

ZPTh

Zeitschrift
für Pastoraltheologie

Jugend und Kirche – Kirche und Jugend

Kein einfaches Verhältnis

Radikaler Perspektivwechsel Jugend und Kirche im säkularen Kontext

Abstract

Die Teilnahme an Konfirmation und Firmung nimmt deutschlandweit immer weiter ab. Um als Kirche mit nicht (mehr) familial religiös sozialisierten Jugendlichen in Kontakt zu kommen und religiöse Kommunikations- und Lernprozesse zu initiieren, haben sich in Ostdeutschland die Segensfeiern/Feiern der Lebenswende weit verbreitet. Sie sind ein Beispiel für jene Formate, in denen das religiöse Lernen den Charakter der Expedition ins Christentum trägt. Diese verlangen den Kirchen selbst einen radikalen Perspektivwechsel ab, weil es darum geht, die eigenen christlichen Vollzüge konsequent auf ihre Anschlussfähigkeit an den säkularen Kontext hin zu befragen.

Throughout Germany, participation in confirmation classes within the Protestant and Catholic Church continues to decrease. For the Church to continue coming into contact with young people who are no longer religiously socialized in their family of origin, and to initiate religious communication and learning processes, blessing celebrations/celebrations of the turning point in life have become widespread in East Germany. They represent an example of what religious learning as an expedition into Christianity may look like. These programs demand a radical change of perspective from the Church because it becomes a question of consistently questioning ones own Christian practices with regard to their ability to connect to the secular context.

1. Einleitung: Vom ostdeutschen Problemvorsprung

Zwar ist der ostdeutsche Kontext aufgrund seiner forcierten Säkularisierungsgeschichte ein besonderer, allerdings lässt er sich als Kontext mehrheitlicher Konfessionslosigkeit, die auf einem flächendeckenden Abbruch familialer religiöser Sozialisation fußt, inzwischen durchaus mit einigen westdeutschen Gebieten vergleichen. Diese Entwicklung wird sich aller Wahrscheinlichkeit nach weiter synchronisieren. Insofern kann die ostdeutsche Situation als ein Laboratorium für eine Tendenz gelten, welche für die alten Bundesländer in Zukunft in ähnlicher Weise angezeigt ist. Ostdeutschland besitzt daher wohl lediglich einen „Problemvorsprung“¹.

Dies zeigt sich vor allem dort, wo man die Inanspruchnahme traditioneller Übergangsrituale im Jugendalter genauer betrachtet. Sowohl in den neuen als auch in den alten Bundesländern geht die Tendenz weg von der Teilnahme an Jugendwei-

¹ Peer Pasternack, Vom Problemvorsprung zum Problemlösungsvorsprung. Wie die ostdeutschen Sozialwissenschaften den demografischen Problemvorsprung für ihre Zukunft nutzen können, in: Astrid Lorenz (Hg.), Ostdeutschland und die Sozialwissenschaften. Bilanz und Perspektiven 20 Jahre nach der Wiedervereinigung, Opladen u. a. 2011, 436–446.

he/Jugendfeier, Konfirmation oder Firmung hin zu alternativen Gestaltungsformen des Übergangs wie Phönixzeit/Drachinzeit, Ritualen in Schulgemeinschaften wie Segensfeier/Feier der Lebenswende oder zu privaten Formen wie Sweet Sixteen oder einer Reise nach New York bis hin zum gänzlichen Unterlassen jeglicher ritueller Orientierungsformen und Begleitungszeremonien.²

In Ostdeutschland hat man die Herausforderung, dass die Kirchen immer seltener über Taufe und Konfirmation/Erstkommunion/Firmung mit Kindern und Jugendlichen in Kontakt kommen, früh erkannt. Es war die katholische Kirche, die mit der Feier der Lebenswende für konfessionslose Jugendliche einen radikalen Perspektivwechsel wagte. Weil dieses Ritual den eigenen Ritualen Erstkommunion und Firmung weniger ähnlich war, fiel ihr das deutlich leichter als der evangelischen Kirche mit ihrer Konfirmation. Wie es zu dieser Entwicklung kam und wie in diesem Rahmen nicht familial religiös sozialisierte Jugendliche erreicht werden, davon handelt der folgende Artikel.

2. Die Kirchen und die Jugendweihe

Die Jugendweihe galt lange Zeit als ein rein ostdeutsches Phänomen. Die SED hatte dieses Ritual seit 1954 gezielt für die eigene Weltanschauungspolitik eingesetzt und damit den Entkirchlichungsprozess in den ostdeutschen Familien vorangetrieben. Im Jahr 1989 nahmen über 97% aller 14-jährigen Jugendlichen an der Jugendweihe teil.³ Monika Wohlrab-Sahr, Uta Karstein und Thomas Schmidt-Lux haben jedoch überzeugend nachgewiesen, dass die staatliche Forcierung der Säkularität im Laufe der familialen Tradierung auf ein innerfamiliales Echo stieß – eine eigene innere Haltung der Säkularität, welche für die Familien selbst mit moderner, an die Bestände der Aufklärung anschließender Fortschrittlichkeit verknüpft war und daher auch *nach* 1989/90 politisch-kulturell legitimiert werden konnte.⁴ Insofern sollte es nicht verwundern, dass das Ende der DDR weder zu einer Rückkehr zur Kirchenmitgliedschaft noch zu einer signifikanten Steigerung der Teilnahmezahlen an Konfirmation oder Firmung

² Vgl. Emilia Handke, Weder Jugendweihe noch Konfirmation. Erkundungen in einem unbekanntem Feld, in: PTh 105 (2016) 3, 105–120.

