

# ZPTh

Zeitschrift  
für Pastoraltheologie

---

Jugend und Kirche – Kirche und Jugend

Kein einfaches Verhältnis

## Inhalt

Editorial .....	3–6
<i>Andreas Henkelmann</i>	
Adressaten <i>und</i> Akteure: Jugendliche und ihr Eigensinn in der Geschichte katholischer Jugendpastoral .....	7–19
<i>Katharina Karl</i>	
Crossroads – Begegnung von Kirche und Jugend im Feld kirchlicher Jugendhilfe .....	21–29
<i>Friedrich Schweitzer</i>	
Religion, Glaube und Kirchenbindung im Jugendalter heute Entwicklungspsychologische Perspektiven und aktuelle Längsschnittuntersuchungen im Horizont lebenszyklischer und zeitgeschichtlicher Veränderungen .....	31–43
<i>Thomas Schlag</i>	
Kirchenbilder von Jugendlichen .....	45–57
<i>Monika Jakobs</i>	
Katechese mit Jugendlichen und jungen Erwachsenen .....	59–71
<i>Emilia Handke</i>	
Radikaler Perspektivwechsel Jugend und Kirche im säkularen Kontext .....	73–85
<i>Stefan Ottersbach</i>	
„Uns schickt der Himmel“ Kirchliche Jugendverbände als Entdeckungsorte jugendlichen Lebensglücks .....	87–99
<i>Roger Schmidt</i>	
„Sinmaschine“ evangelische Jugendarbeit Potenziale lebensweltlicher Theologie.....	101–113
<i>Andreas Stahl</i>	
Systemisch-strukturelle Risikofaktoren für sexuellen Missbrauch in der kirchlichen Jugendarbeit .....	115–127

## Der fremde Blick

*Fabian Fritz/Jördis Spengler*

„Unser Kreuz braucht keine Haken“ – aber dafür junge Mitglieder  
 Ein Außenblick auf Potenziale und Grenzen politischer und demokratischer  
 Jugendbildung in christlichen Strukturen ..... 129–134

## Zur Debatte

*Bernd Hillebrand*

Vitalisierungsversuch christlichen Glaubens  
 Die neuen Leitlinien zur Jugendpastoral ..... 135–141

## Forum

*Stefan Gärtner/Norbert Mette*

Antisemitische Schatten über der Pastoraltheologie  
 Das Beispiel des ‚Pruner-Seitz‘ Lehrbuchs ..... 143–147

*Maximilian Gigl/Teresa Aigner*

Öffentliche Orte der Spiritualität sichern  
 Über ein pastorales Projekt in der Corona-Fastenzzeit 2021 ..... 149–169

## **Jugend und Kirche – Kirche und Jugend Kein einfaches Verhältnis**

Das Verhältnis von Jugend und Kirche gestaltete sich von der „Entdeckung“ der Jugend im 19. Jahrhundert an nicht einfach: Stand zu Beginn der Schutz vor Glaubensabfall und Verwahrlosung im Vordergrund, trat in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts auch die Anerkennung eines Eigensinns der Jugend mehr oder weniger ausdrücklich neben die Fürsorge. Spätestens mit dem Beschluss zur Jugendarbeit der Würzburger Synode wurde die Eigenständigkeit der Jugend, die soziale Wirklichkeit Jugendlicher und ihre Subjektivität anerkannt. Erneuert wurde diese Perspektive in den jüngsten, im November 2021 erschienenen Leitlinien zur Jugendpastoral. Dennoch bleibt das Verhältnis von Jugend und Kirche von Ambivalenzen geprägt: Zum einen standen junge Menschen über lange Zeit vornehmlich vor allem als katechetisch zu unterweisende und moralisch zu erziehende Objekte im Vordergrund und wurden in ihrer Subjektivität wenig beachtet. Zum anderen schwingt in aller Wertschätzung junger Menschen auch heute noch immer wieder eine latente Instrumentalisierung mit, insofern diese Wertschätzung manchmal der institutionellen Sicherung der Zukunft der Kirche geschuldet scheint. Seitens der Jugendlichen nimmt das Interesse an den Kirchen ab, eine religiöse Grundhaltung wird zudem nicht (mehr) zwingend mit institutioneller Bindung verbunden. Ob Jugendliche kirchlicherseits überhaupt noch erreicht werden können, und wenn, wie dies möglich ist, wird viel diskutiert. Dabei stellen sich ganz grundsätzliche Fragen: wie Jugendliche eigentlich „ticken“, was ihre Bedürfnisse sind und worauf kirchliche Jugendarbeit oder Jugendpastoral zu reagieren habe. Neben einer kirchlichen Jugendarbeit, die sich als politisch versteht (vertreten vor allem durch die Jugendverbände) und sich ein gesellschaftskritisches Moment zuschreibt, hat sich seit geraumer Zeit eine Jugendpastoral entwickelt, die stärker eventorientiert



und deutlicher spiritueller ausgerichtet ist. Das führt immer wieder zu Spannungen über die Aufgabe und Ausrichtung kirchlicher Jugendarbeit oder Jugendpastoral.

Diese Ausgabe der ZPTh greift das nicht immer einfache, manchmal prekäre und ambivalente Verhältnis zwischen Jugend und Kirche auf und beleuchtet es aus unterschiedlichen Perspektiven.

*Andreas Henkelmann* beschreibt in seinem historisch orientierten Beitrag anhand der Entstehung der Deutschen Jugendkraft und den Veränderungen der Jugendpastoral der Weimarer Zeit bis hin zum Dritten Reich exemplarisch die Entwicklung des sogenannten jugendlichen Eigensinns im Kontext der Dichotomie von Jugendpflege und Jugendführung. Seit ihrer Entstehung ist kirchliche Jugendarbeit immer mit Fürsorge und Jugendhilfe verbunden, staatlicherseits ist sie in Deutschland in das Kinder- und Jugendhilfegesetz (KJHG, SGB VIII) eingebunden. Auf dieser Grundlage rückt *Katharina Karl* in ihrem Aufsatz die kirchliche Jugendhilfe als vielfach vernachlässigtes, aber wichtiges Feld der Jugendpastoral in den Vordergrund und fragt nach dem genuinen Beitrag der kirchlichen Jugendhilfe für junge Menschen, die kirchlich wie gesellschaftlich oft weniger Beachtung finden. Besonderes Augenmerk erhält dabei der Ansatz diakonischer Jugendpastoral, wie er in der Würzburger Synode grundgelegt wurde. Wie sich Religiosität bei Jugendlichen überhaupt entwickelt, ist der zentrale Fokus des Beitrags von *Friedrich Schweitzer*. Auf Grundlage verschiedener empirischer Studien plädiert er für eine genauere Unterscheidung zwischen zeitgeschichtlichen und entwicklungsbezogenen Aspekten im Wandel von Religiosität in der Adoleszenz und unterstreicht die Notwendigkeit einer differenzierten Beschreibung und Deutung von Religion, Glaube und Kirchenbindung im Jugendalter. Mit den wechselseitigen Bildern, die kirchlich Verantwortliche auf Jugendliche und umgekehrt Jugendliche auf Kirche haben, sowie den gegenwärtigen Herausforderungen, die sich im Verhältnis von Kirche und Jugend stellen, von Nachhaltigkeitsbewegung, eco-anxiety bis zu Digitalisierung – und angesichts des gegenwärtigen Krieges ist sicher die Friedensfrage erneut explizit hinzuzunehmen –, setzt sich der Beitrag von *Thomas Schlag* auseinander. Aus-

gehend von diesen Herausforderungen lotet er Möglichkeiten kirchlichen Handelns aus und betont dabei Kirche besonders als Wort- und Bildungsraum.

Die Einführung in den Glauben gehörte und gehört nach wie vor zum klassischen Kanon des Handelns der Kirche an den Jugendlichen. Dabei ist kaum ein Bereich so in die Krise geraten wie die Katechese. Im Mittelpunkt des Beitrags von *Monika Jakobs* steht die Auseinandersetzung mit der der Katechese zugrundeliegenden Frage: Was fängt die Kirche mit der Jugend an? Darin liegt das ekklesiologische Anliegen der Kirche, denn es gilt, einen partizipativen Erneuerungsprozess umzusetzen, wie er bereits im Synodendokument gefordert wird. Nach wie vor sind die Unterschiede zwischen West- und Ostdeutschland hinsichtlich des Säkularisierungsprozesses sehr groß. Alternativen zu herkömmlichen Formen haben deshalb in Ostdeutschland viel früher Form angenommen als im Westen. Kirchliche (Segens-)Feiern der Lebenswende sind ein solches innovatives Projekt. Ausgehend von der religiösen Situation in Ostdeutschland beschreibt *Emilia Handke* das Projekt kirchlicher Lebenswendefeiern und mahnt dabei vor allem den radikalen Perspektivwechsel an, der den Kirchen damit aufgegeben ist. *Stefan Ottersbach* beleuchtet am Beispiel der „72-Stunden-Aktion“ das Potenzial katholischer Jugendverbandsarbeit für Persönlichkeitsentwicklung und Demokratiebildung sowie als Ort der Entfaltung eigenen Leben- und Gottesglaubens. Die psychologische Sinnforschung als Ausgangspunkt nehmend beschreibt *Roger Schmidt* die Konstruktion von Sinn bei jungen Menschen und lotet die evangelische Kinder- und Jugendarbeit hinsichtlich ihres Potenzials aus, einen Beitrag zur Konstruktion von Sinn als Zugehörigkeit, Orientierung, Kohärenz, Bedeutsamkeit und transzendenter Verbundenheit leisten zu können.

Seit mehr als zehn Jahren setzen sich die Kirchen mit sexueller und psychischer Gewalt als Missbrauch an jungen Menschen auseinander. Kirchliche Kinder- und Jugendarbeit erscheint dabei als „gefährlicher Ort“. *Andreas Stahl* reflektiert systemisch-strukturelle Risikofaktoren, welche sexuellen Missbrauch in kirchlicher Jugendarbeit begünstigen können, und betont, wie gute Präventionsarbeit in der Lage ist, diese Risikofaktoren zu minimieren.

In der Rubrik „Der fremde Blick“ hinterfragen *Fabian Fritz* und *Jördis Spengler* aus erziehungswissenschaftlicher Perspektive kritisch die im Kontext kirchlicher Kinder- und Jugendarbeit immer wieder beschworene politische Bildung und Demokratiebildung. Sie unterscheiden zwei Strömungen, einer stärker und einer deutlich weniger auf politische Bildung ausgerichteten Kinder- und Jugendarbeit und schließen mit dem Hinweis, dass nur demokratische Strukturen auch Demokratiebildung umfassend ermöglichen.

In der Rubrik „Zur Debatte“ kommentiert *Bernd Hillebrand* die neuen „Leitlinien zur Jugendpastoral“, die im November vergangenen Jahres von der Deutschen Bischofskonferenz veröffentlicht wurden.

Zwei Beiträge sind in diesem Heft in der Rubrik „Forum“ angesiedelt: *Stefan Gärtner* und *Norbert Mette* zeigen am Beispiel des Lehrbuchs der Pastoraltheologie von Johann Pruner und Josef Seitz aus dem Jahr 1928 antisemitische Strömungen in der Pastoraltheologie auf und mahnen damit eine in dieser Disziplin bisher kaum geführte Debatte an. Der Beitrag von *Maximilian Gigl* und *Teresa Aigner* beleuchtet an einem konkreten Projekt zu spirituellen Orten in der Fastenzeit die Möglichkeiten pastoralen Handelns während der Corona-Pandemie und leitet daraus grundlegendere Überlegungen im Schnittpunkt von Religiosität, Spiritualität, Tradition, Heimat und sakralen Bauten ab.

Wir wünschen Ihnen eine anregende Lektüre!

Ulrich Feeser-Lichterfeld, Katharina Karl, Judith Könemann, Traugott Roser

## Adressaten *und* Akteure: Jugendliche und ihr Eigensinn in der Geschichte katholischer Jugendpastoral

### Abstract

Die Geschichte der katholischen Jugendpastoral ist mehr als eine Geschichte von pastoralen Entwürfen und amtskirchlichen Anordnungen. Aus kirchenhistorischer Perspektive ist festzuhalten, dass der Blick auf die Jugendlichen mit ihrem Eigensinn nicht zu kurz kommen darf. Diese können den jugendpastoralen Vorgaben folgen. Sie können sich aber auch verweigern oder als dritte Variante sie in ihrer eigenen Weise erschließen. Dieser jugendliche Eigensinn wird im Aufsatz anhand von zwei Beispielen skizziert. Zum einen an der Entstehung der Deutschen Jugendkraft und zum anderen an den Veränderungen in der Jugendpastoral während der Weimarer Republik und dem „Dritten Reich“, die oft mit dem dichotomischen Begriffspaar „Jugendpflege“ und „Jugendführung“ beschrieben wird. Ein Ausblick auf die Phase nach dem Zweiten Vatikanum rundet den Beitrag ab.

The history of the Catholic youth ministry is more than the story of theological approaches and official documents. From the perspective of Church history, it is important to relate them to the obstinacy and self-willed behaviour („Eigensinn“, a term framed by German historian Alf Lüdtke) of the youth. Young people can follow official instructions, but they can also refuse or – a third option – adapt them to their own needs. This juvenile „Eigensinn“ – the topic of the article – is supported by two examples: The first is the formation of the Catholic sports association „Deutsche Jugendkraft“ in the late Kaiserreich, the second the developments in youth ministry during the 1920s and 1930s, often described with the contradictory terms „Jugendpflege“ (youth ministry led by adults) and „Jugendführung“ (youth ministry involving young people in leadership). The article concludes with a look at the developments after Vatican II.

### 1. Einleitung

Leitlinien zur Jugendpastoral, wie das jüngst veröffentlichte Dokument „Wirklichkeit wahrnehmen – Chancen finden – Berufung wählen“, sind sicherlich nicht als Rezeptionsorte kirchenhistorischer Forschung zu bewerten.<sup>1</sup> Erlaubt man sich dennoch einen kirchenhistorischen Blick, dann fällt auf, wie stark es von der Vorstellung eines Abschieds von der Volkskirche geprägt ist. Die Stärke dieser Deutung liegt darin, dass sie als Negativfolie hilft, eine Zielperspektive zu formulieren. Ihre analytische Schwäche

---

<sup>1</sup> Wirklichkeit wahrnehmen – Chancen finden – Berufung wählen. Leitlinien zur Jugendpastoral, <https://go.wuu.de/7oahb> (Stand: 11.2.2022).

ist ebenfalls evident.<sup>2</sup> Beides lässt sich an den Leitlinien aufzeigen. So heißt es über das auf der Jugendsynode in Rom 2018 prägende Grundscheema „sehen, urteilen, handeln“, welches auch für das aktuelle deutsche Dokument bestimmend ist:

„Die Trias ‚wahrnehmen‘, ‚interpretieren‘ und ‚wählen‘ fokussiert die Herausforderung weltanschaulicher Pluralität genauer. Dies beinhaltet bereits, dass eine Fülle möglicher Wahrnehmungen möglich ist, eine Vielfalt möglicher Interpretationen und eine Wahlförmigkeit der zu fällenden Entscheidungen. Der neue Dreischritt rechnet mit der Tatsache, dass auch andere Lebens- und Weltdeutungen als die eigenen wirksam und legitim sind. Damit bereitet er die Jugendpastoral vor auf die anbrechenden Zeiten nach der Epoche volkscirchlicher Routinen.“<sup>3</sup>

Die Argumentation kontrastiert so eine „neue“ Jugendpastoral unter der Ziel- und Hoffnungsperspektive der Freiwilligkeit mit einer veralteten volkscirchlichen Jugendpastoral, die mit dieser Wahlförmigkeit nicht umzugehen vermag. An anderer Stelle wird daher die „weltanschauliche Vielfalt als Chance der Bewährung“ hervorgehoben und in gleicher Weise für die Notwendigkeit eines „Abschieds aus volkscirchlicher Selbstverständlichkeit“ plädiert.<sup>4</sup>

Folgt man dieser Kontrastierung, besteht die Gefahr, die Jugendlichen in der Zeit der Volkscirche ohne eigenen Handlungsantrieb und damit als passiv wahrzunehmen, die, wenn überhaupt, aus Gründen der Konvention im Gemeindealltag mitschwammen und sich sakramental „versorgen“ ließen. Aus kirchenhistorischer Perspektive ist dagegen festzuhalten, dass der Blick auf die Jugendlichen mit ihrem Eigensinn nicht zu kurz kommen darf.<sup>5</sup> Sie können den jugendpastoralen Vorgaben folgen. Sie können

---

<sup>2</sup> Vgl. Andreas Henkelmann, Abschied von der Volkscirche – Thesen zu einer aktuellen Kirchendeutung in kirchenhistorischer Perspektive, in: *Lebendige Seelsorge* 70 (2019) 5, 352–356. Die Forschungsliteratur wird im Folgenden aus Platzgründen nur cursorisch behandelt.

<sup>3</sup> Leitlinien (s. Anm. 1) 14.

<sup>4</sup> Ebd., 13: „Je klarer und ehrlicher jugendpastorale Angebote sich in der verwirrenden Herausforderung weltanschaulicher Vielfalt positionieren und in ihr aktiv und kreativ sind, desto mehr befreit sich Jugendpastoral von klassischen, überkommenen und weiterhin oft hörbaren Missverständnissen: dass es ihr am Ende nur um Mitgliedergewinnung ginge [...] oder dass ihr umfassender Einsatz in Schule, Jugendhilfe, Kulturarbeit oder politischer Bildung letztlich nur instrumentelle Vorfeldarbeit für explizit kirchenbezogene Loyalität sei. Das Gegenteil ist der Fall: Gerade in der Vielfalt weltanschaulicher Optionen und gerade in dem Abschied aus *volkscirchlichen Selbstverständlichkeiten* [Hervorhebung: A. H.] kann sich die Freundschaft mit und zu Christus neu bewähren. Jetzt endlich steht sie nicht mehr unter dem lähmenden vielfachen Generalverdacht der Rekrutierung, der Moralisierung, der Therapeutisierung, der Verbürgerlichung, der Pädagogisierung, der Manipulierung oder der Klerikalisierung.“

<sup>5</sup> Vgl. z. B. Martin Lechner, *Pastoraltheologie der Jugend. Geschichtliche, theologische und kairologische Bestimmung der Jugendpastoral einer evangelisierenden Kirche*, München 1992. Lechner analysiert umfangreich und differenziert die jugendpastoralen Vorgaben und theologischen Entwürfe des 19. und 20. Jahrhunderts, ohne aber in besonderer Weise die Jugendlichen und ihre Rezeption besagter Texte in Betracht zu ziehen.

sich aber auch verweigern oder als dritte Variante diese in ihrer eigenen Weise erschließen. Dieser jugendliche Eigensinn steht im Mittelpunkt der folgenden Seiten.<sup>6</sup> Dabei geht es mit Blick auf die Jugendpastoral des letzten Jahrhunderts um folgende Thesen: Aus der Spannung zwischen Vorgabe und Aneignung entstanden für die Entwicklung der Jugendpastoral zentrale Konflikte. Diese setzten Dynamiken frei, die es ermöglichten, dass die Jugendpastoral bereits weit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil wichtige Erneuerungsschübe erfuhr. Gleichzeitig ist festzuhalten, dass Konflikte für die Jugendpastoral nicht als Ausnahmeerscheinung, sondern als Normalfall zu betrachten sind, da Jugendpastoral auch als Aushandlungsprozess zu verstehen ist und eine einfache Rollentrennung zwischen pastoralen Anbietern und Adressaten zu kurz greift. Diese Thesen können im Folgenden nicht flächendeckend für das gesamte 20. Jahrhundert entfaltet, sondern sollen an zwei Beispielen aus der Zeit des Kaiserreichs, der Weimarer Republik und des „Dritten Reiches“ aufgezeigt werden. In einem Ausblick wird zudem die Entwicklung während der 1960er- und 1970er-Jahre angedeutet.

## 2. Jugendpastoral zur Abwehr von modernen Zeiten?

Der wohl bekannteste Dortmunder Priester heißt Hubert Dewald (1882–1918).<sup>7</sup> Der Tag, an dem Dewald Geschichte schrieb, war der 19.12.1909. Dewald war Kaplan der Pfarrei „Heilige Dreifaltigkeit“ im Hoeschviertel, benannt nach dem gleichnamigen Eisenwerk, in dem viele Bewohner des Quartiers arbeiteten. Die Kirche war 1900 konsekriert worden, und bereits 1901 wurde ein Jungenverein in Form einer Jünglingssozialität gegründet, der Dewald seit 1906 vorstand.<sup>8</sup> An besagtem Adventssonntag 1909

---

<sup>6</sup> Vgl. zum Begriff des Eigensinns Alf Lütke, Eigensinn, in: Stefan Jordan (Hg.), Grundbegriffe der Geschichtswissenschaft, Ditzingen 2002, 64–67: „Der geschichtstheoretische Terminus ‚Eigensinn‘ findet sich [...] seit den frühen 1980er Jahren. Eigensinn meint den ‚eigenen Sinn‘ oder die spezifische Logik, die Personen sich selbst oder anderen zubilligen. Wenn z.B. Industriearbeiter um 1900 in wechselseitigen ‚Neckereien‘ ‚für sich‘ zu sein versuchten, wenn sie sich eigensinnig illegale Arbeitspausen sicherten – dann hatte dies Sinn für sie selbst, angesichts der vielfältigen Anforderungen zur Ein- und Unterordnung im Betriebsalltag [...].“ Grundlegend für das Konzept ist: Alf Lütke, Eigen-Sinn. Fabrikalltag, Arbeitserfahrungen und Politik vom Kaiserreich bis in den Faschismus, Münster 2015. Im Bereich der historischen Erforschung katholischer Jugendgruppen hat das Konzept bislang wenig Resonanz gefunden, vgl. als Ausnahme Verena Kücking, „Das gemeinsame Band“. Schreiben als Praxis – Katholische Jugendgruppen im Zweiten Weltkrieg, Berlin 2018, hier 22f.

<sup>7</sup> Vgl. als kurzen Überblick Gunnar Anger, Artikel „Hubert Dewald“, in: Bio-Bibliographisches Kirchenlexikon Bd. 23 (2004), Sp. 264–266. Die folgenden Ausführungen richten sich nach <https://www.bvb.de/Der-BVB/Chronik/1909> (Stand: 11.2.2022) bzw. in Buchform Christoph Bausenwein – Dietrich Schulze-Marmeling, Nur der BVB. Die Geschichte von Borussia Dortmund, Göttingen 2014.

<sup>8</sup> Die Begrifflichkeiten für die Gruppen variierten. Der Begriff der Sodalität (lat.: Freundschaft, Tischgemeinschaft, Kameradschaft) verweist auf die Frühe Neuzeit, als v.a. Jesuiten religiöse

sprach Dewald morgens im Gottesdienst ein schwieriges Thema an. Viele Jugendlichen spielten nämlich seit einigen Jahren mit großer Begeisterung eine neue Sportart namens Fußball und trafen sich dafür sonntagnachmittags. Dewald lehnte dies ab und entschied, ein Machtwort zu sprechen, indem er verkündete, dass zukünftig sonntagnachmittags eine Pflichtandacht für alle Jugendlichen stattfinden würde. Der Kaplan hatte allerdings seine Autorität überschätzt. Noch am gleichen Tag trafen sich abends in einer Gaststätte rund 50 Mitglieder der Sodalität und beratschlagten, einen eigenen Sportverein zu gründen. Einige lehnten den Vorschlag ab und riefen den Kaplan herbei, der allerdings mit seinem Versuch, die Versammlung aufzulösen, keinen Erfolg hatte.

Geht man von der eingangs vorgestellten These aus, kann man die Gründungsgeschichte von Borussia Dortmund als Gegenbeleg ansehen – der Eigensinn der Jugendlichen veränderte nicht die Pastoral, sondern die Jugendlichen verabschiedeten sich von ihrer Pfarrei. Tatsächlich aber ist die Dortmunder Geschichte keineswegs repräsentativ. Vielmehr reagierten an anderen Orten die katholischen Pfarrer und Kapläne aufgeschlossener auf die Sportwünsche der Jugendlichen. Dies kann man allein daran erkennen, dass bereits 1913 der Grundstein des 1920 ins Leben gerufenen katholischen Sportverbandes „Deutsche Jugendkraft“ gelegt wurde, als der Zentralvorstand der Katholischen Jünglingsvereinigungen Deutschlands (dem Vorläufer des Katholischen Jungmännerverbandes) entschied, einen Zentralausschuss für das Turn-, Spiel- und Wanderwesen einzurichten.<sup>9</sup> Dieser Ausschuss war ein Kompromiss. Vor allem Vertreter des westdeutschen Verbandes der Jünglingsvereine, in dem viele Sportgruppen entstanden waren, sprachen sich für eine weitreichendere Entscheidung, nämlich die Entstehung eines neuen Verbandes, aus und drängten ein Jahr später das neue Gremium, ihnen die Erlaubnis zu geben, einen geordneten Spielbetrieb für die Sportart Fußball am Niederrhein und in Westfalen aufzuziehen. Auf der entscheidenden Sitzung am 29. März 1914 stand der damalige Generalpräses der Katholischen Jünglingsvereinigungen Carl Mosterts nicht auf ihrer Seite. Er fragte, „ob wegen der vielfach vorkommenden Ausgelassenheiten und Ausschreitungen beim Fußball, vor allem bei dessen Wettspielen, dieselben nicht besser [...] aus unserem Vereinsbetrieb verschwänden“<sup>10</sup>. Mosterts konnte sich mit dieser Forderung aber nicht durchsetzen und erklärte schließlich seine Bereitschaft, das Vorhaben zu unterstützen, vielleicht weil ihn das Kernargument der Befürworter zu überzeugen vermochte. Diese verwiesen nämlich darauf, dass, wie eingangs für Dortmund geschildert, viele Jugendliche

---

Laiengruppen gründeten, die sie als Kongregationen oder Sodalitäten bezeichneten, vgl. z.B. Rebekka von Mallinckrodt, *Struktur und kollektiver Eigensinn. Kölner Laienbruderschaften im Zeitalter der Konfessionalisierung*, Göttingen 2005.

<sup>9</sup> Vgl. ausführlich zum Folgenden Willi Schwank, *Kirche und Sport in Deutschland von 1848 bis 1920*, Hochheim am Main 1979, 164–166.

<sup>10</sup> Zitiert nach ebd., 166.

nichtkatholischen Fußballvereinen beitreten würden, falls sich die katholischen Jugendgruppen nicht für den Sport öffnen würden.

Es wäre zu umfangreich, die weitere Entwicklung chronologisch zu verfolgen, die schließlich in der Gründung der „Deutschen Jugendkraft“ 1920 mündete.<sup>11</sup> Stattdessen sollen einige Zusammenhänge, die bereits angesprochen wurden, systematisiert werden:

Entgegen der häufig anzutreffenden Annahme, die katholische Jugendpastoral habe eigentlich erst mit der katholischen Jugendbewegung angefangen, ist festzuhalten, dass die Grundlagen bereits vorher mit den Jünglingssodalitäten bzw. Jünglingsvereinen gelegt wurden. Will man die Geschichte dieser katholischen Jugendgruppen im Kaiserreich verstehen, ist zu berücksichtigen, dass der Jugendbegriff polarisierte. Während er auf der einen Seite als Inbegriff utopischer Hoffnung namensgebend für eine lebensreformerische Bewegung wurde, galt er gleichzeitig vor allem in Person der sogenannten Halbstarke als Musterbeispiel gefährlicher sozialer Umtriebe, denen mit präventiven Maßnahmen wie der Fürsorgeerziehung begegnet wurde.<sup>12</sup>

Die Geschichte der katholischen Jugendgruppierungen im Kaiserreich ist über die zweite negativ besetzte Begriffsebene zu verstehen. Es galt, den Jugendlichen, die als besonders gefährdet angesehen wurden, bestimmten Verlockungen wie dem übermäßigen Alkoholkonsum zu erliegen, über die Gruppen einen Schutzraum zu geben.<sup>13</sup> Im Mittelpunkt standen daher überwiegend religiöse Aktivitäten. Allerdings nahm eine zunehmende Zahl von Pfarrern im Kaiserreich wahr, dass ein ausschließlich religiöses Programm nicht ausreichte, um die Jugendlichen zu halten, weil gerade in den großen Städten eine Vielzahl von weltanschaulichen Konkurrenzvereinen um die gleiche Personengruppe warb und dabei v.a. Sport stark in den Vordergrund rückte. Von

---

<sup>11</sup> Vgl. dazu Willi Schwank, Vorgeschichte und Gründung des katholischen Sportverbandes „Deutsche Jugendkraft“, Düsseldorf 1990, 23–37.

<sup>12</sup> Vgl. Clemens Schultz, Die Halbstarke, Leipzig 1912, 30: „Da steht er [der Halbstarke] an der Straßenecke, auf dem Kopf möglichst keck und frech eine verbogene Mütze, manchmal darunter hervorlugend eine widerlich kokette Haarlocke, um den Hals ein schlechtes Tuch gebunden. [...] Er ist selten allein und hat meist seinesgleichen bei sich, mit denen er sich oft in albernster, kindischer Weise herumbalgt. Die Unterhaltung, die sie führen, ist durchsetzt mit den greulichsten Schimpfwörtern. Er hat eine bewundernswerte Kunstfertigkeit im Spucken.“ Clemens Schultz (1862–1914) war evangelischer Pfarrer in Hamburg. Grundlegend zum negativen Bild des Jugendlichen ist Lutz Roth, Die Erfindung des Jugendlichen, München 1983.

<sup>13</sup> Vgl. z. B. Diözesanpräses Johannes Poggenborg auf der ersten Generalversammlung der Präses der katholischen Jugendvereine im Bistum Münster 1903: „Verdoppelt alle eure Kräfte und Fähigkeiten, um die Jugend den Nachstellungen der Entsittlichung und des Unglaubens zu entziehen und so zur Bildung einer neuen Generation vorzuarbeiten“ (zitiert nach Christoph Kösters, Katholische Verbände und moderne Gesellschaft. Organisationsgeschichte und Vereinskultur im Bistum Münster 1918–1945, Paderborn u. a. 1995, 66). Vgl. einführend zur Jugendpflege Paul Hastenteufel, Katholische Jugend in ihrer Zeit, Bd. 1: 1900–1918, Bamberg 1988, 261–302.



daher entstanden erste zaghafte Versuche eines Freizeitprogramms, zu dem Theater spielen, aber auch Wandern und Sport gehörte.<sup>14</sup>

Die Dynamik ging dabei primär von den Jugendlichen aus, die Kleriker, die wie Dewald den Gruppen vorstanden, reagierten. Diese Dynamik spiegelt sich eindrücklich in den Mitgliederzahlen wider. Im Elsaß, wo Sportabteilungen innerhalb der katholischen Jünglingsvereinigungen sehr früh ins Leben gerufen wurden, existierten 1914 96 Jünglingsvereine mit 101 Sportabteilungen.<sup>15</sup> Es gab somit Orte, an denen eine Abteilung begründet wurde, ohne dass bereits ein Jünglingsverein vorhanden war. So entstand eine katholische Sportbewegung mit Schwerpunkten im Elsaß und im Rheinland.

Betrachtet man vor dem Hintergrund dieser Kontextualisierungen den skizzierten Streit in Dortmund, ergibt sich ein differenziertes Bild. Die katholische Sportbewegung stieß auf ein gemischtes Echo. Der Widerstand speiste sich v.a. daraus, dass für viele Geistliche die zunehmende Sportbegeisterung den religiösen Kern zu überdecken drohte.<sup>16</sup> Diese Wahrnehmung war insofern zutreffend, als Sport tatsächlich zunehmend nicht mehr nur schmückendes Beiwerk war, sondern in das Zentrum der Aufmerksamkeit rückte, wie zum Beispiel an dem Bedürfnis nach Wettkämpfen und Wettspielen erkennbar wird. Dabei hatte es der Fußball besonders schwer. Galt das Turnen als erzieherisch wertvoll, wurde er nicht nur von vielen Vertretern der katholischen Amtskirche als wild und ungezügelt abgelehnt. Im erwähnten Elsaß gab es so 83 Abteilungen für Turnen, dagegen aber nur elf Fußballgruppen.<sup>17</sup> Mit diesen elf Gruppen, weitere befanden sich vor allem in Westfalen und im Rheinland, war aber auch erkennbar, dass Bemühungen wie die von Kaplan Dewald, die katholischen Jugendlichen vom Fußball zu trennen, keine dauerhafte Aussicht auf Erfolg haben konnten. Der Siegeszug des Fußballs ließ sich im katholischen Milieu nicht aufhalten.<sup>18</sup> 1932 spielten die mit Abstand meisten Mitglieder der Deutschen Jugendkraft Fußball.<sup>19</sup>

---

<sup>14</sup> Vgl. exemplarisch Alwin Reindl, Vom Jugendpflegeverein zur Jugendbewegung. Die Katholische Jugend Bambergs in der Zeit der Weimarer Republik, Bamberg 2010, 13–30 sowie zur Einführung des Sports in das Programm der Jugendvereine, um nicht gegenüber der weltanschaulichen Konkurrenz an Attraktivität zu verlieren, Schwank, Kirche und Sport (s. Anm. 9) 136f.

<sup>15</sup> Ebd., 121.

<sup>16</sup> Vgl. Kösters, Katholische Verbände (s. Anm. 13) 118f.

<sup>17</sup> Vgl. Schwank, Kirche und Sport (s. Anm. 9) 121.

<sup>18</sup> Vgl. dazu folgende herausragende Mikrogeschichte, in der u. a. die Gründung des DJK Wustweiler im Saarland 1929 behandelt wird, die gegen den Willen des Ortspfarrers erfolgte: Bernhard Hauptert – Franz Josef Schäfer, Jugend zwischen Kreuz und Hakenkreuz. Biographische Rekonstruktion als Alltagsgeschichte des Faschismus, Frankfurt a. M. 1991, 154–165.

<sup>19</sup> 83.280 Mitglieder gehörten der Fußball-Sektion an, gefolgt vom Turnen (53.037 Mitglieder) und der Leichtathletik (52.900 Mitglieder), alle Zahlen nach Martin Söll, Sport in katholischer Gemeinschaft, Düsseldorf 1959, 31.

### 3. Jugendpastoral auf dem Weg in eine neue Zeit?

Die Jugendpastoral während der letzten Jahre der Weimarer Republik wird gegenüber ihren Anfängen im Kaiserreich von ihren Protagonisten als deutlich verändert beschrieben. Diese Selbstwahrnehmung wird auch von den heutigen pastoraltheologischen Darstellungen in der Regel übernommen. Zur Umschreibung der Veränderung dient in vielen Abhandlungen das Begriffspaar „Jugendpflege“ und „Jugendführung“, die dichotomisch verstanden werden. Patrik Höring verweist so beispielsweise auf „die Mitarbeit (Partizipation) Jugendlicher als Subjekte der Jugendarbeit im Sinne des bis heute geltenden Prinzips ‚Jugend führt (leitet) Jugend‘. Es entsteht somit unter dem Eindruck der Jugendbewegung etwas neues, anderes als eine an den Defiziten oder Gefährdungen junger Menschen orientierte Jugendpflege bzw. Jugendfürsorge.“<sup>20</sup> Höring fügt aber auch hinzu, dass den Klerikern weiterhin eine leitende Funktion zukam. Inhaltlich verweist er für die Transformationsthese auf die sechste Tagung des Katholischen Jungmännerverbandes in Trier 1931 und dem dort verabschiedeten „Grundgesetz“. Folgt man dieser Argumentation, könnte man darin einen Beleg gegen die These eines jugendlichen Eigensinns sehen und in der bewusst vorgenommenen Entscheidung für „Jugendführung“ ein Beispiel einer gelungenen Innovation von oben erkennen. Diesem Argument ist sicherlich insofern zuzustimmen, als die Veranstaltung in Trier als Event inszeniert wurde, um zu unterstreichen, dass das Grundgesetz den Jungmännerverband in eine neue Zeit führen sollte.<sup>21</sup>

Gleichzeitig stellt sich aber die Frage, ob Höring – trotz des Hinweises auf die Leitungsaufgabe der Kleriker – nicht die Ambivalenz des Prozesses unterschätzt, wie allein ein Blick in das besagte Grundgesetz zeigt. Zum Thema Jugendführung heißt es im dritten Absatz:

„3. Erzieherische Aufgabe des Jungmännerverbandes ist es: für eine rechte und zeitgemäße Jungenerziehung und Jungmannausbildung Richtung und Weg zu weisen; [...]. Dabei gelten als wesentliche pädagogische Grundsätze: die priesterliche Führung, das Jungführertum, die Erziehungsgemeinschaft der kleinen

---

<sup>20</sup> Patrik C. Höring, *Jugendlichen begegnen. Arbeitsbuch Jugendarbeit*, Stuttgart 2017, 117. Vgl. z. B. auch Kösters, *Verbände* (s. Anm. 13) 191: „Nicht mehr ein auf die Bewahrung der religiösen Kräfte gerichteter Vereinszweck, dem man durch die Erfüllung der in den Statuten festgelegten Mittel (v.a. Sakramentenempfang) gerecht wurde, sowie der Versuch, die Mitglieder durch ein ergänzendes, breites Freizeitangebot zu binden, waren entscheidend; vielmehr sollte die katholische ‚Weltanschauung‘ als tiefster Lebenssinn und letztes Lebensziel im einzeln verankert werden.“

<sup>21</sup> Vgl. zur Notwendigkeit des Grundgesetzes, um eine „neue Zeit“ zu bestehen, die Ansprache des Generalpräses Ludwig Wolker, in: Clemens Jakob (Hg.), *Ruf von Trier. Bericht über die VI. Reichstagung des Katholischen Jungmännerverbandes Deutschlands 1931 zu Trier*, Düsseldorf 1931, 77–78, hier 77. Vgl. zur Inszenierung v.a. den nächtlichen Fackelmarsch durch Trier, ebd., 122–132.

Gruppe, Raum und Freiheit für die Selbstverwaltung wie für die Entwicklung der eigenen Kräfte und der Bewegung der Jungmannschaft.“<sup>22</sup>

Es ist sicherlich nicht als Zufall zu werten, dass die priesterliche Führung an erster Stelle steht.<sup>23</sup> Damit stellt sich die Frage, ob mit der These eines Wandels von der „Jugendpflege“ zur „Jugendführung“ die tatsächlich intendierte Veränderung nicht überbewertet wird, und die neue Zielsetzung nicht doch stärker der Jugendpflege verhaftet blieb als dies vorgegeben wurde. Der Eindruck einer bewussten Einhegung der jugendlichen Autonomie fällt jedenfalls auf, wenn man einige Kontextualisierungen vornimmt.

Die im Grundgesetz zentrale Idee der „Jugendführung“ ist keine Erfindung der Mitarbeiter des Katholischen Jungmännerverbandes, sondern ist über die katholische Jugendbewegung jugendpastorales Allgemeingut geworden. Mit Blick auf die These eines jugendlichen Eigensinns ist es wichtig festzuhalten, dass die katholische Jugendbewegung in ihren ersten Gruppierungen wie dem „Quickborn“ und der „Großdeutschen Jugend“ ohne offizielle Beauftragung eines Diözesanbischofs entstand.<sup>24</sup> Dabei ist erkennbar, dass der im Grundgesetz betonte Gedanke der Jugendführung in den katholischen Jugendbünden weitergehender und auch radikaler formuliert wurde. Wegweisend für Quickborn und die gesamte katholische Jugendbewegung war so der 1919 auf dem ersten Treffen auf Burg Rothenfels geäußerte Gedanke eines dreifachen Rechts der Jugend. Ihr Verfasser, der Priester und Schulseelsorger Hermann Hoffmann, sprach so explizit von einem „Recht auf Freiheit“, das „die Jugend verlangt“. Hoffmann distanzierte diesen Gedanken von „Ungebundenheit“ und „Zügellosigkeit“, um dann aber den Freiheitsgedanken wesentlich breiter als das oben zitierte Grundgesetz auszuführen: „Sie [die Jugend] will keinen Jugendverein, der ja bloß Gemeinschaftsformen der Erwachsenen auf das Gemein-

---

<sup>22</sup> Das Grundgesetz ist abgedruckt in ebd., 146–147, hier 146.

<sup>23</sup> Eine Auseinandersetzung mit der heute anstößigen Semantik kann hier nicht erfolgen. Die Frage, wie sehr die Übereinstimmungen in der Semantik auch für inhaltliche Übereinstimmungen stehen, wird in der Forschung unterschiedlich beantwortet. Vgl. etwa Irmtraud Götz von Olenhusen, *Jugendreich, Gottesreich, Deutsches Reich. Junge Generation, Religion und Politik 1928–1933*, Köln 1987, die generationsbedingte Gemeinsamkeiten herausstellt. Vgl. für eine gegenteilige Positionierung Karl Hofmann, *Eine katholische Generation zwischen Kirche und Welt: Studien zur Sturmchar des Katholischen Jungmännerverbandes Deutschlands*, Augsburg 1992.

<sup>24</sup> An dieser Stelle kann nicht diskutiert werden, welchen Anteil die Jugendlichen selbst an der Gründung der beiden Bünde hatten. In der Sekundärliteratur dominiert oft das Bild der erwachsenen Gründerpersönlichkeiten, beispielsweise Nikolaus Ehlen für die Großdeutsche Jugend und Bernhard Strehler, Klemens Neumann sowie Hermann Hoffmann für Quickborn. Dass in der Gründung der beiden Gruppen auch der Eigensinn der Jugendlichen eine große Rolle spielte, ist in den vielen Erinnerungen von Quickbornern gut sichtbar, vgl. etwa für den Münsteraner Philosophen Josef Pieper (1904–1997) Berthold Wald, Josef Pieper, in: Barbara Stambolis (Hg.), *Jugendbewegt geprägt. Essays zu autobiographischen Texten von Werner Heisenberg, Robert Jungk und vielen anderen*, Göttingen 2013, 501–513.

schaftsleben der Jungen überträgt. Und Jugendpflege verlangt und verträgt unsere Jugend ebensowenig. [...] Die Jugend will nicht gehabt sein, sie will sich selber gehören, will in ihren freien Stunden ein eigenes Reich bauen, nach eigenen Gesetzen, nach eigenen Plänen, nach eignen Bedürfnissen.“<sup>25</sup>

Dieser Wunsch nach Freiheit und Eigenbestimmung führte zu einer Fülle von Konflikten mit der Amtskirche, da sich viele katholische Gruppierungen nicht einfach Entscheidungen fügten oder aber bewusst Entscheidungen trafen, auch wenn davon auszugehen war, dass sie auf wenig Gegenliebe der Kirchenhierarchie stoßen würden. Als so etwa 1926 der in der katholischen Jugendbewegung sehr populäre Theologe Joseph Wittig (1879–1949) exkommuniziert wurde, rief dies in einigen Gruppen starken Widerstand hervor.<sup>26</sup>

Die Kontextualisierungen zeigen, dass das in Trier verabschiedete Grundgesetz der Idee der Jugendführung im Vergleich zur katholischen Jugendbewegung nur im stark eingeschränkten Maß vertraute. Ob es allerdings gelang, das Freiheitsstreben der Jugendlichen einzuhegen, ist zu bezweifeln. Vielmehr spricht vieles für die Vermutung, dass die katholische Jugendbewegung grundsätzlich eine Individualisierung förderte und – bewusst oder unbewusst – den Eigensinn der Jugendlichen stärkte.<sup>27</sup> Gerade für die Zeit des Nationalsozialismus lässt sich aufzeigen, wie sich katholische Jugendliche eigenständig neue Gestaltungsmöglichkeiten eröffneten, wie im Folgenden am Beispiel der Mädchengruppen angedeutet werden soll.

Bislang wenig Aufmerksamkeit hat die Geschichte von jungen Katholikinnen gefunden. Das ist speziell für die Zeit nach 1933 insofern bedauerlich, weil erkennbar ist, dass sich einige Gruppen neue Handlungsräume erschlossen. Dabei ist vorweg zu be-

---

<sup>25</sup> Hermann Hoffmann, Vom dreifachen Recht der Jugend, in: Willy Bokler (Hg.), Manifeste der Jugend, Düsseldorf 1958, 22–23, hier 22. Vgl. zu Hoffmann Evelyne A. Adenauer, Unter der Linde – Der katholische Priester Hermann Hoffmann (1878–1972) als Mitinitiator der katholischen Jugendbewegung „Quickborn“, in: Archiv für Schlesische Kirchengeschichte 77 (2019), 229–260.

<sup>26</sup> Vgl. zu Wittig Siegfried Kleymann, „... und lerne, von dir selbst im Glauben zu reden.“ Die autobiographische Theologie Joseph Wittigs (1879–1949), Würzburg 2000. Vgl. zum Widerstand, der vor allem von der Großdeutschen Jugend ausging, Franz Henrich, Die Bünde katholischer Jugendbewegung. Ihre Bedeutung für die liturgische und eucharistische Erneuerung, München 1968, 46–50.

<sup>27</sup> Das Thema hat bislang wenig Aufmerksamkeit gefunden, die sich zudem primär auf die Intention der Leiter der katholischen Gruppierungen konzentriert, vgl. für die Liturgische Bewegung aktuell Lea Lerch, Erwünschte Individualisierung? Laien und Klerus in der Perspektive der Liturgischen Bewegung, in: Gregor Maria Hoff – Julia Knop – Benedikt Kranemann (Hg.), Amt – Macht – Liturgie. Theologische Zwischenrufe für eine Kirche auf dem Synodalen Weg, Freiburg i.Br. 2020, 87–105. Wegweisend für die katholische Jugendbewegung waren außerdem der bereits erwähnte Theologe Joseph Wittig und sein vielleicht berühmtestes Werk „Leben Jesu in Palästina, Schlesien und anderswo“ von 1925. Darin verband Wittig seine Lebensgeschichte mit der Geschichte Jesu und lud die Leserinnen und Leser zu der für damalige katholische Ohren ungewohnten Frage ein, sich selber in Beziehung zu Jesus zu setzen. Zu Recht spricht Siegfried Kleymann daher für das Werk Wittigs von einer „relationalen Christologie“ (Kleymann [s. Anm. 26] 347).

merken, dass das in Trier verabschiedete „Grundgesetz“ ausschließlich Leitlinie des Katholischen Jungmännerverbands war, für den Zentralverband der katholischen Jungfrauenvereinigungen dagegen undenkbar blieb, das Prinzip der religiösen Jugendpflege zu verlassen. Gab es allerdings bereits vor 1933 erste Gruppen von jungen Frauen, die dies langsam zu ändern versuchten, sollte sich die Öffnung und Erweiterung während des „Dritten Reiches“ verstärken.<sup>28</sup> Dies erfolgte zum einen in Anlehnung an Gruppierungen der männlichen katholischen Jugendbewegung, zum anderen aber auch in Auseinandersetzung mit dem nationalsozialistischen Bund Deutscher Mädel. Dann, wenn der BDM mit Ortsgruppen auftrat, die ein umfassendes auch mit Sportangeboten ausgestattetes Programm anboten, konnte nämlich die nationalsozialistische Organisation erfolgreich mit den Jungfrauenvereinigungen konkurrieren. Diese reagierten vereinzelt mit einer Programmerweiterung darauf, wie sich etwa an Christel Beilmanns (1921–2005) Erinnerungen an ihre Zeit als Bochumer Leiterin einer katholischen Mädchengruppe während des „Dritten Reiches“ zeigen lässt.<sup>29</sup> Beilmann und einige ihrer Freundinnen wollte nicht der Marianischen Jungfrauenkongregation ihrer Pfarrei beitreten, sondern eine jugendbewegte Mädchengruppe bilden. „Die jugendbewegte Jungenwelt reizte uns mehr als die uns angebotene Mädchenwelt. [...] Der wichtigste Grund war ‚unsere‘ Nachbarschaft zur ‚Sturmschar‘ durch Brüder und Freunde und bei einigen die Verbindung zum ‚Quickborn‘ über Tanten, Onkel und Priester.“<sup>30</sup> Gleichzeitig erkannte sie aber auch ein Attraktivitätsdefizit der Kongregationen im Vergleich zu den BDM-Gruppen. „Wir wollten mit ihnen konkurrieren können, wollten auch junge Führerinnen haben, wollten anziehend auf andere Mädchen wirken, damit sie bei uns blieben bzw. zu uns kamen.“<sup>31</sup>

Geht man von diesen Beispielen jugendlichen Eigensinns aus, zeigt sich, dass eine einfache Entwicklungslinie der Jugendpastoral von der Jugendpflege zur Jugendführung missverständlich ist, weil umstritten war, was an Autonomie und Freiheit den katholischen Jugendlichen zugestanden werden sollte und wie auf entsprechende Vorstöße, in denen beides eingefordert oder praktiziert wurde, zu reagieren war. Mit Blick auf die offiziellen Vertreter der Jugendpastoral ist dabei festzuhalten, dass bei aller Betonung des Prinzips der Jugendführung die Vorrangstellung der Kleriker nicht angetastet

---

<sup>28</sup> Das Thema ist bislang nur in Ansätzen untersucht worden, vgl. für den langsamen Wandel während der Weimarer Republik Reindl, Bamberg (s. Anm. 14) 123–135. Vgl. für die Zeit zwischen 1933 bis 1945 Georg Pahlke, *Trotz Verbot nicht tot. Katholische Jugend in ihrer Zeit*, Bd. III: 1933–1945, Paderborn 1995, v. a. 344–346.

<sup>29</sup> Vgl. zu Beilmann Franz Hucht, Christel Beilmann, in: Barbara Stambolis (Hg.), *Jugendbewegt geprägt. Essays zu autobiographischen Texten von Werner Heisenberg, Robert Jungk und vielen anderen*, Göttingen 2013, 89–102.

<sup>30</sup> Christel Beilmann, *Eine katholische Jugend in Gottes und dem Dritten Reich. Briefe, Berichte, Gedrucktes 1930–1945. Kommentare 1988/89*, Wuppertal, 1989, 103. Vgl. als weiteres Beispiel Günter Gehl, *Katholische Jugendliche im Dritten Reich in der katholischen Provinz: Grenzen der Gleichschaltung – drei Beispiele im Bistum Trier*, Weimar <sup>2</sup>2010, 190–197.

<sup>31</sup> Beilmann, *Jugend* (s. Anm. 30) 103.

wurde, sodass bei aller rhetorischen Abgrenzung zur Jugendpflege sehr wohl eine inhaltliche Nähe zum Bewahrungsprinzip bestehen blieb.

#### 4. Ausblick: Die Zeit nach dem Konzil – (keine) Lust auf Diskussion

Einige der Konflikte zwischen der Amtskirche und den katholischen Jugendgruppierungen in den 1960er- und 1970er-Jahren sind bereits gut untersucht worden.<sup>32</sup> Die tiefer liegenden Ursachen dieser Konflikte lassen sich nicht über eine einfache Gegenüberstellung von vorkonziliar versus konziliar fassen. Beide Seiten sahen sich als Rezipienten des Zweiten Vatikanischen Konzils. Vielmehr stand – oft unausgesprochen – die Frage im Mittelpunkt, wie stark sich Kirche und Katholizismus für bestimmte gesellschaftliche Modernisierungsprozesse öffnen sollten.<sup>33</sup> Dies lässt sich für den Bereich der Kommunikation und der Entscheidungsfindung gut aufzeigen. So entstand v. a. im Umfeld der Neuen Sozialen Bewegungen die Forderung nach einer „politischen Kultur der Teilhabe“, und diese Forderung nach einer direkten Beteiligung und Mitbestimmung übertrugen viele katholische Jugendliche auf ihre Kirche.<sup>34</sup> Hatten sich die Jugendlichen in den ersten beiden Fallbeispielen als eigensinnig gezeigt, manifestierte sich nun zunehmend ein widerständiges Verhalten, das auch vor einer offenen Konfrontation nicht mehr zurückscheute, und das in Bereichen, die direkt der amtskirchlichen Kontrolle unterstanden. Als etwa 1970 der damalige Seelsorgeamtsleiter des Bistums Münster Hermann Josef Spital in Konflikt mit Seminaristinnen der in Münster angesiedelten Seelsorgehelferinnenausbildungsstätte geriet – die jungen Frauen verlangten, den Lehrbetrieb in ihrer Einrichtung deutlich zu erweitern, um die Pluralität von Theologie abzubilden und auch konfrontativ zu erschließen – und das Gespräch wenig überraschend in einer Sackgasse endete, verwies Spital auf die ihm zustehende Entscheidungsbefugnis: „Ob es da nicht zu den gerade in unserer pluralistischen Zeit notwendigen Umgangsformen der Menschen gehöre, daß man die sachliche Zuständigkeit seines Partners und die damit gegebene Entscheidungsbefugnis

---

<sup>32</sup> Vgl. z.B. Wim Damberg, *Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945–1980*, Paderborn 1997, 307–383; Martin Schwab, *Kirche leben und Gesellschaft gestalten: der Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) in der Bundesrepublik Deutschland und der Diözese Würzburg 1947–1989*, Würzburg 1997, 133–228; Dimitrij Owetschkin, *Religion, Politik und solidarisches Handeln: kirchliche Jugendarbeit und Dritte-Welt-Engagement im Spannungsfeld von Verband und Bewegung (1970–1990)*, Münster 2020, 99–132.

<sup>33</sup> Vgl. Andreas Henkelmann, *Modernisierungspfade des Katholizismus in Deutschland und den USA nach 1960*, in: ders. – Graciela Sonntag (Hg.), *Zeiten der pastoralen Wende? Studien zur Rezeption des Zweiten Vatikanums – Deutschland und die USA im Vergleich*, Münster 2015, 21–40.

<sup>34</sup> Vgl. Axel Schildt – Detlef Siegfried, *Deutsche Kulturgeschichte. Die Bundesrepublik von 1945 bis zur Gegenwart*, München 2009, 365: „Nicht mehr nur Mitgliedschaften in Parteien und Teilnahme an Wahlen, sondern eine Vielzahl von Methoden der direkten Demokratie [...] fächerten die Möglichkeiten der politischen Teilhabe weit auf [...].“

achte und akzeptiere?"<sup>35</sup> Eine Antwort der jungen Frauen ist nicht überliefert; dass sie sich überzeugt zeigten, ist unwahrscheinlich. Vorgegebene Autoritäten wurden nicht mehr fraglos akzeptiert, sondern Akzeptanz musste erst über Diskussion und Überzeugung errungen werden. Das zu verstehen, fiel nicht nur dem Münsteraner Seelsorgeamtsleiter schwer, wie die eingangs erwähnte Vielzahl an Konflikten zeigt.

## 5. Fazit

In der Geschichte der kirchlichen Jugendarbeit stellt der 1975 verabschiedete Beschluss der Würzburger Synode „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit“ einen „völligen Neuanfang“ dar, den auch die eingangs vorgestellten aktuellen Leitlinien als grundlegend ansehen.<sup>36</sup> Mit Patrik Höring kann man diesen Neuaufbruch an einer veränderten Perspektive auf die Jugendlichen festmachen: „Ausgangspunkt der Überlegungen sind die Bedürfnisse junger Menschen vor dem Hintergrund eines vom Konzil inspirierten, diakonischen und dialogischen Grundverständnisses von Kirche und ihrem Handeln in der Welt.“<sup>37</sup> Diese dialogische Perspektive zeigt sich auch daran, dass sich für den Beschluss Jugendpastoral nicht mehr ausschließlich aus dem Tun und Lassen der pastoralen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter ergibt, sondern die Jugendlichen selber in den Blick zu nehmen sind: „Es wäre zu wenig, wenn die Kirche an der Jugend handelte. In der kirchlichen Jugendarbeit handeln die jungen Menschen selber. Sie sind nicht nur Adressaten des kirchlichen Dienstes, sondern ebenso seine Träger.“<sup>38</sup>

Unabhängig von der Frage, ob der Beschluss der Würzburger Synode diesen Zugang konsequent umsetzt, lässt sich seine Sinnhaftigkeit in historischer Perspektive nur unterstreichen.<sup>39</sup> Mit Blick auf die Geschichte von Jugendpastoral ist festzuhalten: In der kirchlichen Jugendarbeit handelten viele jungen Menschen eigenständig. Sie verstan-

---

<sup>35</sup> Spital an Tenhumberg, 23.6.1970, in: Bistumsarchiv Münster GV NA 02/0 A 730. Vgl. ausführlich Andreas Henkelmann, Vom Seminar zur Fachhochschule: Die Entstehungsgeschichte des Fachbereichs Theologie, in: Henning Wachter (Hg.), 50 Jahre Katholische Hochschule Nordrhein-Westfalen, Paderborn 2022 (im Erscheinen).

<sup>36</sup> Patrik C. Höring, Katholische Jugendarbeit im Spiegel kirchenamtlicher Dokumente, in: Angela Kaupp – Patrik C. Höring (Hg.), Handbuch kirchliche Jugendarbeit. Für Studium und Praxis, Freiburg i. B. 2019, 54–67, hier 61. Vgl. „Wirklichkeit wahrnehmen – Chancen finden – Berufung wählen“ (s. Anm. 1) 3.

