

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in *Pastoraltheologie* 111 (2022). It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Domsgen, Michael

„Es ist verrückt!“ Veränderungen in der rituellen Jugendkultur und ihre Bedeutung für die kirchliche Jugendarbeit

in: *Pastoraltheologie* 111 (2022), pp. 133–145

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2022

URL: <https://doi.org/10.13109/path.2022.111.4.133>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Vandenhoeck & Ruprecht: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in *Pastoraltheologie* 111 (2022) erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch nicht das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Domsgen, Michael

„Es ist verrückt!“ Veränderungen in der rituellen Jugendkultur und ihre Bedeutung für die kirchliche Jugendarbeit

in: *Pastoraltheologie* 111 (2022), S. 133–145

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2022

URL: <https://doi.org/10.13109/path.2022.111.4.133>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Vandenhoeck & Ruprecht publiziert: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Ihr IxTheo-Team

„Es ist verrückt!“

Veränderungen in der rituellen Jugendkultur und ihre Bedeutung für die kirchliche Jugendarbeit¹

Michael Domsgen

Im Feld ritueller Jugendkultur zeigen sich deutliche Veränderungen, denen kirchlicherseits bisher noch zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt wird. Der Beitrag widmet sich diesem Desiderat, indem er zunächst skizzenhaft einige Entwicklungen nachzeichnet, sie dann mit religionspsychologischen und -soziologischen Befunden ins Gespräch bringt und abschließend danach fragt, wie kirchliche Jugendarbeit angesichts dessen gestaltet werden kann.

„Es ist verrückt!“, so sagt es meine 84jährige Gesprächspartnerin immer wieder. Wir sprechen über Entwicklungen in Politik, Gesellschaft und Kirche, über die Umwelt und die Wirtschaft, über Gott und die Welt. Und quasi als Resümee kommt dann dieser Satz. Er bezeichnet nicht einen vermeintlichen Geisteszustand, sondern ist ganz wörtlich gemeint. Es ist ver-rückt. Perspektiven haben sich verschoben. Dinge können nicht mehr ihre Gültigkeit beanspruchen. Das Koordinatensystem, mit dem Dinge bisher geordnet werden konnten, ist ins Wanken geraten, weil die Welt sich verändert.

Was wir gegenwärtig im Feld kirchlicher Arbeit erleben, ist ebenfalls ver-rückt. Nicht zuletzt im Feld ritueller Jugendkultur wird das exemplarisch sichtbar. Was lange Zeit Gültigkeit beanspruchen konnte und mehr oder weniger selbstverständlich war, erweist sich nun immer deutlicher als nicht mehr oder zumindest immer weniger praktikabel. Dabei scheint es, dass die Pandemie diese Entwicklungen noch einmal verstärkt und vieles deutlicher hervortreten lässt, was von den Grundlinien her auch vorher schon zu beobachten war (wenn man es denn beobachten wollte). Von solchen Beobachtungen soll im ersten Schritt die Rede sein. An sie schließen sich Hinweise zum Verhältnis von Jugendlichen und Religion an. Abschließend will ich dann darauf zu sprechen kommen, wie kirchliche Jugendarbeit auf die Veränderungen im Feld ritueller Jugendkultur reagieren kann.

1. Beobachtungen aus kirchlicher Perspektive: Entwicklungen im Feld ritueller Jugendkultur

Wer aus dem Blickwinkel kirchlicher Jugendarbeit die rituelle Jugendkultur beleuchten will, kommt an den Entwicklungen der Kirchenmitgliedszahlen nicht vorbei. Dass sie (bei weitem nicht nur unter Jugendlichen) zurückgehen, ist inzwischen geradezu selbstverständlich geworden.² Seit Jahrzehnten gibt es hier eine eindeutige Entwicklung, die nie umgekehrt werden

¹ Vortrag auf der Tagung „Segen2go“ in Berlin am 14.1.22.

² So ging beispielsweise in der Bayerischen Landeskirche von 1970-2014 die Zahl der Taufen um 31%, die der Konfirmationen um 26%, die der Trauungen um 58% und die der Bestattungen um 20% zurück.

konnte, sondern allenfalls Schwankungen unterlag, also mal mehr oder weniger schlimm war.

1.1 Bekannte Entwicklungen und die Pandemie als Katalysator

Diese schleichende Abnahme lässt sich (wie die Klimakrise auch) als „Katastrophe ohne Ereignis“³ beschreiben. Die einzelnen punktuellen Veränderungen sind nicht dramatisch, deren Summe allerdings schon. So lässt sich auf der Grundlage der Freiburger Studie vorhersagen, dass bereits 2030 der Anteil von evangelischen und katholischen Kirchenmitgliedern unter den 6- bis 18-Jährigen nur noch bei 40% und 2060 bei 25% liegen wird. „Der absolute Rückgang der Kirchenmitglieder zwischen 6 und 18 Jahren beträgt somit ca. 60 Prozent und verläuft stärker als bei allen Kirchenmitgliedern (51 Prozent).“⁴

