



N12<526159398 021



UBTÜBINGEN



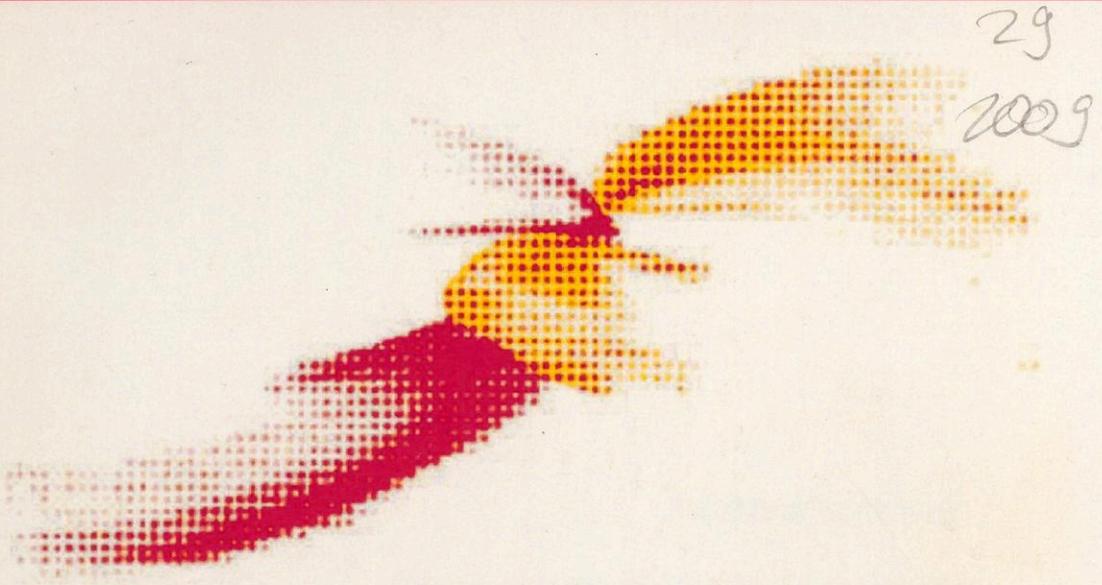




**PThI**

*theol*

PastoralTheologische  
Informationen



Jugend@pastoral  
Standortbestimmung und Perspektiven

ISSN 0555-9308

29. Jahrgang, Heft 2009-1

*ZA 5629*

*Zit*



Pastoral-  
Theologische  
Informationen

Jugend@pastoral

Standortbestimmung und Perspektiven

## Impressum

Pastoraltheologische Informationen

ISSN 0555-9308

29. Jahrgang, Heft 2009-1

### *Herausgeber*

Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen e. V.

Fachgruppe Praktische Theologie der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie

### *Redaktion*

Reinhard Feiter

Reinhard Schmidt-Rost

Anja Stadler

Dagmar Stoltmann

### *E-Mail*

pthi@pastoraltheologie.de

### *Anschrift der Redaktion*

Pastoraltheologische Informationen  
c/o Prof. Dr. Reinhard Schmidt-Rost  
Evangelisch-Theologische Fakultät  
Abteilung für Praktische Theologie  
Am Hof 1, D-53113 Bonn



### *Umschlaggestaltung*

Julia Rejmann

ZA 5629

### *Druck*

Druckerei der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

### *Preise*

Der Preis für das Jahresabonnement (ab 2004) beträgt € 30,-, für das Einzelheft € 18,-; alle Preise zzgl. Versandkosten.

Für Mitglieder der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen ist der Preis im Mitgliedsbeitrag enthalten.

<b>Editorial</b>	<b>7</b>
<b>Jugend@pastoral</b>	
<b>Standortbestimmung und Perspektiven</b>	<b>9</b>
<b>Begriffe, Herausforderungen und Optionen</b>	<b>9</b>
Martin Lechner	
Was ist überhaupt „Jugendpastoral“? Eine erste Annäherung	10
Martin Lechner	
Jugendpastoral im Plural	
Praktisch-theologische Entwürfe: Optionen und ihre Wirkungen	16
Matthias Sellmann	
Christsein im „iconic turn“ der Gegenwartskultur	
Pastoralästhetische Forschungslinien zur Jugendpastoral	32
Maria Widl	
Jugendpastoral auf dem Weg in die / in der Postmoderne –	
Ein Paradigmenwechsel	49
<b>Momentaufnahmen</b>	<b>51</b>
Michael Kroll	
Welchen Jugendlichen begegnen wir in der Jugendsozialarbeit?	
Eine besondere Zielgruppe als jugendpastorale Herausforderung	52
Anselma Probst	
Welchen Jugendlichen begegnen wir in der Jugendbildungsarbeit?	55
Tobias Kläden	
Welchen Jugendlichen begegnen wir? Mit welcher Absicht?	59
<b>Studien</b>	<b>65</b>
Wolfgang Gaiser / Martina Gille	
Jungsein heute: Erwachsenwerden in Zeiten der Globalisierung	
Bestandsaufnahme und Entwicklungstendenzen –	
Ergebnisse des DJI-Jugendsurvey	66
Tobias Kläden	
„Wie ticken Jugendliche?“	
Empirische Studien zur Lebenswelt und Religiosität Jugendlicher	
und junger Erwachsener	78

## Zu diesem Band

Besonders in der Jugend fixiert sich das Ziel unseres Glückes  
in Gestalt einiger Bilder, die uns vorschweben  
und oft das halbe, ja das ganze Leben verharren.

Sie sind eigentlich neckende Gespenster:

Denn, haben wir sie erreicht, so zerrinnen sie in nichts,  
in dem wir die Erfahrung machen,  
daß sie gar nichts, von dem, was sie verhiessen, leisten.

*Arthur Schopenhauer, Aphorismen zur Lebensweisheit*

Denn niemand glaube,  
die ersten Eindrücke der Jugend  
überwinden zu können.

*Johann Wolfgang von Goethe, Wilhelm Meisters Lehrjahre*

Es ist besser ein junger Maikäfer  
als ein alter Paradiesvogel zu sein.

*Mark Twain, Querkopf Wilsons Kalender*

Im Leben eines jeden wachen jungen Menschen tritt beim Übergang von der  
Familie in die Gesellschaft ein Augenblick ein,  
in dem ihn das ganze seltsame Kulturleben anekelt, und er bricht aus.

*August Strindberg, Der Sohn der Magd*

Man verliert seine Jugend,  
wenn man seine Sinne nicht gebraucht.

*Johann Gottfried Herder, Journal meiner Reise im Jahr 1769*

Alles Schöne macht Durst  
nach noch vollkommenerer Schönheit  
und Vollkommenheit.