<sup>37</sup> Höring, Dokumente (s. Anm. 36) 61.

<sup>38</sup> Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit, in: Franz Schmid (Hg.), Grundlagentexte zur katholischen Jugendarbeit, Freiburg i. Br. 1986, 44–65, hier 45. Auf diese Sinnspitze des Dokuments der Würzburger Synode verweist auch „Wirklichkeit wahrnehmen – Chancen finden – Berufung wählen“ (s. Anm. 1) 3.

<sup>39</sup> Vgl. zum Beschluss und seiner Geschichte Hartmut Heidenreich, Personales Angebot als Kernkonzept praktisch-theologischen Handelns: Zu seiner Rekonstruktion, Rezeption und Interpretation nach dem Würzburger Synodenbeschluss von 1975, Münster 2004.

den sich nicht nur als Adressaten des kirchlichen Dienstes, sondern ebenso als seine Träger bzw. schufen sich ihre eigenen Trägerorganisationen. Eine solche Perspektive ist nicht nur wichtig, um der eigenen Geschichte gerecht zu werden. Es ist zu hoffen, dass sie auch Mut macht, sich auf den gegenwärtigen und zukünftigen Eigensinn von Jugendlichen in Kirche einzulassen.

Prof. Dr. Andreas Henkelmann  
Katholische Hochschule Nordrhein-Westfalen  
Abteilung Paderborn  
Fachbereich Theologie  
Leostraße 19  
D-33098 Paderborn

Zentrum für angewandte Pastoralforschung  
O-Werk  
Suttner-Nobel-Allee 4  
44780 Bochum

[a.henkelmann\(at\)katho-nrw\(dot\)de](mailto:a.henkelmann@katho-nrw.de)

[andreas.henkelmann\(at\)rub\(dot\)de](mailto:andreas.henkelmann@rub.de)

<https://katho-nrw.de/henkelmann-andreas-prof-dr-theol-diplom-theologe>

<https://zap-bochum.de/forschung/kompetenzzentren/kompetenzzentrum-pastoralgeschichte/leitbild/>





## Crossroads – Begegnung von Kirche und Jugend im Feld kirchlicher Jugendhilfe

### Abstract

Was haben junge Menschen, die nicht in Pfarreien oder geistlichen Gemeinschaften beheimatet sind, heute mit der Kirche zu tun? Und wie geht die Kirche auf die jungen Menschen zu, die ihren Weg eher zufällig durch den Kontakt mit Einrichtungen der Jugendhilfe kreuzen? Der vorliegende Artikel untersucht den Beitrag der kirchlichen Jugendhilfe als ein Feld der Jugendpastoral, das besonders die jungen Menschen in den Blick nimmt, die kirchlich wie gesellschaftlich oft weniger Beachtung finden.

What do young people today who are not affiliated with parishes or spiritual communities have to do with the Church? And how does the Church approach such young people who tend to cross its path more accidentally than through contact with youth welfare institutions? This article examines the contribution of the Church's youth services as a field of youth pastoral ministry that focuses especially on young people who often receive less attention, both ecclesiastically and socially.

### 1. Christliche Verantwortung für die „Jugend am Rand“

„Deine Stimme zählt“, so lautete der Titel einer Umfrage des Bundesverbands katholischer Einrichtungen und Dienste der Erziehungshilfen (BVkE).<sup>1</sup> Darin wird das Anliegen der kirchlichen Jugendhilfe deutlich, zu der neben den Erziehungshilfen die Jugendsozialarbeit und offene Jugendarbeit zählen: auch die jungen Menschen wahrzunehmen und zu fördern, die kirchlich wie gesellschaftlich am wenigsten gehört werden. Junge Menschen, die in schwierigen Lebenssituationen stecken oder aus sogenannten prekären Milieus stammen, gehören in der Regel nicht zur Gruppe kirchlich gebundener und engagierter Jugendlicher. Es sind junge Menschen, die durch die Raster des Sozialsystems fallen, teilweise durch psychische oder andere Erkrankungen beeinträchtigt sind. Sie stehen oft nicht nur gesellschaftlich, sondern auch kirchlich „am Rand“ oder anders gesagt: Die Kirche spielt in ihrem Leben keine oder eine marginale Rolle. In kirchlichen Einrichtungen der Jugendhilfe oder durch die Eigenart des jeweiligen Trägers – in Berufsbildungswerken, im betreuten Jugendwohnen bis hin zu Angeboten der offenen Jugendarbeit – kommen die jungen Menschen mit kirchlichen Mitarbeiter:innen in Berührung. Hier kreuzen sich ihre Wege mit den Wegen der Kirche. Der Gestaltung dieser Form von Pastoral soll in diesem Beitrag nachgegangen werden.

---

<sup>1</sup> Vgl. <https://go.wwu.de/fu3yt> (Stand: 25.1.2022). Wichtige Anregungen für diesen Beitrag verdanke ich dem Austausch mit Angelika Gabriel, die auch die hier zitierte Umfrage des BVkE wesentlich mitverantwortet.

## 1.1 Pastoralbegriffliche Einordnung

Bevor ausgelotet werden kann, wie Kirche und Jugend zueinander stehen, ist es notwendig, zu klären, welche kirchlichen Akteure und welche Jugendlichen hier gemeint sind. Dazu scheint es nötig zu sein, zunächst den Begriff der Jugendpastoral näher zu bestimmen. Ein jugendpastoraler Ansatz, der hier besonders anschlussfähig ist, stammt aus der Feder von Martin Lechner. Er greift den diakonischen Ansatz von Jugendpastoral auf, der der Würzburger Synode zu verdanken ist und von Günter Biemer als „Dienst der Kirche an der Jugend“<sup>2</sup> als Konzept einer jugendpastoralen Handlungstheorie weiterentwickelt wurde. Bald darauf wurde dieser Ansatz in Richtung Beteiligung geöffnet und man spricht vom „Dienst der Kirche durch junge Menschen, mit ihnen und für sie“<sup>3</sup>. In der Jugendpastoral, von Lechner verstanden als Evangelisierung, „darf man nicht nur eine spirituelle Angelegenheit der Kirche sehen, die auf den privaten und religiösen Bereich beschränkt ist. Evangelisierung versteht sich als *ganzheitliche Befreiung durch das Evangelium*.“<sup>4</sup> Zum einen bedeutet dies eine Überwindung der Gegenüberstellung von diakonischer und missionarischer Jugendpastoral, die sich auch in der theologischen Debatte hartnäckig hält,<sup>5</sup> die aber wenig konstruktiv ist, da sie Gegensätze im Pastoralverständnis unnötig verstärkt. Eine dienende Haltung ist Grundlage für jede Art der Evangelisierung,<sup>6</sup> zeigt sie doch die freie Liebe Gottes den Menschen gegenüber. Zum anderen liegt hier ein Ansatz von Jugendpastoral vor, der auch kirchliche Jugendsozialarbeit explizit in ihr Selbstverständnis integriert. Jugendpastoral hat ihren Ort somit nicht nur in der Pfarrgemeinde, sondern versteht auch die Felder der Jugendhilfe als unverzichtbaren Teil ihrer selbst. In den inzwischen etablierten jugendpastoralen Handlungsfeldern bildet sich dies ab.<sup>7</sup> Die Handlungsfelder der Erziehungshilfen, der Jugendsozialarbeit sowie der offenen Kinder- und Jugendarbeit sind hier entscheidende Kontaktfelder und bilden besondere Anknüpfungspunkte für eine Vielzahl junger Menschen aus nicht-bürgerlichen und gesellschaftlich prekären Milieus, die ganz eigene Bedürfnisse, Belange und Nöte mitbringen. In der Kirchenkonstitution „Lumen Gentium“ wird die Option für die Armen explizit als Auftrag zu Begegnung und zum Dienst formuliert: „Christus wurde vom

---

<sup>2</sup> Günter Biemer, *Der Dienst der Kirche an der Jugend. Grundlegung und Praxisorientierung*, Freiburg i. Br. 1985.

<sup>3</sup> Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Leitlinien zur Jugendpastoral*, Bonn 1991, 8.

<sup>4</sup> Martin Lechner, *Pastoraltheologie der Jugend. Geschichtliche, theologische und kairologische Bestimmung der Jugendpastoral einer evangelisierenden Kirche (Studien zur Jugendpastoral 1)*, München 1992, 313.

<sup>5</sup> Vgl. Patrik Höring, *Kirchliche Jugendarbeit zwischen Diakonie und Mission*, Freiburg i. Br. 2017.

<sup>6</sup> Zum Evangelisierungsbegriff s. ZPTh 41 (2021) 1. Im hier vorliegenden Verständnis meint Evangelisierung nicht das „Zurückführen zum Glauben im Sinne einer Neuevangelisierung (Johannes Paul II.), sondern die Gestaltung der Gesellschaft im Horizont der Reich-Gottes-Botschaft, wie Evangelisierung v. a. in der Befreiungstheologie verstanden wird.

<sup>7</sup> Vgl. <https://www.jugendpastoral.de/> (Stand: 21.12.2021).

Vater gesandt, ‚den Armen frohe Botschaft zu bringen, zu heilen, die bedrückten Herzens sind‘ (Lk 4,18), ‚zu suchen und zu retten, was verloren war‘ (Lk 19,10). In ähnlicher Weise umgibt die Kirche alle mit ihrer Liebe, die von menschlicher Schwachheit angefochten sind, ja in den Armen und Leidenden erkennt sie das Bild dessen, der sie gegründet hat und selbst ein Armer und Leidender war. Sie müht sich, deren Not zu erleichtern, und sucht Christus in ihnen zu dienen“ (LG 8). Eine besondere Zielgruppe, die vor allem im Engagement der Jugendhilfe erreicht werden, bilden schwer erreichbare, benachteiligte und beeinträchtigte junge Menschen.<sup>8</sup>

## 1.2 Problematisierungen

Ein immer wieder auftretendes Phänomen ist, dass, wenn von Jugendpastoral die Rede ist, in der Regel die Jugendarbeit in der Gemeinde gemeint ist. Die eigentliche kirchliche Jugendarbeit wird in der Pfarrgemeinde situiert, vielleicht noch in den Verbänden, die Felder der kirchlichen Jugendhilfe sind ein Randgeschehen. Kirchliche Jugendsozialarbeit wird so unausgesprochen disqualifiziert bzw. muss immer um Anerkennung kämpfen. Auch wenn man annehmen sollte, dass dies gerade angesichts der oben beschriebenen jugendpastoralen Entwürfe schon längst überwunden sein sollte, fällt auf, dass diese Bereiche doch seitens mancher pastoralen Verantwortlichen infrage gestellt werden. Dies hängt mit der immer noch nicht überwundenen Gemeindezentrierung im pastoralen Denken (und auch in der Ausbildung) zusammen, die den „Dienstcharakter“ von Jugendpastoral infrage stellt bzw. ihre Bedeutung unterschätzt. Im Bereich der Jugendhilfe in kirchlicher Trägerschaft ist die Anzahl der Kontakte sehr hoch und die Begleitung sehr intensiv.

Dass diakonische Einrichtungen selbst immer wieder um Anerkennung ringen müssen, ist eine weitere Beobachtung. Ihre Arbeit ist zwar gesellschaftlich geschätzt und unverzichtbar, wird jedoch aus kirchlicher Sicht an die Ränder ausgelagert und leidet zugleich, wie andere kirchliche Institutionen auch, an kaum mehr zu akzeptierenden Rahmenbedingungen, wie etwa in der Initiative #OutInChurch medial sichtbar wurde.<sup>9</sup> Das Profil der Trägereinrichtungen ist positiv konstruktiv zu vermitteln und allen Mitarbeitenden ist Raum zu geben. Es geht darum, den Beitrag der Mitarbeitenden wertzuschätzen und adäquat zu würdigen, die sich heute in der Institution Kirche engagieren.

Zudem ist die Rolle der Adressat:innen kirchlicher Diakonie zu thematisieren. Wenn junge Menschen auch Subjekte der Pastoral sind, genügt es nicht, sie primär über ihre passive, empfangende Rolle zu definieren. Ihrem Potenzial, aber auch ihrer Vielfalt

---

<sup>8</sup> Vgl. Andreas Kirchner, *Prekäre Positionen. Perspektiven für die Arbeit mit schwer erreichbaren jungen Menschen* (BBJP 11), München 2021.

<sup>9</sup> Vgl. Bernd Mönkebüscher – Jens Ehebrecht-Zumsande, #OutInChurch – für eine Kirche ohne Angst. Ein Manifest und ein bisschen Hoffnung, in: feinschwarz.net, 25.1.2022, <https://go.wwu.de/6rm8h> (Stand: 11.2.2022).

lässt sich so nicht gerecht werden.<sup>10</sup> Benachteiligte Jugendliche sind demnach nicht nur als Empfänger von Jugendpastoral, sie sind auch als Mitgestalter:innen zu verstehen und es sind Orte zu finden, wo dies relevant wird. Vielversprechend sind Initiativen, die erheben, wie und wo sie auch beteiligt sein wollen und können.<sup>11</sup> Die kirchliche Jugendhilfe ist ein Feld, in dem versucht wird, dies umzusetzen.

## 2. Kirche für alle jungen Menschen

In zwei Schritten soll der Beitrag der kirchlichen Jugendhilfe für das Verständnis von Jugendpastoral gezeigt werden. Der erste ist ihre Besonderheit als theologischer Ort, der zweite zeigt theologische Grundüberzeugungen und Handlungsprinzipien auf, die von der Jugendhilfe formuliert werden.

### 2.1 Kirchliche Jugendsozialarbeit als Kirche

Wenn hier von Kirche die Rede ist, sind natürlich die unterschiedlichsten Organisationen und Einrichtungen in kirchlicher Trägerschaft gemeint, die im Sinne des Kinder- und Jugendhilfegesetzes wirken. Der diakonische Dienst geht über Gemeindegrenzen hinaus und leistet einen Beitrag zur Betreuung und Sorge um junge Menschen. Natürlich haben auch Pfarrgemeinden eine Verantwortung, die Milieugrenzen zu weiten und für alle Kinder und Jugendlichen da zu sein. Sie verfügen aber nicht im selben Maß über Professionalität und Reichweite wie soziale Einrichtungen dies tun. Daher sind Zusammenschlüsse immer wichtiger geworden. Zugleich ist Kirche nicht nur am Ortskirchenprinzip festzumachen. Vielmehr rücken unterschiedlichste Orte und Gegebenheiten ins Bewusstsein und werden als pastorale Orte qualifiziert, sodass man mit dem Leitspruch der Diözese Rottenburg-Stuttgart für lokale Kirchenentwicklung von „Kirche an vielen Orten“<sup>12</sup> sprechen kann und muss. Um diesen Orten Gewicht zu geben, so die Ergebnisse eines Tübinger Forschungsprojekts zur Bedeutung von pastoralen Orten, braucht es „ein[en] Blick auf Kirche am Ort, der nicht primär mit Mitgliedschaft bzw. Ämtern und weniger mit dauerhaft stabiler Anwesenheit rechnet“<sup>13</sup>. Alle diese Orte orientieren sich am Grundverständnis von Kirche als Zeichen und Werkzeug des Heils (vgl. LG 1) und des anbrechenden Reiches Gottes und ihr Auftrag ist

---

<sup>10</sup> Vgl. Thomas Schlag, *Offen für alle – Offenheit für alle? Das Beispiel der Vesperkirchen-Bewegung als Herausforderung diversitätssensibler Gemeinde- und Kirchenentwicklung* in: ZPTh 37 (2017) 2, 73–90.

<sup>11</sup> Vgl. [www.fragt-doch-mal-uns.de](http://www.fragt-doch-mal-uns.de) (Stand: 14.2.2022).

<sup>12</sup> Hauptabteilung Pastoral (Hg.), *Kirche am Ort, Kirche an vielen Orten gestalten*, Rottenburg-Stuttgart 2015.

<sup>13</sup> Tobias Dera – Michael Schüßler – Lukas Moser – Teresa Schweighofer, *Forschungsbericht zum Projekt „Kirche im Netzwerk pastoraler Orte und Ereignisse“*, Tübingen 2019, <https://go.wwu.de/8o5c2> (Stand 24.1.2022), 68.

weniger religionsgemeinschaftlich geprägt, sondern sie versuchen, auf das „Leben in Fülle“ hinzuwirken und lassen sich daran messen. Hierzu gehören die Orte kirchlicher Jugendhilfe in besonderer Weise. Exemplarisch bzw. als größte Trägerverbände werden hier der BVkE und die BAG KJS betrachtet und auf ihr jugendpastorales Programm befragt.

Unter dem Dach des BVkE als Fachverband des Deutschen Caritasverbands finden sich beispielsweise zahlreiche Bereiche der Jugendhilfe mit ihren jeweiligen Zielgruppen. Im Interesse der jungen Menschen formuliert der Verband folgende Selbstbeschreibung: 1) BVkE als Forum von Fachlichkeit 2) Anwalt und Interessenvertreter 3) BVkE als Netzwerk der Kinder- und Jugendhilfe in katholischer Trägerschaft.<sup>14</sup> Daneben findet sich mit der Bundesarbeitsgemeinschaft Katholische Jugendsozialarbeit (BAG KJS) ein weiterer Zusammenschluss, der an der Schnittstelle von Kirche und jungen Menschen steht und wirkt. Themen, die hier stark gemacht werden, sind vor allem Bildungsgerechtigkeit, Einsatz gegen Jugendarmut, Jugendschutz und die Ermöglichung von Teilhabe.<sup>15</sup> Diese Verbände bilden ein dezidiertes Profil im Bereich der kirchlichen Jugendpastoral im übergeordneten Sinn aus (der Bereich der kirchlichen Jugendhilfe versteht sich als ein Teilbereich der Pastoral), das eine Leerstelle füllt und Vernetzungsmöglichkeiten zu anderen bietet sowie das christliche Menschenbild und Sozialverständnis dort kommuniziert und Kirche repräsentiert.

## 2.2 Theologische Grundüberzeugungen und Handlungsprinzipien

Um zu skizzieren, welche Grundüberzeugungen und Handlungsprinzipien aufgestellt werden können, beziehe ich mich primär auf zwei kürzlich erschienene Dokumente: ein Papier der Bundesarbeitsgemeinschaft Katholische Jugendsozialarbeit e.V.<sup>16</sup> und die neuen Leitlinien zur Jugendpastoral.<sup>17</sup> Vor allem im ersten findet sich die wesentliche theologische Begründung für die diakonische Arbeit mit jungen Menschen.

### *Unbedingte Gottebenbildlichkeit*

Das folgende Zitat spricht weitgehend für sich:

„Katholische Jugendsozialarbeit geht von der Grundannahme aus, dass jeder Mensch – unabhängig von Status, Alter, Geschlecht, sexueller Orientierung, Herkunft oder Religion – Ebenbild Gottes ist und darum Anspruch auf einen würdevol-

---

<sup>14</sup> Vgl. <https://www.bvke.de/bvke/der-bvke/> (Stand: 20.12.2021).

<sup>15</sup> Vgl. <https://www.bagkjs.de/> (Stand: 20.12.2021).

<sup>16</sup> Vgl. Bundesarbeitsgemeinschaft Katholische Jugendsozialarbeit e.V., Jugendpastorale Verortung von Jugendsozialarbeit in katholischer Trägerschaft 2021, <https://go.wwu.de/6whsk> (Stand: 14.2.2022).

<sup>17</sup> Vgl. Die deutschen Bischöfe, Wirklichkeit wahrnehmen – Chancen finden – Berufung wählen. Leitlinien zur Jugendpastoral (DDB 109), Bonn 2021.

len Platz in der Gesellschaft hat. Sie konkretisiert damit den Anspruch der Jugendsynode ‚Alle Jugendlichen sind ohne Ausnahme in Gottes Herz und somit auch im Herzen der Kirche‘. Dieser Zusage vertrauend treten wir Armut und Diskriminierung entgegen und stehen für eine demokratische, vielfältige und lebendige Kirche.“<sup>18</sup>

Vielfalt und Anerkennung sind nicht nur wesentliche Voraussetzungen und Grundüberzeugungen, die für die Gestaltung von Kirche mit jungen Menschen entscheidend sind. Die unbedingte Gottebenbildlichkeit einzuholen, heißt auch, Gott im andern zu erkennen, also etwas ‚über‘ Gott zu begreifen und zu lernen, was die Kirche bislang nicht wusste.

### *Jungen Menschen in allen Belangen ihres Lebens dienen*

Die Maxime, jungen Menschen in allen Belangen ihres Lebens zu dienen, die sich im Abschnitt zum Auftrag der Jugendpastoral in den neuen Leitlinien findet, stellt ein grundlegendes Handlungsziel dar.<sup>19</sup> Es impliziert zunächst einmal, dass Kontaktangebote in alle Bereiche jugendlicher Lebenswelt hinein hergestellt werden und bekräftigt den subjektorientierten Ansatz, der das „jugendliche Lebensglück“<sup>20</sup> als Maxime setzt. Explizit genannt sind „junge Menschen, die von Jugendarmut, Migration und Gewalt betroffen sind“<sup>21</sup> „Jugendpastoral als Beziehungspastoral“<sup>22</sup> ist dafür maßgeblich.

Unter allen jugendpastoralen Handlungsfeldern steht die kirchliche Jugendsozialarbeit besonders dafür ein, das in den Leitlinien formulierte Ziel der Persönlichkeitsbildung junger Menschen zu fördern, indem sie für „Chancengleichheit und Armutsbekämpfung“<sup>23</sup> eintritt. Dazu gehört auch die Ermöglichung von Partizipation<sup>24</sup> und Selbstbestimmung<sup>25</sup>. Neben der Jugendverbandsarbeit ist es die Aufgabe aller Handlungsfelder, dies innerkirchlich einzufordern und umzusetzen. In der Jugendsozialarbeit ist dies durch die oft prekäre Situation der dort erreichten Jugendlichen besonders relevant, da sie oft keine Lobby haben, die für sie eintritt.

Das Prinzip ganzheitlicher Begleitung ist ein weiteres wesentliches Merkmal von Jugendsozialarbeit, die subjektorientiert und lebensweltorientiert angelegt ist. Der religiöse Aspekt ist hier einzuordnen. Die Ergebnisse des eingangs erwähnten Projekts „Deine Stimme zählt“ belegen: Kirche wird von jungen Menschen in Einrichtungen der

---

<sup>18</sup> Bundesarbeitsgemeinschaft Katholische Jugendsozialarbeit e.V., Jugendpastorale Verortung (s. Anm. 16) 1.

<sup>19</sup> Vgl. Die Deutschen Bischöfe, Leitlinien (s. Anm. 17) 12.

<sup>20</sup> Ebd., 8.

<sup>21</sup> Ebd., 12.

<sup>22</sup> Ebd., 34.

<sup>23</sup> Ebd., 13.

<sup>24</sup> Vgl. Ebd., 13.

<sup>25</sup> Vgl. Ebd., 38.

Jugendhilfe vor allem durch dreierlei erfahren: den kirchlichen Raum, Symbole und Rituale (Gebet und Gottesdienst). Implizit und indirekt aber natürlich durch die Qualität der Begleitung. Dies ist aber weniger bewusst.<sup>26</sup> In einer Fortbildung betont eine Mitarbeiterin aus der offenen Jugendarbeit in einer ostdeutschen Diözese, dass die nicht kirchlich gebundenen Jugendlichen den christlichen Glauben als Haltung primär durch die Begegnung mit den Mitarbeitenden und deren Zuwendung wahrnehmen und dies überwiegend positiv zurückspiegeln. Angesichts weltanschaulicher Vielfalt soll jungen Menschen ein Deuteangebot für ihre Erfahrungen vermittelt werden: „Ein beliebiges Erlebnis („wahrnehmen“) kann eine explizit religiöse Identität bereichern oder sogar fundieren („wählen“), wenn eine als passend erlebte Deutungssprache zwischen beiden Polen vermittelt („interpretieren“) wird.“<sup>27</sup> Ob ein junger Mensch dies so will, bleibt ihm/ihr überlassen, es ist jedoch Teil von Jugendpastoral, dass sie eine entsprechende Deutesprache und einen Deutekontext vermittelt. Um dies zu tun und um die religiösen Ausdrucksformen junger Menschen einzuordnen, ist der Religionsbegriff aus den Arbeiten von Lechner und Gabriel hilfreich,<sup>28</sup> die zwischen Existenzglauben, Gottesglauben und konfessionellem Glauben unterscheiden. Diese Einordnung weitet das religiöse Feld und eröffnet einen religionssensiblen Zugang für den Bereich der Jugendhilfe, der sich als „pluralitätsfähig, lebensweltlich und personal“<sup>29</sup> erweist und handlungsorientierte Impulse entwickelt: So sind etwa Krisen, Konflikte, Traditionen und Lebensgeschichte Anknüpfungspunkte für religionssensibles Arbeiten mit jungen Menschen.<sup>30</sup> „Im Sinne der Subjektorientierung und einer ganzheitlichen Pädagogik darf deshalb in der [Jugendhilfe] nicht auf die Dimension der Religion verzichtet werden. Es geht dabei nicht um formelle Glaubensbildung, wie es im Religionsunterricht, den Koranschulen oder in der Katechese geschieht. Es geht vielmehr darum, die Suche nach Sinn, Halt, Orientierung und eigener Identität zu begleiten und die Fragen nach der Andersartigkeit von Religionsgemeinschaften und Kulturen, nach Gott oder einer höheren Macht und vor allem nach dem Woher und Wohin ihres Lebens ernst zu nehmen.“<sup>31</sup>

---

<sup>26</sup> Vgl. <https://go.wwu.de/fu3yt> (Stand: 25.1.2022).

<sup>27</sup> Die Deutschen Bischöfe, Leitlinien (s. Anm. 17) 30.

<sup>28</sup> Vgl. Martin Lechner – Angelika Gabriel (Hg.), Religionssensible Erziehung. Impulse aus dem Forschungsprojekt ‚Religion in der Jugendhilfe‘ (2005–2008), München 2011.

<sup>29</sup> Angelika Gabriel, Religionssensible Erziehung und Bildung, in: Angela Kaupp – Patrik Höring (Hg.), Handbuch Kirchliche Jugendarbeit. Für Studium und Praxis, Freiburg i. Br. 2019, 494–501, 495.

<sup>30</sup> Vgl. Gabriel, Religionssensible Erziehung, 496–500.

<sup>31</sup> Angelika Gabriel, Religiös sein, in: Ulrich Deinet et. al. (Hg.), Handbuch Offene Kinder- und Jugendarbeit, Heidelberg <sup>5</sup>2021, 1349–1355, hier 1353f.



### 3. Conclusio

Es ist gut und richtig, ja sogar notwendig, dass kirchliche Träger weiterhin in der Jugendhilfe tätig sind. Sie stehen in Kontakt mit den jungen Menschen, die kaum oder kein Verhältnis zur Kirche haben, und stehen ihnen zur Verfügung. Die Jugendsozialarbeit in kirchlicher Trägerschaft leistet einen Dienst für die Lebensqualität, Persönlichkeitsentwicklung und Berufung aller jungen Menschen, durch Wertschätzung, durch Begleitung und konkrete Hilfestellungen für ihr Leben. Sie wird dies umso überzeugender tun, je weniger es ihr explizit darum geht, das Verhältnis von Kirche und Jugend zu sanieren. Der Missbrauchsskandal soll an dieser Stelle genannt werden, da sich hier die schwerwiegende Zerrüttung des Verhältnisses der Kirche zu jungen Menschen besonders zeigt. Es ist an sich schon untragbar, wenn jungen Schutzbefohlenen – die ja in ihrer unbedingten Gottesebenbildlichkeit ernst genommen und in ihrer Würde geschützt werden wollen – im kirchlichen Kontext Leid angetan wird. Wo die Verletzung dieses Schutzauftrags aber noch ignoriert und vertuscht wird, der Schutz einer Institution oder eines Täters über den Schutz der Betroffenen gestellt wird, da wird der Dienst am Wohl junger Menschen, der im Namen Gottes stattfindet, pervertiert – und dieser Vertrauensbruch ist nahezu irreversibel. Dies betrifft nicht nur die kirchliche Jugendhilfe, aber auch. Es ist also in aller Entschiedenheit darum zu ringen, junge Menschen zu fördern und ihnen in allen Belangen gerecht zu werden. Es geht hier um eine Kirche „außer sich“, die dies nicht als Defizit versteht, sondern als Konstitutivum. Dabei ist Jugendpastoral einer politischen Theologie und einer Theologie der Caritas verpflichtet und spielt diese immer wieder ein: Sie ist handlungsorientiert, kritisch und gesellschaftlich wahrnehmbar. In Zeiten wie diesen, in denen die Kirche von jungen Menschen vielfach als ein Sonderbereich wahrgenommen wird, in denen kirchlichen Institutionen, wie jugendtheologische Studien belegen, der Reformwille abgesprochen wird,<sup>32</sup> ist dies umso wichtiger. Dann – und dies passiert ja schon an vielen Orten und Gelegenheiten – zeigt sich die Begegnung mit der Kirche in Gestalt der Jugendhilfe, die sich in vielfachen Netzwerken selbst überschreitet, als gewinnbringend für junge Menschen.

---

<sup>32</sup> Vgl. der Beitrag von Friedrich Schweitzer in dieser Ausgabe.

Prof. Dr. Katharina Karl  
Professur für Pastoraltheologie  
Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt  
Ostenstraße 28a  
D-85072 Eichstätt  
+49 8421 93-21190  
katharina.karl(at)ku(dot)de  
[www.ku.de/thf/pastoraltheologie](http://www.ku.de/thf/pastoraltheologie)



## Religion, Glaube und Kirchenbindung im Jugendalter heute Entwicklungspsychologische Perspektiven und aktuelle Längsschnittuntersuchungen im Horizont lebenszyklischer und zeitgeschichtlicher Veränderungen

### Abstract

In Aufnahme (älterer) entwicklungspsychologischer Deutungen sowie (neuerer) längsschnittlicher Befunde zu Religion im Jugendalter plädiert dieser Beitrag für eine genauere Unterscheidung zwischen zeitgeschichtlichen und entwicklungsbezogenen Aspekten im Wandel von Religion in der Adoleszenz. Genauer dargestellt werden Befunde aus der American National Study of Youth and Religion, aus den europäischen Studien zur Konfi-Arbeit sowie der deutschen Studie „Jugend – Glaube – Religion“. Die Befunde aus diesen Studien unterstreichen die Notwendigkeit einer differenzierten Beschreibung und Deutung von Religion, Glaube und Kirchenbindung im Jugendalter und machen damit die Problematik von kirchlich und religionspädagogisch geläufigen Vergrößerungen deutlich. Am Ende werden einige Fragen aufgezeigt, die auf praktische Konsequenzen verweisen.

Based on (older) views from developmental psychology and (more recent) longitudinal research results, this article pleads for taking more seriously the differences between changes of religion in adolescence in a historical sense and in terms of adolescent development. The article takes up results from the American National Study of Youth and Religion, from European studies on confirmation work as well as from the German study on “Youth – Faith – Religion”. The results of these studies underline the need for a more differentiated description and understanding of religion, faith and the relationship to the church in adolescence, which also sheds new light on the problem of the often superficial ways of referring to young people’s lack of interest in religion both in the church as well as in religious education. The final section describes a number of questions concerning possible practical consequences.

Fast unvermeidlich verbindet sich in Religionspädagogik und Kirche gleichermaßen mit dem Jugendalter die Perspektive eines zunehmenden Verlustes an Religiosität, an Interesse für Kirche oder auch überhaupt an religiösen Fragen. Dieser Verlust wird in gleich zweifacher Perspektive wahrgenommen – *biografisch* im Verhältnis zur Kindheit, die auch heute noch in religiöser Hinsicht als offener gilt als das Jugendalter, aber eben auch *zeitgeschichtlich* so, dass das Jugendalter selbst sich immer weniger religiös darstellt. Besonders eindrücklich sind in dieser zweiten Hinsicht die in der evangelischen Kirchenmitgliedschaftsforschung gebotenen Zeitvergleiche im Blick auf den Wandel der religiösen Sozialisation, der hier als linear fortschreitender Religionsverlust dargestellt wird.<sup>1</sup> Ähnlich verweisen aber auch die Shell-Jugendstudien bei ihren

---

<sup>1</sup> Vgl. Evangelische Kirche in Deutschland, Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis. V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Hannover 2014, 61–62.

Zeitvergleichen immer wieder auf den nachlassenden Einfluss von Kirche und Religion bei jungen Menschen.<sup>2</sup>

In der Religionspädagogik werden freilich schon seit vielen Jahren Vorbehalte gegenüber allzu einlinigen Verlustannahmen dieser Art angemeldet. Vor allem entwicklungspsychologische Modelle, die eine Ablösung vom Kinderglauben in der Adoleszenz sowie eine zunehmende Hinwendung zum individuellen Selbst nicht als Ende oder Abbruch der religiösen Entwicklung ansehen, sondern als eine normative, vom Lebenszyklus her vorgegebene Krise, kamen diesem Anliegen entgegen.<sup>3</sup> Doch konnten sich solche Modelle zumindest im Bereich der Religionspsychologie in aller Regel nicht auf eine wirkliche (längsschnittliche) Beobachtung der religiösen Entwicklung stützen, sondern nur auf Querschnittsuntersuchungen, die dann – durch den Vergleich verschiedener Altersgruppen – als Entwicklung interpretiert wurden<sup>4</sup>.

Diese empirische Schwäche findet sich in ähnlicher Weise freilich auch bei den stärker sozialisationstheoretisch ansetzenden Darstellungen. Die SINUS-Studien sind von vornherein auf eine jeweils einmalige Form der Untersuchung angelegt und erlauben insofern zumindest im Blick auf die Religiosität Jugendlicher keine Zeitvergleiche.<sup>5</sup> Die bereits erwähnten Shell-Jugendstudien oder auch die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen der EKD schließen zwar die Wiederholung der Untersuchungen mitunter mit ähnlichen Items über Jahrzehnte hinweg ein, aber jede Studie beruht lediglich auf einer Einmalbefragung. Auch in diesem Falle können Kinder (die bei diesen beiden Studien nicht befragt wurden), Jugendliche und Erwachsene nur im Ausgang von Querschnittsbefragungen miteinander verglichen werden. Methodisch ist dies nicht unproblematisch, weil sich kaum voraussagen lässt, ob die heutigen Kinder wirklich einmal so sein werden, wie die Jugendlichen oder Erwachsenen es heute sind. Gerade im religiösen Bereich stellt sich diese Frage umso mehr, je stärker von einem Wandel der religiösen Sozialisation ausgegangen wird.

In den letzten 20 Jahren sind nun erstmals religionsbezogene Untersuchungen zum Jugendalter verfügbar geworden, durch die sich auch die ursprünglich nur allgemein entwicklungspsychologisch oder auf der Grundlage von Einmalbefragungen begründe-

---

<sup>2</sup> Vgl. zuletzt Shell Deutschland Holding (Hg.), *Jugend 2019. Eine Generation meldet sich zu Wort*, Weinheim/Basel 2019, 150–157.

<sup>3</sup> Vgl. dazu als Überblicksdarstellungen Friedrich Schweitzer, *Lebensgeschichte und Religion. Religiöse Entwicklung und Erziehung im Kindes- und Jugendalter*, Gütersloh 2016; Friedrich Schweitzer, *Die Suche nach eigenem Glauben. Einführung in die Religionspädagogik des Jugendalters*, Gütersloh 1998.

<sup>4</sup> So bei James W. Fowler, *Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn*, Gütersloh 1991 oder Fritz Oser – Paul Gmünder, *Der Mensch – Stufen seiner religiösen Entwicklung. Ein strukturgenetischer Ansatz*, Zürich/Köln 1984.

<sup>5</sup> Vgl. bspw. Marc Calmbach – Silke Borgstedt – Inga Borchard – Peter Martin Thomas – Berthold Bodo Flaig, *Wie ticken Jugendliche 2016? Lebenswelten von Jugendlichen im Alter von 14 bis 17 Jahren in Deutschland*, Wiesbaden 2016. Die derzeit neueste SINUS-Jugendstudie (2020) enthält keine Befunde zu Religion.

ten Annahmen auf die Probe stellen lassen. Im Folgenden soll zunächst der damit angesprochene Bogen von der Entwicklungspsychologie zu longitudinalen Befunden im Blick auf Religion, Glaube und Kirchenbindung im Jugendalter in Gestalt eines Überblicks beschrieben werden. In einem weiteren Schritt werden exemplarisch Befunde aus der Tübinger Längsschnittuntersuchung „Jugend – Glaube – Religion“ dargestellt. Am Ende stehen Überlegungen zu möglichen religionspädagogischen Konsequenzen.

## 1. Von entwicklungspsychologischen Theorien zu empirischen Längsschnittstudien<sup>6</sup>

### 1.1 Überblick

Schon seit dem Beginn der empirischen Religionsforschung vor mehr als 100 Jahren richtete sich ein hervorgehobenes Interesse auf den Wandel von Religion in der Adoleszenz. Ähnliches gilt zumindest für die ältere Jugendforschung. Amerikanische Klassiker wie William James, G. Stanley Hall und Edwin Diller Starbuck bzw. in Deutschland Eduard Spranger schenkten gerade diesem Aspekt große Aufmerksamkeit.<sup>7</sup> Später legten Entwicklungspsychologen wie der Neo-Psychoanalytiker Erik H. Erikson oder auch die Vertreter kognitiv-struktureller Ansätze wie James W. Fowler und Fritz Oser Modelle der religiösen Entwicklung im Jugendalter vor.<sup>8</sup> Die Veröffentlichungen dieser Autoren wurden in der Religionspädagogik stark beachtet, insbesondere auch ihre Deutung der adoleszenten religiösen Entwicklung als Prozess der Ablösung von kindlichen Vorstellungen oder, dann vor allem im späteren Jugendalter, von durch Konventionen gestützten religiösen Überzeugungen. Insbesondere die Kirche erscheint im Horizont eines solchen kritischen Glaubens als fragwürdige Institution, die schon vor Jahrzehnten bei den Jugendlichen ihre Glaubwürdigkeit verloren hatte – man denke nur an die Studie „Erwachsenwerden ohne Gott?“ von Karl Ernst Nipkow, der in der mangelnden Glaubwürdigkeit von Kirche eine Einbruchsstelle für den Gottesglauben sah.<sup>9</sup>

Oben war schon darauf hinzuweisen, dass sich solche Deutungen zwar auf empirische Untersuchungen beriefen, aber durchweg nicht auf Longitudinalstudien. Dasselbe gilt,

---

<sup>6</sup> In diesem Teil wird auf eine frühere englischsprachige Darstellung zurückgegriffen, vgl. Friedrich Schweitzer, *Religious change in adolescence: The need for longitudinal research*, in: Ulrich Riegel – Stefan Heil – Boris Kalbheim – Alexander Unser (Hg.), *Understanding Religion. Empirical Perspectives in Practical Theology. Essays in Honour of Hans-Georg Ziebertz*, Münster/New York 2019, 13–25; hier auch weitere Ausführungen zu longitudinaler Forschung zu Jugend und Religion.

<sup>7</sup> Vgl. die Darstellung bei Schweitzer, *Die Suche* (s. Anm. 3), 124–130.

<sup>8</sup> Überblick und Einzelnachweise bei Schweitzer, *Lebensgeschichte* (s. Anm. 3).

<sup>9</sup> Vgl. Karl Ernst Nipkow, *Erwachsenwerden ohne Gott? Gotteserfahrung im Lebenslauf*, München 1987, 76.

wie bereits deutlich geworden ist, für die soziologischen Darstellungen zu Religion in der Adoleszenz, die weithin auf Einmalbefragungen und Querschnittsvergleichen zwischen Altersgruppen innerhalb solcher Befragungen beruhen. In vielerlei Hinsicht war der amerikanische Soziologe Christian Smith der erste im Bereich der sozialwissenschaftlichen Religionsforschung zur Adoleszenz, der eine großangelegte empirische Studie auf der Grundlage eines konsequent longitudinalen Designs vorlegen konnte.<sup>10</sup> Im Anschluss daran kann auch auf das u. a. von der Untersuchung von Smith angeregte europäische Forschungsprojekt zur Konfi-Arbeit in sieben und später in neun Ländern hingewiesen werden<sup>11</sup>, mit Befunden aus Befragungen von Jugendlichen über drei oder, im Falle von Deutschland, sogar fünf Jahre hinweg (2012–2015/2017).<sup>12</sup> Darüber hinaus wurden große Teile dieser Untersuchung zweimal durchgeführt (2007/2008, 2012/2013 – eine weitere Untersuchung befindet sich in Vorbereitung, und eine weitere longitudinale Erhebung konnte 2020 durchgeführt werden), sodass hier auch Zeitvergleiche möglich sind. Hinzuweisen ist auch auf Untersuchungen im katholischen Bereich, zu unterschiedlichen Formen der Vorbereitung auf die Erstkommunion und deren Nachwirkungen bei Kindern und Eltern sowie zu Wirkungszusammenhängen der religiösen Sozialisation.<sup>13</sup>

Auf die derzeit neueste Untersuchung longitudinaler Art, die Tübinger Jugendstudie „Jugend – Glaube – Religion“ soll unten genauer eingegangen werden. Zunächst werden die amerikanische Studie von Smith auf der einen und die Konfi-Studien auf der anderen Seite im Blick auf ihre Ergebnisse zu der Themenfrage des vorliegenden Beitrags, also Jugend, Glaube und Kirchenbindung, aufgenommen.

---

<sup>10</sup> Vgl. Christian Smith – Melinda Lundquist Denton, *Soul searching: The religious and spiritual lives of American Teenagers*, Oxford/New York 2005; Christian Smith – Patricia Snell, *Souls in transition: The religious and spiritual lives of emerging adults*, Oxford/New York 2009.

<sup>11</sup> Vgl. Friedrich Schweitzer – Kati Niemelä – Thomas Schlag – Henrik Simojoki (Hg.), *Youth, Religion and Confirmation Work in Europe. The Second Study*, Gütersloh 2015; Friedrich Schweitzer – Thomas Schlag – Henrik Simojoki – Kati Tervo-Niemelä – Wolfgang Ilg (Hg.), *Confirmation, Faith, and Volunteerism. A Longitudinal Study on Protestant Adolescents in the Transition towards Adulthood. European Perspectives*, Gütersloh 2017.

<sup>12</sup> Vgl. Friedrich Schweitzer – Christoph H. Maaß – Katja Lißmann – Georg Hardecker – Wolfgang Ilg, (Hg.), *Konfirmandenarbeit im Wandel – Neue Herausforderungen und Chancen. Perspektiven aus der zweiten bundesweiten Studie*. Gütersloh 2015; Wolfgang Ilg – Michael Pohlers – Aitana Gräbs-Santiago – Friedrich Schweitzer, *Jung – Evangelisch – Engagiert. Langzeiteffekte der Konfirmandenarbeit und Übergänge in ehrenamtliches Engagement. Empirische Studien im biografischen Horizont*, Gütersloh 2018.

<sup>13</sup> Vgl. Forschungsgruppe Religion und Gesellschaft, *Werte – Religion – Glaubenskommunikation. Eine Evaluationsstudie zur Erstkommunionkatechese*, Wiesbaden 2015; Judith Könemann – Clauß Peter Sajak – Simone Lechner, *Einflussfaktoren religiöser Bildung. Eine qualitativ-explorative Studie*, Wiesbaden 2017.

## 1.2 Jugend, Glaube und Kirchenbindung im Spiegel der American National Study of Youth and Religion

Die American National Study of Youth and Religion hat ihren Schwerpunkt bei Religion in der Adoleszenz. Sie begann mit einer Untersuchung zwischen 2002 und 2003 mit Jugendlichen im Alter von 13 bis 17 Jahren.<sup>14</sup> Der erste Schritt (2002) bestand in einer repräsentativen quantitativen Untersuchung mithilfe von Telefon-Interviews (N=3.370). In einem zweiten Schritt (2003) wurden 267 vertiefende Interviews durchgeführt.<sup>15</sup> Zwei weitere Befragungswellen mit Fragebogen sowie 151 vertiefenden Interviews folgten 2007/2008 (N=2.532 bei der dritten Welle).<sup>16</sup>

Die späteren Veröffentlichungen aus diesem Projekt weisen einen stärker theoretischen Charakter auf und betreffen das frühe Erwachsenenalter sowie innovative Auswertungsstrategien im Blick auf religiöse Stabilität und Wandel im Jugendalter.<sup>17</sup> Hinzuweisen ist auch auf die religionspädagogische Rezeption der Befunde in den USA.<sup>18</sup>

Die Befunde der Studie von Smith können an dieser Stelle naturgemäß nicht im Einzelnen dargestellt werden. Besonders bedeutsam sind im vorliegenden Zusammenhang drei Ergebnisse:

- Gegen verbreitete Annahmen ergab der Vergleich zu verschiedenen religiösen Indikatoren zwischen 1990 und 2006 keine rückläufige Religiosität bei den Jugendlichen.<sup>19</sup> Selbst wenn Befunde aus noch längeren Zeiträumen in die Betrachtung einbezogen wurden (1972–2006), zeigten sich nur wenig Veränderungen, mit Ausnahme bestimmter Gruppen (Katholiken, schwarze Protestanten).<sup>20</sup> Zeitgeschichtlich ist bei den untersuchten 18- bis 24-jährigen Jugendlichen und jungen Erwachsenen in den USA demnach kein dramatischer Wandel festzustellen, der sich etwa als Säkularisierung deuten ließe.<sup>21</sup>
- Hinsichtlich des religiösen Wandels im Jugend- und jungen Erwachsenenalter bestätigen die Befunde die allgemeine Erwartung rückläufiger Religiosität, zumindest teilweise, weil zugleich auch eine „eindrückliche Stabilität“ zu erkennen war.<sup>22</sup>

---

<sup>14</sup> Smith, *Soul searching* (s. Anm. 10), 6.

<sup>15</sup> Smith, *Soul searching* (s. Anm. 10), 6, 302.

<sup>16</sup> Smith, *Souls in transition* (s. Anm. 10), 311–312.

<sup>17</sup> Vgl. Christian Smith – Kari Christoffersen – Hilary Davidson – Patricia Snell Herzog, *Lost in transition: The dark side of emerging adulthood*, Oxford/New York 2011; Lisa D. Pearce – Melinda Lundquist Denton, *A faith of their own: Stability and change in the religiosity of America's adolescents*, Oxford/New York 2011.

<sup>18</sup> Kenda Creasy Dean, *Almost Christian: What the faith of our teenagers is telling the American church*, Oxford/New York 2010.

<sup>19</sup> Smith, *Souls in transition* (s. Anm. 10), 89–90.

<sup>20</sup> Smith, *Souls in transition* (s. Anm. 10), 95–97.

<sup>21</sup> Smith, *Souls in transition* (s. Anm. 10), 99.

<sup>22</sup> Smith, *Souls in transition* (s. Anm. 10), 213.



- Eine für die Religionspädagogik besonders wichtige Beobachtung betrifft den Unterschied zwischen der Gruppen- und der Individualebene: Denn auch bei dem genannten allgemeinen Trend rückläufiger Religiosität im Jugendalter gebe es immer wieder Jugendliche, die im Untersuchungszeitraum stärker religiös geworden sind.<sup>23</sup> Anders ausgedrückt sollte religiöser Wandel (Gruppenebene) nicht als homogen angesehen werden, sondern müsse genauer untersucht werden, was er im Einzelfall bedeutet (Individualebene). Komplexere statistische Analysen wie die *latent class analysis* führen ebenfalls zu Ergebnissen, die stereotypen Wahrnehmungen eines religiösen Rückgangs widersprechen. Stattdessen verweisen diese Ergebnisse für die Adoleszenz und für den Übergang zum jungen Erwachsenenalter auf ein Phänomen, das als „religious refinement“ bezeichnet wird, was hier mit „individueller Aneignung“ übersetzt werden könnte.<sup>24</sup>

Die zu Beginn dieses Beitrags angesprochene doppelte Perspektive, die von einem biografischen und zugleich zeitgeschichtlichen Rückgang von Religiosität im Jugendalter ausgeht, bestätigt sich also nur in biografischer Hinsicht. Zugleich wird aber auch in dieser Hinsicht auf die offenbar leicht als Abbruchverhalten missverstandene „individuelle Aneignung“ verwiesen.

### 1.3 Jugend, Glaube und Kirchenbindung im Spiegel der Konfi-Studien

Die bereits oben kurz dargestellten Untersuchungen zur Konfi-Arbeit in Deutschland und in anderen europäischen Ländern sind gut dokumentiert.<sup>25</sup> Wiederum soll es nur um die im vorliegenden Zusammenhang zentralen Befunde gehen sowie um die längsschnittliche Betrachtungsweise

Das Grunddesign der Studien operiert zunächst mit zwei Befragungszeitpunkten, zu Beginn und am Ende der Konfi-Zeit, die in der Regel ca. ein Jahr lang dauert. Dieser Teil der Studie wurde zweimal durchgeführt, die erste Studie in sieben europäischen Ländern (Dänemark, Deutschland, Finnland, Norwegen, Österreich, Schweden, Schweiz), die zweite zusätzlich in Polen und Ungarn. Parallele Untersuchungen wurden in der methodistische Kirche in Deutschland sowie, inhaltlich verknüpft, aber organisatorisch unabhängig von den Studien in Europa, in verschiedenen Kirchen in den USA durchgeführt.<sup>26</sup> Bei der zweiten europäischen Studie fand eine zusätzliche Befra-

<sup>23</sup> Smith, *Souls in transition* (s. Anm. 10), 213.

<sup>24</sup> Pearce – Lundquist Denton, *A faith* (s. Anm. 17), 167.

<sup>25</sup> Insgesamt zwölf Bände, einen zusammenfassenden Überblick bieten Henrik Simojoki – Wolfgang Ilg – Thomas Schlag – Friedrich Schweitzer, *Zukunftsfähige Konfirmandenarbeit. Empirische Erträge – theologische Orientierungen – Perspektiven für die Praxis*, Gütersloh 2018.

<sup>26</sup> Vgl. Tobias Beisswenger – Achim Härtner, *Konfirmandenarbeit im freikirchlichen Kontext. Der kirchliche Unterricht in der Evangelisch-Methodistischen Kirche in Deutschland. Ergebnisse der bundesweiten Studie 2012–2016*, Gütersloh 2017; Richard R. Osmer – Katherine M Douglass. (Hg.), *Cultivating teen faith: Insights from the confirmation project*, Grand Rapids 2018.

gung zwei Jahre nach der Konfirmation statt, in Deutschland darüber hinaus auch noch einmal vier Jahre nach der Konfirmation ( $t_4$ ).<sup>27</sup> Das bedeutet, dass die befragten Jugendlichen 13, 14, 16 und 18 Jahre alt waren. Insgesamt waren mehr als 28.000 junge Menschen an der zweiten Studie beteiligt. Ähnlich wie bei der Studie von Smith konnten Befunde sowohl auf der Gruppen- als auch der Individualebene über den gesamten Zeitraum hinweg erfasst werden.

Als allgemeine Tendenz der religiösen Entwicklung im Jugendalter war auch hier ein klarer Rückgang in der Zustimmung zu Fragen festzustellen, die sich auf den Glauben bezogen. Der Rückgang erweist sich jedoch nicht als stetig und fällt auch nicht für alle auf den Glauben bezogene Items gleich aus:

- Ein stetiger Rückgang betrifft vor allem den Schöpfungsglauben. Schon bei der ersten Befragung erhielt dieses Item die geringste Zustimmung, und dies änderte sich über die Jahre hinweg nicht.<sup>28</sup> An der Glaubwürdigkeit des Schöpfungsglaubens wird offenbar massiv gezweifelt, wahrscheinlich aufgrund des Einflusses einer popularisierten Naturwissenschaft und Evolutionsforschung.
- In manchen Fällen, besonders bei dem Item „Der Glaube an Gott hilft mir in schwierigen Situationen“ nahm die Zustimmung während der Konfi-Zeit zu, während diese Zustimmung später rückläufig war.<sup>29</sup> Beim vierten Befragungszeitpunkt war die Zustimmung bei diesem Item jedoch am stärksten ausgeprägt. Bei den früheren Befragungszeitpunkten galt dies für den allgemeinen Glauben an einen liebenden Gott. Bemerkenswert stark ausgeprägt war auch der Glaube an ein Leben nach dem Tod.

Aus diesen Befunden ergibt sich die Notwendigkeit, zwischen verschiedenen Altersgruppen oder Phasen im Jugendalter zu unterscheiden. Wenn in manchen Jugendstudien die gesamte Altersspanne zwischen 12 oder 14 und 25 Jahren zusammengefasst wird, kann dies leicht in irreführenden Darstellungen resultieren, weil die Unterschiede zwischen jüngeren und älteren Jugendlichen in einem Durchschnittswert gefasst und damit gleichsam eingeebnet werden. Darüber hinaus erweist es sich als vergrößernd, einfach allgemein von religiösem Wandel in der Adoleszenz zu sprechen, ohne die Unterschiede zwischen verschiedenen Entwicklungssträngen, wie sie sich in den unterschiedlichen Items spiegeln, weiter zu berücksichtigen.

Was den zeitgeschichtlichen Wandel betrifft, so ist der Vergleich zwischen den Befunden von 2007/2008 und 2012/2013 aufschlussreich. Ähnlich wie bei der Studie von

---

<sup>27</sup> Vgl. Ilg u. a., Jung – Evangelisch – Engagiert (s. Anm.12); eine Veröffentlichung zu der erneuten Befragung im Jahr 2020 ist nach Abschluss des vorliegenden Beitrags erschienen: Henrik Simojoki – Wolfgang Ilg, Automatische Distanzierung? Transformationen im Kirchenverhältnis konfirmierter Jugendlicher im Übergang zum Erwachsenenalter. Ergebnisse der PostKonf-Längsschnittstudie, in: Pastoraltheologie 111 (2022) 4, 146–169.

<sup>28</sup> Vgl. Ilg u. a., Jung – Evangelisch – Engagiert (s. Anm.12), 181

<sup>29</sup> Vgl. Ilg u. a., Jung – Evangelisch – Engagiert (s. Anm.12), 181.

Smith gab es hier keine Anzeichen eines Rückgangs. Bei fast allen Items fielen die Befunde in beiden Studien sehr ähnlich aus – mit der deutlichsten Ausnahme für den rückläufigen Schöpfungsglauben und der wachsenden (!) Zustimmung zu der Überzeugung in dem Item „Der Glaube an Gott hilft mir in schwierigen Situationen“.<sup>30</sup> Auch die Einstellung zur Kirche wurde von der ersten zur zweiten Studie positiver.<sup>31</sup>

Auch bei den Konfi-Studien brachte die differenzielle Beachtung der Gruppen- und der Individualebene zusätzliche Erkenntnisse. Wiederum ähnlich wie bei der Studie von Smith gibt es zwischen beiden Ebenen bemerkenswerte Unterschiede. Beispielsweise zeigte sich für die ersten drei Befragungszeitpunkte in Deutschland, dass bei 60% der Befragten keine Veränderung festzustellen war, während 25% in ihren Einstellungen zum christlichen Glauben negativer wurden und 15% mehr Zustimmung entwickelten.<sup>32</sup>

Solche Befunde verweisen auf einen erheblichen Forschungsbedarf hinsichtlich der möglicherweise auch religionspädagogischen Prädiktoren für individuellen religiösen Wandel in der Adoleszenz. Schon jetzt ist beispielsweise erkennbar, dass positive Erfahrungen während der Konfi-Zeit ein starker Prädiktor für positive Einstellungen zur Kirche in späterer Zeit sind. Darüber hinaus wirkt sich auch ein ehrenamtliches Engagement in der Konfi-Arbeit nach der Konfirmation sehr positiv auf die Einstellung zur Kirche aus. An solchen Befunden ist exemplarisch abzulesen, dass der allgemeine religiöse Wandel im Sinne rückläufiger Zustimmung zum Glauben und zur Kirche keineswegs bedeutet, dass es keine religionspädagogischen Einflussmöglichkeiten geben kann. Zumindest kann es deutliche Unterschiede zwischen der Gruppen- und der Individualebene geben, deren möglicherweise auch religionspädagogische Voraussetzungen in den vorliegenden Studien allerdings noch nicht systematisch erfasst wurden.

## 2. Die Studie „Jugend – Glaube – Religion“

Diese Studie nimmt Erfahrungen, Befunde und Fragestellungen aus den früheren Tübinger Untersuchungen auf. Auch in diesem Falle handelt es sich um eine Längsschnittuntersuchung, mit Befragungszeitpunkten in den Jahren 2015, 2017, 2018.<sup>33</sup> Die Studie wurde in Baden-Württemberg durchgeführt und ist für dieses Bundesland

---

<sup>30</sup> Vgl. Schweitzer u. a., Konfirmandenarbeit im Wandel (s. Anm. 12), 41.