Die Pandemie verstärkt diese Entwicklung, indem die Taufzahlen massiv zurückgehen. So nahm 2020 im Bistum Essen die Zahl der Taufen im Vergleich zum Vorjahr um über 40% ab. Die Zahl der Firmungen halbierte sich nahezu (2019: 2518; 2020: 1345) und diejenige der Trauungen sank um 70%.⁵ Im Gesamt aller Bistümer fällt der Rückgang der Tauf- und Firmzahlen etwas moderater aus (ca. -30% sowie -40%), ist aber trotz alledem sehr deutlich.⁶ Im Bereich der EKD scheinen sich 2020 nicht so dramatische Rückgänge bei den Taufen und Konfirmationen ereignet zu haben. Zumindest zeigen die Zahlen nur einen Rückgang bei um ca. 6% bei diesen beiden Kasualien. Ob damit die tatsächlichen Entwicklungen vollumfänglich Niederschlag finden, ist fraglich. So ging zum Beispiel in der sächsischen Landeskirche 2020 die Zahl der Taufen im Vergleich zum Vorjahr um 40% zurück (und im Vergleich zu 2018 um 45%)⁷, in der Mitteldeutschen Kirche sank diese Zahl sogar um 51%.⁸ Das lässt vermuten, dass sich die Entwicklungen in den beiden großen Kirchen in Deutschland nicht wesentlich unterscheiden.

³ Eva Horn, *Zukunft als Katastrophe*, Frankfurt a.M. 2020, 19.

⁴ Vgl. Fabian Peters / Wolfgang Ilg / David Gutmann, *Demografischer Wandel und nachlassende Kirchenzugehörigkeit. Ergebnisse aus der Mitgliederprojektion der evangelischen und katholischen Kirche in Deutschland und ihre Folgen für die Religionspädagogik*, in: ZPT 71 (2019), H. 2, 196-207, hier: 201f.

⁵ Vgl. https://www.bistum-essen.de/fileadmin/relaunch/Bilder/Bistum/Geschichte_und_Zahlen/2020/Kirchliche_Jahresstatistik_Bistum_Essen_Jahreserhebung_2020.pdf (Abruf 8.1.22).

⁶ Vgl. https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/Zahlen%20und%20Fakten/Kirchliche%20Statistik/Allgemein_-_Zahlen_und_Fakten/AH-325_DBK_BRO_ZuF_2020-2021_Ansicht.pdf sowie: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/Zahlen%20und%20Fakten/Kirchliche%20Statistik/Allgemein_-_Zahlen_und_Fakten/AH-315-ZuF_2019-2020_Ansicht.pdf (Abruf 8.1.22).

⁷ 2018 gab in der Sächsischen Landeskirche 5400 Taufen, 2019 4885 und 2020 2950. Vgl. *Weiter Mitgliederverlust in Sachsens-Kirchen - aber Trend schwächt sich ab*, unter: <https://www.lvz.de/Region/Mitteldeutschland/Weiter-Mitgliederverlust-in-Sachsens-Kirchen-aber-Trend-schwaecht-sich-ab> (Abruf 8.1.22)

⁸ Vgl. Hagen Eichler, *Zahl der Taufen bricht ein*, in: *Mitteldeutsche Zeitung*, 19.01.22, 1. Nach ersten vorliegenden Zahlen gab es 2021 einen Zuwachs von 10-15%. Allerdings wurde damit der Stand vor der Pandemie nicht wieder erreicht.

1.2 Die Kirchen als große Player und ein (weitgehend noch unbekannter) neuer Dienstleistungszweig

Noch immer werden die meisten oder doch zumindest sehr viele Rituale anlässlich von Lebenswenden von den beiden christlichen Kirchen begleitet. Sie sind große und zum Teil die größten Player in diesem Feld, haben hier allerdings „keine Ordnungsmacht mehr“.⁹ Lange Zeit bestimmten sie, wie Veränderungen im Lebenslauf rituell zu begehen sind. Das aber ändert sich gerade.

Von den Kirchen weitgehend unbeachtet hat sich in den letzten Jahrzehnten in diesem Feld „ein neuer Dienstleistungszweig entwickelt“, der (mit Schweighofer) als „Freie Ritualbegleitung“¹⁰ bezeichnet werden kann.

„[Dabei] ist ‚frei‘ nicht mit unreligiös und auch nicht mit nicht-christlich gleichzusetzen. Das Adjektiv frei bezieht sich lediglich auf die Organisationsebene, nicht unbedingt auf inhaltliche Parameter.“¹¹

Eine systematische Untersuchung in Deutschland steht bisher noch aus, so dass es sich bei dieser Thematik weitgehend noch um ein „unbekannte(s) Feld“¹² handelt.