*Christian Morgenstern, Stufen*

Das Schöne ist das,  
was ohne Begriffe als Objekt eines allgemeinen Wohlgefallens vorgestellt wird.

*Immanuel Kant, Kritik der Urteilskraft*

Nichts schadet einem jungen Menschen mehr,  
als das Gefühl, keinen Platz zu finden,  
nicht gebraucht zu werden  
und von der Gesellschaft ausgeschlossen zu sein.

*Richard von Weizsäcker, Verantwortung für sozialen Fortschritt, Gerechtigkeit  
und Menschenrechte (1986)*

Die Jugend verirrt sich nie von selbst,  
alle ihre Irrtümer kommen daher,  
daß man sie schlecht führte.

*Jean-Jacques Rousseau, Brief an Erzbischof Beaumont*

**Debatten und Perspektiven** \_\_\_\_\_ **91**

Ralph Neuberth  
Konkurrenz oder Ergänzung?  
Die Vorzüglichkeit der Jugendverbände im Plural der Jugendpastoral \_\_ 92

Benedikt Johannes Michal  
Kirchliche Bewegungen und neue Gemeinschaften – ein Geschenk  
für die Kirche \_\_\_\_\_ 98

Dirk Tänzler  
(Jugend-) Pastorale Herausforderungen aus Sicht der  
Jugendverbände \_\_\_\_\_ 103

Daniel Ritter  
Die Jugendpastoral der Verbände \_\_\_\_\_ 106

Ruth Huber / Markus Raschke  
Das innovative Potential von Jugendkirchen:  
Raumaneignung und Personales Angebot „post iconic turn“ \_\_\_\_\_ 115

Helmut Jansen  
Religiöse Events  
Zur Bedeutung des Erlebens in der Jugendpastoral \_\_\_\_\_ 126

Helmut Eder  
Pfarrliche Jugendarbeit – quo vadis? \_\_\_\_\_ 139

Wolfgang Beck / Stephan Ohlendorf  
Hochschulpastoral – eine Avantgarde zwischen allen Stühlen? \_\_\_\_\_ 148

**Forum** \_\_\_\_\_ **155**

Wolfgang Beck  
Die Irritationsleistung des katholischen Pfarrhauses  
Statt diözesaner Belastung und persönlicher Zumutung, plurale  
Realität als Beitrag zu gesellschaftlicher Sensibilität \_\_\_\_\_ 156

**Rezensionen** \_\_\_\_\_ **167**

Elisa Stams  
Das Experiment Jugendkirche  
Eine exemplarische Fallstudie zur Problematik jugendpastoraler  
Neuorientierung \_\_\_\_\_ 168

**Autorinnen und Autoren** \_\_\_\_\_ **173**



Liebe Leserinnen und Leser!

„Das Subjekt ist die Jugend. Das Feld (Domain) ist die Pastoral.“ Mit diesen Worten lud im vergangenen Jahr die *Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen* zu einem jugendpastoralen Symposium ein. Ob aber „die modernen Entwicklungen (markiert durch das @) Jugend und Pastoral eher verbinden oder auseinanderführen“, war der Fokus dieses Symposiums, das vom 8. bis 10. September 2008 in Benediktbeuern stattgefunden hat.

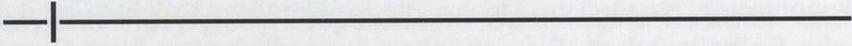
Das vorliegende Heft ermöglicht Ihnen einen Einblick in die Beiträge und Diskussionen dieses Symposiums. Leider können – trotz sehr langen Zuwartens – nicht sämtliche Referate und Stellungnahmen der Tagung dokumentiert werden. Zudem sind einige Beiträge im Anschluss an das Symposium über- bzw. ausgearbeitet worden; und ein Beitrag zur Hochschulpastoral wurde zusätzlich aufgenommen. Insofern war es angezeigt, sich von der Anlage des Symposiums und der ursprünglichen Abfolge der Beiträge zu lösen. Die in diesem Heft eingefügten Zwischenüberschriften wollen eine erste Orientierung ermöglichen, sie sind nicht als erschöpfende Auskunft über die darunter folgenden Beiträge zu verstehen.

„Eine praktisch-theologische Fundierung kirchlicher Jugendarbeit“, so vermerkte die Einladung zum Symposium, „wurde in den letzten Jahrzehnten eher von Einzelpersonen bzw. von spezialisierten Organisationen geleistet, war aber nie allgemeines Thema in der Pastoraltheologie.“ Dem Anliegen, diesen Umstand zu verändern, dient auch die hier vorgelegte Dokumentation. Jedenfalls zeigen – bei aller Unterschiedlichkeit im Einzelnen – die Beiträge insgesamt, dass die Frage danach, wie Jugendliche „ticken“, dazu angetan ist, der praktisch-theologischen Reflexion einen anderen Takt beizubringen.

Reinhard Feiter (Münster) – Dagmar Stoltmann (Hildesheim) –  
Anja Stadler (Bonn) – Reinhard Schmidt-Rost (Bonn)



# **Begriffe, Herausforderungen und Optionen**



**Jugend@pastoral  
Standortbestimmung und Perspektiven**

Martin Lechner  
Matthias Sellmann  
Maria Widl

# Was ist überhaupt „Jugendpastoral“? Eine erste Annäherung

Bei einer meiner jüngsten Fortbildungen mit Ordenspriestern zur Jugendpastoral hatte ich eine Erfahrung, die mir sehr zu denken gab. Ich hatte zwei Vertreter der *Jugend 2000* eingeladen. Die Sprecherin und der Sprecher dieser Gruppe stellten mit einer beeindruckenden Performance das pastorale Anliegen dieser Gruppe vor: Wir wollen, so brachten sie es auf den Punkt, „die Schätze der Kirche in einer zeitgemäßen Form neu entdecken.“ Dafür geben sie den traditionellen liturgischen Formen einen modernen Anstrich: sie gestalten *Prayer-Festivals*, *Holy Hours* (= Anbetung) und *Talks* (= Katechesen). Sie pflegen den Rosenkranz, die tägliche Messe, die regelmäßige Beichte und die voreheleiche Enthaltsamkeit. Sie schenken Jugendlichen in ihrer Gemeinschaft Aufmerksamkeit, vermitteln ihnen Halt und Orientierung. Und in schwierigen Fragen ihres Lebens suchen sie Rat bei ihren Priestern.