³ Vgl. Albrecht Döhnert, Jugendweihe zwischen Familie, Politik und Religion. Studien zum Fortbestand der Jugendweihe nach 1989 und die Konfirmationspraxis der Kirchen (APrTh 19), Leipzig 2000, 168. Zum Folgenden vgl. auch Emilia Handke, Jugendweihe, Segensfeiern und Konfirmation – Rituale im Kontext mehrheitlicher Konfessionslosigkeit, in: Thomas Böhme – Thomas Ebinger – Matthias Hempel – Herbert Kolb – Achim Plagentz (Hg.), Handbuch Konfi-Arbeit, Gütersloh 2018, 461–469.

⁴ Vgl. Monika Wohlrab-Sahr – Uta Karstein – Thomas Schmidt-Lux (Hg.), Forcierte Säkularität. Religiöser Wandel und Generationendynamik im Osten Deutschlands, Frankfurt a.M. 2009, 194f; 350; Monika Wohlrab-Sahr, Forcierte Säkularität oder Logiken der Aneignung repressiver Säkularisierung, in: Gert Pickel – Kornelia Sammet (Hg.), Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Zwanzig Jahre nach dem Umbruch, Wiesbaden 2011, 145–163, 146.

geführt hat. Zwar fiel die Teilnahme an der Jugendweihe von über 97% im Jahr 1989 auf etwa 35% im Jahr 1991, die Zahl der Konfirmand*innen blieb mit etwa 15% im Jahr 1989 und etwa 17% im Jahr 1991 jedoch recht stabil und nahm danach eher wieder ab, während die Zahl der Jugendlichen, die an der Jugendweihe teilnahmen, wieder stieg (s. u.). Weder die Rolle der Kirchen bei der friedlichen Revolution noch die politische Instrumentalisierung der Jugendweihe oder die Qualität des eigenen kirchlichen Angebots konnten diese über Jahre erworbene Distanz zur kirchlichen Ausdrucksgestalt von Religion ohne Weiteres überbrücken. Diese Distinktion von „Kirche und anderer Welt“⁵ ist das herausfordernde Vorzeichen, unter dem alle bisherigen und künftigen Reformen der kirchlichen Jugendarbeit in Ostdeutschland stehen.

Während sich die evangelische Kirche nach 1989/90 regelrecht abmühte, die Konfirmand*innenarbeit der Sache nach explizit auch für konfessionslose Jugendliche zu öffnen,⁶ sprach die biografische Familienlogik längst eine andere Sprache: Wer als Kind nicht getauft wurde – d. h. in wessen Familie keine kirchliche Traditionslinie gepflegt wurde –, der nimmt nicht an der Konfirmation oder Firmung, sondern in der Regel an der Jugendweihe oder an gar keinem öffentlichen Übergangsritual teil. Exemplarisch dafür steht der 14-jährige Martin aus Sachsen-Anhalt:

„Naja ähm erstens äh ich bin nicht getauft, [...] also Konfirmation oder ich weiß gar nicht, was bei den Katholiken, Fir- Firmung oder so äh kam gar nicht infrage erstens.“
(Martin, 163–170)

So verwundert es auch nicht, dass es statistisch betrachtet nur sehr wenige Jugendliche sind, die sich anlässlich ihrer Konfirmation taufen lassen: So haben über die Jahre 1997 bis 2014 nur etwa ein bis höchstens zwei Prozent aller 14-jährigen Jugendlichen in Ostdeutschland eine solche Entscheidung gefällt – welche kirchlichen Vorprägungen dabei in deren Familien vorliegen, ist hier noch gar nicht miteinbezogen.⁷

Die Gesamtteilnahme aller 14-jährigen Jugendlichen aus Ostdeutschland an Jugendweihe, Jugendfeier, Konfirmation und Firmung stellt sich über ausgewählte Jahre wie folgt dar:⁸

⁵ 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.

⁶ Vgl. dazu Handke, Religiöse Jugendfeiern (s. Anm. 5) 94–137.

⁷ Vgl. a. a. O., 166.

⁸ Vgl. alle einzelnen Quellenangaben bei: Handke, Religiöse Jugendfeiern (s. Anm. 5) 80f.