Eine erste Ahnung über das Ausmaß ermöglichte Emilia Handke in ihrer Dissertation. Sie konnte zeigen, dass in Westdeutschland die Zahl der 14Jährigen, die weder an Konfirmation, Firmung, Jugendweihe oder Jugendfeier teilgenommen hat von 1991 bis 2010 von 32% auf fast 43% gestiegen ist. In Ostdeutschland gab es hier über die Jahre hinweg Wellenbewegungen, aber 2010 nahmen fast 49% an keinem der genannten Rituale teil.¹³ Die Zahlen lassen das Potenzial eines Feldes erkennen, das bisher nur in Umrissen vor Augen tritt. Letztlich konkurrieren hier nicht nur die institutionellen Player miteinander, sondern auch private Anbieter und solche, die nichtkommerziell in Aktion treten. Einen ersten Überblick kann man sich verschaffen, wenn man im Netz nach Einträgen zum Begriff der Ritualbegleitung sucht. Hier stößt man innerhalb kürzester Zeit „auf eine in ihrer Heterogenität kaum zu überbietende Vielzahl an Treffern. Es zeigt sich ein bunter Markt an Zeremonienleiter_innen, Freien Theolog_innen, Freien Ritualbegleiter_innen, Ritualist_innen und vielem mehr.“¹⁴ Sozial-, Natur- und Erlebnispädagogen agieren hier genauso wie Berufsschullehrer, Theologen, Gemeindepädagogen und Diakone. Gemeinsam ist all den von ihnen durchgeführten Ritualen eine „Fokussierung auf die Schwellenzeit“¹⁵, die dann in unterschiedlichen Inszenierungen und Deutungen begangen wird. Im Blick sind primär Praktiken,

⁹ Harald Welzer, Nachruf auf mich selbst. Die Kultur des Aufhörens, Frankfurt a.M. 2021, 45.

¹⁰ Teresa Schweighofer, Das Leben deuten. Eine praktisch-theologische Studie zu Freier Ritualbegleitung (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 2019), Würzburg 2019, 15.

¹¹ Ebd., 24.

¹² Emilia Handke, Weder Jugendweihe noch Konfirmation. Erkundungen in einem unbekanntem Feld, in: PTh 105 (2016), 105-120; vgl. auch das von Emilia Handke und David Plüss herausgegebene Themenheft zu Kasualien auf dem freien Markt: PrTh 55 (2020), H. 4, 197-201. Anregend sind zudem die fünf praktisch-theologischen Optionen, die Schweighofer auf der Grundlage ihrer Untersuchung zur Freien Ritualbegleitung in Österreich herausgearbeitet hat. Vgl. Schweighofer (Anm. 9), 267-302.

¹³ Vgl. Emilia Handke, Religiöse Jugendfeiern „zwischen Kirche und anderer Welt“. Eine historische, systematische und empirische Studie über kirchlich (mit)verantwortete Alternativen zur Jugendweihe (APrTh 65), Leipzig 2016, 80-84.

¹⁴ Schweighofer (Anm. 9), 16.

¹⁵ Handke (Anm. 11), 111.

also „Handlungskomplexe, die bewusst durchgeführt und in denen symbolisch vermittelt Wirklichkeit gedeutet wird“¹⁶.

1.3 Adoleszente Rituale und ihre Implikationen

Eine wichtige Rolle spielt dabei auch die soziale Verankerung der Einzelnen. Bei den Ritualen im Übergang vom Kind zum Jugendlichen ist es neben der peer-group im Besonderen die Familie, die dabei im Fokus steht. Übergangsrituale vom Kind zum Jugendlichen sind deshalb immer auch als parentenale Rituale zu sehen, denn es sind die Eltern, die das adoleszente Passageritual ihres Kindes entscheidend planen und tragen. Das ist auch deshalb so wichtig, weil Passagerituale nicht als eine anthropologische Konstante gelten, nach der alle Menschen oder Gesellschaften streben.¹⁷ Vielmehr sind sie Ausdruck von gesellschaftlichen Prägungen, die unterschiedlich ausfallen können. Bei uns in Deutschland sind sie wichtig, und diejenigen, die sich wesentlich darum kümmern, sind die Eltern. Zugleich aber haben sie auch für die Jugendlichen selbst eine große Bedeutung.

„Rituale regulieren Emotionen und stiften Identität.“¹⁸ Sie bewegen sich damit im Spektrum zweier primärer Entwicklungsaufgaben des Jugendalters. Sarah Demmrich weist darauf hin, dass sich hier klare Unterschiede zwischen religiösen und nicht-religiösen Ritualen aufzeigen lassen.

„Bezüglich der Emotionsregulation erfahren Jugendliche während religiöser Rituale (im Vergleich zu nicht-religiösen Ritualen) intensivere Emotionen - sowohl positive als auch negative - und regulieren diese während des Rituals mit vielfältigeren Strategien. Gerade die Tiefe und Intensität emotionaler Erfahrungen gilt als ein Proprium von Religiosität.“¹⁹

Insofern ist es nicht verwunderlich, dass bei freien Ritualen mehr oder weniger ausdrücklich immer auch religiöse Elemente aufgenommen und eingewoben werden. Sie erweisen sich nicht nur als nicht hinderlich, sondern als emotional intensivierend. Die „Relevanz der bedeutsam erscheinenden biografischen Passage“²⁰ wird damit hervorgehoben.

Damit bewegen wir uns in einem Feld, in der in den letzten Jahrzehnten viel in Bewegung gekommen ist, weil sich die Bedingungen von Religion grundlegend geändert haben. Stichworte wie Säkularisierung und Individualisierung markieren dabei wesentliche Wandlungstendenzen. In alledem handelt es sich um einen

¹⁶ Schweighofer (Anm. 9), 21.

