

Emilia Handke

Religiöse Jugendfeiern »zwischen Kirche und anderer Welt«

**Eine historische, systematische
und empirische Studie über kirchlich
(mit)verantwortete Alternativen zur
Jugendweihe**



ARBEITEN ZUR PRAKTISCHEN THEOLOGIE

RELIGIÖSE JUGENDFEIERN
»ZWISCHEN KIRCHE UND ANDERER WELT«

ARBEITEN ZUR PRAKTISCHEN THEOLOGIE

Herausgegeben von
Alexander Deeg, Wilfried Engemann, Christian Grethlein,
Jan Hermelink und Marcell Saß

Band 65

Emilia Handke

RELIGIÖSE JUGENDFEIERN
»ZWISCHEN KIRCHE UND
ANDERER WELT«

EINE HISTORISCHE, SYSTEMATISCHE UND EMPIRISCHE
STUDIE ÜBER KIRCHLICH (MIT)VERANTWORTETE
ALTERNATIVEN ZUR JUGENDWEIHE



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig



Emilia Handke, Dr. theol., Jahrgang 1986, studierte Evangelische Theologie und Philosophie in Leipzig, Straßburg und Halle an der Saale. Sie arbeitete an der Forschungsstelle Religiöse Kommunikations- und Lernprozesse der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Hier wurde sie 2016 mit der vorliegenden Arbeit promoviert. Sie ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Fachbereich Evangelische Theologie der Philipps-Universität Marburg und zugleich Vikarin der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Norddeutschland in Hamburg.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2016 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Jochen Busch, Leipzig
Autorenfoto: Jörg Hammerbacher, Kempten (Allgäu)
Satz: Mandy Tippelt, Leipzig
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-04762-8
www.eva-leipzig.de

VORWORT

»Denken und Danken«, so schreibt der Dichter Paul Celan 1958 in seiner Bremer Rede, »sind in unserer Sprache Worte ein und desselben Ursprungs. Wer ihrem Sinn folgt, begibt sich in den Bedeutungsbereich von: ›gedenken‹, ›eingedenk sein‹, ›Andenken‹, ›Andacht‹.«¹ – So seien meine hier dargelegten Gedanken, welche die rituellen Transformationsprozesse im Kontext mehrheitlicher Konfessionslosigkeit betreffen, im Winter 2015 bei der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg als Dissertation eingereicht und für die Veröffentlichung geringfügig überarbeitet wurden, von Gedanken an Menschen begleitet, denen meine Arbeit viel verdankt:

Prof. Dr. Michael Domsgen hat mich während dieser Zeit der Denkanstrengungen als mein Doktorvater begleitet und mir mit Rat und Tat zur Seite gestanden. Ihm habe ich nicht zuletzt das herausfordernde Thema dieser Arbeit zu verdanken, welches für mich das richtige war. Prof. Dr. Jörg Dierken verfasste das Zweitgutachten und bildete mitsamt seinem Forschungskolloquium das systematische Korrektiv dieser Arbeit. Prof. Dr. Christian Grethlein erstellte das Drittgutachten und nahm diese Arbeit gemeinsam mit seinen Herausgeberkollegen in die vorliegende Reihe auf.

Der Forschungsstelle Religiöse Kommunikations- und Lernprozesse der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg und ihren Förderern – der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland und der Evangelischen Landeskirche Anhalts – sowie dem Evangelischen Studienwerk Villigst danke ich für die finanzielle Förderung meiner Dissertation. Die Publikation haben die Evangelische Kirche in Mitteldeutschland, die Evangelische Landeskirche Anhalts, die Evangelische Landeskirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz und die Evangelisch-Lutherische Landeskirche Sachsens großzügig unterstützt. Mandy Tippelt erstellte umsichtig und geduldig die Satzvorlage, Dr. Annette Weidhas, Sina Dietl und Christina Wollesky von der Evangelischen Verlagsanstalt sorgten für eine zeitnahe Veröffentlichung.

Ohne die freundliche Bereitschaft meiner Interviewpartnerinnen und Interviewpartner aber, die an Religiösen Jugendfeiern teilgenommen haben oder aber für diese in der Praxis verantwortlich waren bzw. es noch heute sind, und die Zeit, die sie sich für mein Anliegen genommen haben, wäre die empirische Studie

1 P. CELAN ⁵1972, 127.

nicht zustande gekommen: Für mich war jedes einzelne Gespräch, jede der zahllosen Nachrichten so wichtig! Neben den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der Statistik-Referate der Deutschen Bischofskonferenz, der Evangelischen Kirche in Deutschland, des Statistischen Bundesamts, der Jugendweihe- und Jugendfeier-Verbände sowie der kirchlichen Archive, Pressestellen und Kirchenämter bin ich vor allem der Schirmherrschaft der Evangelischen Sekundarschule Haldensleben dankbar, dass ich hier meine Untersuchung durchführen konnte.

Claudia Köckert, ohne die meine Promotionszeit so viel einsamer gewesen wäre, hat mir beim Transkribieren der Interviews unendlich geholfen. Dafür bin ich auch Anne Karakulin mit Dank verbunden. Neben den Teilnehmerinnen und Teilnehmern der Methodenwerkstätten in Berlin und Magdeburg sowie dem Haldenser Forschungskolloquium am Lehrstuhl für Religionspädagogik interpretierte vor allem Matthias Müller mit mir zusammen die Transkripte. Dr. Ulrike Witten danke ich für die aufmerksame Wahrnehmung des Themas und viele praktische Hinweise. Georg Bucher und vor allem Daniel Lenski haben sich der Mühe einer kritischen Kommentierung von Manuskriptteilen unterzogen und mich so immer wieder über das bisher Errungene hinausgetrieben – das war so wertvoll für mich! Ohne die gemeinsame Zeit mit Dir, Daniel, in Münster wäre meine Arbeit heute eine andere.

Widmen aber möchte ich diese Arbeit meinen Eltern: Mein Denken und Danken – das verdanke ich ihnen.

Hamburg, im Spätsommer 2016

INHALTSVERZEICHNIS

I EINLEITUNG

1. EINFÜHRUNG	15
1.1 Phänomen und terminologische Herausforderung	15
1.2 Titel und Konzeption der Arbeit	18
2. ZUM KONTEXT DER STUDIE	23
2.1 Zur Konfessionslosigkeit in (Ost-)Deutschland	23
2.2 Zur Rolle evangelischer Schulen in Ostdeutschland	29
3. METHODOLOGISCHE GRUNDIERUNG	37
3.1 Zum Umgang mit dem Religionsbegriff	37
3.1.1 Zur Erforschung ›gelebter Religion‹	37
3.1.2 Zu den Herausforderungen empirischer Forschung	39
3.1.3 Konkretisierungen für die empirische Studie	43
3.2 Zur empirischen Forschung in Praktischer Theologie und Religionspädagogik	47
3.2.1 Zum Beitrag empirischer Forschung und Ansatz dieser Arbeit	47
3.2.2 Zur Methode Teilnehmender Beobachtung	50
4. FORSCHUNGSSTAND	55

II DIE ENTSTEHUNGSBEDINGUNGEN RELIGIÖSER JUGENDFEIERN

1. EINLEITUNG: RELIGIÖSE JUGENDFEIERN ALS ALTERNATIVE ZUR JUGENDWEIHE	65
2. ZU DEN DEBATTEN UM DIE JUGENDWEIHE NACH 1989/90...	69
2.1 Einleitung	69

2.2 Zur Jugendweihe nach 1989/90	72
2.2.1 Zu Geschichte, organisatorischer Struktur und Profil	72
2.2.2 Die Teilnahme an kirchlichen und nichtkirchlichen Ritualen	80
2.2.3 Begründungsmuster für die Kontinuität der Jugendweihe	84
2.3 Die Debatten in der evangelischen Kirche	87
2.3.1 Die Vorgeschichte in der DDR-Zeit	87
2.3.2 Die landeskirchlichen Auseinandersetzungen in den 90er Jahren	94
2.3.3 Der Impuls Erhart Neuberts 1994	103
2.3.4 Die Rezeption durch Roland Degen 1994	106
2.3.5 Die Debatte in der Kirchenprovinz Sachsen	108
2.3.6 Die Diskussion in den mitteldeutschen Kirchenzeitungen	115
2.3.7 Die Stellungnahmen von EKD und EKU	119
2.3.8 Politisch motivierte Alternativen zur Jugendweihe	125
2.3.9 Fazit: Zwischen Konfirmierendem Handeln und der Kontinuität der Jugendweihe	129
2.4 Die Debatten in der katholischen Kirche	137
2.4.1 Die Vorgeschichte in der DDR-Zeit	137
2.4.2 Die Auseinandersetzung nach 1989/90	141
2.4.3 Die Stellungnahme der DBK zur veränderten Sakramentenpastoral	147
2.4.4 Die Diskussion in der mitteldeutschen Kirchenzeitung	149
2.4.5 Fazit: Religiöse Jugendfeiern als Alternative zur Jugendweihe	155
3. FAZIT: RELIGIÖSE JUGENDFEIERN IM SPANNUNGSFELD ZWISCHEN JUGENDWEIHE UND KONFIRMATION	163

III DAS PROFIL RELIGIÖSER JUGENDFEIERN

1. EINLEITUNG	177
2. STABILE KATHOLISCHE MODELLE	181
2.1 Einleitung	181
2.2 Übergemeindliche bzw. außerschulische Kontaktstellen:	
Beispiel Halle.....	182
2.2.1 Die Entstehung der Feier der Lebenswende.....	182
2.2.2 Profil von Vorbereitungsarbeit und Feier	185
2.2.3 Wesentliche Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu anderen Feiern	194
2.3 Katholische Schulen	196
3. STABILE EVANGELISCHE MODELLE.....	201
3.1 Einleitung	201
3.2 Freikirche: Beispiel Hoyerswerda.....	202

3.3 Evangelische Schulen: Beispiel Haldensleben	205
3.3.1 Die Entstehung der Segensfeier	205
3.3.2 Profil von Vorbereitungsarbeit und Feier	212
3.3.3 Zwischen Jugendweihe und Konfirmation sowie zwischen Schule und Kirche	228
4. RELIGIÖSE JUGENDFEIERN AN FÖRDERSCHULEN	245
5. STABILITÄTSBEDINGUNGEN RELIGIÖSER JUGENDFEIERN ...	249
6. FAZIT: ZWISCHEN JUGENDWEIHE UND KIRCHLICHEN RITEN	253

IV PERSPEKTIVEN DER TEILNEHMENDEN

I. ZUM FORSCHUNGSDESIGN DER INTERVIEWSTUDIEN	261
1.1 Einleitung	261
1.2 Zur Erhebung der Interviews	262
1.2.1 Zum Sampling	262
1.2.2 Zu den Interviewmethoden	265
1.2.3 Zur Konzeption der Leitfäden	268
1.3 Zur Auswertung des Interviewmaterials	271
1.4 Zur Generalisierung und Darstellung der Ergebnisse	277
2. DIE SEGENSFEIER IN DER PERSPEKTIVE DER ELTERN	281
2.1 Einleitung	281
2.2 Die Segensfeier als ritueller Ausdruck der Tradierungsproblematik von Religion (Typ 1)	282
2.2.1 Einleitung	282
2.2.2 Fall 1: Frau Blenklein	283
2.2.3 Fall 2: Frau Hogrefe	289
2.2.4 Fall 3: Herr Stranski	294
2.2.5 Die typologischen Merkmale	300
2.3 Segensfeier trotz Konfirmation als ritueller Ausdruck von Schulgemeinschaft (Typ 2)	303
2.3.1 Einleitung	303
2.3.2 Fall 1: Frau Döring	304
2.3.3 Fall 2: Herr Scheithauer	309
2.3.4 Die typologischen Merkmale	313

- 2.4 Die Segensfeier als ritueller Ausdruck
 der eigenen Verbindung zu Religion und Kirche (Typ 3) 315
 - 2.4.1 Einleitung 315
 - 2.4.2 Fall 1: Frau Kielert 316
 - 2.4.3 Fall 2: Frau Naujoks 323
 - 2.4.4 Die typologischen Merkmale 327
- 2.5 Distanzierungsbegehren gegenüber der Segensfeier als dem
 rituellen Ausdruck einer religiös-kirchlichen Schullogik (Typ 4) 330
 - 2.5.1 Einleitung 330
 - 2.5.2 Fall 1: Herr Blach 330
 - 2.5.3 Die typologischen Merkmale 334
- 2.6 Fazit 336

3. DIE SEGENSFEIER

IN DER PERSPEKTIVE DER JUGENDLICHEN 341

- 3.1 Einleitung 341
- 3.2 Die Segensfeier als ritueller Ausdruck
 der eigenen Verbindung zu Religion und Kirche (Typ 1) 342
 - 3.2.1 Einleitung 342
 - 3.2.2 Fall 1: Martin 343
 - 3.2.3 Fall 2: Anselm 347
 - 3.2.4 Die typologischen Merkmale 352
- 3.3 Segensfeier trotz Konfirmation als ritueller Ausdruck
 von Schulgemeinschaft (Typ 2) 355
 - 3.3.1 Einleitung 355
 - 3.3.2 Fall 1: Pauline 356
 - 3.3.3 Fall 2: Gesine 363
 - 3.3.4 Die typologischen Merkmale 367
- 3.4 Die Segensfeier als ritueller Ausdruck
 des Schutzraums »evangelische Schule« (Typ 3) 370
 - 3.4.1 Einleitung 370
 - 3.4.2 Fall 1: Simon 370
 - 3.4.3 Das typologische Merkmal 373
- 3.5 Distanzierungsbegehren gegenüber der Segensfeier als dem
 rituellen Ausdruck einer religiös-kirchlichen Schullogik (Typ 4) 374
 - 3.5.1 Einleitung 374
 - 3.5.2 Fall 1: Marlene 375
 - 3.5.3 Fall 2: Richard 379
 - 3.5.4 Die typologischen Merkmale 383
- 3.6 Fazit 386

4. DIE SEGENSFEIER	
IN DER PERSPEKTIVE DER KONFIRMANDEN	393
4.1 Einleitung	393
4.2 Die Ausprägungen der Kernkategorie	393
4.2.1 Die Segensfeier als Passageritual für die Unentschiedenen	393
4.2.2 Die Segensfeier als Passageritual für die Nichtkirchlichen	399
4.3 Die Merkmalskombination der Kernkategorie	402
4.3.1 Zur Logik familialer Sozialisation	402
4.3.2 Überfamiliale und überschulische Gemeinschaft	406
4.3.3 Die Einmaligkeit des Passagerituals	409
4.4 Kontextualisierung der Ergebnisse	411
5. DIE KATEGORIE DES INTERMEDIÄREN	417
6. METHODISCH-KRITISCHE REFLEXION DER ERGEBNISSE ...	425

V RELIGIÖSE JUGENDFEIERN ALS RITUELLER AUSDRUCK DER INTERMEDIÄREN AUFGABE VON KICHE

1. EINLEITUNG	431
2. ZUR INTERMEDIARITÄT RELIGIÖSER JUGENDFEIERN	433
2.1 Religiöse Jugendfeiern und Kasualien	433
2.2 Kirchliche Motive für Religiöse Jugendfeiern	441
2.3 Religiöse Jugendfeiern und Konfirmation	445
2.4 Zur (religions-)pädagogischen Dimension Religiöser Jugendfeiern	451
3. ZUR INTERMEDIARITÄT EVANGELISCHER SCHULEN	457
3.1 Räume der persönlichen Begegnung mit Religion und Kirche	457
3.2 Religiöse Jugendfeiern und Schulgemeinschaft	461
4. ZUR INTERMEDIARITÄT VON KIRCHE.....	467
4.1 Die intermediäre Aufgabe der Kirche	467
4.2 Herausforderung Kirchenmitgliedschaft	470
LITERATURVERZEICHNIS	477

I EINLEITUNG

I. EINFÜHRUNG

I.1 PHÄNOMEN UND TERMINOLOGISCHE HERAUSFORDERUNG

Seit dem Jahr 1997 sind auf den Gebieten aller ostdeutschen Bundesländer – häufig im Umkreis von Schulen in christlicher Trägerschaft¹ – verschiedene kirchlich (mit)verantwortete² Alternativen zur Jugendweihe³ für konfessionslose Jugendliche entstanden, welche in der Praxis unter völlig unterschiedlichen Eigennamen firmier(t)en (u.a. »Feier der Lebenswende«, »Segensfeier«, »Wunsch- und Segensfeier«, »Juventusfest«, »Jugendfeier«, »Jugendwendefeier«, »Take off-Fest«, »Feier des Erwachsenwerdens«, »projekt E«). Mit der kirchlichen Trägerschaft bzw. Beteiligung an diesen Feiern sowie deren Entstehungsmotiv sind zwei Kriterien benannt, welche allen Initiativen gemeinsam sind. In der Regel gehört auch ein Vorbereitungskurs im Vorfeld der Feiern dazu, welcher Lebensfragen im Hinblick auf eine Orientierung im Erwachsenwerden thematisiert (z.B. »Was gibt meinem

1 Als konkrete Anbieter fungier(t)en bisher Schulen in konfessioneller oder christlicher Trägerschaft, evangelische oder katholische Kirchengemeinden, übergemeindliche bzw. außerschulische katholische sowie evangelische Kontaktstellen der Kirche sowie eine evangelische Freikirche, vgl. dazu Teil III der vorliegenden Arbeit.