Jahr	Jugendweihe ⁹	Jugendfeier ¹⁰	Konfirmation	Firmung	14-Jährige
1989	168.000 (97,43%)	115 (0,07%)	25.755 (14,94%)	keine Zahl vorliegend	172.429
1991	77.404 (34,59%)	1.200 (0,54%)	37.715 (16,85%)	5.279 (2,36%)	223.762
1997	93.936 (40,05%)	ca. 10.000 (4,26%)	32.664 (13,93%)	5.418 (2,31%)	234.540
2005	59.839 (46,36%)	ca. 7.792 (6,04%)	21.916 (16,98%)	4.671 (3,62%)	129.076
2006	39.330 (35,50%)	ca. 6.215 (5,61%)	17.503 (15,8%)	4.161 (3,76%)	110.798
2007	31.032 (30,47%)	ca. 5.725 (5,62%)	15.204 (14,93%)	3.671 (3,60%)	101.841
2010	32.716 (29,40%)	ca. 5.895 (5,3%)	15.422 (13,86%)	3.252 (2,92%)	111.277
2014	38.138 (29,97%)	ca. 8.364 (6,57%)	16.372 (12,9%)	3.910 (3,07%)	127.265

Neben schwer zu erklärenden Schwankungen bei den einzelnen Anbietern,¹¹ fällt vor allem die wachsende Zahl derjenigen Jugendlichen auf, die an keinem dieser öffentlichen Angebote mehr teilnehmen. Im Jahr 2014 sind dies in den neuen Bundesländer ca. 47% aller 14-Jährigen und in den alten Bundesländer ca. 40%, wenn man die Mitglieder anderer Religionsgemeinschaften abzieht. Neben privaten Feiern kommt für diese auch eine Vielzahl neuerer Angebote ins Spiel, welche vor allem von Natur-, Sozial- und Erlebnispädagog*innen verantwortet werden und den passagären Charakter dieser Rituale wieder stärker zur Geltung bringen wollen.¹²

Blickt man isoliert auf die Entwicklung der kirchlichen Rituale Konfirmation und Firmung in Ost- und Westdeutschland in den letzten Jahren, dann wird deutlich, dass diese immer weniger frequentiert werden:

⁹ Hier beziehe ich mich auf die ostdeutschen Landesverbände von Jugendweihe Deutschland e.V. sowie die Zahlen vom ehemaligen Landesverband Berlin-Brandenburg, der sich im Jahr 2006 aufgrund mangelnder Übereinstimmung mit der Satzung vom Dachverband löste.

¹⁰ Hier beziehe ich mich auf die Angebote des Humanistischen Verbands Deutschlands in Ostdeutschland.

¹¹ Vgl. dazu Handke, Religiöse Jugendfeiern (s. Anm. 5) 82ff.

¹² Vgl. Handke, Weder Jugendweihe noch Konfirmation (s. Anm. 2) 110ff. 118ff.

Jahr	Konfirmation Ost	Konfirmation West	Firmung Ost	Firmung West	14-Jährige Ost/West
2014	16.372 (12,9%)	193.561 (29,5%)	3.910 (3,07%)	ca. 24%	127.265/ 657.091
2016	15.521 (10,8%)	168.317 (26,8%)	3.349 (2,3%)	146.423 (23,3%)	144.316/ 627.326
2018	15.479 (11,7%)	150.513 (24,3%)	3.214 (2,4%)	129.691 (20,9%)	132.465/ 619.157
2019	14.646 (11,2%)	142.722 (23,4%)	3.300 (2,5%)	119.931 (19,7%)	131.303/ 609.203

In den alten Bundesländern ließen sich im Jahr 2014 noch ca. 30% der 14-Jährigen konfirmieren und ca. 24% von ihnen firmen. Im Jahr 2019 sind es auf evangelischer Seite nur noch ca. 23% aller 14-Jährigen und auf katholischer Seite nicht einmal mehr 20% aller 14-Jährigen. Auch Jugendweihe und Jugendfeier sind dort inzwischen für Familien zu einer Option geworden.¹³ Zwar können die Teilnehmezahlen hier noch als marginal gelten – es ist insgesamt bisher von nicht mehr als einem Prozent aller 14-Jährigen auszugehen –, allerdings steht diese Entwicklung eben auch erst am Anfang. Insgesamt wird jedoch deutlich, dass das Christentum heute eine Lebensgestaltungsoption neben anderen darstellt und in der Tendenz von immer weniger Menschen in Form einer rituellen Lebensbegleitung in Anspruch genommen wird.

3. Kirchliche Jugendrituale für Konfessionslose

Weil man in der Praxis feststellen musste, dass die kirchlichen Rituale in der Regel für die konfessionslos sozialisierten Jugendlichen selbst keine ernsthafte biografische Option darstellen, sind hier seit 1997 in Erfurt auf den Gebieten aller ostdeutschen Bistümer und Landeskirchen inzwischen an die 50 kirchlich (mit)verantwortete Alternativen zu Jugendweihe/Jugendfeier entstanden, die ganz unterschiedliche Eigennamen tragen (u. a. Feier der Lebenswende, Segensfeier, Wunsch- und Segensfeier, Juventusfest, Jugendwendefeier, Take off-Fest, Feier des Erwachsenwerdens). Sie setzen keine Taufe voraus und wollen die Jugendlichen auf dem Weg ins Erwachsenwerden mit der Thematisierung von Sinnfragen der eigenen Existenz begleiten. Dieses Anliegen teilen

¹³ Landesverbände bzw. regionale Verbände, die zum Bundesverband Jugendweihe Deutschland e. V. bzw. zu einzelnen seiner Landesverbände gehören, gibt es mittlerweile auch in Baden-Württemberg, Bayern, Hamburg, Hessen, Niedersachsen, Nordrhein-Westfalen und Rheinland-Pfalz. Der Humanistische Verband bietet Jugendfeiern ebenso in Baden-Württemberg, Bayern, Bremen, Niedersachsen, Rheinland-Pfalz, dem Saarland und in Nordrhein-Westfalen an.

sie mit dem Religionsunterricht oder kirchlichen Initiativen zur schulkooperativen Arbeit wie TEO (Tage Ethischer Orientierung), allerdings ist dieses Anliegen hier mit einem biografischen Übergangsritual verknüpft. Das ist ein zentraler Unterschied.