¹⁷ Das zeigt beispielsweise die Studie von Schlegel und Barry an mehr als 180 Gesellschaften, die vor Augen führt, dass ca. 50% der untersuchten Gesellschaften keine adoleszenten Passagerituale kannten. Vgl. Sarah Demmrich (verh. Kaboğan), Wieso Rituale? Eine theoretische und empirische Analyse ritueller Praxis ostdeutscher Jugendlicher, in: Michael Domsagen / Emilia Handke (Hg.), Lebensübergänge begleiten. Was sich von Religiösen Jugendfeiern lernen lässt, Leipzig 2016, 61-73, hier 68 unter Verweis auf Alice Schlegel / Herbert Barry, Adolescent initiation ceremonies. A crosscultural code, in: Ethnology 18 (1979).

¹⁸ Demmrich (Anm. 16), 65f.

¹⁹ Ebd., 66 (im Original teilweise kursiv).

²⁰ Albrecht Schöll, Jugend und Religion, in: Yvonne Kaiser / Matthias Spenn / Michael Freitag / Thomas Rauschenbach / Mike Corsa (Hg.); Handbuch Jugend. Empirische Perspektiven, Opladen, Berlin, Toronto 2013, 155-160, hier: 158.

„Wandel, der von einer Gesellschaft, in der es praktisch unmöglich war, nicht an Gott zu glauben, zu einer Gesellschaft führt, in der dieser Glaube auch für besonders religiöse Menschen nur eine menschliche Möglichkeit neben anderen ist.“²¹

Für die individualisierten Formen von Religion hat sich das Bild von „Religion in Bewegung“²² als eröffnend herausgestellt. Menschen widmen sich Religion als Wanderer und Pilger. Sie entscheiden selbst, was für sie im jeweiligen Moment gut ist. Zentral ist dabei die

„Gewissheit, über alle herkömmlichen (Selbst-)Abgrenzungen religiöser Institutionen und Traditionen hinaus suchen zu ‚dürfen‘, was für einen selbst wichtig ist – die vom Göttlichen zugesprochene Ermächtigung zur religiös-sozialen ‚Selbstermächtigung‘“²³.

2. Annäherungen aus religionspädagogischer Perspektive: Jugendliche und Religion

Für Jugendliche gehört Religion durchaus zu den Themen, die im Blick sein können. Allerdings scheint sich eher ein kleiner Teil explizit damit zu beschäftigen. Der fünften EKD-Mitgliedschaftsuntersuchung zufolge reden nur 16% der befragten 14-21-Jährigen „häufig oder gelegentlich über religiöse Themen“²⁴. Kirche hat dabei nur ein begrenzt positives Image. Zwar wird sie als diakonische Institution durchaus anerkannt, hinsichtlich der eigenen Religiosität jedoch scheint ihre Bedeutung eher gering zu sein. Das gilt auch für die Jugendlichen, die Kirchenmitglied sind. So geben 19% der westdeutschen 14-21-Jährigen und 12% ihrer ostdeutschen Altersgenossen an, zum Kirchenaustritt mehr oder weniger fest entschlossen zu sein.²⁵ In der Summe scheint Religion in ihrer kirchlichen Fassung, aber wohl auch darüber hinaus, in sozialer Hinsicht für das Gros der Jugendlichen eher eine geringe Relevanz zu haben. Dass solche Befunde nicht einfach als Indiz einer abnehmenden Bedeutung von Religion an sich interpretiert werden können, ist in den letzten Jahren zurecht immer wieder betont worden. Hilfreich für eine Einordnung kann der religionspsychologische und -soziologische Blick auf das Jugendalter sein.

2.1 Entwicklungsaufgaben und Religion

In die Jugendphase geht es auch darum, „sowohl eine stabile Ich-Identität als auch eine modale Persönlichkeitsstruktur“ auszubilden, „die sich je nach dem Modus der Situationsanforderungen ändern und umstellen kann“.²⁶ Dazu gehört auch, „religiöse Kindheitsmuster zu überarbeiten und Gott und

²¹ Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, Berlin 122012, 15.

²² Vgl. Danièle Hervieu-Léger, *Pilger und Konvertiten*. Religion in Bewegung, Würzburg 2004.

²³ Martin Engelbrecht, *Die Spiritualität der Wanderer*, in: Christoph Bochinger / Martin Engelbrecht / Winfried Gebhardt, *Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion – Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur*, Stuttgart 2009, 35-82, hier: 35.

²⁴ Evangelische Kirche in Deutschland, *Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis*, V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Hannover 2014, 66.

²⁵ Ebd., 64.