2 Der Kirchenbezug dieser Feiern besteht entweder in der Mitwirkung kirchlicher Akteure (meist sog. Hauptamtliche) oder aber in der Verankerung an Schulen in kirchlicher Trägerschaft, wo sog. (in der Regel kirchlich gebundene) Laien wesentlich stärker beteiligt sind. Der o.g. Ausdruck ist anstelle des Begriffs »christlich (mit)verantwortete Alternativen zur Jugendweihe« gewählt worden, weil der Kirchenbezug zum einen für die Teilnehmerinnen und Teilnehmer, zum anderen aber ebenso für die kirchlichen und gesellschaftlichen Diskussionen um diese Feiern zentral ist. Zuletzt wird durch ihn auch eine Unterscheidung vom Berliner Projekt Maiglocke ermöglicht, welches sich von den übrigen als einzelne politisch motivierte und christlich (aber nicht kirchlich) verantwortete Alternative zur Jugendweihe unterscheidet.

3 Wenn in der vorliegenden Arbeit verallgemeinernd von der »Jugendweihe« die Rede ist, dann ist die Jugendfeier des Humanistischen Verbands – sofern nicht anders ausgewiesen – stets inkludiert. Diese Vereinfachung hat ihren Grund neben der besseren begrifflichen Handhabbarkeit darin, dass der Begriff »Jugendweihe« in den kirchlichen Diskursen überwiegend als Identifikationsstichwort für das rituelle Äquivalent zu Konfirmation und Firmung fungiert.

Leben Sinn?«, »Was kommt nach dem Tod?«). Häufig werden die Jugendlichen in der Feier, die sie selbst wesentlich mitgestalten, für ihren weiteren Lebensweg gesegnet. Überdies zeichnen sich Religiöse Jugendfeiern durch ihre rituelle Flexibilität aus.

Im Zuge der Herausforderung, diese Initiativen, von denen der Forschung bis zum Beginn meiner Promotionszeit insgesamt nur sechs überhaupt bekannt waren, erst einmal in ihrer tatsächlichen Verbreitung zu identifizieren und darauf folgend in ihrem phänomenologischen Profil zu erfassen, stellte sich der vorliegenden Arbeit die Aufgabe, einen geeigneten Sammelbegriff für das im Detail durchaus disparate Phänomen zu finden.⁴ Dieser abstraktere Sammelbegriff sollte das Phänomen zum einen in seinem Profil adäquat zu beschreiben vermögen (d.h. eine hinreichende inhaltliche Erfassungsbreite aufweisen) und es andererseits auch von den *Jugendfeiern* des Humanistischen Verbands abgrenzen. Soll diese inhaltliche Profilierung und Abgrenzung durch ein entsprechendes Attribut geschehen, so zeigt sich, dass vielversprechende Sammelbegriffe wie *Christliche Jugendfeiern* oder *Segensfeiern* aufgrund ihrer mangelnden Verallgemeinerbarkeit ausscheiden. Erstens werden die Jugendlichen nicht in allen Feiern gesegnet und zweitens kann die christliche Profilierung dieser Initiativen untereinander durchaus stark divergieren. Sie ist m.E. vielmehr als eine spezifische Gestaltungsnuance dieser Feiern aufzufassen – auch wenn das Christentum aufgrund der Prägung der Veranstaltenden immer die Bezugsreligion dieser Feiern darstellt. Der Begriff *Christliche Jugendfeiern* würde dann also vor allem auf das Selbstverständnis der Veranstaltenden referieren, für eine Binnendifferenzierung des Profils der im Detail unterschiedlichen Feiern eignet er sich dagegen nicht. Weitaus wichtiger aber scheint mir, dass er ebenso wenig hinreichend zum Ausdruck bringt, dass die christlichen Elemente von den Veranstaltenden im Vergleich zu Konfirmation und Firmung ja gerade bewusst zurückgefahren werden.⁵ Ähnlich verhält es sich mit dem Begriff *Kirchliche Jugendfeiern*. Zwar würde auch mit ihm die trägerschaftliche Anbindung dieser Feiern nach außen hin kenntlich gemacht und ebenso eine Unterscheidung zum Selbstverständnis von Konfirmation und Firmung angezeigt, allerdings gelingt es ihm auf der anderen Seite nicht, das den Feiern innewohnende Distanzierungsmoment gegenüber »Kirche« – gerade

4 Zu den terminologischen Herausforderungen aus der Perspektive der katholischen Liturgiewissenschaft vgl. u.a. B. KRANEMANN 2006a, 184; auch G. BRÜSKE 2010, 10f.

5 Sofern das christliche Element der Fürbitte existiert, so wird dasselbe in der Regel zu Wünschen für die Welt abgewandelt, auch andere Gebetselemente sind äußerst selten. Sofern ein Pfarrer bei den Feiern mitwirkt, tritt dieser in der Regel nicht im Talar auf. Sofern die Jugendlichen in den Feiern gesegnet werden, variiert die christliche Profilierung dieses religiösen Elements sehr stark: Es gibt Feiern, in denen der Segen im Namen des dreieinigen Gottes gesprochen wird und solche, wo dies im Namen einer »Kraft« geschieht, die »diese Erde im Innersten zusammenhält«, vgl. dazu III Kap. 2.3 und 6. Damit seien nur einige wenige Beispiele benannt.

auch im Vergleich zu Konfirmation bzw. Firmung – hinreichend zum Ausdruck zu bringen. Taufe und Bekenntnis stellen weder eine Voraussetzung noch eine notwendige Konsequenz für die Teilnahme an einer solchen Feier dar.

Ein solches Distanzierungsmoment gegenüber ›Kirche‹ und ›Christentum‹ bei gleichzeitiger Thematisierung von transzendenzbezogenen Grundfragen des menschlichen Lebens in den Vorbereitungskursen (wie z.B. »Was kommt nach dem Tod?«) sowie gleichzeitiger Verwendung bestimmter (von Feier zu Feier variierender) religiöser Elemente in den Feiern (z.B. das Anzünden von Kerzen, die Segnung der Jugendlichen, die spezifische Perspektive der Ansprache etc.) wird m.E. am angemessensten durch die inhaltliche Präzisierung der Feiern als *Religiöse* Jugendfeiern zum Ausdruck gebracht.

Mit dieser Entscheidung partizipiert man dann jedoch automatisch an Grundsatzproblemen des Religionsbegriffs. Dies betrifft zum einen das dialektische Spannungsfeld zwischen interner und externer Zurechnung: Weder alle Teilnehmenden noch alle Veranstaltenden würden diese Jugendfeiern selbst auch als ›religiöse‹ bezeichnen. Hierzu addiert sich des Weiteren noch eine konfessionelle Spannung in der jeweiligen wissenschaftlichen Verwendung des Religionsbegriffs. Zum anderen stellt sich mit dem oben gewählten Sammelbegriff auch die Frage nach einer hinreichenden Abgrenzung von einer funktionalen bzw. religionskundlichen Verwendung des Religionsbegriffs, welche dann – freilich ebenfalls aus einer bestimmten Perspektive – auch auf die Jugendweihe bzw. auf Rituale anderer Religionen im Jugendalter referieren könnte (z.B. Bar/Bat Mitzwa). Die Verwendung des Sammelbegriffs »Religiöse Jugendfeiern« als (groß geschriebener) Eigenname bemüht sich hier um eine jedenfalls formale Differenzierung. Die christlich(-aufklärerische) Imprägnierung des Religionsbegriffs, die im Diskurs ebenfalls kritisch angefragt wird,⁶ kommt der inhaltlichen Bestimmung dieses Phänomens wiederum eher entgegen: Trotz ihrer Unterschiedlichkeit im Konkreten bewegen sich Religiöse Jugendfeiern im Allgemeinen doch in einem christlich-religiösen Spektrum und werden von den Teilnehmerinnen und Teilnehmern unter dieser Profilierung in Anspruch genommen. Insgesamt wird deutlich, dass sich das Phänomen denkbaren terminologischen Fixierungen jeweils in unterschiedlichem Maße entzieht und daher glatte terminologische Lösungen nicht möglich sind.

Damit zeigt sich bereits in Abgrenzung zu den Spezifizierungen des Religiösen als ›kirchlich‹ oder ›christlich‹ der intermediäre Wesenszug, welcher Religiösen Jugendfeiern zu eigen ist: Sie stellen kein Sakrament (Firmung) oder mitgliedschaftsbezogenes kirchliches Ritual⁷ (Konfirmation) dar, sondern – wie die Jugendweihe des Bundesverbands Jugendweihe Deutschland e.V. und die Jugendfeier des Humanistischen Verbands Deutschlands auch – eine Jugendfeier für konfessionslose Jugendliche. Allerdings sind sie – anders als die Passagerituale

⁶ Vgl. dazu u.a. J. MATTHES 1992, 140f; CHR. GRETHLEIN 2012, 170-175.

⁷ In der vorliegenden Arbeit wird aufgrund des klar umrissenen Kontexts nicht zwischen den Begriffen ›Ritus‹ und ›Ritual‹ differenziert. Zu einem solchen Vorschlag vgl. u.a. CHR. ALBRECHT 2006, 155f (FN 65) im Anschluss u.a. an Hans-Günter Heimbrock; TH. KLIE 2010, 199; des Weiteren J. QUACK 2013, 197.

der o.g. Verbände – durch religiöse Elemente der Feier, religiöse Themenstellungen der Vorbereitungszeit sowie den kirchlichen Träger bzw. die kirchlich gebundenen Akteure derselben geprägt. Diese religiöse Profilierung, welche sie grundsätzlich mit den beiden kirchlichen Riten teilen, gibt bei genauerem Hinsehen – im Gegensatz zu einer mitgliedschaftlichen *Verbindung* der Jugendlichen zu einer der beiden christlichen Kirchen im Falle von Konfirmation und Firmung – eine variabel ausgestaltete *Anbindung* an ›Kirche‹ und ›Christentum‹ zu erkennen.

1.2 TITEL UND KONZEPTION DER ARBEIT

Vorrangig aber werden Religiöse Jugendfeiern durch ihre Teilnehmerinnen und Teilnehmer als intermediäres Phänomen aufgefasst. Dies zeigt sich im Material der insgesamt 41 biografisch orientierten Einzelinterviews und zwei Gruppendiskussionen auf der Ebene direkter wie indirekter Verwendung:⁸

»Es waren ja auch einige Stimmen dagegen, die sagten: Nö, entweder oder. Entweder Jugendweihe oder Konfirmation. *Es gibt nichts dazwischen*. Und das kostete dann schon ein bisschen Überzeugungsarbeit, dass es schon in der heutigen Zeit *was dazwischen* geben müsste. Wenn man weitergehen möchte, weil einfach alles auch so schnelllebig ist und dann kann man das nicht einfach bloß so abhaken, dann ist das für das ganze Leben abgehakt, ja? So haben die Kinder sozusagen noch einen Weg offen, den sie dann gehen können, ohne Druck. Ansonsten wär das [eine eigene Verbindung zu Religion und Kirche, E.H.] schon abgehakt.«⁹ (Frau Blenklein, 163-169 = Typ 1 der Eltern)

»Und ähm () um die Kinder auch nicht gleich zu verschrecken: Du machst jetzt Konfirmation und fertig, sondern () *das* [die Segensfeier als Religiöse Jugendfeier, E.H.] *war so ein Mittelweg*, fand ich und () bei der Konfirmation denke ich mal, dass man dann näher an die Kirche ran ist, dass man auch se-, auch als Familie da äh () richtig hinter steht und äh () ja.« (Frau Ilmenau, 334-337 = Typ 1 der Eltern)

»[...] Die Segensfeier ist für mich *so ein Zwischending zwischen Konfirmation und Jugendweihe* und die Segensfeier *steckt voll dazwischen*, weil das dieser kirchliche Touch ist, wenn wir schon den Superintendenten Buder haben, der auch seinen Segen spricht, hat man ja auf der Jugendweihe nicht. Und andersherum ähm () müssen die ja dann kein Gelübde ablegen äh wie bei der Konfirmation: Ja, ich will. Ja. Das ist für mich so dieser Unterschied. Dieses ja, also Schwarzweiß und die Segensfeier ist

8 Dabei sind hier nur die pointiertesten Sequenzteile aufgeführt worden. Die Kategorie des Intermediären findet sich in unterschiedlicher Konnotation bei allen Typen innerhalb der Einzelfallanalysen, vgl. dazu insbes. IV Kap. 2 bis 3.

9 Kursive Hervorhebungen stammen, wie bei den folgenden Sequenzen auch, von mir (E.H.). Die leer stehende Klammer () markiert eine kurze Pause, @(.)@ zeigt ein kurzes Auflachen an. Die Zahlenangaben verweisen auf die Stelle im jeweiligen Interviewtranskript. Zum verwendeten Transkriptionssystem vgl. III Kap. 3.3.1 und IV Kap. 2.2.2 der Arbeit.

irgendwo *das graue Zwischending*. *Zwischen schwarz und weiß*. [...] Wie gesagt: Die Segensfeier ist da so *dieses Mittelding zwischen staatlich und kirchlich*.« (Frau Jeßnitz, 677-683.839f = Typ 2 der Eltern)

»Es ist der Versuch, einen *Kompromiss* zu finden, wie gesagt, äh äh *zwischen beiden Welten*.« (Herr Scheithauer, 464f = Typ 2 der Eltern)

»Ich hab das Gefühl, das ist so ein *Dazwischen*. *Zwischen Kirche und anderer Welt*.« (Frau Kielert, 449f = Typ 3 der Eltern)

»Ähm ich hab gesagt, äh eine *kirchliche Jugendweihe* @(.).@. Na konnten viele nichts mit anfangen, hab ich gesagt: Naja ähm es kommt auf jeden Fall so ein bisschen ein paar Auszüge aus dem Gottesdienst mit vor, ist *aber auch nicht komplett kirchlich*, ähm es ist *ein guter Mix*, habe ich immer so gesagt. *So von beidem etwas*.« (Martin, 515-518 = Typ 1 der Jugendlichen)

»Ja, es war nicht zu kirchlich, aber es hatte viel Ähnlichkeit mit.« (Luisa von den Konfirmanden I, 22)

»Und na das ist halt *so ei=n Zwischending*, so: ich weiß nicht richtig.« (Nadine von den Konfirmanden II, 29)

Verallgemeinert man die Struktur der unterschiedlich konnotierten Verwendungen der Kategorie des Intermediären, welche die Teilnehmenden für die Interpretation ihrer Religiösen Jugendfeier gefunden haben und die als solche die rekonstruierten Typologien in horizontaler Hinsicht schneidet, so zeigt sich, dass diese Feier zwei Bereiche bzw. (stärker noch) zwei Welten miteinander zu verbinden bzw. zu vermitteln vermag, die für sie generell getrennt zu sein scheinen: Religion, Christentum und Kirche auf der einen Seite (dafür steht rituell hier die Konfirmation) und Alltag bzw. Lebenswelt Konfessionsloser (dafür steht rituell hier die Jugendweihe) auf der anderen Seite. Die allgemeinste Formulierung (der Vermittlung) dieser Distinktion, die umgekehrt deutlich macht, dass eine Partizipation von konfessionslosen Menschen an ›Kirche‹ einem Eintritt in eine andere Welt gleichkommen muss, findet sich bei Frau Kielert: »Ich hab das Gefühl, das ist so ein *Dazwischen*. *Zwischen Kirche und anderer Welt*.« Deshalb ist sie in den Titel meiner Arbeit eingegangen. Was Religiöse Jugendfeiern generell mit allen Kasualien teilen – dass sie sich zwischen Kirche und Lebenswelt bewegen und diese beiden Größen miteinander korrelieren wollen –, wird vor dem Hintergrund eines Kontexts mehrheitlich ›ererbter‹ Konfessionslosigkeit deutlich verstärkt: Selbst die kirchlichen Kasualien stellen hier keine Scharniere mehr zwischen der eigenen Lebenswelt und der kirchlichen Lebensdeutungskultur dar. Dies ist vor allem deshalb bemerkenswert, weil alle Interviewpartnerinnen und Interviewpartner der vorliegenden Studie (bildungs-)biografisch mit einer Schule in kirchlicher Trägerschaft verbunden sind. Die anhand der Teilnehmerperspektiven untersuchte Religiöse Jugendfeier vermag diese Distinktion »zwischen Kirche und anderer Welt« im Gegensatz zu kirchlichen Angeboten wie der Konfirmation

offenbar rituell zu durchbrechen und übernimmt damit im Kontext mehrheitlicher Konfessionslosigkeit eine Scharnierfunktion, die eigentlich den (traditionellen) Kasualien zugeschrieben wird.

Um sich dem in mehrfacher Weise komplexen Phänomen Religiöse Jugendfeiern adäquat zu nähern, habe ich einen multiperspektivischen sowie triangulativen methodischen Zugang gewählt. Im Rahmen einer *historischen* Perspektivierung ist erstmals der Entstehungsprozess Religiöser Jugendfeiern in den kirchlichen Debatten nach 1989/90 erschlossen worden (Teil II). Dies geschah primär auf der Grundlage der in den ostdeutschen Kirchenarchiven verschrifteten Diskurse. Die sich anschließende *systematische* Perspektive (Teil III) versucht das strukturelle wie inhaltliche Profil derjenigen 27 Religiösen Jugendfeiern zu erfassen, welche bis zum Jahr 2011 entstanden sind. Diese zeitliche Begrenzung war in forschungspragmatischer Hinsicht notwendig, da sich das Feld durch seinen aktuellen Gegenstand in hohem Maße als fluide erwies – auch im Laufe meiner Promotionszeit sind immer wieder neue Initiativen begonnen worden. Wären tatsächlich alle in dieser Untersuchung berücksichtigt worden, hätte diese Arbeit bis heute (und wohl auch in nächster Zeit) nicht abgeschlossen werden können. Dennoch ist das Feld auch über das Jahr 2011 hinaus weiter beobachtet worden. Dabei hat sich herausgestellt, dass das Sample der 27 Feiern ausreichend gesättigt ist – keine der neu entstandenen Religiösen Jugendfeiern und auch keine Fortentwicklung einzelner Initiativen, die bis zum Jahr 2011 gestartet worden waren, scheint die hier dargelegte Theorie über Religiöse Jugendfeiern grundsätzlich zu falsifizieren.