<sup>31</sup> Vgl. Schweitzer u. a., Konfirmandenarbeit im Wandel (s. Anm. 12), 43.

<sup>32</sup> Vgl. Schweitzer u. a., Konfirmandenarbeit im Wandel (s. Anm. 12), 54.

<sup>33</sup> Die Studie ist dokumentiert in zwei Bänden: Friedrich Schweitzer – Golde Wissner – Annette Bohner – Rebecca Nowack – Matthias Gronover – Reinhold Boschki, *Jugend – Glaube – Religion. Eine Repräsentativstudie zu Jugendlichen im Religions- und Ethikunterricht*, Münster/New York 2018; Golde Wissner – Rebecca Nowack – Friedrich Schweitzer – Reinhold Boschki – Matthias Gronover (Hg.), *Jugend – Glaube – Religion II. Neue Befunde – vertiefende Analysen – didaktische Konsequenzen*, Münster/New York 2020.

repräsentativ (N=7246). Wie bei Längsschnittstudien auch sonst der Fall, war die Beteiligung bei der zweiten und dritten Befragung deutlich niedriger (N= 3001 und N=559). Die längsschnittlichen Befunde sind aber für die Entwicklungsverläufe aufschlussreich, wofür die empirische Grundlage als tragfähig anzusehen ist. Die Studie wurde im Religionsunterricht sowie im Ethikunterricht durchgeführt, und zwar in verschiedenen Schularten (allgemeinbildendes Gymnasium, berufliche Schulen, berufliches Gymnasium), sodass ein sehr großer Teil der Jugendlichen in der gesamten Altersgruppe zwischen 17 und 19 Jahren erfasst werden konnte. Auch vergleichende Auswertungen zu den Schularten konnten durchgeführt werden.

Inhaltlich baute die quantitative Studie auf qualitativen Vorarbeiten auf, die dann auch als qualitative Parallelstudie weitergeführt und weiter ausgebaut wurden. Die qualitativen Vorarbeiten waren zusammen mit den Befunden aus früheren Studien, etwa den Konfi-Studien, aber auch der kritischen Auseinandersetzung mit anderen Studien wie den Shell- sowie den SINUS-Studien Grundlage für die Entwicklung des Befragungsinstruments. Ziel war es, die Religiosität junger Menschen – vor allem im Vergleich zu den allgemeinen Jugendstudien – differenzierter zu erfassen und ebenso mögliche Veränderungen in der Zeit, wiederum auf der Gruppen- wie auch auf der Individualebene.

Aus den qualitativen Interviews erwuchs der Impuls, die Jugendlichen nicht nur zu fragen, ob und ggf. wie „religiös“ sie sind, sondern auch wie „gläubig“. Diese Unterscheidung erwies sich auch bei der quantitativen Studie als höchst sinnvoll. Während nur 22% der Befragten sich selbst als „religiös“ bezeichnen würden, waren es fast doppelt so viele, die sich als „gläubig“ wahrnehmen (41 %). Dass auch dieser Befund noch nicht alles sagt, ist daran abzulesen, dass 52% bei der ersten und 49% bei der zweiten Befragung der Aussage „Ich glaube an Gott“ zustimmten.<sup>34</sup> Der Glaube an Gott reicht demnach weiter als die Selbsteinschätzung als „religiös“ oder „gläubig“. Noch eindrücklicher sind die Angaben zur Gebetshäufigkeit. Denn 75% der Befragten gaben an, dass sie zumindest gelegentlich beten.<sup>35</sup> Dies bedeutet, dass ein nicht geringer Anteil Jugendlicher betet, obwohl die logische Voraussetzung dafür – also der Glaube an Gott – nicht gegeben ist. Offenbar spielen solche – aus der Sicht Erwachsener gesprochen – Widersprüche für die Jugendlichen selbst keine große Rolle.

Unter dem Aspekt der religiösen Entwicklung im Jugendalter ist der Befund besonders interessant, dass die Selbstzuschreibung „gläubig“ über die Zeit hinweg konstant bleibt, während die Selbstzuschreibung „religiös“ rückläufig ist.<sup>36</sup> In weiteren Analysen konnte auch herausgearbeitet werden, dass die Selbstzuschreibung „gläubig“ für die Befragten vor allem auf einen individuellen Glauben verweist, im Unterschied zur In-

---

<sup>34</sup> Vgl. Schweitzer u. a., Jugend (s. Anm. 33), 27.

<sup>35</sup> Vgl. Schweitzer u. a., Jugend (s. Anm. 33), 92.

<sup>36</sup> Vgl. Wissner u. a., Jugend (s. Anm. 33), 49.

stitution Kirche und deren Glaubensvorstellungen bzw. den Vorstellungen, die der Kirche von den Jugendlichen zugeschrieben werden.<sup>37</sup>

Die Werte hinsichtlich der Kirchenbindung sind für die gesamte Stichprobe betrachtet rückläufig. Schon bei der ersten Befragung zeigten sich die Jugendlichen im Verhältnis zur Kirche ambivalent, bei der zweiten Befragung hatten sich die meisten kritischen Haltungen gegenüber der Kirche weiter verstärkt – eine Tendenz, die dann beim dritten Befragungszeitpunkt noch einmal deutlicher hervortrat.<sup>38</sup> Die Verbundenheit zur Kirche kann also nicht von der Konstanz bei der Selbsteinschätzung als „gläubig“ profitieren. Auch so gesehen stehen diese beiden Entwicklungen unverbunden nebeneinander.

Bei der Aussage „Ich sehe kritisch, was die Kirche sagt“ ist vom ersten zum dritten Befragungszeitpunkt eine Zunahme von 61% auf 72% zu konstatieren. Noch deutlicher ist die Tendenz bei der Aussage „Die Kirche muss sich ändern, wenn sie eine Zukunft haben will“ von 66% auf 84%, und schließlich „mein Glaube hat nichts mit der Kirche zu tun“, von 46% auf 66%.<sup>39</sup> Solche Einschätzungen mögen angesichts früherer Befunde sowie der verbreiteten Wahrnehmungen zu einem schwierigen Verhältnis zur Kirche bei jungen Menschen nicht weiter überraschen. Umso wichtiger erscheinen daher die gleichsam gegenläufigen Beobachtungen: Bei dem Item „Die Kirche tut viel Gutes für die Menschen“ zeigt sich eine große Konstanz über die gesamte Befragungszeit hinweg (67% bei der ersten und bei der dritten Befragung), und bei dem Item „Ich finde es gut, dass es die Kirche gibt“ ist sogar eine deutliche Zunahme festzustellen (von 64% bei der ersten Befragung auf 68% bei der dritten Befragung).<sup>40</sup>

Demnach gäbe es durchaus Anschlussstellen auch im Verhältnis zwischen Kirche und Jugendlichen. Allerdings bedeutet eine positive Einschätzung von Kirche keineswegs, dass es den Jugendlichen auch wichtig wäre, zur Kirche zu gehören (bei dem entsprechenden Item ist ein Rückgang von 51% auf 40% von der ersten zur dritten Befragung zu konstatieren<sup>41</sup>). Dieses Auseinanderklaffen zwischen einem positiven Bild von Kirche und einer geringen Bedeutsamkeit der eigenen Zugehörigkeit gehört auch zu den zentralen Befunden der Konfi-Studien. Bei diesen Studien konnte allerdings auch gezeigt werden, dass sich diese Spannung bei solchen Jugendlichen als weit geringer ausgeprägt darstellt, die einen Weg in ein freiwilliges Engagement in der Kirche finden.

Gerade auch bei dem Verhältnis zur Kirche und den verschiedenen Einstellungen dazu lohnt sich ein Blick auf die unterschiedlichen Entwicklungen auf der Gruppen- und der Individualebene. In allen Fällen gibt es Bewegungen nach beiden Richtungen, aber

---

<sup>37</sup> Vgl. Wissner u. a., Jugend (s. Anm. 33), 19–23.

<sup>38</sup> Vgl. Wissner u. a., Jugend (s. Anm. 33), 66.

<sup>39</sup> Vgl. Wissner u. a., Jugend (s. Anm. 33), 67.

<sup>40</sup> Vgl. Wissner u. a., Jugend (s. Anm. 33), 67.

<sup>41</sup> Vgl. Wissner u. a., Jugend (s. Anm. 33), 67.

gerade bei den Einstellungen zur Kirche ist es nur ein sehr kleiner Anteil der Befragten, der über die Jahre hinweg zu einer positiveren Einstellung findet.<sup>42</sup> Immerhin aber wird hier – wie bei den meisten anderen Items – deutlich, dass Entwicklungen auf der Gruppenebene nicht einfach auf alle einzelnen Jugendlichen verallgemeinert werden dürfen. Da es auch gegenläufige Entwicklungen im Sinne einer Verbesserung des Verhältnisses zur Kirche gibt, könnte dies ein Hinweis auf (religions-)pädagogische Spielräume sein, etwa im Sinne von kirchlichen Angeboten, die auch ein positiveres Verhältnis zur Kirche stiften können. Um dies genauer aufzuklären, wären allerdings genauere Untersuchungen dazu erforderlich, wie sie zum Teil – wie oben beschrieben – in den Konfi-Studien zum ehrenamtlichen Engagement und dessen Wirkungen zu finden sind.

### 3. Regionspädagogische Fragen und Konsequenzen

In der Religionspädagogik wird mitunter unmittelbar von empirischen Befunden zu Konsequenzen für die Praxis übergegangen. Streng genommen führt aber kein direkter Weg von der Empirie zur Praxis oder vom Sein zum Sollen, sondern es muss zunächst erörtert werden, wie empirische Befunde zu bewerten sind und wie sie sich in ein religionspädagogisches Gesamtverständnis einfügen lassen. Darauf wird mit dem Begriff der „Fragen“ in der Überschrift zu diesem Abschnitt verwiesen. Welche religionspädagogischen Fragen werden durch die Befunde aufgeworfen?

Ein Schwerpunkt der vorliegenden Darstellung lag auf der doppelten Spur des zeitgeschichtlichen Wandels jugendlicher Religiosität einerseits und lebenszyklischer Veränderungen von Religiosität im Jugendalter andererseits. Die Befunde, die durch die neuerdings verfügbar gewordenen längsschnittlichen Untersuchungen gewonnen wurden, machen deutlich, dass diese zweifache Betrachtungsweise nach wie vor sinnvoll ist. Wenn – wie heute vielfach üblich – eher undifferenziert von nachlassender religiöser Sozialisation, rückläufigem Interesse an Religion im Jugendalter sowie immer weiter abnehmenden religiösen Bindungen gesprochen wird, so erscheint dies differenzierungsbedürftig. Die Befunde bestätigen gerade für das Jugendalter solche Annahmen nicht, gerade auch nicht in zeitgeschichtlicher Perspektive. Die Annahme einer immer weiter fortschreitenden Säkularisierung jedenfalls erweist sich in dieser Hinsicht als wenig zutreffend.

Lebenszyklisch gesehen ist die Religiosität in der Adoleszenz mit zunehmendem Alter tatsächlich rückläufig. Dies entspricht den älteren entwicklungspsychologischen Erwartungen und wird auch von den derzeit neuesten empirischen Befunden bestätigt. Allerdings erweist sich auch diese Beschreibung als ungenau. Der stärkste Rückgang betrifft die Kirchlichkeit und speziell die Kirchenbindung, während die Selbsteinschät-

---

<sup>42</sup> Vgl. Wissner u. a., Jugend (s. Anm. 33), 68–70.

zung als „gläubig“ – nicht als „religiös“! – eher stabil zu bleiben scheint. Diese Selbsteinschätzung ist offenbar für kirchliche Angebote wenig anschlussfähig.

Dies lässt sich allerdings auch so verstehen, dass die kirchlichen Angebote für die Interessen Jugendlicher wenig offen zu sein scheinen, vor allem in den Augen der Jugendlichen. Dabei ist bemerkenswert, dass die Jugendlichen mehrheitlich ein positives Bild von Kirche haben, das gesellschaftliche Engagement von Kirche schätzen und die Existenz von Kirche bejahen. Zugleich wird die Kirche aber immer wieder als zu wenig offen für Veränderungen wahrgenommen und insofern auch als wenig zukunftsfähig. Vor allem wird sie mit Auffassungen von Glaube im Sinne festliegender traditioneller und „veralteter“ Lehren assoziiert, mit denen Jugendliche insbesondere für sich selbst nichts anfangen. In qualitativen Interviews wird dies durch den Gestus der Abgrenzung häufig ausdrücklich betont, etwa mit Formulierungen wie: „Ich glaube schon an etwas, aber eben nicht so, wie das in der Kirche vertreten wird.“

Mit der konsequenten Unterscheidung zwischen Gruppen- und Individualebene machen längsschnittliche Untersuchungen deutlich, dass die Veränderungen in der Zeit auf diesen beiden Ebenen unterschiedlich ausfallen können. Auch wenn das Verhältnis zur Kirche auf der Gruppenebene kontinuierlich schlechter wird, gibt es doch auch einen Anteil Jugendlicher, die ein positiveres Verhältnis zur Kirche gewinnen. Das kann zu der allerdings noch zu wenig untersuchten Annahme führen, dass religionspädagogische Bemühungen und für Jugendliche attraktive kirchliche Angebote auch dann erfolgreich sein können, wenn der allgemeine Trend in eine andere Richtung weist. Das bislang in dieser Hinsicht am besten untersuchte Beispiel ist ehrenamtliches Engagement vor allem in der Konfi-Arbeit, aber auch auf katholischer Seite gibt es entsprechende Hinweise auf die Bedeutung ehrenamtlichen Engagements für ein positives Verhältnis zu Kirche. Voraussetzung dafür ist allerdings, dass junge Menschen dabei selbst mitentscheiden und selbstständig mitgestalten dürfen, was offenbar nicht immer der Fall ist.

Im Blick auf die Entwicklungen auf der Individualebene verdient besonders der Befund Beachtung, dass Veränderungen, die häufig als religiöses Abbruchverhalten gedeutet werden, sich bei genauerer Analyse wie oben beschrieben angemessener als „refinement“ und also als Form der persönlichen Aneignung verstehen lassen. Diese These ist bislang allerdings nur für junge Menschen in den USA untersucht worden. Sie würde es verdienen, bei künftigen Untersuchungen auch hierzulande beachtet zu werden.

Prof. Dr. Dr. h.c. Friedrich Schweitzer

Eberhard Karls Universität Tübingen

Lehrstuhl Praktische Theologie mit Schwerpunkt Religionspädagogik

Liebermeisterstraße 12

D-72076 Tübingen

+49 (0) 7071 29-73316

friedrich.schweitzer(at)uni-tuebingen(dot)de

<https://uni-tuebingen.de/fakultaeten/evangelisch-theologische-fakultaet/lehrstuehle-und-institute/praktische-theologie/praktische-theologie-ii/mitarbeiter/schweitzer-friedrich-prof-dr-dr-hc/>





## Kirchenbilder von Jugendlichen

### Abstract

Bis in die Gegenwart hinein ist der Anspruch auf die Integration und Partizipation Jugendlicher im Blick auf kirchliche Handlungs- und Gestaltungsformen nicht eingelöst. Die grundlegende Herausforderung für kirchliche Bildung besteht darin, ihre Angebote und noch mehr die damit verbundene Grundhaltung in eine erkennbare und glaubwürdige Übereinstimmung mit dem Individualitäts- und Freiheitsbedürfnis Jugendlicher zu bringen. Die Überzeugungskraft kirchlicher Praxis und ihrer Akteur\*innen wird davon abhängen, ob Jugendliche sich dabei als unverzichtbarer Bestandteil des „Priestertums aller Gläubigen“ entdecken und erleben können. In einer wort- und bildbezogenen jugendtheologischen Arbeit „von Kirche“, „mit Kirche“ und „über Kirche“ ergeben sich konkrete Anknüpfungsmöglichkeiten für die Bildungsarbeit gemeinsam mit der Generation der Jugendlichen.

Right up to the present day, the demand for the integration and participation of young people in the church's activities has by no means been met. Consequently, the fundamental challenge to church education is to shape its offers of orientation in accordance with young people's longing for individuality and freedom. The persuasiveness of church practice and its actors depends on whether young people can discover and experience themselves as an indispensable part of the priesthood of all believers. A word- and image-based youth theological work "of church", "with church" and "about church" allows concrete possibilities for educational action together with the youth generation to emerge.

### 1. Jugend und Kirche – wer hat welches Bild?

Was verbindet Kirche und Jugend? Wie eng müssten sie gegenwärtig und zukünftig eigentlich miteinander verbunden sein? Inwiefern sind sie aufeinander angewiesen? Auf welcher Seite liegt die „Bringschuld“? Und welche gemeinsamen Vorstellungen und Bilder von Kirche könnten für ein konstruktives Miteinander leitend sein?

Dies sind zentrale und immer wieder gestellte Fragen im Rahmen religionspädagogischer und kirchentheoretischer Überlegungen und im Blick auf die Kirchenentwicklung. Über den Zusammenhang von Jugend und Kirche nachzudenken, stellt in verschiedener Hinsicht ein herausforderndes und komplexes Unterfangen dar. Dabei ist die für diesen Beitrag gewählte Überschrift in einem doppelten Sinn zu lesen: Als Frage nach den Bildern der Kirche von Jugend einerseits und als Frage nach den Bildern der Jugendlichen von Kirche andererseits. Es seien unter dieser doppelten Perspektive eine Reihe grundsätzlicher Bestimmungen an den Anfang gestellt:

#### 1.1 Kirchliche Bilder der Jugend

Grundlegend – und zugegebenermaßen sehr elementar formuliert – macht es das Selbstverständnis von Kirche aus, sich als Gemeinschaft aller Getauften zu verstehen

und deshalb für alle Menschen unabhängig von deren Herkunft, Bildung oder Alter offen zu sein. Kirche lebt in ihrer biblischen Verwurzelung, ihrem institutionellen Richtungssinn und ihrer theologischen Deutung von der göttlichen Verheißung gelingender Gemeinschaft. Diese vergewissert sich ihres Glaubens immer wieder durch die Praxis der Verkündigung und des Handelns, das auf alle Menschen ausgerichtet ist.<sup>1</sup> In der klassischen, seinerseits bildmächtigen Formulierung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses von der „einen, heiligen, katholischen und apostolischen“ Kirche kommt zum Ausdruck, dass es weder für eine bestimmte Gruppe noch irgendeine Generation Zutrittsschranken oder -bedingungen zur Teilhabe an kirchlicher Verkündigungspraxis geben darf. Kirche ist im Sinn von Mt 28 dazu beauftragt, die Verkündigung des Evangeliums in einem möglichst weiten Horizont zu denken. Demzufolge soll sie sich so breit wie nur möglich auf die individuellen Lebensvollzüge und die Lebensbilder der jungen Generation ausrichten bzw. diese möglichst genau in den Blick nehmen und sich daran orientieren.

Nun trifft allerdings dieser kirchliche Auftrag und Anspruch auf die Realität der Lebensvollzüge, Existenzfragen und bildhaften Artikulationsformen der Jugendgeneration selbst. Begegnen sich im kirchlichen Kontext Jugendliche und Erwachsene, prallen nicht selten ausgesprochen unterschiedliche Lebenslagen, Interessen und Bildvorstellungen aufeinander. Dann trifft etwa eine bestimmte jugendliche Form der Selbstartikulation auf institutionelle Vertreter\*innen und deren ganz eigene Bildproduktionen und Sprachspiele. Und noch prekärer wird es dann, wenn Jugendliche durch ein bestimmtes „Image“ von Kirche – man denke nur an die jüngsten Missbrauchsskandale – die Lebensfeindlichkeit kirchlicher Vertreter\*innen im wahrsten Sinn des Wortes medial vor Augen geführt bekommen. Zudem kann das Interesse Adoleszenter an eigener spontaner, gegenwartsorientierter Expression mit einem absichtsvollen strategischen Handeln aufseiten der Kirche kollidieren, das Jugendliche vor allem als – gleichsam zu rekrutierende – zukünftige Mitglieder und damit als „Objekte der Begierde“ in den Blick nimmt.

Dann geraten Vorstellungen jugendlich-freiheitlicher, individueller Religiosität mit den etablierten institutionellen Ordnungsprinzipien, normativen Ansprüchen und deren Wort-Bild-Programmen in unmittelbaren Konflikt. Der theologische Deutungsanspruch von Kirche als *creatura verbi* – als der von Gottes Wort her existierenden Kirche – gerät mit einer Lebenskultur in Widerstreit, für die ganz andere Anschauungen und Bedürfnisse existenzielle und orientierende Bedeutung haben. Man muss sich bewusst sein, dass Jugendliche solche Funktionalisierungen mit höchster Sensibilität wahrnehmen und darauf sowohl in psychischer wie physischer Hinsicht mit baldigem Rück- und Auszug reagieren.

---

<sup>1</sup> Vgl. Christiane Tietz, Systematisch-Theologische Perspektiven, in: Thomas Schlag – Ralph Kunz (Hg.), Handbuch für Kirchen- und Gemeindeentwicklung, Neukirchen-Vluyn 2014, 49–56.

Dies ist keineswegs ein neues oder gar überraschendes Phänomen: Historisch gesehen war das Verhältnis von Kirche und Jugend durch die Zeiten hindurch immer von erheblichen Spannungen, Asymmetrien und Distanzierungsdynamiken gekennzeichnet. Jugendliche wurden – so das bestimmende Bild – über Jahrhunderte hinweg als katechetisch-normativ zu belehrende und moralisch zu erziehende Objekte angesehen, die es jenseits ihrer eigenen Interessen primär auf ihre Pflichten als Erwachsene in Kirche, Staat, Gesellschaft und Arbeitswelt vorzubereiten galt. Bis weit in das 20. Jahrhundert sind die kirchlichen Bestrebungen glaubenskonformistischer Erziehung und autoritätshöriger Prägung unverkennbar. Dabei waren es nicht die Kirchen allein, die die Selbstermächtigung der Jugendgeneration von sich aus erschwerte, verhinderte oder deren Eigeninteressen negierte. Im Hintergrund stand durch die Zeiten hindurch immer auch ein gesellschaftliches und damit auch erzieherisches Bild von Jugendlichen als Erziehungsobjekten, in dessen Wahrnehmungs- und Nutzungslogiken sich auch die Kirchen in der Regel recht zweifelsfrei einordneten. Entsprechende Zeugnisse massiver Funktionalisierung und damit tiefgreifender Entfremdung der Jugendgeneration durch die Autoritätsinstanzen Staat, Schule und Kirche zeugen in be-  
redter Weise davon.<sup>2</sup>

Darum ist von einem langen und mühevollen Weg der Kirche mit der jeweiligen Jugend ihrer Zeit zu sprechen, der nicht selten durch erhebliche Funktionalisierungen, Vorurteilshaltungen, Aversionen oder schlichtweg durch bloßes Unverständnis und schiere Ignoranz gekennzeichnet war. Natürlich sind schon seit dem 19. Jahrhundert immer wieder auch bestimmte kirchlich oder besser gesagt christlich geprägte Jugendbewegungen zu konstatieren, etwa in protestantischen Erweckungsbewegungen oder auf katholischer Seite in entsprechenden Reformbewegungen. Und auch in der Zwischenzeit zwischen dem I. und II. Weltkrieg haben christliche Jugendvereine diese Entwicklung der Jugendbewegung stark mitgeprägt. Allerdings geschah dies häufig dann doch neben oder jedenfalls nicht im Zentrum des kirchlichen Selbstverständnisses und Interesses.<sup>3</sup> Die äußeren politischen Umstände haben diese Jugendbewegungen zudem dann rasch und radikal an ihr Ende gebracht.<sup>4</sup>

Erst seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde Jugendlichen vonseiten der Kirche aus mehr und mehr das Eigenrecht selbstständiger religiöser Lebens- und Willensäußerung zugestanden – inklusive der bewussten Förderung und Finanzierung jugendverbandlicher Arbeit und der entsprechenden strukturellen Einbettung in den Arbeitsbereich kirchlicher Dienste. Man muss aber wohl vermuten, dass eine Veränderung des kirchlichen Selbstverständnisses nicht selten durch die verzweifelte Be-

---

<sup>2</sup> Vgl. immer noch lesenswert Benno Hafener, *Jugendbilder. Zwischen Hoffnung, Kontrolle, Erziehung und Dialog*, Opladen 1995.

<sup>3</sup> Vgl. zum Überblick und mit Verweis auf die einschlägige Literatur Wolfgang Ehrenlechner – Maria Wego, Art. Christliche Jugendverbände, in: *Das Staatslexikon*, <https://go.wuu.de/8iuq3> (Stand: 3.3.2022).

<sup>4</sup> Vgl. Johannes Jürgensen, *Die bittere Lektion. Evangelische Jugend 1933*, Stuttgart 1984.

fürchtung motiviert war, die Jugend und damit die Basis der eigenen institutionellen Existenzberechtigung endgültig zu verlieren.

So ist das aktuelle kirchliche Bemühen um die Jugendgeneration aus der Ambivalenz zwischen dem Interesse am Individuum und gleichzeitiger Sorge um den Bestand der Institution geprägt. Dass es erst vor wenigen Jahren aufseiten der katholischen Kirche zu einem eigenen Jugendkatechismus und inzwischen zu einer spezifischen Jugendbibel gekommen ist, stellt einen Beleg dieses programmatischen Aufmerksamkeitsaufbruchs auf die Generation der Jugendlichen dar, der seinerseits aber wohl nicht ohne die Vermutung eines dahinterstehenden ekklesiologischen „geheimen Lehrplans“ zu verstehen ist.<sup>5</sup>

## 1.2 Jugendliche Bilder der Kirche

Vice versa gilt nun, dass sich eine lange tradierte und gepflegte kirchliche Grundhaltung der Fundamentalskepsis gegenüber der nachkommenden Generation auch in den Haltungen Jugendlicher gegenüber der Kirche, ihren Repräsentant\*innen und Angebotsstrukturen selbst widerspiegelt. Die allermeisten Jugendlichen messen der Kirche kaum wesentliche Bedeutung für die eigene Lebensführung bei. Jugendliche erwarten sich von der Kirche keine wesentlichen Antworten auf ihre lebensbedeutsamen Fragen und empfinden deren klassisches Veranstaltungsangebot in der Regel als wenig attraktiv und verheißungsvoll.<sup>6</sup>

Wenn überhaupt, ist es weniger die Institution selbst als vielmehr das konkret erfahrbare Bild glaubwürdiger kirchlicher Repräsentant\*innen, das hier noch Hoffnung macht. Die jüngste fünfte Kirchenmitgliedschaftsstudie, aber auch die aktuellen Studien zur Konfirmationsarbeit, sowohl im deutschsprachigen wie im europäischen Zusammenhang bestätigen diese Tendenzen sehr klar.<sup>7</sup>

Die konkrete Identifikations- und Bindungsbereitschaft Jugendlicher mit der Institution Kirche und mit ihrem dogmatischen Regelwerk ist gering oder zeigt sich bestenfalls

---

<sup>5</sup> Vgl. YOUCAT, Jugendkatechismus der Katholischen Kirche, mit einem Vorwort von Papst Benedikt XVI., München 2011; vgl. auch YOUCAT Bibel. Die Jugendbibel der Katholischen Kirche. Mit einem Vorwort von Papst Franziskus, Stuttgart 2017.

<sup>6</sup> Vgl. zuletzt Friedrich Schweitzer u. a., Konfirmandenarbeit im Wandel – Neue Herausforderungen und Chancen, Perspektiven aus der zweiten bundesweiten Studie, Gütersloh 2015 sowie für die Schweiz Thomas Schlag – Muriel Koch – Christoph H. Maaß, Konfirmationsarbeit in der Schweiz. Ergebnisse, Interpretationen, Konsequenzen, Zürich 2016.

<sup>7</sup> Vgl. Heinrich Bedford-Strohm – Volker Jung (Hg.), Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 2015; Friedrich Schweitzer u. a. (Hg.), Konfirmandenarbeit im Wandel – Neue Herausforderungen und Chancen. Perspektiven aus der zweiten bundesweiten Studie, Gütersloh 2015; Friedrich Schweitzer u. a. (Hg.), Youth, Religion and Confirmation Work in Europe: The Second Study, Gütersloh 2015; Bernd Schröder – Jan Hermelink – Silke Leonhard (Hg.), Jugendliche und Religion. Analysen zur V. Kirchenmitgliedschaftsstudie der EKD, Stuttgart 2017.

sehr zurückhaltend und, wenn überhaupt, dann selektiv.<sup>8</sup> So vollziehen sie gewissermaßen am Ort der eigenen Person längst die Unterscheidung zwischen individueller und institutioneller Religion<sup>9</sup> bzw. legen das Schwergewicht ganz auf Formen privater religiöser Praxis jenseits ihrer kirchlichen Formationen und Verfasstheit. Das Verhältnis von Jugendlichen zur Kirche ist insofern hochambivalent.<sup>10</sup>

Ganz offensichtlich kann „die Jugend“ die eigenen Lebensvollzüge und ethischen Orientierungen bis hin zur Frage des Transzendenzbezugs gut ohne Kirche für sich denken und entwerfen. Offenkundig tun sich die Kirchen schwer, ihre eigenen Deutungsangebote so plausibel und attraktiv in die Lebenswelten der Jugendlichen einzuspielen, dass dort die erwünschte Aufmerksamkeit erregt werden kann. Abgesehen von geradezu popkulturellen Jugend- und Freikirchen, denen offenbar ausgesprochen anziehende Mischungen von Inszenierung, Orientierungsangebot, Gemeinschaftserlebnis und spiritueller Praxis gelingen.<sup>11</sup>

### 1.3 Zwischenfazit

So gilt bis in die Gegenwart – und dies trotz aller guten kirchlichen Zukunftsabsichten im Blick auf die kommende Generation – der Anspruch auf die Integration und Partizipation Jugendlicher an den kirchlichen Handlungs- und Gestaltungsformen keineswegs als eingelöst. Die innerkirchlichen Bild-, Sprach- und Kommunikationskulturen, Entscheidungsmechanismen und Symbolhaushalte liegen in aller Regel immer noch und vielleicht mehr denn je in weiter Ferne zu den jugendlichen Alltagserfahrungen. Jugendlichen selbst wird zwar in einzelnen Kirchengemeinden durchaus ein eigenes Biotop-Refugium zugestanden. Aber die Offenheit der Gemeinden, sich wirklich in ein produktives Verhältnis zu „ihren eigenen“ Jugendlichen zu setzen und sich gar von diesen für die eigene Praxis inspirieren oder womöglich sogar korrigieren zu lassen, ist nach wie vor offenkundig eher gering – ganz zu schweigen von den immer wieder signalhaften Ressourcendebatten, bei denen dann tendenziell gerade Angebote und Ausstattungen für Jugendliche besonders schnell und intensiv auf den Prüfstand kommen.

Mit den gegenwärtigen demografischen Verschiebungen und der damit verbundenen zunehmenden Aufmerksamkeit auf die „ältere Generation“ drohen Jugendliche so-

---

<sup>8</sup> Vgl. Carsten Gennerich, *Empirische Dogmatik des Jugendalters. Werte und Einstellungen Heranwachsender als Bezugsgrößen für religionsdidaktische Reflexionen*, Stuttgart 2010.

<sup>9</sup> Vgl. Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt/M. 1991; Roland J. Campiche, *Die zwei Gesichter der Religion. Faszination und Entzauberung*, Zürich 2004.

<sup>10</sup> Vgl. Friedrich Schweitzer u. a., *Jugend – Glaube – Religion. Eine Repräsentativstudie zu Jugendlichen im Religions- und Ethikunterricht*, Münster/New York 2018, v. a. 88–90.

<sup>11</sup> Vgl. Thomas Schlag, *Beheimatend, kontextuell, sprachfähig, solidarisch. Was man vom ICF als urbaner christlicher (Jugend-)kirche lernen kann*, in: aej (Hg.), *das baugerüst. Zeitschrift für Jugend- und Bildungsarbeit* 69 (2017) 2, 22–25.

wohl im Blick auf finanzielle Ressourcen als auch auf kirchliche Angebots- und Entscheidungsstrukturen zukünftig noch stärker aus dem Blick zu geraten. Diese Prognose erhält aktuell noch schärfere Konturen dadurch, dass verschiedene religionssoziologisch ausgemalte Szenarien das Schreckensbild einer „kleiner, ärmer und älter“<sup>12</sup> werdenden evangelischen Kirche an die Wand malen.<sup>13</sup>

Zugleich muss darauf hingewiesen werden, dass insbesondere in urbanen Kontexten die Zahl von Taufen in den vergangenen Jahrzehnten dramatisch gesunken ist. Daran erkennt man, dass die konfessionelle Zugehörigkeit von Kindern und Jugendlichen je nach örtlichen Gegebenheiten schon jetzt auf ein kaum noch relevantes Minimum abgesunken ist. Die Tendenz ist weiter fallend. Auch pandemiebedingt scheint ein nicht geringer Teil kirchlicher Bildungsangebote fast stillschweigend ausgesetzt worden und dadurch möglicherweise ein erheblicher Teil kirchlicher Jugendkultur weggebrochen zu sein.<sup>14</sup>

So erstaunt es kaum, dass angesichts solcher Kollisionen und kognitiven Dissonanzen wechselseitige Entfremdungs- und Distanzierungserfahrungen zwischen Jugend und Kirche die Folgen sind. Damit ist die Frage aufgeworfen, ob auf eine zukünftig noch erkennbare Identifikations- und Zugehörigkeitspraxis der kommenden Generation in und mit der Kirche gehofft werden kann. Gesagt sei aber hier ausdrücklich: Es wäre zu kurz gedacht, würde man angesichts der aufgezeigten Tendenzen in einseitiger Weise von einer Kirchenverdrossenheit Jugendlicher ausgehen, und nicht auch Phänomene einer Jugendverdrossenheit vonseiten der Kirche in den Blick nehmen.

Ein massenhafter innerer oder äußerer Exodus Jugendlicher stellt für die Kirche und deren immer noch vorhandene Teilhabe- und Engagementstrukturen jedenfalls eine existenzielle Gefährdung par excellence dar. Aber ein solcher Schwund hätte über die Frage der „Zukunft der Kirche“ hinaus noch ganz andere Folgewirkungen, nämlich die Möglichkeit betreffend, die „Zukunft der Jugendlichen“ selbst zu begleiten. Die Kirche steht Jugendlichen gegenüber nicht nur hinsichtlich ihres eigenen institutionellen Fortbestandes in der Pflicht, sondern auch aufgrund bedeutender gesellschaftlicher Phänomene, die die Jugendgeneration massiv betreffen. An dieser Stelle seien exemplarisch das tiefe Bewusstsein Jugendlicher über die Gefährdungen der eigenen Zukunft in ökonomischer und ökologischer Hinsicht genannt – die Rede ist hier etwa von de-

---

<sup>12</sup> Vgl. Jörg Stolz – Edmée Ballif, *Die Zukunft der Reformierten. Gesellschaftliche Megatrends – Kirchliche Reaktionen*, Zürich 2010.

<sup>13</sup> Vgl. hinsichtlich der Zukunftsszenarien David Gutmann – Fabian Peters, *#projektion2060 – Die Freiburger Studie zu Kirchenmitgliedschaft und Kirchensteuer. Analysen – Chancen – Visionen*, Neukirchen-Vluyn 2021.

<sup>14</sup> Vgl. Thomas Schlag – Ilona Nord, *Einblicke in die internationale und ökumenische CONTOC-Studie. Kirche in Zeiten der Pandemie: Erfahrungen – Einsichten – Folgerungen*, in: *Deutsches Pfarrerberblatt* 121 (2021) 12, 737–742.

ren „eco anxiety“<sup>15</sup> –, der als hoch empfundene spürbare Leistungs-, Konformitäts- und Zeitdruck in Schule und Arbeitswelt sowie aktuell die intensiven Erfahrungen mit Unfrieden und Krieg in Europa. Diese Fragen wurden bekanntermaßen seit den 1980er-Jahren regelmäßig und öffentlichkeitswirksam auf Kirchen- und Katholikentagen bearbeitet.<sup>16</sup> Es ist davon auszugehen, dass ein Teil der Jugendgeneration durch diese thematischen Events für Fragen von Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung und damit auch für das Bild einer gesellschaftsrelevanten christlichen Botschaft und Kirche – allerdings bewusst im Sinn einer Laienbewegung!<sup>17</sup> – sensibilisiert und zum eigenen Engagement motiviert wurde. Viele dieser Kirchentagsinspirationen wurden tatsächlich zurück in das Gemeindeleben und die lokale und regionale kirchliche Jugendarbeit zurückgespielt. Insofern liegt in diesen Veranstaltungsformen nach wie vor ein erhebliches Potenzial.

Hinzu kommt die weitgreifende Digitalisierung des Alltags Jugendlicher im Blick auf die Informationsbeschaffung, aber auch die bildinduzierte Informations- und Reizüberflutung bis hin zu Phänomenen einer Informationsglobalisierung, in der mit einer Vielzahl neuer kultur- und religionsprägender Bezugsgrößen umzugehen ist.<sup>18</sup>

Die Kirche steht vor diesem Hintergrund in der Verantwortung, die Phänomene des Jugendalters möglichst genau und sensibel wahrzunehmen. Zugleich soll sie nach Möglichkeiten zu suchen, dies gemeinsam mit den betroffenen Jugendlichen in produktive Zukunftstrategien umzusetzen. Von dort aus hat sich in jüngster Zeit die Forderung nach einer jugendsensiblen Kirche entwickelt.<sup>19</sup> In diesem Horizont seien zu-

---

<sup>15</sup> Yumiko Coffey u. a., Understanding Eco-anxiety: A Systematic Scoping Review of Current Literature and Identified Knowledge Gaps, in: *The Journal of Climate Change and Health* 3/2021, 1–6.

<sup>16</sup> Vgl. exemplarisch Gert Pickel – Yvonne Jaeckel – Alexander Yendell, *Der Deutsche Evangelische Kirchentag – Religiöses Bekenntnis, politische Veranstaltung oder einfach nur ein Event? Eine empirische Studie zum Kirchentagsbesuch in Dresden und Hamburg*, Baden-Baden 2015.

<sup>17</sup> In diesem Sinn heißt es: „Als Laienbewegung setzt er [der Evangelische Kirchentag] von Beginn an auf subjektorientierte Lehr- und Lernprozesse. Der für kirchliche Lernorte ungewöhnlich hohe Anteil von Jugendlichen lässt sich auch auf diese Subjektorientierung zurückführen, die die Möglichkeit zur Partizipation allenthalben zu fördern trachtet.“ Harald Schroeter-Wittke, Art. Deutscher Evangelischer Kirchentag, in: *Wissenschaftlich Religionspädagogisches Lexikon im Internet* ([www.wirelex.de](http://www.wirelex.de)), 2017, 6.

<sup>18</sup> Vgl. zum Hintergrund und den damit verbundenen kirchentheoretischen Folgerungen Thomas Schlag, *Von der Möglichkeit zur Selbstverständlichkeit. Überlegungen zu einer Ekklesiologie der Digitalität*, in: Wolfgang Beck – Ilona Nord – Joachim Valentin (Hg.), *Theologie und Digitalität. Ein Kompendium*, Freiburg i. Br. 2021, 301–321.

<sup>19</sup> Vgl. Kirchenamt der EKD (Hg.), *Kirche und Bildung. Herausforderungen, Grundsätze und Perspektiven evangelischer Bildungsverantwortung und kirchlichen Bildungshandelns. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)*, Gütersloh 2009; Kirchenamt der EKD (Hg.), *Kirche und Jugend. Lebenslagen – Begegnungsfelder – Perspektiven. Eine Handreichung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)*. Gütersloh 2010; vgl. auch Thomas Schlag, *Jugend und Kirche*, in: Yvonne Kaiser u. a. (Hg.), *Handbuch Jugend. Evangelische Perspektiven*, Opladen 2013, 290–295.



kunfts- und hoffnungsvolle Aspekte benannt, denn manchmal ist zwar nicht „alles“, aber „vieles“ auch eine Frage der (Hoffnungs-)Perspektive!

## 2. Gegebene und mögliche Verbindungsmöglichkeiten von Jugend und Kirche

Nach wie vor weist die kirchliche Realität ein keineswegs gering einzuschätzendes Potenzial für eine konstruktive und zukunftssträchtige Beziehung zwischen Jugendlichen und der Kirche auf: In der Bundesrepublik Deutschland und in der Schweiz gehören immer noch rund 50% der Bevölkerung einer der beiden großen Volkskirchen an. Auch wenn in der breiteren, v. a. medial imprägnierten Öffentlichkeit gerne der Eindruck eines „auf Null gehenden“ Mitgliederbestands erweckt wird, ist nach wie vor von einer nicht zu unterschätzenden volkswirtschaftlichen Basis auszugehen. Man kann dies sowohl an der immer noch hohen Zahl von Konfirmand\*innen, an den vielfältigen Aktivitäten im Bereich der Kinder- und Jugendarbeit sowie an einer erstaunlich hohen Zahl Ehrenamtlicher und Freiwilliger ablesen<sup>20</sup> – ganz zu schweigen von den weiterhin vorhandenen intensiven kirchlichen Bildungsangeboten im Bereich der Kindertagesstätten sowie der öffentlichen staatlichen und privaten Schulen, die allesamt wesentliche Einflussfaktoren für die religiöse Sozialisation darstellen.

Die Potenziale für eine stärkere Partizipation und Integration Jugendlicher sind auch auf deren Seite unverkennbar – vorausgesetzt ihnen leuchtet ein, dass sich der Kontakt mit Kirche lohnen könnte.<sup>21</sup> Dies zeigt sich immer dort, wo bestimmte Angebote tatsächlich auch von Jugendlichen genutzt werden. Diese können von attraktiven Formen in einzelnen Gemeinden und Gruppen bis hin zur Teilnahme an nationalen und globalen Events wie den Kirchentagen oder den Weltjugendtagen reichen.

Jugendliche sind sehr wohl begeisterungsfähig für kirchliche Kontaktaufnahme, sei es durch gruppenförmige Angebote, Austausch über religiöse Fragen oder rituelle Praxis und multimediale Inszenierung. Man könnte sagen: Wenn personale und erfahrungsbezogene Bilder von Kirche glaubwürdig „für sich sprechen“, steigen Plausibilitäts- und Relevanzzuschreibungen an.

Die eigenständige und kritikfähige Auseinandersetzung Jugendlicher mit der Kirche als Institution und auch ihren Repräsentant\*innen ist eine wichtige kirchliche Gestaltungsressource, ebenso wie die oben angedeuteten Nöte und Zukunftsängste Jugendlicher ein wichtiges Bedürfnis- und Hoffnungspotenzial für die kirchliche Arbeit darstellt.

---

<sup>20</sup> Vgl. Katrin Fauser – Arthur Fischer – Richard Münchmeier (Hg.), Jugendliche als Akteure im Verband. Ergebnisse einer empirischen Untersuchung der Evangelischen Jugend. Jugend im Verband Bd. 1, Opladen 2006.

<sup>21</sup> In empirischer Hinsicht und im Blick auf die bildungsbezogenen Herausforderungen und Möglichkeiten vgl. Henrik Simojoki u. a., Zukunftsfähige Konfirmandenarbeit. Empirische Erträge – theologische Orientierungen – Perspektiven für die Praxis, Gütersloh, 2018.

Ein bisher noch vonseiten der Kirchen eher unbeachteter Bereich kommt hinzu: Erstmals seit vielen Jahren konstatiert die Shell-Studie eine steigende politische Aufmerksamkeit Jugendlicher und eine Bereitschaft zum politischen Engagement.<sup>22</sup> Bekanntheitsmaß stellt es für viele nach der Schulzeit auch eine attraktive Option dar, Erfahrungen etwa im Rahmen eines Freiwilligen Jahres zu machen. Dies wird auch in den entsprechenden Untersuchungen zur Engagementbereitschaft Jugendlicher im kirchlichen Kontext sowohl für den deutschsprachigen wie den europäischen Zusammenhang eindrucklich bestätigt.<sup>23</sup>

Insofern werden die Kirchen zukünftig immer stärker gefragt sein, mit eigenen profilierten Angeboten auf diesen Markt zu gehen und so mit Jugendlichen in Verbindung zu kommen bzw. sie für die jeweiligen Motive eines solchen politischen Engagements zu sensibilisieren und mit ihnen darüber in den Austausch zu kommen.

### 3. Wort- und bildbezogene Herausforderungen

Vor dem Hintergrund der vorgenommenen Grund- und Verhältnisbestimmungen sowie der benannten hoffnungsvollen Potenziale ist zu fragen, wie sich die Erwartungshaltung der Volkskirchen mit ihrer spezifischen Wort-Bild-Kultur und ihren instituti-ons-, regel- und ritusgeleiteten Gemeinschaftsansprüchen mit spontanen und hochgradig flexiblen Erfahrungs-, Erlebnis- und Expressionskulturen Jugendlicher in eine produktive Beziehung bringen lässt. Die Herausforderung besteht folglich darin, die jeweiligen kirchlichen Orientierungsangebote mit dem Individualitäts- und Freiheitsbedürfnis Jugendlicher stärker als bisher zusammenzudenken.

Grundsätzlich gilt, dass sich die Jugend aufgrund ihrer sozialisations- und kulturbedingten Pluralitätsoffenheit, aber auch aufgrund ihrer inneren Orientierungsdynamik mitsamt den permanenten Neujustierungen kirchlichen Vereinnahmungsbestrebungen zu Recht entzieht. Eine einlinige oder uniforme Annäherungs- oder Kommunikationsstrategie wird angesichts der faktischen Pluralitäten und Fluiditäten des Jugendalters bis hin zu einer kaum noch überschaubaren Diversität und Heterogenität jugendkultureller Ausdrucksformen und Präferenzen schlichtweg ins Leere laufen.

Insofern besteht eine Kernaufgabe kirchlichen Handelns darin, diese Dynamik und Prozesshaftigkeit jugendlichen Selbst- und Welterlebens bzw. jugendlicher Selbst- und Welterschließung erst einmal möglichst vorurteilsfrei und in aller Offenheit wahrzunehmen.

---

<sup>22</sup> Vgl. Mathias Albert – Klaus Hurrelmann – Gudrun Quenzel, 17. Shell Jugendstudie. Jugend 2015, Frankfurt am Main 2015.

<sup>23</sup> Vgl. Friedrich Schweitzer u. a. (Hg.), Confirmation, Faith, and Volunteerism. A Longitudinal Study on Protestant Adolescents in the Transition towards Adulthood. European Perspectives, Gütersloh 2017.

Im Sinn der bereits angesprochenen Figur einer „jugendsensiblen Kirche“ ist dabei jegliche kirchliche Funktionalisierungsabsicht hinsichtlich einer institutionellen Ver-zweckung, primär die eigene Organisation in die Zukunft führen zu wollen, unbedingt zu vermeiden. Umgekehrt ist aber auch kirchliche Profillosigkeit kontraproduktiv, da eine solche Unklarheit der Repräsentant\*innen bei Jugendlichen bestenfalls Irritatio-nen auslöst und zu Recht die Frage nach deren Glaub- und Vertrauenswürdigkeit aus-löst.

Das spannungsvolle Verhältnis zwischen Kirche und Jugend ist folglich mit einer hohen Wahrnehmungssensibilität sinnvoll und sachgemäß aufzunehmen. Insofern kann die gewünschte Bindung und Nähe und gar die Identifizierung Jugendlicher mit Kirche nicht hergestellt, sondern allenfalls ermöglicht und eröffnet werden. Der Ausgangs-punkt kirchlicher Arbeit liegt folglich im erkennbaren Vertrauen auf die Potenziale Jugendlicher selbst. Darum bedarf es hier einer Ressourcen- und gerade nicht einer Defizitorientierung.

#### 4. Kirche als Bild- und Bildungsraum

Wie schon zu Beginn angedeutet, steht kirchliche Praxis vor der theologischen Dauer-aufgabe, die eigene Bedeutung und das eigene Handeln von der Orientierungskraft des Evangeliums her plausibel „anschaulich“ und „einsichtig“ zu machen. Als Instituti-on der Freiheit macht Kirche ihren Anspruch deutlich, indem sie theologischer Gedan-ken- und Reflexionsfreiheit Raum zur kommunikativen Entfaltung und zum Experi-mentieren gibt. In den Überlegungen zu einer Jugendtheologie reflektiert sich diese Grundaufgabe theologischer Deutung und Kommunikation.<sup>24</sup>

Im Blick auf die Jugendlichen sowie deren Potenziale und Bedürfnisse zeigt sich Kirche im besten Sinn als institutioneller Bild- und Bildungsraum. Dort eröffnet die konkrete Angebotsvielfalt auch einen partizipativen jugendtheologischen Gestaltungsraum. Dafür können die Formen ganz unterschiedlich sein und von der kirchlichen und offe-nen Jugendarbeit über Jugendkirchen, Jugendgottesdienste und Jugendsynoden bis hin zu den erwähnten Kirchen- und Katholikentagen und weiteren Foren reichen – welche Vielzahl von Möglichkeiten hier gegeben sind, machen die jeweiligen Jahres- und Rechenschaftsberichte der Dachverbände aej<sup>25</sup> und BDKJ<sup>26</sup> eindrücklich deutlich.

---

<sup>24</sup> Vgl. Thomas Schlag – Friedrich Schweitzer, Brauchen Jugendliche Theologie? Jugendtheologie als Herausforderung und didaktische Perspektive, Neukirchen-Vluyn 2011 und ausführlicher auf die hier verhandelte Frage von Jugend und Kirche bezogen Thomas Schlag, Kirche und kirchliche Praxis in jugendtheologischer Perspektive, in: Ders. – Bert Roebben (Hg.), „Jedes Mal in der Kirche kam ich zum Nachdenken“. Jugendliche und Kirche, Jahrbuch für Jugendtheologie, Band 4, Stuttgart 2016, 13–25.

<sup>25</sup> Vgl. <https://www.aej.de/ueber-uns/jahresberichte> (Stand: 3.3.2022).

<sup>26</sup> Vgl. <https://go.wvu.de/kq06x> (Stand: 3.3.2022).

Es ist angesichts der gegenwärtigen ökologischen und (un)friedenspolitischen Situation jedenfalls so notwendig wie wünschenswert, dass Kirche zum Ermöglichungsraum für eine prophetisch-widerständige Jugendbewegung wird,<sup>27</sup> die diese dramatischen globalen Entwicklungen zum einen von der Botschaft des Evangeliums her kritisch beleuchtet und sich zugleich mit anderen zivilgesellschaftlichen Bewegungen öffentlichkeitswirksam vernetzt.

Zugleich hat die Kirche aufgrund ihres Anspruchs, Kirche für und mit allen zu sein, die Aufgabe, in diesen theologischen Suchbewegungen neuerliche Funktionalisierungen, Entmächtigungen und Exklusionen zu vermeiden. Sei dies durch eine kirchliche Binnensprache, sei es durch die mehr oder weniger bewusste Ignoranz gegenüber Einzelpersonen und Personengruppen, die mit solchen Bild- und Sprachprogrammen nicht vertraut sind.

Dafür bedarf es erfahrbarer, gelingender Formen der Erfahrung „mit Kirche“ in ihren kommunikativen und rituellen Vollzügen – kurz gesagt: Einer Begegnungs-, Begleitungs- und Beheimatungskultur, bei der die Jugendlichen mit ihren eigenen Welt- und Lebensdeutungen zur Sprache kommen können und in ihrem Eigensinn angesprochen werden.

Auch konkrete Partizipation an kirchlicher Praxis und ehrenamtliche Erfahrung können Jugendlichen Möglichkeiten eröffnen, die Sinndimension kirchlichen Selbstverständnisses zu entdecken und ihrerseits mitzugestalten. Hier ist, wie die neueren Studien zur Konfirmationsarbeit verdeutlichen, die Bedeutung von jugendlichen Peers nicht nur für ein bestimmtes Gemeinschaftserleben bedeutsam, sondern auch für den inhaltlichen Austausch. Man könnte an dieser Stelle von einem Theologisieren „auf Augenhöhe“ mit Menschen eines ähnlichen Lebensalters sprechen.

Kirchliche Praxis muss darüber hinaus Möglichkeiten von nicht sprachlich gebundenen jugendtheologischen Suchbewegungen eröffnen. Die Herausforderung besteht darin, dass auch solche Erfahrungen mit Theologie ermöglicht werden, die jenseits von verbalen Ausdrucksformen liegen. Die jugendtheologischen Austauschformen müssen viel bildbezogener und „anschaulicher“ gedacht werden als dies bisher der Fall ist.

Es ist beispielsweise nicht zu unterschätzen, dass im Sinn einer Theologie für Jugendliche schon allein die Teilnahme am gottesdienstlichen Wortgeschehen und den Ritualen eine bestimmte Form des bildbezogenen Vertrautwerdens erzeugen kann. Dies gelingt, wenn man es Jugendlichen ermöglicht, in diese Praxis mit ihren eigenen Frage-, Antwort- und kreativen Gestaltungspotenzialen im wahrsten Sinn des Wortes mit hineinzufinden. Anders gesagt: Das kirchliche Selbstverständnis als Gemeinschaft der Heiligen kann sowohl auf explizite wie auf implizite Weise, wortbezogen und bildbe-

---

<sup>27</sup> Vgl. Ottmar Fuchs, *Prophetische Kraft der Jugend? Zum theologischen und ekklesiologischen Ort einer Altersgruppe im Horizont des Evangeliums*, Freiburg i. Br. 1986.

zogen, rezeptiv und vor allem kreativ zum Ausdruck und zum Austausch gebracht werden.

## 5. Fazit

In einer wort- und bildbezogenen Arbeit „von Kirche“, „mit Kirche“ und „über Kirche“ ergeben sich konkrete Anknüpfungsmöglichkeiten für kirchliches Handeln vor, während und nach der Jugendzeit. Angesichts der immer seltener stattfindenden religiösen Sozialisation im Elternhaus und in der Familie ist es notwendig, dass Kirche, wenn sie für Jugendliche attraktiv sein will, schon in möglichst frühem Kindesalter in ihrem Angebotsprofil erkennbar wird. Insofern sind Angebote zu begrüßen, mit deren Hilfe Kinder solche Zugänge einüben, und diese Erfahrungen für sie als lebensbegleitend und relevant erlebbar werden.<sup>28</sup>

Die kirchliche Mitverantwortung für das gelingende Aufwachsen Jugendlicher besteht dabei nicht nur im Blick auf die eigene konfessionelle Klientel, sondern hinsichtlich der Jugendgeneration überhaupt. Fragen der Teilhabe- und Bildungsgerechtigkeit vor dem Hintergrund faktischer Diversität und Heterogenität, die ihrerseits von eminent theologischer Tragweite sind, machen nicht vor den kirchlichen Mauern Halt. Kirchliche Praxis steht vor der Herausforderung, sich als gesellschaftlich relevante öffentliche Kirche<sup>29</sup> in ihrem lebensdienlichen Potenzial – im wahrsten Sinn des Wortes – zur Anschauung zu bringen.

Dies bringt für eine jugendtheologische Wort-, Bild- und Bildungspraxis zugleich Herausforderungen für eine Wahrnehmungs- und Begegnungskultur auch mit denjenigen Milieus mit sich, die eher am Rand von Kirche stehen. Die Überzeugungskraft kirchlicher Praxis und ihrer Akteur\*innen wird davon abhängen, ob Jugendliche sich darin selbst als unverzichtbarer Bestandteil der „Gemeinschaft der Heiligen“ entdecken und erleben können. Dies schließt die personal-anschauliche Dimension notwendigerweise mit ein: Im Sinn einer nachhaltig bedeutsamen Vertrauens- und Beziehungsbildung kann die Institution Kirche nur durch ihre Repräsentant\*innenglaubwürdige Ge-

---

<sup>28</sup> Wo und wie sich hier gegenwärtig die kirchliche Kinder- und Jugendarbeit positioniert und wie dies aufseiten der Kinder und Jugendlichen selbst, der haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeitenden sowie in der Wahrnehmung der Eltern erfahren wird, untersucht in den Jahren 2021–2023 ein neuerliches, wiederum europäisch verknüpftes Forschungsprojekt für den schweizerischen Kontext unter dem Titel „Kirchliche Bildung für Kinder und Jugendliche weiterentwickeln“, <https://www.kirchliche-bildung-erforschen.uzh.ch/de.html> (Stand: 6.2.2022).