²⁶ Schöll, (Anm. 19), 156.

die Welt neu zu erfinden“²⁷. Eine Abkehr von Kirche ist vor allem dort zu beobachten, wo die Kirche (noch) mehrheitsprägend ist. Man entzieht sich der institutionell vorgegebenen religiösen Einbindung, um Freiraum für andere Formen in diesem Feld zu finden. Von der Sache her vergleichbar, aber doch etwas anders stellt sich die Situation im Kontext mehrheitlicher Konfessionslosigkeit dar. Bei Jugendlichen im Osten Deutschlands, die nicht religiös sozialisiert wurden, lässt sich eine vorsichtige Öffnung religiösen Fragen gegenüber beobachten. Sie glauben noch lange nicht an Gott. Aber in der Frage eines Lebens nach dem Tod sowie der Vorstellung eines Himmels zeigen sich deutliche Unterschiede im Vergleich zu den Generationen ihrer Eltern und Großeltern. Im Gegensatz zu ihnen sind sie bereit, sich experimentellen Denkbewegungen anzuschließen und bringen insofern „Bewegung in das religiös-weltanschauliche Feld“²⁸. Dies gilt auch hinsichtlich der existenziellen Rückbindung der geäußerten Fragen. Jugendliche stellen die Fragen nach Himmel und Hölle nicht nur, um einen Sachverhalt besser zu verstehen. Sie fragen, weil sie nach auch für ihre eigene Lebensführung tragfähigen Antworten suchen. Insofern ist bei ihnen eine deutlich höhere Bereitschaft festzustellen, sich auf religiöse Themen einzulassen und sie hinsichtlich ihres „Dienstes am ‚Lebensglauben‘ (Fowler: ‚Faith‘)“²⁹ abzuklopfen.

Der Bezug auf religiöse Topoi lässt sich „als Medium der Identitätsfindung begreifen“³⁰ und richtet somit den Blick über die kognitive Dimension hinaus auf deren ganzheitliche Ausrichtung. So zeigt eine Untersuchung von Sarah Demmrich, dass ein nicht geringer Teil nicht religiös sozialisierter Jugendlicher betet, obwohl sich in ihrem familialen Nahumfeld keinerlei Anregungspotenzial dafür aufzeigen lässt. Die Jugendlichen selbst geben ein experimentelles Ausprobieren des Gebetsrituals im Sinne eines Trial-and-Error-Lernens an. Die grundlegenden Impulse kommen also nicht aus der Familie und schon gar nicht aus der Kirche. Vielmehr beten sie durch außerfamiliale Kanäle, primär den Medien, mittels Modelllernen und sozialer Bestätigung. Zugleich lässt sich für sie eine hohe emotionsregulierende Relevanz aufweisen, ganz im Gegensatz zu einem großen Teil derjenigen Jugendlichen, die religiös sozialisiert wurden und sich das Gebet im Zuge des Modelllernens angeeignet haben.³¹

Beide hier beschriebenen Entwicklungen – die zweifelsohne zu beobachtende Distanz vieler Jugendlicher zur Kirchlichkeit wie auch die experimentelle Annäherung religiösen Themen und Praktiken gegenüber – lassen sich unter dem Vorzeichen der Exploration und Identitätssuche verstehen. In beiden Fällen geht es um eine kritische Auseinandersetzung dem Überkommenen gegenüber. Dies führt zu einer Haltung des Ausprobierens, wobei eine große Rolle spielt, ob die dabei gesammelten Erfahrungen als hilfreich für

²⁷ Heinz Streib / Carsten Gennerich, *Jugend und Religion. Bestandsaufnahmen, Analysen und Fallstudien zur Religiosität Jugendlicher*, München 2011, 24.

²⁸ Monika Wohlrab-Sahr / Uta Kahrstein / Thomas Schmidt-Lux, *Forcierte Säkularität. Religiöser Wandel und Generationendynamik im Osten Deutschlands*, Frankfurt/New York 2009, 27.

²⁹ Rudolf Englert, *Skizze einer pluralitätsfähigen Religionspädagogik*, in: Friedrich Schweizer / Rudolf Englert / Ulrich Schwab / Hans-Georg Ziebertz, *Entwurf einer pluralitätsfähigen Religionspädagogik*, Gütersloh, Freiburg 2002, 89-106, hier: 96.

³⁰ Ebd.

³¹ Sarah Demmrich, *Religiosität und Rituale: Empirische Untersuchungen an ostdeutschen Jugendlichen*, Leipzig 2016.

die eigene Identitätsentwicklung erlebt werden. Insofern kommt der Frage der Relevanz eine außerordentlich hohe Bedeutung zu.

2.2 Sozialisation und Religion

Eng mit dem eben Genannten verbunden ist der Blick auf unterschiedliche Sozialisationslogiken, die Jugendliche prägen, denen sie in ihren Familien begegnen und die sie in aller Regel verinnerlicht haben, ohne dies ausdrücklich zu reflektieren. Im Zusammenleben von Familien, Freunden und Milieus werden ganz bestimmte moralische und geschmackliche Normen herausgebildet. Familie ist dabei ein Bedingungsgefüge, in dem ein Mensch seinen primären Habitus ausbildet, also eine Art Set von Strukturmustern, die Wahrnehmungen und Haltungen, Denken und Handeln steuern. Beobachtbar ist nicht der Habitus an sich. Allerdings kann aus Verhaltensweisen, Denkschemata etc. auf einen zu Grunde liegenden Habitus geschlossen werden.

Auch die eigene Religiosität wird davon maßgeblich mitbestimmt. So ist hinsichtlich der inhaltlichen Profilierung des Gottesglaubens interessant, dass

„im Bereich niedriger formaler Bildung [...] der Machtaspekt und damit verbunden die Transzendenz Gottes stärker im Vordergrund zu stehen“ scheinen, „während hohe formale Bildung eher mit einer Betonung des Beziehungsaspekts und der Annahme einer Anwesenheit Gottes ‚in, mit und unter‘ immanenten Phänomenen einhergehen dürfte“³².