Nach drei Stunden intensiver Präsentation und Diskussion war fast die gesamte Kursgruppe begeistert. „Die Klarheit des katholischen Bekenntnisses dieser jungen Leute und ihr christliches Zeugnis im Alltag sind bewundernswert“ und: „Das ist die Jugendarbeit, in der ich mich als Priester sinnvoll einbringen möchte“ – so und anders lautete die nahezu einheitliche Resonanz nach drei Stunden Präsentation und Gespräch. Gleichwohl blieben mir – bei aller Hochschätzung der beiden Repräsentanten dieser Gruppierung – doch auch Fragen, nicht zuletzt an die dahinter stehende Ekklesiologie, an den Mündigkeits- und Freiheitsbegriff sowie an das Verständnis der Pastoral.

## 1. Eine doppelte Reduktion des Pastoralbegriffs

Um letztere Frage soll es im Folgenden gehen. Denn der Begriff „Jugendpastoral“ ist ebenso wie der Begriff „Jugendseelsorge“ schillernd und daher klärungs- und erläuterungsbedürftig. Beide Begriffe leiden, theologie- bzw. pastoralhistorisch bedingt, unter der Gefahr einer doppelten Verengung: unter einer materialen und unter einer klerikalen. Was ist damit gemeint?

- Die erste Verkürzung ist die *materiale*. „Jugendpastoral“ bzw. „Jugendseelsorge“ ist dann das, was als explizit religiös oder kirchlich erkennbar ist. Ich verweise nur auf das eben als *Programm der Jugend 2000* skizzierte. Dabei gerät aus dem Blick, dass die Jugendpastoral

auch mit ganz profanen, weltlichen Dingen zu tun hat: mit Schule und Bildung, mit Ausbildungsplätzen und Jugendarbeitslosigkeit, mit Fragen struktureller Ungerechtigkeit etwa zwischen den Geschlechtern, mit der sozialen Schieflage in unserer Gesellschaft, mit finanzpolitischen Skandalen und mit dem medialen Verführungspotential. Will sie dem Anspruch der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (Nr. 1) gerecht werden, dass die Christen sich von der Freude, Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders auch der Armen und Bedrängten aller Art, berühren lassen müssen, dann kann die Jugendpastoral nicht indifferent sein gegenüber der Globalisierung, den ökologischen Problemlagen und den politischen Entwicklungen auf nationaler und internationaler Ebene. Auch darf sie kritisch-engagiert im Hinblick auf die eigene Kirche sein.

- Die zweite Verkürzung des Begriffs hängt mit der ersten zusammen. Unter *klerikaler Verengung* verstehe ich die Engführung des Begriffs „Jugendpastoral“ bzw. „Jugendseelsorge“ auf die Tätigkeit von Priestern und theologisch ausgebildeten Berufen wie Pastoral- und GemeindereferentInnen. Vor solchen Verkürzungen sind auch moderne praktisch-theologische Bücher nicht gefeit, merkt man ihnen doch an, dass sie meist die Praxis von TheologInnen in den Blick nehmen und diese orientieren wollen. Häufig bleibt außen vor, dass in der Jugendpastoral der Kirche in der Mehrzahl nichttheologisch vorgebildete Fachkräfte, nämlich Sozialberufe, tätig sind. Denken wir an die Jugendreferentinnen und -referenten in den Jugendstellen, denken wir aber vor allem an die pädagogischen, soziologischen und psychologischen SpezialistInnen in den Feldern der Jugendhilfe. Ganz zu schweigen von den ehrenamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern, die in diesen jugendpastoralen Feldern aktiv sind.

## 2. Begriffswandel in der Praxis

Bevor ich Ihnen meinen Definitionsversuch zur Jugendpastoral vorlege, möchte ich exkursartig noch einen kurzen Blick auf die Verwendung der Begriffe „Jugendpastoral/Jugendseelsorge“ in der pastoraltheologischen Literatur und in der kirchenorganisatorischen Praxis werfen. Es zeigt sich nämlich Erstaunliches:

- In der *wissenschaftlichen Debatte* kann man in den Jahren nach dem Konzil bis heute die Tendenz hin zum Begriff „Jugendpastoral“ feststellen – und weg vom früher gebrauchten Begriff „Jugendseelsorge“. Erließen die deutschen Bischöfe bis dato immer „Richtlinien für die katholische Jugendseelsorge (1936; 1945; 1957)“, so setzt sich unmittelbar nach Ende des II. Vatikanischen Konzils immer mehr der Begriff „Pastoral“ und damit einhergehend ein pastorales Selbstverständnis durch. So

etwa in der wissenschaftlichen Literatur. Noch im Jahre 1960 schrieb Hubertus Halbfas – ganz im Duktus der vorherrschenden Terminologie – sein „Handbuch der Jugendseelsorge und Jugendführung“. Das erste wissenschaftliche Werk zur Jugendarbeit unmittelbar nach dem Konzil, führte bereits den neuen konziliaren Begriff „Pastoral“ im Titel. Es handelt sich um das dreibändige „Handbuch der Jugendpastoral“, das von Paul Hastenteufel (1967; 1968; 1973 herausgegeben wurden. Seitdem setzte sich der Begriff „Jugendpastoral“ zunehmend durch: 1978 wird das *Jugendpastoralinstitut* gegründet. In den 80er Jahren wird ein „Pastoralkonzept kirchlicher Jugendarbeit“ (1987) auf Bundesebene entwickelt. In den 90er Jahren erscheint die vom *Jugendpastoralinstitut* und der *Katholischen Akademie für Jugendfragen* gemeinsam herausgegebene Reihe „Studien zur Jugendpastoral“ (6 Bände). Auch neuere Monographien führen diesen Begriff wie selbstverständlich im Titel: etwa die „Jugendpastoral“ von P. C. Höring (2004) oder die „Jugendpastoral des Engagements“ von H. Hobelsberger. Auch die deutschen Bischöfe erlassen nun „Leitlinien für die Jugendpastoral“ (1990). – In der evangelischen Kirche ist hingegen der Begriff „Jugendpastoral“ unakzeptabel. Hier sind die beiden Termini „Evangelische Jugendarbeit“ und dann auch „Jugendseelsorge“ in Gebrauch. Am bekanntesten ist das „Handbuch der Jugendseelsorge“ von W. Jentsch (1968-73, 6 Teile in 4 Bänden).