Für die *empirische* Perspektive stehen neben den Interviews mit den Teilnehmerinnen und Teilnehmern (Jugendliche, Eltern und als Gäste zuschauende Konfirmandinnen und Konfirmanden) und den für die Feiern verantwortlichen Expertinnen und Experten einer ausgewählten Initiative (Teil IV) auch die nach dem Prinzip maximaler Kontrastierung ausgewählten Teilnehmenden Beobachtungen einzelner Feiern sowie deren Vorbereitungen (Teil III). Damit wird die im historischen sowie im systematischen Teil der Arbeit eingeholte ökumenische Perspektive im vierten Teil, für den insgesamt etwa 50 Stunden Interviewmaterial erhoben, transkribiert und interpretiert worden sind,¹⁰ notwendigerweise fokussiert. Die bisher vor allem von der katholischen Liturgiewissenschaft vorgelegten Aufsatzbeiträge (vgl. dazu Kap. 4) werden mit dieser Zugangsweise nicht nur aus evangelischer Perspektive, sondern auch in der Erarbeitung einiger grundlegender Perspektiven ergänzt.

Der Auswahl der Initiative, welche spezifischer auch im Hinblick auf die Sichtweisen der an ihr beteiligten Personen in den Blick genommen werden sollte, la-

¹⁰ Insgesamt liegt damit im Hinblick auf die empirische Studie recht umfangreiches Material vor, welches auch in Bezug auf andere, spezifischere Fragestellungen (z.B. zu den Gottes- und Todesbildern konfessionsloser Jugendlicher, der Wahrnehmung evangelischer Schulen etc.) viele ungehobene Schätze böte. Im Rahmen eines bestimmten Forschungsinteresses muss es jedoch notwendigerweise eklektisch benutzt werden.

gen zwei Kriterien zugrunde: Das spezifische Forschungsfeld musste zum einen die notwendigen Rahmenbedingungen für eine empirische Untersuchung bereitstellen können (Kontinuität der Feiern und damit stabile Klientel von Teilnehmenden, Überschaubarkeit des Felds, Erreichbarkeit der Interviewpartnerinnen und Interviewpartner). Diese praktischen Erfordernisse wiesen die Untersuchung in das Feld von Schulen in christlicher Trägerschaft. Des Weiteren ist zweitens zu berücksichtigen, dass die vorliegende Arbeit aus einer evangelisch-theologischen Perspektive verfasst ist. Mit dem der Theologie inhärenten Kirchenbezug¹¹ gerät dann bei der Suche nach einem für die empirische Untersuchung angemessenen Ort die handlungsorientierende Frage in den Blick, wo sich Religiöse Jugendfeiern im Hinblick auf evangelische Landeskirchen als gelingend erweisen, d.h. wo die Spannung Religiöser Jugendfeiern zur Konfirmation kontrolliert und minimiert werden kann (vgl. III Kap. 5). Dies ist in Ostdeutschland bei evangelischen Schulen der Fall. Da bis zum Jahr 2011 mit der Evangelischen Sekundarschule Haldensleben (Sachsen-Anhalt) erst eine einzige dezidiert¹² evangelische Schule existierte, an der eine Religiöse Jugendfeier angeboten wurde, ist diese Schule als Forschungsfeld für die Mikrostudie ausgewählt worden. An diesem spezifischen Lernort wurden mögliche Perspektiven erschlossen, welche (überwiegend) konfessionslose Familien auf das religiös profilierte Ritual werfen können. Die ausführliche Materialdarstellung in Teil IV dient dabei neben dem Nachweis der typologischen Rekonstruktionen und dem damit verbundenen Einblick in die Perspektiven der Teilnehmerinnen und Teilnehmer an Religiösen Jugendfeiern auch einem tiefergehenden Einblick in die Lebensorientierungen Konfessionsloser, der in der Forschung ein Desiderat darstellt (vgl. Kap. 2.1).

Im abschließenden Teil V werden dann ausgewählte praktisch-theologische bzw. religionspädagogische Problemstellungen, die sich aus den vorangegangenen Teilen ergeben haben, exemplarisch beleuchtet, um ein Resümee über den Forschungsgegenstand zu ziehen. Dabei wird die aus der empirischen Untersuchung gewonnene (Leit-)Kategorie des Intermediären¹³, welche auch den Aufbau

11 Vgl. F. SCHLEIERMACHER ²1830, 3 (§§ 5 und 6) sowie P. TILICH ²1956, 9: »Theologie ist eine Funktion der christlichen Kirche, sie muß den Erfordernissen der Kirche entsprechen.«

12 CJD-Schulen, welche sich mit dem Christlichen Jugenddorfwerk Deutschlands in Trägerschaft eines christlichen Jugend-, Bildungs- und Sozialwerks befinden, oder Schulen in ökumenischer Trägerschaft sind hier nicht gemeint.

13 Im Verlauf des Forschungsprozesses zeigte sich, dass diese Kategorie auch in der spärlichen Kommentar- und Forschungsliteratur zum Thema Religiöse Jugendfeiern als implizite Interpretationskategorie auftaucht. So spricht B. BÖTTNER 2001, 242 davon, dass Religiöse Jugendfeiern im »Kontaktstreifen zwischen Kirche und Welt« angesiedelt seien, A. FREUND 2003, 63 verortet sie als Ritual »im Grenzbereich zwischen Schule und Gemeinde«: »Hinter dem gezeigten Entwurf [der Feier der Lebenswende als Religiöser Jugendfeier, E.H.] steht die Frage, wie zwei in Berührungslosigkeit gefallene Welten einander begegnen könnten: die Welt des Gottesdienstes, der liturgisch geprägten und gewachsenen Formen einerseits und die ›weltliche‹ Welt nicht-religiösen Selbstverständnisses und religiös unartikulierter Lebenspraxis andererseits.« (A. a. O., 70.) H.-J. SANDER 2013, 278 spricht im

der übrigen Teile strukturiert, als Fokus verwendet, mit dem die zentralen Themen dieser Untersuchung gebündelt werden.

Durch den Titel der Arbeit wird der soziokulturelle Hintergrund, d.h. die kontextuelle Dimension Religiöser Jugendfeiern intoniert. Sie finden bisher nur dort statt, wo sich eine derartige Distinktion zweier Welten empirisch dokumentiert und die kirchlichen Riten nur noch eine kleine Zahl von Jugendlichen erreichen. Dies ist bisher so nur in Ostdeutschland der Fall. Dass eine ähnliche Entwicklung allerdings auch für Westdeutschland wenigstens nicht ausgeschlossen ist, deutet die zunehmende Akzeptanz der Jugendweihe sowie die Entwicklung der Konfessionslosigkeit in diesem Kontext an.¹⁴

Blick auf die urban geprägten Religiösen Jugendfeiern davon, dass hier »zwei sich scheinbar ausschließende Größen« zusammengebracht würden: »Mit dem Glauben und dem Nicht-Sinn für seine Sinnggebung kommt zusammen, was gerade nicht zusammenpasst. [...] Es entsteht buchstäblich ein Zwischenraum, den beide Seiten zu ihrem Vorteil betreten können und es zugleich nur können, weil es die jeweils andere Seite gibt.« (A. a. O., 278f.)

¹⁴ 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. Vgl. dazu die Homepages der Verbände unter URL: <http://www.jugendweihe-deutschland.de/index.php?id=11> (Stand August 2016). Die Teilnehmezahlen können hier jedoch (noch?) als marginal gelten. Zur Entwicklung der Konfessionslosigkeit in Westdeutschland vgl. Kap. 2.1.

2. ZUM KONTEXT DER STUDIE

2.1 ZUR KONFESSIONSLOSIGKEIT IN (OST-)DEUTSCHLAND

Bevor der Fokus auf den ostdeutschen Makrokontext Religiöser Jugendfeiern gerichtet werden soll, seien zunächst einige wenige allgemeine Vorbemerkungen zu dem im Titel verwendeten Begriff der Konfessionslosigkeit formuliert: Rein formal liegt damit ein organisationsbezogener Begriff vor, der auf die Nichtmitgliedschaft in einer der verfassten Kirchen oder Religionsgemeinschaften abstellt.¹⁵ Konfessionslosigkeit kann damit bei einem Menschen bereits von Geburt an vorliegen oder aber durch Kirchenaustritt eigenverantwortlich initiiert worden sein. Michael Domsgen weist völlig zu Recht darauf hin, dass mit diesem Begriff zwar die Abwesenheit von etwas – des Innehabens einer Konfession(smitgliedschaft)¹⁶ nämlich, welche damit als begriffliche Leitkategorie fungiert –, markiert wird, jedoch nichts über die tatsächlichen Lebensorientierungen der betreffenden Personen ausgesagt wird.¹⁷ Allerdings eignet auch dem Alternativbegriff der Konfessionsfreiheit ein strukturell ähnliches Problem, indem er konfessionsgebundenen Menschen zwar kein Defizit, jedoch im Gegenzug ein Moment der Unfreiheit unterstellt.¹⁸ Wenn man sich jedoch auf den formalen Charakter des Begriffs beschränkt, dann liegt genau in diesem formalen Charakter seine Stärke: Dieser Begriff erlaubt es, »eine grundlegende Tendenz schlagwortartig [zu] beschreiben [...], ohne sie damit inhaltlich zu verengen oder hinsichtlich des Selbstverständ-

15 Vgl. u.a. K. STORCH 2003, 231; M. DOMSGEN 2005, 13.

16 Würde es sich dabei um die Abwesenheit von Bekenntnissen überhaupt (und nicht von nur einer Konfession*smitgliedschaft*) handeln, wäre dieser Begriff im Übrigen umso problematischer, vgl. auch M. DOMSGEN 2014b, 27.

17 Vgl. DERS. 2013, 108 mit Bezug auf eine Formulierung von Andreas Fincke. Auch in Ostdeutschland gibt es allerdings gläubige Konfessionslose sowie Konfessionsmitglieder, die sich selbst nicht als gläubig bezeichnen, vgl. ebd. und insbesondere auch die von mir in Teil IV dieser Arbeit dargestellten Fälle Blenklein und Stranski. Der Begriff ist also längst nicht so eindeutig wie er scheint, vgl. dazu auch DERS. 2014b, 25; weiterhin W. GRÄB 2013c, 12.

18 Vgl. M. DOMSGEN 2005, 13 (FN 18) mit Bezug auf Fred Mahlborg. Positiver dazu W. GRÄB 2013c, 17.

nisses vieler Konfessionsloser übergreifig zu werden«¹⁹. Konfessionslosigkeit stellt damit eher eine »Problemanzeige als eine inhaltliche Beschreibung«²⁰ dar.

Eine der mindestens zwei Ebenen der Problemanzeige ist bereits angeklungen: Für die religionssoziologische Forschung besteht das Problem darin, dass die Gruppe der Konfessionslosen zwar in ganz Europa in der Tendenz beständig anwächst,²¹ bisher jedoch in der Forschung recht wenig über die tatsächlichen habituellen Figurationen von Konfessionslosigkeit bekannt ist.²² Des Weiteren stellt die massive Erosion der Kirchenmitgliedschaftszahlen, die mit dem Begriff der Konfessionslosigkeit verbunden ist, für die kirchliche Institution als Rezipientin und u.U. auch als Auftraggeberin solcher Forschung ein eigenes existentiell institutionenbezogenes Problem dar, welches ihre Reflexionswissenschaft – die Theologie – und unter deren Fachdisziplinen insbesondere die Praktische Theologie und Religionspädagogik zu beschäftigen hat. Hier interessiert dann insbesondere die Frage, welche sinnvollen Modelle entworfen werden können, konfessionslose Menschen mit kirchlichen Angeboten (überhaupt bzw. wieder) in Kontakt zu bringen.

Für die vorliegende Arbeit ist weder die Aufgabe gestellt, Konfessionslosigkeit als Phänomen deutschlandweit in den Blick zu nehmen, noch zu einer auf Ostdeutschland bezogenen Differenzierung dieses Phänomens zu gelangen. Die Aufgabe dieser Arbeit lautet vielmehr, eine kleine spezielle Gruppe Konfessionsloser – nämlich die, welche sich an einer evangelischen Schule für eine Religiöse Jugendfeier entscheiden – genauer in den Blick zu nehmen. Nur im Rahmen dieser Aufgabe soll der Fokus jetzt auf den Makrokontext Religiöser Jugendfeiern und damit auf einige ausgewählte religionssoziologische Charakteristika bzw. Befunde desselben gerichtet werden. Dies dient dem besseren Verständnis des Kontexts, in dem evangelische Schulen gegründet, Religiöse Jugendfeiern entstanden und die interviewten Familien überwiegend sozialisiert worden sind.

Die ostdeutsche Situation ist zwar eine besondere, stellt jedoch im inner-europäischen Vergleich ausschließlich »hinsichtlich des Zusammentreffens der *besonders ungünstigen Konstellationen* [...], unter denen dort institutionalisierte als auch nicht-institutionalisierte Religiosität bestehen muss«²³, einen Sonderfall

19 M. DOMSGEN 2014b, 25.

20 DERS. 2013, 107.

21 Vgl. u.a. G. PICKEL 2013b, 14. Ostdeutschland hat zwar im innereuropäischen Vergleich den prozentual höchsten Wert an Konfessionslosen aufzuweisen, allerdings folgen dicht darauf auch die Tschechische Republik und Estland. Aber auch in den Nachbarländern Niederlande, Großbritannien und Belgien ist mittlerweile mindestens von einem Gleichgewicht zwischen Konfessionsangehörigen und Konfessionslosen auszugehen, vgl. ebd.

22 Vgl. u.a. M. WOHLRAB-SAHR 2009, 160. G. PICKEL 2013b, 22ff unternimmt den Versuch einer Typisierung in gläubige, tolerante und (Normal-)Konfessionslose sowie völddistanzierte Atheisten, die er an früherer Stelle noch weiter aufgefächert hatte, vgl. DERS. 2011b, 69f.

23 DERS. 2011c, 188. Hervorhebungen wie im Original.

dar. Mit der dortigen Entwicklung wird jedoch, dies ist bereits eingangs bemerkt worden, beileibe kein europäischer Sonderweg beschritten.²⁴ Als eine besondere dieser »besonders ungünstigen Konstellationen« muss die repressive Religionspolitik des DDR-Staats gelten, welche neben ihrer gezielten Benachteiligung der Religionsgemeinschaften vor allem durch die Tradierung religionskritischer Argumentationsfiguren (u.a. Marx: Religion als Opium des Volkes; Nietzsche: Christentum als Aufstand der zu kurz Gekommenen) im Schulunterricht (a) zu einer *Abdrängung* der Religion aus dem öffentlichen Leben und (b) zu einer *Bedrängung* der Religion im inneren Leben beigetragen hat.²⁵ Im Anschluss an die historischen Studien von Lucian Hölscher und Jochen-Christoph Kaiser ist jedoch auch auf die historische »Erbkonstellation« hinzuweisen, »dass das Gebiet, das später die DDR wurde, bereits im 19. Jahrhundert durch geringere Kirchenbindung und die stärkere Präsenz säkularistischer Bewegungen und Vereine charakterisiert war«²⁶, welche einen Antagonismus zwischen Wissenschaft und Religion proklamierten und insbesondere in der Arbeiterbewegung auf Rückhalt stießen.²⁷ Detlef Pollack spricht in diesem Zusammenhang von einer »inneren Säkularisierung«²⁸, welche die Grundlage des Erfolgs der späteren SED-Religionspolitik bildete.²⁹

24 Vgl. z.B. D. POLLACK 2009, 80 (Tabelle 1).

25 Diese Überlegung erfolgt auf der Grundlage eines Referats von Prof. Dr. Andreas Kubik, welches dieser im Rahmen eines Regionalen Begegnungsseminars der Konrad-Adenauer-Stiftung in Rostock am 9. November 2013 gehalten hat.

26 M. WOHLRAB-SAHR 2009, 163. So lag der Abendmahlsquotient, welcher bei der Studie von Hölscher als Indikator für eine Berechnung der Kirchlichkeit dient und die jährlichen Kommunionen pro 100 evangelische Einwohner ausdrückt, in den (überwiegend) protestantischen Gebieten des Ostens bereits um 1910 in den allermeisten Gebieten nur noch bei 20 bis 50 Prozent (zum Vergleich: in den Gebieten zwischen Hamburg, Bremen und Hannover sowie zwischen Kassel und Frankfurt und in Oberbayern bei mehr als 80 Prozent), vgl. L. HÖLSCHER 2001 [Anlage Karten]. Auch wenn hier beträchtliche Ungenauigkeiten einzukalkulieren sind (so sind die religionsunmündigen Kinder, welche im Berichtszeitraum etwa ein Drittel der Gemeindeglieder stellen, nicht aus der evangelischen Einwohnerschaft herausgerechnet worden; zudem werden die Abendmahlsbesuche, nicht die Abendmahls-gäste gezählt), kann dieser zumindest belegen, dass »sich der Abendmahlsbesuch schon früher als die Beteiligung an anderen kirchlichen Riten aus einem kirchlichen Zwang in eine Sitte verwandelt [hat], der man nachkommen sollte, aber nicht mußte« (a. a. O., XVII).