Dem korrespondiert, dass die Frage nach der Entstehung und Lenkung der Welt sich als eine wichtige Quelle theologischen Denkens im Hauptschulbereich erweist. Auch das vergleichsweise höhere Interesse an Horoskopen sowie die größere Bedeutung von Schutzengelvorstellungen ist hier zu nennen. Vermutlich gibt es einen Zusammenhang von Gottesbild und Lebensgefühl bzw. konkreter „zwischen den Vorstellungen von Gottes Machtausübung und eigenen Autonomieerfahrungen“.³³ Wer sein Leben eher fatalistisch versteht und der Meinung ist, am eigenen Lebensschicksal nicht viel ändern zu können, wird wahrscheinlich eher Zugang zu einem Gottesbild haben, in dem Machtaspekte dominieren und das Eingreifen Gottes betont wird. Wer sein Leben primär als individuell zu gestaltende Aufgabe erlebt, wird vermutlich leichter Zugang zum Bild des mitgehenden Gottes haben.

Deutlich wird hier, dass neben grundlegenden Signaturen unserer Zeit wie der Individualisierung und Pluralisierung, dem Wandel von der begrifflichen zur ästhetischen Wahrnehmung durch die mediale Prägung oder dem Streben nach lebensgeschichtlicher Konsistenz in der Aneignung von Sinn, immer auch die Sozialisationslogiken im Blick sein müssen, die Menschen prägen. Individualisierung beispielsweise sieht in bildungsfernen Gruppen deutlich anders aus als in bildungsnahen Schichten. Vergleichbares gilt auch für die skizzierten Entwicklungsaufgaben der Jugendzeit.

³² Frank Lütze, Religionsunterricht im Hauptschulbildungsgang. Konzeptionelle Grundlagen einer Religionsdidaktik für den Pflichtbereich der Sekundarstufe I, Leipzig 2011, 160.

³³ Ebd., 353.

3. Anregungen für ein etabliertes Handlungsfeld: Kirchliche Jugendarbeit vor neuen Herausforderungen und Möglichkeiten

„Das ganze Gefüge stimmt nicht mehr.“³⁴ So hat es Friedrich Schweitzer bereits vor 20 Jahren schlagwortartig auf den Punkt gebracht. Er konstatierte das damals im Blick auf die Gemeindepädagogik und mahnte einen Perspektivenwechsel an. Die gemeindepädagogischen Angebote sollten nicht aus dem Blickwinkel der bestehenden Angebote und Einrichtungen, sondern aus der Perspektive der Jugendlichen heraus betrachtet werden. Es müsse danach gefragt werden, so Schweitzer, „ob die vorhandenen Angebote geeignet sind, das Ziel einer zureichenden religionspädagogischen Begleitung von Kindern und Jugendlichen sicherzustellen“.³⁵ Inzwischen wird man hier ganz klar sagen können: Das tun sie nicht, und zwar nicht mehr nur, weil die Jugendlichen in ihren eigenen Perspektiven zu wenig wahrgenommen würden und deshalb das Potenzial der Angebote nicht ausgeschöpft wird. Vielmehr ist es so, dass die Jugendlichen (und ihre Familien) in wachsendem Maße – und regional in unterschiedlicher Intensität – überhaupt nicht mehr auf kirchliche Angebote zurückgreifen. Wie ist damit nun umzugehen? Auf drei Punkte will ich im Folgenden hinweisen.

3.1 Expedition in offenes Land als Modus der Auseinandersetzung mit Religion ernstnehmen

Menschen setzen sich heute anders mit Religion auseinander als noch vor 30, 50 oder 70 Jahren. Die Annäherung und Auseinandersetzung trägt heute „den Charakter einer Expedition in ‚offenes Land‘“.³⁶ Der Begriff Expedition steht dabei für ein Unternehmen mit ungewissem Ausgang. Es gibt keinen Zwang, hier zu einer abschließenden Beurteilung zu kommen. Religiöse Dinge können offen bleiben. Man muss sich davon nicht mit Haut und Haaren vereinnahmen lassen, sondern kann auswählen, was zu einem in der jeweiligen Situation passt. Grundlegendes Kriterium dafür ist die Möglichkeit zur Anknüpfung an lebensweltliche, alltagspraktische und lebensgeschichtliche Herausforderungen. Das alles sind keine Einzelfälle mehr, sondern ist „in gewisser Weise zum Normalfall geworden“.³⁷ Dabei scheinen sich die Verhältnisse geradezu umgekehrt zu haben: Hatte sich früher der Einzelne in eine Religion einzufügen, geht es nun um die sinnvolle Integration von Religion in die individuelle Lebensgeschichte.