Auf evangelischer Seite erweisen sich diese Feiern mit ihrer Vorbereitungsarbeit vor allem an evangelischen Schulen sowie innerhalb des freikirchlichen Spektrums (weil hier die Konfirmation durch die Praxis der Erwachsenentaufe wegfällt) als stabil, ebenso auf katholischer Seite an katholischen Schulen sowie an übergemeindlichen bzw. außerschulischen Kontaktstellen der katholischen Kirche. Bei Initiativen, welche im gemeindenahen Bereich zu verorten sind, stellte sich die Spannung zum sogenannten Kernaufgabenbereich von Konfirmation und Firmung faktisch immer als zu stark heraus. Darüber hinaus fehlten den Initiativen dort die praktischen Stützpunkte der Schulen (potenzieller Teilnehmer*innenkreis, Schulgemeinschaft und Peergroup), die in Ostdeutschland der Jugendweihe/Jugendfeier vorbehalten waren. In Halle an der Saale – im Rahmen einer übergemeindlichen Initiative, die nach vielen Jahren katholischen Engagements inzwischen ökumenisch verantwortet wird – nehmen mittlerweile um die 800 konfessionslose Jugendliche pro Jahr an der angebotenen Feier des Übergangs teil. Das ist mindestens das Vier- bis Fünffache der Jugendlichen, die sich konfirmieren oder firmen lassen. Manchmal kommen auch Konfirmand*innen oder Firmlinge dazu, die dieses Angebot zusätzlich zu den kirchlichen Ritualen wahrnehmen wollen. Damit haben sie Anteil an einer Öffentlichkeit und schulbezogenen Gemeinschaft, die ihnen die kirchlichen Rituale hier kaum noch ermöglichen können.¹⁴ In ganz Ostdeutschland kann man bisher von vermutlich bis zu 1.300 Teilnehmer*innen pro Jahr ausgehen, was etwa einem Prozent aller 14-jährigen Jugendlichen dort entspricht.

Inhaltlich sind diese Feiern durch ein hohes Maß an religiöser Elementarisierung (z. B. durch Fragen wie „Was ist Segen?“) und einen strikten Lebensweltbezug innerhalb

¹⁴ Die geringe Geburtenrate, die hohe Abwanderungsbereitschaft junger Menschen, die ökonomische Situation der Familien und die kleinen und oft überalterten Gemeinden machen es insgesamt schwer, junge Menschen in der kirchlichen Arbeit zu versammeln. So beträgt der prozentuale Anteil von Konfirmanden*innen an allen Kirchenmitgliedern laut Kennziffer der EKD-Statistik von 2009 (!) in den alten Bundesländern immerhin noch 1,1%, in den neuen dagegen lediglich 0,5%, vgl. Wolfgang Ilg – Friedrich Schweitzer – Volker Elsenbast, (Hg.), Konfirmandenarbeit in Deutschland. Empirische Einblicke – Herausforderungen – Perspektiven. Mit Beiträgen aus den Landeskirchen, Gütersloh 2009, 180. Für das Jahr 2007 (!) kann als negative Extremziffer die Situation anhaltischer Kirchengemeinden mit nur 0,9 Konfirmand*innen pro Kirchengemeinde gelten. Das ‚positive Gegenstück‘ bildet Sachsen mit 5,3 Konfirmand*innen pro Kirchengemeinde. Damit wird die Herausforderung, Jugendliche überhaupt noch in Gruppen zu sammeln und ihnen Gruppenerfahrungen zu ermöglichen, evident, vgl. Michael Domsgen – Carsten Haeske, Konfirmandenarbeit und Konfirmation im Kontext der ostdeutschen Gesellschaft, in: Thomas Böhme-Lischewski – Volker Elsenbast – Carsten Haeske – Wolfgang Ilg – Friedrich Schweitzer (Hg.), Konfirmandenarbeit gestalten. Perspektiven und Impulse aus der Bundesweiten Studie zur Konfirmandenarbeit in Deutschland, Gütersloh 2010, 237–248, hier 238.

der verpflichtenden Vorbereitungskurse („Was gibt meinem Leben Sinn?“) gekennzeichnet. Die Feiern adaptieren einzelne Elemente aus der Jugendweihe (z. B. Rede der Jugendlichen und/oder Eltern) sowie der kirchlichen Tradition (z. B. Segen, Anzünden von Kerzen) und werden in wesentlichen Teilen von den Jugendlichen mitgestaltet. Im Gegensatz zur Feier der Konfirmation und Firmung zeichnen sie sich durch ein hohes Maß an ritueller Flexibilität aus. Nur der Segen, der bei einem Großteil dieser Feiern als kirchliches Identitätsmerkmal und Erkennungszeichen fungiert, ist in der Regel indisponibel. Wie er allerdings konkret gestaltet wird, das dürfen die Jugendlichen mitentscheiden. Im Rahmen der einjährigen Vorbereitungszeit probieren sie mitunter verschiedene Segensgesten aus und reflektieren gemeinsam, wie sich diese für sie anfühlen.