27 Vgl. M. WOHLRAB-SAHR 2013, 50.

28 D. POLLACK 2003, 81.

29 Der Anteil der Kirchenmitglieder an der Gesamtbevölkerung betrug bei der Gründung der DDR noch über 90 Prozent, nach dem Zusammenbruch der DDR war derselbe auf etwa 30 Prozent gesunken, vgl. a. a. O., 78, der daher von einem »dramatischen Entkirchlichungsprozess« (ebd.) spricht. K. NOWAK 1995, 667 gab zu bedenken, darüberhinaus auch die »Schwächung der kirchlichen Strukturen des Protestantismus und seiner konfessionellen Kultur« während der Nazi-Zeit in die Überlegungen zu den historischen Wurzeln des Entkirchlichungsprozesses in Ostdeutschland miteinzubeziehen und daher von einer »diktaturstaatlichen Doppelschädigung der mitteldeutschen Kirchen« (a. a. O., 669) zu sprechen.

Dabei ist natürlich ebenfalls nicht zu unterschätzen, dass der Protestantismus, der die Mehrzahl der ostdeutschen Gebiete über einen langen Zeitraum geprägt hatte, gewissermaßen von seinem eigenen Charakter her säkularisierungsaffiner ist³⁰ und sich aufgrund seiner Aufgeschlossenheit gegenüber der modernen Kultur sowie seiner landeskirchlichen Organisationsstruktur auch gegenüber politischer Repression als weniger widerstandsfähig erweist als der Katholizismus.³¹ Gert Pickel addiert zu den bereits skizzierten Einflussbedingungen von *politischer Repression* und *protestantischer Prägung* noch den nach 1989 recht schnell eintretenden *sozioökonomischen Modernisierungsprozess*, welcher dann den dritten Faktor bzw. Pfad der oben angesprochenen »besonders ungünstigen Konstellationen« des ostdeutschen Kontexts darstelle. Diese drei Faktoren haben es insbesondere der evangelischen Kirche dort außerordentlich schwer gemacht, »ihre Gläubigen dauerhaft zu binden«^{32,33} Diese »erzwungene Säkularisierung«³⁴ blieb jedoch auf der subjektiven Ebene der Bevölkerung wiederum nicht folgenlos: Die qualitative Studie von Monika Wohlrab-Sahr et al. weist überzeugend nach, dass die durch den DDR-Staat forcierte Säkularisierung im Prozess der familialen Tradierung zu einer angeeigneten Haltung der Säkularität wurde.³⁵ Nach 1989 stellte diese säkulare Haltung im gesellschaftlichen Umformungs- und Angleichungsprozess darüberhinaus für viele ostdeutsche Bürger eine identitätsbezogene Stütze dar, welche in der Selbstsicht mit moderner, an die Bestände der Aufklärung anknüpfender Fortschrittlichkeit konnotiert war und auf diese Weise auch politisch-kulturell legitimiert werden konnte.³⁶ Das kann als einer der Gründe gelten, weshalb es mit der Wiedervereinigung Deutschlands in den neuen Bundesländern nicht zu der zunächst erwarteten kirchlichen Revitalisierung gekommen ist.

Nach dem Ende der DDR gehörten in Ostdeutschland etwa 70 Prozent keiner Kirche oder Religionsgemeinschaft mehr an,³⁷ gegenwärtig beläuft sich diese Zahl bereits auf etwa 74 Prozent der Gesamtbevölkerung.³⁸ Zwei Drittel von ihnen sind bereits von Geburt an (und nicht, wie in den alten Bundesländern,

30 D. POLLACK/G. PICKEL 2000, 11 nennen hier als charakteristische Belege seine Relativierung der Innen-Außen-Differenz, die flache Hierarchie sowie dessen interne Prozesse der Pluralisierung und Individualisierung.

31 Vgl. G. PICKEL 2003, 257.259.262; DERS. 2011c, 186. Mit dem Begriff der Widerstandsfähigkeit wird hier wohl vor allem auf eine Art Mitgliedschaftsstabilität referiert.

32 DERS. 2011b, 185.

33 Der evangelischen Kirche gehörte mit über 80 Prozent im Jahr 1949 der größte Teil der Bevölkerung an, auf die katholische Kirche verteilten sich nur etwa elf Prozent der Bevölkerung, was mit der historischen Entwicklung seit der Reformation zusammenhängt, vgl. K. STORCH 2003, 233.

34 G. PICKEL 2011b, 185.

35 Vgl. M. WOHLRAB-SAHR/U. KARSTEIN/TH. SCHMIDT-LUX 2009, 350.

36 Vgl. G. PICKEL 2011b, 185; M. WOHLRAB-SAHR 2011, 146.

37 Vgl. D. POLLACK 2000, 19.

38 Vgl. G. PICKEL 2013b, 15.

durch die Erklärung des Kirchnaustritts) konfessionslos.³⁹ Insofern liegt es nahe, hier tatsächlich von einem Kontext zu sprechen, welcher durch eine regelrechte »Kultur der Konfessionslosigkeit«⁴⁰ geprägt ist. Konfessionslosigkeit ist hier der biografische Normalfall und tradiert sich auf diese Weise sehr wahrscheinlich weiter und führt dann in den betreffenden Familien immer wieder zu »Folgekonfessionslosigkeit«⁴¹, die über das formale Fehlen einer Kirchenmitgliedschaft hinaus auch eine tradierte innere Distanz zu Religion und Kirche bedeutet.⁴² Aber auch eine Mischehe zwischen einem konfessionslosen und einem konfessionsgebundenen Menschen lässt – sowohl in den neuen wie auch in den alten Bundesländern – die religiöse Tradierung an die eigenen Kinder in hohem Maße unwahrscheinlich werden:

»Bereits bei *einem* konfessionslosen Elternteil erhöht sich die Wahrscheinlichkeit, dass das Kind ebenfalls konfessionslos ist, erheblich. Es ist vor allem die Mutter, welche die zentrale Prägekraft für die Kinder besitzt. Selbst im noch weitgehend konfessionsgebundenen Westdeutschland sind bei Konfessionslosigkeit der Mutter zwei Drittel der Befragten auch konfessionslos.«⁴³

Die für die Kirchen größte Herausforderung liegt im ostdeutschen Kontext damit im mehrheitlichen Abbruch familialer religiös-kirchlicher⁴⁴ Sozialisation. Wo Konfessionslosigkeit eine »eingelebte und sozialisierte Alltagswirklichkeit«⁴⁵ darstellt, muss es das Ziel, konfessionslose Jugendliche für kirchliche Angebote wie

39 Vgl. M. DOMSGEN 2014b, 20. Von dem übrigen Drittel, was ausgetreten ist, haben zwei Drittel diesen Austritt allerdings bereits vor 1980 vollzogen, d.h. dass auch ihre Konfessionslosigkeit schon zu einer eingelebten Größe (s.o.) geworden ist, vgl. ebd. mit Bezug auf Wolfgang Pittkowsky.

40 So z.B. G. PICKEL 2013b, 15. Diese Formulierung fällt bereits in früheren Aufsätzen.

41 DERS. 2011b, 52. Hervorhebung weggelassen.

42 Vgl. M. WOHLRAB-SAHR 2011, 161. Auch eine außerkirchliche Spiritualität scheint in Ostdeutschland zumindest in ihren bisher bekannten Formen wie New Age, Pendeln, Anthroposophie, Zen-Meditation oder Astrologie wenig verbreitet zu sein, vgl. D. POLLACK/O. MÜLLER 2011, 138 (Tabelle 13). In der Interpretation der Befunde des Religionsmonitors der Bertelsmann-Stiftung, dem ein substantieller Religionsbegriff unterlegt worden war, kommt M. WOHLRAB-SAHR 2009, 98 zu dem Ergebnis, dass vor allem auch in Ostdeutschland weder der Glaube an Gott oder ein Leben nach dem Tod noch eine private religiöse Praxis etc. bei den meisten Konfessionslosen vorhanden sei.

43 G. PICKEL 2011a, 63. Hervorhebung wie im Original.

44 Diese Begriffszusammensetzung referiert in der gesamten Arbeit auf die Problematik, dass sich »Religion« und »Kirche« in der ostdeutschen Praxis kaum scharf genug differenzieren lassen: »Religion« ist hier immer auch durch »Kirche« (und damit das Christentum) geprägt und umgekehrt, vgl. dazu auch M. DOMSGEN 2014a, 78. In analytischer Hinsicht sind die Begriffe allerdings voneinander zu unterscheiden, vgl. Kap. 3.1.2 und 3.1.3. Im ostdeutschen Kontext wären auch andere theoretische Differenzierungen wie »religiös-christlich« weitgehend äquivalent zu »religiös-kirchlich« zu verwenden.

45 G. PICKEL 2011a, 44.

die Konfirmandenarbeit gewinnen zu wollen, notwendigerweise schwer haben. Religion und Kirche sind hier durch komplexe und familial angeeignete Säkularisierungsprozesse (s.o.) zu (Sonder-)Bereichen geworden, die mit dem eigenen alltäglichen Leben in der Regel nichts zu tun haben. Die Plausibilitätsanfragen, die sich auf der kognitiven Ebene generell mit Glaubensvorstellungen verbinden, treffen hier auf keinen bis wenig Rückhalt anhand von praktischen Erfahrungen mit Glaubensvollzügen.

Allerdings bedeutet diese »weitgehende kulturelle Verdrängung der christlichen Religion«⁴⁶ nicht automatisch, dass auch alle Gesellschaftsbereiche – und im übrigen auch nicht alle Regionen – gleichermaßen von ihr betroffen wären: So sind die Felder Kunst und Kultur, Medizin und Pflege, Literatur und Medien weit eher davon ausgenommen.⁴⁷ Das macht die phänomenale Beschreibung und Erfassung von Konfessionslosigkeit auch in Ostdeutschland kompliziert und erfordert eine sensible (qualitative) Methodik und kleinere Untersuchungsbereiche. Der Kontext, in dem die Familien sozialisiert worden sind, mit denen ich mich im Rahmen meines Forschungsgegenstands beschäftigt habe, ist also selbst gar nicht so eindeutig wie es scheint. Dennoch macht die vorgenommene Skizzierung deutlich, wie wenig selbstverständlich explizite religiöse Erfahrungen im ostdeutschen Untersuchungskontext sind. Diese Tatsache muss man sich einerseits vergegenwärtigen, um zu verstehen, in welchem Kontext Religiöse Jugendfeiern entstanden sind, sowie andererseits, um die Bedeutung des Mikrokontexts zu begreifen, in dem die im Rahmen dieser Arbeit interviewten Familien Erfahrungen mit Religion und Kirche erwerben: Dieser Rahmen stellt eine kirchlich getragene Schule in Ostdeutschland – und im Besonderen eine Religiöse Jugendfeier an einer evangelischen Schule – dar. Offensichtlich fungiert eine Schule in kirchlicher Trägerschaft im ostdeutschen Kontext als Kontaktfeld zu Religion und Kirche. Der Großteil⁴⁸ der interviewten Familien ist damit – das ist bereits eingangs bemerkt worden – als eine spezifische Gruppe Konfessionsloser zu begreifen: Sie wählen eine evangelische Schule als Bildungs- und Erziehungseinrichtung aus und entscheiden sich darüberhinaus für eine Religiöse Jugendfeier an eben dieser Schule. Die vorliegende Studie trägt damit auch einen kleinen Teil zur Schließung der Forschungslücke zur tatsächlichen Lebenseinstellung sog. Konfessionsloser in Ostdeutschland bei, indem sie sich auf diese spezifische Gruppe Konfessionsloser konzentriert und mittels qualitativer Methodik um eine tiefere und sensiblere Untersuchung bemüht, als dies mit den Methoden der quantitativen Umfrageforschung möglich ist.

Zuletzt sei noch einmal knapp und vergleichend auf die religionssoziologische Lage in den alten Bundesländern Bezug genommen: Der Anteil der Konfessionslosen liegt hier gegenwärtig zwar lediglich bei 17 Prozent – in den meisten

46 M. DOMSGEN 2014b, 25.

47 Vgl. a. a. O., 26.

48 Es wurden auch einige wenige Interviews mit Familien geführt, die kirchlich gebunden sind und sowohl an der Konfirmation als auch einer Religiösen Jugendfeier teilgenommen haben.

Gebieten herrscht also durchaus noch eine »Kultur der Konfessionszugehörigkeit«⁴⁹ vor. Weder in Ost- noch in Westdeutschland scheint damit allerdings die Klimax erreicht: Seit 1980 stieg der Anteil der Konfessionslosen in Ostdeutschland kontinuierlich um zehn Prozent und in Westdeutschland immerhin um sechs Prozent an.⁵⁰ Der dominierende Tatbestand ist hier allerdings (noch?) nicht die Konfessionslosigkeit qua Geburt, sondern die bewusste Entscheidung durch Kirchenaustritt. Damit wird dort eine religiöse Sozialisation, d.h. religiöse Traditionen, religiöses Wissen und eine religiöse Lebenseinstellung – wenn auch schrumpfend – mindestens noch rudimentär weitergegeben.⁵¹ Dennoch ist mit diesem Befund von Konfessionslosigkeit als einem gesamtdeutschen Trend zu sprechen,⁵² in welchem die gegenwärtige ostdeutsche Situation als eine Art Laboratorium für eine Entwicklung gelten kann, welche die alten Bundesländer in Zukunft in ähnlicher Weise betreffen wird bzw. in Großstädten wie Hamburg längst in ähnlicher Weise betrifft.⁵³ Insofern besitzt Ostdeutschland im Vergleich zu den alten Bundesländern wohl tatsächlich nur einen »Problemvorsprung«⁵⁴. Dies ist auch für den Gegenstand dieser Arbeit nicht ohne Bedeutung.

2.2 ZUR ROLLE EVANGELISCHER SCHULEN IN OSTDEUTSCHLAND

Die Initiative einer kirchlich (mit)verantworteten Alternative zur Jugendweihe, welche im Rahmen meiner empirischen Studie auch mittels der Perspektiven ihrer Teilnehmerinnen und Teilnehmer sowie der an ihr beteiligten Personen in den Blick genommen werden soll, ist an einer evangelischen Schule in Sachsen-Anhalt angesiedelt. Deshalb ist der Kontext evangelischer Schulen in Ostdeutschland zunächst spezifischer zu betrachten.

49 G. PICKEL 2013b, 15.

50 Vgl. ebd. Dabei handelt es sich laut Pickel um einen stabilen und wahrscheinlich unumkehrbaren generationellen Wandel, d.h. in jeder nachwachsenden Generation werden sich immer mehr Konfessionslose und immer wenige Kirchenmitglieder befinden, was sich wiederum in den darauffolgenden Generationen potenziert, vgl. ebd. Als Gründe dafür werden mit dem *demografischen Wandel* (der sowohl Mitgliederverlust qua Sterbe- und Geburtenrate und damit verbunden auch Tradierungsverlust von Religion wie religiöse Pluralisierung durch Immigration bedeutet), der *zurückgehenden Tauf- und Traubereitschaft* (letztere impliziert eine unsicherere Grundlage für die Glaubensstradierung, bei der die Mutter generell die entscheidende Prägekraft besitzt) und den *steigenden Kirchenaustritten* drei nebeneinander wirkende Effekte angesehen, vgl. DERS. 2011b, 48f.

51 Vgl. a. a. O., 63.

52 Zumal das Aufkündigen der Kirchenmitgliedschaft in aller Regel auch keine neue Mitgliedschaft in einer religiösen Gemeinschaft zur Folge hat, vgl. M. DOMSGEN 2014b, 12.

53 Vgl. ebd.

54 Zum Begriff vgl. P. PASTERNAK 2011.

Generell gilt, dass die Schule neben der Familie als Sozialisationsinstanz in ihrer Bedeutung tendenziell zunimmt, weil die Kinder und Jugendlichen dort immer mehr Zeit verbringen.⁵⁵ Schulen in christlicher Trägerschaft kommt dabei insbesondere im ostdeutschen Kontext die besondere Funktion zu, dass sie mit der vertiefenden Thematisierung von Religion⁵⁶ auf eine Angelegenheit fokussieren, die bei einem Großteil der Schülerinnen und Schüler zu Hause kaum zur Sprache gebracht wird bzw. kaum eine Rolle spielen dürfte. Dies ist im vorangegangenen Kapitel schon angeklungen und macht deutlich, dass eine Schule in christlicher Trägerschaft hier häufig zur primären religiösen Sozialisationsinstanz wird und damit schon allein hinsichtlich der thematischen Präsenz von Religion und Kirche häufig einen Gegenpol zur sonstigen Umgebung der Kinder und Jugendlichen bildet.⁵⁷ Dies dürfte für sie eigene und familiale Auseinandersetzungen mit Religion und Kirche und sehr wahrscheinlich auch einige Loyalitätskonflikte gegenüber Schule und Umgebung evozieren. Die Familien, die diese Schulen wählen, nehmen diesen Gegenpol entweder bewusst in Anspruch oder aber abwägend in Kauf. Es sind also konfessionslose Familien, die sich durch die Wahl von Schulen in christlicher Trägerschaft als Bildungs- und Erziehungseinrichtung bereits in einem besonderen biografischen Verhältnis zu Religion und Kirche befinden.