- So kann man also feststellen: In der katholischen Theoriebildung hat sich der Begriff „Jugendpastoral“ etabliert. Wie verhält es sich damit aber in der *Praxis*? Die zentrale Institution der Kirche für Jugendpastoral trägt noch die herkömmliche Bezeichnung „Arbeitsstelle für Jugendseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz“ (afj). Gleichwohl gibt es dort ein Referat „Jugendpastorale Bildung“. An der Bundesstelle des BDKJ wurde im vergangenen Jahr ein neues Referat „Kirchenpolitik und Jugendpastoral“ errichtet. Auf Diözesanebene wurden in etlichen Bistümern im Rahmen von Organisationsentwicklungsprozessen die bisherigen „Bischöflichen Jugendämter“ – so die herkömmliche Bezeichnung seit 1936 – umbenannt. Sie tragen nun Bezeichnungen wie „Hauptabteilung“ bzw. „Abteilung Jugendpastoral“ (Köln, Paderborn, Magdeburg, Münster, Trier) oder „Fachbereich Jugendpastoral“ (Hildesheim) „Fachabteilungen Jugendpastoral“ (Mainz, Trier) oder auch „Fachstelle für Jugendpastoral“ (St. Gallen). Wie eine Recherche im Internet zeigt, sind besonders auf regionaler Ebene „Fachstellen für Jugendpastoral“ eingerichtet worden. Und man traut sich auch, von „Jugendreferenten/-innen in der Jugendpastoral (Katholische Fachstellen, Katholische Jugendwerke, Katholische Jugendverbandsarbeit, Offene Kinder- und Jugendarbeit, Jugendsozialarbeit und offene Ganztagschulen)“ zu sprechen, so etwa im Bistum Köln. Also lautet die Bilanz: Auch in der

Praxis setzt sich der Begriff „Jugendpastoral“ mehr und mehr durch.

### 3. Jugendpastoral – ein Definitionsversuch

Auf Grund dieser Entwicklung hin zum Begriff „Jugendpastoral“ ist es angezeigt, diesen Begriff zu bestimmen, und zwar in materialer Hinsicht wie in formaler.

#### 3.1 Materiale Klärung

Es gibt in der katholischen Jugendpastoral eine klassisch gewordene Kurzformel, gleichsam eine Faustformel, die P. Roman Bleistein SJ geprägt hat. Sie lautet: „Jugendpastoral ist der Dienst der Kirche an, mit und durch junge Menschen“. Diese Formel ist bestechend knapp, sie sagt Wesentliches, aber eben nicht schon alles. Sie betont die diakonische Grundausrichtung der Jugendpastoral, und sie hebt die aktive Teilhabe der jungen Menschen hervor. Was in dieser Kurzformel nicht so recht deutlich wird, ist das fundamentale Ziel kirchlicher Pastoral: der Zusammenhang allen Tuns mit dem Wirklichkeit-Werden der Reich-Gottes-Botschaft in der Welt.

Weil sich der Begriff „Jugendpastoral“ ganz offenkundig infolge der Pastoralkonstitution des Konzils durchsetzt, möchte ich an Elmar Klinger anschließen, der die pastorale Weichenstellung des Konzils treffend auf den Punkt gebracht hat, wenn er formuliert: Pastoral ist heute nicht mehr „die herkömmliche Betreuung von Laien durch Priester, sondern das zu gestaltende Verhältnis der Kirche zur Welt im Ganzen“. Und weiter: Pastoral ist „eine Handlung der Kirche selbst im Zeugnis ihrer Mitglieder“.

Folgt man diesem Verständnis, dann wäre Jugendpastoral ganz allgemein zu begreifen als die Gestaltung des Verhältnisses der Kirche zu den Lebenswelten junger Menschen einerseits, und als Gestaltung des Verhältnisses der Kirche zur Welt im Ganzen unter Mitwirkung gerade auch junger Menschen andererseits.

- Schon die erste Aufgabe – die Gestaltung des Verhältnisses von Kirche zur Welt der Jugend – ist heute eine enorme Herausforderung, wie wir nicht zuletzt aus der *Sinus-Jugendstudie U 27* lernen müssen. Dabei geht es der Kirche um die Subjektwerdung junger Menschen in sozialer, ja universaler Solidarität (W. Fürst) aus dem Zu- und Anspruch des Evangeliums.
- Die zweite Aufgabe, die Gestaltung des Verhältnisses der Kirche zur Welt im Ganzen unter Beteiligung von jungen Menschen, erscheint nur erfüllbar, wenn die Jugend das Evangelium für sich entdecken und ihre eigene Sicht der Frohen Botschaft im Interesse des Besseren einbringen kann.

So würde ich abschließend Jugendpastoral definieren:

*Jugendpastoral ist das Bemühen der Kirche um ein Verhältnis zu jungen Menschen in deren Lebenswelten, damit sie die humanisierenden Lebensmöglichkeiten des Evangeliums entdecken, sich den Glauben aneignen, ihre je eigene Berufung im Volk Gottes erkennen und ihren dynamischen Beitrag dazu leisten, dass die Kirche Zeichen und Werkzeug einer Kultur des Lebens wird.*

### 3.2 Formale Klärung

Das Schaubild versucht das Gesamtspektrum der Jugendpastoral einzufangen. Typisch für die Situation in Deutschland ist, dass die Kirche einerseits als freier Träger der Jugendhilfe tätig ist und andererseits in eigenständiger Weise jugendpastorale Angebote für junge Menschen bereitstellt.

- Die Jugendpastoral der Kirche realisiert sich zum einen *innerhalb einer christlich inspirierten Jugendhilfe*. Gemäß staatlicher Regelung im KJHG (SGB XIII) umfasst die Jugendhilfe im Wesentlichen die Jugend- und Jugendverbandsarbeit, die Jugendsozialarbeit, den Jugendschutz und die Hilfen zur Erziehung. Die freien Träger – zu denen die Kirchen als wichtigste Partner des Staates zu zählen sind – sind gehalten, diese öffentlichen Aufgaben unter Respektierung der staatlichen Vorgaben und unter Einbeziehung ihrer weltanschaulichen Überzeugungen zu realisieren. Für ihre Einrichtungen und Dienste erhalten sie staatliche Mittel. Diese treuhänderische Tätigkeit kann – sofern sie von kirchlichen Einrichtungen und Verbänden geleistet wird, durchaus als „Jugendpastoral“ bezeichnet werden. Damit dieser Begriff aber in der Öffentlichkeit und bei staatlichen Stellen verstanden wird, muss man ihn übersetzen. Er heißt dann: „christlich inspirierte *Jugendhilfe* in katholischer Trägerschaft“. Pastoraltheologisch gesehen handelt es sich um ein Zeugnis von der Liebe Gottes mittels eines pädagogisch gestalteten, helfenden, heilenden und befreienden Handelns. Denn Gott wird – wie Papst Benedikt XVI. in seiner Antrittsenzyklika *Deus Caritas* einschärft – „gerade dann gegenwärtig (...), wenn nichts als Liebe getan wird (DC Nr. 31). Aus diesem Grund plädiere ich dafür, die scheinbar so pädagogischen Felder der Jugendhilfe auch pastoraltheologisch und kirchlich zu identifizieren: als Evangelisierung im Sinne der Verkündigung der Frohen Botschaft mittels des „Zeugnisses ohne Worte“. Oder anders: „Indem wir Soziale Arbeit leisten, evangelisieren wir“.
- Die zweite Form der Jugendpastoral besteht aus jenen Angeboten, die von der Kirche eigenständig (oder auch in Kooperation mit anderen staatlichen Institutionen, z.B. der Schule) entwickelt und realisiert werden. Diese können je nach Situation mehr diakonischer, mehr ka-