<sup>29</sup> Vgl. Thomas Schlag, Reimagining „Öffentliche Kirche“. Zum Innovationspotenzial eines klärungsbedürftigen Begriffs, in: Ulrich H.J. Körtner – Reiner Anselm – Christian Albrecht (Hg.), *Konzepte und Räume Öffentlicher Theologie. Wissenschaft – Kirche – Diakonie*, Leipzig 2020, 83–102 sowie Thomas Schlag, *Öffentliche Kirche. Grunddimensionen einer praktisch-theologischen Kirchentheorie*, Zürich 2012.

stalt gewinnen – dass dies dann auch bedeutsame Zusammenhänge zwischen bildungsbezogener und seelsorgerlicher Arbeit aufschließt, sei zumindest erwähnt.<sup>30</sup>

Letztlich hängt also ein Entstehen positiver Bilder von „Kirche und Jugend“ maßgeblich davon ab, ob es gelingt, Jugendlichen eigene „Ansichten von“ und „Einsichten in“ denjenigen Glaubensgrund von Kirche zu ermöglichen, der diese ausmacht und in der sich die Bedeutsamkeit der Botschaft des Evangeliums selbst immer wieder neu zur Darstellung bringt.

Prof. Dr. Thomas Schlag

Professur für Praktische Theologie

mit den Schwerpunkten Religionspädagogik, Kirchentheorie und Pastoraltheologie

Theologisches Seminar

Kirchgasse 9

CH-8001 Zürich

thomas.schlag(at)theol.uzh(dot)ch

<https://www.theologie.uzh.ch/de/faecher/praktisch/Lehrstuehle-und-Personen/thomas-schlag.html>

---

<sup>30</sup> Vgl. Thomas Schlag, Seelsorge in der Konfirmationsarbeit, in: Isabelle Noth – Ralph Kunz (Hg.), *Nachdenkliche Seelsorge – seelsorgerliches Nachdenken*. Festschrift für Christoph Morgenthaler zum 65. Geburtstag, Göttingen 2012, 277–295.



## Katechese mit Jugendlichen und jungen Erwachsenen

### Abstract

Katechese ist keine isolierte Aktivität, sondern ist eingebettet in alle kirchlichen Vollzüge, die den Rahmen für ihr Gelingen bilden. „Was fängt die Kirche mit der Jugend an?“ ist die entscheidende Frage der Katechese mit Jugendlichen und jungen Erwachsenen. Angesichts der tiefgreifenden Krise der Kirche erweist sie sich als ekklesiologisches Anliegen, denn sie verlangt von der Kirche den glaubwürdigen Nachweis, die erneuernde Kraft der Jugend, wie im Dokument der Jugendsynode beschworen, wirklich in einen partizipativen Erneuerungsprozess umzusetzen. Die Vielfalt innerhalb der jungen Menschen und zwischen den Generationen erfordert den Aufbau einer konstruktiven, konfliktfähigen Streitkultur, die eine Kommunikation auf Augenhöhe und ohne Besserwisserei ermöglicht.

Catechesis has always to be considered an activity inherently embedded in all church activities, providing a framework for the success of catechesis. „What does church have to offer the younger generation?“ is the crucial question when it comes to involving adolescents and young adults in catechesis. This is an ecclesiological issue the Catholic Church faces in its present deep crisis. It must prove the credibility of its will to achieve renewal and participation through the energy of youth, on which the youth synod has set high hopes to truly lead to substantial change. In addition, diversity among the young people as well as between the generations requires a new culture of communication that allows disagreement, conflict and communication on an equal level.

### 1. Katechese unter schwierigen Vorzeichen

„Kirche wird von jungen Menschen mehr als ‚unnahbar‘, denn als ‚Gemeinschaft der Gläubigen‘, mehr als ‚altmodisch und lebensfern‘ in Moralvorstellungen und Ästhetik, denn als sprachfähiger Ort eigener Sinn- und Lebensfindung und mehr als statische Institution, denn als Raum eigener jugendlicher Dynamik erfahren.“<sup>1</sup> Dieses Zitat beschreibt treffend die schwierigen Rahmenbedingungen für Katechese. Dass kirchliche Angebote bei Jugendlichen und jungen Erwachsene nicht die erwünschte Resonanz finden, ist kein neues Phänomen, ebenso wie die Frage, wie Katechese ansprechender und nachhaltiger gestaltet werden kann. Neu ist die außergewöhnliche Krisensituation, in der sich die Kirche derzeit befindet und den immensen Vertrauensverlust, den sie erleidet. Dies beeinflusst auch die Katechese.

Offizielle kirchliche Publikationen weisen beim Thema „Jugend“ gerne auf die große Zahl der Ministrantinnen und Ministranten sowie der in katholischen Jugendverbänden engagierten Jungen und Mädchen hin. Für 2019/20 wird die Zahl von ca. 360.000

---

<sup>1</sup> Karl-Heinz Wiesemann, *Jugend und Kirche – zwei verschiedene Welten? Wirklichkeit und Herausforderungen kirchlicher Jugendpastoral*, Erkelenz 2014, 9.



Ministrantinnen und Ministranten, die allermeisten davon unter 25-Jährige, und von 660.000 Mitgliedern der Jugendverbände im BDKJ im Alter zwischen sieben und 28 Jahren genannt.<sup>2</sup> Dies ist eine erhebliche Anzahl<sup>3</sup>, vermag allerdings nicht die seit Jahren abnehmende Relevanz der katholischen Kirche in dieser Altersgruppe zu verbergen.

„Das oberste Ziel der Katechese besteht darin, dem Menschen zu helfen, dass sein Leben gelingt, indem er auf den Zuspruch und Anspruch Gottes eingeht.“<sup>4</sup> Diese Definition des Arbeitspapiers der Würzburger Synode zeigt in zwei Richtungen: 1. In der Katechese geht es um den Menschen, nicht um die Institution Kirche, 2. Katechese ist ein prinzipiell unabgeschlossener Prozess. Sie verschweigt aber die Verbindung von Katechese mit religiöser Sozialisation und die Erwartung, dass Menschen sich durch die Katechese stärker in der Kirche engagieren. Mit diesen großen Erwartungen an die Katechese verschließt man die Augen sowohl vor dem Säkularisierungs- und Pluralisierungsphänomen als auch vor der Krise der Kirche. Vielmehr kann man mit gutem Grund behaupten, dass angesichts der massiven ungünstigen Begleitumstände gute katechetische Arbeit geleistet wird. Es ist nachgewiesen, dass positive Erfahrungen bei der Erstkommunion und bei der Firmung an einer vorhandenen Kirchendistanz kaum etwas zu ändern vermögen. Positive Erfahrungen mit Seelsorgern und Seelsorgerinnen bzw. Geistlichen färben quasi nicht positiv auf ihr Amt und ihre institutionelle Rolle ab, sondern werden allein ihrer Persönlichkeit zugeschrieben.<sup>5</sup>

Trotzdem kann auch im katechetischen Bereich nicht einfach so weitergemacht werden wie bisher. Angesichts der übergeordneten Hindernisse für eine gelingende Katechese ist ein Paradigmenwechsel erforderlich, der beim Gesamtkontext von Kirche und Tradition, und damit bei der ekklesiologischen Dimension ansetzt. Religiöse Sozialisation ist kein einfaches Hineinwachsen in die Glaubensgemeinschaft, wenn sich die Kirche mit Mitgliederschwund, Strukturdiskussionen und der schmerzhaften Aufarbeitung sexueller und anderer Übergriffe auseinandersetzen hat, eine Kirche, die eine offene Streit- und Informationskultur erst noch etablieren muss. Religiöse Sozialisation wird angesichts dieser Krise eine Zumutung, die erfordert, sich in einer Institution im Umbruch und voller Spannungen zu positionieren.

---

<sup>2</sup> Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Katholische Kirche in Deutschland. Zahlen und Fakten 2019/20*, Bonn 2020, 14.

<sup>3</sup> Tatsächlich ist die Messdiener\*innenarbeit zu einem eigenständigen, relevanten religiösen Lernort geworden, vgl. Judith Könemann – Clauß Peter Sajak – Simone Lechner, *Einflussfaktoren religiöser Bildung. Eine qualitativ-explorative Studie*, Wiesbaden 2017, 186.

<sup>4</sup> *Das katechetische Wirken der Kirche, Arbeitspapier der Sachkommission „Glaubenssituation und Verkündigung“ der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, (Offizielle Gesamtausgabe II Ergänzungsband) Freiburg/Br. 1977, 41 (A.3).*

<sup>5</sup> Matthias Sellmann, *Jugendliche Religiosität als Sicherungs- und Distinktionsstrategie im sozialen Raum*, in: Ulrich Kropac – Uto Meier – Klaus König (Hg.), *Jugend Religion Religiosität. Resultate, Probleme und Perspektiven der aktuellen Religiositätsforschung*, Regensburg 2012, 34.

Dem Bedauern über den Traditionsabbruch und das Desinteresse von Jugendlichen an der Kirche begegnete Klaus Hemmerle schon in den 1970er-Jahren mit der Frage: „Was fängt die Kirche mit der Jugend an?“ Bei diesem Perspektivenwechsel geht es darum, was die Kirche braucht – von der Jugend – und nicht darum, was die Jugend braucht. Für Hemmerle liegt es auf der Hand, dass die Jugend nicht nur Empfängerin der Glaubensbotschaft sein kann und nicht nur die Generation, die das Weiterbestehen der Kirche garantieren soll, sondern dass ohne die Beteiligung der Jugend die zu verkündende Botschaft überhaupt nicht vergegenwärtigt und formuliert werden kann. Es geht um ein gemeinsames Suchen nach dem Glauben auf Augenhöhe und mit offenem Ausgang. Alle Beteiligten gehen durch diesen Lernprozess, durch den sich die Kirche verändern lassen muss, getragen von der Überzeugung, dass die Jugendlichen dafür alles mitbringen. Eine defizitorientierte Sicht auf die Jugendlichen macht Katechese sinnlos.

Wenn man von der ekklesiologischen Dimension der Katechese ausgeht, darf man die Augen vor der Realität der Kirche wie auch vor der Realität der Gesellschaft nicht verschließen, denn diese generieren Spannungsfelder, die durch Katechese nicht aufgelöst, aber auch nicht von ihr ignoriert werden können.

Eine Neuorientierung von Katechese muss über die didaktisch-methodische Ebene hinausgehen. Die konkrete Praxis erfordert Rahmenbedingungen, welche die notwendige Kommunikation ermöglichen, einüben, fördern und vertiefen. Angesichts der Vielfalt der Altersgruppe der Jugendlichen und jungen Erwachsenen ist dies ein komplexes Unterfangen, das einen langen Atem erfordert.

## 2. „Die“ Jugend gibt es nicht

Die Binsenweisheit, dass es sich bei der Jugend um eine äußerst homogene Gruppe handelt, vermochte bisher das Bild von der Jugend als Hoffnungsträger für die Zukunft der Kirche wenig zu erschüttern. Dabei umfasst die meist verwendete Altersspanne von 12 bis 26 Jahren Heranwachsende und junge Menschen in sehr unterschiedlichen Lebenssituationen. Außerdem ist sie entstandardisiert in dem Sinne, dass Gleichaltrige in Bezug auf Schule, Ausbildung, Erwerbssituation, materielle und psychische Eigenständigkeit sowie Partnerschaft und Sexualität keineswegs am selben Punkt stehen. Dazu kommen sogenannte nichtnormative Herausforderungen wie Krankheiten, Verluste, Krisen, Migration usw., die manche zu bewältigen haben, sowie Unterschiede nach Bildung und Begabung, nach Chancen, sowie nach sozialen und kulturellen Milieus.

Trotzdem lassen sich einige relevante empirisch basierte Einsichten zur Religiosität Jugendlicher festhalten. Alle Studien weisen darauf hin, dass die Kirchendistanz in den letzten Jahrzehnten kontinuierlich zugenommen hat. Die religionssoziologischen Erkenntnisse über die Altersgruppe als Ganze widerspiegeln dabei die Pluralisierung der

Gesellschaft. Die Shell-Jugendstudie von 2019 weist unter den 15- bis 25-Jährigen jeweils ca. 30% als katholisch bzw. evangelisch aus. Gemäß einer europäischen Studie von 2016 sind 20% der Jugendlichen zwischen 16 und 29 Jahren in Deutschland katholisch.<sup>6</sup> Nur 15% der Jugendlichen ist das katholische kirchliche Leben nicht fremd.<sup>7</sup> Allerdings: 75% der katholischen, 79% der evangelischen und 45% der konfessionslosen Jugendlichen finden es immerhin gut, dass es die Kirche gibt.<sup>8</sup> Ob dies so bleiben wird, ist abzuwarten.

Über die konkrete Bedeutung des Glaubens für Jugendliche berichtet die Shell-Studie von 2019: „Nur für 39% der katholischen und 24% der evangelischen Jugendlichen ist der Glaube wichtig.“<sup>9</sup> Der Hälfte der Befragten ist er gar ausdrücklich unwichtig.<sup>10</sup> Dabei sind die regionalen Unterschiede erheblich. Jedoch ist festzustellen, dass auch in traditionell katholischen Landkreisen wie z. B. in der Eifel mit über 80% katholischer Bevölkerung Individualisierung und Privatisierung von Religion unhintergehbare Fakten sind.<sup>11</sup> In einer Studie von 2011 bezeichneten sich nur 20% der dort befragten 14- bis 25-Jährigen als religiös, 32% als nicht-religiös. Starke Verbundenheit mit der Kirche wurde bei einem Viertel der jüngeren Jugendlichen festgestellt, die bei den 22- bis 25-Jährigen auf 15% schrumpfte.<sup>12</sup>

Das pluralistische und individualistische Umfeld prägt die Haltung zu Religion und Glauben. Für Jugendliche ist es selbstverständlich, dass sie auch religiös eine freie Wahl haben, und sie legen Wert darauf, dass ihre Haltung als Ergebnis freier Entscheidung wahrgenommen wird. Deshalb grenzen sie sich bei der Umschreibung der eigenen Religiosität oft ausdrücklich von Kirche, die nicht als freiheitliche wahrgenommen wird, ab. Die Religiosität ist individualistisch und privatistisch,<sup>13</sup> und kann sich aus verschiedenen, theologisch durchaus widersprüchlichen Elementen zusammensetzen, die individuell als passend empfunden werden.<sup>14</sup> „Nicht das Subjekt fügt sich ein in

---

<sup>6</sup> Clauß Peter Sajak, Religiöse Bildung und Erziehung in der Transformationskrise. Versuch einer Bilanz, in: Clauß Peter Sajak – Michael Langer (Hg.), Kirche ohne Jugend. Ist die Glaubensweitergabe am Ende? Freiburg/Br. 2018, 21.

<sup>7</sup> Marc Calmbach – Bodo B. Flaig – Heide Möller-Slowinski, Kirchenmitglied bleiben? Ergebnisse einer repräsentativen Befragung des Sinus-Institutes unter Deutschlands Katholiken, Heidelberg/München 2018.

<sup>8</sup> Shell Deutschland (Hg.), Jugend 2019. Eine Generation meldet sich zu Wort, Weinheim/Basel 2019, 26. Zwischen den Konfessionen wird nicht unterschieden.

<sup>9</sup> Shell 2019 (s. Anm. 8) 26. Sie bezieht sich auf die Jahrgänge 1993–2006, d. h. 12- bis 25-Jährige.

<sup>10</sup> Shell 2019 (s. Anm. 8) 151.

<sup>11</sup> Waldemar Vogelgesang – Luisa Kersch, Eifeljugend heute. Leben in der urbanisierten Provinz, Marburg 2017, 155–163.

<sup>12</sup> Vogelgesang, Eifeljugend (s. Anm. 11) 155.

<sup>13</sup> Vgl. Matthias Sellmann, Jugendliche Religiosität als Sicherungs- und Distinktionsstrategie im sozialen Raum, in: Ulrich Kropac – Uto Meier – Klaus König (Hg.), Jugend Religion Religiosität. Resultate, Probleme und Perspektiven der aktuellen Religiositätsforschung, Regensburg 2012, 28–29.

<sup>14</sup> Sellmann, Religiosität (s. Anm. 13) 30.

den von der Religion aufgespannten ordo“, sondern die Religion muss in das eigene Leben passen.<sup>15</sup> Religion sollte zum Wohlbefinden beitragen, ohne dass erwartet wird, dass eine religiöse Entscheidung Konsequenzen für die eigene Lebensführung hat,<sup>16</sup> wobei man sich durchaus vorstellen kann, dass das bei anderen, die besonders streng religiös sind, der Fall ist.

Für die meisten Jugendliche gilt: „Auch wenn sie Religion nicht ablehnen, leben sie ihr Leben doch weitgehend neben religiösen Vollzügen her.“<sup>17</sup> Ihr Glaube und ihre Sinn-suche finden größtenteils außerhalb der Kirchen statt. „Religion, wie sie von den Kir-chen kommuniziert wird, hat offenkundig keine lebenserschließende Kraft für das Le-ben der Jugendlichen. Dass sie ihre religiöse Praxis auf wenige Anlässe im Jahresverlauf oder in bestimmten Lebensabschnitten reduzieren, ist für die Jugendli-chen kein größeres Problem.“<sup>18</sup> Hemmerles Aussage aus den 1980er-Jahren trifft heute mehr zu denn je: „Die Begegnung von Kirche und Jugend findet, auf die Breite der Gesellschaft hin gelesen, für beide Teile nicht mehr im eigenen Haus statt. Und auch die Jugend, die in der Kirche ist (...) bringt solche Fremde mit sich und muß mit der Fremde der Kirche fertigwerden.“<sup>19</sup> Diese Gemengelage führt dazu, dass sich viele gläubige bzw. kirchennahe Jugendliche in einer Defensivposition wähnen, ihre religiö-sen Bindungen eher nicht thematisieren, um normal zu wirken.

Die kirchlichen Parameter wie Teilnahme an den Initiationssakramenten, Anzahl von kirchlichen Trauungen aber auch von Kirchenaustritten untermauern die Prognose, dass in naher Zukunft keine Trendumkehr zu erwarten ist. Darauf deuten die Kirchen-austritte und die Abnahme der Teilnahme an den Initiationssakramenten und der kirchlichen Trauung hin. Weniger Taufen führen langfristig dazu, dass in Zukunft weni-ger Kinder wenigstens einen katholischen Elternteil haben. Bereits 2010 wurden nur ca. ¼ der neu geborenen Kinder in Deutschland katholisch getauft, das sind ¾ aller Kinder mit wenigstens einem katholischen Elternteil.<sup>20</sup> Bei getauften Kindern ist dann wieder eine hohe Kontinuität hin zu Erstkommunion und Firmung (70%) zu beobach-ten.<sup>21</sup>

---

<sup>15</sup> Sellmann, Religiosität (s. Anm. 13) 48.

<sup>16</sup> Sellmann, Religiosität (s. Anm. 13) 29.

<sup>17</sup> Ute Leimgruber, Kirche ist nicht die „message“, in: Eva-Maria Gärtner – Sebastian Kießig – Marco Kühnlein (Hg.), „... damit eure Freude vollkommen wird!“ Theologische Anstöße zur Synode „Die Jugendlichen, der Glaube und die Berufungsentscheidung“ 2018, Würzburg 2018, 185.

<sup>18</sup> Leimgruber, Kirche (s. Anm. 17) 185–186.

<sup>19</sup> Klaus Hemmerle, Was fängt die Jugend mit der Kirche an? Was fängt die Kirche mit der Jugend an? In: Klaus Hemmerle, Spielräume Gottes und der Menschen. Beiträge zu Ansatz und Feldern kirchlichen Handelns, (Ausgewählte Schriften, Bd. 4) Freiburg/Br. 1996, 331.

<sup>20</sup> Katholische Kirche (s. Anm. 2) 14.

<sup>21</sup> Katholische Kirche (s. Anm. 2) 45.

### 3. Was fängt die Jugend mit der Kirche an? Was fängt die Kirche mit der Jugend an?<sup>22</sup>

Das Abschlussdokument der Jugendsynode von 2018 zeugt von der großen Hoffnung, die in die Jugend gesetzt wird: „Mit ihrer Frische und ihrem Glauben tragen junge Menschen dazu bei, dieses Antlitz der Kirche erkennbar werden zu lassen, in dem sich ‚der Lebendige schlechthin, der ewig junge Christus‘ widerspiegelt. Es geht daher nicht darum, eine neue Kirche für junge Menschen zu erschaffen, sondern mit ihnen die Jugendlichkeit der Kirche wiederzuentdecken, indem wir uns für die Gnade eines neuen Pfingsten öffnen.“<sup>23</sup> Und weiter: „Ebenso ist in der christlichen Gemeinschaft die jugendliche Dynamik eine erneuernde Kraft für die Kirche, denn sie hilft ihr, Schwerfälligkeit und Behäbigkeit abzuschütteln und sich dem Auferstandenen zu öffnen.“<sup>24</sup>

Dieses positive Interesse an der Jugend und der deutlich formulierte Veränderungswille können jedoch nicht alle überzeugen. Für Ute Leimgruber erscheint der Wille zu wirklicher Erneuerung der Kirche nicht ganz glaubwürdig: „Die Versuche, die Jugendlichen für die Kirche zu interessieren, scheinen in erster Linie im Interesse der Institution zu bestehen, ihre eigenen liturgischen und katechetischen Programme mit teilnehmendem Personal zu füllen. (...) Wo die Kirche aber sich selbst zum Selbstzweck erhebt und sich dabei mit dem verwechselt, dem sie zu dienen hat, verfällt sie einer ‚immanenten Häresie‘.“<sup>25</sup> Auch die Dogmatikerin Eva-Maria Faber befürchtet eine Funktionalisierung der Jugend für die Zukunft, ohne dass die drängenden Fragen der Gegenwart beachtet werden.<sup>26</sup> Die Synode äußert sich nicht konkret dazu, welche Art der Erneuerung man sich von der Jugend erhofft und wie diese dazu ermächtigt werden soll, der Kirche „Schwerfälligkeit und Behäbigkeit“ auszutreiben. Sollte es tatsächlich nur darum gehen, dem angeschlagenen – oder je nach Perspektive – sinkenden Kirchenschiff einen jungen Anstrich zu verpassen, muss man Leimgruber und Faber zustimmen.

Das Profil einer sinnvollen und nachhaltigen Katechese berührt zutiefst das kirchliche Selbstverständnis. Sieht sie sich als Instanz, die anderen etwas vermitteln kann oder Jugendliche zu etwas befähigen kann? Vermittlungsrhetorik dominiert nach wie vor, wenn auch in emanzipatorischem Gewand und mit löblichen Absichten. „Kirchliche Glaubensbildung versteht sich nicht als bloße Vermittlung von Wissen, sondern möchte die Jugendlichen ganzheitlich befähigen, aus eigener Freiheit in kirchliche Glaubensvollzüge hineinzuwachsen.“<sup>27</sup> Katechese und kirchliche Glaubensbildung als Prozesse der Freiheit sind für die meisten jungen Menschen nicht glaubwürdig, und das

<sup>22</sup> Titel des gleichnamigen Aufsatzes von Klaus Hemmerle (s. Anm. 19).

<sup>23</sup> Bischofssynode, XV. Ordentliche Generalversammlung, Die Jugendlichen, der Glaube und die Berufungsunterscheidung. Abschlussdokument vom 27.10.2018, Vatikanstadt 2018, Nr. 60.

<sup>24</sup> Bischofssynode (s. Anm. 23) Nr. 66.

<sup>25</sup> Leimgruber, Kirche (s. Anm. 17) 195.

<sup>26</sup> Eva-Maria Faber, Junge Menschen und das Alter der Kirche, in: Michael Durst – Birgit Jeggle-Merz, Jugend in Kirche und Theologie, Einsiedeln 2019, 27–48.

<sup>27</sup> Wiesemann, Jugend (s. Anm. 1) 17.

trotz entsprechender realer religionspädagogischer Praxis. Will Kirche sich wahrhaft durch Jugendliche verändern lassen, muss sie viel konsequenter hörende und lernende Kirche werden und Strukturen errichten, in denen das Neue auch umgesetzt werden kann. Kirchliche Glaubensbildung braucht vor allem die Bereitschaft der Kirche, sich mit den Jugendlichen (oder anderen Adressat\*innen) auseinanderzusetzen und sie als Gestalter\*innen zuzulassen. Der religiöse Sozialisationsprozess verändert nicht nur den Menschen, der sich in eine Gemeinschaft hineingibt, sondern letztere muss sich durch Hinzukommende verändern lassen.

Die Frage „Was fängt die Kirche mit der Jugend an?“ zielt genau in diese Richtung. Um zu verdeutlichen, was damit gemeint ist, bedient sich Hemmerle einer Aporie, bei der alle Beteiligten der Glaubenskommunikation „Vorrang haben“. „Der Vorrang des Gegebenen, der schon gekommenen Botschaft, der schon gestifteten Gemeinschaft (...) zu diesen beiden Momenten kommt (...) konstitutiv ein drittes hinzu, ein andersgearterter Vorrang der Kommenden. Wenn nämlich Traditio Liebe ist, dann hat der, dem weitergegeben wird, in solchem Geschehen einen eigentümlichen Vorrang: als der Geliebte soll er gerade er selbst sein, sich selber einbringen können.“<sup>28</sup> Er stellt den „Vorrang des Gegebenen“ gleichwertig neben den „Vorrang der Kommenden“, der neuen Generation. Diese Nichtlogik schafft das notwendige Spannungsfeld, welches die Energie zur Verlebendigung der Tradition hervorbringt. Die Botschaft, weil sie „unverfügbar“<sup>29</sup> ist, kann nicht unverändert von einer Generation zur anderen weitergegeben werden, ohne ihre Vitalität zu verlieren, sondern muss intergenerationell immer wieder neu erkämpft werden. „Traditio ist auf diese Weise höchst unbequem, weil sie sich weder die Auswahl oder Anpassung der Botschaft erlauben noch das Eingehen auf die anderen Verständnis- und Erfahrungshorizonte einer je nächsten Generation ersparen kann.“<sup>30</sup> Katechese legitimiert sich nicht dadurch, dass Jugendliche den Glauben brauchen, den die Älteren schon haben, sondern sie trägt dazu bei, dass Kirche ihre Kernaufgabe überhaupt nur dann erfüllen kann, wenn sie immer wieder im wahrsten Sinne des Wortes aus sich herausgeht. Glauben weitergeben heißt dann, die Perspektive des anderen, sein Selbst- und Weltverständnis einzunehmen. „Nur wer sich eins macht mit dem, welchen er bezeugt, wird die Identität des Bezeugten wahren (...).“<sup>31</sup> Genau dieser Weg des gemeinsamen, vielleicht auch konflikthaften Sprechens ist „nicht Methode, sondern Inhalt der Offenbarung“<sup>32</sup>. Um ihn beschreiten zu können, ist eine konfliktbeständige, konstruktive kirchliche Kommunikationskultur notwendig.

---

<sup>28</sup> Hemmerle, Jugend (s. Anm. 19) 328.

<sup>29</sup> Hemmerle, Jugend (s. Anm. 19) 329.

<sup>30</sup> Hemmerle, Jugend (s. Anm. 19) 329.

<sup>31</sup> Hemmerle, Jugend (s. Anm. 19) 328.

<sup>32</sup> Hemmerle, Jugend (s. Anm. 19) 338.

#### 4. Katechese immer wieder neu sehen und gestalten

Die erforderliche Neuorientierung der Katechese ist nicht in erster Linie methodisch-didaktischer Natur. Damit soll die Bedeutsamkeit angemessener und vielfältiger Methoden nicht heruntergespielt werden. Vielmehr lässt sich mit Recht behaupten, dass Katechese methodisch gut aufgestellt ist. Die Passung von Methoden an spezifische Ziele und an die konkreten Teilnehmenden sowie Methodenvielfalt sind selbstverständliche religionspädagogische Qualitätskriterien. Sicherlich gibt es diesbezüglich in der Praxis auch einmal Verbesserungsbedarf. Allerdings, und dies ist der Punkt, werden methodische Neuerungen nicht die erforderlichen Veränderungen herbeiführen.

Gerade in der Katechese ist man sich aber auch bewusst, dass neben dem Methodisch-Didaktischen der menschliche Faktor eine entscheidende Rolle spielt. Die größte Attraktivität und stärkste Nachhaltigkeit gehen von wohlwollender Atmosphäre, bedeutungsvollen Beziehungen und echter Gemeinschaft aus. Wenn im Rahmen der Katechese eine echte Gemeinschaft entstehen kann, wenn Freundschaften geschlossen und die Haupt- bzw. Ehrenamtlichen als interessante, zugewandte Gesprächspartner\*innen erlebt werden, kann man schon von einem Erfolg sprechen.

Ein häufiger Vorwurf an Katechese lautet, dass sie nicht zu einer häufigeren Teilnahme an der normalen Liturgie führt. Dieser Vorwurf ist angesichts des seit Langem generell zurückgehenden Gottesdienstbesuches nicht angebracht. Zum anderen zeugt er von einer Verengung des Liturgiebegriffs auf die Eucharistiefeier. Tatsächlich besteht gerade in der Arbeit mit Jugendlichen im liturgischen und im symbolischen Zugang eine große Chance, wenn man ihn sorgfältig aufbaut und adressat\*innenbezogen gestaltet. In Ritualen und liturgischen Formen kann „das Sinnliche als Erkenntnisweg für das Lebens-Selbst-Bewusstsein von Menschen“<sup>33</sup> erfahren werden. Katechese darf auf Sinnlichkeit nicht verzichten, wenn sie nicht oberflächlich und blutleer werden will. Erst durch symbolische, leibliche und ästhetische Ausdrucksformen für Gefühle, für Erfahrungen sowie für die Gemeinschaft selbst kann der Glaube eingeübt und inkorporiert werden. Dazu gehört auch die Bereitstellung von ansprechenden Räumen der Stille und des Rückzugs. Oft bedarf es dazu nur wenig: Stille, wenige, klare Worte, Raum für eigenes Nachsinnen, die Möglichkeit, eine Kerze anzuzünden, wenige einfache Gesten.<sup>34</sup> Wenn man an junge Menschen denkt, wäre es selbstverständlich, solche Räume oder Gelegenheiten auch bis in die Nacht hinein zugänglich zu machen. Dagegen ist lieblose bzw. misslungene Ästhetik ein Hindernis für ansonsten stimmige katechetische Situationen. „Das Licht ist komisch, die Luft ist schlecht (...), ein Kreuz

---

<sup>33</sup> Peter Hahnen, Königskinder? Jugend und Liturgie in: Ulrich Kropac – Uto Meier – Klaus König (Hg.), *Jugend Religion Religiosität. Resultate, Probleme und Perspektiven der aktuellen Religiositätsforschung*, Regensburg 2012, 160.

<sup>34</sup> Hahnen, Königskinder (s. Anm. 33) 166.

steht schief ... Der Raum wirkt so lieblos arrangiert, dass vom Jugendlichen ganz viel guter Wille aufgewendet werden muss, hier etwas für sich zu finden.“<sup>35</sup>

Eine besondere liturgische Gelegenheit stellt die Firmung dar. Allerdings erweist sich die weit verbreitete Praxis der frühen Firmung zwischen 12 und 14 Jahren als unergiebig im Hinblick auf das Potenzial, zu einem tiefgehenden lebensbedeutenden Ritual zu werden.<sup>36</sup> Eine Erhöhung des Firmalters hätte größere Möglichkeiten, die Bedeutung des Glaubens spürbar werden zu lassen, da die jungen Menschen reifer sind und eine Reihe von wichtigen Entscheidungen und Erfahrungen anstehen oder bereits gefallen sind.<sup>37</sup> Auch in der Schweiz werden mit dem Firmung ab 17 gute Erfahrungen gemacht.<sup>38</sup> Selbstverständlich löst ein höheres Firmalter keineswegs alle Probleme, die mit dem Sakrament verbunden sind. Dass ein Ritual des Lebensübergangs in der späteren Jugendzeit eine Chance hätte, zeigt beispielhaft der Erfolg der katholischen „Alternative“ zu Firmung und Jugendweihe durch die Feier der Lebenswende im Bistum Erfurt und anderen ostdeutschen Bistümern.<sup>39</sup>

Wenn Katechese dabei helfen soll, das eigene Leben „unter dem Anspruch und Zuspruch Gottes“ zu deuten, ist inhaltlich kein Aspekt des persönlichen Lebens und der Welt tabu. Wichtiger als ein systematisches Curriculum ist die Sensibilität für Themen, die auf der Hand liegen und die Fähigkeit, einen fragenden Zugang zum Glauben zu eröffnen. Wichtiger als alle Fragen aus religiöser Sicht klar zu beantworten, ist es ein angstfreies und offenes Gesprächsklima zu schaffen, in dem relevante Fragen erst generiert und womöglich auch offen gehalten werden. Als heikles Sujet wird sich – wegen der katholischen Sexualmoral, der Rolle der Frau und des Pflichtzölibats für Priester – das Thema Beziehungen und Sexualität erweisen, das aber gerade für diese Altersgruppe von hoher Bedeutung ist. In der Praxis sollte es selbstverständlich sein, dass jede\*r, ob wiederverheiratet, unverheiratet zusammenlebend, LGBTQ-Mensch o. a. offen wertschätzend willkommen geheißen wird. Katechese darf nicht ausschließen. Auch an dieser Thematik zeigt sich die spannungsgeladene ekklesiologische Dimension der Katechese.

---

<sup>35</sup> Hahnen, Königskinder? (s. Anm. 33) 160–161

<sup>36</sup> Vgl. z.B. Georg Langenhorst, Firmung, das „verschenkte Sakrament“. Pädagogische und sakramentaltheologische Wege aus der Krise, in: Religionspädagogische Beiträge 81 (2019), 13–21; zur ausführlichen Bestandsaufnahme der Firmung s. Nicola Ottiger – Monika Jakobs – Markus Arnold (Hg.), Firmung. Theorie und Praxis eines eigenwilligen Sakraments, Luzern 2019.

<sup>37</sup> Sicherlich löst die Erhöhung des Firmalters nicht alle Probleme der Firmpraxis. Vgl. Monika Jakobs, Firmung als Übergangsritual? Zur Entwicklungspsychologie und Lebenswelt von Jugendlichen, in: Ottiger u. a., Firmung (s. Anm. 36) 66–69.

<sup>38</sup> Linus Brändle, „Firmung ab 18“ im Bistum St. Gallen. Ein pastoraltheologischer Prozess, in: Ottiger u. a., Firmung (s. Anm. 35) 103–105; Priska Filliger Koller, „Firmung ab 18“ im Bistum St. Gallen. Rahmensetzung, Erfahrungen, weiterführende Fragestellungen, in: Ottiger u. a., Firmung (s. Anm. 36) 107–109.

<sup>39</sup> Ralf Knauer, An der Schwelle zum Erwachsensein, in: euangel. Magazin für missionarische pastoral 1/2013, 1–2; zur aktuellen Praxis lohnt sich ein Blick auf die Webseite des Bistums Erfurt.



Schließlich hat Katechese in mehrfacher Hinsicht eine diakonische Dimension. Diakonie ist derjenige Bereich, der am meisten zur kirchlichen Glaubwürdigkeit beiträgt. Freiwilliges diakonisches Handeln hat sinnstiftendes Potenzial. Im Zusammenhang mit Jugendlichen und jungen Erwachsenen sind drei Aspekte zu nennen: erstens der glaubhafte Einsatz für andere, für Schwache und Hilfebedürftige, zweitens die Unterstützung der Jugendlichen und jungen Erwachsenen selbst. Aktuell ist zu denken an Jugendliche, die während der Corona-Schulschließungen in Schwierigkeiten geraten sind, das Mittragen der Sorge um den Klimawandel u. v. m. Auch diese Themen werden von Ort zu Ort, von Situation zu Situation variieren. Diakonie in der Katechese bedeutet schließlich, für die Teilnehmenden absichtslos da zu sein und ein offenes Ohr zu haben, individuell zu stützen, wo dies möglich ist, und Menschen zu ermächtigen, sich für eigene Belange einzusetzen. Für die Firmvorbereitung ist erwiesen, dass Atmosphäre, Beziehungen und Gemeinschaft für den Gesamteindruck die wichtigste Rolle spielen, ebenso das „offene Ohr“ der Begleiter\*innen für die Belange der Jugendlichen, auch nach der Firmung.<sup>40</sup> Auch der theologische Schwerpunkt der Firmung als Sakrament der Geistgabe könnte diakonisch interpretiert werden, wenn man den Fokus statt auf das Bekenntnis und die Entscheidung der Firmand\*innen für Kirche auf die Zusage Gottes zum ganz konkreten Menschen legt, auch als Entscheidung der Kirche, zu diesem Menschen ja zu sagen und sich für ihn in die Pflicht nehmen zu lassen.<sup>41</sup>

Eine Herausforderung für das kirchliche Leben im Allgemeinen und damit auch für die Katechese ist die Fragmentierung der Lebenswelt, die es erschwert, notwendige gemeinsame Erfahrungsräume zu schaffen, um in einen echten bedeutungsvollen Austausch treten zu können. Diese müssen oft erst mühsam hergestellt werden. Gleichzeitig ist ohne Gram zu akzeptieren, dass auch nach einer gelungenen katechetischen Phase viele wieder Abschied nehmen.

## 5. Vielfalt: Niemanden übersehen

In der Katechese ist Heterogenität, wie in allen pädagogischen Praxisfeldern<sup>42</sup>, eine unabänderliche Tatsache. Jedoch gleicht kaum eine Situation der anderen, was eine Patentlösung oder ein standardisiertes Vorgehen erschwert. Obwohl sich das Methodenrepertoire diesbezüglich schon länger weiterentwickelt hat, etwa in Ansätzen der

---

<sup>40</sup> Judith Könemann – Clauß Peter Sajak – Simone Lechner, Einflussfaktoren religiöser Bildung. Eine quantitativ-explorative Studie, Wiesbaden 2017, 185–186.

<sup>41</sup> Vgl. Monika Jakobs, Neue Wege der Katechese, München 2010, 122–123.

<sup>42</sup> In der Pädagogik wird Heterogenität unter dem Inklusionsanspruch kontrovers diskutiert, vgl. Katja Irle, Wie Inklusion in der Schule gelingen kann und warum manche Versuche scheitern, Weinheim 2015; Olga Graumann, Inklusion – eine unerfüllbare Vision? Eine kritische Bestandsaufnahme, Opladen/Berlin/Toronto 2018.

Freiarbeit<sup>43</sup>, bleibt Heterogenität eine Herausforderung. Außer bei den Konzepten differenzierter Katechese hat diese Realität bei den Standardmodellen für die Sakramentenkatechese praktisch keinen Widerhall gefunden.<sup>44</sup> Differenzierte Katechese geht auf diese Herausforderung ein, indem sie Teilnehmenden Wahlmöglichkeiten im Hinblick auf Umfang, Intensität und inhaltlichen Schwerpunkten anbietet.<sup>45</sup> Den Klagen über heterogene Lerngruppen kann man allerdings entgegenhalten, dass angesichts der kirchlichen Milieuverengung und der mangelnden Inklusion körperlich, geistig und/oder sozial benachteiligter Jugendlicher Katechese bei weitem noch nicht heterogen genug ist.<sup>46</sup> Diese Frage betrifft nicht die Katechese im Einzelnen, sondern ist Angelegenheit eines Pastoralkonzeptes. Sicherlich ist es illusorisch, „alle“ ansprechen zu wollen, geschweige denn auf einen Nenner zu bringen. Notwendig aber sind die Wahrnehmung und der bewusste Umgang mit Unterschieden. Dabei kann der Schwerpunkt auf der Zusammenführung von Menschen verschiedener Interessenslagen liegen oder darauf, für spezifische Bedürfnisse entsprechende Angebotsformen zu finden. Prinzipiell gilt es, Vielfalt positiv anzuerkennen und Anknüpfungsmöglichkeiten zu suchen.

Dieser Gedanke führt zurück zur ekklesiologischen Argumentation. Welche Menschen sollen nach dem Wegfall der Volkskirche angesprochen werden, welche Menschen „braucht“ die Kirche, auf welche möchte sie sich einlassen?

## 6. Spannungsfelder sind auch Energiefelder

Es ist klar geworden: Das Problem von Katechese mit Jugendlichen und jungen Erwachsenen liegt nicht bei der Zielgruppe, sondern bei der Kirche, die noch kein katechetisches Konzept hat, mit Menschen umzugehen, die sich nicht in ihrem inneren Zirkel bewegen. Bislang wurde im Hinblick auf Wandel und Erneuerung der Katechese vor allem auf Methoden und Formate geschaut, so als würden diese sich im luftleeren Raum abspielen. Für die Erneuerung der Katechese erweist sich gerade in Zeiten kirchlicher Krise die Frage nach den strukturellen Bedingungen der Kirche und einem pastoralen Gesamtkonzept wenigstens eines Pastoralraums oder einer Diözese als zentral. Die gelungenste Katechese mit den ergreifendsten Ritualen und Liturgien wird nicht nachhaltig sein können, wenn diese im gemeindlichen Normalfall nicht vor-

---

<sup>43</sup> Horst Klaus Berg, *Freiarbeit im Religionsunterricht. Konzepte – Modelle – Praxis*, Stuttgart 1997.

<sup>44</sup> Eine Ausnahme ist: Roland Weiss – Tobias Hass, *Du gefällst mir. Inklusive Firmvorbereitung für Jugendliche mit und ohne Behinderung*, München 2013.

<sup>45</sup> Jakobs, *Neue Wege* (s. Anm. 40) 78–79.130; DOK (Deutscheschweizerische Ordinarienkonferenz (Hg.), *Leitbild Katechese im Kulturwandel*, Luzern 2009. Das Leitbild hält in Leitsatz 7 fest: „Um Menschen unterschiedlich geprägter religiöser und kirchlicher Sozialisation zu erreichen, hält sie unterschiedliche Wege und Angebote bereit.“ Online: <https://go.wwu.de/8t7s4> (Stand: 2.1.2022).

<sup>46</sup> Monika Jakobs, „Die da sind, sind genau die Richtigen“. Vielfalt und Inklusion in der Firmvorbereitung, in: Ottiger u. a., *Firmung* (s. Anm. 36) 70–73.

kommen. Sorgfältig aufgebaute Beziehungen und kostbares Vertrauen können zerstört werden, wenn Mitspracherecht und echte Partizipation nicht vorhanden sind und der sympathische Katechet oder die zugewandte Religionspädagogin sich in wichtigen inhaltlichen, liturgischen oder anderen Entscheidungen einem Kleriker unterzuordnen hat.

Zweitens muss die Bereitschaft dazu bestehen, dass Kirche sich durch die Menschen, die sie ansprechen will und die sich katechetisch ansprechen lassen, auch verändern lassen will. Das ist die entscheidende Frage auch an die gut gemeinte Rhetorik der Jugendsynode: Ist sie wirklich bereit, die „Frische“ und „Dynamik“ junger Menschen zu begrüßen, wenn das bedeutet, an Hierarchien, lieb gewordenen Abläufen und Gewohnheiten zu rütteln? Diese Veränderungsbereitschaft betrifft im Übrigen nicht nur junge Menschen, sondern alle diejenigen Zielgruppen, die man neu ansprechen will.

Drittens muss die Kirche durch Diakonie überzeugen, und zwar auch im Sinne der Diakonie für die Zielgruppe. Hierzu gehören auch der Umgang mit Heterogenität und das kritische Befragen von offensichtlichen und verdeckten Ausschlussmechanismen.

Das bedeutet nicht, Katechese zu sistieren, bis die strukturellen Probleme gelöst sind. Haupt- und Ehrenamtliche, die optimistisch und mit Engagement mit Jugendlichen arbeiten, verdienen Ermutigung und Unterstützung auch für Experimente, getragen von einer Haltung der Fehlerfreundlichkeit und Lernfähigkeit. Sakramentekatechese sollte so differenziert gestaltet werden, dass Menschen mit unterschiedlicher Motivation und unterschiedlichen Interessen teilnehmen können. Bereits jetzt ist davon auszugehen, dass katechetische Anlässe von Methodenvielfalt geprägt sind, die leibliche, erlebnisbezogene, intellektuelle und kreative Elemente enthält.

Im Kleinen kann die verändernde Kraft der Katechese vielleicht schon eingeübt werden. Es geht darum, eine Kultur zu entwickeln, die das gemeinsame Ringen um den Glauben ermöglicht, die Platz hat für gemeinsame Erlebnisse und eine symbolhaltige, sprachlich und ästhetisch überzeugende Liturgie. Ein katechesefreundliches pastorales Gesamtkonzept muss geprägt sein von einer Willkommenskultur für Nahe und Ferne, Konventionelle und „bunte Hunde“, für alle Lebensformen, für Behinderte und Nicht-beeinträchtigte usw. Seine Umsetzung reicht von der Gestaltung einer attraktiven Homepage über einen freundlichen Telefondienst bis hin zu der Bereitschaft, sich mit den Anliegen der Menschen auseinanderzusetzen, z. B. der Teilnahme eines behinderten Jugendlichen an der Firmung o.Ä. Sie erfordert Barrierefreiheit im sprachlichen, sozialen und räumlichen Sinn und eine kritische Reflexion der Hindernisse, die Menschen vom Kontakt mit der Kirche abhalten.

Katechese profitiert vom Vorhandensein der Vielfalt von Jugendpastoral, seien dies Messdiener\*innen, verbandliche Jugendarbeit, Jugendkirche, Taizé-Gruppen oder

neuen geistlichen Bewegungen<sup>47</sup>, ebenso wie von intergenerationellen Anlässen. Der Kern von Kirche ist gemeinsames Leben aller Generationen. Für die Zukunft der Katechese gibt es kein Einheitsrezept, sondern viele Mosaiksteine in der Kultur der Vielfalt. Partizipation, nichthierarchische Konfliktfähigkeit und Offenheit für Veränderung sind ihre Grundlage. Der Perspektivenwechsel gilt nicht nur für Jugendliche, sondern für alle, die man gezielt erreichen will, etwa Milieus, die nicht in der Kirche vertreten sind. Ein solcher Kulturwandel wäre eine Chance der Kirche, sich in dieser Zeit der Vertrauenskrise neu zu profilieren.

In erster Linie ist das Einüben der oben geschilderten Grundhaltung notwendig. Erst sie bringt neue Ideen für die Praxis hervor. Dabei reicht es nicht, dass diese bei denjenigen vorhanden ist, die mit Jugendlichen arbeiten. Vielmehr muss glaubwürdig werden, dass der Suchprozess und seine Ergebnisse tatsächlich sowohl für die Kirche als Ganze als auch auf der konkreten Gemeindeebene relevant und spürbar sind.

Prof. em. Dr. Monika Jakobs

Universität Luzern

monika.jakobs(at)unilu(dot)ch

<https://www.unilu.ch/fakultaeten/tf/professuren/religionspaedagogik-und-katechetik/mitarbeitende/>

---

<sup>47</sup> Michael Maas, Schönstatt, Fokolare und Co. – Neue geistliche Bewegungen und ihre Impulse für die Jugendarbeiter, in: Clauß Peter Sajak – Michael Langer (Hg.), Kirche ohne Jugend. Ist die Glaubensweitergabe am Ende?, Freiburg/Breisgau 2018, 177–189.



## Radikaler Perspektivwechsel Jugend und Kirche im säkularen Kontext

### Abstract

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

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

### 1. Einleitung: Vom ostdeutschen Problemvorsprung

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

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

---

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

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

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

## 2. Die Kirchen und die Jugendweihe

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

<sup>5</sup> Vgl. Emilia Handke, Religiöse Jugendfeiern „zwischen Kirche und anderer Welt“. Eine historische, systematische und empirische Studie über kirchlich (mit)verantwortete Alternativen zur Jugendweihe (APrTh 65), Leipzig 2016.

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

<sup>7</sup> Vgl. a. a. O., 166.

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



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

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

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

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

<sup>10</sup> Hier beziehe ich mich auf die Angebote des Humanistischen Verbands Deutschlands in Ostdeutschland.

<sup>11</sup> Vgl. dazu Handke, Religiöse Jugendfeiern (s. Anm. 5) 82ff.

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

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

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

### 3. Kirchliche Jugendrituale für Konfessionslose

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

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

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

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

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

---

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

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

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

#### 4. Sozialisationslogiken verstehen und religiöse Lernprozesse initiieren

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

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

---

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

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

Für diese Begegnung müssen – selbst an christlichen Schulen – die kirchlichen Traditionen heute sehr stark elementarisiert und in die säkulare Lebenswelt übersetzt werden. Sogar der Segen ist – trotz grundsätzlicher Deutungsoffenheit<sup>17</sup> und Anschlussfähigkeit<sup>18</sup> für die menschliche Existenz – alles andere als selbstverständlich. Dessen emotionale Aneignung hat grundsätzlich mit der Frage nach der eigenen religiösen Positionierung und der Einübung im religiösen Vollzug zu tun. Dies lässt sich deutlich am Beispiel des 14-jährigen Vincent aus Sachsen-Anhalt ablesen:

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

Vincent: Segen ist puh.

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

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

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

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

I: Ja, erzähl mal mehr, also.

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

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

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

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

---

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

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

<sup>18</sup> Dies gilt grundsätzlich im Sinne einer „Erinnerung an die Angewiesenheit der menschlichen Existenz“ (Ulrike Wagner-Rau, Segensraum. Kasualpraxis in der modernen Gesellschaft, Stuttgart u. a. 2000, 173), aber auch im Hinblick auf bestimmte Gesten des Alltags wie den Gruß oder die Handauflegung innerhalb der Familie z. B., vgl. dazu auch Magdalene L. Frettlöh, Theologie des Segens. Biblische und dogmatische Wahrnehmungen, Gütersloh <sup>2</sup>1998, 19.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>21</sup> Helsper, Schulfesteiern (s. Anm. 16) 107.

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

## 5. Expeditionen ins Christentum fördern

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

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

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

<sup>23</sup> Ebd. Michael Domsgen bezieht sich dabei auf Rudolf Englert.

<sup>24</sup> Zit. a. a. O., 477.

<sup>25</sup> A. a. O., 480.

<sup>26</sup> Zit. a. a. O., 484.

<sup>27</sup> Ebd.

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

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

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

---

<sup>28</sup> Vgl. a. a. O., 486.

<sup>29</sup> A. a. O., 484 mit Bezug auf Charles Taylor.

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

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

<sup>32</sup> Vgl. Paul Tillich, *Systematische Theologie*, Bd. 1, Stuttgart <sup>2</sup>1956, 15; 73–80.

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



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

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

---

<sup>34</sup> Bischöfliches Ordinariat Magdeburg, Schöpferische Minderheit, Magdeburg 2014.

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

<sup>36</sup> Eberhard Hauschildt – Uta Pohl-Patalong, Kirche, Gütersloh 2013, 424.

<sup>37</sup> Christian Grethlein, Praktische Theologie, Berlin 2012, 413.

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

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



## „Uns schickt der Himmel“ Kirchliche Jugendverbände als Entdeckungsorte jugendlichen Lebensglücks

### Abstract

Im April 2024 werden die katholischen Jugendverbände im Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) erneut die 72-Stunden-Aktion durchführen. Zuletzt haben im Jahr 2019 bundesweit mehr als 160.000 junge Menschen an dieser Sozialaktion mitgewirkt, um in zahlreichen Projekten mit ihren Talenten und Fähigkeiten „die Welt ein bisschen besser zu machen“ und ihren „Glauben in der Tat“ zu leben.<sup>1</sup> In dieser Aktion wird exemplarisch deutlich, was katholische Jugendverbandsarbeit insgesamt auszeichnet: Hier ereignet sich Persönlichkeitsbildung, findet Demokratiebildung statt und kommt die Lebenswelt als Raum des Lebens- und Gottesglaubens junger Menschen zum Vorschein. Anhand dieser drei ausgewählten Kennzeichen versuche ich, als Mitglied des BDK-Bundesvorstands, in diesem Beitrag das Potenzial kirchlicher Jugendverbände als Entdeckungsorte jugendlichen Lebensglücks zu erschließen.

In April 2024, the Catholic youth associations in the Federation of German Catholic Youth (BDKJ) will once again hold a 72-hour campaign. Most recently, in 2019, more than 160,000 young people nationwide participated in this social action to "make the world a little better" with their talents and abilities in numerous projects, and to live their "faith in action". This action exemplifies what distinguishes Catholic youth association work as a whole: Here is where personal development takes place, where democracy is formed and the living world emerges as a space for young people's faith in life and in God. On the basis of these three selected characteristics, as a member of the BDK National Board, I address the potential of church youth associations as places of discovery of young people's happiness in life.

### Jugendpastoral – dem Lebensglück junger Menschen verpflichtet

Jugendliche sind, wie alle Menschen, auf der Suche nach Lebensglück. Dieser Suche ist jugendpastorale Praxis verpflichtet, wie die neuen Leitlinien zur Jugendpastoral der Deutschen Bischofskonferenz aus dem Herbst 2021 herausstellen. Programmatisch halten die deutschen Bischöfe hier mit Bezug auf das Nachsynodale Apostolische Schreiben „Christus vivit“ fest:

„Ihr Ziel [der Jugendpastoral, S. O.] ist die Verwirklichung von ‚jugendlichem Lebensglück‘.“<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. <https://www.72stunden.de/> (Stand: 16.2.2022).

<sup>2</sup> Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Wirklichkeit wahrnehmen – Chancen finden – Berufung wählen. Leitlinien zur Jugendpastoral* (Die Deutschen Bischöfe 109), Bonn 2021, 3.

## Freundschaft mit Jesus

Im Abschnitt „Das spezielle Ziel: Lebensprägung durch die Freundschaft mit Jesus“ nimmt der Text die Thematik explizit auf. Hier wird das Glück vor allem auf eine sinnstiftende Funktion hin eingeführt:

„Glück generell hat elementar mit guten Lebensdeutungen zu tun: mit zugänglichen Modellen und belastbaren Vorbildern; mit glaubwürdigen und mutmachenden Erzählungen vom Leben; mit spirituell tiefen und wirksamen Ritualen und inspirierenden Räumen; mit stimmigen Aussagen über Wahrheit und Wirklichkeit.“<sup>3</sup>

Die deutschen Bischöfe betonen, dass die christlichen Kirchen zu zeigen haben, dass die Orientierung an Jesus Christus eine Ressource jugendlichen Lebensglücks darstellt, weil er einen Weg zu gelingendem Lebens- und Gottesglauben erschließt.<sup>4</sup> In der Freundschaft mit Jesus ist demnach die spezielle Qualität des Sinn- und Glücksangebotes kirchlicher Jugendpastoral zu sehen.

Diese Zielbestimmung der Leitlinien ist eingebettet in die „Programmatische einer dienenden und lernenden Jugendpastoral“, für die wesentlich ist, dass die „Kirche mit jungen Menschen selbst lernt, wie Gott sich heute zeigt“.<sup>5</sup>

Ferner wird betont, dass sich das Angebot der kirchlichen Jugendpastoral auf einem Glücksmarkt als Angebot guter Lebensdeutung zu bewähren habe.<sup>6</sup> Die neuen Leitlinien für Jugendpastoral stellen sich also dezidiert in den Kontext des gesellschaftlichen Glücksdiskurses.

## „Wie ein Gottesdienst“

Dieser Glücksdiskurs, so Gerhard Schulze, zieht die Sozialwelt „wie ein Gottesdienst“<sup>7</sup> in seinen Bann. Beispielhaft sei hier auf die Positive Psychologie, zu deren bekanntesten Proponenten Martin Seligman und Mihaly Csizsentmihalyi gehören, verwiesen, die sich alltagspraktisch in einer unüberschaubaren Zahl von Glücksratgebern zeigt.<sup>8</sup> Der Baseler Kulturwissenschaftler Walter Leimgruber konstatiert, dass durch die Allgegenwart des Glücks Einzelne dazu angeregt werden, nach dem eigenen Glück zu suchen. Das gesellschaftlich vermittelte Bild suggeriere dabei die Botschaft: Die

---

<sup>3</sup> Ebd., 6.

<sup>4</sup> Vgl. ebd.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., 3.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., 18.

<sup>7</sup> Gerhard Schulze, *Kulissen des Glücks. Streifzüge durch die Eventkultur*, Frankfurt a. M. 1999, 9.

<sup>8</sup> Vgl. hierzu: Mihaly Csizsentmihalyi, *Flow. Das Geheimnis des Glücks*, Stuttgart 2019, Martin Seligman, *Flourish – Wie Menschen aufblühen. Die Positive Psychologie des gelingenden Lebens* München 2012.

anderen sind glücklich; sei du es auch.<sup>9</sup> Von besonderer Bedeutung ist aber, dass die Glückssuche in der gegenwärtigen Kultur mehr als ein Thema individueller Lebensgestaltung ist. Das Glück ist inzwischen – um hier nur einige Hinweise zu geben – zum Schulfach<sup>10</sup> sowie zum Thema ökonomischer Diskurse<sup>11</sup> avanciert und wurde auf der Ebene der Vereinten Nationen zum Entwicklungsziel<sup>12</sup> erklärt.<sup>13</sup> Diesen gesellschaftlichen Rahmen gilt es zunächst am Beispiel der Glücksratgeberliteratur vertiefend wahrzunehmen.