Bevor nun die Bedeutung dieser Schulen als religiöse Sozialisationsinstanz weiter vertieft werden soll, ist knapp deren Geschichte in den neuen Bundesländern zu skizzieren, um zu verstehen, was diese Schulen dort (selbst) darstellen und mitteilen⁵⁸ (wollen).

55 Vgl. B. SCHRÖDER 2012, 337. Diese Entwicklung ist in Deutschland seit den 1960er Jahren zu beobachten und hat mit der Verlängerung der Pflichtschulzeit und der Ausweitung qualifizierter Schulabschlüsse zu tun, vgl. W. HELSPER/J. BÖHME 2010, 623. Mit dieser lebensgeschichtlich bedeutsamen Ausdehnung der Schulzeit gerät die Schule zugleich auch zu einem »Ort lebensbedeutsamer Krisen, die eine besondere Unterstützung und Begleitung erforderlich machen« (F. SCHWEITZER 1998, 215).

56 Wo Religion an einer staatlichen Schule zumeist nur die Rolle eines mehr oder weniger isolierten Schulfachs einnimmt, ist es das besondere Anliegen von Schulen in konfessioneller Trägerschaft, auch der gelebten Religion »als Kern und Ausgangspunkt der Reflexion auf Religion sowie zur [...] Potenzierung ihrer Eigenschaft als integrative Deutung des gesamten Lebens« (B. SCHRÖDER 2012, 337) Raum zu geben. Vgl. dazu auch I. KARLE 2011, 170.

57 Hinsichtlich dieser religiösen Fokussierung können Familie und Schule als heterogene Sozialisationsinstanzen am Ort von Schulen in christlicher Trägerschaft u.U. auch miteinander in Konkurrenz geraten, vgl. B. SCHRÖDER 2012, 336. Um sich diesbezüglich abzusichern, erstellen einige Schulen bereits Schulverträge zwischen Schule und Familie, in welchen auch die religiöse Konzeption der Schule zum Vertragsgegenstand gemacht wird, so z.B. die Evangelische Grundschule Köthen, vgl. dazu bes. §§ 3, 4 und 10 des Schulvertrags, vgl. URL: <http://www.evgs-koethen.de/assets/files/schulvertragkoethen.pdf> (Stand August 2016).

58 Zu diesem Schleiermacher-Bezug im Hinblick auf die Religionsdidaktik, vgl. B. DRESSLER 2003, spez. 157.

Mit dem Ende des DDR-Staats und seinem einheitlich-sozialistischem Schulsystem, welches Privatschulen aufgrund des staatlichen Bildungsmonopols ausdrücklich nicht vorsah, entsteht auch bildungspolitisch eine völlig neue Situation in Ostdeutschland.⁵⁹ Mit dem Beitritt der DDR zum Grundgesetz (GG) der Bundesrepublik Deutschland mit Wirkung vom 3. Oktober 1990 kommt es auch schulpolitisch zu Angleichungen an das (gegliederte) westdeutsche Schulsystem. Artikel 7.4 des Grundgesetzes garantiert dabei auch die Einrichtung privater bzw. freier Schulen, welche als öffentliche Schulen unter staatlicher Schulaufsicht stehen (Art. 7 GG) und prinzipiell für jeden zugänglich sind. Insofern ist der Begriff »Privatschulen« missverständlich.⁶⁰ Damit bejaht der Staat den sog. Trägerpluralismus im Schul- und Bildungswesen, unterstreicht sein freiheitlich-demokratisches Selbstverständnis und verleiht dem Elternrecht in Erziehungsfragen (Art. 4 GG) sowie dem religionsgesellschaftlichen Selbstbestimmungsrecht (Art. 140 GG, Art. 137.3 Weimarer Reichsverfassung) Ausdruck.⁶¹ Die Mehrheit sog. freier Schulen bilden Schulen in kirchlicher Trägerschaft, die sich wiederum in eine Vielfalt der Schularten aufgliedern: So existieren hier Grundschulen, Hauptschulen, Realschulen, Gesamtschulen, Gymnasien, Ganztagschulen, Berufsbildende Schulen, Förderschulen, Kollegs und Abendgymnasien.⁶² Sofern in dieser Arbeit der Begriff der kirchlichen Trägerschaft verwendet wird, versteht er sich als forschungspragmatischer Sammelbegriff (und wird wechselseitig durch den der christlichen oder konfessionellen Trägerschaft ergänzt): So übernehmen im Hinblick auf evangelische Schulen neben Landeskirchen, Kirchenkreisen oder Kirchengemeinden auch Vereine, Stiftungen, Werke (CJD, Diakonisches Werk) und andere Gruppierungen (z.B. evangelikaler Provenienz) die Trägerschaft. Sie müssen durch den Staat genehmigt werden, um einen Ersatz für staatliche, d.h. in kommunaler und städtischer Schulträgerschaft befindliche, Schulen darstellen und eine gleichwertige schulische Bildung gewährleisten zu können, ohne in ihrer Bildungsofferte gleichartig sein zu müssen.⁶³ Staat, Träger und Eltern wirken bei der Finanzierung der Schule meist zusammen, allerdings gilt die Auflage, dass »eine Sonderung der Schüler nach den Besitzverhältnissen der Eltern nicht gefördert wird« (Art. 4.3 GG).

An der Umgestaltung des DDR-Bildungssystems beteiligte sich recht bald auch die evangelische Kirche. Bereits im Jahr 1990 formuliert die Kammer der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) für Bildung und Erziehung eine Zwischenbilanz, welche unter dem Titel *Bildungs- und Schulpolitik aus christlicher Sicht* erscheint und zur verantwortungsvollen Mitgestaltung des Umbaus des ostdeutschen Schulsystems auffordert.⁶⁴ Den Schwerpunkt der Schrift bilden die Einführung des Religionsunterrichts an staatlichen Schulen sowie die Förderung des schulischen Pluralismus. Im Sommer 1994 wird die Schulstiftung der EKD gegründet, um endlich ein gesamtkirchliches

59 Vgl. dazu und im Folgenden M. SCHREINER 1996, 339ff.

60 Vgl. dazu und im Folgenden B. SCHRÖDER 2012, 673–681. Zur historischen Herleitung und Bedeutung des Begriffs der freien Schulen vgl. M. SCHREINER 1996, 15.

61 Diese Bejahung des sog. Trägerpluralismus stellt außerdem das Subsidiaritätsprinzip heraus, vgl. EKD 2008, 84.

62 Vgl. EKD 2008, 34; V. ELSENBAST u.a. 2008, 17.

63 Vgl. M. SCHREINER 1996, 14. Daher gelten für sie die Freiheiten zur Gestaltung des Schulbetriebes, zur Bestimmung des Lehrstoffs, der Methoden und der Lernziele, zur Wahl der Lehrenden und Lernenden der Schule und zur Verwirklichung eines besonderen pädagogischen Programms, vgl. a. a. O., 15.

64 Vgl. dazu und im Folgenden a. a. O., 339ff.

Instrument für kirchliches Handeln im schulischen Bildungsbereich zu schaffen.⁶⁵ In der Präambel der Stiftungssatzung wird festgehalten: »Gründungen und Betrieb von Schulen und Erziehungseinrichtungen in evangelischer Trägerschaft, vor allem in den neuen Ländern, bedürfen der Beratung und Unterstützung.«⁶⁶ Die neuen Länder stellen dann auch gemäß § 2 der Satzung einen besonderen Förderschwerpunkt der Schulstiftung dar. Auch auf der EKD-Synode im Herbst 1994 in Halle an der Saale wird die Einrichtung von Schulen in kirchlicher Trägerschaft auf dem Gebiet der neuen Bundesländer noch einmal als »gesamtkirchliche Aufgabe« bekräftigt und alle Landeskirchen zur Unterstützung derselben aufgerufen.⁶⁷

Der wesentliche Impuls zur Gründung von Schulen in kirchlicher Trägerschaft und damit zur Transformation des ostdeutschen Bildungssystems schien allerdings insbesondere von verschiedenen Eltern- und auch Lehrerinitiativen ausgegangen zu sein, welche sich für ein freies Bildungssystem engagierten, die ersten Schulvereine ins Leben riefen und anschließend Kirchenkreise und Landeskirchen zur Mitarbeit aufforderten.⁶⁸ Trotz des Papiers der Kammer für Bildung und Erziehung der EKD kommt es innerhalb der meisten ostdeutschen Landeskirchen wohl aus finanziellen Gründen sowie aus Gründen der Zurückhaltung gegenüber einer kirchlichen Vereinnahmung von Elterninitiativen offensichtlich zu »anfängliche[m] Zögern«⁶⁹.⁷⁰ Als diese Zurückhaltung überwunden wurde, entstehen auf dem Gebiet der neuen Bundesländer zahlreiche Gründungen von Schulen in kirchlicher Trägerschaft, »die als Beispielschulen mithelfen sollen, inmitten einer weitgehend atheistischen Umwelt christliche Sinnorientierung aufzubauen und zum rechten Gebrauch der Freiheit sowie zu verantwortungsvoller Selbstständigkeit zu erziehen«⁷¹. Darunter befinden sich auch einige evangelikale Schulen.

In den Jahren 1993 bis 2007 sind auf dem Gebiet der ehemaligen DDR insgesamt 119 evangelische Schulen neugegründet worden.⁷² Allein im Bereich der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland entstanden bis zum Schuljahr 2008/2009 53 allgemein bildende und 15 Berufsschulen in evangelischer Trägerschaft.⁷³

Dieser knappe Abriss zur Entstehungsgeschichte von christlich getragenen Schulen in Ostdeutschland hat gezeigt, dass die beiden Kirchen in den neuen Bundesländern seit dem gesellschaftspolitischen Umbruch von 1989/90 in der Zahl stetig wachsende Erfahrungsräume für den christlichen Glauben bereitstellen, welche als »Stätten der geistigen und geistlichen Erneuerung in der nach-

65 Vgl. J. SCHULZ 1998, 48.

66 Satzung der Evangelischen Schulstiftung in der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), in: J. BOHNE/A. STOLTENBERG 2001, 184.

67 Vgl. J. SCHULZ 1998, 49.

68 Vgl. V. KREB 1998, 124. Ein Beispiel findet sich bei H. OCHEL 2004, 179-190.

69 M. SCHREINER 1996, 353.

70 Vgl. M. SEIFERT 2001, 100. Dazu addierte sich die Tatsache, dass die Trennung von Schule und Kirche tief im Bewusstsein vieler kirchenpolitisch verantwortlich Tätiger verankert war, vgl. J. ZIEGNER 2004, 201.

71 M. SCHREINER 1996, 353.

72 Vgl. M. KUMLEHN/TH. KLIE 2011, 9.

73 Vgl. D. BONCHINO-DEMMLER 2010, 11.

sozialistischen Gesellschaft«⁷⁴ eine »religiöse Alphabetisierung [...] ermöglichen und die befreiende Kraft des Evangeliums erfahrbar [...] machen«⁷⁵ sollen. Wo Konfessionslosigkeit mittlerweile in der zweiten und dritten Generation vererbt wird, bieten christlich getragene Bildungseinrichtungen in besonderer Weise die Chance, Religion und Kirchenbezüge erfahrbar zu machen und auf diese Weise religiöse Bildungsprozesse zu initiieren. Religion soll hier gerade im Gegensatz zum sonstigen (Bildungs-)Kontext⁷⁶ Ostdeutschlands als sozial und persönlich bedeutsame Größe erscheinen. Die beiden Kirchen gründen damit letztlich aufgrund des eigenen missionarisch-werbenden⁷⁷ wie diakonischen Selbstverständnisses Schulen mit spezifisch religiös-kirchlichen Angeboten. Dazu heißt es von Seiten der EKD:

»In Schulen in evangelischer Trägerschaft kommen Heranwachsende mit dem christlichen Glauben in Berührung, was in Zeiten rückläufiger kirchlicher Sozialisation im Elternhaus von hoher Bedeutung ist. Darüber hinaus können hier auch Jugendliche, die nicht evangelisch sind, den christlichen Glauben kennen lernen. Evangelische Schulen wenden sich daher an alle Kinder und Jugendlichen in der Gesellschaft. Zugleich erreichen sie Eltern, die sonst kaum oder keinen Kontakt zur Kirche haben. Schulen in evangelischer Trägerschaft haben eine ausgeprägte Multiplikatorenfunktion für die Tradierung christlichen Glaubens und christlicher Werte.«⁷⁸

Die konkrete Frage lautet allerdings, *wie* solche religiös-kirchlichen Erfahrungen neben Schulgottesdiensten, Schulseelsorge, Andachten u.ä. tatsächlich ermöglicht werden sollen. Gute Praxisbeispiele für die Ermöglichung und Förderung solcher Erfahrungen werden auch im Jahr 2005 noch verstärkt gesucht.⁷⁹

Die Studie von Standfest/Köller/Scheunpflug macht in der Auswertung ihrer nichtrepräsentativen Untersuchung u.a. auf die Zugangsschwierigkeiten speziell von an evangelischen Schulen lernenden »[a]bgeschulte[n] Jugendliche[n] mit

74 M. SCHREINER 1996, 12f.

75 A. SCHEUNPFLUG 2011, 414. Vgl. auch I. KARLE 2011, 170f: »Eine evangelische Schule kann christlichen Glauben nicht erzeugen, aber sie kann [...] religiöse und liturgische Kommunikationsangebote zur Verfügung stellen, die es Kindern und Heranwachsenden in einem Ethos der Akzeptanz und Wertschätzung ermöglichen, sich mit dem christlichen Glauben auseinanderzusetzen und dadurch im besten Fall eine Bereicherung und Stabilisierung ihrer Identität zu erfahren.«

76 Eine noch immer vorherrschende Schwierigkeit der Thematisierung religiöser Bezüge und Traditionen in der ostdeutschen Schule betont M. DOMSGEN 2014b, 26.

77 So heißt es auch bei M. EBERL 2011, 161: »Unsere Kirche wird sich nicht nur den Herausforderungen eines Schrumpfungsprozesses stellen, sie schafft auch und gerade mit den Kindergärten und Schulen die Voraussetzungen für eine wachsende Kirche.« Vgl. dazu auch J. BOHNE/J. SCHULZ 2001, 24. Zur begrifflichen Korrelierung von Mission und Werbung bzw. werbendem Handeln vgl. K. KÖNIG 2006, 37-43; E. HAUSCHILDT 2007, 503-507; U. WAGNER-RAU ²2012, 92.

78 EKD 2008, 29.

79 Vgl. C. STANDFEST/O. KÖLLER/A. SCHEUNPFLUG 2005, 185.

hoher Distanz zu Institutionen und häufigem Wohnortwechsel (und damit auch keinem parochialen Bezug)«⁸⁰ zur kirchlichen Konfirmandenarbeit aufmerksam, so dass sie generell als eine Empfehlung aussprechen, »niedrig-schwellige Angebote zur Konfirmation und zum Engagement in der örtlichen Kirchengemeinde zu machen [... sowie, E.H.] einladende Formen des Zugangs zur religiösen Identität an evangelischen Schulen zu eröffnen«⁸¹. Auffällig ist nämlich in den Ergebnissen dieser Untersuchung, dass am CJD Droyßig im Untersuchungszeitraum immerhin etwa 18 Prozent der evangelischen Schülerinnen und Schüler und 83 Prozent der konfessionslosen Schülerinnen und Schüler an der Jugendweihe teilnahmen. Im Umkehrschluss bedeutet dies allerdings gerade nicht, dass es konfessionslose Jugendliche gegeben hat, die sich in Droyßig für eine Konfirmation oder Firmung entschieden haben.⁸² Beim Christlichen Gymnasium in Jena, dem zweiten ostdeutschen Forschungsfeld der Untersuchung, entschieden sich etwa neun Prozent der evangelischen Schülerinnen und Schüler sowie 100 Prozent der konfessionslosen für die Jugendweihe.⁸³ Diese Ergebnisse zeigen, dass es an den untersuchten Schulen jedenfalls nicht gelingt, konfessionslosen Jugendlichen solche Erfahrungen im Rahmen eines Passagerituals zu ermöglichen.⁸⁴

Das CJD Droyßig ist eine der christlichen Schulen, an welchen eine Religiöse Jugendfeier als Alternative zur Jugendweihe entwickelt worden ist und seit dem Jahr 2008 angeboten wird. Mit der vorliegenden Studie ist nun zu erforschen, ob solche Feiern tatsächlich »Räume und Möglichkeiten bereitstellen können, die die eigene Sinnsuche [von konfessionslosen Familien, E.H.] unterstützen, ohne gleich vereinnahmen zu wollen«⁸⁵. Was Domsgen und Hanisch hier als religionspädagogische Konsequenzen ihrer sozialisationstheoretischen Überlegungen formulieren und wobei sie Religiöse Jugendfeiern explizit im Blick haben, bleibt in den Aussagen der EKD eher unbestimmt. Hier heißt es lediglich: Durch die Offenheit auch für nichtchristliche Familien stünden evangelische Schulen »vor der Herausforderung, aus einem christlichen Bildungsverständnis heraus Angebote auch für Schülerinnen und Schüler [...] ohne Konfessions- und Religionszugehörigkeit zu entwickeln«⁸⁶. Empirische Untersuchungen zu solchen religiösen

80 Ebd.

81 A. a. O., 186.

82 Vgl. a. a. O., 111 (Tabelle 43). Weiterhin gelänge es nicht, »Jugendliche ohne Bekenntnis, die an diese evangelische Schule gehen, in die Parochie zu integrieren«, vgl. a. a. O., 114.