techetischer, liturgischer oder koinonischer Art sein. Ich definiere diese Form der Jugendpastoral als „*kirchliche Jugendpastoral*“ und sehe sie als komplementär zu der ersteren Form. Die Kirche allein bestimmt hier die Schwerpunkte, Inhalte und Formen ihres jugendpastoralen Handelns. Auch arbeiten hier in der Mehrzahl so genannte „pastorale Berufe“, d.h. theologische oder religionspädagogische Fachkräfte. Und die Kirche muss diese Tätigkeit auch selbst finanzieren. In vielen europäischen Ländern ist dies die einzige Form, in der die Kirche ihre jugendpastoralen Aktivitäten ausüben kann.

Die „christlich inspirierte Jugendhilfe in katholischer Trägerschaft“ und die „kirchliche Jugendpastoral“ sind zwei gleichwertige und gleichnotwendige Weisen der Gestaltung des Verhältnisses der Kirche zur Welt der Jugend. Das Evangelium braucht, um ganz bezeugt zu werden, beide Wirkformen – und es braucht dafür Pastoralberufe und Sozialberufe in gleichem Maße. Nicht zuletzt braucht es die Jugendlichen selbst, die ja nicht nur Adressaten, sondern auch Akteure der Evangelisierung sind: Sie sind die ersten Apostel der jungen Menschen.

## **Jugendpastoral**

### **Christlich motivierte Jugendhilfe in katholischer Trägerschaft Kirche als freier Träger der Jugendhilfe**

- Jugendarbeit/Jugendverbände (§§ 11; 12 KJHG)
- Jugendsozialarbeit (§ 13 KJHG)
- Jugendschutz/Hilfen für Familien (§ 14; 26-21 KJHG)
- Hilfen zur Erziehung (§ 27-35 KJHG)
- Hilfen für seelisch behinderte Jugendliche (§ 35-40 KJHG)
- Hilfen für junge Volljährige (§ 41 KJHG)

### **Kirchliche Jugendpastoral in eigener Verantwortung der Kirche (z.T. in Kooperation)**

- Diakonisch (z.B. Jugendgefängnis; Zivildienst- und Militär-Seelsorge; Volontariat, Jugendaktionen)
- Katechetisch (z.B. Firmkatechese, Tage der Orientierung, Exerzitien, Bibelwochen, Katechesen)
- Liturgisch (z.B. Jugendgottesdienste, Jugendverspern, Taizegebet, Holy hour, Gebetswerkstätten)
- Koinonisch (z.B. Pfarrjugend; kirchliche Jugendbewegungen, geistliche Gemeinschaften, Jugendwallfahrten, Jugendkirchen)

# Jugendpastoral im Plural

## Praktisch-theologische Entwürfe: Optionen und ihre Wirkungen

Das Ziel meines Vortrags ist es, die praktisch-theologische Theorieentwicklung zur Jugendpastoral der vergangenen drei Jahrzehnte nicht in einem chronologischen, wohl aber thematischen Überblick darzulegen, so dass erstens die großen Linien erkennbar, zweitens die Wirkungen auf die Praxis nachprüfbar und drittens die Richtung für die praktisch-theologische Theoriebildung zur Jugendpastoral vorhersehbar werden.

### 1. Der Synodenbeschluss als Fokus praktisch-theologischer Theoriebildung

Anlässlich des 30-jährigen Jubiläums des Würzburger Synodenbeschlusses „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit“ (1975) hat die *Landesstelle für Katholische Jugendarbeit in Bayern* eine kleine Broschüre mit dem Titel „Meilenstein in die Zukunft“ erstellt<sup>1</sup>. Hierin werden fünf Meilensteine herausgearbeitet, die dafür stehen, dass dieses Dokument damals die grundlegenden ekklesiologischen und pastoralen Weichenstellungen des Konzils für die kirchliche Jugendarbeit adaptiert hat. Daher kann der Synodentext auch heute noch im Kern Gültigkeit beanspruchen, auch wenn man ihn „updaten“ muss, weil sich der Kontext verändert hat. Ihn aber ad acta zu legen, das gehe nicht, ohne die Identität kirchlicher Jugendarbeit zu verraten.

Ich möchte hier anknüpfen und die These vertreten, dass im Synodenbeschluss „Ziele und Aufgabe kirchlicher Jugendarbeit“ wie in einem Keim bereits all jene Themen angelegt sind, an denen sich in den folgenden Jahren die praktisch-theologische Theoriebildung zur Jugendpastoral abarbeiten wird – nicht zuletzt deshalb, weil es gilt, Praxiskonflikte zu lösen. So gesehen markiert der Synodenbeschluss das *Ende* einer jugendpastoralen Neuorientierung in den 1960er Jahren, die durch die Rezeption des Konzils und der Umbrüche in der Pädagogik (vom integrativen zum emanzipatorischen Ansatz) geprägt ist. Zugleich ist er auch der „Anfang eines Anfangs“ (K. Rahner) praktisch-theologischer

<sup>1</sup> Landesstelle für Katholische Jugendarbeit in Bayern, Meilensteine in die Zukunft. 30 Jahre Synodenbeschluss „Ziele & Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit“, München 2005.

Theoriebildung zur Jugendpastoral. Der Synodenbeschluss bietet in der Tat – obwohl, ja weil (!) er als Kompromiss<sup>2</sup> galt – „Meilensteine für die Zukunft“.

## 2. Zentrale Diskussionsstränge der Jugendpastoral im Spiegel praktisch-theologischer Literatur

Im Folgenden möchte ich nun versuchen, sechs zentrale jugendpastorale Diskussionsstränge – daher Jugendpastoral im Plural – anhand mir bekannter, einschlägiger Literatur aufzuzeigen und deren Wirkungen auf die Praxis zu überprüfen.

### 2.1 Das Ringen um eine Theologie der Jugend – oder praktisch gewendet: Wie geht die Kirche mit der Jugend um?

Einen ersten großen Strang der jugendpastoralen Theoriebildung nach der Synode kann man Mitte der 80er Jahre an zwei Publikationen markieren: dem Buch „Dienst der Kirche an der Jugend“ von G. Biemer<sup>3</sup> und in der Monographie von O. Fuchs über die prophetische Kraft der Jugend<sup>4</sup>. Vordergründig bieten beide Bücher eine theologische Krieriologie der Jugendpastoral, de facto aber wurde eine wissenschaftliche Kontroverse über die Art des Umgangs mit der Jugend in der Kirche ausgefochten. Warum?