### Autonomie, Sinn und Erfüllung

Dazu lohnt sich ein Blick in eine Studie der Berner Professorin für Soziale Arbeit, Stefanie Duttweiler, in der sie auf der Basis der Untersuchung von Glücksratgebern wichtige Aspekte des aktuellen Glücksdiskurses herausarbeitet.<sup>14</sup> Duttweiler versteht die aus der Lektüre von Lebenshilferatgebern entstehenden Praktiken mit Foucault als „Technologien des Selbst“<sup>15</sup> und zeigt, dass Ratgeber das Glück zunächst radikal subjektivieren. Das Glück gelte als etwas Innerliches, als Erfahrung von Identität und Einssein, das sich nicht käuflich erwerben lasse. Glück sei demnach auch identisch mit Sinn, d. h. es werde zum umfassenden Fluchtpunkt des Lebens, es verheiße individuelle Erfüllung und weise Individualität als Erfüllung aus. Das wahre Glück setze den Einzelnen in Bezug zu anderen und zur Gesellschaft, wobei die Individualität zum entscheidenden Maßstab werde. Dem Glück werde dann binär das Unglück, im Sinne der Gegenüberstellung von Selbst- und Fremdbestimmung, entgegengesetzt.

Insofern, so Duttweiler, erweise sich das Glück hochgradig relevant in politischer Perspektive, da gegenwärtige Gesellschaften genau auf solche Selbstverhältnisse angewiesen seien. Mit anderen Worten werde das Glück in einen politischen Zusammenhang eingebettet. Glücksratgeber seien Teil neoliberaler Gouvernementalität und

---

<sup>9</sup> Vgl. Walter Leimgruber, Überglückt: wohin man blickt, nur Glück, in: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 106 (1/2010), 47–54.

<sup>10</sup> Vgl. hierzu: Fritz Schubert, <https://www.fritz-schubert-institut.de/schulfachglueck> (16.02.2022). Sowie: Jörg Zirfas, Glück als Erziehungsziel. Pädagogische Gedanken zum Kinderglück, in: Rudolf Englert (Hg.), Glück und Lebenskunst (Jahrbuch der Religionspädagogik 29), Neukirchen-Vluyn 2013, 21–30.

<sup>11</sup> Heinrich Fisch, Glück: Politische und ökonomische Einflüsse, in: Alfred Bellebaum (Hg.), Glücksforschung. Eine Bestandsaufnahme (Analyse und Forschung: Sozialwissenschaften 39), Konstanz 2002, 213–226.

<sup>12</sup> Vgl. UN General Assembly, Happiness: towards a holistic approach to development, <https://undocs.org/en/A/RES/65/309> (Stand: 16.2.2022).

<sup>13</sup> Vgl. vertiefend: Stefan Ottersbach, Christliche Freude als Glück? Transversal-weltentheologische Erschließung eines kulturellen und christlichen Leitthemas für eine zukunftsfähige Patoral (EThSt 121), Würzburg 2021, 33–90.

<sup>14</sup> Stefanie Duttweiler, Sein Glück machen. Arbeit am Glück als neoliberale Regierungstechnologie, Konstanz 2007.

<sup>15</sup> Vgl. ebd., 27–30.

ihnen wohne im Sinne Foucaults „Pastoralmacht“ inne. Über Techniken des Glücks versprechen sie den Einzelnen Selbstbestimmung anstelle von Fremdbestimmung sowie Hilfe, wenn sie Angst vor Überforderung hätten. Auf diese Weise würden Menschen gesellschaftlich eingebunden und zugleich in ihrer Autonomie gestärkt. Genau hierin liege aber die gesellschaftsstabilisierende Bedeutung, denn durch die Orientierung am Glück und die Techniken der Selbststeuerung würden Bedingungen neoliberaler Transformation gestützt, so Duttweiler.<sup>16</sup>

#### Gefahr: Rückzug in die eigene Zitadelle

Edgar Cabanas und Eva Illouz kritisieren diese gesellschaftlichen Implikationen des Glücksdiskurses aus sozial-psychologischer Perspektive.<sup>17</sup> Die Rede vom Glück, so Cabanas und Illouz, stütze individualistische Gesellschaftskonzeptionen und berge die Gefahr, dass sich Individuen aus gesellschaftspolitischen Sphären zurückziehen („Rückzug in die eigene Zitadelle“). Andere Lebensaspekte und ihre Beiträge zum Glück, wie z.B. Anerkennung oder ethische Aspekte, insbesondere auch hinsichtlich ärmerer Weltregionen, würden damit – so die Kritik – tendenziell ausgeblendet. Die Konzentration auf das Glück als höchstes Gut führe damit zu Indifferenz gegenüber notwendigen gesellschaftlichen Veränderungen.<sup>18</sup>

Vor dem Hintergrund der für diesen Beitrag ausgewählten Facetten des kulturellen Glücksdiskurses soll nun erschlossen werden, in welcher Formation das Lebensglück junger Menschen in der kirchlichen Jugendverbandsarbeit thematisiert wird. Dabei ist die oben beschriebene dienende und lernende Qualität der Jugendpastoral im Blick zu behalten: In welcher Weise sind kirchliche Jugendverbände Räume, in denen Jugendliche ein Angebot zu glückendem Leben entdecken können (dienend)? Und inwiefern sind sie Räume, an denen Kirche mit jungen Menschen etwas von Gottes Glück entdecken kann (lernend)?

#### Persönlichkeitsbildung – ganzheitliche menschliche Entwicklung fördern

In der 72-Stunden-Aktion zeigt sich beispielhaft, was regelmäßig in Gruppenstunden, Ferienmaßnahmen und anderen Aktivitäten geschieht: Junge Menschen entdecken in jugendverbandlichen Gruppen ihre Talente und Potenziale. Und Kinder und Jugendliche helfen sich gegenseitig, übernehmen Schritt für Schritt Verantwortung für sich und andere. Dies geschieht im Spannungsfeld von Bindung und Autonomie, Stabilität und Mobilität, Verbindlichkeit und Freiheit, Individuum und Gruppe.<sup>19</sup> Dem Ziel, dass

---

<sup>16</sup> Vgl. ebd., 235.

<sup>17</sup> Edgar Cabanas – Eva Illouz, *Das Glücksdiktat. Und wie es unser Leben beherrscht*, Berlin 2019.

<sup>18</sup> Vgl. ebd., 78–83.

<sup>19</sup> Vgl. BDKJ-Grundsatzprogramm 2022 (unveröffentlichter Entwurfstext).

die Einzelnen ihre Identität ausbilden können, dienen ebenso klassische Methoden der Gruppenarbeit, wie z. B. Feedbackkultur und Leiter\*innenschulungen, als auch die Sorge um Geschlechtergerechtigkeit, die Entwicklung von Awarenessskonzepten für Veranstaltungen oder die Präventionsarbeit. Die Theologie der Verbände aus dem Jahr 2015 bringt es programmatisch auf den Punkt:

„Wir wollen als katholische Kinder- und Jugendverbände der Ort sein, an dem junge Menschen ihre Ressourcen, Talente und Fähigkeiten mit- und füreinander entdecken, entfalten und weiterentwickeln, wo sie sich mit ihren Lebensentwürfen auseinandersetzen, ihre Identität ausbilden und ihre je eigene Sendung in Kirche und Welt entdecken: ihr Apostolat.“<sup>20</sup>

Und weiter:

„Wir wollen durch Wertschätzung, Ermutigung und entsprechende Qualifizierung dafür sorgen, dass sich Menschen auf den Weg machen, durch das Engagement in einem Kinder- und Jugendverband ihre eigene Berufung für einen Dienst in der Kirche zu entdecken.“<sup>21</sup>

Kirchliche Jugendverbände sehen ihr Engagement für Persönlichkeitsbildung an dieser Stelle im Horizont von Apostolat und Berufung. Es geht ihnen darum, dass junge Menschen, „hören, wer sie sein können“ (Christoph Theobald), und zwar in und aus der Beziehung zu Jesus Christus:

„Christlicher Glaube im Kinder- und Jugendverband heißt: Beziehung und Lebensorientierung an Jesus, ausgehend von seiner Liebe. ‚Liebt einander, wie ich euch geliebt habe‘, lauten Gebot und Vision Jesu (vgl. Joh 15,12). Er selbst hat dies mit seinen Jüngerinnen und Jüngern gelebt, indem er sein Leben mit ihnen geteilt hat.“<sup>22</sup>

Demnach geschieht Persönlichkeitsbildung im jugendverbandlichen Setting im Modus der Beziehung sowohl zu Jesus Christus als auch im sozialen Miteinander. Diese Perspektive findet sich wiederum in ähnlicher Weise in den neuen bischöflichen Leitlinien.

---

<sup>20</sup> BDKJ-Bundesvorstand, Der Anteil der Verbände an der Sendung der Kirche. Beitrag zu einer Theologie der Verbände, Düsseldorf 2015, 32, <https://go.wvu.de/wdk96> (Stand: 16.2.2022).

<sup>21</sup> Ebd., 33.

<sup>22</sup> Ebd., 11.



## Freundschaft mit Jesus

Die Leitlinien für Jugendpastoral binden das allgemeine Ziel der Persönlichkeitswerdung<sup>23</sup> an die „Freundschaft mit Jesus“ zurück und sehen diese als Ausdruck eines glückenden Lebens in christlicher Perspektive. Das Freundschaftsangebot Jesu wird hier zum entscheidenden Marker glückender Persönlichkeitswerdung. Dabei wird klar herausgestellt, dass diese Freundschaft nicht ohne andere zu denken sei und die Bereitschaft erfordere, auch an negativen Erfahrungen zu wachsen:

„Der Weg zur authentischen Persönlichkeit basiert vielmehr auf der Grundbereitschaft, das eigene Glück nur zusammen mit dem Glück der Anderen erlangen zu wollen; mit ihnen das Leben zu teilen und es erst so zu finden; und gemeinsam mit ihnen auch am Fremden, Widerständigen und Herausfordernden des Lebens zu wachsen (vgl. Mt 10,39). Eine so verstandene Persönlichkeitswerdung ist das spezielle jugendpastorale Ziel; sie beinhaltet in dynamischer Balance zugleich die Befähigung zum sozialen Freiheitsgebrauch wie zum beglückenden Aktivieren des eigenen Potentials.“<sup>24</sup>

Persönlichkeitswerdung umfasst also die Bereitschaft, an anderen zu wachsen, und die Verschränkung zwischen sozialem Freiheitsgebrauch und den eigenen Potenzialen. Das Glück der Persönlichkeitswerdung wird in dem Dokument schließlich mit Chiara Lubich theologisch rückgebunden:

„Gott hat mit jedem Menschen einen Strahl seines Lichtes geschaffen; und so ist es das Glück jedes Menschen auf genau diesem Strahl zu Gott zurückzugehen – und dabei jedem anderen Menschen immer näherzukommen.“<sup>25</sup>

Diese Formulierung lässt nun erneut den Zusammenhang von Persönlichkeitswerdung und jesuanischer Liebespraxis durchscheinen und verbindet sich mit der programmatischen Aussage der Theologie der Verbände zur Liebespraxis Jesu. In diesem Kontext ist vertiefend auf grundlegende Ausführungen von Gisbert Greshake zum Zusammenhang von Glück und Heil zu erinnern.<sup>26</sup>

---

<sup>23</sup> Auffällig ist, dass die Bischöfe hier von Persönlichkeitswerdung sprechen. Inwiefern hiermit eine Abgrenzung vom Begriff der Persönlichkeitsbildung angezielt ist, wäre weiterführend zu diskutieren.

<sup>24</sup> DBK, Leitlinien (s. Anm. 2) 7.

<sup>25</sup> Ebd., 19.

<sup>26</sup> Gisbert Greshake, Glück oder Heil? Ein Paradigma für die Dissoziation von christlichem Glauben und säkularer Gesellschaft und der Versuch einer theologischen Vermittlung, in: Ders. (Hg.), Gottes Heil – Glück des Menschen. Theologische Perspektiven, Freiburg 1983, 159–206.

## Liebe: Paradoxie des Glücks

Greshake vertritt die Position, dass der Mensch sein Glück nicht selbst machen könne, sondern es als Geschenk erfahre. Daher spricht er von der Paradoxie des Glücks: Der Mensch wird glücklich, in dem er andere glücklich macht. Zugespitzt bedeutet dies: In der Liebe liegt das Wesen des Glücks. Wobei Liebe hier nicht nur intersubjektiv verstanden wird, sondern weiter als Beziehung zur Welt, die dem Menschen als sinnhafte Äußerung und vermittelndes Zeichen von Liebe entgegenkommt. Die Liebe sei also das entscheidende Merkmal des Glücks und werde zum kritischen Maßstab für Glücksverheißungen, die ihr nicht gemäß sind. Eine Liebe, die unter irdischen Bedingungen letztlich nie gänzlich zu erfüllen sei, verweise Menschen auf die immer größere Liebe Gottes. Mit anderen Worten: Die Liebe sei in dieser Welt immer schon ein Vorauszeichen ewigen Glücks, eine Glückserfahrung daher immer eine Liebeserfahrung.<sup>27</sup> Dieser Zusammenhang aber benötige einen Ort, den Greshake mit Rückgriff auf Augustinus in der Kirche sieht, wo Geschwisterlichkeit anfanghaft endgültiges Heil erfahren lasse.<sup>28</sup>

## Ganzheitliche menschliche Entwicklung

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass katholische Jugendverbände ihrem Selbstverständnis nach Orte ganzheitlicher Persönlichkeitsbildung sind. Sie verpflichten sich dem Ziel der Jugendpastoral, dass Jugendliche ihr Lebensglück verwirklichen können. Charakteristisch ist dabei der Modus der Beziehung, und zwar sowohl im Blick auf Jesus Christus als auch im sozialen Gefüge der Gruppe. Anders gewendet scheint hier ein Verständnis von Lebensglück durch, das sich nicht einseitig am Individuum ausrichtet, sondern das Glück der Einzelnen in ein Verhältnis zu anderen setzt. Kirchliche Jugendverbände stellen insofern eine (prophetische) Alternative zu solchen gesellschaftlichen Glücksformationen dar, die auf Innerlichkeit und Selbstoptimierung zielen. Eine einfache Gegenüberstellung von Glück als Selbstbestimmung und Unglück als Fremdbestimmung wird hier in der Paradoxie der Liebe überwunden. Mit anderen Worten sind die konkrete Gruppe, Projekte und Aktivitäten als jugendgemäße Entdeckungsorte christlicher Nächstenliebe zu verstehen, weil sich jugendliche Biografien, auch in ihrer Fragmentarität, mit den lebensermächtigenden Erzählungen der christlichen Tradition verbinden. Gleichzeitig sind die Jugendverbände Lernorte für die ganze Kirche, weil das Glück hier nicht nur als Deute- und Sinndimension des Lebens thematisiert wird, sondern weil sich das hier bezeugte Lebensglück in allen Dimensionen

---

<sup>27</sup> Vgl. ebd., 194f.

<sup>28</sup> Die Opfer von sexualisierter und geistlicher Gewalt in der Kirche und die offenbar gewordenen Systeme der Vertuschung stellen eine massive Anfrage an diesen Anspruch dar und lassen einmal mehr erkennen, welche grundlegenden Fragen in der gegenwärtigen Krise berührt werden.

(jugendlichen) Menschseins zu bewähren hat. Mit dem letztgenannten Aspekt klingt nun aber schon das zweite Kennzeichen jugendverbandlicher Praxis an.

### Demokratiebildung – Gerechte und solidarische Netzwerke verantwortlich mitgestalten

Jugendverbände bringen sich in politische und gesellschaftliche Netzwerke ein. Dies geschieht im Aktionsformat der 72-Stunden-Aktion, aber auch über die Gremien kommunaler Mitbestimmung und die Strukturen des Landes- und Bundesjugendrings. Jugendverbandler\*innen engagieren sich bei Weltklimakonferenzen, wirken in den Strukturen des Fairen Handels mit oder erheben ihre Stimmen angesichts von „shrinking spaces of civil societies“ in osteuropäischen Ländern. Dabei überraschen sie oftmals nicht-kirchliche Akteur\*innen mit ihrem dezidiert kirchlichen Selbstverständnis. Kurz: Christ\*in sein bedeutet für Jugendverbandler\*innen, politisch aktiv zu sein. Hierzu heißt es in der Theologie der Verbände unter der Überschrift „Leben in Fülle ist Leben ohne Grenzen“:

„Wir wollen unsere ökumenischen, interreligiösen und internationalen Partnerschaften pflegen und weiterentwickeln. Wir wollen nicht nur mit Worten bekennen, sondern weiterhin und noch mehr durch Taten und Erlebnisse zeigen, dass Vielfalt Bereicherung ist. Und dass der gemeinsame Einsatz für den Frieden, für lokale und globale Gerechtigkeit, für die Bewahrung der Schöpfung an Grenzen nicht Halt machen darf – seien sie politisch oder religiös, ethnisch oder milieuspezifisch: Wir wollen sie überwinden.“

Und dieses Netzwerk-Engagement für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung wurzelt in der Reich-Gottes-Praxis Jesu:

„Leben in Fülle ist Leben in Hoffnung. Wir wollen nicht uns selber verkündigen, sondern Jesus Christus und seine frohe Botschaft vom Reich Gottes. Wir wollen sichtbar machen, dass dieses Reich in der Welt schon angebrochen ist; dass es überall dort aufscheint, wo Menschen aufeinander zugehen, ungerechte Strukturen überwinden und miteinander ein Stück Leben teilen. Wir wollen nicht nur Hoffnung haben und anderen Hoffnung machen; wir wollen Hoffnung sein für unsere Welt.“<sup>29</sup>

So wird in der Theologie der Verbände der Anspruch deutlich, dass jugendpolitisches und gesellschaftliches Engagement als Mitwirken am Wachstum des Reiches Gottes und als Praxis der Hoffnung zu verstehen sind. Eine solche Praxis der Hoffnung aber ist mit Gisbert Greshake innerhalb des Glücksdiskurses zu verstehen.

---

<sup>29</sup> Beide Zitate: BDKJ, Theologie der Verbände (s. Anm. 20) 34.

## Praxis der Hoffnung

Greshake stellt in dem oben bereits genannten Beitrag heraus, dass in der Hoffnung Glück liege, weil sie eine Kraft sei, die die Dinge dieser Welt auf endgültiges Heil hin ausrichte. Sie sei damit auch eine Kraft zur Schaffung einer gerechten Ordnung als Voraussetzung des Glücks, wie er mit Bezug auf Paul VI. herausstellt:

„Hoffnung ist Befähigung zum Dienst für das kommende Reich Gottes im Hier und Heute der Welt. Der Hoffende findet sich nicht ab mit dem, was ist und wie es ist, er löst gleichsam Prozesse aus, in denen er dem erwarteten Heil entgegengeht. [...] Deshalb ist auch die Schaffung einer gerechten Gesellschaftsordnung Vorbedingung für das irdische Glück, das der Schöpfer uns hier und jetzt als einen Vorschein des kommenden Reiches bereiten will.“<sup>30</sup>

Menschen, die sich in dieser Weise engagierten, ließen schon im Hier und Jetzt einen Schein des ewigen Glücks aufleuchten, und zwar als Geschenk des Geistes und „Praxis befreiter Freiheit“. Die Enttäuschung über die Fragilität des diesseitigen Glücks, so Greshake, könne zur Motivation werden, um ewiges Glück (Heil) zu suchen. Die christliche Option des Heils als höchsten, endgültigen Wert, auf das alle Glückssuche hindeute, werde zum Garanten dafür, dass die Glückssehnsucht des Menschen, die prinzipiell nicht zu befriedigen sei, nicht sinnlos ist.

## Ganzheitliche Ökologie

In jüngerer Zeit ist der Zusammenhang von gerechten Strukturen und Lebensglück auch von Papst Franziskus hergestellt worden. In der Enzyklika *Laudato si'* betont er, dass das Glück des Menschen eine strukturelle Dimension habe und sich nicht auf die individualethische Perspektive beschränken lasse. Er hält fest, dass die Auswirkungen der gegenwärtigen Kultur – Franziskus nennt es das „technokratische Paradigma“ – Glück, Leben und Würde infrage stellen.<sup>31</sup> Der Papst versteht dies als ein menschliches Handeln, das sich in Formen der Umweltkrise zeigt und insbesondere für die Armen zu einer gravierenden Verschlechterung der Lebensqualität sowie existenzieller Bedrohung und sozialem Niedergang führt. Angesichts dieser Diagnose ruft er zu einem Lebensstil ganzheitlicher Ökologie auf, in der Umweltkrise und Armut zusammengedacht werden. Zu dieser ganzheitlichen Kultur gehört die Bildung von Leaderships, die u. a. nach den Prinzipien der Generationengerechtigkeit, Rechtssicherheit, Gerechtigkeit und Freiheit agieren.<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup> Vgl. Greshake, Glück oder Heil? (s. Anm. 26) 202.

<sup>31</sup> Vgl. Papst Franziskus, Enzyklika *Laudato si'*. Über die Sorge für das gemeinsame Haus (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 202), 24.5.2015, 43

<sup>32</sup> Vgl. ebd., 53.

## Gerechte solidarische Netzwerke

Es bleibt festzuhalten, dass Jugendverbandler\*innen durch ihr Engagement für und in gerechten und solidarischen Netzwerken im Geist Jesu der Hoffnung konkrete Gestalt verleihen. So geben sie mit ihrem Engagement Zeugnis von einem Glauben, der im konkreten Einsatz für eine sozial-ökologische Transformation schon hier und heute mit dem Reich Gottes rechnet. Angesichts einer Kultur, die in der Gefahr steht, Lebensglück im gesellschaftlichen Rückzug zu suchen oder sogar am Lebensglück zu verzweifeln, kann kirchliche Verkündigung lebensdienlich wirken, indem sie junge Menschen genau hierzu ermutigt. Umgekehrt kann aber auch die jeweilige Ortskirche den Einsatz junger Menschen für gerechte solidarische Netzwerke mit ihrer pneumatologisch-schöpfungstheologischen Qualität wahrnehmen und schätzen lernen.

## Lebensweltbezug – Das alltägliche Glück als Gottesglück entdecken und deuten

Zum Kernbestand jugendverbandlichen Profils gehört schließlich die Verortung in und der Bezug zu Lebenswelten junger Menschen. So heißt es in der Theologie der Verbände:

„Kinder- und Jugendverbände setzen seit ihrer Gründung darauf, dass die Lebenswelt von Kindern, Jugendlichen und jungen Erwachsenen Ausgangspunkt für alles verbandliche Handeln ist. Sie greifen die Herausforderungen, Fragen, Ängste und Hoffnungen der Kinder, Jugendlichen und jungen Erwachsenen auf und geben ihnen Raum.“

Und weiter:

„Deshalb legen die Kinder- und Jugendverbände großen Wert auf den Lebensweltbezug: In ihnen werden immer neue Instrumente entwickelt, um die Lebenswelt der Kinder, Jugendlichen und jungen Erwachsenen wahrzunehmen, zu verstehen und zu berücksichtigen. Durch den Lebensweltbezug wird ermöglicht, dass Kinder, Jugendliche und junge Erwachsene ihren Glauben in ihrer jeweiligen Gegenwart authentisch leben und verkündigen können.“<sup>33</sup>

Im Lebensweltbezug der Jugendverbände erhält also das Anliegen der PastoralKonstitution (GS 1) eine lebenspraktische Verortung: Freude und Hoffnung, Trauer und Angst junger Menschen äußern sich in jugendverbandlichen Erlebnissen und Aktionen, im gemeinsamen Tun und Erleben. Dahinter steht die Überzeugung, dass sich jugendliche Spiritualitäten nicht jenseits jugendlicher Lebenswelten, sondern in diesen bewähren:

„Ein wichtiges Kennzeichen verbandlicher Spiritualität ist, dass sie immer vom konkreten Leben von Kindern und Jugendlichen ausgeht. Dies drückt sich bei-

---

<sup>33</sup> Beide Zitate: BDKJ, Theologie der Verbände (s. Anm. 20) 13f.

spielsweise durch eine große Freiheit sowohl bei der Wahl der Themen als auch der Methoden aus. Sie bezieht sich auf aktuelle Lebensthemen und lenkt also nicht ab von der Wirklichkeit, sondern integriert diese in das Glaubensleben. Sie orientiert sich an der Bitte ‚wie im Himmel so auf Erden‘, ist bodenständig-empfangend und himmelsgewandt-geerdet zugleich.“<sup>34</sup>

Auf dieser Spur verstehen sich verbandliche Gruppen als „authentische Glaubensorte“, an denen junge Menschen lebendige Gotteserfahrungen machen können. Jugendverbandliche Spiritualität geht also „aus der Mitte verbandlichen Lebens“ hervor und bildet den Grundton für das gesamte verbandliche Leben.<sup>35</sup>

### Erfahrung von Fülle

Mit dem kanadischen Sozialphilosophen Charles Taylor lassen sich solche Lebenswelt-erfahrungen als Fülle-Erfahrungen verstehen. In seinem Werk „Das säkulare Zeitalter“<sup>36</sup> stellt Taylor fest, dass alle Menschen die Erfahrung von Fülle kennen. Der Fülle-Begriff erscheint in seiner Terminologie anschlussfähig an das, was in der Kultur mit Glück bezeichnet wird, bspw. hinsichtlich der Erfahrung von Lebendigkeit, Ganzheit, Integrität. Besonders aufschlussreich zeigt sich die Unterscheidung von drei Ereignisweisen der Fülle im Oben, im Unten und in der Mitte. Bedeutsam ist bei dieser dreigliedrigen Phänomenologie, dass die Mitte, also das alltägliche Leben (Familie, Beruf, allgemeines Wohlergehen) mit seinen Ambivalenzen als bedeutsamer Ort der Fülle-Erfahrung in den Blick kommt. Mit Taylor ist Fülle (resp. Glück) nicht nur als eine Erfahrung von höchster Erhebung, sondern auch als mittlere Erfahrung des Alltags zu verstehen.<sup>37</sup>

### Zukunftsoffener Glaube

Gisbert Greshake nennt solche mittleren Erfahrungen des Alltags das „kleine Glück“, das im Glauben zu einer Vorahnung ewigen Heils werden kann. Denn:

„Zum christlichen Glauben gehört die Überzeugung, dass Jesus Christus nicht erst ‚am Ende‘, sondern jetzt schon Herr und Ziel aller Wirklichkeit und damit Norm und Sinngehalt für glückendes Leben ist. Wo der Glaubende auf Gott und seinen unbedingten Heilswillen setzt, wo er auf Gottes Wort hört und sich an ihm orientiert, vermag er auch allen Widerwärtigkeiten zum Trotz in versöhnten und

---

<sup>34</sup> Ebd., 30.

<sup>35</sup> Vgl. ebd., 30.

<sup>36</sup> Charles Taylor, Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a. M. 2009.

<sup>37</sup> Vgl. ebd., 22f.

gelingenden Beziehungen zu sich selbst, zu den Mitmenschen und zur Welt zu leben und so Glück zu erfahren und weiterzugeben, wie Jesus selbst.<sup>38</sup>

In der Perspektive des Glaubens verhalten sich daher Glück und Heil zueinander wie Anfang und Vollendung, wie Samen und Blüte, wie Fragment und Vollgestalt. In der jesuanischen Reich-Gottes-Botschaft wird deutlich, dass endgültiges Glück von Gott kommt und dass immanentes und transzendentes Glück/Heil in spannungsvollem Zueinander stehen. So wird das in Christus angebrochene Heilsglück zur Kritik an Glücksverwirklichungen, die sich dem Wirken des Ungeistes verdanken und nicht auf Liebe beruhen.

### Alltägliches Gottesglück

Damit ist festzuhalten, dass der Lebensweltbezug jugendverbandlicher Spiritualität vor einer schwärmerischen oder naiven Konstellation des Lebensglücks bewahrt. Denn die Gotteserfahrung ist im Raum der Jugendverbandarbeit zurückgebunden an den Alltag oder die Mitte. Mit anderen Worten: Jugendverbände stellen sich der Herausforderung einer wirklichkeitsnahen Gottesrede und vermeiden damit eine Aufspaltung zwischen Glück und Heil, die dem Zeugnis Jesu Christi nicht entsprechen würde. Damit bieten kirchliche Jugendverbände jungen Menschen die Möglichkeit, eigenverantwortlich ihren Lebens- und Gottesglauben zu entdecken und zu entwickeln. Diese jugendlichen Lebenswelten sind damit zugleich Lernräume, in denen sich der tradierte kirchliche Glaube zu bewähren hat. Er kann auf Zukunft hin sprach- und denkfähig werden, weil er hier ungeschminkt mit Freude und Hoffnung, Trauer und Angst junger Menschen konfrontiert ist.

### Jugend und Kirche: ein Desaster?

Angesichts der strukturell, spirituell und moralisch desaströsen Lage, in der sich die Kirche derzeit befindet, schreibt der Schweizer Professor für Theologische Ethik Hanspeter Schmitt der Jugend ein besonderes Potenzial zur Veränderung zu. Damit dieses Potenzial wirksam werden könne, brauche es jedoch die Bereitschaft, von Jugendlichen, ihren Stilen und Kulturen zu lernen.<sup>39</sup> So sind in diesem Beitrag ausgewählte Potenziale kirchlicher Jugendverbandsarbeit in den Blick gekommen. Ihrem Selbstverständnis nach fördern Jugendverbände die ganzheitliche menschliche Entwicklung junger Menschen, gestalten gerechte und soziale Netzwerke mit und entdecken und deuten das alltägliche Glück als Gottesglück. In diesen drei Dimensionen

---

<sup>38</sup> Greshake, Glück oder Heil? (s. Anm. 26) 198.

<sup>39</sup> Vgl. Hanspeter Schmitt, Jugend als Weg der Kirche? Kritische Sondierung zwischen kirchlichem Desaster und Neubeginn, in: Michael Durst – Birgit Jeggle-Merz (Hg.), Jugend in Kirche und Theologie, Einsiedeln 2019, 218–245.

sind sie Entdeckungsorte eines jugendlichen Lebensglücks, das an der Lebenspraxis Jesu orientiert ist und als Praxis von Glaube, Hoffnung und Liebe die Erde mit dem Himmel verbindet.

Stefan Ottersbach  
BDKJ-Bundespräses  
BDKJ-Bundesstelle e. V.  
Carl-Mosterts-Platz 1  
40477 Düsseldorf  
Tel. 02 11 46 93-140  
ottersbach(at)bdkj(dot)de  
<https://www.bdkj.de/stefan-ottersbach>





## „Sinnmaschine“ evangelische Jugendarbeit: Potenziale lebensweltlicher Theologie

### Abstract

In dieser konzeptionellen Untersuchung von evangelischer Kinder- und Jugendarbeit nutzt Roger Schmidt psychologische Sinnforschung, um zu verstehen, wie junge Menschen Sinn konstruieren und erleben können. Er argumentiert, dass die Elemente von Sinn wie Zugehörigkeit, Orientierung, Kohärenz, Bedeutsamkeit und transzendente Verbundenheit sich als Elemente auch in den Konzeptionen evangelischer Kinder- und Jugendarbeit finden lassen. Nutzt Jugendarbeit diese Potenziale, wird sie zur *Sinnmaschine*.

In this study of the Protestant Church's children's and youth ministry, the author uses psychological research to understand how young people construct and experience meaning. He argues that elements of meaning like belonging, orientation, coherence, efficacy and transcendence can also be found in the concepts of the Protestant Church's children's and youth ministry. If youth ministry uses these potentials, it can become a meaning machine.

Eine Maschine transformiert einen Rohstoff in ein anderes Produkt. Eine Waschmaschine macht aus schmutziger Wäsche saubere. Ein Bohrer macht aus einer Wand ohne Löcher eine Wand mit Löchern. Eine Kreissäge macht aus einem Stück Holz zwei. Evangelische Kinder- und Jugendarbeit macht aus jungen Menschen auf der Suche nach Sinn Menschen *mit* einer Idee von Sinn in ihrem Leben. So haben es viele Menschen in der evangelischen Kinder- und Jugendarbeit erlebt (und natürlich gilt dies auch für andere Formen von Kinder- und Jugendarbeit). Insofern ist evangelische Kinder- und Jugendarbeit eine *Sinnmaschine*.

Dieser Beitrag stellt dar, wie *Sinn* in den Gruppen und Angeboten evangelischer Kinder- und Jugendarbeit entsteht und wie konzeptionelle Entscheidungen dies bewusst unterstützen können. Dabei beschränkt er sich bewusst auf die Untersuchung von evangelischen Überlegungen und Texten. Wahrscheinlich lassen sich ähnliche Mechanismen auch in anderen Formen von Jugendarbeit entdecken.

Ich versuche, angelehnt an die Sinnforschung einfache Kriterien zu entwickeln. Diese können zur eigenen Überprüfung dienen, wie eine evangelische Kinder- und Jugendarbeit mit hoher Wahrscheinlichkeit zur *Sinnmaschine* wird.

## Warum soll sich evangelische Jugendarbeit um Sinn kümmern?

Sinn ist keine klassische Kategorie, um die Ziele evangelischer Kinder- und Jugendarbeit auszudrücken. Diese werden theologisch gefasst. So formuliert die landeskirchliche Ordnung der Evangelischen Jugend in Bayern: „Das gemeinsame Ziel ihrer Arbeit besteht darin, als mündige und tätige Gemeinde Jesu Christi das Evangelium von Jesus Christus den jungen Menschen in ihrer Lebenswirklichkeit zu bezeugen.“<sup>1</sup>

Zur Lebenswirklichkeit junger Menschen gehört aber heute die Frage nach Sinn. Gerade eine evangelische Jugendarbeit, die das Evangelium bezeugen will, muss sich den Sinnfragen der Jugendlichen stellen.

Dies beweisen die beeindruckenden Antworten auf eine Einzelfrage in einer großen repräsentativen Studie unter Schüler\*innen 2015 und 2017 in Baden-Württemberg, geleitet von Friedrich Schweitzer.<sup>2</sup> „Die Schülerinnen und Schüler wurden gefragt, wie oft sie ‚über den Sinn des Lebens‘ und wie oft sie ‚über Gott‘ nachdenken.“<sup>3</sup>

Von den mehr als 7.000 Befragten gab eine große Mehrheit an, gelegentlich oder gar häufig über den Sinn des Lebens nachzudenken. Die Umfrage benutzte eine siebenstufige Skala, bei der 7 der höchste Wert ist. 70% kreuzten bei der Frage nach dem Nachdenken über den Sinn des Lebens die Stufen 5, 6 und 7 an. Über Gott dagegen dachte fast kein\*e Befragte\*r nach. Von den 7.000 befragten Schüler\*innen gab bei der Frage nach dem Nachdenken über Gott niemand auf der Skala einen Wert von 4 oder höher an.<sup>4</sup> Jugendliche denken nicht über Gott nach. Sie stellen aber explizit die Frage nach dem Sinn. Das ist kein Grund, nicht mehr über Gott zu reden. Aber es ist ein Grund, darüber nachzudenken, worin für Jugendliche Sinn besteht und wie Jugendarbeit sie in ihrer Sinnsuche unterstützen kann.

Es ist ein Zeichen der Gegenwart, dass Sinn zu einer Frage geworden ist, die fast drei Viertel der Jugendlichen in Baden-Württemberg umtreibt. Dies war noch nicht so, als die wirkmächtigen Grundlagentexte evangelischer Kinder- und Jugendarbeit entstanden sind. Die österreichische Sinnforscherin Tatjana Schnell schreibt: „Hätte ich vor 50 Jahren einen Tiroler Bauern nach dem Sinn seines Lebens gefragt, so hätte er mich wohl erstaunt angeschaut; Lebenssinn war im Allgemeinen nicht *frag-würdig*.“<sup>5</sup>

In Schnells Analyse ist Sinn nicht mehr gesellschaftlich vorgegeben, sondern wird zu einer Leistung des Individuums. So sehen sich junge Menschen heute einer unüber-

---

<sup>1</sup> Ordnung der Evangelischen Jugend in Bayern, Nr. 1 Abs. 1 Satz 2. <https://go.wwu.de/ras61> (Stand: 27.5.2022).

<sup>2</sup> Friedrich Schweitzer – Golde Wissner – Annette Bohner – Rebecca Nowack – Matthias Gronover – Reinhold Boschki, Jugend – Glaube – Religion: Eine Repräsentativstudie zu Jugendlichen im Religions- und Ethikunterricht, Münster 2018.

<sup>3</sup> Ebd. 103.

<sup>4</sup> Vgl. ebd. 104, Anmerkung 7.

<sup>5</sup> Tatjana Schnell, Psychologie des Lebenssinns, Berlin/Heidelberg <sup>2</sup>2020, 27 (Hervorhebung im Original).

schaubaren Vielfalt an Philosophien, Weltanschauungen, Glaubensüberzeugungen und Lebensentwürfen gegenüber. Der britische Ethnologe Steven Vertovec nennt dies „Super Diversität“<sup>6</sup>. Auf der anderen Seite erfordert die stark nach System differenzierte Gesellschaft unterschiedliches Verhalten in Lebensbereichen wie Schule, Beruf, Familie, Freundeskreis, Verein, Computerspiel, soziales Netzwerk usw. Dies macht ein Erleben von Kohärenz immer schwieriger.

## Was ist Sinn?

Sinnsuche ist kein neues Thema. Seit Langem beschäftigt Denker\*innen die Frage, wie das Universum zusammenhängt und welche Rolle die Einzelnen darin spielen.

Viktor Frankl hat die Frage nach dem Sinn in die Psychologie eingebracht. Er ging dabei von seinen Erfahrungen als KZ-Insasse aus. Er erlebte, dass die Erfahrung von Sinn selbst in einem brutalen System möglich ist, das darauf ausgerichtet ist, Verzweiflung zu produzieren.

Die Bewegung der Positiven Psychologie hat diese Impulse aufgenommen, indem sie die positiven Faktoren im menschlichen Erleben analysiert. Dabei stand lange die Glücksforschung an erster Stelle – vielleicht auch deshalb, weil sich „glücklich sein“ und „nicht glücklich sein“ leichter quantifizieren lassen. An der Sicht, dass ein gutes und sinnvolles Leben notwendigerweise zur Erfahrung von Glück führt, gibt es aber zunehmend Kritik.

Die amerikanische Psychologin Emily Esfahani Smith grenzt sich in ihrem Verständnis von Sinn von der Glücksforschung der Positiven Psychologie ab. Ihr zufolge lässt sich Glück eben nicht als isoliertes Ziel erreichen. In der Einleitung zu „The Power of Meaning“<sup>7</sup> fasst sie einen Strang positiv psychologischer Forschung zusammen: Die Arbeit der Forscher zeige, „dass die Suche nach Sinn viel erfüllender ist als das Streben nach persönlichem Glück und sie offenbart, wie Menschen Sinn in ihrem Leben finden können“<sup>8</sup>.

Genau das ist der Grund, warum ich das Fragen nach Sinn für eine wichtige Aufgabe der evangelischen Kinder- und Jugendarbeit halte. Denn was anderes sollten wir für

---

<sup>6</sup> Steven Vertovec, Super-diversity and its implications, *Ethnic and Racial Studies*, 30 (2007) 6, 1024–1054, DOI: [10.1080/01419870701599465](https://doi.org/10.1080/01419870701599465)

<sup>7</sup> Emily Esfahani Smith, *The Power of Meaning. Crafting a Life That Matters*, New York 2017. Deutsche Ausgabe: Emily Esfahani Smith, *Glück allein macht keinen Sinn. Die vier Säulen eines erfüllten Lebens*, München 2018. Im Folgenden wird aus der englischsprachigen E-Book-Ausgabe zitiert.

<sup>8</sup> Smith, *Power* (s. Anm. 7) 58 (Übersetzung R. S.) Originalzitat: “Their work shows that the search for meaning is far more fulfilling than the pursuit of personal happiness, and it reveals how people can go about finding meaning in their lives.”

junge Menschen wollen, als dass sie ein gutes Leben führen können. Das ist kein Widerspruch, sondern eine Konsequenz der Verkündigung des Evangeliums.

Das Evangelische Jugendwerk in Württemberg hat eine ähnliche Sicht ausgedrückt mit dem Titel der klassischen Reihe zur christlichen Erlebnispädagogik „Sinn gesucht – Gott erfahren“<sup>9</sup>.

Aber wie entsteht Sinn denn genau? Aus welchen Elementen oder Dimensionen setzt sich Sinn zusammen? Es ist erstaunlich, zu welcher ähnlichen Formulierungen verschiedene Proponent\*innen in der Sinnforschung kommen.

Die eher analytisch interessierte Tatjana Schnell analysiert ausgehend von ihren empirischen Studien vier unabhängige Variablen der Sinnerfüllung<sup>10</sup>:

- Kohärenz: Dies ist die Wahrnehmung, dass die Elemente des eigenen Lebens zusammenpassen und in sich stimmig sind. „Sie beruht auf der Erfahrung, dass sich Wahrnehmungen, Handlungen und Ziele nicht widersprechen, sondern nachvollziehbar sind, sich (idealerweise) ergänzen und aufeinander aufbauen.“<sup>11</sup> Schnell unterscheidet in Anschluss an Sheldon und Kasser<sup>12</sup> zwischen vertikaler und horizontaler Kohärenz. Dabei bedeutet vertikale Kohärenz, dass es keinen Widerspruch gibt zwischen den eigenen Handlungen in der Gegenwart und den langfristigen Lebenszielen bzw. Werten. Horizontale Kohärenz beschreibt die Widerspruchslosigkeit zwischen den Zielen, die ich in der Gegenwart verfolge, und den Handlungen, um diese Ziele zu erreichen.
- Bedeutsamkeit: Nach Schnell verweist dieses Element auf die „wahrgenommene Wirksamkeit eigenen Handelns, die erlebte Resonanz“<sup>13</sup>. Dieses Element nennen wir in Anschluss an Bandura<sup>14</sup> auch Selbstwirksamkeit – eine Erfahrung, die für Jugendliche nicht immer leicht zu erreichen ist.
- Orientierung: Dies „meint eine inhaltliche Ausrichtung des eigenen Lebenswegs, die auch in unübersichtlichen Situationen bestehen bleibt“<sup>15</sup>. Es geht also um eine erfolgreiche Definition der eigenen Identität, die auch bei starken Veränderungen stabil bleibt.

---

<sup>9</sup> Als Beispiel der Reihe: Theresa Ickler – Florian Karcher – Stefan Westhauser, Sinn gesucht – Gott erfahren STEP OUT. Erlebnispädagogik als Brücke zum Glauben – 7 thematische Einheiten für junge Menschen, Stuttgart 2019.

<sup>10</sup> Vgl. Schnell, Psychologie des Lebenssinns (Anm. 5), 24ff.

<sup>11</sup> Ebd. 25.

<sup>12</sup> Vgl. Kennon M. Sheldon – Tim Kasser, Coherence and congruence: Two aspects of personality integration, in: Journal of Personality and Social Psychology, 68 (1995) 3, 531–543, <https://doi.org/10.1037/0022-3514.68.3.531>

<sup>13</sup> Schnell (s. Anm. 5) 25.

<sup>14</sup> Vgl. Albert Bandura, Self-efficacy: Toward a unifying theory of behavioral change, in: Psychological Review, 84 (1977) 2, 191–215. <https://doi.org/10.1037/0033-295X.84.2.191>

<sup>15</sup> Schnell (s. Anm. 5) 25f.

- Zugehörigkeit: Dieses Element sieht Schnell in einer weiten Bedeutung. Es „steht für die Wahrnehmung, einen Platz auf dieser Welt zu haben, sich als Teil eines größeren Ganzen wahrzunehmen“<sup>16</sup>. Es geht keineswegs nur um menschliche Gemeinschaft – auch die Verbundenheit mit der Natur, dem Universum, Gott gehört dazu. Zugehörigkeit ist eine existenzielle Erfahrung.

Es ist interessant, die Formulierung der vier Elemente bei Schnell mit den vier Säulen des Sinns zu vergleichen, die die amerikanische Psychologin Emily Esfahni Smith in einem populärwissenschaftlichen Werk formuliert. Ihr geht es dabei weniger um analytische Präzision, sondern stärker um unmittelbare Nutzbarkeit und poetische Kraft.

- Belonging: Smith benutzt hier mit „Zugehörigkeit“ einen ähnlichen Begriff wie Schnell – aber mit eingeschränkter Bedeutung. Anders als Schnell geht es Smith um die soziale Zuordnung. Menschen brauchen Zugehörigkeit, einen Ort in sozialen Bezügen, eine Familie, eine Gruppe. Diese Begrenzung auf das Soziale ist ihr auch programmatisch wichtig: „Sinn liegt weitgehend bei anderen. Nur indem wir uns auf andere konzentrieren, bauen wir die Säule der Zugehörigkeit für uns selbst und für sie. Wenn wir Sinn in unserem eigenen Leben finden wollen, müssen wir damit beginnen, auf andere zuzugehen.“<sup>17</sup>
- Purpose: Dieser Punkt ist weitgehend deckungsgleich zum Begriff der Orientierung bei Schnell. Auch hier geht es um grundlegende Überzeugungen und Lebensziele, die das Leben ausrichten. Vielleicht etwas normativ, sieht sie eine direkte Verbindung zur Lebensaufgabe. Deren Definition dürfe sich aber – um sinnvoll zu sein – nicht allein am zielsetzenden Individuum ausrichten. Sie zitiert Frederick Buechner: „Der Platz, an den Gott dich stellt, liegt dort, wo deine Freude und der tiefe Hunger der Welt sich treffen.“<sup>18</sup>
- Storytelling: Dies entspricht der vertikalen und horizontalen Kohärenz bei Schnell. Interessanterweise wird hier auf die Tätigkeit der Kohärenzkonstruktion verwiesen. Kohärenz zwischen Lebenszielen, Handlungen und Erlebnissen ist nicht einfach da. Das Individuum konstruiert sie – und kann darin mehr oder weniger erfolgreich sein.
- Transcendence: Was Schnell unter Zugehörigkeit subsummierte, macht Smith als eigenes Element des Lebenssinns sichtbar. Sie findet eine Vielzahl von Beispielen, vom Betrachten des Nachthimmels, Naturerfahrungen und dann auch ganz klar religiös konnotierte Erfahrungen. Dabei beschreibt sie das Paradox der Transzendenz: „Sie lässt Menschen sich gleichzeitig unbedeutend fühlen und doch verbunden mit

---

<sup>16</sup> Schnell (s. Anm. 5) 26.

<sup>17</sup> Smith, Power (s. Anm. 7), Ende Kapitel 2: “Rather, meaning largely lies in others. Only through focusing on others do we build the pillar of belonging for both ourselves and for them. If we want to find meaning in our own lives, we have to begin by reaching out.”

<sup>18</sup> Frederick Buechner, Wunschdenken. Ein religiöses ABC. Aus dem Amerikanischen übertragen von Niklaus Peter, Zürich <sup>3</sup>2018.

etwas Großem und Sinnerfülltem.“<sup>19</sup> Die Verbindung zu Gott ist etwas, das Menschen tiefen Sinn vermittelt.

### Fünf Elemente des Sinns auf Jugendarbeit bezogen

Dieser kurze Überblick aus Sicht der psychologischen Sinnforschung ergibt Anfragen an die Theorie und Praxis evangelischer Kinder- und Jugendarbeit. Dabei werde ich im Folgenden zwei neuere Texte aus der Reflexion über evangelische Kinder- und Jugendarbeit auf die fünf gut abgesicherten Dimensionen der Sinnerfüllung hin befragen. Diese sind auf der Basis von Smith und Schnell:

- Sozial verstandene Zugehörigkeit
- Orientierung
- Kohärenz
- Bedeutsamkeit, verstanden als Selbstwirksamkeit
- Transzendente Verbundenheit

### Evangelische Jugendarbeit ist divers

Es ist nicht möglich, evangelische Kinder- und Jugendarbeit als eine Einheit bewerten. Zu unterschiedlich sind die kirchlichen Anbindungen, Arbeitsformen und konkreten theologischen Überzeugungen. Um das deutlich zu machen, genügt bereits ein Blick auf die Mitgliederliste der Arbeitsgemeinschaft Evangelischer Jugend in Deutschland (aej)<sup>20</sup>. Dort gibt es drei sogenannte Säulen: Die landeskirchliche Säule mit den Jugendverbänden innerhalb der 20 Mitgliedskirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), die freikirchliche Säule mit den Jugendarbeiten von fünf unterschiedlichen Freikirchen sowie acht unterschiedlich große und geprägte Verbände.

Die Statistik der EKD weist für 2019 mehr als 15.000 Kinder- und mehr als 10.000 Jugendgruppen mit insgesamt mehr als 260.000 regelmäßig Teilnehmenden auf.<sup>21</sup> Dabei sind die freien Jugendverbände und die Freikirchen überhaupt nicht dazu gezählt. Zur Zahl kommen dann Teilnehmende von Freizeiten, Projekten, Offener Jugendarbeit und Sonderveranstaltungen.

Schon deswegen lässt sich evangelische Kinder- und Jugendarbeit nicht über „einen Kamm scheren“. Auch die Inhalte sind sehr unterschiedlich. Kaum noch wahrnehmbar

---

<sup>19</sup> Smith, Power (s. Anm. 7) Loc 1961: „It simultaneously makes individuals feel insignificant and yet connected to something massive and meaningful.“

<sup>20</sup> Vgl. <https://www.aej.de/ueber-uns/mitglieder-der-aej> (Stand: 12.2.2022).

<sup>21</sup> Vgl. Evangelische Kirche in Deutschland, Gezählt 2021. Zahlen und Fakten zum kirchlichen Leben, Hannover 2021, 17, <https://go.wwu.de/mf62x> (Stand: 12.2.2022)

ist eine starke Gegenüberstellung von missionarisch und eher sozial-politisch ausgerichteter Jugendarbeit, wie sie in der „Polarisierungsdebatte“ der 1980er legendär wurde. Viele der Fragen haben sich in Zeiten von „Fridays for Future“ vermischt, auch wenn noch Tendenzen erkennbar sind.

Dies macht es unmöglich, Fragen zur Sinnorientierung evangelischer Kinder- und Jugendarbeit empirisch zu klären. Dafür gibt es einfach keine Daten. Vielmehr gehe ich den Umweg über zwei neuere und wichtige Publikationen, die Aspekte evangelischer Kinder- und Jugendarbeit deutlich machen. Bei dem einen Werk handelt es sich um ein konzeptionelles Einführungsbuch zu evangelischer Jugendarbeit, beim anderen um eine Untersuchung zu einer Untergruppe evangelischer junger Menschen.

### Wolfgang Ilg: Jugendarbeit als Beziehungsraum

In seinem 2021 erschienenen Buch „Jugendarbeit gestalten“<sup>22</sup> stellt Wolfgang Ilg evangelische Jugendarbeit als Beziehungsraum vor. Dabei kommt Sinn als explizites Konzept nicht vor. Es lohnt sich aber zu untersuchen, inwiefern die fünf der Sinnforschung entlehnten Elemente auch in dieser Darstellung wiederkehren.

Das Leitmotiv Ilgs ist Jugendarbeit als Beziehungsraum: „Eine gute Jugendarbeit stellt Rahmenbedingungen und Impulse bereit, die das Entstehen und Vertiefen von Beziehungen fördern – im Bild gesprochen sind solche Räume die Gewächshäuser der zarten Pflanze Beziehung.“<sup>23</sup> Er sieht seinen Begriff der Beziehung in der Tradition des katholischen Verständnisses vom „personalen Angebot“<sup>24</sup> der Menschen, die Jugendarbeit machen, im Gegensatz zu dem „Sachangebot“ der Räume und sonstiger Ressourcen.

Dabei ist der Beziehungsbegriff anschlussfähig zu dem, was Tatjana Schnell „Verbundenheit“ nennt. Jugendarbeit ist also ein Raum, in dem Verbundenheit entstehen kann – Verbundenheit mit anderen Menschen, aber auch Verbundenheit in der Beziehung zu Gott.

Wolfgang Ilg sieht Beziehung zunächst als einen sozialen Begriff. Jugendliche wollen sich gegenseitig kennenlernen, Freundschaften entstehen und Vertrauen, auch zu den Mitarbeitenden, wächst. Ilg ist nicht gegen attraktive Events und Angebote in der Jugendarbeit, hält es aber für einen Fehler, diese zum Zentrum zu machen. Vielmehr sind die Angebote eine Gelegenheit, Beziehung entstehen zu lassen: „Beziehung geht vor Programm!“<sup>25</sup>

---

<sup>22</sup> Wolfgang Ilg, *Jugendarbeit gestalten*, Göttingen 2021.

<sup>23</sup> Ebd. 36.

<sup>24</sup> Ebd. 37.

<sup>25</sup> Ebd. 38.



Das bedeutet, dass das Essen auf der Freizeit auch einmal später gereicht werden kann, wenn es wichtige Gespräche in der Küche gab. Auch werden weniger erfolgreiche Events immer noch als eine Gelegenheit gesehen, ins Gespräch zu kommen und sich zu vertiefen.

Natürlich sind Ilg die Gefahren intensiver Arbeit an der Beziehung bewusst. Er verweist auf die Notwendigkeit einer intensiven Prävention gegen sexualisierte Gewalt.<sup>26</sup> Außerdem warnt er vor zu stark abgegrenzten Gruppen, die zwar im Inneren intensiv wirken, aber keine anderen Impulse mehr zulassen.<sup>27</sup>

Aber evangelische Jugendarbeit ist für Wolfgang Ilg nicht auf das Soziale begrenzt. Es geht auf der einen Seite um die Verbundenheit mit anderen Menschen, aber eben auch um die Verbundenheit mit Gott, um Theologie und Spiritualität. Damit sind sinntheoretisch sowohl Fragen der Orientierung als auch der Kohärenz gemeint. Diese gehören aber direkt in den Beziehungsraum Jugendarbeit. Als Beispiele formuliert Ilg Gesprächseröffnungen, die in die alltägliche Arbeit der Gruppen verwoben sein können:

„Was macht gute Freundschaft für dich aus? Wem kann man vertrauen? Welche Hoffnung hast du, wenn du mit Krankheit und Tod konfrontiert bist? Welche Menschen faszinieren dich? Wo bist du bereit, Stellung für eine Sache zu beziehen, auch wenn du in der Minderheit bist? Was macht dich als Mensch wertvoll, auch dort, wo du wenig leistest? Wenn du einmal 80 Jahre alt bist: Was wird dir im Rückblick auf dein Leben besonders wichtig sein“<sup>28</sup>?

Es ist aus Ilgs Sicht die besondere Leistung des Beziehungsraums Jugendarbeit, dass sich hier Fragen mit Jugendlichen existenziell behandeln lassen, ohne aufgesetzt zu wirken. In der Darstellung unterscheidet Ilg zwischen Theologie und Persönlichkeitsbildung. Praktisch und sinntheoretisch fließen diese Komplexe ineinander. Und das müssen sie. Schließlich stellen die Jugendlichen nicht so sehr Fragen nach Gott, sondern wie die Württemberger Studie dargestellt hat, nach Sinn.

Damit wird Theologie im Verständnis Ilgs zu einer „Kunst [...], jugendliche Lebensthemen mit den Inhalten christlicher Theologie so zu verknüpfen, dass sie gegenseitig Resonanz erzeugen.“<sup>29</sup>

Diese Verknüpfung bliebe aber erfolglos, wenn die Mitarbeitenden die einzigen Theolog\*innen blieben. „Es bedarf also nicht lediglich einer Theologie für Jugendliche, sondern auch der Theologie mit Jugendlichen, die zugleich offen ist für die Theologie der Jugendlichen“<sup>30</sup>, wie Ilg im Anschluss an Friedrich Schweitzer und Thomas Schlag<sup>31</sup> formuliert.

---

<sup>26</sup> Vgl. ebd. 39.

<sup>27</sup> Vgl. ebd. 39.

<sup>28</sup> Ebd. 32 (Abschnitt im Original kursiv).

<sup>29</sup> Ebd. 32.

<sup>30</sup> Ebd. 32f.

Dieser Ansatz bewährt sich auch in der Persönlichkeitsbildung. Gemeinsam und im Austausch mit Erwachsenen, die das Subjektsein der Jugendlichen respektieren, können die Jugendlichen ihre Identitätsentwicklung aktiv bearbeiten. Mit dazu gehört, Orientierung für das eigene Leben zu finden. Das ist nach Ilg auch die besondere Rolle von erwachsenen Mitarbeitenden. Er zitiert Martin Weingardt, dass im Beziehungsraum Jugendarbeit „orientierende Begegnungen mit orientierten Menschen“<sup>32</sup> entstehen.

