreien Heidenmission wird sich erweisen. Aller Wahrscheinlichkeit nach werden wir die Beurteilung dessen denjenigen zu überlassen haben, die nach uns kommen.