83 Vgl. a. a. O., 143 (Tabelle 71).

84 Dass es evangelischen Schulen generell gelingt, »ein Klima zu schaffen, in dem Jugendliche eigene religiöse Erfahrungen machen können und damit Glauben im Lebensvollzug konkret erfahren«, steht für die Autoren nach ihrer Untersuchung außer Frage, vgl. a. a. O., 181.

85 M. DOMSGEN/H. HANISCH 2005, 394f; vgl. auch a. a. O., 392: Dort werden solche Modelle als »Partizipationsmöglichkeiten [bezeichnet, E.H., ...], die nicht gleich mit einem Bekenntnis [...] einhergehen«.

86 EKD 2008, 22; vgl. auch a. a. O., 24. In der katholischen Literatur wird im Hinblick auf

Impulsen für konfessionslose Familien an (ost-)deutschen Schulen in kirchlicher Trägerschaft fehlen in der Forschung bisher in Gänze. Auch über die Schülerinnen und Schüler sowie deren Eltern⁸⁷, die sich für diese Schulform entschieden haben, gibt es kaum (qualitativ-)empirisches Material.⁸⁸ Mit der vorliegenden Studie soll auch ein Beitrag zur Schließung dieser Lücke geleistet werden.

ostdeutsche Schulen auf die Impulse an der Gründungsschule der sog. Feier der Lebenswende hingewiesen: S. SCHNAUB 2006, 148 nennt als die drei besonderen Angebote für die konfessionslosen Schülerinnen und Schüler der Edith-Stein-Schule in Erfurt den Grundkurs Religion, welcher dieselben auf den Einstieg in den Religionsunterricht vorbereitet, die Feier der Lebenswende und spezielle Segnungsformen im Schulgottesdienst.

87 Eine Ausnahme hierzu bilden die quantitativen Studien von H. HANISCH/CHR. GRAMZOW 2011 sowie CHR. GRAMZOW 2014, welche untersucht haben, welche Motive Eltern haben, ihr Kind auf eine evangelische Schule zu schicken.

88 Vgl. schon CHR. TH. SCHEIKE 1999, 87.

3. METHODOLOGISCHE GRUNDIERUNG

3.1 ZUM UMGANG MIT DEM RELIGIONSBEGRIFF

3.1.1 Zur Erforschung ›gelebter Religion‹

Diese Arbeit beschäftigt sich mit einer religiös geprägten Feierpraxis der katholischen und evangelischen Kirche in Ostdeutschland. Insbesondere im Rahmen der Interviewstudie mit den Teilnehmerinnen und Teilnehmern partizipiert sie damit an der Frage nach der Wahrnehmung von deren ›gelebter Religion‹. Damit ist jener Leitbegriff benannt, unter dem empirische Forschung in der Praktischen Theologie und Religionspädagogik seit den 1970er Jahren firmiert⁸⁹ und der sich in der vorliegenden Arbeit als Frage nach dem persönlichen Verhältnis der Teilnehmerinnen und Teilnehmer kirchlich (mit)verantworteter Jugendfeiern zu Religion, Christentum und Kirche konkretisiert. Diese Präzisierung ist notwendig, weil der Begriff der ›gelebten Religion‹ im Grunde suggeriert, dass Religion bei jedem Interviewteilnehmer bzw. bei jeder Interviewteilnehmerin irgendwie immer schon vorauszusetzen ist. Dabei seien zunächst einige knappe Vorbemerkungen zur methodischen Funktion des Begriffs der ›gelebten Religion‹ unternommen.

Bei Dietrich Rössler, auf den der vielfach und uneinheitlich verwendete Begriff weithin zurückgeführt wird,⁹⁰ fungiert er als Unterscheidungsbegriff, welcher der praktisch-theologischen Forschung bewusst machen soll, dass sie es trotz empirischer Anstrengungen niemals mit der ›gelebten Religion‹ selbst als Gegenstand zu tun hat, sondern immer nur mit versprachlichten Deutungen dieser »vorsprachlich und in vielen Fällen sogar unbewusst«⁹¹ gelebten Religion, welche immer schon an den Symbolen positiver Religionen und deren Praxen partizipieren.⁹²

89 Vgl. B. WEYEL 2008, 329 sowie insgesamt u.a. W.-E. FAILING/H.-G. HEIMBROCK 1998; A. GRÖZINGER/G. PFLEIDERER 2002.

90 Er taucht erstmals 1976 in der Schrift *Die Vernunft der Religion* auf, vgl. D. RÖSSLER 1976, 10.13.67-71.116f.124.

91 L. CHARBONNIER 2014, 27.

92 Vgl. D. RÖSSLER 1976, 68ff.121.

Er bringt damit ein wichtiges Moment der Selbstbescheidung in die empirische Forschung ein sowie »die Einsicht der Theologie in ihren Status als Reflexionstheorie zum Ausdruck – mit der Folge, dass an die Stelle eines selbstgenügsamen Religionskonstrukts auf der einen und eines selbstvergessenen Religionsphänomens auf der anderen Seite nun eine Forschungsperspektive tritt, die gerade in dem Wissen um das ›Zugleich‹ von Unverzichtbarkeit und Überholbarkeit der eigenen Deutungen den entscheidenden Schlüssel besitzt, um ihren Gegenstand angemessen in den Blick zu nehmen«⁹³.

Die Bezogenheit der Praktischen Theologie und Religionspädagogik auf diese immer schon kulturell vermittelten Deutungen gelebter Religion ist wiederum deutend-reflexiver Art – damit geht es mit dem eingeführten Begriff tatsächlich um eine »Selbstreflexion der Theologie im Blick auf ihr Gegenstandsverhältnis«⁹⁴. Gegenstand Praktischer Theologie und Religionspädagogik kann die gelebte Religion bzw. das Verhältnis der Interviewteilnehmerinnen und -teilnehmer zu Religion, Christentum und Kirche daher nur insofern sein, als dass damit die Rechenschaft einhergeht, auf welche Art und Weise auf diese theoretischen Größen zugegriffen wird, schließlich prägt dieser Zugriff das vermeintlich »vorgegebene[...] Phänomen«^{95, 96}. Insofern wäre m.E. treffender von gelebter Religion, wie sie sich vor allem in Interviews, aber auch in den Teilnehmenden Beobachtungen dokumentiert, als einem (widrigen) ›Gegenstand‹ der Praktischen Theologie und Religionspädagogik bzw. der Theologie insgesamt zu sprechen.

Um eine inhaltliche Profilierung des in der Arbeit verwendeten Religionsbegriffs geht es dagegen insbesondere auf drei Ebenen: der Konzeption des Interviewleitfadens, der Auswertung der Interviews sowie der Frage, was die kirchlich (mit) verantworteten Jugendfeiern zu *religiösen* macht. Dabei muss notwendigerweise aus den zahlreichen systematisch-theologisch Entwürfen zur Religionstheorie ausgewählt werden, welche Referenzen im Hinblick auf den eigenen empirischen Forschungsgegenstand weiterführend erscheinen.

In meinem eigenen Vorgehen will ich zwei Stufen voneinander unterscheiden. Kap. 3.1.2 wird sich knapp mit allgemeinen Koordinaten bzw. Grundstrukturen des Religionsbegriffs im Sinne eines ersten »heuristische[n] Raster[s]«⁹⁷ beschäftigen, bei denen es notwendigerweise zu Unschärfen im Hinblick auf die spezifischen Anforderungen der empirischen Forschung kommen muss. Hier geht es zunächst um eine allgemeine Strukturierung des religionstheoretischen Felds, um »die grundlegenden religionstheoretischen Fragestellungen [für die empiri-

93 M. LAUBE 2002, 189. Laube formuliert in allen im Folgenden zitierten Stellen im Anschluss an Dietrich Rössler.

94 A. a. O., 187.

95 A. a. O., 188.

96 Vgl. dazu auch V. DREHSEN 1988, 87f.

97 F.-X. KAUFMANN 1989, 82.

sche Forschung, E.H.] präsent zu halten«⁹⁸ und d.h. die empirische Forschung für die bestehenden religionstheoretischen Herausforderungen zu sensibilisieren. Dabei werden jedoch bereits erste Konsequenzen für die empirische Beschäftigung mit Religion angedeutet. In einem zweiten Schritt sollen diese Koordinaten bzw. Grundstrukturen dann in Kap. 3.1.3 für die empirische Studie konkretisiert werden. Dabei wird stärker auf religionssoziologische Impulse referiert, welche sich in der empirischen Forschung bewährt haben.

3.1.2 Zu den Herausforderungen empirischer Forschung

Religion ist als komplexes lebensweltliches Phänomen grundsätzlich mehrdimensional verfasst.⁹⁹ Sie kann sowohl nach *innen* (das ist die subjektive Seite, der individuelle Charakter der Religion) als auch nach *außen* gelebt werden (das ist die objektivierte Seite, der soziale Charakter der Religion). Während mit der *sozialen Seite* auf die »Positivität« mannigfaltiger Symboliken und Kulturpraxen¹⁰⁰ abgestellt ist, steht für die *subjektive Seite* ein Religionsverständnis im weitesten Sinne: Religion wird dabei als die »transzendenzbezogene[...] Fundierung der *conditio humana*«¹⁰¹ begriffen.¹⁰² In Bezug auf dieses auf das Individuum bezogene Verständnis von Religion wird im Gegensatz zur sozialen Seite in Praktischer Theologie und Religionspädagogik häufig mit dem Begriff der »Religiosität« operiert.¹⁰³

Für solch ein Religionsverständnis im weitesten Sinn kann z.B. der Entwurf von Thomas Luckmann aus dem Jahr 1967 geltend gemacht werden. Dabei überschreitet der sich stets in Vollzügen der Selbsttranszendierung befindliche Mensch sein Bewusstsein jedoch in unterschiedlichen Formen. Deren Differenzierung macht eine Schärfung der jeweiligen Vollzugsform von Religion möglich: Es sind dabei allein die großen Transendenzen wie die – gleichwohl durch gesellschaftliche Konstruktion bestimmten – Erfahrungen von Tod oder Traum,¹⁰⁴ welche im Gegensatz zu den kleinen und mittleren die Grundlage für

98 M. DOMSGEN/F. M. LÜTZE 2013, 149.

99 Dies konstatieren Forscher unterschiedlichster Provenienz, vgl. u.a. F.-X. KAUFMANN 1989, 82-88; B. GROM⁵2000, 19; J. DIERKEN 2012, 36; L. CHARBONNIER 2014, 76.

100 J. DIERKEN 2012, 34.

101 A. a. O., 34. Hervorhebungen weggelassen.

102 Aus diesen zwei Seiten resultiert dann die die »Religion« begleitende notwendige Spannung zwischen *Subjektivität* und *Intersubjektivität*, die sich auch in der Spannung von *Innerlichkeit* und *Äußerung* zeigt, vgl. a. a. O., 38.

103 Vgl. J. MATTHES 1992, 134. Ein Beispiel für den Gebrauch dieser Differenzierung zwischen Religion und Religiosität stellt der Sammelband von H.-F. ANGEL et al. 2006 dar. Bei D. RÖSSLER 1976, 10 taucht diese Unterscheidung im Wesentlichen unter den Begriffen »gelebte« und »gedeutete, objektivierte, formulierte oder tradierte Religion« auf, bei W. GRÄB 1998, 66ff unter »Religion 1« und »Religion 2«, bei CHR. GRETHLEIN 2007, 42ff in der Unterscheidung von »primärer« und »sekundärer Religionserfahrung« im Anschluss an Theo Sundermaier.

104 Vgl. dazu auch TH. LUCKMANN 1991, 169-173.

»[s]pezifische und explizit religiöse Orientierungen«¹⁰⁵ bilden. Trotz der Spezifizierung der jeweiligen Vollzugsform von Religion bleibt der sich selbst transzendierende Mensch hier jedoch generell ein religiöses Wesen.

Mit dieser ersten Auffassung von Religion bzw. Religiosität als anthropologischer Konstante inkludiert der Religionstheoretiker also auch diejenigen, welche sich selbst nicht als religiös bezeichnen würden. Dieser *Gegensatz von interner und externer Zurechnung* markiert ein erstes Problem bzw. neben der Innen- und Außenseite von Religion eine weitere »dialektische Spannung«¹⁰⁶ in der Auseinandersetzung mit Religion. Für eine religionssoziologisch angelegte Untersuchung ist der Ansatz bei einem so weiten Religionsverständnis ungeeignet, da sich die empirische wie theoretische Auseinandersetzung mit Religion in gedanklicher Hinsicht stets zwischen zwei Polen bewegt, von denen der eine – eine nicht-religiöse Positionierung – von vornherein getilgt wäre. Auch das Selbstverständnis der Interviewten würde damit völlig suspendiert. Diese beiden Einwände sind für die empirische Studie von besonderer Relevanz.

Eine zweite Herausforderung birgt die Tatsache, dass der Gebrauch des Begriffes ›Religion‹ mit »verschiedenen Wertungsperspektiven einhergeht«¹⁰⁷: Für den einen wird damit eine der Ratio widerstreitende Weltanschauung verbunden, für den anderen sprechen sich in diesem Begriff dagegen gerade »irrationale Gewissheiten«¹⁰⁸ aus, für wieder andere die Nachdenklichkeit angesichts existentieller Fragen menschlichen Lebens. Das Spektrum ließe sich unschwer erweitern. Für eine Interviewstudie ist damit methodische Vorsicht im Hinblick auf den Gebrauch dieses Begriffs angezeigt.

Religion kann des Weiteren sowohl unter einer *substantiellen* wie unter einer *funktionalen* Perspektive betrachtet werden. Während erstere auf den religiösen Bezugsgegenstand bzw. die religiösen Inhalte fokussiert (z.B. ›Gott‹, eine ›über-

105 DERS. 2002, 149; vgl. auch DERS. 1991, 179f. Durch seine These vom »Schrumpfen der Transendenzen« in der Moderne ist es möglich, gesellschaftliche Veränderungen in dieser Religionstheorie abzubilden, vgl. DERS. 2002, 149-154. Dieses Schrumpfen der großen Transendenzen beobachtet Luckmann auf unterschiedlichen Feldern wie Politik, Kunst und Religion zugunsten der kleineren Transendenzen des Privatlebens. Damit einher geht das Schrumpfen des Einflussbereichs der großen Transendenzen, in welchen auch das offizielle Modell der Religion gehört. Auf der Ebene des Privatlebens kommt es dann zu subjektiven Religionskonstrukten, die sich von offiziellen, durch die religiösen Großinstitutionen vorgegebenen Modellen lösen. Die englische Soziologin Grace Davie verdichtete diese Grundannahme in der Formel des »believing without belonging« (G. DAVIE 2001, 267). Die kirchlich gebundene praktizierende Minderheit hält dabei eine kulturelle Ressource aufrecht, auf welche die Mehrheit bei Bedarf jederzeit zurückgreifen kann. Praktizierte Religion innerhalb der Institution Kirche wird so zur »vicarious religion« (A. a. O., 271 mit Bezug auf Bruce Reed).

106 J. DIERKEN 2012, 36.

107 A. a. O., 34. Hervorhebungen E.H.

108 Ebd.

menschliche Macht, ›Heiliges‹ oder ›Transzendentes‹) und damit eine sehr enge Definition hervorbringt, welche jedoch klar zwischen Religion und Nichtreligion zu unterscheiden vermag, fragt letztere nach dem zu bewältigenden Bezugsproblem und damit der Funktion bzw. Leistung von Religion (z.B. die Bewältigung von Kontingenz oder sozialer Integration)¹⁰⁹. Damit gerät der Gegenstandsbereich von Religion jedoch tendenziell sehr weit – alle Formen menschlicher Kontingenzbewältigung indizieren dann auch Religion.¹¹⁰ Hier wird dann auch das bereits benannte Problem der internen und externen Zurechnung erneut virulent.