Selbstverständlich bietet evangelische Jugendarbeit auch eine Form des Transzendenzerlebens, der Erfahrung der Verbundenheit mit dem Universum, die in einer evangelischen theologischen Tradition gedeutet und so lebensorientierend wirkt. Ilg geht auf diesen Zusammenhang kurz ein und betont besonders, den Jugendlichen ein Angebot von der großen Vielfalt spirituellen Erlebens zu machen. Dies ist aber sicher ein Feld, das weiterer Vertiefung bedarf.<sup>33</sup>

Ilg's Entwurf zeigt auf, dass in seiner Vision von evangelischer Jugendarbeit als Beziehungsraum Jugendliche Sinn in den wesentlichen fünf Dimensionen erfahren können.

- Sozial verstandene Zugehörigkeit: Für Ilg ist der Beziehungsraum der Ort, an dem soziale Verbundenheit entsteht und der die Grundlage für die weiteren Erfahrungen von Sinn bietet.
- Orientierung: Gelingende Persönlichkeitsentwicklung im Rahmen der Jugendarbeit erlaubt es, zu Menschen zu werden, die ihre Grundausrichtung auch in schwierigen Situationen bewahren.
- Kohärenz: Dieser Aspekt ergibt sich bei Ilg eher implizit. Natürlich hilft es Jugendlichen, ein Verständnis von sich selbst und der Welt zu besprechen. Vielleicht braucht es hier aber auch noch weitergehende Methoden und Unterstützungen. Aspekte von Unterstützung von Berufswahl usw. finden sich bei ihm nicht.
- Bedeutsamkeit, verstanden als Selbstwirksamkeit: Es gelingt, klar aufzuweisen, dass die Haltung evangelischer Jugendarbeit, die Subjektorientierung, Partizipation und Engagement Jugendlicher ins Zentrum stellt, Jugendliche eben diese Selbstwirksamkeit erleben lässt.
- Transzendente Verbundenheit: Evangelische Jugendarbeit öffnet den Raum, Gott zu begegnen und den Glauben zu Gott zu entwickeln.

---

<sup>31</sup> Vgl. Thomas Schlag – Friedrich Schweitzer (Hg.), *Jugendtheologie. Grundlagen – Beispiele – kritische Diskussion*, Neukirchen-Vluyn 2012.

<sup>32</sup> Martin Weingardt, *Lebensräume öffnen. Neue Schritte zum kreativen Miteinander von Jugendarbeit – Schule – Gemeinde. Eine Initiative des Evangelischen Jugendwerks in Württemberg*, Stuttgart <sup>3</sup>1997, 7. Zit. nach: Ilg, *Jugendarbeit* (s. Anm. 22) 42.

<sup>33</sup> Vgl. zum Beispiel Anette Daublebsky von Eichhain, *Wie hältst du's mit der Religion? Anregungen für die Erschließung spiritueller Themen in schulbezogener Jugendarbeit*, München 2020.

Wolfgang Ilgs Vision von einer gelingenden evangelischen Jugendarbeit ist also ein Ort, an dem Kinder, Jugendliche und junge Erwachsene Sinn erfahren können. Es bleibt zu fragen, ob die Art von skizzierter Jugendarbeit überall gelingt

### Tobias Faix/Tobias Künkel: Generation Lobpreis

Nach Ilgs Konzeption evangelischer Kinder- und Jugendarbeit untersuchen wir ein weiteres einflussreiches Werk, inwiefern darin die „Sinnmaschine evangelische Jugendarbeit“ sichtbar wird. Mit „Generation Lobpreis“<sup>34</sup> versuchen Tobias Faix und Tobias Künkel eine Lücke in der religiösen Jugendforschung zu schließen. Dabei nutzen sie in die Definition von Hochreligiösen<sup>35</sup> des Psychologen Stefan Huber<sup>36</sup>, welcher den Grad der Religiosität mit verschiedener Intensität der folgenden Variablen misst: Glaubensinhalte, private Glaubenspraxis, öffentliche Glaubenspraxis, Erfahrung, Intellekt – verstanden als intellektuelle Durchdringung der Glaubensinhalte und Konsequenz.

Faix und Künkel interessieren sich für die evangelischen Jugendlichen, die durchgehend hohe Werte in diesen Dimensionen haben – wenn auch in unterschiedlicher Ausprägung. Es stellt sich heraus, dass „Lobpreis“, also anbetende populärmusikalische Lieder als Teil des Gottesdienstes und der persönlichen Andacht, bei fast allen dieser jungen Menschen eine hohe Bedeutung hat.

Es gibt Faix und Künkel zufolge kaum Studien, die evangelische „hochreligiöse“ junge Menschen in den Blick nehmen. Dabei sind laut Bertelsmann Religionsmonitor von 2007<sup>37</sup>, den sie noch zitieren, 20% der Hochreligiösen zwischen 16 und 29 Jahren als hochreligiös einzustufen. In dieser Zahl sind auch Nicht-evangelische Hochreligiöse enthalten. Trotzdem ist es unter den Evangelischen eine wichtige Gruppe, die für die Frage nach Sinnerfahrung in der Jugendarbeit interessant ist – denn die Mehrzahl der evangelischen Hochreligiösen ist tatsächlich von evangelischer Kinder- und Jugendarbeit erreicht worden. Der Kreis, den Faix und Künkel ziehen, ist darüber hinaus weit, weil er sowohl junge Menschen in Landeskirchen als auch Freikirchen und Verbänden besonderer Prägung mit einbezieht. Mit diesem Interesse haben sie 2016 eine quantitative Studie mit qualitativen Elementen durchgeführt, zu der in der Auswertung 2.386 hochreligiöse junge Menschen zwischen 14 und 29 Jahren gehörten.<sup>38</sup>

---

<sup>34</sup> Tobias Faix – Tobias Künkel. Generation Lobpreis und die Zukunft der Kirche: Das Buch zur empirica Jugendstudie 2018, Neukirchen-Vluyn 2018.

<sup>35</sup> Vgl. ebd. 27ff.

<sup>36</sup> Stefan Huber, Kerndimensionen, Zentralität und Inhalt. Ein interdisziplinäres Modell Der Religiosität, in: Journal für Psychologie 16 (2008) 3, <https://journal-fuer-psychologie.de/article/view/202/105>.

<sup>37</sup> Vgl. Faix – Künkel, Generation (Anm. 34), 21.

<sup>38</sup> Vgl. ebd. 30ff.

Die Studie hat allerdings für die Auswertung von Sinnsuche Grenzen, weil sie stark die Einschätzung zu Glaubensinhalten und die Glaubenspraxis abfragt und weniger auf weitere Elemente der Sinnkonstruktion eingeht. Aber auch so ergibt sich ein weites Bild von großer Differenzierung. Aus ihrem statistischen Material arbeiten sie acht Typen der Hochreligiösen heraus. Bei diesen Typen sind die Dimensionen Exklusivität des Glaubens, Qualität der Gemeindebindung und Unterstützungskraft des Glaubens unterschiedlich ausgeprägt.

Faix und Künkel weisen auf den sie überraschenden Befund hin, dass die große Mehrzahl der Hochreligiösen aus bildungsnahen und ökonomisch gut abgesicherten Schichten entstammt: „Die größte Gruppe der evangelischen hochreligiösen Jugendlichen stammt aus der Oberschicht (41 Prozent) bzw. zu einem sehr großen Teil (89 Prozent) mindestens aus der mittleren Mittelschicht.“<sup>39</sup>

Es ist nicht ganz einfach, die Studie genau auf die Sinndimensionen hin zu analysieren, weil die Fragerichtung eine andere ist. Faix und Künkel sind an einer religionssoziologischen Beschreibung der Generation Lobpreis interessiert – weniger an deren psychologischer Fassung. Mit einiger Vorsicht lassen sich aber doch einige Annahmen zu den fünf Sinndimensionen machen.

- Sozial verstandene Zugehörigkeit: Für viele – wenn auch nicht für alle – der von Faix und Künkel untersuchten Hochreligiösen spielen Gemeinde und Freundschaften im gemeindlichen Kontext eine überragende Rolle. Sie erleben Verbundenheit in der Gemeinschaft mit anderen Glaubenden. Die Intensität ist unterschiedlich – so gibt es durchaus viele, die mehrmals pro Woche in Gottesdiensten und anderen Gemeindeveranstaltungen aktiv sind. Andere halten sich sehr am Rand. Aber ein Bezugspunkt sind gemeinschaftliche Strukturen allemal – auch wenn einige in Konflikt mit ihrer Gemeinschaft geraten und sich vielleicht sogar bewusst abgewandt haben.
- Kohärenz: Viele der Hochreligiösen verstehen ihr Leben als kohärent, weil sie die Erfahrung machen, dass Gott direkt handelt und einen Plan für ihr Leben hat. Auf diese Weise wird die biblische Erzählung zum Kohärenzrahmen. Dass dabei die genaue Interpretation der Bibel auch unter diesen Jugendlichen umstritten ist<sup>40</sup>, widerspricht dem nicht, macht aber auch Sinnkrisen möglich.
- Bedeutsamkeit, verstanden als Selbstwirksamkeit: Die untersuchte Gruppe der Jugendlichen ist hoch engagiert – in der Kirche und darüber hinaus. So engagieren sich 73% der Hochreligiösen mindestens einmal pro Woche ehrenamtlich – einmal pro Monat sind fast alle aktiv.<sup>41</sup> Dabei ist die Hauptmotivation, „Spaß und Freude

---

<sup>39</sup> Ebd. 47.

<sup>40</sup> Vgl. ebd. S. 197ff.

<sup>41</sup> Vgl. ebd. 279.

am Engagement“ zu haben. Das ist ohne das Erlebnis eigener Bedeutsamkeit kaum vorstellbar.

- Orientierung: Die große Mehrzahl der „Generation Lobpreis“ war Teil evangelischer Jugendarbeit – viele sind als Ehrenamtliche dort aktiv. Dabei ist klar ein Ziel, dass die jungen Menschen Orientierung erfahren – ganz im Sinne von Schnell – als „inhaltliche Ausrichtung des eigenen Lebenswegs, die auch in unübersichtlichen Situationen bestehen bleibt“<sup>42</sup>.
- Transzendente Verbundenheit: Evangelische Jugendarbeit hat für die Hochreligiösen den Raum eröffnet, Gott zu begegnen und den Glauben zu Gott zu entwickeln. Sehr oft drückt sich das in der Erfahrung von Weite aus. Manchmal kommt es aber auch zu Entwicklungen, nur die sehr eng verstandenen eigenen Überzeugungen zu akzeptieren und sich gerade so von der Ganzheit der Schöpfung abzugrenzen.

### Jugendarbeit als Sinnmaschine

Der Durchgang durch die beiden neueren Gesprächsbeiträge zur evangelischen Jugendarbeit haben gezeigt: Evangelische Kinder- und Jugendarbeit hat den Anspruch, junge Menschen in ihrer Sinnsuche zu unterstützen. Aber natürlich hat sie auch weitere Ansprüche. Sinnvermittlung funktioniert vordergründig gut in Gruppen, die dem Individuum klare Aufgaben und einen klaren Ort in der Welt zuweist. Aber solchen Gruppen gelingt es letztlich nicht, auf eine plurale Wirklichkeit vorzubereiten. Evangelische Jugendarbeit will in die Weite führen – und dazu gehören auch die desorientierenden Erfahrungen von Andersheit und manchmal auch Ablehnung. Pluralismusfähigkeit und Ambiguitätstoleranz gehören zum komplexen Bildungsauftrag evangelischer Jugend.

Aber die konzeptionelle Orientierung muss es sein, junge Menschen in der Suche nach einem sinnvollen Leben zu begleiten. Dafür lohnt es sich, immer wieder Fragen zu stellen:

- Haben die fünf Elemente des Sinns die Gelegenheit, sich in der Arbeit zu entwickeln?
- Welche Reflexionen in verschiedenen Bereichen bieten wir an?
- Wie unterstützend ist unsere Gemeinschaft?
- Wie unterstützen wir junge Menschen bei der Suche nach den Lebenszielen, dem Ort, „wo deine Freude und der tiefe Hunger der Welt sich treffen“<sup>43</sup>?

Darin erweist sich evangelische Kinder- und Jugendarbeit als ein sicherer Ort für junge Menschen, die Perspektiven des eigenen Lebens zu erforschen – als Sinnmaschine.

---

<sup>42</sup> Schnell (s. Anm. 10) 25.

<sup>43</sup> Buechner (s. Anm. 18) 15.

Roger Schmidt

Pfarrer und Leiter des Studienzentrums für evangelische Jugendarbeit Josefstal e.V.

Aurachstr. 5

83727 Josefstal/Schliersee

roger.schmidt(at)josefstal(dot)de



## Systemisch-strukturelle Risikofaktoren für sexuellen Missbrauch in der kirchlichen Jugendarbeit

### Abstract

Dieser Artikel reflektiert systemisch-strukturelle Risikofaktoren, welche das Auftreten von sexuellem Missbrauch in kirchlicher Jugendarbeit begünstigen können. Nachdem der Begriff des „sexuellen Missbrauchs“ näher definiert wird, nimmt der Text ein theoretisches Modell auf, welches die Bedingungsgefüge von Missbrauch aus den drei Perspektiven von Täter\*innen<sup>1</sup>, Opfern und Umfeld betrachtet. Dabei werden Missbrauchshandlungen verstanden als ein Ergebnis des Zusammenwirkens von Handlungsmotivation, Repräsentationen, Handlungsmöglichkeiten und Kosten-Nutzen-Abwägungen. Für diese verschiedenen Bereiche werden systemisch-strukturelle Risikofaktoren kirchlicher Jugendarbeit ausgemacht. Ein signifikanter Teil dieser Faktoren kann vor allem durch Präventionsarbeit reduziert werden.

This article reflects systemic-structural risk factors that can facilitate the occurrence of sexual abuse in the youth ministry. After defining the term “sexual abuse”, the author applies a theoretical model that considers the structure of conditions of abuse from the three perspectives of perpetrators, victims and the environment. Abusive acts are understood to result from the interaction of motivation to act, representations, possibilities for action and cost-benefit considerations. Systemic-structural risk factors for youth ministry are identified for these different areas. A significant part of these factors can be reduced primarily through prevention work.

Ein Text, der in einem Themenheft über Jugenddekklesiologie nach den systemisch-strukturellen Risikofaktoren von Missbrauch in kirchlicher Jugendarbeit fragt, hat ein Anliegen und bestimmte Voraussetzungen.

Das Anliegen scheint erst einmal klar: Seit ab dem Jahr 2010 immer deutlicher wurde, in welchem Ausmaß Kinder und Jugendliche innerhalb kirchlicher Kontexte Opfer von Missbrauch geworden sind und teils auch noch werden, hat das Thema große Bedeutung und einen festen Platz im theologischen Nachdenken über Kinder- und Jugendarbeit.<sup>2</sup> Es lässt sich nicht mehr über kirchliche Jugendarbeit sprechen, ohne auch der

---

<sup>1</sup> Im folgenden Artikel wird die Bezeichnung Täter\*innen nicht durchgehend gegendert. Dadurch soll ausgedrückt werden, dass zwar auch Frauen Täterinnen sexualisierter Gewalt sein können, es sich bei der großen Mehrheit allerdings um männliche Täter handelt. Dieser Sachstand könnte durch ein durchgehendes Gendern verwischt werden.

<sup>2</sup> Eine Zusammenfassung zur Häufigkeit von sexuellem Missbrauch von Kindern und Jugendlichen, die den Blick auf die katholische Kirche, aber auch darüber hinaus richtet, findet sich bei: Andreas Jud – Marion Jarczok, Zur Häufung von sexuellem Missbrauch von Kindern und Jugendlichen im Kontext der katholischen Kirche, in: Konrad Hilpert – Stephan Leimgruber – Jochen Sautermeister – Gunda Werner (Hg.), Sexueller Missbrauch von Kindern und Jugendlichen im Raum von Kirche. Analysen – Bilanzierungen – Perspektiven, Freiburg 2020, 65–74.



Abgründe gewahr zu sein, welche sich nicht nur an ihren Rändern, sondern eben auch in ihrer Mitte auf tun können. Entsprechend soll das Möglichste für die Sicherheit und den Schutz von Kindern und Jugendlichen getan werden. Dazu gehört, möglichst genau zu verstehen, welche Risikofaktoren Missbrauch in der kirchlichen Kinder- und Jugendarbeit tendenziell ermöglicht haben und ermöglichen. Ein Teil dieser Risikofaktoren ist systemisch-struktureller Natur. Diese gilt es aufzudecken und sich bewusst zu halten, um sie dann im Sinne der Prävention entsprechend zu reduzieren.

Dabei unterliegt die Reflexion dieses Textes bestimmten Voraussetzungen, die auch in dessen Verfasser begründet liegen und entsprechend transparent zu machen sind. Der Autor ist evangelischer Theologe und Pfarrer, das bearbeitete Thema allerdings ökumenisch relevant. Missbrauch ist ein Thema, das die evangelische wie die katholische Kirche betrifft. Gleichwohl fehlt es in der evangelischen Kirche noch weitestgehend an theologischer Reflexion.<sup>3</sup> Entsprechend soll im folgenden Text das Thema mit Blick auf beide Großkirchen bearbeitet werden, jedoch mit Schwerpunkten auf einer protestantischen Perspektive.

Doch was beschreibt eigentlich „sexueller Missbrauch“ innerhalb kirchlichen Lebens? Blickt man auf die Befundlage, dann werden unter den Terminus „sexueller Missbrauch“ ganz unterschiedliche Fallkonstellationen gefasst:

„Im Zentrum stehen die Straftatbestände des sexuellen Missbrauchs von Kindern und Jugendlichen (§§ 174, 176–176 d, 182 StGB). Darüber hinaus werden im allgemeinen Sprachgebrauch alle Straftaten, die die sexuelle Selbstbestimmung verletzen und in einem kirchlichen Kontext geschehen, als Missbrauch bezeichnet, auch wenn sie zwischen Erwachsenen oder zwischen Jugendlichen und Kindern vorkommen. Schließlich werden auch Belästigungen, Übergriffigkeiten und Grenzverletzungen oft als Missbrauch bezeichnet, die die Schwelle zu einer Straftat noch nicht überschritten haben.“<sup>4</sup>

In der Bezeichnung dieser unterschiedlichen Fallkonstellationen hat der Begriff „Missbrauch“ Stärken und Schwächen. Er ist ein „Totalbegriff“ mit einer hohen moralischen Aufladung. Dies hat seine Berechtigung insofern, als er schwerste Vergehen teils an Schutzbefohlenen markiert, die unbedingte Solidarität mit den Opfern und konsequente Ahndung der Taten erfordern. Die Stärken des Begriffs in Anwendung auf die genannten verschiedenen Fallkonstellationen sind dann so gelagert, dass er klar markiert, dass all diese Taten nicht hinzunehmen sind, seien es sexuelle Grenzverletzun-

---

<sup>3</sup> Dies hat sich erst jüngst verändert. Maßgeblich sind hier zwei Aufsatzbände, die vor kurzem erschienen sind: Johann Hinrich Claussen (Hg.), *Sexualisierte Gewalt in der evangelischen Kirche. Wie Theologie und Spiritualität sich verändern müssen*, Freiburg i.Br. 2022. Eine im dezidierten Sinne akademische Reflexion bietet: Mathias Wirth – Isabelle Noth – Silvia Schroer (Hg.), *Sexualisierte Gewalt in kirchlichen Kontexten. Neue interdisziplinäre Perspektiven*, Berlin/Boston 2022.

<sup>4</sup> Nikolaus Blum, *Juristische Aspekte des Umgangs mit den Missbrauchsfällen in der Evangelischen Kirche*, in: *Ordnung der Wissenschaft* 4 (2021), 233–242, hier 234.

gen, sexuelle Übergriffe oder massive Formen sexualisierter Gewalt. Gleichzeitig lenkt er den Blick auf die asymmetrischen Machtverhältnisse, die Missbrauch meist zugrunde liegen (sei es aufgrund von Alter, Status, körperlicher Überlegenheit, Positionsmacht, religiöser Autorität) und dass es im Kern um Handlungen wider die sexuelle Selbstbestimmung geht. Die Schwächen des Begriffs in seiner aktuellen Verwendung liegen aber darin, dass er ein sehr großes und unterschiedliches Fallspektrum abdeckt. Die darunter subsumierten Einzelfälle bedürfen möglicherweise eines sehr differenzierten Umgangs, zumal mit Blick auf zugrunde liegende Risikofaktoren. Ein Vorfall, bei dem sich ein Pfarrer an einer Konfirmandin vergeht, kann durch andere Risikofaktoren begünstigt sein als ungewolltes Sexting<sup>5</sup> zwischen Jugendlichen. Dies kann zwar per se für zwei ähnliche gelagerte Fallkonstellationen ebenso gelten, dennoch richten die zwei benannten Einzelfälle den Blick auf zu differenzierende Arten von Risikofaktoren und Fallbeteiligten.

Mit dieser Sachlage soll im Folgenden so umgegangen werden, dass dieser Text zwar verschiedenen Formen von sexualisierter Gewalt als solche sieht, auch grenzverletzendes Verhalten und Missbrauch zwischen Jugendlichen sowie zwischen Erwachsenen in der kirchlichen Jugendarbeit; der Fokus liegt jedoch auf dem Missbrauch von Kindern und Jugendlichen durch erwachsene Betreuungs- und Bezugspersonen. Denn hier sind Machtasymmetrien besonders ausgeprägt, ein explizites Bewusstsein der sexuellen Selbstbestimmung bei den Betroffenen eventuell noch wenig ausgeprägt. Entsprechend wird sexueller Missbrauch hier definiert als „jeder versuchte oder vollendete sexuelle Akt und Kontakt von Bezugs- und Betreuungspersonen [am Kind/Jugendlichen], aber auch sexuelle Handlungen, die ohne direkten Körperkontakt stattfinden“<sup>6</sup>. Andreas Jud nimmt mit der von ihm aufgegriffenen Definition<sup>7</sup> ebenfalls die Scharfstellung auf Missbrauch durch Bezugs- und Betreuungspersonen vor.<sup>8</sup> Zu-

---

<sup>5</sup> Es handelt sich um eine Begriffskombination aus „Sex“ und „Texting“ und bezeichnet unterschiedliche Phänomene, bei denen es um das Versenden freizügiger Aufnahmen via Computer oder Smartphone geht. Vgl. Verena Vogelsang, Sexuelle Viktimisierung, Pornographie und Sexting im Jugendalter. Ausdifferenzierung einer sexualbezogenen Medienkompetenz, Berlin 2017, 19–38.

<sup>6</sup> Andreas Jud, Sexueller Kindesmissbrauch. Begriffe, Definitionen und Häufigkeiten, in: Jörg M. Fegert – Ulrike Hoffmann – Elisa König – Johanna Niehues – Hubert Liebhardt (Hg.), Sexueller Missbrauch von Kindern und Jugendlichen. Ein Handbuch zur Prävention und Intervention für Fachkräfte im medizinischen, psychotherapeutischen und pädagogischen Bereich, Berlin 2015, 41–50, hier 43.

<sup>7</sup> Es handelt sich um eine Übersetzung der Definition von: Rebekka T. Leeb – J. Leonard Paulozzi – Cindi Melanson – Thomas R. Simon – Illeana Arias, Child Maltreatment Surveillance. Uniform Definitions for Public Health and Recommended Data Elements. Version 1.0, Atlanta 2008, 14.

<sup>8</sup> Auch wenn er gleichwohl um das Phänomen von Missbrauch zwischen Jugendlichen weiß, liegt der Fokus dadurch stärker auf dem Missbrauch der Machtverhältnisse, die durch pädagogische Beziehungskonstellationen entstehen.

dem macht die Definition deutlich, dass auch verschiedene Handlungen ohne Körperkontakt<sup>9</sup> als Missbrauch eingeordnet werden müssen.<sup>10</sup>

Gemeinsam sind verschiedenen Formen sexuellen Missbrauchs durch Betreuungs- und Bezugspersonen die Ausnutzung der Machtverhältnisse und im Kern die Verletzung des sexuellen Selbstbestimmungsrechts der Jugendlichen.

## Potenzielle Risikofaktoren

Basierend auf der Klärung des Begriffs „sexueller Missbrauch“ lässt sich mit Klaus Mertes die Frage stellen: „Wie systemisch ist Missbrauch?“<sup>11</sup> Mit anderen Worten: Welche Faktoren in sozialen Systemen begünstigen ihn?

Bedingungsgefüge für Missbrauch sind zu komplex, um sie auf einfache kausale oder gar monokausale Zusammenhänge zurückzuführen. Als müsste zum Beispiel ein System lediglich Mechanismen entwickeln, um pädophile Triebtäter rechtzeitig zu identifizieren und zu entfernen.<sup>12</sup> Die Frage nach unterschiedlichen systemischen Faktoren ist richtig. Es ist jedoch eine sehr komplexe Frage, welche Faktoren das Risiko von Missbrauch verstärken oder verringern können. Wissenschaftliche Metastudien machen deutlich, dass es hierbei noch große Forschungslücken gibt und die Zusammenhänge kompliziert sind.<sup>13</sup> Es kann deswegen keine vollständige Liste von Risikofaktoren aufgeführt werden, durch die angeleitet ein System so modifiziert werden kann, dass Missbrauch darin fortan ausgeschlossen wäre. So erstrebenswert – vielleicht weil

---

<sup>9</sup> Vgl. für eine präzise Nennung verschiedener Handlungen, die als Missbrauch mit oder ohne Körperkontakt zu sehen sind: Leeb u. a., *Child Maltreatment* (s. Anm. 7) 14f.

<sup>10</sup> Z. B. Exhibitionismus, Kinderpornographie oder die Ermöglichung von Kinderprostitution Vgl. Jud, *Sexueller Kindesmissbrauch* (s. Anm. 6) 44.

<sup>11</sup> Klaus Mertes SJ, *Wie systemisch ist Missbrauch?* in: Konrad Hilpert – Stephan Leimgruber – Jochen Sautermeister – Gunder Werner (Hg.), *Sexueller Missbrauch von Kindern und Jugendlichen im Raum von Kirche. Analysen – Bilanzierungen – Perspektiven*, Freiburg 2020, 119–128.

<sup>12</sup> Dies wird zum Beispiel eindeutig für die MHG-Studie festgestellt: „Die Untersuchungsergebnisse machen deutlich, dass es sich beim Missbrauch Minderjähriger durch Kleriker der katholischen Kirche nicht nur um das Fehlverhalten Einzelner handelt, sondern dass das Augenmerk auch auf die für die katholische Kirche spezifischen Risiko- und Strukturmerkmale zu richten ist, die sexuellen Missbrauch Minderjähriger begünstigen oder dessen Prävention erschweren.“ Harald Dreßing – Hans Joachim Salize – Dieter Dölling – Dieter Hermann – Andreas Kruse – Eric Schmitt – Britta Bannenberg, *Forschungsprojekt Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz*, Mannheim u. a. 2018, 15.

<sup>13</sup> So auch die folgende von der Europäischen Kommission beauftragte Metastudie, die stärker den sexuellen Missbrauch von Kindern in Familien im Blick hat, aber auch einen hilfreichen Blick auf die Forschungssituation insgesamt gewährt: Carol Hagemann-White – Barbara Kavemann – Heinz Kindler – Thomas Meysen – Ralf Puchert, *Factors at play in the perpetration of violence against women, violence against children und sexual orientation violence. A multi-level interactive Model. Review of Research on Factors at Play in Perpetration*, Osnabrück 2010, 58.

einfach – eine solche Auflistung auch erscheinen möge, sie würde weder der Komplexität des Missbrauchsgeschehens, noch dem Forschungsstand, noch der verflochtenen Interaktion verschiedener Faktoren gerecht werden. Weiterhin ist kirchliche Kinder- und Jugendarbeit alles andere als einheitlich, sondern kann in ganz unterschiedlichen Systemen stattfinden. Es ist deswegen sinnvoll, statt von generellen Risikofaktoren von potenziellen Risikofaktoren auszugehen, zu denen Systeme kirchlicher Kinder- und Jugendarbeit eine besondere Affinität haben können.

Die Reflexion über diese Systeme soll dabei durch das „Drei-Perspektiven-Modell“ von Ulrike Brockhaus und Maren Kolshorn strukturiert werden. Es nähert sich der Frage nach Bedingungsgefügen von Missbrauch aus drei unterschiedlichen Frageperspektiven an:

*„Täter(in)perspektive: Welche Faktoren begünstigen oder erschweren die Ausübung sexualisierter Gewalt? Opferperspektive: Welche Bedingungen erleichtern oder erschweren effektiven Widerstand? Umfeldperspektive: Welche Faktoren begünstigen oder erschweren es, dass Menschen aus dem Umfeld von (potenziellen) Täter(inne)n und Opfern sexuellen Missbrauch erkennen und auch intervenieren?“<sup>14</sup>*

Für alle drei Perspektiven werden noch einmal die vier Prozessebenen „Handlungsmotivation; Begünstigende und hemmende Repräsentationen; Handlungsmöglichkeiten und Kosten-Nutzen-Abwägung“ einbezogen.<sup>15</sup> Diese vier Ebenen sollen im Folgenden für kirchliche Kinder- und Jugendarbeit aus den benannten drei Perspektiven reflektiert werden mit spezifischem Blick auf systemische Faktoren. Wichtig ist, dass es Folge eines Zusammenwirkens von Faktoren aus allen vier Ebenen ist, wenn Missbrauch geschieht. Der Blick auf die „Handlungsmotivation“ befasst sich mit Beweggründen und Kräften innerhalb verschiedener Akteur\*innen, die eine Disposition zu einem bestimmten Verhalten fördern können. Unter „Repräsentationen“ verstehen Ulrike Brockhaus und Maren Kolshorn – der Motivation nachgeschaltet und mit überindividuellerem Fokus – Werte, Einstellungen, Vorstellungen und Verhaltenserwartungen, die jeweils gesellschaftlich vermittelt begünstigend oder hemmend darauf wirken können, ob Handlungsmotivationen tatsächlich zu Taten führen.<sup>16</sup> Darauf basierend fragen „Handlungsmöglichkeiten“ nach systemischen Faktoren, die bestimmte Verhaltensoptionen generieren oder beeinflussen können. Im Modell von Maren Kolshorn und Ulrike Brockhaus ist für Akteur\*innen schließlich eine Abwägung von positiven und negativen Konsequenzen mitentscheidend, welches Verhalten letztlich umgesetzt

---

<sup>14</sup> Maren Kolshorn, Die Ursachen sexualisierter Gewalt – ein komplexes Bedingungsgefüge, in: Alexandra Retkowski – Angelika Treibel – Elisabeth Tuidor (Hg.), Handbuch Sexualisierte Gewalt und pädagogische Kontexte, Weinheim 2018, 138–148, hier 142f. (Hervorhebungen: im Original).

<sup>15</sup> Ebd. 143.

<sup>16</sup> Vgl. ebd. 144.

wird. Die hierfür relevanten systemisch-strukturellen Faktoren werden unter „Kosten-Nutzen-Abwägung“ reflektiert.

## Handlungsmotivation

### Täterperspektive

Die Frage nach der Handlungsmotivation von Tätern ist nur vermittelt eine nach systemischen Faktoren. Hier richtet sich der erste Blick auf verschiedene Typen von Tätern, beziehungsweise auf den aktuellen Stand der Forschung in diesem Bereich. Die MHG-Studie differenziert drei Tätertypologien. Der „fixierte Typus“ oft mit pädophiler Präferenzstörung, der „narzisstisch-soziopathische Typus“ mit einer Fokussierung auf narzisstischen Machtmissbrauch, von dem der sexuelle Missbrauch nur eine Facette ist, und der „regressiv-unreife Typus“ mit einer großen psychosozialen Unreife.<sup>17</sup> Für die evangelische Kirche liegt eine auf so umfassender Forschung basierende Typologie noch nicht vor, entsprechendes könnte durch die ForuM-Studien nachgetragen werden.<sup>18</sup> Prinzipiell haben diese Typen aber auch für die evangelische Kirche Plausibilität, auch weil die Typologien im engeren Sinne nicht spezifisch kirchlich sind, sondern entsprechende Typen im Forschungsfeld von Sexuellem Missbrauch insgesamt differenzierbar sind.<sup>19</sup> All diese Täter-Typen haben je für sich Handlungsmotivationen, Missbrauch zu begehen. Die Frage nach der Handlungsmotivation ist hier insofern eine systemische, als sich fragen lässt, inwiefern die Strukturen kirchlicher Jugendarbeit für verschiedene Täter-Gruppen anziehend sein können. Also zum Beispiel, weil der Zugang zu Kindern und Jugendlichen relativ einfach zu erreichen ist oder Macht im Pfarr- oder Priesteramt wenig kontrolliert wird.<sup>20</sup>

### Opferperspektive

Hier stellt sich die Frage, welche Faktoren effektiven Widerstand erleichtern oder erschweren können. Kein Mensch möchte Missbrauch erleben. Um den Widerstand ihrer Opfer zu schmälern, bauen Täter\*innen meist Vertrauen auf und vernebeln die Wahrnehmung von Kindern und Jugendlichen. Grenzen werden Stück für Stück über-

<sup>17</sup> Vgl. Dreßing u. a., Forschungsprojekt Sexueller Missbrauch (MHG-Studie) (s. Anm. 12) 12f.

<sup>18</sup> ForuM = *Forschung zur Aufarbeitung von sexualisierter Gewalt und anderen Missbrauchsformen in der evangelischen Kirche und Diakonie in Deutschland*. Vgl. <https://go.wvu.de/dt0cw> (Stand: 29.10.2021).

<sup>19</sup> Die Autor\*innen der MHG-Studie verweisen dabei auf: Wolfgang Berner, *Sexueller Missbrauch. Epidemiologie und Phänomenologie*, in: Thomas Stompe – Hans Schanda – Werner Laubichler (Hg.), *Sexueller Kindesmissbrauch und Pädophilie*, Berlin 2013, 1–14, besonders 5ff.

<sup>20</sup> Darauf verweisen auch die Autor\*innen der MHG-Studie: Vgl. Dreßing u. a., *Forschungsprojekt Sexueller Missbrauch (MHG-Studie)* (s. Anm. 12) 12f.

schritten. Eine solche Gefahrenkonstellation wird systemisch-strukturell dann verstärkt, wenn Täter\*innen die einzigen Bezugspersonen im System sind. Kinder und Jugendliche haben dann keine alternativen Bindungspersonen, zu denen sie eine Beziehung aufbauen können. Dies verstärkt Abhängigkeitsverhältnisse. Wo zum Beispiel Kirchengemeinden geschlossene Systeme sind, in denen Betreuungspersonen viel Macht auf sich konzentrieren, bestehen stärker ausgeprägte Risikofaktoren für Missbrauch. Denn solche Konstellationen können die Möglichkeiten von Kindern und Jugendlichen, sich zu widersetzen, stark reduzieren. Die fehlende Kontrolle und möglicherweise unkorrigierten Machtasymmetrien stellen Risikofaktoren dar, die Missbrauch von Macht begünstigen können.

### Umfeldperspektive

„Aus Perspektive des sozialen Umfeldes steht vor der Motivation zu intervenieren, die Notwendigkeit, einen sexuellen Übergriff überhaupt wahrzunehmen.“<sup>21</sup> Ein soziales System muss also für die grundsätzliche Möglichkeit von Missbrauch in den eigenen Reihen sensibilisiert sein und dessen Mitglieder müssen das Wissen haben, die Übergriffe einordnen zu können. Wo Präventionsarbeit fehlt, stellt dies einen Risikofaktor dar. Denn ein System, in dem sexualisierte Gewalt tabuisiert wird, ist entsprechend anfälliger dafür.

Schließlich weist Maren Kolshorn darauf hin, dass die Handlungsmotivation des Umfelds durch positive Beziehungen zu Tätern beeinflusst werden kann. Hier können in kirchlichen Kontexten systemisch-strukturelle Risikofaktoren insofern vorliegen, als gerade Hauptamtliche oft gut untereinander vernetzt sind. „Man kennt sich in der Kirche“, hat zusammen studiert oder im gleichen Dekanat zusammengearbeitet.<sup>22</sup> Die engen sozialen Bezüge innerhalb kirchlicher Strukturen können die Handlungsmotivation zur Intervention für das Umfeld beeinflussen und reduzieren.

Potenzielle Risikofaktoren auf der Ebene der Handlungsmotivation:

- kirchliche Jugendarbeit ist für Täter\*innen attraktiv
- geschlossene kirchliche Systeme erschweren Gegenwehr
- mangelnde Prävention verhindert es, Missbrauch zu erkennen
- kirchliche Verwobenheit kann Intervention erschweren.

---

<sup>21</sup> Kolshorn, Die Ursachen sexualisierter Gewalt (s. Anm. 14) 144.

<sup>22</sup> So gibt Reinhard Bingener als Beobachter der EKD-Synode vom November 2021 auch die Äußerungen Betroffener im Vorfeld der Synode wieder: „Innerhalb der einzelnen Landeskirchen kennt man sich. Bisweilen hatte derjenige, der mit der Aufklärung eines Falls betraut ist, gemeinsam mit dem Verdächtigen studiert. Oder ein Angehöriger der eigenen Pfarrerdynastie war dafür verantwortlich, dass ein Täter in die betroffene Ortsgemeinde versetzt wurde.“ Reinhard Bingener, Das Problem der EKD mit sexualisierter Gewalt, in: faz.net, 8.11.2021, <https://go.wvu.de/4bhs2> (Stand: 9.11.2021).

## Begünstigende und hemmende Repräsentationen

### Täterperspektive

Hier stellt sich die Frage, welche Repräsentationen den Missbrauch legitimieren oder hemmende Faktoren reduzieren können. Dies können Repräsentationen sein, welche die Macht von Bezugs- und Betreuungspersonen über Kinder und Jugendliche fest-schreiben. In kirchlicher Jugendarbeit können asymmetrische Machtverhältnisse durch Amtstheologien noch einmal fundiert werden. Die Autor\*innen der MHG-Studie schreiben:

„Sexueller Missbrauch ist vor allem auch Missbrauch von Macht. In diesem Zusammenhang wird für sexuellen Missbrauch im Kontext der katholischen Kirche der Begriff des Klerikalismus als eine wichtige Ursache und ein spezifisches Strukturmerkmal genannt [...]. Klerikalismus meint ein hierarchisch-autoritäres System, das auf Seiten des Priesters zu einer Haltung führen kann, nicht geweihte Personen in Interaktionen zu dominieren, weil er qua Amt und Weihe eine übergeordnete Position inne hat. Sexueller Missbrauch ist ein extremer Auswuchs dieser Dominanz.“<sup>23</sup>

Damit ist auf ein Grundproblem hingewiesen, das in verschiedener Ausprägung für religiös fundierte Kinder- und Jugendarbeit generell als systemisch-struktureller Risikofaktor gelten kann: nämlich dass Machtasymmetrien religiös verstärkt werden können.

Für den Protestantismus sei außerdem noch auf solche Repräsentationen verwiesen, die in der Vergangenheit Grenzüberschreitungen Erwachsener gegenüber Kindern und Jugendlichen beförderten. So trugen prominente im Protestantismus verwurzelte Figuren wie Gerold Becker, Hartmut von Hentig und Helmut Kentler auf je eigene Weise dazu bei, Repräsentationen zu stärken, die Missbrauch an Kindern und Jugendlichen mit ermöglichten.<sup>24</sup> Auch wenn diese Phänomene der Vergangenheit angehören, ist der Hinweis auf die prinzipielle Möglichkeit entsprechender Wertevorstellungen auch in intellektuellen Kreisen des Protestantismus relevant.

### Opferperspektive

Mit Blick auf Repräsentationen, die Kindern und Jugendlichen die Gegenwehr erleichtern, schreibt Maren Kolshorn: „Die betroffenen Kinder [und Jugendlichen] benötigen – um sich wehren zu können – die ‚richtige Schublade‘ zur Einordnung des Angriffs, etwa: ‚Das ist sexueller Missbrauch, das darf der nicht, und ich habe das Recht, mir

<sup>23</sup> Dreßing u. a., Forschungsprojekt Sexueller Missbrauch (s. Anm. 12) 13.

<sup>24</sup> Vgl. ausführlich dazu: Johann Hinrich Claussen, Die andere Seite der Emanzipation. Überlegungen zu einem verantwortlichen Begriff evangelischer Freiheit, in: Ders. (Hg.), Sexualisierte Gewalt in der Evangelischen Kirche. Wie Theologie und Spiritualität sich verändern müssen, Freiburg 2022, (Seitenzahlen vor Publikation noch unbekannt).

Hilfe zu holen.“<sup>25</sup> Systemisch-strukturelle Faktoren verstärken dann das Risiko von Missbrauch, wenn Kindern und Jugendlichen diese Kategorien zur Einordnung nicht zur Verfügung gestellt werden oder sie sich nicht trauen, diese anzuwenden. Dies geschieht dann, wenn Sexualität und eben auch sexueller Missbrauch tabuisiert werden. Eine restriktive christliche Sexualethik kann dies befördern. Andersherum sind Präventionsangebote für Kinder und Jugendliche hilfreich, ebenso wie eine pädagogische Praxis insgesamt, die die Mitbestimmung von Kindern und Jugendlichen ernst nimmt und stärkt.<sup>26</sup>

### Umfeldperspektive

Ebenso wie Kinder und Jugendliche benötigt auch das Umfeld Kategorien, um Missbrauch zu erkennen und als solchen einzuordnen. Dafür ist es wichtig, mit der prinzipiellen Möglichkeit zu rechnen, dass Missbrauch im eigenen System vorkommen kann. Nun hat die gesellschaftliche Thematisierung von Missbrauch in Kirchen zu Bewusstseinsbildung beigetragen. Der Schlussbericht zur Aufarbeitung von Missbrauch in der Nordkirche beschreibt unter kirchlichen Wahrnehmungsblockaden von Missbrauch unter anderem noch die Denkmöglichkeit von sexualisierter Gewalt durch Pastoren.<sup>27</sup> Dass es hier zu Veränderungen im gesamtgesellschaftlichen Bereich gekommen ist, ist für die Wahrnehmung von Missbrauch in jedem Fall hilfreich. Dies unterstützt, ersetzt aber nicht die konkrete Präventionsarbeit, die Haupt- und Ehrenamtliche darin schult, Missbrauch nicht nur im Makrosystem kirchlicher Jugendarbeit, sondern auch im Mikrosystem der eigenen Gemeinde oder des eigenen Verbandes zu erkennen. Eine intakte Präventionsarbeit ist deswegen auch auf Ebene der Repräsentationen ein entscheidender systemischer Faktor, Risiken zu reduzieren.<sup>28</sup>

Potenzielle Risikofaktoren auf Ebene der Repräsentationen:

- Machtasymmetrien können religiös verstärkt werden
- Tabuisierung von Sexualität kann es erschweren, Missbrauch zu benennen
- Kirchliche Selbstidealisierung kann Wahrnehmung von Missbrauch blockieren.

---

<sup>25</sup> Kolshorn, Die Ursachen sexualisierter Gewalt (s. Anm. 14) 145.

<sup>26</sup> Vgl. hierzu die Risiko- und Schutzfaktoren für sexuellen Missbrauch in Institutionen bei: Dirk Bange, Gefährdungslagen und Schutzfaktoren im familiären und institutionellen Umfeld in Bezug auf sexuellen Kindesmissbrauch, in: Jörg M. Fegert – Ulrike Hoffmann – Elisa König – Johanna Niehues – Hubert Liebhardt (Hg.), Sexueller Missbrauch von Kindern und Jugendlichen. Ein Handbuch zur Prävention und Intervention für Fachkräfte im medizinischen, psychotherapeutischen und pädagogischen Bereich, Berlin 2015, 137–141, hier 140.

<sup>27</sup> Vgl. Petra Ladenburger – Martina Lörsch – Ursula Enders – Dirk Bange, Schlussbericht der unabhängigen Kommission zur Aufarbeitung von Missbrauchsfällen im Gebiet der ehemaligen Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche, heute Evangelisch-Lutherische Kirche in Norddeutschland, Hamburg u. a. 2014, 226.

<sup>28</sup> Vgl. Bange, Gefährdungslagen (s. Anm. 26) 139f.



## Handlungsmöglichkeiten

Wo Motivation und Wertegefüge in eine ähnliche Richtung deuten, ergibt sich die Frage nach konkreten Handlungsmöglichkeiten der verschiedenen Beteiligten.<sup>29</sup> Auch zu diesen tragen systemisch-strukturelle Faktoren bei.

Bischöfin Kirsten Fehrs, welche die systemische und strukturelle Aufarbeitung in den evangelischen Landeskirchen auf verschiedene Weise vorangebracht hat, schreibt:

„Schon aus dem, was wir jetzt wissen, lassen sich aber evangelische Spezifika orten: So z. B. die unreflektierte Vermischung von Privatem und Dienstlichem; dezentrale Strukturen, die unklar machen, wer für was zuständig ist – einschließlich einer fehlenden Beschwerdemöglichkeit; Einrichtungen als Closed-Shops, in denen keine Kontrolle funktioniert, geschehen auch im evangelikalen Bereich – all dies senkt Hemmschwellen für potentielle Täter und Täterinnen und macht es gleichzeitig Betroffenen – vor allem Kindern und Jugendlichen – besonders schwer, ihr Schweigen zu brechen.“<sup>30</sup>

Aus dem hier gesagten, lässt sich auch ökumenisch einiges über systemisch-strukturelle Risikofaktoren in kirchlicher Kinder- und Jugendarbeit ableiten.

## Täterperspektive

Mitarbeitende der Kirche – seien sie haupt- oder ehrenamtlich – haben auf verschiedene Weise Zugang zu Kindern und Jugendlichen. Dadurch, dass Angebote für diese Zielgruppe geradezu standardisiert zum Erwartungshorizont an kirchliches Leben zählen und z. B. in Gestalt der Vorbereitung zur Erstkommunion oder Konfirmation, des Ministrant\*innendienstes oder der Jungscharen und Jugendgruppen fest institutionalisiert sind, bedürfen sie weiter keiner Begründung. Eine Dimension der Aufdeckung der kirchlichen Missbrauchsfälle ist die Vertrauenskrise in Institutionen, denen Kinder und Jugendliche wie selbstverständlich anvertraut wurden. Die Selbstverständlichkeit, Institutionalisierung und Vertrauensfundierung kirchlicher Kinder- und Jugendarbeit hat eine Berechtigung. Sie ist aber im hiesigen Reflexionskontext auch ambivalent zu bewerten, als sie auch Täter\*innen vielfältigen und leichten Kontakt mit Kindern und Jugendlichen bietet. Auch wenn sich dieser Risikofaktor nicht aufheben lässt, ohne kirchlicher pädagogischer Arbeit selbst die Grundlage zu entziehen, so ist er dennoch kritisch ins Bewusstsein zu rufen.

Als weiterer Risikofaktor ist die Vermischung von Beruflichem und Privatem zu benennen, die auch in der Nordkirche als spezifischer Risikofaktor kirchlichen Lebens

---

<sup>29</sup> Kolshorn, Die Ursachen sexualisierter Gewalt (s. Anm. 14) 145.

<sup>30</sup> Kirsten Fehrs, Einbringung zur Verantwortung und Aufarbeitung bei sexualisierter Gewalt in der evangelischen Kirche: Zeitraum 2010 bis 2018, Geschäftsstelle der Synode, Hannover 2018, 5.

ausgemacht wurde.<sup>31</sup> Der Pfarrberuf trägt die Vermischung von Beruflichem und Privatem in sich. Allein die häufig bauliche Verschränkung von Kirche, Gemeindehaus und Pfarrhaus deuten fließende Übergänge an. Solche Umstände können Täter für die Anbahnung des Missbrauchs instrumentalisieren. Insgesamt macht die Vermischung von Beruflichem und Privatem die Frage nach Grenzen und deren Überschreitung diffuser und kann Täter\*innen so die Anbahnung von Missbrauch erleichtern.

### Opferperspektive

Welche Handlungsmöglichkeiten haben Kinder und Jugendliche, um sich gegen Anbahnungen von Missbrauch zu wehren oder nach dessen Geschehen seine Fortsetzung zu verhindern? Ein systemisch-struktureller Risikofaktor spezifisch kirchlicher Jugendarbeit ist der in bestimmten Milieus hohe soziale Status und die Zuschreibung moralischer Integrität kirchlicher Amtspersonen. Dies kann die Wahrscheinlichkeit erhöhen, dass Kindern und Jugendlichen nicht geglaubt wird oder geglaubt werden will, wenn sie sich Dritten anvertrauen.

Risiken werden zudem in einem System verstärkt, das keine klaren Ansprechstellen und Beschwerdestrukturen hat. So zeigten auch die Missbrauchsfälle in der Nordkirche, dass dieser Standard in kirchlicher Kinder- und Jugendarbeit erst entwickelt werden musste bzw. teils noch entwickelt werden muss.<sup>32</sup>

### Umfeldperspektive

Das Gesagte knüpft an die Umfeldperspektive an. Kirchliche Kinder- und Jugendarbeit braucht für den Umgang mit sexuellem Missbrauch auch für die Haupt- und Ehrenamtlichen ein professionelles und klares Beratungs- und Beschwerdesystem. Das Fehlen solcher Strukturen – und deren Generierung ist in den meisten Landeskirchen erst eine Frucht der letzten Jahre – oder Wiederabbauen würde einen signifikanten Risikofaktor darstellen. Mitarbeitende müssen zudem in Aus- und Weiterbildungen darin

---

<sup>31</sup> Ladenburger u. a., Schlussbericht (s. Anm. 27) 238.

<sup>32</sup> Im Schlussbericht der unabhängigen Kommission zur Aufarbeitung von Missbrauchsfällen im Gebiet der ehemaligen Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche heißt es bezeichnenderweise: „Die Untersuchung einzelner Fälle macht deutlich, dass wiederholt sowohl Jugendliche, junge Erwachsene wie auch Eltern bei hauptamtlichen Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen Unterstützung suchten, um sexualisierte Gewalt oder andere Formen persönlichen und fachlichen Fehlverhaltens von Pastoren zu stoppen. [...] Nicht nur, dass das interne Beschwerdemanagement ungenügend war, ein externes Beschwerdemanagement existierte nicht. [...] Eine Möglichkeit der Beschwerde und der Forderung nach Einlösung ihrer persönlichen Rechte von Mädchen und Jungen hatten de facto weder Eltern noch Kinder, Jugendliche oder junge Erwachsene. Ein Betroffener berichtet, dass er bereits als junger Mann einen Pastor mit der vom ihm verübten sexualisierten Gewalt konfrontierte. Dieser habe ihm geantwortet, dass ihm sowieso niemand glauben würde.“ Ladenburger u. a., Schlussbericht (s. Anm. 27) 237f.

geschult werden, sich in diesen Strukturen bewegen zu können. Es ist wichtig zu wissen, wo und wie Missbrauchsvermutungen vertraulich abgeklärt werden können und an welche Stellen sie sich wenden müssen, wenn sich ein Verdacht bewahrheitet.

Potenzielle Risikofaktoren auf Ebene der Handlungsmöglichkeiten:

- Vermischung von Beruflichem und Privatem bei kirchlichen Berufsgruppen
- Institutionalisierung und Vertrauensfundierung können potenziellen Täter\*innen zahlreiche Handlungsmöglichkeiten einräumen
- Status und Zuschreibung moralischer Integrität kirchlicher Amtsträger\*innen kann Aufdeckung erschweren
- Mangel an Beratungs- und Beschwerdesystemen.

## Kosten-Nutzen-Abwägung

### Täterperspektive

Potenzielle Täter\*innen werden vielleicht von geplanten Taten ablassen, wenn das Risiko, entdeckt und sanktioniert zu werden, als zu hoch erscheint.<sup>33</sup> Der ausgeprägte arbeitsrechtliche Schutz theologischen Personals kann hier ein Risikofaktor sein, wenn er einer angemessenen Sanktionierung im Wege steht.<sup>34</sup> In der Vergangenheit haben Täter oft erlebt, dass sie vom kirchlichen System geschützt wurden. Dies ermöglichte die Verübung weiterer Taten.

### Opferperspektive

Opfern wird es je schwerer fallen, sich zu wehren oder sich im nachhinein zu offenbaren, je weniger Unterstützung sie erhalten. Risikofaktoren sind auch in kirchlichen Systemen da ausgeprägter, wo sich keine entsprechenden Unterstützungsstrukturen für Betroffene finden.<sup>35</sup>

### Umfeldperspektive

Akteur\*innen aus dem Umfeld werden einer Vermutung von Missbrauch dann eher nachgehen und gegebenenfalls intervenieren, wenn dies vom sie umgebenden System unterstützt wird. Dafür ist wichtig, dass kirchliche Jugendarbeit ein System dar-

---

<sup>33</sup> Kolshorn, Die Ursachen sexualisierter Gewalt (s. Anm. 14) 145.

<sup>34</sup> So schreibt zum Beispiel auch der leitende Kirchenjurist Nikolaus Blum, dass die juristischen Maßstäbe zur Bewertung der durch sexualisierte Gewalt einhergehenden Amtspflichtverletzung dringend angepasst werden müssen. Vgl. Blum, Juristische Aspekte (s. Anm. 4) 237.

<sup>35</sup> Wie z. B. Ansprechstellen, die Betroffene bei der Suche nach psychologischer Unterstützung und Anzeige des Geschehenen begleiten können.

stellt, das die Vertuschung von Missbrauch klar sanktioniert. Ebenso darf eine Intervention, die zwangsläufig zu inneren Spannungen im kirchlichen System führt, den Handelnden nicht zum Nachteil gereichen. Ein mit Gewaltbetroffenen und ihren Unterstützer\*innen unsolidarisches Umfeld würde einen Risikofaktor darstellen.

Potenzielle Risikofaktoren auf Ebene der Kosten-Nutzen-Abwägung:

- Täterschützende Strukturen im kirchlichen System
- schwache Ausprägung von Unterstützungsstrukturen für Betroffene
- ambivalente Bewertung von Opfern und ihren Unterstützer\*innen kann Intervention erschweren.

## Fazit

Im hier Dargestellten wurde sichtbar, dass systemisch-strukturelle Risikofaktoren für sexuellen Missbrauch in der kirchlichen Kinder- und Jugendarbeit auf verschiedenen Ebenen liegen. Risikofaktoren sind dabei nicht mit einfachen monokausalen Ursachen zu verwechseln, sondern befinden sich immer im Zusammenspiel mit unterschiedlichen anderen Faktoren. Im Artikel wurde deutlich, dass manche Risikofaktoren ambivalent und kirchlicher Jugendarbeit inhärent sind. So eröffnen vertrauensbasierte pädagogische Beziehungen Täter\*innen destruktive Handlungsmöglichkeiten. Gleichzeitig können diese Beziehungen aber auch ein wichtiger Schutzfaktor vor Missbrauch sein. Nicht alle Risikofaktoren können vollständig reduziert werden. Es wurde aber ebenso deutlich, dass zahlreiche Risikofaktoren durch Präventionsarbeit, Sensibilisierung und entsprechende institutionelle Strukturen stark vermindert werden können. Dieser Artikel will ein Beitrag dazu sein, die erste Gruppe von Faktoren, die kirchlicher Jugendarbeit inhärent sind, kritisch ins Bewusstsein zu rufen und die zweite Gruppe von Faktoren, die vermindert werden können, in den Diensten einer Reduzierung zu benennen.

Pfarrer Dr. Andreas Stahl  
Bärenstraße 16  
86156 Augsburg  
0821/462202  
a.stahl(at)elkb(dot)de



## **„Unser Kreuz braucht keine Haken“ – aber dafür junge Mitglieder Ein Außenblick auf Potenziale und Grenzen politischer und demokratischer Jugendbildung in christlichen Strukturen**

Unter dem in der Überschrift genannten Titel veröffentlichte die christliche und anti-faschistische Oi!-Punk-Band „Jesus Skins“ aus Hamburg im Jahr 2002 ein Album. Trotz ihres Engagements gegen rechts wurde die religiöse Band in der Kirche kaum ernst genommen. So weit, so schade. Aber auch symptomatisch?

Ist doch jugendliches Engagement gegen Menschenfeindlichkeit wie das der „Jesus Skins“ auch heute dringend geboten. Die Bedrohungen für den demokratischen Zusammenhalt werden immer deutlicher. Rechtsextremismus, Antifeminismus und fundamentale Impfgegner\*innen sind aktuelle Beispiele. Es verwundert daher auch nicht, dass der 16. Kinder- und Jugendbericht der Bundesregierung die „Förderung demokratischer Bildung im Kindes- und Jugendalter“<sup>1</sup> als ein drängendes Thema ausmacht. Als ein Ort solcher Bildung wird schon länger die Mitgliedschaft in lokalen Vereinen, Verbänden und Initiativen herausgestellt.<sup>2</sup> Die sogenannte Mitte-Studie hebt hier vor allem „Gewerkschaft[en], Religionsgemeinschaften und Sportvereine“<sup>3</sup> hervor. So sehen sich auch kirchliche Akteur\*innen in der Pflicht, antidemokratischen Entwicklungen entgegenzuwirken, und erkennen an, dass „[d]emokratiebezogene Bildung [...] also Aufgabe aller Kräfte einer Gesellschaft und folglich auch eine Aufgabe der Kirchen“ sei.<sup>4</sup> Die Umsetzbarkeit gestaltet sich jedoch schwierig. Die Institution Kirche untersteht einem Bedeutungs- und Mitgliederverlust unter jungen Menschen und das Mitgliedschaftsverständnis ihrer Verbände ist oft ungeklärt.<sup>5</sup> Debatten um sexuelle

---

<sup>1</sup> Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (BMFSFJ), 16. Kinder- und Jugendbericht. Förderung demokratischer Bildung im Kindes- und Jugendalter, Berlin 2020, <https://go.wvu.de/8xml7> (Stand: 29.1.2022).