Dass immerhin jeder dritte Jugendliche am Ende seiner Konfirmandenzeit sagt, die Kirche habe „auf Fragen, die mich wirklich bewegen [...] keine Antwort“ und fast die Hälfte aller Jugendlichen dem Item zustimmt „Was ich in der Konfi-Zeit gelernt habe, hat mit meinem Alltag wenig zu tun“, ist für sich genommen über die Zeiten hinweg wahrscheinlich kein neuer Befund.³⁸ Neu

³⁴ Friedrich Schweitzer, „Das ganze Gefüge stimmt nicht mehr!“ oder: Gibt es eine Krise der Gemeindepädagogik?, ZPT 4/2000, 347-355.

³⁵ Ebd., 350.

³⁶ Rudolf Englert, Religionspädagogische Grundfragen. Anstöße zur Urteilsbildung, Stuttgart 2008, 281.

³⁷ Ebd., 283.

³⁸ Michael Domszen, Kirche auf dem Prüfstand. Perspektiven von Konfirmandinnen und Konfirmanden sowie deren Familien in Ost und West, in: Domszen/ Handke (Anm. 16), 122-139, hier: 133.

aber ist, dass die Gelegenheiten, an denen das – sozusagen erwartungswidrig – korrigiert werden könnte, tendenziell eher abnehmen. Und in Kombination mit den gerade skizzierten Veränderungen im Modus der Annäherung und Auseinandersetzung mit Religion zeigt sich ein weiteres Problem: Die jeweiligen Erwartungen passen nicht mehr zueinander. Die Kirchen agieren noch im Modus des konfessionellen Zeitalters, wo die fraglose Übernahme der Tradition ergänzt wurde durch die Bewusstmachung bestimmter Inhalte. Auf das Optionszeitalter haben sie sich noch nicht eingelassen. Die Jugendlichen und ihre Familien wollen aber nicht formatiert und festgelegt werden. Mit anderen Worten: Die Kirchen wollen prägen und ordnen.³⁹ Heutige Menschen – und bei Jugendlichen ist das besonders deutlich zu sehen – suchen jedoch zunächst einmal Bestärkung in der Gestaltung der eigenen Biografie. Nicht das Religiöse an sich ist von Bedeutung, sondern die Bedeutung des Religiösen für die jeweils zu gestaltenden biografischen Passagen.

3.2 Empowerment als Zielperspektive kirchlicher Angebote

Religiöse Kommunikation findet heute eher selten unter dem Vorzeichen der Selbstverständlichkeit statt. Was aber nicht selbstverständlich ist, braucht besondere Gelegenheiten, Räume und Interpretamente, die dazu führen, sich damit auseinanderzusetzen. Das bedeutet, dass kirchliche Jugendarbeit neue Orte aufsuchen muss (z.B. Schulen, über die adoleszente Rituale eingetragen werden können), von denen her oder in denen sie mit Menschen agiert, die Beziehungen knüpfen und überzeugend in der Sache sind. Dass sich damit auch die Formate ändern, ist unmittelbar einsichtig. Allerdings zeigt der Vergleich zwischen der Konfirmation und Religiösen Jugendfeiern, dass dabei wesentliche Grundlinien übereinstimmen.

Eine Annäherung an religiöse Angebote erfolgt dann, wenn etwas als relevant erscheint. Dabei reicht es nicht aus, Relevanz nur zu postulieren. Vielmehr hat sie sich im Akt der Annäherung, also innerhalb der Lebensführung, als solche zu erweisen und angesichts anderer Optionen auch zu behaupten. Damit Jugendliche nicht etwas lernen, was sie für die eigene Lebensführung nicht brauchen oder zu brauchen meinen, muss ihnen die Möglichkeit gegeben werden, für sich selbst Relevanz zu erkunden. Neben der Befähigung zum Erwerb verschiedener Kompetenzen braucht es die Dimension der Be(voll)mächtigung, also der Inanspruchnahme im Sinne von Selbstwirksamkeits- und Relevanzenerfahrungen. Terminologisch lassen sich die dabei zu initiierten Prozesse als Empowerment beschreiben, wobei hier weniger der Begriff selbst von Bedeutung ist als vielmehr die Diskurse, in denen er zu Hause ist.⁴⁰ Zentral dabei ist die Frage, inwiefern die christlichen Kommunikationsmodi und Gestaltungsformen zu einer Erweiterung der Handlungsmöglichkeiten von Menschen, zum Aufbau von Bewältigungskulturen in den verschiedenen Sozialformen und zum kritischen Umgang mit gesellschaftlich freigesetzten Bewältigungsproblemen beitragen können. Konkret für die

³⁹ Eine Zuspitzung findet das in der Kirchenmitgliedschaft und der Finanzierung durch die Kirchensteuer. Die darin zum Ausdruck kommende binäre Kodierung lässt im Endeffekt nur schwer andere Formen der Annäherung an Religion in Form der Kirchlichkeit zu. Hier zeigen sich Spannungen zwischen Inhalt und Struktur, die in Angriff zu nehmen sind.

⁴⁰ Zum ersten Überblick vgl. *Michael Domsgen*, Religionspädagogik (LETh 8), Leipzig 2019, 346-353.