Biemer kritisiert nicht nur das ideologiebesetzte Appellieren „an das kritische Potential der Jugendlichen“, welches sowohl in der Einstellung zu sich selbst, zur Gesellschaft und zur Kirche aktiviert werden solle – ein Faktum, das auf die dem Synodenbeschluss innewohnende emanzipatorische Pädagogik und die damit verbundenen Konfliktmodelle der kritischen Theorie hinweise. Aber ebenso deutlich beklagt er das theologische Defizit sowohl in den Konzepten von Jugendverbänden als auch im Synodenbeschluss selbst.<sup>5</sup> Die darin feststellbare Theologie sei „offen, undeutlich und vieldeutig“. Sie lasse wesentliche Dimensionen vermissen: die Gnade, die Liturgie sowie eine „wenigstens in Grundrissen klar erkenn-

2 P. Müller, Leben und arbeiten mit einem ‚Kompromiss‘, in: KatBl 101 (1976)237-246; auch H. Steinkamp sieht den Synodenbeschluss als Kompromiss zwischen Vertretern eines gruppensdynamisch-emanzipatorischen einerseits und eines gruppenpädagogisch-sozialintegrativen Ansatzes andererseits – vgl. H. Steinkamp, Jugendarbeit als soziales Lernen, München 1977, 11.

3 G. Biemer, Der Dienst der Kirche an der Jugend, Freiburg 1986 (= Handbuch kirchlicher Jugendarbeit, hrsg. von G. Biemer und W. Tzscheetzsch, Bd. 1. Dieses Buch ist der erste Band einer vierbändigen Reihe „Handbuch kirchlicher Jugendarbeit“, Freiburg 1985 bis 1988).

4 O. Fuchs, Prophetische Kraft der Jugend? Zum theologischen Ort einer Altersgruppe, Düsseldorf 1986.

5 Vgl. Biemer, Dienst der Kirche, 151.

*bare theologische Anthropologie.*<sup>6</sup> Eine solche Anthropologie entwickelt er im Rückgriff auf Karl Rahner, indem er die von diesem vorgestellten fünf Grundexistentialien des Menschseins – Geheimnisverwiesenheit, Freiheit, Kommunikation, Zukünftigkei, Scheitern – zu einer „Theologischen Anthropologie des Jugendalters“ hin spezifiziert. Daraus leitet er dann Bausteine eines Handlungskonzeptes kirchlicher Jugendarbeit, das der Subjektwerdung junger Menschen verpflichtet ist, ab.<sup>7</sup>

Die Kritik an diesem Konzept ließ aber nicht lange auf sich warten. Im Jahr der Jugend 1985 hatte O. Fuchs ein Seminar abgehalten, dessen Ergebnisse er im folgenden Jahr unter dem Titel „Prophetische Kraft der Jugend?“ publizierte. Fuchs stört die Art und Weise des Umgangs mit der Jugend in Gesellschaft und Kirche. Man preist zwar in Sonntagsreden die innovative Kraft junger Menschen, de facto sind ihre Beiträge meist nur dort willkommen, wo sie Bestehendes bestätigen und optimieren. Gegen diese Widersprüchlichkeit votiert O. Fuchs für eine „praktische Pneumatologie“,<sup>8</sup> die der Jugend eine innovative Rolle zuspricht. Dafür sucht er nach einem „integralen theologischen Ort“, also nach einer theologischen Begründung. Er findet sie in der Figur des biblischen Propheten. Jugendliche seien, weil sie jung sind, prophetieverdächtig. Alles komme daher auf einen reziproken, erwartungsvollen Umgang mit ihnen an. Fuchs fordert dazu auf, „nicht die Gleichaltrigen-Gruppe ... weiter zu verstärken“, sondern den Akzent auf intergenerative Formen der Begegnung zu setzen“ – dies im Interesse der gemeinsamen, von der Reich-Gottes-Botschaft inspirierten Suche nach dem Besseren.<sup>9</sup>

Von diesem Denkansatz her übte Fuchs heftige Kritik am Entwurf von G. Biemer. Dessen Ansatz sei zu „pädagogisch“ und „paternalistisch“. Er reproduziere genau jenes Betreuungsdenken, in dem junge Menschen vornehmlich als Objekte der Erziehungsbemühungen Erwachsener erscheinen und nicht als Subjekte mit einer inhaltlichen Kompetenz für die Zukunft von Gesellschaft und Kirche. Biemer klientifiziere junge Menschen und verbiege die Chiffre vom personalen Angebot in eine gruppenpädagogische Methode zur Übermittlung christlicher Inhalte. Damit bleibe er weit hinter dem Synodenbeschluss von 1975 zurück.

Beide Ansätze zeigen durchaus Wirkung auf die Praxis der Jugendpastoral. Ohne nachzeichnen zu können, in welchen Dokumenten sich die beiden Ansätze niederschlugen, kann doch gesagt werden, dass besonders die theologische Kriteriologie von O. Fuchs das Selbstbewusstsein der Jugendverbandsarbeit gestärkt hat. Vielleicht steht er ja Pate beim „Demokratieförderplan für die katholische Kirche“<sup>10</sup> des BDKJ von

---

6 Ebd.

7 Vgl. ebd., 73-112.

8 Fuchs, Prophetische Kraft, 33.

9 Ebd. 181 f.

10 Bund der Deutschen Katholischen Jugend (Hg.), Macht teilen – Gleichheit anerken-

1994. Auch könnten seine Gedanken die theoretische Basis für die Projektorientierung und auch für intergenerative Projekte sein, wie sie sich etwa in den 48- und 72-Stunden-Aktionen manifestieren, wo Jugendliche mit Unterstützung von Erwachsenen Erstaunliches vollbringen.

## 2.2 Das Ringen um ein Konzept der Glaubensweitergabe

Der Synodenbeschluss „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit“ stellt einen neuen Ansatz des sozialen Lernens und zugleich der Glaubensweitergabe: das Personale Angebot. Jugendlichen, so heißt es, gelten die Programme so viel wie die Personen, die diese verkörpern. Und daher komme es darauf an, dass die Botschaft Jesu den Jugendlichen in glaubwürdigen Personen begegnet. Dieser Ansatz der Glaubensbildung, ist – wie Hartmut Heidenreich in seiner beachtenswerten Dissertation<sup>11</sup> herausgearbeitet hat – nicht nur eine religionspädagogische Methode, sondern Ausdruck eines neuen offenbarungstheologischen und ekklesiologischen Verständnisses.