Dieser Weg eines radikalen Perspektivwechsels ist in der evangelischen Kirche am Anfang lediglich auf der Ebene der sogenannten Laien auf große Begeisterung gestoßen. Während die Leitungen der katholischen Bistümer überwiegend interessiert auf die erste Erfurter Initiative blickten, erntete dieser Weg unter evangelischen Mitarbeiter*innen hauptsächlich Skepsis.¹⁵ Den meisten gelang es nicht, diese Feiern nicht aus der Perspektive der Konfirmation her zu denken, sondern sie aus der Eigenlogik der konfessionslosen Familien nachzuvollziehen.

4. Sozialisationslogiken verstehen und religiöse Lernprozesse initiieren

Eigene Forschungen zu den Teilnahmemotiven an der Segensfeier/Feier der Lebenswende brachten zum Vorschein, dass sich die Konfirmation in Ostdeutschland aus der Sicht von konfessionslosen Familien faktisch vor allem an familial religiös sozialisierte Jugendliche wendet – ob die kirchlichen Mitarbeiter*innen dies intendieren oder nicht. Als Brücke zur Konfirmation oder Erstkommunion/Firmung fehlt ihnen die Sozialisationslogik der Kindertaufe, die – von den Eltern initiiert und abgestützt – zu Konfirmation oder Firmung führt.

Damit religiöse Kommunikations- und Lernprozesse für konfessionslose Familien überhaupt ermöglicht werden, braucht es vertrauensbildende Orte. Schulen in kirchlicher Trägerschaft stellen solche Orte dar, weil sie auch im Blick auf andere Bildungsdimensionen und -faktoren einen guten Ruf genießen. In diesem geschützten Rahmen kann die biografische Begegnung mit Religion und Christentum von konfessionslosen Familien zugelassen werden. Allerdings verläuft sie auch hier nicht ohne Risiko, weil in der Schule als Zwangsinstitution immer auch die Gefahr der religiösen Vereinnahmung der Schüler*innen besteht.¹⁶

¹⁵ Vgl. dazu Handke, *Religiöse Jugendfeiern* (s. Anm. 5) 115–119.

¹⁶ Vgl. Werner Helsper, *Schulfeiern: Zu ihrer – auch religiösen – Bedeutung in der Schulkultur*, in: Michael Domsgen – Emilia Handke (Hg.), *Lebensübergänge begleiten. Was sich von Religiösen*

Für diese Begegnung müssen – selbst an christlichen Schulen – die kirchlichen Traditionen heute sehr stark elementarisiert und in die säkulare Lebenswelt übersetzt werden. Sogar der Segen ist – trotz grundsätzlicher Deutungsoffenheit¹⁷ und Anschlussfähigkeit¹⁸ für die menschliche Existenz – alles andere als selbstverständlich. Dessen emotionale Aneignung hat grundsätzlich mit der Frage nach der eigenen religiösen Positionierung und der Einübung im religiösen Vollzug zu tun. Dies lässt sich deutlich am Beispiel des 14-jährigen Vincent aus Sachsen-Anhalt ablesen:

„I: Und ähm, was würdest du sagen, ist Segen?

Vincent: Segen ist puh.

I: Woran denkst du, wenn du das hörst, das Wort?

Vincent: Naja, dass ein Pfarrer seine Hände über dich hält und dann den Segen Gottes irgendwie so ausspricht.

I: Hast, weißt du noch, wie das für dich war?

Vincent: Wo er die Hände über mich drüber gehalten hat? @Ganz komisch irgendwie. Weil ich dachte da, äh: Hilfe, was geht denn jetzt ab@@?

I: Ja, erzähl mal mehr, also.

Vincent: Na, es war schon ungewöhnlich. Hände über den Kopf zu kriegen und so. Und, das hast du ja nicht alle Tage. Und gerade so, wenn du nicht kirchlich bist, ist das dann ganz besonders komisch.

I: Mmh. Wie, also was denkst du, ist da passiert, also?

Vincent: Mmh. Na, dass er irgendwie uns jetzt () zu verdeutlichen hat, dass Gott uns irgendwie auf unserem Weg begleitet. Den wir jetzt machen werden. Weil wir haben jetzt nächstes Jahr noch Prüfungen und so.“ (281–305)¹⁹

Für Vincent stellt der Segen erst mal eine Zumutungserfahrung dar („@Ganz komisch irgendwie. Weil ich dachte da, äh: Hilfe, was geht denn jetzt ab@@?“), die sich vor allem bei denjenigen Jugendlichen manifestiert, bei denen es keine religionspädagogische Vorbereitung auf die Segnung gegeben hat. Dann wird das Erlebnis eher auf der

Jugendfeiern lernen lässt, Leipzig 2016, 90–109, hier 107. Vgl. dazu auch Handke, Religiöse Jugendfeiern (s. Anm. 5) 330–339.374–392.443ff.461–465.