Religion kann sich darüberhinaus in *unterschiedlichen Dimensionen mit jeweils unterschiedlicher Intensität* artikulieren. Charles Glock unterscheidet dabei zwischen einer intellektuellen, rituellen, bekenntnishaften, handlungs- oder erfahrungsbezogenen Kerndimension von Religiosität.¹¹¹ Bei diesen unterschiedlichen Dimensionen von Religion ist zu beachten, dass deren jeweilige Intensität in religionstheoretischer Hinsicht nicht schlichtweg durch ein internes Gefälle von Religion hin zu Nichtreligion zu stufen ist:

»Es wäre ein Missverständnis von Religion, wenn in ihr Endlichkeit und Ambivalenz des menschlichen Lebens einfach überwunden werden sollten [...], Zweifel und Fragen erlöschen möchten [...], die Eigenständigkeit von Subjekten durch die Gemeinschaft absorbiert würde [...] und innere Stimmungen zum bloßen Appendix kultischer Inszenierungen degradiert wären [...]«¹¹²

Konkret bedeutet dies, dass z.B. auch der Zweifel als eine religiöse Selbstartikulation anzusehen ist, weil es der zweifelnde Bezug auf einen religiösen Gehalt ist. Diese Differenzierung macht deutlich, dass sich die der Religion zugeschriebenen – oft kontrafaktisch konturierten – Funktionen der Stiftung von ›Evidenz‹, ›Heil‹, ›Sinn‹, ›Gutem‹, ›Geltung‹, ›Gemeinschaft‹ o.ä. in der Religion nicht einfach nur einstellen, so dass die menschliche Frage danach sowie die durch Bedingtheit bestimmte Situation des Fragens einfach überwunden wäre. Vielmehr existiert Religion geradezu nur in jener »Untrennbarkeit von Performanz und Transzendenz«¹¹³: Selbst in ihrer wirkenden Performanz während ihres Vollzugs bleibt sie dem sie vollziehenden (und damit

109 Weitere Beispiele nennt F.-X. KAUFMANN 1989, 84f.

110 Vgl. J. GRABNER/D. POLLACK 1992, 178.

111 Vgl. CH. GLOCK 1969, 150ff. Zu einer Auslegung derselben vgl. z.B. G. PICKEL/K. SAMMET 2014, 26f. Eigene Beispiele dieser unterschiedlichen Dimensionen liefert auch J. DIERKEN 2012, 36-40. In die intellektuelle Dimension würde man in Bezug auf die Teilnehmenden an Religiösen Jugendfeiern im Anschluss an Glock z.B. auch ein Bildungsinteresse an Religion einzuordnen haben.

112 J. DIERKEN 2012, 37. Bei U. BARTH 2003b, 49 heißt das: »Religion existiert bereits im Modus des Sinnbedürfnisses, nicht erst in der Form reifer Erfüllungserlebnisse.« Vgl. auch a. a. O., 75f. Mit der Verwendung des Sinnbegriffs ist hier allerdings bereits eine bestimmte inhaltliche Profilierung von Religion vorgenommen, welche jedoch insbesondere in der soziologischen Auseinandersetzung mit Religion dominiert, vgl. L. CHARBONNIER 2014, 71f.75.

113 J. DIERKEN 2012, 38. Hervorhebungen weggelassen.

auch produzierenden) Menschen gewissermaßen entzogen: Ob sich ›Sinn‹, ›Heil‹ o.ä. einstellt, kann der Mensch im Gebet oder im Gesegnetwerden nicht sicherstellen.

Diese unterschiedlichen Dimensionen von Religion besitzen darüberhinaus auch stets Korrespondenzen zu anderen Kulturfeldern. So weist z.B. die handlungsbezogene Dimension von Religion und eine ihrer Zielbestimmungen (z.B. Gutes zu wirken) in den Bereich der Ethik. Auch zwischen diesen unterschiedlichen Kulturfeldern liegen in der Religionspraxis also Korrespondenzen bzw. Überschneidungen (z.B. mit dem Recht, der Kunst und Ethik) vor.¹¹⁴ Deswegen spricht Jörg Dierken vom »Hybridcharakter von Religion«¹¹⁵: Der Begriff bündelt Mannigfaltiges wie Wertekodizes, Vergemeinschaftungskonzepte, Utopien, innere Stimmungen und ästhetische Inszenierungen. Religion gibt es damit »kaum rein und bloß als Religion« – als »elementares Phänomen des Geistes«¹¹⁶ ist sie stets eingebunden in ein Spektrum anderer Kulturfelder, in denen dieselben mentalen Funktionsmechanismen wirken. Diese lassen sich daher nicht einfach präzise vom Feld der Religion abtrennen. Als weitere Herausforderung bei der Beschäftigung mit Religion kann damit die Spannung zwischen *Bestimmtheit* und *Unbestimmtheit* gelten, welche gleichwohl mit der Unterscheidung substantieller und funktionaler Religionsdefinitionen korrespondiert.

Diese Spannung wird auch im jeweiligen Bezug der Menschen auf positive Religionen manifest: So werden sich die Interviewpartnerinnen und -partner vermutlich unterschiedlich stark – man könnte hier von der Unterscheidung zwischen *explizit* und *implizit* Gebrauch machen¹¹⁷ – auf das christliche Symbolsystem beziehen.¹¹⁸ Dies gilt im Übrigen auch im Hinblick auf die christliche Prägung religiöser Jugendfeiern – auch hier wird der Bezug auf die christliche Religion innerhalb von Feiern und Vorbereitungen unterschiedlich stark artikuliert und gestaltet (vgl. Teil III), was nicht zuletzt Folgen für die Bezeichnung des Phänomens hat (vgl. Kap. 1).

Bereits diese wenigen benannten Koordinaten bzw. Eckpunkte (u.a. individuelle und soziale Seite, interne und externe Zurechnung, Konnotation und Perspektivierung von Religion, Dimensionen und Intensität, Bestimmtheit und Unbestimmtheit) unterstreichen die »Unschärfe«¹¹⁹ des Religionsbegriffs und damit die unterschiedlichen Herausforderungen, vor denen eine empirische Studie steht.

114 Vgl. a. a. O., 41f; auch M. PIRNER 2006, 34.

115 J. DIERKEN 2012, 42. Hervorhebungen wie im Original. Dem korrespondieren die Matthes'schen Formulierungen von Religion als »ein[em] *kulturelle[n] Konzept*, das im gesellschaftlichen Diskurs zu Hause ist und zu seiner Erschließung der kulturgeschichtlichen Analyse dieser seiner Rolle bedarf« wie auch der Religion als einer »*kulturelle[n] Programmatik*, die einen *Möglichkeitsraum* absteckt« (J. MATTHES 1992, 131f). Hervorhebungen wie im Original. Zu methodischen Schlussfolgerungen daraus vgl. a. a. O., 140.

116 J. DIERKEN 2012, 42.

117 Zu dieser Unterscheidung vgl. auch M. DOMSGEN 2004, 279-283.

118 Dass dieser Bezug immer irgendwie vorhanden ist, dürfte im untersuchten Kulturkreis Ostdeutschlands nicht von der Hand zu weisen sein, vgl. dazu auch FN 44.

119 J. DIERKEN 2012, 35.

In diesem Sinne könnte man, um eine Formulierung Franz-Xaver Kaufmanns aufzugreifen, auch von Religion als einem »problematische[n] Begriff«¹²⁰ sprechen. Religion ist eben ein »diskursive[r] Tatbest[and]...«¹²¹ und kann aus systematisch-theologischer Perspektive wohl kaum einen Begriff konkreter Gegenstandserfassung darstellen, sondern ist dort vielmehr als eine analytische (Reflexions-)Kategorie¹²² bzw. ein »Verständigungsmedium zwischen Verschiedenen«¹²³ zu begreifen.

Für eine praktisch-theologische Studie mit empirischer Grundlegung muss der Religionsbegriff jedoch notwendigerweise konkretisiert und material angereichert werden. Dass sich jedes konkretisierte Verständnis angreifbar macht, liegt auf der Hand.¹²⁴ Dem ist nur durch eine Offenlegung des Vorgehens im Umgang mit den o.g. Herausforderungen zu begegnen. Dies soll im folgenden Kapitel geschehen.

3.1.3 Konkretisierungen für die empirische Studie

Eine Konkretisierung des Religionsverständnisses wird zu allererst für die *Konzeption der Leitfäden der Interviewstudie* benötigt. Sowohl in analytischer Hinsicht als auch im Hinblick auf den konkreten ostdeutschen Kontext der Studie sind dabei »Religion«, »Christentum« und »Kirche« zunächst voneinander zu unterscheiden: Religiöse Fragen und christliche Symbolgehalte können einen Menschen potentiell unabhängig von einem Bezug auf Kirche beschäftigen. Zudem gilt, dass Kirche und Christentum bereits spezifische Positivierungen von Religion darstellen, die gleichwohl im (ost-)deutschen Kontext als prominent eingestuft werden müssen. Folglich sind im Hinblick auf die Leitfäden für alle drei Größen, die sich z.T. auch überlagern, entsprechende Gesprächsimpulse zu formulieren. Für Religion steht dabei z.B. die Frage nach dem Sinn des Lebens (»Gibt es für dich so etwas wie den Sinn des Lebens?«), für das Christentum z.B. die Frage nach dessen Religionsstifter (»Im Christentum spielt Jesus Christus eine wichtige Rolle. Was denkst du über ihn?«), für Kirche die Frage nach konkreten Erfahrungen mit derselben (»Bist du in deinem Leben vor deiner Schulzeit schon einmal mit Kirche in Berührung gekommen? Wie war das für dich?«). An diesen Beispielen wird schnell deutlich, dass es sich in den Interviewleitfäden (auch aufgrund pragmatischer Anforderungen wie des Umfangs derselben!) lediglich um ausgewählte Impulse handeln kann – Religion ist als Phänomen insgesamt zu komplex (vgl. Kap. 3.1.2), als dass sie vollständig »erfragt« werden könnte.¹²⁵ Allerdings

120 F.-X. KAUFMANN 1989, 71.

121 J. MATTHES 1992, 129.

122 Vgl. A. FEIGE u.a. 2000, 31.41.

123 J. DIERKEN 2012, 36.

124 So weisen A. FEIGE u.a. 2000, 30 daraufhin, dass auch »[d]ie Diskussion in der Soziologie um einen Religionsbegriff, der auch für die empirische Sozialforschung zu angemessenen Operationalisierungen führt, [...] keineswegs abgeschlossen [ist]«.

125 Vgl. auch a. a. O., 31.

tragen diese unterschiedlichen Impulse in ihrer Kombination insgesamt der Mehrdimensionalität von Religion Rechnung und ermöglichen damit eine ausreichende Erfassungsbreite. So kombinieren sie z.B. substantielle und funktionale Perspektive miteinander.¹²⁶ Als Beispiel für diese Verschränkung dient in den Leitfäden die Frage nach dem Begriff ›Gott‹ (»Was verbindest du persönlich mit dem Begriff ›Gott‹?«), welche die substantielle Dimension zur Sprache bringt, *und* die Frage nach dem, was im eigenen Leben Kraft und Halt verleiht (»Wenn es schwierig ist in deinem Leben, was gibt dir dann Halt und Kraft?«), welche für die funktionale Dimension steht. Des Weiteren bringen die Fragen verschiedene der Glock'schen Dimensionen von Religion ins Gespräch ein. Dabei konkretisiert z.B. die Frage nach dem Erleben der Religiösen Jugendfeier (»Wie hast du deine Segensfeier erlebt? Wie war das für dich?«) oder nach dem Gebet (»Hast du schon einmal gebetet? Wenn ja: Wie ist das für dich?«) die rituelle Dimension von Religion. Die Frage nach dem Begriff ›Gott‹ kann sich dabei theoretisch sowohl als Platzhalter für die bekenntnishafte, erfahrungsbezogene als auch für die intellektuelle Dimension von Religion erweisen. Auf die handlungsbezogene Dimension von Religion referiert in einem weiteren Sinne z.B. die Frage nach der Vorbereitungsarbeit der Religiösen Jugendfeier, bei der ein soziales Projekt für die Jugendlichen obligat war (»Wie hast du die Vorbereitungszeit empfunden?«). Die jeweiligen Formulierungen beziehen sich dabei sowohl auf eine affektive (z.B. »Wie war das für dich?«) als auch auf eine kognitive Dimension (z.B. »Was denkst du über [...]?«).

Insgesamt zeigt sich, dass mir primär an dem Zusammenhang der Fragen mit dem konkreten Untersuchungsgegenstand – der Religiösen Jugendfeier – gelegen ist: Ausgehend von dieser konkreten Feier soll nach der Rolle von Religion (sowie Christentum und Kirche) im Leben der Interviewpartnerinnen und -partner gefragt werden. Korrespondenzen von Religion mit anderen Kulturfeldern sollen im Rahmen des Interviews nur dann eine Rolle spielen, wenn sie vom Interviewten selbst eingebracht werden. Alles andere würde ein Interview in einem zumutbaren Zeitrahmen, welches auch noch Raum für immanente Nachfragen lässt, unmöglich machen.

Methodisch wird darauf geachtet, dass die Fragegegenstände nicht als existente Größen vorausgesetzt werden (z.B. »Was verbindest du persönlich *mit dem Begriff* ›Gott‹?«). Dies besitzt über den ostdeutschen Kontext hinaus im Hinblick auf das Kriterium der Offenheit der empirischen Forschung Priorität. Der Benutzung des Religionsbegriffs innerhalb der Leitfäden (»Welche Rolle spielt Religion in eurer Familie?«) liegt die Absicht zugrunde, das eigene Religionsverständnis der Probandinnen und Probanden und d.h. deren eigene Wertungsperspektiven zu ergründen: Was hat der oder die Einzelne darunter zu verstehen gelernt und wie setzt er bzw. sie sich zu diesem – erworbenen und oft kirchlich bzw. christlich

126 Zu der Notwendigkeit, beide Dimensionen zu verschränken, vgl. z.B. J. GRABNER/D. POLLACK 1992, 180.

geprägten – Verständnis ins Verhältnis? Mit dieser erwarteten kontextuellen Prägung des Religionsverständnisses wird sich die o.g. analytische Differenzierung zwischen ›Religion‹, ›Christentum‹ und ›Kirche‹ in den Interviews selbst wieder relativieren.

Im Blick auf die *Auswertung* der mit dem entwickelten Leitfäden geführten Interviews besteht die grundsätzlichsste Herausforderung darin, heuristisch zu unterscheiden, wann und wann nicht von einer als religiös zu bezeichnenden Selbstpositionierung der Interviewpartnerinnen und -partner zu sprechen ist. Das leitende Kriterium der externen Zurechnung soll dabei eine Unterscheidung darstellen, welche sich in der empirischen Religionsforschung auch im Hinblick auf den ostdeutschen Kontext bewährt hat. Sie stammt von Detlef Pollack und versucht die o.g. unterschiedlichen Spannungen im Religionsbegriff weithin zu berücksichtigen.¹²⁷ Dabei koppelt er substantielle und funktionale Perspektive miteinander:

»Im Anschluß an die funktionale Analyse meine ich, daß sich religiöse Phänomene auf ein bestimmtes Problem beziehen lassen; im Anschluss an die substantielle Religionsdefinition behaupte ich, daß Religionen gleichzeitig eine spezifische Art der Lösung dieses Problems bieten.«¹²⁸

In Übereinstimmung mit anderen Religionstheoretikern wie Niklas Luhmann oder Hermann Lübbe identifiziert er dieses »bestimmte[...] Problem« in dem der Kontingenz und der damit verbundenen Frage nach dem Sinn.¹²⁹ Die spezifische *religiöse* Lösung dieses Problems ist dann durch einen »Akt der Transzendierung des alltäglichen Erfahrungsraums« gekennzeichnet,¹³⁰ wobei jedoch für Pollack dabei wenigstens ein »Bezug auf die religiöse Antwort«¹³¹ (d.h. auf »religiöse[...] Formen und Inhalte, die auf die Sinnsuche und Erlösungssehnsucht des Menschen reagieren«¹³²) vorliegen muss, die jeweiligen »Letztgrößen mit relativ lebensnahen, konkreten, anschaulichen Vorstellungen und Praktiken verbunden

127 Vgl. D. POLLACK 1995, 182f.

128 A. a. O., 183.

129 Vgl. a. a. O., 184.

130 Diese Definition ist damit auch für nichttheistische Religionsformen offen.

131 A. a. O., 188.

132 Ebd. (FN 108).

sein [müssen]«¹³³.¹³⁴ Damit geht es für Pollack bei einer religiösen Selbstpositionierung über Akte der Transzendierung hinaus neben einer bestimmten, auf positive Religionen oder andere religiöse Systeme bezugnehmenden *Lebensdeutung* auch um eine bestimmte, auf positive Religionen oder andere religiöse Systeme bezugnehmende *Lebenspraxis*: Erfahrungen der Alltags- bzw. Selbsttranszendenz müssen – um für Pollack als religiöse gelten zu dürfen – durch die Interviewpartnerinnen und -partner zumindest partiell im Kontext religiöser Traditionen bzw. Systeme artikuliert, interpretiert und kultiviert werden.¹³⁵

Diese gewisse religionstheoretische Verengung erweist sich im Hinblick auf meinen Forschungsgegenstand jedoch nicht als problematisch: Mit den Fragen (auch) nach dem Verhältnis zu Christentum und Kirche an Familien, die an einer von der evangelischen oder katholischen Kirche (mit)verantworteten und (mit)geprägten Jugendfeier im Rahmen ihrer Schule in kirchlicher Trägerschaft teilnehmen, soll es ja gerade auch um das Profil ihres individuellen Bezugs auf diese Positivierungen von Religion gehen.¹³⁶ Allerdings ist dabei unbedingt zu berücksichtigen, dass solch ein »Bezug« bzw. solche »lebensnahen, konkreten, anschaulichen Vorstellungen und Praktiken« erst im Zuge des eigenen Lebens erlernt werden müssen und im ostdeutschen Kontext u.U. weniger profiliert erscheinen als in einem Kontext mehrheitlicher Kirchlichkeit.