<sup>2</sup> Helmut Richter, Demokratie, in: Hans-Uwe Otto – Hans Thiersch – Rainer Treptow u. a. (Hg.), Handbuch Soziale Arbeit. Grundlagen der Sozialarbeit und Sozialpädagogik, 6., überarbeitete Auflage, München 2018, 233–241, hier 237–239.

<sup>3</sup> Friedrich-Ebert-Stiftung (FES), Die geforderte Mitte. Rechtsextreme und demokratiegefährdende Einstellungen in Deutschland 2020/21. Ergebniszusammenfassung, 17, <https://go.wvu.de/xncpi> (Stand: 29.1.2022).

<sup>4</sup> Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), Demokratie, Bildung und Religion. Gesellschaftliche Veränderungen in Freiheit mitgestalten. Impulse für die demokratiebezogene Bildungsarbeit in kirchlichen Handlungsfeldern. EKD Texte 134, Hannover 2020, 23, <https://go.wvu.de/f2uw8> (Stand: 29.1.2022).

<sup>5</sup> Rolf Ahlrichs – Hoffmann Stefan, Demokratische Erfahrungen junger Menschen in Jugendverbänden (Arbeitstitel), Baden-Baden 2022 (im Erscheinen).

Selbstbestimmung, Gleichberechtigung und Missbrauchsskandale sowie deren mangelnde Aufarbeitung haben zudem die demokratische Glaubwürdigkeit der Kirchenverbände angegriffen.

Hier soll daher zuerst geklärt werden, wie politische und Demokratiebildung im Jugendverband gelingen können. Anschließend wird schlaglichtartig die Frage nach der Lage in kirchlichen Verbänden gestellt, um dann, vor dem Hintergrund des Mitgliederschwundes, nach möglichen Potenzialen zu fragen.

## Demokratiebildung und politische Bildung

Demokratiebildung und politische Bildung werden oft synonym verwendet<sup>6</sup>, obwohl sie sich konzeptionell unterscheiden<sup>7</sup>. Die Idee der sozialpädagogischen Demokratiebildung nach Richter bezieht sich auf Deweys Auffassung von Demokratie, die neben der Regierungsform auch die alltägliche Lebensform kennt<sup>8</sup>, als auch auf die Theorie der deliberativen Demokratie nach Habermas, nach der bei demokratischen Entscheidungen alle davon Betroffenen gleichberechtigt mitentscheiden müssen<sup>9</sup>. Potenzielle Orte, wo sich beides für junge Menschen verwirklicht, sind Vereine und Verbände, wenn folgende Prinzipien erfüllt sind:

„soziale, auf Dauer bestehende Gruppe (bzw. Organisation); freiwillige, formale, nicht ausschließende Mitgliedschaft; gemeinsames Vereinsziel; Mehrheitsentscheidung und Minderheitenschutz; demokratisch legitimierte, ehrenamtliche Mitgliederhandeln; lokale Begrenzung [und] Öffentlichkeit“<sup>10</sup>.

Sind Kinder und Jugendliche Mitglieder in derartig angelegten Strukturen, begegnet ihnen die Demokratiebildung folglich als die Möglichkeit des demokratischen Erfahrungslernens, indem sie als Demokrat\*innen demokratisch handeln<sup>11</sup>, bspw. wenn sie ein gewähltes Ehrenamt übernehmen oder ein sie betreffendes Thema zur Beratung in Gremien einbringen.

Gleichzeitig können auch bewusst angestoßene Bildungsgelegenheiten ihren Platz im Jugendverband finden<sup>12</sup>, z. B. als (kritische) politische Bildung. Darunter wird verstanden, dass dazu befähigt wird, kritische Analysen der Gesellschaft, Politik und Ökonomie vorzunehmen und dabei die eigene Eingebundenheit zu erkennen, sich ein Urteil

---

<sup>6</sup> Fabian Fritz – Alexander Wohnig, Sozialarbeitspolitik als Demokratisierung der Sozialen Arbeit. Demokratiebildung und politische Bildung in der Jugendsozialarbeit, in: Dreizehn. Zeitschrift für Jugendsozialarbeit, 14 (2021) 26, 15–18, hier 15.

<sup>7</sup> Ebd., 16–17.

<sup>8</sup> Richter, Demokratie (s. Anm. 2) 237.

<sup>9</sup> Ebd., 236–237.

<sup>10</sup> Ebd., 238.

<sup>11</sup> Ebd.

<sup>12</sup> Ahlrichs – Hoffmann, Demokratische Erfahrungen junger Menschen (s. Anm. 5).

zu bilden sowie an politischen Entscheidungen zu partizipieren.<sup>13</sup> Neben Schulen, Jugendbildungsstätten usw. können und wollen auch (Jugend-)Vereine und Verbände Orte der politischen Bildung sein.<sup>14</sup>

Die Gemeinsamkeit von sozialpädagogischer Demokratiebildung und kritischer politischer Bildung ist das Element der Beteiligung bzw. Partizipation. Bestenfalls werden die Ansätze zusammen gedacht und umgesetzt. Es gilt nun zu fragen, wie es um die christlichen Jugendverbände steht.

### Schlaglichter zur Empirie der demokratischen und politischen Bildung in christlichen Jugendverbänden

Die EKD<sup>15</sup> schreibt in ihren Ausführungen zu Bildung und Demokratie, dass „[d]ie demokratische Ordnung [...] nicht nur auf den Verfahren [...] [ruht], sondern auch auf einem demokratischen Ethos, das sich im gemeinsamen Handeln zeigt. [...] Religionen können in der Förderung dieses demokratischen Ethos eine wichtige Rolle spielen“<sup>16</sup>. Darunter fassen die Autor\*innen die Bereitschaft zur Debatte und zum Kompromiss.<sup>17</sup> Hier lässt sich eine Verknüpfung zu Demokratiebildung und politischer Bildung herstellen. Wie sieht es jedoch mit der Umsetzung in den kirchlichen Jugendverbänden aus?<sup>18</sup>

In Ahlrichs 2019er<sup>19</sup> Studie zur Demokratiebildung ist das Bildungsverständnis evangelischer und katholischer Jugendverbände zwischen zwei Polen verortet: „[D]ie Orientierung an den Prinzipien der Jugendverbandsarbeit und damit der Anspruch demokratischer Mitbestimmung sowie [...] die Konzentration auf die Verkündigung christlicher Inhalte“<sup>20</sup>. So kann Ahlrichs aufzeigen, dass diejenigen kirchlichen Verbände, die sich an den (rechtlichen) Grundlagen der Jugendarbeit ausrichten, dazu geneigt sind, erst einmal jugendliche Freiräume wie selbstorganisierte Gruppen oder Jugend-Cafés zuzulassen. Über diese Angebote könne dann auch eine Teilnahme der Jugendlichen an der Verbandsdemokratie ermöglicht werden, z. B. indem sich diskur-

---

<sup>13</sup> Fritz – Wohnig, Sozialarbeitspolitik (s. Anm. 6) 16.

<sup>14</sup> Deutscher Bundesjugendring (DBJR), Politische Bildung in der Jugendverbandsarbeit – anerkennen, wertschätzen, weiterentwickeln!, <https://go.wvu.de/sj4vm> (Stand: 29.1.2022).

<sup>15</sup> Wir belassen es aus platzökonomischen Gründen beim Einbezug der EKD, andere Kirchen seien natürlich mitgedacht.

<sup>16</sup> EKD, Demokratie, Bildung und Religion (s. Anm. 4) 14–15.

<sup>17</sup> Ebd., 15.

<sup>18</sup> Ebenfalls aus platzökonomischen Gründen beziehen wir uns im Folgenden auf wenige, für die Argumentation wesentliche Studien.

<sup>19</sup> Rolf Ahlrichs, Demokratiebildung im Jugendverband. Grundlagen – empirische Befunde – Entwicklungsperspektiven, Weinheim 2019.

<sup>20</sup> Ebd., 248.



siv in die Gremien eingebracht wird.<sup>21</sup> Die eher an der Verkündigung ausgerichteten Verbände stellen von vornherein klare, religiös begründete Regeln und Formen auf und verorten das Demokratische in der Wahlmöglichkeit der Jugendlichen zum Eintritt in den Verband. Hier dominiert also die Entscheidung, dass junge Menschen Teil der Gemeinschaft werden wollen.<sup>22</sup> Zwar eint die von Ahlrichs befragten kirchlichen Jugendverbände das Ziel, „christliche Werte und Inhalte zu vermitteln, doch steht dieses Ziel bei [...] [den einen] gegenüber Selbstorganisation und Freiwilligkeit zurück. [Die anderen] [...] stell[en] dagegen die weltanschaulich geprägte Gemeinschaft in den Mittelpunkt [d]er Argumentation; die Mitbestimmung der Angebote steht demgegenüber zurück“<sup>23</sup>. Während erstere Variante für Jugendliche über die demokratischen Handlungs- und Erfahrungsspielräume ein „Bonding“<sup>24</sup> an den Verband und ggf. sogar über potenziell übergreifende Jugendstrukturen ein „Bridging“<sup>25</sup> in die kommunale Öffentlichkeit ermöglichen kann<sup>26</sup>, läuft die zweite Variante Gefahr, dieses Potenzial zu verpassen.<sup>27</sup> Neueste Ergebnisse aus dem Bereich der evangelischen Jugend legen nahe, dass es für die ehrenamtlich Mitarbeitenden durchaus viele Mitbestimmungsmöglichkeiten (sowohl auf Ebene der Lebensform als auch der Regierungsform) gibt, unter den Teilnehmenden dagegen nicht.<sup>28</sup>

Begrenzen wir für den Augenblick kritische politische Bildung auf die eingangs genannten brennenden Themen, dann ist Kirche nach eigenen Angaben heute mit ihrem Engagement als „Kirche gegen rechts“ gut aufgestellt.<sup>29</sup> Fraglich ist allerdings, wie (selbst)kritisch und diskursiv dieses Engagement ist. Holbein-Munske kommt jedoch zu dem Schluss, dass es das breite Ziel sein müsse, „historisch bedeutsame Ansätze für eine kritisch-emanzipatorische religiöse Bildung zu reaktualisieren“<sup>30</sup> und stellt die progressive Arbeit der Christliche Arbeiterjugend (CAJ) als wegweisende Verknüpfung

---

<sup>21</sup> Ebd., 249.

<sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> Ebd., 255.

<sup>24</sup> Im Anschluss an Putnams „Bowling alone“, eine soziologische Studie über die US-amerikanische Gesellschaft aus dem Jahr 2000. Bonding = Bindung aufbauen.

<sup>25</sup> S. Anm. 23; Bridging = Brücken bauen.

<sup>26</sup> Rolf Ahlrichs – Fritz Fabian, Sportvereine als Orte von politischer Bildung und Demokratiebildung. Ergebnisse ausgewählter Evaluations- und Forschungsprojekte im Spiegel des 16. Kinder- und Jugendberichts, in: Forum Kinder- und Jugendsport, Online First 2021, 1–9, hier 3. DOI:10.1007/s43594-021-00036-7

<sup>27</sup> Ahlrichs, Demokratiebildung im Jugendverband (s. Anm. 19) 248–254.

<sup>28</sup> Ahlrichs – Hoffmann, Demokratische Erfahrungen junger Menschen (s. Anm. 5).

<sup>29</sup> Vgl. <https://www.ekd.de/kirche-gegen-rechtspopulismus-und-rechtsextremismus-49866.htm> (Stand: 29.1.2022).

<sup>30</sup> Christoph Holbein-Munske, Kritisch-emanzipatorische religiöse Bildung in der Christlichen Arbeiterjugend. Reflexionen am Beispiel der Methode „Sehen, Urteilen, Handeln“, in: Claudia Gärtner – Jan-Hendrik Herbst (Hg.), Kritisch-emanzipatorische Religionspädagogik, Wiesbaden 2020, 537–556, hier 333.

von kirchlicher und politischer Bildung heraus.<sup>31</sup> Diese lasse sich inhaltlich unter anderem zwischen den Aspekten von „Kontroversität[, also] [m]iteinander streiten, gemeinsam kämpfen und umkämpfte Ideale aneignen“<sup>32</sup>, und „Machtkritik[, also] [d]ie eigene Machtlosigkeit verstehen und überwinden“<sup>33</sup> verorten. Die Verknüpfung dieser Ebenen der politischen Bildung mit dem Aspekt der Spiritualität<sup>34</sup> mache die besonderen Potenziale aus, an denen sich auch andere kirchliche (Jugend-)Organisationen ein Beispiel nehmen könnten.

### Ausblick: Grenzen und Potenziale von Demokratiebildung und politischer Bildung in kirchlicher Jugendarbeit

Recht deutlich formuliert: Es gibt für junge Menschen wenige Orte, die ihnen demokratische Mitbestimmungsrechte zugestehen, die auch wirklich tragkräftige Konsequenzen haben. Eine Ausnahme *können* die Kinder- und Jugendverbände sein. Die Voraussetzung ist eine demokratische Struktur und das Aufgreifen von Themen junger Menschen. Starre Strukturen ohne Mitbestimmungs- und Mitgestaltungsspielräume wirken abschreckend, sie erzeugen keinen Effekt des Bondings und sind sicherlich ein Grund, wieso Kirche als reine Verkündigung junge Menschen nicht anspricht. Zugleich sucht die junge Generation vielfach nach Antworten auf die aktuellen Krisen. Die Frage ist nun nicht so sehr, ob religiöse und kirchliche Strukturen Möglichkeiten bieten, *in* ihnen Antworten zu finden, sondern vielmehr, ob sie *mit* ihnen zu finden sind. Grundlage dafür ist eine demokratische Ausgestaltung. Besonders, wenn diese Strukturen die Pluralität der Gesellschaft widerspiegeln, statt sich tradierten Einstellungen zu verschreiben. Beispiele hierfür sind die anhaltenden Forderungen des BDKJ nach einer Reform der Sexuallehre der Kirche, um Diskriminierungen und Menschenrechtsverletzungen von trans-, inter-, nicht-binären und queeren Menschen zu vermeiden.<sup>35</sup> Will Kirche also ein Ort von Demokratiebildung und politischer Bildung sein, dann gilt es, zweierlei zu beachten:

1. Möchte sie ein Ort für demokratisches Erfahrungslernen und angeleitete Bildungsprozesse sein, muss sie ihre Strukturen demokratisieren bzw. kritisch hinterfragen, wie demokratisch die bestehenden ausgestaltet sind. Hierbei sollte ein besonderes Augenmerk auf die diskriminierenden und ausschließenden Effekte kirchlicher Politik gerichtet werden. Diese Unterschiede in den Strukturkategorien wie Geschlecht, se-

---

<sup>31</sup> Ebd.

<sup>32</sup> Ebd., 546.

<sup>33</sup> Ebd., 548.

<sup>34</sup> Ebd., 554–556.

<sup>35</sup> Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ), Notwendigkeit für Veränderung der Sexuallehre der katholischen Kirche, <https://go.wwu.de/vw32u> (Stand: 29.1.2022).

xueller Identität und sozialem Milieu muss kirchliche Jugendverbandsarbeit in ihrem demokratischen Selbstverständnis bearbeiten.

2. Will sich Kirche nicht in die lange Reihe von „jugendfernen politischen und pädagogischen Institutionen“<sup>36</sup> einfügen, muss sie jugendliche Themen zulassen und diese für die kritische politische Bildung als fruchtbar anerkennen. Prinzipien wie Nächstenliebe, Solidarität, Frieden und soziale Gerechtigkeit sind für kritische politische Bildung anknüpfungsfähig. Ein (selbst-)reflexiver Weg der politischen und Demokratiebildung verknüpft, könnte hier die konsequente demokratische Aushandlung von Themen zusammen mit jungen Menschen sein.<sup>37</sup> Das Beispiel der „Jesus Skins“ zeigt, wie man diese Chance verpassen kann. Eine antifaschistische Jugendband wäre in der Kirche mit ihren christlichen Werten gut aufgehoben gewesen, es hätte nur den Platz gebraucht, dies jugendgerecht zu diskutieren und zu implementieren.

Die Potenziale sind theoretisch gegeben und können empirisch z.T. nachgewiesen werden, es gilt sie zu nutzen. Kirchliche Verbände können durch demokratische, selbstreflexive Praktiken und Diskurse eine Rolle als Instanz der Demokratiebildung und kritischen politischen Bildung wahrnehmen.

Fabian Fritz, M. A.

HAW Hamburg

Department Soziale Arbeit

Alexanderstraße 1

20099 Hamburg

f.fritz(at)haw-hamburg(dot)de

<https://www.haw-hamburg.de/hochschule/beschaefigte/detail/person/person/show/fabian-fritz/172/>

Jördis Spengler, M. Sc.

Christian-Albrechts-Universität zu Kiel

Sozialpädagogik

Olshausenstraße 75

24098 Kiel

jspengler(at)paedagogik.uni-kiel(dot)de

<https://www.sozialpaedagogik.uni-kiel.de/de/team/wissenschaftliche-mitarbeiterinnen>

---

<sup>36</sup> Moritz Schwerthelm, Demokratische Partizipation in der Offenen Jugendarbeit – Teilnahmeveruche von Jugendlichen, <https://go.wvu.de/7b3wa> (Stand: 29.1.2022), 4.

<sup>37</sup> Ahlrichs – Hoffmann, Demokratische Erfahrungen junger Menschen (s. Anm. 5).

## Vitalisierungsversuch christlichen Glaubens Die neuen Leitlinien zur Jugendpastoral

2022 ist das europäische Jahr der Jugend. Ziel der Initiative ist es, jungen Menschen bessere Chancen für die Zukunft zu bieten. Viele Jugendliche hatten während der Corona-Pandemie keinen Zugang zu dem, was für eine adoleszente Entwicklung notwendig gewesen wäre. Meist war es nicht möglich, sich ungezwungen mit der eigenen Peer-Group zu treffen, Mannschaftssport zu treiben oder legal Party zu machen. Oft waren die jungen Menschen die vergessene Generation, die im Rahmen der sogenannten systemrelevanten Betrachtung nicht im Fokus der Aufmerksamkeit standen. Auch deshalb kommt die Überarbeitung der Leitlinien zur Jugendpastoral zur richtigen Zeit.

Zunächst tragen die neuen Leitlinien im Vergleich zu den letzten im Jahr 1991 verfassten einen Titel, der das Motto strategisch markiert: Wirklichkeit wahrnehmen – Chancen finden – Berufung wählen. Dieser Dreischritt findet sich bereits in EG 51, wie auch im Vorbereitungsdokument zur Jugendsynode 2018 und im nachsynodalen Schreiben *Christus vivit* 2019. Die neuen Leitlinien, die im September 2021 von den deutschen Bischöfen einstimmig verabschiedet wurden, sind in drei große Kapitel gegliedert. Zunächst werden Anlass und Basisüberzeugungen benannt. Daran schließen sich theologische Orientierungen an, die in Konsequenzen für die Jugendpastoral münden. Im Folgenden werden diese drei Kapitel jeweils kompakt vorgestellt und kommentiert. Abschließend findet sich eine Schlussbewertung.

### Anlass und Basisüberzeugungen

Das erste große Kapitel behandelt den Anlass für die neuen Leitlinien und ihre Grundüberzeugungen. Drei Unterüberschriften werden dabei aus den alten Leitlinien übernommen: „Anlass“, „Jugendpastoral im Zusammenhang der Gesamtpastoral“ und „Auftrag der Jugendpastoral“. Neu wurde das Unterthema „In der Spur des Würzburger Leitpapiers“ aufgenommen und somit eine Einreihung in die Tradition nachkonziliarer Grundlegung von Jugendpastoral signalisiert.

Anlass für neue Leitlinien sind veränderte gesellschaftliche und kirchliche Herausforderungen. Digitalisierung, Säkularisierung und Pluralisierung fordern und versprechen die Möglichkeit eines selbstbestimmten und nach freien Entscheidungen gestaltbaren

Lebens.<sup>1</sup> Davon ist auch die christliche Sozialisation in Familie und Gemeinde betroffen. Zum einen ist Glaube nicht mehr selbstverständlich voraussetzbar, zum anderen lassen sich neue Aufbrüche und Bewegungen verzeichnen, die neben der nach wie vor existierenden Jugendarbeit in Verbänden und gemeindlicher Jugendarbeit zu finden sind. Das Papier spricht aber auch von zunehmender Indifferenz bei Jugendlichen gegenüber Kirche. Ein zweiter Anlass für die Neuformulierung der Leitlinien war die Jugendsynode zum Thema „Die Jugendlichen, der Glaube und die Berufungsunterscheidung“, die 2018 in Rom stattgefunden hat.<sup>2</sup>

In einem zweiten Unterkapitel wird die Spur des Leitpapiers zu „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit“ der Würzburger Synode aufgenommen und besonders die Orientierung und das Maßnehmen an Jesus Christus aus dem Philipperhymnus (Phil 2,6–11) aufgegriffen. Daran anknüpfend wird die Programmatik einer dienenden und lernenden Jugendpastoral nochmals manifestiert. Jugendpastoral ist nicht anders zu denken als eine Kirche, die „mit jungen Menschen selbst lernt, wie Gott sich heute zeigt“<sup>3</sup>.

Im dritten Unterkapitel wird verdeutlicht, dass Jugendpastoral ein Querschnittsfeld allen pastoralen Handelns darstellt und dabei eine neue Aufmerksamkeit braucht. Ohne Jugendpastoral kommt die Pastoral ihrem Auftrag nicht nach.

Im letzten Unterkapitel wird schließlich der Auftrag der Jugendpastoral aus den Leitlinien von 1991 nochmals aufgenommen: „Jugendpastoral bezeichnet den Dienst der Kirche durch junge Menschen, mit ihnen und für sie. Sie [die Kirche] hat ihnen in allen Belangen des Lebens zu dienen.“<sup>4</sup>

Mit prägnanten Worten also endet das erste große Kapitel der Leitlinien und beschreibt einen Auftrag, an dem sich Kirche und Jugendpastoral messen lassen muss. Es ist ein explizit lernender und dienender Ansatz, der sich von einem dozierenden und belehrenden verabschiedet. Wie bereits angemerkt, kann der Moment einer Neufassung der Leitlinien kaum passender sein, da es in und nach der Pandemie eine neue Aufmerksamkeit für die Bedürfnisse junger Menschen braucht. Beim Bezug auf die Würzburger Synode überrascht, dass die wichtigen Begriffe des „personalen Angebots“ und der „reflektierten Gruppe“ nicht aufgegriffen und weiterentwickelt werden. Außerdem fällt der Begriff „jugendliches Lebensglück“ auf, der als Ziel von Jugendpastoral ausgegeben wird. Die Verweise auf das nachsynodale Schreiben *Christus vivit* in CV 141 und CV 145 sprechen jedoch nicht von Lebensglück, sondern von Hoffnung und Mut, die durch den Glauben an Christus hervorgerufen werden oder von

---

<sup>1</sup> Vgl. Deutsche Bischofskonferenz, Wirklichkeit wahrnehmen – Chancen finden – Berufung wählen. Leitlinien zur Jugendpastoral, Bonn 2021, 2.

<sup>2</sup> Vgl. *Christus vivit*. Nachsynodales Apostolisches Schreiben von Papst Franziskus an die jungen Menschen und an das ganze Volk Gottes, Rom 2019.

<sup>3</sup> Vgl. Leitlinien (s. Anm. 1) 3.

<sup>4</sup> Ebd., 5.

einer Lust zu leben und zu erleben. Im Schreiben der Würzburger Synode wird in Kapitel 3.1 das Ziel von Jugendpastoral breiter auf Sinn, Glück und Identität angelegt. An dieser Stelle deutet sich im Papier bereits eine glücksorientierte und vitalisierende Glaubenshermeneutik christlicher Gottesrede an.

## Theologische Orientierungen

Das zweite Großkapitel zum Thema „Theologische Orientierungen“ teilt sich in fünf Kapitel. Im ersten werden allgemeine und spezielle Ziele von Jugendpastoral benannt. Als allgemeines Ziel werden die Leitbegriffe der Persönlichkeitsfindung, -werdung und -stabilisierung ausgegeben, die sich wie ein roter Faden durch das ganze Dokument ziehen. Mit diesem kommt das spezielle Ziel der Freundschaft mit Christus in eine produktive Verbindung. In und durch die Beziehung zu Jesus Christus lässt sich eine „Ressource jugendlichen Lebensglücks“<sup>5</sup> finden, so das Papier. Gerade in der Lebensdeutung durch mutmachende Erzählungen des Glaubens und in Ritualen würden junge Menschen Lebensglück entdecken. Allerdings wird darauf hingewiesen, dass damit keine eindimensionale Bestätigungslogik gemeint, sondern dass persönliches Glück nur zusammen mit dem Glück der anderen zu erlangen sei.<sup>6</sup> Persönlichkeitswerdung brauche somit zwei Lungenflügel, so die Leitlinien: einerseits einen sozialpädagogischen Zugang und andererseits einen spirituellen aus der Freundschaft zu Jesus Christus.

Darauf folgt ein starkes Kapitel, in dem die veränderte Lebenswirklichkeit junger Menschen beschrieben wird. Ihre notwendige Betrachtung wird mit dem Beziehungsinteresse und einem reziproken Verständnis von Jugendpastoral begründet. Jugendliche in der Spätmoderne sind vielfältig und freizeitorientiert, sind global vernetzt und sorgen sich um die Erde. Digitalität spielt dabei eine natürliche und zentrale Rolle. Länger als früher sind Jugendliche Lernende. Sowohl psychische als auch soziale Voraussetzungen der jungen Menschen sind sehr unterschiedlich und münden in weit auseinanderdriftende Startbedingungen für sie. Zusammenfassend wird am Ende des Unterkapitels resümiert, dass Jugendliche Spezialist\*innen der eigenen Identität sind, die im Kontext von vielen biografieorientierten Entscheidungen zu finden ist.

Daran schließen zwei Unterkapitel an, die einen neuen Weg zum Ziel beschreiben. Im ersten Schritt wird die weltanschauliche Vielfalt als Chance der Bewährung für Jugendpastoral und Kirche beschrieben. Es gehe nicht mehr um ein Überreden, sondern um ein Überzeugen. Subjektorientierung und Ermöglichung von Selbstbestimmung sind der Kommunikationsstil, der dann auch pädagogisch anschlussfähig ist. Wie zu diesem Stil das Überzeugen passt, wirft an dieser Stelle Fragen auf und bleibt offen.

---

<sup>5</sup> Ebd., 6.

<sup>6</sup> Ebd., 7.

Der zweite Weg gibt methodische Hinweise und wird zum Kernstück der Leitlinien. Das Bild der Freundschaft mit Christus als Ziel der Jugendpastoral wird in drei Schritten entworfen: wahrnehmen, interpretieren, wählen. Biblisch motiviert ist dieser aus der Geschichte der Emmausjünger. Der Dreischritt findet sich bereits in EG 51, in abgewandelter Weise in der Gliederung des Vorbereitungsdokuments *Instrumentum laboris*, im nachsynodalen Schreiben *Christus vivit*<sup>7</sup> und eben wieder in den Leitlinien.

Im fünften und letzten Kapitel der „Theologischen Orientierungen“ werden die drei Schritte näher ausgeführt und jeweils in einen spirituellen, pädagogischen und jugendpastoralen Kontext gestellt. Das Stichwort „wahrnehmen“ wird mit der Bibelstelle „Was willst du, dass ich dir tue?“ (Lk 18,41), „interpretieren“ mit „Füllt die Krüge bis zum Rand!“ (Joh 2,7) und „wählen“ mit „Folge mir nach!“ (Mk 10,21) in Verbindung gebracht und entfaltend gedeutet. Schließlich werden den drei Schritten drei pastorale Ansätze zugeordnet: Wahrnehmen wird als Sozialpastoral, Interpretieren als Kulturpastoral und Wählen als Berufungspastoral bestimmt. In einem abschließenden Hinweis werden diese drei Praxisformen in ihrer inneren Zusammengehörigkeit und Wechselseitigkeit verbunden dargestellt.

Der Schlüssel für eine theologische Problematik des Papiers liegt im Ansatz des zweiten Großkapitels. Durch eine einseitige Fokussierung auf die Freundschaft mit Christus kommt es zu einer weitgehenden Ausblendung des Gottes- und Geistbezugs, was einschneidende Folgen für das Bild der Jugendpastoral hat.<sup>8</sup> Die Leitlinien von 1991 stellten noch stärker die Menschwerdung nach Gottes Bild und daraus folgende Aspekte christlicher Lebensdeutung heraus, die aus einer trinitarischen Betrachtung folgen. Auch das nachsynodale Schreiben *Christus vivit* gliedert „die große Botschaft für alle jungen Menschen“ im vierten Kapitel eindeutig trinitarisch. Der theologisch primär christologisch gewählte Ansatz der neuen Leitlinien zieht einige Konsequenzen nach sich.

So fällt zunächst auf, dass die allgemeine Zielsetzung an der Persönlichkeitswerdung ansetzt. Man könnte fragen: Ist als Abbild Gottes das Personsein als Persönlichkeit jedes Menschen nicht immer schon gegeben und müsste es deshalb nicht um eine Persönlichkeitsentwicklung und vor allem -stabilisierung gehen?

Als spezielles Ziel wird dann beschrieben, dass es im Christentum um eine Vermittlung von Lebensglück und um ein vitales Zeugnis geht. Diese Darstellung lässt den Verdacht aufkommen, dass Christus ein neoliberaler Held ist, der unverwundbar zu sein scheint. Ein gnadentheologischer Gottesbezug hätte deutlich gemacht, dass Glaube und auch die Freundschaft zu Jesus ein Risiko ist. Diese Freundschaft wird durch Chancenlosigkeit, Armut und Ausschluss eher angefragt als dass sie dafür belastbar wäre.<sup>9</sup> Eine gnadentheologische und pneumatologische Weitung würde auf die Unverfügbarkeit

<sup>7</sup> Vgl. *Christus vivit* (s. Anm. 2) 237.

<sup>8</sup> Vgl. Leitlinien (s. Anm. 1) II. 1.; II. 5.

<sup>9</sup> Vgl. ebd., II. 1. Letzte Absatz.

des Glaubens hinweisen und für die ekklesiologische Gemeinschaft des Heiligen Geistes als existenziellen Erfahrungs- und Begegnungsort öffnen.

Die im dritten Unterkapitel zu Recht geforderte Chance einer weltanschaulichen Vielfalt, von der eine zeitgemäße Jugendarbeit unbedingt geprägt sein sollte, mündet wiederum in ein opportunistisches und euphorisches Bild einer Christusfreundschaft, die Erfahrungen mit der offiziellen Kirche kaum einholen kann. Engagierte Jugendliche in der Jugendpastoral werden gerade zerrissen vom Dilemma zwischen dem bedingungslosen Liebesanspruch des Gottes Jesu Christi und der erfahrbaren Begrenztheit von Kirche und ihrer Verbote.

Wiederum mit dem Ziel der Freundschaft mit Christus wird im dritten und vierten Kapitel der zentrale Dreischritt entfaltet. Es ist sehr positiv hervorzuheben, dass dabei der Konzilsansatz eines wechselseitigen Verhältnisses zwischen Kirche und Welt zur Anwendung kommt, indem jeweils aus einem spirituellen und pädagogischen Hintergrund der Auftrag von Jugendpastoral entwickelt wird. Allerdings sind die gewählten Bibelstellen zur Verdeutlichung des Dreischritts eher verwirrend als klärend. Die Emmausgeschichte hätte ausgereicht, um den Aspekt des „Wahrnehmens“ stärker auf ein Mitgehen und Zuhören zu öffnen, den Aspekt des „Interpretierens“ mit Begleitung und einem deutenden Helfen zu weiten und den Aspekt des „Wählens“ deutlicher als Freigeben und als Ermutigung zum entschiedenen Handeln zu beschreiben.

Sehr mutig schließlich ist die Zuordnung des Dreischritts auf die pastoralen Praxisformen Sozialpastoral, Kulturpastoral und Berufungspastoral. Verwirrend dabei ist, dass Sozialpastoral ein Konzept ist, das im südamerikanischen Kontext der Befreiungstheologie entstanden ist und in Deutschland von Steinkamp und Mette als gesamtekklesiologischer Ansatz einer solidarischen Kirche auf der Seite der Armen etabliert wurde. Diesen Ansatz auf den Aspekt des Wahrnehmens zu reduzieren, verkürzt und entstellt den sozialpastoralen Ansatz. Er hätte vielmehr ein Basisansatz neuer Leitlinien sein können, der aus einer Option für die Armen eine eindeutige Option für die Jugend entwickelt. Eine Kulturpastoral hat keine so eindeutige Tradition in der Pastoraltheologie. Sie öffnet einen Raum für kulturelle Vielfalt und ihren Ausdruck, lässt allerdings einen Ansatz des Austausches und der Diskussion vermissen. Eine Berufungspastoral in der gewählten Weite einer charismenorientierten Persönlichkeitsentwicklung eignet sich in der Reihe am besten, um das Intendierte auszudrücken.

Besonders positiv zu würdigen ist das zweite Kapitel, in dem heutige Lebenswelten junger Menschen treffend beschrieben werden. Wer Jugendliche und deren Fragen und Nöte verstehen möchte, findet in diesem Kapitel hilfreiche Antworten.

## Konsequenzen für die Jugendpastoral

Das dritte und letzte Großkapitel konkretisiert in der Beschreibung von 20 Aufgaben der Jugendpastoral und in einer Darstellung von notwendigen Strukturen und Res-



sources die vorausgehenden Ansätze für die Jugendpastoral. Es lohnt sich, diese Aufgaben zu lesen, da sich darin immer wieder wegweisende Sätze für die konkrete Arbeit finden. Es ist die Rede von „ehrlichem Interesse“, von „personaler Beziehung“, „eine Begleitung, die hilft, das Leben zu meistern“ oder „respektieren, wenn die Option des Christentums nicht der ihren entspricht“. Auch Themen wie Missbrauch und Prävention, plurale Familienbilder, Digitalität oder Qualifizierung für Mitarbeitende in der Jugendpastoral sind passend platziert. Die Sammlung von Aufgaben tragen jedoch unterschiedliche Marker. Es finden sich darin Haltungen, Handlungsweisen und Handlungsfelder. Diese hätten deutlicher sortiert und gebündelt werden können. Schließlich hat man am Ende den Eindruck, dass dem Papier ein wenig die Luft ausgeht. Es werden zwar noch Strukturen beschrieben und personelle und finanzielle Ressourcen gefordert. Allerdings wird die Chance verpasst, sie im pastoralen Kontext im Sinne eines personalen Angebots als Primat von Pastoral sowohl finanziell als auch personell zu verankern. Nun bleibt zu hoffen, dass Bischöfe Jugendpastoral als Primat pastoralen Handelns ansehen und fördern.

## Schlussbewertung

Die neuen Leitlinien enthalten insgesamt neue und wichtige Impulse für eine Jugendpastoral, die sich im Kontext extremer Transformationsprozesse von Gesellschaft und Kirche befindet. Mit ihnen sollte gearbeitet werden, mit ihnen sollten sich Verantwortliche der Jugendpastoral auseinandersetzen und über sie sollte weiter- und hinausgedacht werden. Insofern handelt es sich um ein gutes Grundlagen- und Arbeitspapier.

Als theologischer Ausgangspunkt kann der Philipperhymnus sehr gut dienen, wenn er in seiner trinitarischen Dynamik bedacht wird. Dann steht er nicht in der Gefahr, einen rein vitalisierenden und glücksorientierten Glauben zu vertreten, sondern öffnet für die Hilflosigkeit und Entmachtung des Glaubens, der zunächst nutzlos ist und oft nur in einer klagenden Beziehung zum Gott Jesu Christi aushaltbar ist. Wer sich auf den Gott Jesu Christi einlässt, wird nicht zum\* zur Held\*in werden, sondern sich selbst verletzlich machen. Daraus folgt eine *Compassio* für die Schwachen, Benachteiligten und Vergessenen.

Darin liegt eine ekklesiologische Dimension der Jugendpastoral, die nicht nur individuell die Persönlichkeit durch den entfalteten Dreischritt im Blick hat, sondern die das Individuelle gerade im Gemeinschaftlichen und umgekehrt entdecken lässt. Der Dreischritt in seiner wechselseitigen Entgrenzung bekommt dann nicht nur in der Persönlichkeits-, sondern auch in der Gemeinschaftsentwicklung eine Bedeutung.

Zusammenfassend müssten die neuen Leitlinien zum Anlass genommen werden, noch deutlicher eine Option für die Jugend zu formulieren. Ein Jahr der Jugend braucht

nicht nur die Gesellschaft, sondern auch die Kirche. Denn dabei könnte sie ihre eigene Identität neu entdecken: eine dienende und lernende Kirche zu sein.

Prof. Dr. Bernd Hillebrand  
Katholische Hochschule Freiburg  
Praktische Theologie mit dem Schwerpunkt Pastoraltheologie  
Karlstraße 63  
79104 Freiburg  
0761/200-1552  
bernd.hillebrand(at)kh-freiburg(dot)de  
[https://www.kh-freiburg.de/de/contact/hillebrand-bernd\\_842](https://www.kh-freiburg.de/de/contact/hillebrand-bernd_842)



## **Antisemitische Schatten über der Pastoraltheologie Das Beispiel des ‚Pruner-Seitz‘ Lehrbuchs**

### Abstracts

Mit diesem Beitrag wird an einen Schatten in der Geschichte der deutschsprachigen Pastoraltheologie erinnert. In einem seit den 1920er-Jahren einflussreichen Lehrbuch findet sich eine Reihe von antisemitischen Einlassungen. Unter Verweis auf verschiedene gesellschaftliche Bereiche wird ‚den Juden‘ unterstellt, sie würden Deutschland in eine verheerende geistige und soziale Schiefelage abdriften lassen. Sie werden als antichristlich, antinational, verschlagen, gierig und zersetzend charakterisiert. Aufgabe der Seelsorge sei, die Katholik:innen vor diesem fatalen Einfluss zu warnen.

This article recalls a shadow in the history of German pastoral theology. In a textbook that has been influential since the 1920s, there is a series of anti-Semitic statements. Referring to various areas of society, ‚the Jews‘ are accused of causing Germany to drift into a devastating spiritual and social imbalance. They are characterized as anti-Christian, anti-national, devious, greedy, and corrosive. The task of pastoral care is to warn Catholics against this fatal influence.

Mit den Namen Johann Evangelist von Pruner und Josef Seitz ist ein einflussreiches Lehrbuch der katholischen Pastoraltheologie verbunden. Die erneute Lektüre dieses mehrfach aufgelegten und ständig erweiterten Werkes aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zeigt, dass es deutlich antisemitische Züge trägt. Insofern das Buch in der Ausbildung von Priestern eingesetzt wurde, dürfte diese Ideologie, die nicht in einem luftleeren Raum entsteht, auch in der römisch-katholischen Kirche das Denken, Sprechen und Handeln beeinflusst haben. Allerdings ist die Frage nicht ganz leicht zu beantworten, inwieweit die kirchliche Wirklichkeit mit dem übereinstimmt, was in den pastoraltheologischen Seminaren und Handbüchern doziert wird. Die Lehrenden zumindest waren und sind an diesem Punkt optimistischer als ihre (ehemaligen) Studierenden.

Es ist zu vermuten, dass die Deckung zwischen akademischem Inhalt und pastoraler Praxis in der Vergangenheit größer war, weil die Kirche sehr viel homogener, hierarchischer und eindeutiger war als heute. Diese Vermutung selbst soll im Weiteren nicht überprüft werden. Stattdessen geht es uns um einen exemplarischen Blick auf eine dunkle Seite der Theologie, wie sie pars pro toto in dem als ‚Pruner-Seitz‘ firmierenden Handbuch zum Ausdruck kommt. Es ist wichtig, dass sich die heutige Theologie solchen Schatten der Vergangenheit stellt.

Wir beziehen uns auf den zweiten Band der 4. Auflage des genannten Lehrbuchs.<sup>1</sup> Er ist 1928 im Verlag Ferdinand Schöningh in Paderborn erschienen. Die 3. Auflage, die Josef Seitz 1922 herausgegeben hatte, hat der Ingolstädter Stadtpfarrer Franz H. Thurnhofer gründlich überarbeitet bzw. neu gefasst. Ursprünglicher Verfasser des Werks war der erwähnte Johann(es) Evangelist von Pruner (1827–1907), Moral- und Pastoraltheologe am Eichstätter Lyzeum und in vielen weiteren Funktionen im dortigen Bistum tätig.<sup>2</sup> Er hat es erstmals 1900 in zwei Bänden veröffentlicht und dann für eine zweite Auflage überarbeitet, die 1905 erschienen ist.

Die Struktur des Handbuchs ist bei diesen Überarbeitungen im Kern gleichgeblieben. Aber seine inhaltliche Ausrichtung ist von Auflage zu Auflage erweitert worden, besonders mit Blick auf die in Kirche und Gesellschaft sich vollziehenden Entwicklungen. Dabei atmet das Buch einen der Moderne gegenüber defensiven, auf die Bewahrung der überkommenen Identität der Kirche und die Einheitlichkeit des Katholizismus ausgerichteten Geist. Somit ist es ein Kind seiner Zeit. Für alle Auflagen ist vom jeweils zuständigen Paderborner Generalvikar die kirchliche Druckerlaubnis erteilt worden.

Das Stichwort ‚Juden‘ findet sich erst in der 4. Auflage. Es taucht vor allem bei der Befassung mit zeitgenössischen Entwicklungen im soziokulturellen Bereich auf. Nach Meinung des letzten Bearbeiters Franz Thurnhofer müssen die in der Seelsorge tätigen Priester solche Entwicklungen kennen, um gebührend zum Schutz der Gläubigen vor dadurch drohenden Gefahren tätig werden zu können. Ein paternalistischer und klerikaler Grundton spricht also aus diesem Buch und prägt die katholische Lebenswelt. Mit den genannten Gefahren werden immer wieder ‚die Juden‘ oder ‚das Judentum‘ in Verbindung gebracht bzw. sie werden dafür verantwortlich gemacht.

Im Abschnitt über die Freimaurerei heißt es zum Beispiel, dass „in neuerer Zeit das ehemals verpönte Judentum es verstanden hat, sich in die Logen einzunisten und rasch die Herrschaft an sich zu reißen; (...) fast überall betätigen die Juden sich als die rühmlichsten Freimaurer. Dadurch ist die Freimaurerei das gefügigste Werkzeug für die Interessen des internationalen Großkapitalismus geworden“ (271).

Mit Blick auf die Sozialdemokraten wird vermerkt, dass das „aufgeklärte Judentum“ eine auffallend große Rolle in der geistigen Führung „mit der Neigung zu größter Radikalisierung“ spiele (276). Namentlich werden (teilweise fälschlicherweise) Karl Marx,

---

<sup>1</sup> Vgl. Johann Evangelist von Pruner – Josef Seitz, Lehrbuch der Pastoraltheologie. Zweiter Band: Das Vorsteheramt. Einzel- und Gemeinschaftsseelsorge, Paderborn <sup>4</sup>1928 (Die Seitenangaben im Text beziehen sich auf dieses Werk).

<sup>2</sup> Vgl. Erich Naab, Art. Pruner, Johannes Evangelist (von), in: BBKL 7 (1994), 1013f.

Ferdinand Lassalle, Karl Liebknecht, Paul Singer, Karl Kautzky, Eduard Bernstein und Hugo Haase aufgeführt, während Politiker mit einem christlichen Hintergrund (wobei betont wird, dass es sich dabei vor allem um Protestanten handelt) viel weniger einflussreich seien. Neben den Juden werden die Russen genannt, die als radikale Elemente die Spaltung der Sozialdemokratie betrieben hätten.

Über die christliche Gemeinschaft der sogenannten Ersten Bibelforscher, die 1913 gegründet wurde und eine Vorläuferin der Zeugen Jehovas ist, heißt es, dass diese nach dem (Ersten Welt-) Krieg „eine geradezu unheimliche Propaganda in Wort, Schrift und Bild entfaltet, die ohne Zweifel von Juden und Freimaurern gestützt wurde und wird“. (307)

Als Grund für Verstöße gegen die allgemeine Sittlichkeit wird unter anderem die moderne liberale Ökonomie ausgemacht, die sich unter jüdischem Einfluss immer mehr von den christlichen Grundsätzen entfernt habe. Gebote wie Gerechtigkeit, Ehrlichkeit oder Wahrhaftigkeit hätten so ihren Einfluss verloren. „Schrankenlose Habsucht, bedenkenfreier Erwerbssinn, rücksichtslose Ausnutzung jeder Gelegenheit werden vielfach in Wort und Tat als die alleinberechtigten Erwerbsgrundsätze gepriesen. Das Maß der Rechtlichkeit wird nicht mehr von den Geboten Gottes genommen, sondern vom Erfolg; als erlaubt gilt alles, solange es nicht mit dem Strafrecht in Berührung bringt und den Erfolg zerstört“ (326). Die ‚Kinder‘ der katholischen Kirche leiden unter dieser gewissenlosen Konkurrenz und müssen dementsprechend verteidigt werden.

Auch im Kaufmannschaftsstand, der im Zeitalter der Gewerbefreiheit und der Weltwirtschaft an Bedeutung gewinne, würden sich vermehrt Elemente breitmachen, die dessen Redlichkeit untergraben. „Insbesondere macht sich das Judentum im Handel immer rücksichtsloser geltend und begünstigt die Ausbreitung des nackten Materialismus und unbedenklichsten Geschäftssinnes; die christlichen Grundsätze von Treue und Glauben werden immer mehr untergraben“ (527f).

Für die Lage der Bauernschaft wird ebenfalls vermerkt, dass die Befreiung von dem Feudalsystem am Ende des 18. Jahrhunderts nicht unbedingt eine Verbesserung bewirkt habe. Stattdessen sei an die Stelle der Abhängigkeit vom Grundherrn „die neue Abhängigkeit vom Kapital, die noch viel drückender erschien und rücksichtslos ausgenutzt wurde, namentlich von jüdischen Geldgebern“ (529) getreten.

Auch meinen die Autoren Belege dafür zu finden, wie stark die Presse in Deutschland, Österreich, Frankreich, England und den USA vom Judentum abhängig ist oder ‚in Judenthänden‘ liegt und somit die öffentliche Meinungsbildung beeinflusst: „Das jüdi-

sche Großkapital in Verbindung mit der Freimaurerei hat den weitaus größten Teil der großen Presse und ihrer Hauptquellen und einen bedeutenden Teil der Provinzpresse fest in der Hand, sie bestimmt deren geistige Richtung; diese ist in ihren Grundzügen entweder völlige Charakterlosigkeit, rein bestimmt durch geldliche Interessen, oder Ablehnung des Christentums in mehr oder weniger ausgesprochener Form. Diese Judenblätter verleugnen und zerstören nicht bloß das christliche Gepräge unserer Kultur, sondern auch das gesunde Volkstum der Nationen; sie festigen die Herrschaft des internationalen Judentums über die christlichen Völker und sind der ärgste Krebschaden der menschlichen Gesellschaft“ (464f). Als eigentliche Aufgabe der Seelsorge der Presse gegenüber wird dementsprechend angeführt, „dem Volke die Augen zu öffnen über die ihm zumeist unbekanntem Missstände auf diesem Gebiete, über die verderbliche Großherrschaft des Großkapitals und Judentums“ (469).

Wir haben uns bewusst dafür entschieden, ausführlich aus dem ‚Pruner-Seitz‘ zu zitieren. Es ist frappant, wie dieses Lehrbuch bis in die Sprache hinein mit nationalsozialistischer Propaganda übereinkommt bzw. diese vorbereitet. Zwar handelt es sich um kurze Passagen innerhalb eines Werkes von über 1.100 Seiten. Diese dokumentieren dennoch, dass insbesondere der Bearbeiter der hier eingesehenen 4. Auflage sich in der damaligen Gesellschaft und auch im Katholizismus verbreiteten Stereotypen bedient hat. Demnach hätten ‚die Juden‘ bzw. ‚das internationale Judentum‘ nicht zuletzt mit ihren (unterstellten) finanziellen Möglichkeiten maßgeblichen Einfluss darauf, dass Deutschland in eine verheerende geistige und soziale Schieflage abdriftet. Sie werden als antichristlich, antinational, verschlagen, gierig und zersetzend gesehen.

Mit Blick auf die Kirche und die Aufgaben der Seelsorge ist das Buch ebenfalls deutlich. Die Priester sollen sich als geistliche Führer aufwerfen, die die ‚einfachen Seelen‘ ihrer Pfarrei vor den überall lauenden Gefahren beschützen und ihnen Orientierung in einer bedrohlichen Umwelt bieten. Hieraus spricht eine paternalistische bzw. infantile Mentalität<sup>3</sup>, die den Katholizismus mit seinen Milieustrukturen besonders seit der industriellen Moderne geprägt hat. Deren letzte Züge werden heute unter den Stichworten vom Klerikalismus und dem Ende der Volkskirche mit Recht kritisiert.

Freilich ist die Frage, ob klerikales und volksskirchliches Denken nicht viel hartnäckiger ist, als dabei implizit unterstellt wird.<sup>4</sup> Diese Hartnäckigkeit hat offenbar auch damit zu tun, dass das genannte Denken über Generationen hinweg die katholische Kirche do-

<sup>3</sup> Vgl. Hermann Steinkamp, Selbst „wenn die Betreuten sich ändern“, in: Edward Schillebeeckx (Hg.), *Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1988, 354–363.

<sup>4</sup> Vgl. Stefan Gärtner, *Volkskirche raus aus den Köpfen!*, in: feinschwarz.net (12. September 2021), <https://www.feinschwarz.net/volkskirche-raus-aus-den-koepfen/> (Stand: 27.5.2022).

minierte hat. Diese ‚Schwerkraft‘ der Vergangenheit, insbesondere wo die Pastoral auch jenseits der Fälle sexueller Gewalt Menschen verletzt und gedemütigt hat, müsste in die aktuellen Debatten einbezogen werden. Darin liegt nach unserer Einschätzung eine noch stärker zu beachtende Aufgabe der Pastoraltheologie.

Gleiches gilt mutatis mutandis für den Antisemitismus. Wie eingangs vermerkt, lässt sich nicht belegen, ob diese Ideologie im ‚Pruner-Seitz‘ bei den Studierenden Gehör gefunden und später deren seelsorgliche Praxis geprägt hat. Zumindest belegen die Zitate, dass sie auch im Katholizismus an nicht unmaßgeblicher Stelle vertreten worden ist. Offensichtlich war der Antisemitismus der damaligen Gesellschaft Bestandteil der Wirklichkeitskonstruktion von Priestern, die von der Kanzel herab eigentlich einen Gott verkündigen sollten, der in seinem Sohn selbst Jude geworden ist und der Israel zu seinem auserwählten Volk gemacht hat. Solche Schatten der Vergangenheit und ihre möglichen Langzeitwirkungen pastoralhistorisch aufzuarbeiten, ist ein Desiderat der Pastoraltheologie.

Dr. habil. Stefan Gärtner  
Assistant Professor  
Tilburg University  
Postbus 90153  
NL-5000 LE Tilburg  
s.gartner(at)uvt(dot)nl

Prof. i. R. Dr.theol. Dr.theol.h.c. Norbert Mette  
Liebigweg 11a  
D-48165 Münster  
norbert.mette(at)freenet(dot)de





## Öffentliche Orte der Spiritualität sichern Über ein pastorales Projekt in der Corona-Fastenzeit 2021

### Abstract

In der von der Pandemie und Kontaktbeschränkungen geprägten österlichen Bußzeit 2021 wurden im niederbayerischen Pfarrverband Bad Birnbach Orte des Gebets, der Klage und der fastenzeitlichen Besinnung eröffnet, indem in elf – ansonsten selten genutzten – Kapellen und Nebenkirchen Stationen für individuelle Besucherinnen und Besucher eingerichtet wurden. Zugrunde lag die Überlegung, den Menschen, „Orte der Spiritualität zu sichern“. Der Beitrag geht auf die theologischen Vorüberlegungen des Projekts ein sowie darauf, welchen Anklang diese Aktion fand, und diskutiert die sich daraus ergebenden grundsätzlichen Gesichtspunkte gegenwärtigen pastoralen Handelns und der gegenwärtigen religiösen Situation, die sich am Schnittpunkt von individueller Religiosität, Spiritualität, Tradition, Heimat und sakralen Bauten wahrnehmen lassen.

During Lent 2021, which has been influenced by the pandemic situation and contact restrictions at that time, several places of prayer, lamentation and reflection were opened in the Bad Birnbach parish association (Lower Bavaria). Within this project, eleven rather small and at rare intervals used chapels and churches have been prepared for individual visitors. The initial idea was to "preserve places of spirituality". The article shows the theological preliminary considerations of the project and its success. Furthermore, it discusses the resulting consequences with reference to pastoral action and the current situation, especially in the field of individual religiosity, spirituality, tradition, culture and sacred buildings.

### Hinführung

Seit Beginn der Corona-Pandemie wird nicht nur um die Systemrelevanz von ‚Kirche‘ gerungen, sondern Kirche wird auch von verschiedenen Seiten mit der – bisweilen vorwurfsvoll klingenden – Frage konfrontiert, was sie während der Lockdowns getan bzw. nicht getan habe: Während gerade für den ersten Lockdown zahlreiche Versäumnisse angemahnt und Vorwürfe zu hören waren, wie etwa, die Kirche sei „auf Tauchstation“<sup>1</sup> gegangen (Jörg Frey), es habe „Funkstille“<sup>2</sup> geherrscht (Christoph Jacobs) oder die Kirche habe „die Menschen im Stich gelassen“<sup>3</sup> (Marco Politi), verwiesen demgegenüber andere auf die vielen neuen digitalen Angebote, wie etwa auf neu eingerichtete Live-Stream-Übertragungen oder weitere Errungenschaften des corona-

---

<sup>1</sup> Katholische Nachrichtenagentur, „Auf Tauchstation“. ZDF-Chefredakteur kritisiert Kirche in Corona-Zeit (10.2.2021), <https://go.wvu.de/5s13g> (Stand: 22.11.2021).

<sup>2</sup> Christoph Jacobs, Der Mensch in der Krise ist Gottes Anliegen. Pastoralpsychologische Perspektiven der Corona-Krise, in: ThGl 110 (2020), 308–320, hier 310.

<sup>3</sup> Interview mit Marco Politi am 19.8.2021 im Hessischen Rundfunk, <https://go.wvu.de/o7q0l> (Stand: 22.11.2021).

bedingten kirchlichen „Digitalisierungsschubs“<sup>4</sup>. Deutlich weniger mediale Aufmerksamkeit als die vielen neu etablierten Angebote im digitalen Raum erhielten jedoch klassisch-analoge Projekte.<sup>5</sup>

Von einem dieser vollständig im physisch-territorialen Raum anzusiedelnden Angebote ist in diesem Beitrag die Rede. Seine Konzeption verdankt das Projekt ganz den Anforderungen der Pandemie. Dabei wurde zum Besuch von elf – ansonsten kaum bis nie liturgisch genutzten – Kapellen und Nebenkirchen eingeladen. Dort wurden für individuelle Besucherinnen und Besucher fastenzeitliche Stationen in Form von Impulsen, Einladungen zum Gebet, praktischen Übungen und anderen Elementen eingerichtet und die kirchlichen Räume entsprechend gestaltet.

Wie es zu diesem Projekt kam und welche (theologischen) Überlegungen einfließen, soll im *ersten Abschnitt* skizziert werden. Anschließend sollen im *zweiten Teil* die einzelnen Stationen kurz vorgestellt werden. Im *dritten Abschnitt* soll es um einen Rückblick auf die erzielte Resonanz auf das Projekt gehen. Im *vierten Teil* werden dann die sich daraus ergebenden Gesichtspunkte diskutiert, die sich hinsichtlich Seelsorge, pastoralem Tun, Kirche-Sein, Spiritualität sowie religiösen Wandlungsprozessen ergeben.