Dieser neue Ansatz blieb aber nicht unwidersprochen. Herausgefordert durch die Gründung der traditionell orientierten Katholischen Pfadfinderschaft Europas und durch Kritik aus innerkirchlichen Kreisen sah sich die Jugendarbeit schon im Jahr nach der Synode gezwungen, das Positionspapier „Die katechetische Dimension kirchlicher Jugendarbeit“ nachzuschieben. Dort heißt es: „Das Kennzeichen kirchlicher Jugendarbeit liegt nicht in religiösen Maßnahmen im engen Sinn, sondern im gesamten Lebensvollzug, der aus dem Glauben gedeutet und gestaltet wird. Damit kann grundsätzlich alles, was Inhalt kirchlicher Jugendarbeit ist, ... zur Katechese werden.“<sup>12</sup> Damit war zwar ein Pfosten eingeschlagen, aber die theologische Begründung dafür war noch lange nicht hinreichend.

Eine solche theologische Basis nachkonziliarer Jugendkatechese lieferte der Aachener Bischof Klaus Hemmerle in seinem vielbeachteten Referat beim 4. Symposium der europäischen Bischöfe 1979 in Rom, das das Thema hatte: „Jugend und Glaube in Europa“. Der Titel, den er für die Veröffentlichung wählte, lautete: „Christus nachgehen. Jungen Menschen den Weg finden helfen“<sup>13</sup> (Freiburg 1980). Theologisch argumentiert

---

nen. Ein Demokratieförderplan für die Katholische Kirche in Deutschland. Beschluss der BDKJ-Hauptversammlung 1994, Düsseldorf 1994.

11 H. Heidenreich, Personales Angebot als Kernkonzept praktisch-theologischen Handelns. Zu seiner Rekonstruktion, Rezeption und Interpretation nach dem Würzburger Synodenbeschluss von 1975, Münster u. a., 2004.

12 Arbeitsstelle für Jugendseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz/Bund der Deutschen Katholischen Jugend (Hg.), Die katechetische Dimension kirchlicher Jugendarbeit, in: F. Schmid, Grundlagentexte zur katholischen Jugendarbeit, Freiburg 1986, 244-249, hier 246.

13 K. Hemmerle, Christus nachgehen. Jungen Menschen den Weg finden helfen,

Hemmerle mit dem gewandelten Verständnis der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus. In diesem *kommunikationstheoretischen (statt instruktionstheoretischen) Modell* erscheint Offenbarung als ganzheitlicher Vorgang – als Realdialog Gottes mit dem Menschen. Es ist nicht *etwas*, was Gott offenbart; er offenbart sich selbst (DV 2; 3). Offenbarung bedeutet demnach auf der Seite des Menschen nicht ein bloßes intellektuelles Erkennen, sondern ein Hineingenommen werden in die Wirklichkeit Gottes, die den ganzen Menschen erfasst und beansprucht.

Einsolches Verständnis von Offenbarung als Begegnung aber muss nun, wie Hemmerle darlegt, Konsequenzen für die Praxis der Glaubensvermittlung haben. Die Form der Traditio müsse ihrem Inhalt adäquat sein. Ein kommunikatives Offenbarungsverständnis bedinge eine Glaubensweitergabe in Gestalt eines lebendigen Kommunikationsgeschehens. Sie sei nicht mehr als eine *Ver-mittlung* von Wissen zu konzipieren, sondern ein „*Mit-Teilen* von Leben und Glauben“.<sup>14</sup>

Es ist hier nicht der Raum, die sehr interessanten Überlegungen von Klaus Hemmerle ausführlicher darzulegen. Erwähnt aber sei, dass er 1. die Glaubensweitergabe im Bild des Weges konzipiert, der dem Weg Gottes zu uns entspricht und dass er 2. diesen Wegprozess als eine reziproke Begegnung der Generationen denkt, in der den Alten wie den Jungen eine je spezifische Aufgabe zukommt. Die Jugendpastoral, so definiert Hemmerle, sei daher nicht primär eine Pastoral, die von Erwachsenen für Jugendliche gemacht wird, sondern eine Pastoral, „die glaubende, sich für Jesus und die Nachfolge entscheidende Jugend, aber auch Kirche und ihre Gewohnheiten in Frage stellende Jugend für uns alle macht. Und am allermeisten: eine Pastoral, die gar nicht gemacht wird, sondern die ein anderer macht, jener, der in der Mitte junger Menschen und in der Mitte zwischen jungen Menschen lebt, wenn sie sich auf seinen Weg machen.“<sup>15</sup>

Die Überlegungen von *Klaus Hemmerle* fanden, soweit ich sehe, in der Praxis leider kaum Beachtung. Waren sie theologisch zu anspruchsvoll? Umso erfreulicher ist es, dass Klaus Ritter in seiner Dissertation „Im Angesicht Jugendlicher Glauben lernen“ die Überlegungen von Bischof Hemmerle nochmals aufnahm, vertiefte und in ein Handlungskonzept der Jugendpastoral goss.<sup>16</sup> Der Wert dieses traditio-fokussierten Ansatzes einer Jugendpastoral besteht sicher darin, dass er eine klare, theologisch tief fundierte Option für eine biographie- und beziehungsorientierte so-

---

Freiburg 1980.

14 A. Exeler, Möglichkeiten der Glaubensverkündigung in der außerschulischen Jugendarbeit, in: W. Dinger/R. Volk (Hg.), *Heimatlos in der Kirche*, München 1980, 54-79, hier 69 f.

15 Hemmerle, *Christus nachgehen*, 17.

16 K. Ritter, *Im Angesicht Jugendlicher glauben lernen. Impulse zur Jugendpastoral nach Klaus Hemmerle*, Ostfildern 2004.

wie prozesshafte Glaubensweitergabe vorlegt und jene in Schranken weist, die heute wieder nach einer instruktionsorientierten Form der Katechese rufen. Der Ansatz versteht die *Traditio* als lebendiges Kommunikationsgeschehen, in dem auch die jungen Menschen eine unverzichtbare Rolle spielen, um die Kultur des christlichen Glaubens, Hoffens und Liebens – und nicht nur einen religiösen Wissensvorrat (!) – in die nächste Generation zu übermitteln.