Konfi-Arbeit hieße das beispielsweise danach zu fragen, ob und was die Jugendlichen hier an Handlungsmöglichkeiten lernen, um ihr Leben zu gestalten, oder ob und wie sie Kirche als sozialen Bestärkungsort erleben, auf den zurückzugreifen sich lohnt. Im Konfirmationsgottesdienst selbst könnte sich das darin niederschlagen, dass sie Aspekte davon inszenieren, also ihr Empowerment nicht lediglich postuliert, sondern sichtbar gemacht wird.

Dass Religiöse Jugendfeiern genau an dieser Stelle ihr großes Potenzial haben, was auch sehr genau wahrgenommen wird, führen beispielsweise die Hallenser Feiern zur Lebenswende eindrücklich vor Augen. Bei der Feier, agieren fast ausschließlich die Jugendlichen selbst. Auf diese Weise erleben sie sich selbst sowie ihre Eltern und weitere Bezugspersonen aus der peer-group sie als Akteure. Die Feier postuliert also den Übergang vom Kind zum Jugendlichen nicht nur, sondern führt ihn selbst eindrücklich vor Augen.⁴¹

3.3 Kirchliche Handlungsfelder als Ermöglichungsräume gestalten

Theologisch braucht eine solche auf Lebensführungsfragen zugespitzte Perspektive nicht zu erschrecken. Evangelium als „Kraft der Veränderung eines Lebens durch Gottes Gegenwart“ zielt darauf, dass „ein Leben neu, offen für Gott und für die Nächsten“⁴² wird. Es will Menschen neu auf- und ausrichten.⁴³ Darauf rekurrierende und davon motivierte Lehr- und Lernprozesse bewegen sich in diesem Horizont, auch wenn sie das vertrauensvolle Sich-Einlassen auf die „Dynamis des Neuwerden eines Lebens“⁴⁴ nicht herstellen können. Mit anderen Worten und unter Aufnahme eines gängigen biblischen Bildes: Kirche hat zu säen. Ob sich daraus ein vertrauensvolles sich Einlassen in Form des Glaubens ergibt, kann und soll sie getrost einem anderen überlassen.

Kirche hat als Ermöglicherin im Sinne der Assistenz zu agieren. Die von ihr lange Zeit wahrgenommene Aufgabe der Formation in ein vorgegebenes System und der Ordnung menschlichen Lebens im Sinne einer vorgefassten Lebensform, ist gegenwärtig nicht ihre (primäre) Aufgabe. Vielmehr wird das wichtig, was in den ersten Jahrzehnten des Christentums von Bedeutung war. Nicht zufällig wird in der Apostelgeschichte der Begriff des Weges genutzt, um das auszudrücken, was durch das Leben, Wirken und Geschick des Jesus von Nazareth angestoßen worden war. Deutlich erkennbar ist, dass es um eine Grundrichtung geht, die bei aller Übereinstimmung unterschiedlich Gestalt gewinnen kann. Christsein ist eine dynamische Lebensform, deren konkrete Ausgestaltung variiert. Mit Blick auf adoleszente Rituale heißt das gegenwärtig, dass neben der Konfirmation durchaus andere Rituale als Ausdruck einer christlichen Lebensform ihren Platz haben können und kirchlicherseits zu unterstützen sind. Menschen sind heute „sehr allein gelassen mit

⁴¹ Ein erster Eindruck von diesen Feiern lässt sich in einem Video gewinnen, das der Kirchenkreis Halle produziert hat: Vgl. Zwischen Himmel und Halle, Folge 7, 26.10.21, unter: http://www.tvhalle.de/mediathek/view/670333/26_10_2021_Zwischen_Himmel_und_Halle_Folge_7.html (Abruf 13.1.22).

⁴² *Ingolf U. Dalferth*, *Evangelische Theologie als Interpretationspraxis. Eine systematische Orientierung* (ThLZ 11/12), Leipzig 2004, 87.

⁴³ Vgl. dazu die Formulierung aus der Konkordienformel, dass das „Evangelium [...] gegeben“, „die, so erschreckt und blöde sind, zu trösten und aufzurichten“. Die Konkordienformel, in: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Berlin ⁵1960, 956, 19-23.

⁴⁴ *Dalferth* (Anm. 41), 87.

dem Sinn, den sie ihrem Leben“ mit all seinen kleinen und großen Übergängen („und besonders dem Tod“) „geben sollen“. ⁴⁵ Das geschieht in der Regel nicht abstrakt und allgemein, sondern ganz konkret in der Gestaltung des Lebens. Hier die Potenziale des Christlichen einzutragen, gehört zweifelsohne zu den grundlegenden Aufgaben von Kirche. Erfahrungen in diesem Feld gibt es inzwischen einige.⁴⁶ Nun kommt es darauf an, sich von ihnen inspirieren zu lassen.

Prof. Dr. Michael Domsgen, geb. 1967, ist Professor für Religionspädagogik an der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Franckeplatz 1/30, 06099 Halle/Saale.
E-Mail: michael.domsgen@theologie.uni-halle.de

⁴⁵ Welzer (Anm. 8), 45.

⁴⁶ Vgl. dazu beispielsweise die Beiträge bei Domsgen / Handke (Anm. 16), Handke (Anm. 37), sowie Ulrike Wagner-Rau / Emilia Handke (Hg.), Provozierte Kasualpraxis. Rituale in Bewegung, Stuttgart 2019.