## 1. Hintergrund und Kontext

Als sich Anfang des Jahres 2021 der zum damaligen Zeitpunkt zweite Lockdown abzeichnete, kam das kirchliche Leben auch im niederbayerischen Pfarrverband Bad Birnbach (Landkreis Rottal-Inn; Bistum Passau) größtenteils zum Erliegen. Viele nicht-liturgischen Veranstaltungen des gewohnten Jahreslaufs, wie etwa die diversen und durchaus zeitintensiven Faschings-Veranstaltungen, die Präsenzangebote der Kinderpastoral und viele der gewohnten Aufgabenfelder wurden schlicht verschoben, in den digitalen Raum verlagert oder fielen aus.

In dieser Situation wurde vom Pastoralen Team des Pfarrverbands der Blick auf die bevorstehende Österliche Bußzeit gerichtet. Dabei war ein leitender Gedanke, die geprägte Zeit vor Ostern keinesfalls ‚ausfallen‘ zu lassen, sondern in einer Form zu gestalten und erlebbar zu machen, die den Bedürfnissen der Menschen und den geltenden staatlichen Hygiene-Regelungen gleichermaßen Rechnung tragen.

Hinzu flossen noch weitere, umfassendere, pastorale Überlegungen: Auf welche Weise sollte die Kirche mit der Corona-Situation seelsorglich und theologisch umgehen? Welche konkreten Schritte waren angesichts der Verunsicherung und Angst zu tun?

---

<sup>4</sup> Anna Giordano – Martin Jarde, Die Kirche und der Digitalisierungsschub – wie geht’s weiter, <https://go.wwu.de/0hm63> (Stand: 22.11.2021).

<sup>5</sup> Siehe insgesamt zu pastoralen Initiativen während der Pandemie: Regina Maria Frey, Von einer Pastoral „on demand“ zu der Suche nach Gott bei den Menschen Initiativen der Gemeindepastoral in der Pandemie, in: MThZ 71 (2020) 4, 355–366.

Da kein Kurbetrieb möglich war, hatte die Lockdown- und Pandemie-Situation am Kur- und Tourismusort Bad Birnbach für viele Menschen vor Ort zudem unmittelbare wirtschaftliche Folgen, sodass weniger eine Kurseelsorge als Seelsorge für die Kurgäste gefragt war, sondern vielmehr eine Seelsorge für all diejenigen, die auf unterschiedliche Weise im Kurbereich tätig sind und deren Situation von wirtschaftlicher Unsicherheit, Anspannung, Sorgen und Ängsten geprägt war, wie z. B. die Inhaber\*innen und Beschäftigten in Hotels, in der Gastronomie oder im Einzelhandel.

### Die Corona-Krise als theologische Herausforderung

Gleichzeitig berührte die Situation ganz grundsätzliche theologische Fragen, auf welche Weise angesichts dieser Pandemie eine verantwortete Gottesrede möglich sein könne. War das überhaupt eine noch öffentlich kommunizierbare plausible Option; oder hatte sich nicht selbst in kirchlichen Kreisen in weitaus größerem Maße eine Betrachtung der Pandemie aus primär innerweltlichen Sinnkategorien eingestellt, sodass die Mitwirkung ‚des Himmels‘ letztlich nurmehr eine zusätzliche und bisweilen entbehrliche Deutungskategorie darstellte?<sup>6</sup> Während in Pandemien vergangener Zeiten die kirchliche Verkündigung einfach auf den Himmel verweisen konnte, wo den Menschen Ruhe, Sicherheit und Glückseligkeit erwarten würden, wirkte nun eine eindimensionale Rede vom Leben in Fülle, vom göttlichen Plan und vom Vertrauen in den guten Ausgang nur teilweise und nur für wenige Menschen überzeugend.<sup>7</sup> Hinzu kam, dass die religiösen Wandlungsprozesse auch im Pfarrverband Bad Birnbach deutlich wahrzunehmen sind: Zwar handelt es sich um eine sehr volksfromme und auf einer kulturellen Ebene sehr katholisch geprägte Gegend (81,7% Katholik\*innen; 13,0% Sonstige; 5,3% Evangelische)<sup>8</sup>, doch kennzeichnen insgesamt signifikante Kirchenaustrittszahlen und Abbrüche des gottesdienstlichen Lebens die religiöse Situation.

### Seelsorge und „billiger Trost“

Vor diesem Hintergrund war offensichtlich, dass man hier weder allein auf bisherige Konzepte zurückgreifen konnte, noch einfach vorgefertigte Antworten geben wollte. Fest stand auch: All jene Durchhalteparolen und Botschaften von „billigem Trost“, wie sie während der Pandemie von den verschiedensten – und keineswegs in erster Linie von kirchlichen – Akteur\*innen lautstark vernommen werden konnten, wollte man nicht einfach wiederholen, da sie insbesondere in diesem Kontext als irgendwie zu

---

<sup>6</sup> Siehe Joachim Söder – Hubertus Schönemann (Hg.), *Wohin ist Gott? Gott erfahren im säkularen Zeitalter* (= Theologie im Dialog 10), Freiburg 2013.

<sup>7</sup> So der Gedanke von Christiane Bundschuh-Schramm, *Corona und die Theologie. Wie aus der Krise hervorgehen?*, in: *feinschwarz* (27.5.2020), <https://go.wwu.de/yshr6> (Stand: 22.11.2021).

<sup>8</sup> So die Zahlen von 2011 der Zensus-Datenbank, wobei die Zahl der Katholik\*innen sicherlich seither noch abgenommen hat.

banal oder deplatziert schienen. Der evangelische Theologe Henning Luther (1947–1991) prägte in diesem Zusammenhang das Wort von den „Lügen der Tröster“<sup>9</sup>. Denn nicht selten ist ein Verständnis von Trost und Seelsorge wirksam, wonach Seelsorge vor allem für all jene da sein sollte, bei denen es nicht so gut läuft: „Trost wird da zur Lüge, wo er Klage und Trauer nicht zulässt oder nur in begrenzt, dosierten Maße.“<sup>10</sup> Denn, so Henning Luther weiter: „Seelsorge, die Trost vermitteln will durch die Behauptung von Sinn und Bestärkung von Lebensgewißheit, ist immer in der Gefahr, der Fassadenwelt aufzusitzen. Das ‚Dahinter‘ einer trostlosen Welt, die um den Verstand bringt und in die Verzweiflung treibt, bleibt ausgespart und verdrängt.“<sup>11</sup> Gefragt war vielmehr Trost, im Sinn eines Zuspruchs, um zur eigenen Lebensleistung zu befähigen<sup>12</sup>, und dabei sollten zugleich „die ambivalenten und widersprüchlichen Betroffenheitserfahrungen nebeneinander stehen dürfen“<sup>13</sup>.

Ebenso klar war aber auch, dass die Kirche ihren Trost und ihre Kraft – kurz: das Heil – aus dem Osterglauben schöpft und dass daher in der Österlichen Bußzeit von der Kirche getan werden sollte, was immer getan wird: auf dieses Fest vorzubereiten und die Fastenzeit als eine davon ‚geprägte Zeit‘ zu begehen. Und letztlich wurde genau das auch von vielen Menschen im volksfromm geprägten Pfarrverband erwartet. Vereinfacht gesagt ging es also auch darum, als Kirche vom eigenen Glauben und der eigenen Hoffnung zu sprechen: „Deinen Tod, o Herr, verkünden wir und deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit“ – wie es in der Doxologie einer jeden Eucharistiefeier heißt. Natürlich muss bedacht werden, dass der „wahre Sinn“ der Österlichen Bußzeit, das heißt eine „neue[...] Ausrichtung des Glaubenslebens, in einer Schärfung des Glaubensbewusstseins, in einem Ausrichten auf die Mitte des Glaubens hin“<sup>14</sup> – um in Anschluss an Karl Rahner zu sprechen –, als alles andere als eine allgemein akzeptierte Selbstverständlichkeit betrachtet werden kann. Andererseits werden jedoch gleichzeitig viele der damit verbundenen und in diese Richtung weisenden volksfrommen und kulturellen Bräuche lebendig gehalten.

---

<sup>9</sup> Siehe Henning Luther, *Die Lügen der Tröster. Das beunruhigende des Glaubens als Herausforderung für die Seelsorge*, in: *Praktische Theologie* 33 (1998) 3, 163–176; vgl. im Anschluss: Kerstin Menzel, „Nur wer klagt, hofft“ – Die „Lügen der Tröster“ in Zeiten der Pandemie, in: *feinschwarz* (14.1.2021), <https://go.www.de/r3atg> (Stand: 22.11.2021).

<sup>10</sup> Luther, *Die Lügen der Tröster* (s. Anm. 9), 167.

<sup>11</sup> A.a.O., 164.

<sup>12</sup> So Matthias Sellmann in Anschluss an Dietrich Bonhoeffer: Matthias Sellmann, *Was fehlt, wenn die Christen fehlen? Eine „Kurzformel“ ihres Glaubens*, Würzburg 2020, 81f.

<sup>13</sup> Menzel, „Nur wer klagt, hofft“ (s. Anm. 9).

<sup>14</sup> Andreas Batlogg – Peter Suchla, „Eine reicht ...“. Einführung der Herausgeber, in: Karl Rahner, *Der wahre Sinn der Fastenzeit liegt nicht im Verzichtigen*, Ostfildern 2019, 7–27, hier 18.

„Gott einen Ort sichern“ (Madeleine Delbrêl)

Gesucht waren also in erster Linie Orte und Räume, an denen Fragen gestellt, Klagen geäußert und an denen den verschiedenen Nöten ein ritueller Ausdruck gegeben werden konnte. Dieses menschliche Bedürfnis nach derartigen ‚Orten‘ und ‚Räumen‘ und deren christliche Entsprechung angesichts eines zunehmend säkularen Kontextes hat die französische Schriftstellerin und Mystikerin Madeleine Delbrêl (1904–1964) folgendermaßen sehr tiefgreifend formuliert:

„Der Mittelpunkt dieses Lebens, seine Freude, sein tiefster Daseinsgrund, ohne den es uns nichtig erscheine, ist die Gabe unserer selbst an Gott, in Jesus Christus. [...] Inseln göttlicher Anwesenheit sein. Gott einen Ort sichern. Vor allem der Anbetung überantwortet sein. Das Geheimnis des göttlichen Lebens auf uns lasten lassen, bis zum Erdrücktwerden. In den Finsternissen der allgemeinen Unwissenheit Leuchtpunkte der Bewusstwerdung Gottes sein. Erkennen, dass hier der eigentliche Akt der Erlösung geschieht; glauben im Namen der Welt, hoffen für die Welt, lieben im Namen der Welt. Wissen, dass eine Minute von glaubensbeladenem Leben, auch wenn sie ohne jede Aktion, ohne jeden äußeren Ausdruck vollzieht, einen Genius der Wertsteigerung und eine vitale Kraft in sich trägt, die unsere armseligen menschlichen Taten nie ersetzen können.“<sup>15</sup>

Nun lässt sich dieses „Gott einen Ort sichern“ durchaus wörtlich verstehen. Schließlich finden sich nicht wenige Orte, teils von den Vorfahren aus vergangenen Jahrhunderten geerbt oder aber auch neuere, an denen Gott tatsächlich Orte gesichert wurden. Gemeint sind die zahlreichen Kirchen und Kapellen im Pfarrverband, die Dörfer und Landschaften prägen.<sup>16</sup> Während Madeleine Delbrêl dieses „Gott einen Ort sichern“ in erster Linie in einer privaten und unspektakulären Weise auf ihr persönliches Wirken in Ivry bezieht, handelt es sich bei Sakralbauten um materielle und öffentliche Erscheinungsformen, die bereits von einzelnen Christ\*innen bzw. von der Kirche gesichert wurden. Dieser Charakter des ‚Öffentlichen‘, im Sinne eines amtlich-offiziellen Orts, der für alle sichtbar und zugänglich ist, gehört seit Anbeginn zum christlichen Sakralbau.<sup>17</sup> Dadurch soll es vielen anderen ermöglicht bzw. erleichtert werden, auch selbst diese ‚Sicherung‘ nachzuvollziehen und daran anzuknüpfen.

---

<sup>15</sup> Madeleine Delbrêl, *Gott einen Ort sichern. Texte – Gedichte – Gebete*. Ausgewählt, übersetzt und eingeleitete von Annette Schleizer, Kevelaer <sup>6</sup>2020, 128 [orig.: *Communautés selon l'Évangile. Avant-Propos de Guy Lafon*, Paris 1973].

<sup>16</sup> Im Pfarrverband Bad Birnbach gibt es neben fünf Pfarrkirchen neun Nebenkirchen und etwa 20 Kapellen in unterschiedlichen Besitzverhältnissen.

<sup>17</sup> Zur Dimension des Öffentlichen im Zusammenhang mit sakralen Bauten vgl. Maximilian Gigl, *Sakralbauten. Bedeutung und Funktion in säkularer Gesellschaft*, Freiburg 2020, 40–52. 66f.

## Öffentliche Orte der Spiritualität sichern

Wenn hier von der „Sicherung öffentlicher Orte der Spiritualität“ die Rede ist und an Kapellen und Kirchen angeknüpft wurde, so ist zu bedenken, dass diese teilweise seit Jahrhunderten bestehenden ‚Sicherungen‘ keineswegs als defizitär angesehen wurden. Vielmehr war die Überlegung leitend, diese Orte wieder in Erinnerung zu rufen und für die gegenwärtigen Erfordernisse zu aktualisieren. Denn die Kapellen und Nebenkirchen gehören für viele Menschen, die auf dem Gebiet des Pfarrverbands leben, derart selbstverständlich und gewohnheitsmäßig zur Umgebung, dass deren Besuch wohl nur von wenigen als Option angesehen wurde bzw. wird. In diesem Sinne sollten die vorhandenen Ressourcen aktiviert und wieder ins öffentliche Bewusstsein gerückt werden, indem sie gleichzeitig gemäß den Anforderungen der Situation und der Menschen aktualisiert wurden.

Unter „Orten der Spiritualität“ ist hier in einem *engeren Sinn* gemeint, dass diese Orte dazu errichtet und geweiht wurden, um möglichst gutes Beten und Gottesdienst-Feiern gemeinschaftlich und individuell zu ermöglichen. Spiritualität lässt sich so im Sinne der klassischerweise dort ausgeübten Frömmigkeit verstehen. Zugleich war aber auch ein *weiteres Verständnis* von Spiritualität leitend. Die Attraktivität des ursprünglich christlich geprägten Begriffs Spiritualität – als „semantischer Gewinner“ (Gerd Theissen)<sup>18</sup> gegenüber Alternativbegriffen wie Frömmigkeit, Glauben, Religion liegt gerade darin, dass er sich als Brückenbegriff zwischen institutionellen und individualisierten sowie zwischen christlichen und anders- oder nichtreligiös-säkularen Zugängen verstehen lässt.<sup>19</sup> Während der Begriff ‚Religion‘ eher die Organisation und Tradition meint, zielt der Begriff ‚Spiritualität‘ auf die konkrete und individuelle Praxis subjektiver Sinnerfahrung. Das Konzept der Spiritualität steht damit für einen veränderten Zugang zur Aneignung und Relevanz des Religiösen in der gegenwärtigen religiösen Situation, in der Glaube zur Option (Charles Taylor/Hans Joas) geworden ist.<sup>20</sup>

Insgesamt wurde nun versucht, die Kapellen und Kirchen als „Orte der Spiritualität“ so zu konzipieren, dass die traditionelle Spiritualität Eingang finden konnte – sowohl, was jene der sakralen Orte im Sinne ihres Bezugs zum Heiligen betrifft, als auch, was die Stationen und deren Anlehnung an bisherige Traditionen und Glaubensformen angeht. Nicht weniger sollten aber diese von einer Offenheit und Öffentlichkeit geprägt sein, sodass individuelle ‚Spiritualitäten‘ anschlussfähig sind. Zusammenfassend ließe sich sagen: Es sollten die Dispositionen bzw. Räume für eine dreifache Begegnung ‚gesichert‘ werden: Räume der Begegnung mit sich selbst, mit

<sup>18</sup> Siehe Gerd Theissen, *Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums*, Gütersloh 2007.

<sup>19</sup> Vgl. hierzu Markus Vogt, *Spiritualität als Lebensform*, in: CiG 23 (2021), 17.

<sup>20</sup> Vgl. Hans Joas, *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Freiburg 2012.

anderen Mitmenschen (ohne kontaktreiche Begegnungen zu fördern) und mit dem transzendenten Gott.<sup>21</sup>

Die Stationen sollten aber nicht nur Orte sein, an denen Zuspruch und Hoffnung gefunden wird, sondern ebenso und ganz besonders Orte, an denen man „zuerst einmal mit all dem sein darf, was schwer ist“<sup>22</sup>. So wurden hier Räume und Pforten geöffnet, an denen Klagen und Fragen ausgedrückt, vertieft und geteilt werden konnten. Infolgedessen wurde versucht, Möglichkeiten zu schaffen, um den vielfältigen und ambivalenten Betroffenheitserfahrungen, Nöten und Sorgen auch einen rituellen Ausdruck zu geben; ebenso aber sollte zum Gebet, zu Stille und zu einer spirituellen Vertiefung von Glaubens Themen eingeladen werden.

Aus einem Brainstorming zum Thema ‚Fastenzeit‘ und unter Einbeziehung der genannten Gesichtspunkte wurden elf Stationen entwickelt, die dann teilweise noch einmal mit vielen Ehrenamtlichen abgestimmt wurden. Nützlich war, dass Bad Birnbach als Kur- und Tourismusort über ein breit ausgebautes Netz an Wander- und Radwegen verfügt, an welches angeknüpft werden konnte, da die ausgewählten Kapellen und Nebenkirchen weitgehend auf diesen Wegen oder in der Nähe davon liegen. Gerade im ereignisarmen Lockdown stellte die Natur einen willkommenen Ausgleich dar.

Die Aktion wurde in der lokalen Presse (Passauer Neue Presse) umfassend beworben, indem im Lokalteil jede Woche zwei Stationen vorgestellt wurden. Zugleich wurden Einladungen in Gottesdiensten ausgesprochen und das Projekt im Pfarrbrief und auf der Website ([www.pfarrverband-bad-birnbach.de](http://www.pfarrverband-bad-birnbach.de)) publik gemacht.

## 2. Die einzelnen Stationen des Projekts

Die Auswahl der einbezogenen Kirchen und Kapellen wurde so getroffen, dass der gesamte Pfarrverband gleichermaßen berücksichtigt wurde. Die Stationen waren unabhängig voneinander konzipiert, sodass auch nur eine – oder auch alle – besucht werden konnten (siehe Abb. 1).

Die Gesamtkonzeption der einzelnen Stationen lag zwar beim Pastoralen Team aus Hauptamtlichen, doch wurde – soweit als möglich – versucht, die Stationen mit Ehrenamtlichen gemeinsam zu gestalten und diese einzubinden.

- „Klagemauer: Sorgen und Anliegen vor Gott bringen“: In der spätgotischen Nebenkirche St. Jakobus in Brombach wurde aus alten Ziegelsteinen eine „Klagemauer“ errichtet (siehe Abb. 2) und dazu eingeladen, alle Sorgen und Nöte vor Gott zu tragen. Damit wurde an die jahrhundertealte Tradition im Judentum angeknüpft, Zet-

---

<sup>21</sup> So eine Formulierung in Anschluss an: Albert Gerhards, *Wo Gott und Welt sich begegnen. Kirchenräume verstehen*, Kevelaer 2011, 34.

<sup>22</sup> Menzel, „Nur wer klagt, hofft“ (s. Anm. 9).



tel mit Klagen und Bitten in die Spalten zwischen den Steinen der Klagemauer in Jerusalem zu stecken. Alle Zettel wurden dann ungelesen in der Osteracht im Osterfeuer verbrannt, um die Hoffnung auszudrücken, dass Gott unsere Trauer und Klagen in Freude verwandeln vermag (vgl. Ps 30,12).

- „In Kontakt kommen und Segen schenken“: Christliche Spiritualität bleibt nicht bei der eigenen Innerlichkeit stehen, sondern nimmt auch die eigenen Beziehungen und Mitmenschen in den Blick. Dies gilt umso mehr in der Österlichen Bußzeit. Das wurde zum Anlass genommen wurde, in der kleinen Sigl-Kapelle dazu einzuladen, Segens-Postkarten zu versenden. In besonderer Weise wurde angeregt, an jene Personen zu denken, mit denen man schon lange keinen Kontakt mehr hatte oder die den Segenszuspruch zu diesem Zeitpunkt gut gebrauchen konnten (siehe Abb. 3). Die Postkarten mit biblischen Segenssprüchen konnten in einen ‚Briefkasten‘ in der Kapelle eingeworfen werden, die regelmäßig vom Team versandfertig gemacht wurden.
- „Weg durch die Fastenzeit“: In der gotischen Nebenkirche St. Georg auf dem Hölzberg (siehe Abb. 4 und 5) wurde im Mittelgang des Kirchenschiffs der „Weg durch die Fastenzeit“ dargestellt. Dieser Weg beginnt beim Staub des Aschermittwochs und führt durch das Leid hindurch zur Auferstehung. Durch die Tatsache, dass die Kirche als Station ausgewiesen wurde, verzeichnete diese so viele Besucher wie sonst nur selten. Offen bleiben muss, ob bzw. wovon sich die Besucherinnen und Besucher angesprochen fühlten: von der Darstellung des klassisch-liturgisch konzipierten Wegs durch die Fastenzeit, von den Impulsfragen oder vom Raumerleben der ehemaligen Schlosskapelle.
- „Was ich mir wünsche“: In ähnlicher Weise wie bei der Klagemauer (siehe oben), wurde bei dieser Station dazu eingeladen, alles Bedrückende, Schwere und Trostlosigkeit wahrzunehmen, auszudrücken und die persönlichen Bitten vor Gott zu tragen. Leitender Gedanke war hier, dass christliche Sinnerfahrungen nie einfach als Wunscherfüllungen anzusehen sind, sondern bisweilen aus Krisen hervorgehen. So konnte in der neugotischen Marienkapelle in Luderbach jede\*r Besucher\*in die eigenen Wünsche und Bitten aufschreiben und an den „Wunschbaum“ hängen (siehe Abb. 6), die dann ungelesen im Osterfeuer verbrannt wurden.
- „Ich nehme mir vor“: Fastenvorsätze standen in der Marienkapelle in Holzham im Mittelpunkt (siehe Abb. 7). Doch wurde versucht, das Bewusstsein für ein breiteres Verständnis von Fasten zu schärfen – weg von einem Verständnis, das ausschließlich Nahrungsverzicht und Kalorienreduktion meint, hin zu grundsätzlichen Neujustierungen im Leben.<sup>23</sup> Auf einem großen Plakat wurde dazu eingeladen, persönliche Vorsätze zu verschriftlichen und dadurch mit anderen Besucher\*innen in einen stummen Dialog eintreten. Auf diese Weise entstand zugleich eine Fort-

---

<sup>23</sup> Vgl. Karl Rahner, Der wahre Sinn der Fastenzeit liegt nicht im Verzicht, Ostfildern 2019, 71–91.

schreibung der Vorsätze, sodass jede\*r Besucher\*in das von anderen Geschriebene einsehen konnte. Außerdem konnte man aus einem Korb mit Fastenvorsätzen einen für Zuhause zu ziehen.

- „Kreuz tragen“: Die Redensart „Jeder hat sein Kreuz zu tragen“ wurde in dieser Station in der spätgotischen Nebenkirche St. Ulrich in Lengham aufgegriffen und wörtlich genommen (siehe Abb. 8 und 9). An ein in der Mitte der Kirche aufgestelltes Kreuz konnte man ein kleines vorgefertigtes Kreuz anheften (bzw. dieses mit Holzstücken und Binfäden selbst basteln). Dieses „Kreuz tragen“ verband Klage und Bitte und sollte der Hoffnung Ausdruck verleihen, dass Jesus die Kreuze und Leiden all jener, die zu ihm kommen, mitträgt.<sup>24</sup>
- „Ich sage Danke“: Zur Österlichen Bußzeit gehört traditionell auch, in neuer Weise und in dankbarer Achtsamkeit auf das eigene Leben zu schauen. So stand Dankbarkeit in der Kirche St. Martinus in Hirschbach im Zentrum. Auf einer „Danke-Wand“ in der Kirche wurden die Besucher\*innen eingeladen, aufzuschreiben, wofür im Leben sie dankbar sind. Dadurch wurden auch die Aufschriebe der anderen sichtbar und konnten in einem stummen Dialog weitergeführt werden.
- „Wer ist Jesus?“: Die Frage „Wer ist dieser Jesus für mich persönlich?“ stand in der privaten Bruder-Konrad-Hofkapelle in Reichertsham im Mittelpunkt, in der verschiedene Jesus-Bilder ausgestellt wurden. Die Auswahl zeigte sehr unterschiedliche Jesus-Darstellungen aus der gesamten christlichen Kunstgeschichte. Die Facetten, die in den verschiedenen Jesus-Bildern aufscheinen, sollten zum Nachdenken über das eigene Jesusbild anregen. Die Einladung, ein eigenes Jesus-Bild mit Buntstiften zu malen und ebenfalls auszustellen, nahmen vor allem Kinder gerne an (siehe Abb. 10). Zugleich konnte man aus einer Auswahl eine kleine Version seines Lieblingsbildes mit nach Hause nehmen.
- „Auferstehung!?“: Die Auferstehung Jesu ist zwar der „Dreh- und Angelpunkt des Christentums“ (Ulrich Wilckens), doch letztlich stets auch unbegreifliches „Geheimnis des Glaubens“. In einer kleinen privaten Hofkapelle in Dobl wurden Bilder der Auferstehung Jesu ausgestellt, die unterschiedlichste Vorstellungen und Facetten von Auferstehung zeigen. Die Bandbreite reichte dabei von Darstellungen aus der Kunstgeschichte bis hin zu zeitgenössischen Fotografien. Dies sollte einen Anreiz zur Auseinandersetzung mit den eigenen Gedanken und Vorstellungen schaffen, die dann auch schriftlich festgehalten und in ein offenes „Grab“ gelegt werden konnten. Wie schon bei der Station „Wer ist Jesus?“ war beabsichtigt, einen Haltung Raum zu geben, die nicht ein Bescheidwissen über den Glauben in die Mitte rückt, sondern ein Wissen, das aus einer lebendigen Erfahrung entspringt.

---

<sup>24</sup> Es ist darauf hinzuweisen, dass die Fürbitts-, Anliegen und Klagezettel allesamt in der Osternacht im Osterfeuer verbrannt wurden; auch wurden die Kreuze zu einem späteren Zeitpunkt verbrannt.

- „Bibel neu entdecken“: Das heilige Buch der Christ\*innen sollte durch die Station in der Hubertuskapelle in Erinnerung gerufen werden (siehe Abb. 11). Dabei wurden verschiedenste Bibelausgaben präsentiert (Kinderbibeln, bebilderte Ausgaben und sehr unterschiedliche Größen und Formate; Hebräische, Griechische und viele andere Übersetzungen). Vor allem aber wurde dazu eingeladen, biblische Geschichten des Harrens, Ringens, Wartens und Suchens von Gott zu lesen und sich davon inspirieren zu lassen. Zum Mitnehmen für zu Hause lagen „Bibelsäckchen“ aus, die sieben Bibelstellen enthielten.
- „Zeit für mich“: Der Raum der Nebenkirche St. Peter und Paul in Schwaibach wurde als „Raum der Stille und Reflexion“ gestaltet (siehe Abb. 12). Dazu lagen Reflexionsfragen in gedruckter Form im Kirchenraum aus, es bestand aber auch die Möglichkeit, einen QR-Code zu scannen und sich Musik und einige Impulsfragen mit Pausen anzuhören (es gab eine Version für Kinder und eine für Erwachsene). Letztlich sollte der Kirchenraum als „Stätte der beredten Stille“<sup>25</sup> (Eugen Biser) die Besucher\*innen in Empfang nehmen.

### 3. Zur Einordnung und Bewertung des Projekts

Was die relativ hohe Anzahl an Besucherinnen und Besucher und deren Zusammensetzung betrifft, wurde das erklärte Ziel des Projekts, „Orte der Spiritualität“ zu „sichern“ bzw. anzubieten, in einem weit höheren Maß erreicht als zunächst erwartet. Freilich ist darauf hinzuweisen, dass keine empirische Validierung durchgeführt wurde, sodass hier lediglich Einschätzungen wiedergegeben werden können, die teils auf eigenen Beobachtungen beruhen, teils auf einem Austausch mit Personen vor Ort oder die aufgrund des ausgelegten Materials getroffen werden können.

Grundsätzlich sollte mit der Ausrichtung des Projekts eine relativ breite Zielgruppe angesprochen werden, die alle Generationen des Pfarrverbands umfasst – von Familien mit Kindern über Erwachsene bis hin zu Seniorinnen und Senioren. Trotz der sehr weit gefassten Gruppe konnten diese breiten Erwartungen durchaus erfüllt werden, wengleich der überwiegende Teil der Besucherschaft hinsichtlich Alter und Milieu jenem Profil zuzuordnen ist, welches auch sonst in gemeindlichen und gottesdienstlichen Angeboten mehrheitlich angetroffen werden kann. Dies gilt wohl ebenso für das religiöse Profil der Besucherinnen und Besucher: Hier lässt sich gleichfalls die Tendenz ableiten, dass es sich vor allem um Personen handelt, die ohnehin als ‚aktive Gemeindemitglieder‘ bekannt sind – was allerdings bei der hohen Anzahl an Katholik\*innen im Pfarrverband auch wenig überraschend ist. Wengleich ‚aktive Gemeindemitglieder‘ die größte Gruppe ausmachen, lässt sich aus Beobachtungen und Schilderungen

---

<sup>25</sup> Siehe Maximilian Gigl, Wirkort der Christusgemeinschaft. Eugen Biser über den christlichen Sakralbau, in: das münster 2/2021, 117–123, hier 117.

sagen, dass daneben auch Personen, die normalerweise nicht oder selten zu Gottesdiensten kommen, diese Kapellen besuchten. Vor allem die individuellen Nutzungsmöglichkeiten und die Verknüpfung mit Freizeit kamen zum Tragen: Es handelte sich nicht nur um Besuchende, die sich extra wegen der Stationen oder wegen der geöffneten Kapellen auf den Weg machten, sondern auch um solche, die das Angebot während eines Spaziergangs zum Anlass nehmen, spontan hineinzuschauen. Insgesamt erwies sich die Ausstrahlung des Projekts als über-pfarrverbandlich, wenngleich Personen aus dem Pfarrverband die Hauptbesucherschaft ausmachten.

Besonders sind jene Personen anzuführen, die sich während der vierzigtägigen Projektzeit zumeist ehrenamtlich um die Kapellen und Kirchen gekümmert und mit viel Kreativität engagiert haben. Ihnen wurden auf neue Weise die Relevanz und Bedeutung ‚ihrer‘ Bauten und ihres Tuns vor Augen geführt.

#### 4. „Orte sichern“ – ein Aus- und Weiterblick

Am Ende ist dieses Projekt weniger unter dem Gesichtspunkt der relativ vielen Besucherinnen und Besucher von Interesse, noch unter dem Aspekt der Innovation der Angebote an den einzelnen Stationen, denn in ähnlicher Weise finden sich einzelne Bausteine des Konzepts auch in vielen anderen Kapellen und Kirchen.<sup>26</sup> Vielmehr lassen sich an diesem relativ simplen Projekt rückblickend ganz grundsätzliche Dimensionen von Pastoral und Kirche-Sein im Kontext der gegenwärtigen religiösen Situation ablesen.

##### 4.1 Zur Arbeit Pastoraler Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Wenn es zutrifft, was Papst Franziskus in *Fratelli tutti* betont, dass mit der Covid-Krise „unsere falschen und unnötigen Gewissheiten“ ans Licht kommen<sup>27</sup> und dass die Krise an vielen Stellen „aufdeckt und schonungslos freilegt, was ist“,<sup>28</sup> dann trifft das sicherlich auch auf den pastoralen Bereich zu. Ohne Corona hätte dieses Projekt wohl nicht – und sicherlich nicht in dieser Form – stattgefunden. *Zum einen* nicht, da die zeitlichen und kreativen Ressourcen während eines ‚normalen‘ Jahren so konzipiert sind, dass für neue Vorhaben nur in sehr begrenztem Maße Kapazitäten eingeplant werden. Erst durch den Ausfall der gewöhnlichen Jahresplanung wurden zeitliche und kreative Ressourcen frei. Damit hängt *zweitens* zusammen, dass die geforderten Hygiene- und Abstandsmaßnahmen dazu führten, in der Pastoral der Österlichen Bußzeit

<sup>26</sup> Siehe exemplarisch die Klagemauer in der Propsteikirche St. Trinitatis in Leipzig: Karin Wollschläger – Daniel Heinze, *Zeit für Klagen*, <https://go.wwu.de/xraq2> (Stand: 22.11.2021).

<sup>27</sup> Papst Franziskus, *Fratelli tutti*. Enzyklika über die Geschwisterlichkeit und die soziale Freundschaft, Rom 2020, 32, <https://go.wwu.de/oasr6> (Stand: 22.11.2021).

<sup>28</sup> Klaus Mertes, *Jenseits von richtig und falsch*, in: *StdZ* 238 (2020) 10, 721–722, hier 721.

gänzlich neu anzusetzen. Das heißt, hier konnte ohne Rücksicht auf bestehende Angebote Neues konzipiert und ausprobiert werden.

#### 4.2 Partizipative Pastoral

Nachdrücklich lenkt das Projekt den Blick auf das Verhältnis zwischen Haupt- und Ehrenamtlichen. Während die Pfarrkirchen des Pfarrverbands in einer gewissen Selbstverständlichkeit die ‚pastoralen Spielfelder‘ der Hauptamtlichen bilden, ist dies in den Nebenkirchen und erst recht bei den privaten Hofkapellen anders gelagert. Hier hatten die Hauptamtlichen um Erlaubnis zu bitten, deren private Kapellen einbeziehen zu dürfen. Seit Jahrhunderten sind jene kleinen Kapellen – und hier ließen sich noch Feldstöcke und Wegkreuze anführen – in den Händen von engagierten Frauen, Männern und Familien, die durch ihr Tun von ihrem Glauben Zeugnis geben und Kirche im öffentlichen Raum präsent halten. Dabei geht es weit mehr als nur um Hausmeisterdienste; vielmehr handelt es sich um ‚Kirche-Sein‘ auf einer Mikrostruktur. Wenn man an die ursprüngliche Etymologie des Wortes ‚Pfarrei‘ anknüpft, im Sinne von „in der Nachbarschaft“, „bei den Häusern“<sup>29</sup>, so könnte durchaus von einer „Pfarrei“ gesprochen werden – wenngleich die Gemengelage für das Engagement wohl noch einmal anders gelagert ist wie in einer herkömmlichen.

Dieses Engagement deckte sich mit dem immer wieder gemachten Hinweis, dass sich die Bereitschaft zum freiwilligen und ehrenamtlichen Engagement auf dem Land bisweilen ausgeprägter erweist als im städtischen Bereich.<sup>30</sup> Tatsächlich lässt sich hier eine lebendige „partizipative Kirche“<sup>31</sup> im Kleinformat wahrnehmen. Wenn Hubertus Schönemann im Blick auf die Pastoral auf dem Land die Frage stellt, wie man „von einer ‚Versorgung‘ durch Priester und Hauptberufliche zu einer wirklichen Teilhabe (Partizipation) möglichst vieler“<sup>32</sup> gelangen könne, so kann zumindest eine Antwort lauten: mittels sakraler Bauten. Freilich ist dann auch einzubeziehen, dass nicht wenige Ehrenamtliche angesichts der Ausdünnung gottesdienstlicher Angebote die Liturgen in die Pflicht nehmen. Insgesamt liegt jedoch die Vermutung nahe, dass sich dieses hier an den Tag gelegte Engagement nur punktuell und phasenweise derart

<sup>29</sup> ‚Pfarrei‘ von griech. παροικία (*paroikía*, ‚Nachbarschaft‘). Siehe Peter Krämer, Art. Pfarrei. I. Begriff u. Geschichte, in: LThK<sup>3</sup>1999, 162–164, hier 162f.

<sup>30</sup> Joachim Wanke, „Das Evangelium auf den Leuchter stellen ... auch auf dem Land!“ Gesprächsimpuls von Bischof Joachim Wanke, Erfurt, auf dem landpastoralen Symposium der KLB und KLJB am 27./28.1.2006 auf dem Volkersberg, <https://go.wwu.de/l801c> (Stand: 22.11.2021).

<sup>31</sup> Siehe Tobias Kläden, Lässt sich Kirche entwickeln? Fünf Herausforderungen aktueller Prozesse der Kirchenentwicklung, in: ZPTh 41 (2021) 1, 131–152, hier 144; siehe hierzu auch Martin Pott, „Liquid church“ – und Partizipation in Kirche und Gemeinde, in: PThI 34 (2014) 2, 57–68, sowie das Themenheft „Partizipation – notwendig vielfältig“, ZPTh 40 (2020) 1.

<sup>32</sup> Hubertus Schönemann, Landpastoral als Seismograf eines neuen Kirche-Seins, in: Katholische Landvolkbewegung (Hg.), LAND aktiv 13 (2014), 12–13, <https://go.wwu.de/5t7qv> (Stand: 22.11.2021).

ausgeprägt erweisen kann und das ganze Jahr über in dieser Intensität von vielen gar nicht leistbar wäre bzw. das erwünschte Maß überschreiten würde.<sup>33</sup>

#### 4.3 Individuelle Religiosität in institutionellen Bahnen

Das Interesse an diesem pastoralen Angebot findet eine Entsprechung in einigen von Religionssoziolog\*innen ausgemachten Kennzeichen der gegenwärtigen religiösen Situation. Insbesondere sind hier die diagnostizierte Individualisierung und Privatisierung des Religiösen sowie die damit einhergehende Attraktivität von individuellen und privat-religiösen Angeboten zu nennen. Das gilt sowohl in der Hinsicht, dass die Orte einzeln besucht werden konnten (und sollten), als auch, was die Art der Nutzung des Angebots sowie die Verweildauer betrifft. Die Einladung zu den Impulsen und aktiven Elementen konnte man annehmen, musste es aber nicht. Es lag im Ermessen der Besucherinnen und Besucher, wie sie ihren Besuch gestalten wollten.

Bereits 1967 diagnostizierte Thomas Luckmann in die „Die unsichtbare Religion“<sup>34</sup> den zunehmenden Verlust der Verbindlichkeit institutioneller religiöser Formen und eine zunehmende religiöse Privatisierung. Gleichzeitig lässt sich belegen, dass erfahrungsbasierte religiöse Qualitäten und Dimensionen, die nah am Leben und relevant für das Leben sind, in der Gegenwart weiterhin bedeutsam sind.<sup>35</sup> Vieles deutet darauf hin, dass sich Individualisierungsprozesse des Religiösen, wie jene „Verflüchtigung der Religion ins Religiöse“<sup>36</sup>, während der Pandemie noch weiter verschärft haben, sodass „Spiritualität durch Corona“, wie Stefan Kiechle zu bedenken gibt, „frei herumsuchend [in Erscheinung tritt], ungesteuert, bisweilen anarchisch und chaotisch, aber doch auch kreativ, innovativ, oft schmerzhaft oder über Schmerzen angeregt“<sup>37</sup>.

Insgesamt erweist sich dieses Projekt als Beleg dafür, dass institutionelle Angebote den gesellschaftlichen und religiösen Trends Entinstitutionalisierung, Individualisierung, Privatisierung und Subjektivierung nicht zwangsläufig zuwiderlaufen müssen, sondern dass dieses Individuell-Religiöse durchaus in kirchlichen Bahnen verlaufen kann. Und mehr noch: Es zeigt sich, dass das ‚Individuell-Spirituelle‘ und das ‚Institutionelle‘ letztlich trotz aller Spannungen aufeinander angewiesen sind. Das Individuelle lebt im geschilderten Projekt ganz im Rahmen der institutionellen Rahmungen und

---

<sup>33</sup> Carola Reifenhäuser – Oliver Reifenhäuser (Hg.), Praxishandbuch Freiwilligenmanagement, Weinheim/Basel 2013.

<sup>34</sup> Thomas Luckmann, Die unsichtbare Religion. Mit einem Vorwort von Hubert Knoblauch, Frankfurt a.M. 1991 (1. Auflage 1967); siehe zur Individualisierung auch Konrad Hilpert, Individualisierung. Perspektiven aus der Theologie, in: Markus Vogt – Maximilian Gigl (Hg.), Christentum und moderne Lebenswelten. Ein Spannungsverhältnis voller Ambivalenzen, Paderborn 2022, 102–119.

<sup>35</sup> Vgl. am Beispiel von Kirchenbauten Gigl, Sakralbauten (s. Anm. 17), 318–324, 471f., 474–476.

<sup>36</sup> Hubert Knoblauch, Einleitung, in: Luckmann, Die unsichtbare Religion (s. Anm. 34) 7–44, hier 7.

<sup>37</sup> Stefan Kiechle, Religion oder Spiritualität?, in: Stimmen der Zeit 11 (2020), 801–802, hier 802.

Angebote, sodass der\*die Einzelne nahezu als Konsument\*in sich frei an dem von der Kirche bereitgestellten Angebot bedienen konnte.

Für die pastorale Arbeit bringen individuelle Angebote immer auch etwas Unkontrollierbares und wenig Quantifizierbares mit sich. Das mag in der kirchlichen Wertschätzung auch dazu führen, so zumindest ein Eindruck, dass der *Communio* – und sei es einer ins Digitale verlagerten *Communio* – allzu häufig ein Vorrang gegenüber individuellen Angeboten eingeräumt wird. Wenngleich das vorliegende Projekt durch eine zwar individuelle und private religiöse Form gekennzeichnet ist, werden immer wieder gemeinschaftliche Verbindungslinien hergestellt: Diese ergeben sich z.B. aus den sichtbaren Klage- bzw. Fürbitt-Zetteln, Plakat-Wänden, gemalten Bildern und vielen anderen Spuren die Besucher\*innen hinterlassen konnten.<sup>38</sup> Es handelt sich gewissermaßen um eine ‚diachrone *Communio*‘ – um eine *Communio* im Nacheinander.

#### 4.4 Nicht nur Religiöses

Versucht man, die Attraktivitätsfaktoren des Projektes genauer zu bestimmen, so ist festzustellen: Es waren nicht ausschließlich die Stationen mit ihren Impulsen und Angeboten, die den Anlass für einen Besuch gaben, und ebenso wenig allein die Kapellen und Nebenkirchen mit ihrem attraktiven Ambiente. Auch war es weder einzig die Lage der Stationen an idyllischen Wander- und Radwegen, die auch sonst häufig frequentiert werden, noch war es primär die Tatsache, dass diesen Gebäuden in der ereignisarmen Lockdown-Zeit als öffentlich zugängliche Orte<sup>39</sup> ein Alleinstellungsmerkmal zukam.

Vielmehr wird die Attraktivität in einer Kombination aus all diesen – und weiteren – Faktoren zu suchen sein. Ohne das ‚Besondere‘ der Angebote der Stationen hätte vermutlich für viele Menschen wenig Anlass bestanden, die Kapellen und Kirchen zu besuchen. Allerdings lebten die Stationen wiederum vom Ambiente der Kapellen und Kirchen, sodass die Möglichkeit, diese – ansonsten überwiegend verschlossenen – Nebenkirchen und Kapellen einmal aufzusuchen, sicherlich keinen unbedeutenden Impuls darstellte. Die Anziehungskraft vornehmlich in der Kombination aus mehreren Faktoren zu suchen, lässt sich sehr gut in einer systemtheoretischen Perspektive begründen: Nach Niklas Luhmann kann Religion dann, wenn mehrere Interessen zusammengeführt werden und religiöse mit nichtreligiösen Interessen kumulieren, auch

---

<sup>38</sup> Siehe Klaus Raschzok, *Der Feier Raum geben. Zu den Wechselbeziehungen von Raum und Gottesdienst*, in: Thomas Klie – Bernhard Dressler (Hg.), *Der Religion Raum geben. Kirchenpädagogik und religiöses Lernen*, Münster 1998, 112–135; Rainer Volp, *Gastfreie Orte. Über die stille Botschaft von Kirchenräumen*, in: Roland Degen – Inge Hansen (Hg.), *Lernort Kirchenraum. Erfahrungen – Einsichten – Anregungen*, Münster u. a. 1998, 257–261.

<sup>39</sup> Vgl. den Hinweis, dass Kirchenbauten während des Lockdowns zu den wenigen öffentlich zugänglichen Orten gehörten: Johann Hinrich Claussen, *Kirche raus!*, 5.3.2021, <https://go.wwu.de/fbgth> (Stand: 22.11.2021).

in einer funktional differenzierten Gesellschaft ihre soziale Relevanz erhöhen. Aufgrund ihrer kunsthistorischen, heimatlichen und geschichtlichen Bezüge und der Lage an Wander- und Radwegen können die Kapellen, Hofkapellen und Nebenkirchen auch für Menschen attraktiv sein, die sich von den religiösen Angeboten zunächst nur wenig angesprochen fühlen.<sup>40</sup> Systemtheoretisch gesprochen ließe sich das als „Relevanzsteigerung durch Funktionsakkumulation bzw. Ebenenverkopplung“ beschreiben.<sup>41</sup> Daher sagt ein Interesse an den Stationen oder an den sakralen Bauten noch nicht sehr viel über die religiösen und spirituellen Bindungen der Personen aus.

Gerade aber diese Ebenenkopplung von religiösen und weiteren Kategorien, wie Heimat, Kultur und Brauchtum, eröffnet einen niederschweligen Weg zum Innerlichen und Spirituellen. Unter dem Aspekt einer – häufig als Gebot der Stunde angemahnten – spirituellen Vertiefung<sup>42</sup> scheint also keinesfalls eine „Entweltlichung“ im Sinne einer Konzentration auf rein religiöse Qualitäten angeraten zu sein, sondern vielmehr eine Einbeziehung dieser weiteren Faktoren. Denn in diesem Fall vermögen gerade diese scheinbaren Äußerlichkeiten und Nebensächlichkeiten ‚Tore zum Inneren‘ bilden. Das heißt zugleich, dass sakrale Bauten zu jenen äußeren religiösen Formen zu zählen sind, die mit ihrem „Verankerungspotential“<sup>43</sup>, ihren „identifikatorische[n] Funktionen“<sup>44</sup> und ihrer „kollektiven Bindungswirkung“<sup>45</sup> nicht nur geeignet sind, lokale Identitäten zu stabilisieren, sondern auch dazu, Inneres aufleuchten zu lassen. Gleichwohl sind diese Mischungen aus Religiösem und anderen Gehalten alles andere als eindeutig bestimmbar.

Bei diesem niederschweligen und in der Tradition verankerten Weg im Schnittfeld von Religion, Kultur und Heimat, besteht jedoch auch die Gefahr – zumal an einem Kur- und Tourismusort –, dass Frömmigkeit folklorisiert und musealisiert wird und so die religiösen Dimensionen ausschließlich unter diesen Vorzeichen zur Geltung kommen.

An dieser Stelle zeigt sich deutlich, dass diese Ebenenverkopplung insbesondere ein Kennzeichen territorial-materialer Räume ist und weniger in digitalen Räumen anzutreffen ist. Wenn derzeit immer wieder die mangelnde Digitalisierung pastoraler Angebote beanstandet und der Blick auf den digitalen Raum gerichtet wird, belegt dieses

---

<sup>40</sup> Siehe hierzu Gigl, Sakralbauten (s. Anm. 17) 191–193.

<sup>41</sup> Ebd., 210f.

<sup>42</sup> Siehe hierzu etwa Thomas Halík, Die Zeit der leeren Kirchen. Von der Krise zur Vertiefung des Glaubens, Freiburg 2021; in ähnlicher Weise bereits Eugen Biser, Einweisung ins Christentum, Düsseldorf 1997.

<sup>43</sup> Andreas Koch, Sakralisierte Orte. Raum als (religiöser) Sinnstifter und Medium der Exklusion in postsäkularer Zeit, in: Franz Gmainer-Pranzl – Sigrid Rettenbacher (Hg.), Religion in postsäkularer Gesellschaft. Interdisziplinäre Perspektiven, Frankfurt a. M. u. a. 2013, 35–55, hier 39.

<sup>44</sup> Monika Schmelzer, Die gesellschaftliche Bedeutung des modernen katholischen Kirchenbaus, in: Albert Gerhards – Kim De Wildt (Hg.), Der sakrale Ort im Wandel, Bonn 2015, 169–178, hier 169.

<sup>45</sup> Koch, Sakralisierte Orte (s. Anm 47) 49.



Projekt allerdings, dass physisch-territoriale Räume und digitale Angebote nicht gegeneinander ausgespielt werden können, sondern vielmehr zahlreiche Synergieeffekte möglich sind. Gerade im physisch-territorialen Raum bieten sich Anschlussmöglichkeiten, die sich durch digitale Räume keinesfalls ersetzen lassen, da sich hier eine Öffentlichkeitsform von Religion findet, die tatsächlich die gesamte Gesellschaft ‚betrifft‘ und sich weniger starr als medial sowie zielgruppen- oder milieuspezifisch ausgerichtet erweist.<sup>46</sup>

#### 4.5 Orte sichern und dazu einladen

Stellt man abschließend die Frage, was das Projekt nun ‚gebracht‘ hat, so kann man natürlich auf die Besuchszahlen, auf positive Rückmeldungen und das Engagement vieler Ehrenamtlicher verweisen. Die eigentliche Frage lautet aber: Was ‚bringt‘ dies für den Auftrag und die Sendung von Kirche und welchen geistlichen ‚Nutzen‘ konnten die Menschen im Pfarrverband daraus ziehen? Sieht man von Einzelfragen, z. B. was Besucher\*innen von den einzelnen Angeboten der Stationen, ‚mitnehmen‘ konnten, ab (was sich hier keineswegs empirisch verifizieren lässt) und fragt allgemein danach, was dieses öffentliche Bereithalten und Einladen in die eigenen Räume gebracht hat, so gelangt man rasch zu Grunddimensionen von Christ- und Kirche-Sein.

Der emeritierte Tübinger Pastoraltheologe Ottmar Fuchs machte darauf aufmerksam, dass es zu den wesentlichen Kennzeichen christlicher Seelsorge gehört, „präsent zu sein auch dann, wenn es keine Erfolge gibt. Eine reine Gegenwart ohne Bedingung, ein Dabeisein und ein Dabeibleiben“. Schließlich – so schreibt Fuchs weiter – sei der „Beistand [...] ein Markenzeichen des göttlichen Geistes, der sich niemals aus dem Staub macht!“<sup>47</sup>. Womöglich bestand gerade in dieser öffentlichen Präsenz, in diesem ins Bewusstsein rufen bzw. „Orte sichern“ – wie Madeleine Delbrêl es sagte – der größte Gewinn des Projekts. Denn für die Menschen, die im Einzugsbereich leben, bedeutet dies das Signal: Kirche ist da. Man weiß, dass man sich gegebenenfalls dort hin aufmachen könnte, falls ein Bedürfnis in diese Richtung entstünde.

In einer theologisch tieferen Form liefert hier die *pastorale d'engendrement* (im Deutschen oft übersetzt mit einer „[vom Leben] zeugenden Pastoral“) einige Hinweise.<sup>48</sup>

---

<sup>46</sup> Siehe: ZPTh 39 (2019) 1: #OMG! 1ELF! Pastoraltheologie im Zeitalter digitaler Transformation (Kongress in Leitershofen 2017).

<sup>47</sup> Theo Paul, Eine Kirche der Fragen. Spiritualität nach Corona, in: CiG (2020) 38, <https://go.wwu.de/9es8c> (Stand: 22.11.2021).

<sup>48</sup> Siehe hierzu: Jean-Marie Donegani, Säkularisierung und Pastoral, in: Reinhard Feiter – Hadwig Müller (Hg.), Frei geben. Pastoraltheologische Impulse aus Frankreich, Ostfildern 2012, 56–80; Christoph Theobald, Christentum als Stil. Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa, Freiburg 2018; Patrick Höring, Glaube, der im Gehen entsteht. Ein diskursives Glaubensverständnis und seine Konsequenzen für eine zeitgemäße Katechetik, in: euangel 1/2019: <https://go.wwu.de/of294> (Stand: 22.11.2021).

Ein Gesichtspunkt, der in der *pastoral d'engendrement* immer wieder angeführt wird, ist die zufällige und punktuelle Begegnung von Menschen mit Jesus, von denen die synoptischen Evangelien immer wieder berichten. Dabei handelt es sich um Begegnungen, die keineswegs immer in eine erkennbare Christusbefolgung führen.<sup>49</sup> Oft wendet sich Jesus mit dem Zuspruch an diese Menschen: „Dein Glaube hat dich gerettet“ (vgl. Mt 9,22; Lk 17,19). Die *pastorale d'engendrement* versucht dies aufzugreifen und zunächst einmal nicht den Mangel an Glauben ausfindig zu machen, sondern – wie Reinhard Feiter es ausdrückt – den „Lebensglauben“ der Menschen hervorzuheben.<sup>50</sup> Diese Überlegung hängt mit einem zweiten Gesichtspunkt zusammen: Um den einzelnen Menschen in seinem Glauben ernst zu nehmen, wird immer wieder die Voraussetzung einer absichtsfreien und unentgeltlichen Zuwendung zu den Menschen betont. Mit anderen Worten: Es geht um einen bestimmten „Stil“<sup>51</sup> und eine Haltung der Einladung und der Gastfreundschaft, ohne etwas zurückbekommen zu wollen. Schließlich sind Kirchen und Kapellen symbolisch verdichteter Ausdruck von Kirche im öffentlichen Raum.<sup>52</sup>

In diesem Sinn kann ein grundsätzlicher Auftrag von Kirche in einer zunehmend säkularen Gesellschaft gerade darin gesehen werden: „Orte der Spiritualität zu sichern“, an denen Christinnen und Christen von ihrem Glauben und ihrer Hoffnung und somit von der Großzügigkeit und Unentgeltlichkeit der Zuwendung Gottes zeugen, indem sie diese Orte in einladender und inspirierender Weise für andere öffnen.

---

<sup>49</sup> Reinhard Feiter, Die Ernte ist groß. Zugänge zur pastorale d'engendrement, in: euangel 1/2019, <https://go.wvu.de/ds5fj> (Stand: 22.11.2021).

<sup>50</sup> Vgl. ebd.

<sup>51</sup> Siehe Theobald, Christentum (s. Anm. 48).

<sup>52</sup> In einem Dokument der deutschen Bischofskonferenz wird das so ausgedrückt „Geöffnete Kirchenräume [sind] Zeichen für eine einladende Kirche“ (Die deutschen Bischöfe, Missionarisch Kirche sein, Bonn 2003, 9).

## Abbildungen

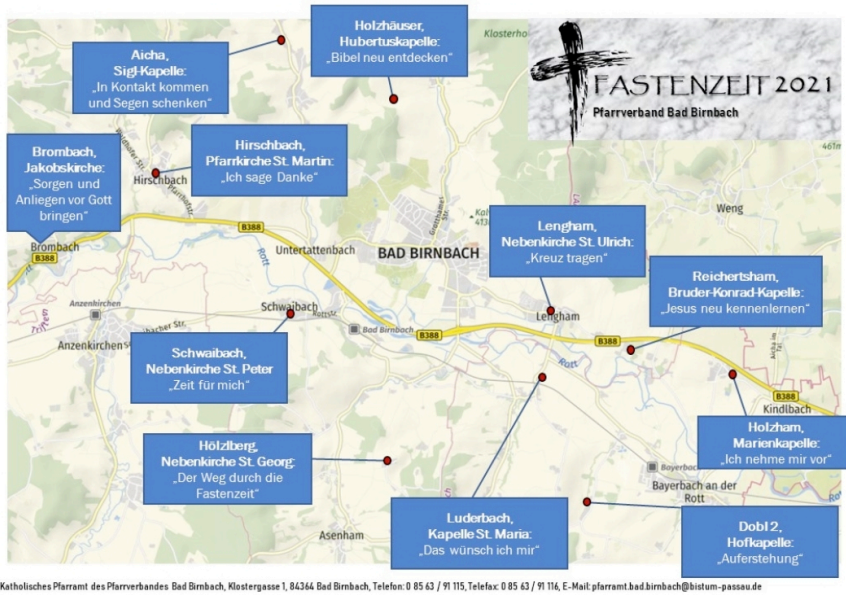


Abb. 1



Abb. 2



Abb.3



Abb.4



Abb.6



Abb.5





Abb.7



Abb. 8



Abb.9



Abb.10



Abb.11



Abb.12

Maximilian Gigl, Dr. theol.  
Pastoralassistent im Pastoralen Raum und Pfarrverband Arnstorf  
Eggenfeldenerstraße 14  
94424 Arnstorf  
maximilian.gigl(at)bistum-passau(dot)de

Teresa Aigner, Mag. theol.  
Pastoralreferentin im Pfarrverband Bad Birnbach  
Klostergasse 1  
84364 Bad Birnbach  
teresa.aigner(at)bistum-passau(dot)de