¹⁷ Vgl. Ulrike Wagner-Rau, Kasualien und Öffentlichkeit. Begegnungen und Vernetzungen im Zwischenraum, in: PTh 104 (2015) 3, 77–90, hier 90.

¹⁸ Dies gilt grundsätzlich im Sinne einer „Erinnerung an die Angewiesenheit der menschlichen Existenz“ (Ulrike Wagner-Rau, Segensraum. Kasualpraxis in der modernen Gesellschaft, Stuttgart u. a. 2000, 173), aber auch im Hinblick auf bestimmte Gesten des Alltags wie den Gruß oder die Handauflegung innerhalb der Familie z. B., vgl. dazu auch Magdalene L. Frettlöh, Theologie des Segens. Biblische und dogmatische Wahrnehmungen, Gütersloh ²1998, 19.

¹⁹ Die leer stehende Klammer markiert eine kurze Pause, die mit einer Zahl gefüllte Klammer die Länge der Pause, die Gradzeichen (°) umschließen einen leise gesprochenen Satzteil, das Zeichen „@“ zeigt ein kurzes Auflachen bzw. einen lachend gesprochenen Satzteil. Die Buchstaben vor dem Zeichen „=“ ergänzen eine umgangssprachliche Äußerung.

Folie der Identität der Nichtkirchlichkeit oder der nichtreligiösen Positionierung verhandelt („Und gerade so, wenn du nicht kirchlich bist, ist das dann ganz besonders komisch“) und folglich abgelehnt. Denn das, was „da passiert [ist]“, kann gerade *nicht* angeeignet werden: „Na, *dass er irgendwie uns jetzt () zu verdeutlichen hat, dass Gott uns irgendwie auf unserem Weg begleitet.*“ Ulrike Wagner-Rau nennt dies in ritual-theoretischer Hinsicht die „Ambiguität [...] zwischen Kraftübertragung und Unterwerfung“²⁰. Diese Geste wird dann als vereinnahmend empfunden und von den betreffenden Jugendlichen entsprechend als bedeutungslos abgelehnt. Vincents Beispiel zeigt exemplarisch, dass der Segen bei konfessionslosen Jugendlichen keinesfalls als voraussetzungslos oder grundsätzlich anschlussfähig einzustufen ist. Das intermediäre Geschehen zwischen Segnendem und Gesegnetem erfordert eine persönliche Beziehung und elementare Übersetzungsangebote, welche zur Aneignung dieses Segens zur Verfügung stehen und „zwanglos bejaht werden“ können, dies „bedarf einer hohen Sensibilität und Reflexivität der Feiergestalter“²¹.

Ein Beispiel für das Potenzial einer gelungenen Aneignung sind die Erfahrungen des 15-jährigen Anselm, der im Segen eine Dimension des menschlichen Lebens erfährt, die ihm ohne die Segensfeier/Feier der Lebenswende in dieser biografisch dichten Form verborgen geblieben wären:

I: Was würdest du selber sagen, was das [Segen, E.H.] ist?

Anselm: Na uns wurde quasi () viel Glück gewünscht für unsere Zukunft und dass wir so (), sag ich mal, geschützt werden von () Gott, dass er uns alles Gute mit auf den Weg mitgibt und Hoffnung und sowas.

I: Mmh. Wie wie hast du das empfunden () ähm als er das gemacht hat, wie war das?

Anselm: Ähm es war schon irgendwie komisch, weil man sowas vorher noch nicht hatte [...]. Also auch wenn ich jetzt nicht wirklich an Gott glaube, aber () irgendwie hatte das halt schon was so.

I: Mmh. Kannst du das beschreiben, was das ist: Es hatte was – was?

Anselm: Ja es war () halt mal was anderes so, nicht () so ein ganz Formales: Ich wünsch euch viel Glück für euren weiteren Weg, oder, sondern halt so bisschen was () in Anführungszeichen Größeres. Es war halt persönlicher, sag ich mal.“ (180–197)

Trotz mancher Distanzierungsbemühungen („Hoffnung *und sowas*“; „Ähm es war schon *irgendwie komisch* [...] Also auch wenn ich jetzt *nicht wirklich an Gott glaube*“), „hatte das halt schon was so“, war der Segen mehr als ein Wunsch, „halt so bisschen was () in Anführungszeichen Größeres“. Für Anselm ist es der leib-seelische Kontakt

²⁰ Vgl. Ulrike Wagner-Rau, Unverbrüchlich angesehen. Der Segen in praktisch-theologischer Perspektive, in: Martin Leuenberger (Hg.), Segen, Tübingen 2015, 187–206, hier 191.

²¹ Helsper, Schulfesteiern (s. Anm. 16) 107.

mit Transzendenz. Auch wenn die Erfahrung des „Größere[n]“ dann im Anschluss auf der sprachlichen Ebene vergleichend zwischen den Deutungskategorien von „[f]ormal[...]“ (dafür steht die Jugendweihe) versus „persönlich[...]“ (dafür steht die Feier der Lebenswende/Segensfeier) verhandelt wird, deutet Anselm den religiösen Vollzug des Segens doch als eine besondere Form der persönlichen Zuwendung. Als solche erweist sie sich für ihn als inhaltlich anschlussfähig im Blick auf den bevorstehenden Übergang ins Erwachsenwerden („viel Glück für unsere Zukunft“; „beschützt werden von () Gott, dass er uns alles Gute mit auf den Weg mitgibt“) – der Weg in die offene Zukunft kann in ritueller Hinsicht offenbar „bisschen was () in Anführungszeichen Größeres“ gebrauchen.