Auch wenn es in religionstheoretischer Hinsicht berechtigterweise als problematisch zu gelten hat, die Intensität der jeweiligen Dimensionen von Religion durch ein (hartes) internes Gefälle zu stufen (vgl. Kap. 3.1.2), ist für eine Beschrei-

133 A. a. O., 186. Pollacks darauffolgende schematische Merkmalsdifferenzierung verschiedener Religionsformen in eine »religiöse Routine (religiöse Antwort ohne religiöse Frage)«, eine »vitale Religiosität (religiöse Frage und religiöse Antwort)«, »Pragmatismus (keine religiöse Frage, keine religiöse Antwort)« oder »religiöse Suche (religiöse Frage ohne religiöse Antwort)« (a. a. O., 189) ist voraussetzungs- und implikationsreich und soll für die Auswertung meiner Interviews nicht weiter genutzt werden. Der Fokus meiner Arbeit liegt in erster Linie nicht auf religiösen Typisierungen, sondern auf der Beziehung der Wahrnehmung einer Religiösen Jugendfeier mit dem eigenen Verhältnis zu Religion, Christentum und Kirche. Dabei sind Differenzierungen in der Positionierung im Hinblick auf Religion, Christentum und Kirche wichtig, die jedoch am Interviewmaterial selbst gewonnen werden sollen.

134 Pollack geht hier mit seiner zweiten Bestimmung deutlich über Luckmanns Entwurf der gestuften Tierskizzen hinaus und versucht damit auch das Selbstverständnis der Probandinnen und Probanden in die externe Zurechnung zu integrieren, vgl. auch a. a. O., 170: »Die transzendenzbezogene Definition ist [...] hinsichtlich ihrer Gegenstandserfassung zu weit wie hinsichtlich ihrer Erklärungskraft zu unterbestimmt.«

135 Vgl. dazu auch R. LEONHARDT 2015, 117 ohne dezidierten Bezug auf Pollack. Akte der Alltags- bzw. Selbsttranszendierung stellen damit im o.g. Sinne zwar eine notwendige, aber noch keine hinreichende Bedingung für Religiosität dar. Vgl. dazu auch a. a. O., 119.

136 Ähnlich fassen den Begriff der »gelebten Religion« in ihrer empirischen Studie auch A. FEIGE u.a. 2000, 37: »Bestimmend wird für das, was zu »gelebter« Religion werden kann bzw. wird, die Art und Weise, in der sich die Biografie ins Verhältnis zu diesen [religiösen] Institutionen setzt [...].« Hervorhebung weggelassen.

bung des Verhältnisses der Interviewpartnerinnen und -partner zu Religion und Kirche¹³⁷ eine (weiche) Binnendifferenzierung natürlich notwendig.¹³⁸ Diese soll jedoch vor allem dicht am Material und insgesamt so vorsichtig wie möglich erfolgen. Ein durchgehend kritischer »Bezug auf die religiöse Antwort« (d.h. auf »religiöse[...] Formen und Inhalte, die auf die Sinnsuche und Erlösungssehnsucht des Menschen reagieren«) ohne eigene »Akt[e] der Transzendierung des alltäglichen Erfahrungsraums« (d.h. eine letztlich innerweltliche Ausrichtung des Interviewten) wäre mit Pollacks Definition dann als eine nichtreligiöse Positionierung zu charakterisieren. Das Selbstverständnis der Interviewten soll also nicht schlichtweg übergangen, allerdings auch nicht unreflektiert übernommen werden. Mögliche Differenzen zwischen interner und externer Zurechnung sind im Rahmen der Analysen an den entsprechenden Stellen sichtbar zu machen.

Bereits durch die oben angesprochenen Differenzierungen im Hinblick auf die Erstellung der Leitfäden sowie die Auswertung des Interviewmaterials hat sich gezeigt, dass Religion innerhalb der empirischen Forschung immer konkret auf ihren Gegenstand hin zu lesen ist. Im Blick auf die Bestimmung des religiösen Charakters sog. Religiöser Jugendfeiern sind dafür die religiösen Elemente der Feier, die aus ihrem christlichen bzw. kirchlichen Kontext gelöst und insgesamt abgeschwächt werden, sowie die transzendenzbezogenen Fragestellungen der Vorbereitungsarbeit in Anschlag genommen worden (vgl. Kap. 1 und III Kap. 6). Gleiches gilt auch für die Analyse der Teilnehmenden Beobachtungen in Teil III.

3.2 ZUR EMPIRISCHEN FORSCHUNG IN PRAKTISCHER THEOLOGIE UND RELIGIONSPÄDAGOGIK

3.2.1 Zum Beitrag empirischer Forschung und Ansatz dieser Arbeit

Das Feld der empirischen Forschung stellt einen jüngeren Forschungsweig der Theologie dar.¹³⁹ Während es Schleiermacher war, der »die gedanklichen Voraussetzungen dafür geschaffen [hat], nicht allein die Praktische Theologie, sondern die Theologie im Ganzen als die empirisch-praktische Wissenschaft vom Christentum aufzufassen«¹⁴⁰, setzen die ersten Bemühungen um methodische Konzepte und de-

137 Ich spreche im Folgenden vereinfachend von Religion und Kirche anstelle von Religion, Christentum und Kirche.

138 Hier zeigt sich exemplarisch, dass im Hinblick auf empirische Forschung auch Grenzen religionstheoretischer Theoreme sichtbar werden. Vgl. dazu auch IV Kap. 6.

139 Vgl. H.-G. HEIMBROCK/P. MEYER 2007, 11.

140 W. GRÄB 2013b, 15. Die jeweiligen Einzeldisziplinen der Theologie finden ihre Einheit dabei im spezifischen Interesse am Gegenstand des kirchlich verfassten Christentums – der Befähigung zur kompetenten Leitung der christlichen Kirche, vgl. a. a. O., 17. Schleiermacher selbst verortete die empirische Erkundung des Christentums und die Erfassung seiner gegenwärtigen kirchlichen Gestalt in Form der sog. Kirchlichen Statistik freilich noch nicht im Bereich der Praktischen, sondern der Historischen Theologie, vgl. dazu a. a. O., 15-22.

ren Fokussierung auf konkrete Anwendungsfelder erst um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert ein.¹⁴¹ Diese Impulse sind vor allem Otto Baumgarten, Paul Drews und Friedrich Niebergall zuzurechnen und als Resultat einer von ihnen diagnostizierten Entfremdung zwischen der universitären Praktischen Theologie auf der einen Seite und den Anforderungen der in der Praxis tätigen Theologen auf der anderen Seite zu werten.¹⁴² Nach einer weitgehenden Distanz gegenüber empirischer Forschung zu Zeiten der dogmatisch orientierten Dialektischen Theologie, kommt es infolge der im Jahr 1968 von Klaus Wegenast geforderten »empirischen Wendung« innerhalb der Religionspädagogik auch in der Praktischen Theologie zu erneuten religionsempirischen Aufbrüchen, die ihre Parallele in den 1960er und 1970er Jahren auch in anderen humanwissenschaftlichen Fächern wie Soziologie, Psychologie und Pädagogik finden.¹⁴³ Auch bei Wegenast war diese Forderung einer Hinwendung zu empirischen Verfahren innerhalb der Religionspädagogik Ausdruck eines Krisenbewusstseins: Die in den 60er Jahren sprunghaft erfolgende Abmeldung zahlreicher Schülerinnen und Schüler vom Religionsunterricht schärfte die Wahrnehmung einer offensichtlich bestehenden Differenz von Theologie und Kirche einerseits und Alltag und Gesellschaft andererseits. Ein wichtiges Dokument für die nun erfolgenden empirischen Aufbrüche innerhalb von Theologie und Kirche stellt die erste der nun regelmäßig erhobenen EKD-Mitgliedschaftsstudien im Jahr 1974 dar. Eine regelrechte Konjunktur empirischen Forschens innerhalb der Praktischen Theologie ist dann vor allem in den letzten zwanzig Jahren zu verzeichnen,¹⁴⁴ so dass Claudia Schulz 2013 konstatiert: »Empirische Forschung steht im Bereich Theologie und Kirche hoch im Kurs.«¹⁴⁵ Diese Konjunktur schlägt sich auch in der breiten Nutzung der Erkenntnisse aus empirischen Arbeiten wieder.¹⁴⁶

Allerdings deckt das Label »Empirie« innerhalb der Praktischen Theologie »mitunter sehr divergierende Ansätze ab, und niemand hat heute ein Monopol auf den Begriff«¹⁴⁷. Des Weiteren ist unklar, welcher Stellenwert empirischer Forschung innerhalb von Praktischer Theologie und Religionspädagogik eigentlich zukommen soll:

141 Damit sind diese Anregungen eng mit der Entstehung der Praktischen Theologie als eigenständiger und gleichgeordneter wissenschaftlicher Disziplin der Theologie verbunden, vgl. C. SCHULZ 2013, 30.

142 Vgl. ebd.

143 Vgl. a. a. O., 41. Zur Verbindung insbesondere der qualitativ-empirischen Forschung zur Wende zum Subjekt in der Praktischen Theologie in den 70er Jahren vgl. K. SÖDERBLOM 2007, 266f.

144 Vgl. L. CHARBONNIER 2014, 82. Einen Forschungsbericht seit den 90er Jahren bieten A. FEIGE/I. LUKATIS 2004.

145 C. SCHULZ 2013, Vorwort.

146 Vgl. nur CHR. GRETHLEIN 2012, 193-252; B. SCHRÖDER 2012, 281-361.430ff.455f.466f.489f.499ff.673ff.

147 H.-G. HEIMBROCK 2013, 101. Zum Überblick über die verschiedenen Ansätze innerhalb der Theologie vgl. z.B. a. a. O., 104-114. Bei dem Sammelband, in dem Heimbrocks Aufsatz erschienen ist, ist die Religionspädagogik als eigene Disziplin weitgehend außeracht gelassen, daher ist oben – wie im Sammelband selbst – auch nur von Praktischer Theologie die Rede.

Geht es dabei nur um die Formulierung von Gegenwarts*diagnosen* oder bereits um lösungsorientierte Handlung*empfehlungen*?¹⁴⁸ Während manche Forscher recht programmatisch »Empirische Forschung als Praktische Theologie«¹⁴⁹ bzw. »Praktische Theologie als Empirische Theologie«¹⁵⁰ bezeichnen, schlagen andere vor, präziser lediglich von einer »empirisch informierte[n] Praktische[n] Theologie«¹⁵¹ zu sprechen. Allen drei Formulierungen ist jedoch der Anspruch an Praktische Theologie – und dies gilt dann auch für die Religionspädagogik – gemein, ihren Gegenstand (auch) mittels sozialwissenschaftlicher Forschungsmethoden in den Blick zu nehmen. Bei dieser Übereinkunft setzt auch die vorliegende Arbeit an: Empirische Forschung ist *eine* Methode bzw. *ein* Feld der Praktischen Theologie bzw. Religionspädagogik *neben anderen*. Sie dient der Wahrnehmung der »Wirklichkeit«¹⁵² von Religion, Christentum und Kirche in dem handlungsleitenden Interesse, »Religion [in den verschiedenen Sozialformen, in denen religiöse Kommunikation stattfindet, E.H.] professionell zu gestalten«¹⁵³. Damit geht es m.E. nicht nur um bloße Gegenwartsdiagnostik, sondern neben der Erfassung der religiösen und kirchlichen Verhältnisse und Reflexion derselben auch um *innovierende Gestaltungsvorschläge* für die Praxis des Christentums in der Gegenwart.¹⁵⁴ In dieser Intention verhilft die empirische Forschung der Praktischen Theologie bzw. Religionspädagogik dazu, die Passung ihrer Handlungsorientierungen zu den jeweiligen kontextspezifischen Herausforderungen im Blick zu behalten.¹⁵⁵

148 B. SCHRÖDER 2012, 283 hält sie z.B. für ein »unverzichtbares *Diagnoseinstrument neben anderen*«, gibt allerdings zu bedenken, dass »nach wie vor große[...] Lücken im Bereich dessen [bestünden, E.H.], was zu wissen nötig wäre, um empiriegestützt Urteile fällen und Handlungsoptionen entwerfen zu können«. Hervorhebungen wie im Original. Vgl. dazu ebenfalls skeptisch a. a. O., 350. Für ihn stellen sie ein Mittel zur (kritischen) Evaluation des Verhältnisses von Sein und Sollen dar, vgl. a. a. O., 14.174. Zu den Herausforderungen der Verhältnisbestimmung von Praktischer Theologie und Empirie insgesamt vgl. C. SCHULZ 2013, 22ff.57-71.

149 C. SCHULZ 2013 (Titel).

150 Y. SPIEGEL 1974, 178; H-G. HEIMBROCK/P. MEYER 2007, 16. Hervorhebungen weglassen.

151 K. FECHNER/CHR. MULIA 2013, 182.

152 Der Begriff ist deshalb in Anführungsstriche gesetzt, weil es schließlich nicht die objektive Wirklichkeit selbst ist, welche mittels empirischer Forschung zugänglich gemacht kann, vgl. auch C. SCHULZ 2013, 15 (FN 2). Auf das erhobene Material wird einerseits mittels des subjektiven Blicks der Forscherin zugegriffen und damit zusammenhängend mittels bestimmter theoretischer Konzepte, die offengelegt werden müssen, um diese Subjektivität zu kontrollieren, vgl. auch a. a. O., 27f; H.-G. HEIMBROCK 2013, 113f. Empirische Forschung arbeitet letztlich immer zirkulär, vgl. dazu insgesamt Teil IV Kap. 1.

153 H-G. HEIMBROCK/P. MEYER 2007, 11.

154 Vgl. dazu auch Y. SPIEGEL 1974, 179ff. Dies könne sich beispielsweise »so vollziehen, daß die Praktische Theologie neuartige Praxisversuche von einzelnen Gruppen erfaßt, kritisch reflektiert und als systematisierte Erfahrung an die Basis zurückgibt« (a. a. O., 180). Das ist auch bei der empirischen Erforschung Religiöser Jugendfeiern der Fall.

155 Vgl. C. SCHULZ 2013, 61.

Diesen Beitrag kann empirische Forschung sowohl durch einen quantitativ-standardisierenden als auch einen qualitativ-rekonstruktiven¹⁵⁶ Ansatz wie ebenso durch eine Kombination beider Verfahren leisten. Diese Arbeit verfolgt einen *qualitativen Ansatz*, um die eigenen Perspektiven der an Religiösen Jugendfeiern teilnehmenden bzw. für sie verantwortlichen Menschen zu ergründen: Diese kommen nur dann adäquat zur Geltung, wenn die Interviewten ihre Antworten auf die gestellten Frageimpulse eigenständig strukturieren können.¹⁵⁷ Im Blick auf die zusätzlichen Teilnehmenden Beobachtungen der Feiern bedeutet dieser qualitative Ansatz, den Blick bewusst offen zu halten für das, was im Feld selbst vor sich geht, und eigene Hypothesen so weit wie möglich zurückzustellen.¹⁵⁸

3.2.2 Zur Methode Teilnehmender Beobachtung

Wie Religiöse Jugendfeiern praktiziert werden und wie sich die Jugendlichen darauf vorbereiten, ist der Forschung bislang weitgehend unbekannt: Einen kurzen formalen Ablauf skizzieren allenfalls zwei frühe Aufsätze von Werner Simon (2001) und Annegret Freund (2003), einige Beschreibungen finden sich darüber hinaus bei Benedikt Kranemann. Eine vertiefende Analyse derselben ist über diese wenigen Angaben allerdings nicht möglich. Ebenso wenig wissen wir bisher, *wie* die Jugendlichen und ihre Familien daran teilnehmen und welche Rolle den Verantwortlichen aus Kirche bzw. aus Kirche und Schule bei Feier und Vorbereitung zukommt. Indem neben den Interviews mit den Teilnehmerinnen und Teilnehmern auch die Teilnehmende Beobachtung Religiöser Jugendfeiern in die vorliegende Arbeit miteinbezogen wird, nähert sich diese dem Phänomen mittels einer *triangulativen methodischen Verfahrensweise*.

Die Methode Teilnehmender Beobachtung entstammt einem ethnografischen Ansatz und hat zum Ziel, Erkenntnisse über das jeweilige Forschungsfeld in der Spannung zwischen involvierter *Teilnahme* und distanzierter *Beobachtung* zu gewinnen.¹⁵⁹ Steht der erste Pol für den Innenblick, die eigene

156 Die soziale Welt ist bereits umfassend von sinnhaften menschlichen Konstruktionen bestimmt, insofern handelt es sich bei qualitativ-interpretierender Forschung um eine Re-Konstruktion der bereits vorhandenen expliziten und impliziten Deutungen, vgl. G. PICKEL/K. SAMMET 2014, 31ff. Quantitative Verfahren sind dagegen eher um eine Eliminierung der Konstruktionen der Probandinnen und Probanden bemüht, um so einen möglichst objektiven Zugang zu deren Verhalten zu gewinnen, vgl. A. PRZYBORSKI/M. WOHLRAB-SAHR³2010, 27.

157 Zur genauen Methode vgl. IV Kap. 1. Den stets subjektiv eingefärbten Zugriff der Forscherin gilt es dabei methodisch zu kontrollieren.

158 Vgl. G. PICKEL/K. SAMMET 2014, 33f.

159 Vgl. G. BREIDENSTEIN 2006, 21ff. Die Theologie hat diese qualitative Forschungsstrategie bisher nur am Rande diskutiert und fruchtbar gemacht, vgl. CHR. P. SCHOLTZ 2007, 223. Verwendet hat sie beispielsweise M. SASS 2010 in seiner Arbeit über die Feierpraxis der Einschulung. Ähnlichkeiten bestehen dabei zu dem Konzept, welches H.-G. HEIMBROCK/CHR. P. SCHOLTZ 2007, 97-100 unter dem Begriff der phänomenologischen Beschreibung skizzieren.