5. Expeditionen ins Christentum fördern

Der o. g. empirische Befund zeigt, dass sich die Kirchen immer weniger auf sogenannte Selbstverständlichkeiten verlassen können. Die Bereitschaft zur familialen religiösen Erziehung geht deutschlandweit deutlich zurück,²² damit bekommt das religiöse Lernen aber auch insgesamt einen anderen Charakter: Es geht immer weniger darum, dass „[d]ie fraglose Übernahme der christlichen Tradition [...] durch die Bewusstmachung bestimmter Inhalte“²³ ergänzt wird, was seit der Reformation und der damit verbundenen Konfessionalisierung der dominante Modus christlichen Lernens war. Heute trägt religiöses Lernen überhaupt vielmehr „den Charakter einer Expedition in ‚offenes Land‘“²⁴. In einem solchen Modus muss der gelernte Inhalt unmittelbar einleuchten – und das bedeutet: Er muss sich mit der eigenen Lebenspraxis verbinden lassen: „Hatte sich früher der Einzelne in eine Religion einzufügen, geht es nun um die sinnvolle Integration von Religion in die eigene Lebensgeschichte.“²⁵ In diesem Zusammenhang muss es geradezu als alarmierend gelten, dass immerhin jeder dritte Jugendliche am Ende seiner Konfirmandenzeit sagt, die Kirche habe „auf Fragen, die mich wirklich bewegen [...] keine Antwort“.²⁶ Fast die Hälfte aller Jugendlichen stimmt darüber hinaus dem Item zu „Was ich in der Konfi-Zeit gelernt habe, hat mit meinem Alltag wenig zu tun“.²⁷

Neben der Frage der Alltagstauglichkeit – oder anders gesprochen: des Helfens beim Leben – brauchen externe religiöse Impulse in der Regel aber auch eine familiäre

²² Vgl. Michael Domsgen, Von Generation zu Generation: Was tun, wenn das nicht mehr zu funktionieren scheint? Eine religionspädagogische Annäherung, in: ZThK 115 (2018) 4, 474–497, hier 474.

²³ Ebd. Michael Domsgen bezieht sich dabei auf Rudolf Englert.

²⁴ Zit. a. a. O., 477.

²⁵ A. a. O., 480.

²⁶ Zit. a. a. O., 484.

²⁷ Ebd.

Rückbindung.²⁸ Wo diese nicht vorhanden ist, haben es alle religiösen Impulse schwer, sich im Leben der Jugendlichen zu verankern. Sie sind immer auch auf Abstützung im eigenen Nahbereich angewiesen.

Trotz dieser schwierigen Lage, bleibt den Kirchen im „Optionszeitalter“²⁹ nichts anderes übrig, als selbst einen radikalen Perspektivwechsel zu vollziehen und die Herausforderung als Chance zu begreifen. Diese liegt darin, die eigenen christlichen Vollzüge konsequent auf ihre Anschlussfähigkeit und Lebensdienlichkeit hin zu befragen. Der Segen zeigt dies exemplarisch – wie nämlich ist das, was wir darin zu erfahren glauben, religionspädagogisch so zu elementarisieren, dass er ohne die Voraussetzung religiös-kirchlicher Sozialisation verständlich und d.h. auf das säkulare Korrelat des Wunsches nach gelingendem Leben bezogen werden kann?³⁰ Damit geht es in der Begründung des Engagements für solche Feiern für konfessionslose Jugendliche m. E. auch weniger um die Figur der (Riten-)Diakonie, die häufig dafür herangezogen wird,³¹ sondern vielmehr um die (stete) Aufforderung zur radikalen Kontextualisierung der Kommunikation des Evangeliums. Paul Tillich beschrieb dies als die Methode der Korrelation.³² Nur wenn es gelingt, elementare menschliche Bedürfnisse mit der religiösen Kommunikation kirchlicher Akteur*innen zu verbinden, können religiöse Kommunikations- und Lernprozesse gelingen und Sozialisationszirkel durchbrochen werden. In einer Zeit, in der „ein als offener Suchprozess angelegtes religiöses Lernen in gewisser Weise zum Normalfall geworden [ist]“³³, braucht es zielgruppengerechte religiöse Formen für Anfangende. Sie einfach in die bestehenden Formen der Eingeweihten zu integrieren, wird nur im Ausnahmefall gelingen.

Die katholische Kirche geht hier seit einigen Jahren vielversprechende Wege, indem sie z. B. in unterschiedlichen Städten Stellen für eine sog. Suchendenpastoral eingerichtet hat. Aus Erfurt sind neben der Feier der Lebenswende verschiedene Beispiele bekannt, die der heutige Weihbischof Reinhard Hauke in der Praxis entwickelt hat, um Menschen die Lebensdienlichkeit des christlichen Glaubens in intermediären liturgi-

²⁸ Vgl. a. a. O., 486.

²⁹ A. a. O., 484 mit Bezug auf Charles Taylor.

³⁰ Vgl. dazu auch Thomas Hirsch-Hüffell, Segen denken, geben und nehmen – Notizen, <https://go.wvu.de/bj5qi> (Stand: 25.5.2022).

³¹ Vgl. u.a. Paul Michael Zulehner, Wenn selbst Atheisten religiöse Riten wünschen, in: Albert Gerhards – Benedikt Kranemann (Hg.), *Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft*, Leipzig 2002, 16–24, 22ff; Ders., Ritendiakonie, in: Benedikt Kranemann – Thomas Sternberg – Walter Zahner (Hg.), *Die diakonale Dimension der Liturgie (Quaestiones disputatae 218)*, Freiburg im Breisgau u.a. 2006, 271–283, hier. 279-282; Martin Lätzel, Den Fernen nahe sein. Religiöse Feiern mit Kirchendistanzierten, Regensburg 2004, 14; 170; Benedikt Kranemann, Erfahrungsräume des Transzendenten. Liturgiewissenschaftliche Anmerkungen zu neuen kirchlichen Feierformen, in: Josef Freitag – Claus-Peter März (Hg.), *Christi Spuren im Umbruch der Zeiten. Festschrift für Bischof Joachim Wanke zum 65. Geburtstag*, Leipzig 2006, 201–220, hier 202.

³² Vgl. Paul Tillich, *Systematische Theologie*, Bd. 1, Stuttgart ²1956, 15; 73–80.

³³ Zit. bei Domsgen, *Von Generation zu Generation*, 480 (s. Anm. 22).

schen Formen nahezubringen (Segnung von Paaren zum Valentinstag, monatliches Totengedenken, Segnungsfeiern im Umfeld des Weihnachtsmarktes, nächtliches Weihnachtslob, Kosmas-und-Damian-Gottesdienste für Kranke und ihre Helfer*innen). Die katholische Kirche fungiert bei dieser Form der Kommunikation des Evangeliums als „[s]chöpferische Minderheit“³⁴. Diese Beispiele stellen kontextbezogene Antworten auf die schwindenden Grundlagen familialer religiös-kirchlicher Sozialisation dar. Auch in den alten Bundesländern, die über lange Zeit durch eine Kultur der Kirchenmitgliedschaft geprägt waren, sind bereits einige Versuche kooperativ-intermediären Handelns unternommen worden.³⁵ Auch hier werden keine Massen erreicht. Es geht vielmehr um eine situationssensible liturgische Arbeit mit Einzelnen bzw. kleineren Gruppen.

Fakt ist, dass konfessionslose Menschen durchaus bereit sind, sich auf Neues einzulassen. Allerdings leiten sie daraus nicht die Notwendigkeit einer verbindlichen Zuwendung zur Kirche ab. Dem korrespondiert, dass Jugendliche, die an einer Segensfeier/Feier der Lebenswende teilgenommen haben, nur in Einzelfällen in die kirchliche Jugendarbeit übergehen oder sich taufen lassen. Über die *langfristige* biografische Bedeutsamkeit der Begegnung mit Kirche und Religion ist damit allerdings noch nichts gesagt. Dennoch berührt dieser Befund die Frage der Kirchenmitgliedschaftspraxis elementar. Diese zentrale gegenwärtige institutionenbezogene Herausforderung ist aber im Gegenzug auch nicht dadurch zu lösen, dass man es unterlässt, risikobereit solche „Räume für Religion [zu] eröffnen“³⁶ bzw. die „Kommunikation des Evangeliums zu fördern“³⁷. Letztlich bleibt den Kirchen auf lange Sicht gar nichts anderes übrig als „ein Denken der Investition“³⁸, welches sich aus der Überzeugung der Güte eines in der christlichen Religion gebildeten Lebens speist.

³⁴ Bischöfliches Ordinariat Magdeburg, Schöpferische Minderheit, Magdeburg 2014.

³⁵ Vgl. z.B. Sönke von Stemm, Knockin' on Heaven's Door. Projektbericht aus einer westdeutschen Großstadt über Beziehungsräume, in denen sich Jugendliche religiös positionieren, in: Michael Domsgen – Emilia Handke (Hg.), Lebensübergänge begleiten. Was sich von Religiösen Jugendfeiern lernen lässt, Leipzig 2016, 183–196.

³⁶ Eberhard Hauschildt – Uta Pohl-Patalong, Kirche, Gütersloh 2013, 424.

³⁷ Christian Grethlein, Praktische Theologie, Berlin 2012, 413.

³⁸ Harald Schroeter-Wittke, Mission als Ver-Fahren. Praktisch-theologische Anmerkungen zu einer performativen Religionspädagogik, in: Wolfgang Ratzmann – Jürgen Ziemer – Bettina Naumann – Michael Böhme (Hg.), Mission als Dialog. Zur Kommunikation des Evangeliums heute, Leipzig 2003, 151–168, hier 163.

Dr. Emilia Handke
Kirche im Dialog
Hauptbereich Gottesdienst und Gemeinde
Königstraße 54
22767 Hamburg
Tel. 040 30 620 12 27
emilia.handke(at)kirche-im-dialog.nordkirche(dot)de
www.kircheindialog.de