Einen zweiten, wichtigen Beitrag zur theologischen Fundierung und Konzipierung der Glaubensweitergabe in der kirchlichen Jugendarbeit hat *Herbert Haslinger* geleistet. Der Titel seines Buches ist ebenfalls programmatisch: „Sich selbst entdecken – Gott erfahren.“<sup>17</sup> Haslinger greift auf den *Mystagogie*begriff Karl Rahners zurück.<sup>18</sup> Dieser besagt, dass Gott mit jedem Menschen in Berührung steht, auch wenn der Mensch sich dessen nicht bewusst ist. Und daher komme es darauf an, die ursprüngliche Gottesbeziehung bewusst zu machen, indem man den Menschen darin begleitet, sich selbst in seiner eigenen Tiefe und darin die Begnadung durch Gott zu entdecken. Haslinger entwickelt von hier her sein Konzept einer *mystagogischen Praxis* der Jugendarbeit. Deren Globalziel bestimmt er mit „Glaubensverkündigung“. Obwohl man auf den ersten Blick vermuten könnte, damit verlasse er die als *Diakonie* bestimmte Basis des Synodenbeschlusses, so verhält es sich doch anders. Denn Haslinger definiert – ähnlich wie Klaus Hemmerle – Glaubensvermittlung *erstens* als einen „existentiell-ganzheitlichen Akt, der viel mit Subjektwerdung zu tun hat; *zweitens* versteht er Glaubensbildung als prozesshaften Vorgang hin zu einer Personwerdung und zu einer christlichen Lebenspraxis; und schließlich *drittens* konzipiert er die *mystagogische Praxis* als ein Begegnungsgeschehen unter der Voraussetzung gegenseitiger und erwartungsvoller Wertschätzung. Sie dürfe nie als ein bloß einbahniger und monologischer Unterweisungsvorgang betrachtet und realisiert werden.

Soweit ich sehe, hat dieser Ansatz Haslingers eine respektable Resonanz in der Praxis gefunden. Immer wieder trifft man auf ihn in Konzepten der außerschulischen Glaubensbildung und Jugendarbeit. Damit hat seine Arbeit dazu beigetragen, den Pfad festzulegen, auf dem sich eine, dem Konzil verpflichtete Glaubensbildung bewegen muss. Dass dies ein diakonischer, die Subjektwerdung junger Menschen fördernder Weg sein muss, wird von ihm in dem Buch „Na Logo!“<sup>19</sup> nochmals eindrücklich he-

---

17 H. Haslinger, *Sich selbst entdecken – Gott erfahren. Für eine mystagogische Praxis der Jugendarbeit*, Mainz 1991.

18 Deren Kerneinsicht ist, dass der Mensch immer schon von Gott her gedacht und geliebt ist, und somit in einer Gottesbeziehung steht, auch wenn er nicht darum weiß. In einer *mystagogischen Praxis* gelte daher, dem anderen Menschen so zu begegnen bzw. ihn so zu begleiten, dass er sich seiner geheimnishaften Existenz in Beziehung zu Gott bewusst wird und dass sich dieses Bewusstsein in einem Mensch-sein-Können auswirkt, das dem Wert des Menschen vor Gott gerecht wird.

19 H. Haslinger, *Glaubenswissen – nie war es so wertvoll wie heute. Von der*

rausgestellt.

### 2.3 Das Ringen um das Gesamtkonzept der Jugendpastoral

Der Synodenbeschluss schließt mit einer kleingedruckten Anmerkung ab, die man nicht überlesen sollte. Es heißt dort: „Für ein Gesamtkonzept der Jugendpastoral sind auch andere Arbeitsergebnisse der Synode heranzuziehen.“<sup>20</sup> Dieser Hinweis auf ein Gesamtkonzept von Jugendpastoral, deren diakonischer Teilbereich im Synodenbeschluss kirchliche Jugendarbeit theoretisch fundiert wurde, war Anstoß für die weitere praktisch-theologische Theoriebildung. Damit kam *einerseits* in den Blick, dass es einer übergreifenden praktisch-theologischen Handlungstheorie bedarf, in die der diakonische Ansatz eingebunden ist; *andererseits* wurde zunehmend deutlich, dass es neben der Jugendarbeit auch andere Felder der Jugendpastoral gibt, die dringend einer praktisch-theologischen Theorie bedürfen.

Ein äußerst wichtiger Impuls zu einer auf alle Felder der Jugendpastoral übergreifenden pastoralen Handlungstheorie wurde von der Arbeitsstelle für Jugendseelsorge der DBK Mitte der 1980er Jahre initiiert. Bei mehreren Arbeitstagungen lies man sich von Überlegungen aus der französischen Katechese (von *Philippe Béquerie*, in den 70er Jahren Leiter des Pastoral-Liturgischen Zentrums Paris) inspirieren, in denen die Diakonie mit der Katechese und Liturgie zu einem Glaubensweg zusammengedacht wird. Dietrich Zimmermann inspirierte uns damals mit dem Dreischritt: „Leben – Deuten – Feiern“. Seine wichtigen Impulse sind in dem gleichnamigen Büchlein<sup>21</sup> publiziert. Mit diesen Überlegungen fand man damals aber auch Zugang zum Apostolischen Schreiben Papst Pauls VI. „*Evangelii nuntiandi*“. Auf der Basis beider Inspirationen wurde durch die Arbeitsstelle für Jugendseelsorge unter Federführung von H.-G. Ziebertz, Peter Bleeser und Dieter Funke ein „Pastoralkonzept kirchlicher Jugendarbeit“<sup>22</sup> entwickelt. Wie es im Vorwort heißt, erfüllte damit die Arbeitsstelle den Auftrag der Bischofskonferenz, „ihren Beitrag zu einem

---

Notwendigkeit, den Glauben zur Sprache zu bringen, in: ders./S. Honecker (Hg.), „Na logo!“. Glaubenswissen in der Jugendpastoral, Kevelaer/Düsseldorf 2002, 121-190.

20 Vgl. Synodenbeschluss „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit“ in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Gesamtausgabe I, Freiburg 1976, S. 288-311, hier 311. Als relevant für ein Gesamtkonzept werden dort sechs Beschlüsse bzw. Arbeitspapiere der Synode aufgeführt, u. a. „Unsere Hoffnung“, „Das katechetische Wirken der Kirche“ und „Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität“.

21 D. Zimmermann (Hg.), *Leben – Deuten – Feiern. Eine Orientierung für Katechese und Pastoral*, München (Deutscher Katechetenverein e.V.) 1994.

22 *Pastoralkonzept kirchlicher Jugendarbeit der Arbeitsstelle für Jugendseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz*, Düsseldorf (Carls-Mosterts-Pl. 1), Entwurf Oktober 1987.

Gesamtkonzept von Jugendpastoral insgesamt<sup>23</sup> zu leisten. Und weiter: „Dieses Papier versteht sich als ein Pastoralkonzept und beschreibt den Dienst der Kirche mit, unter und an jungen Menschen.“<sup>24</sup> Inhaltlich ist das Dokument befreiungstheologisch inspiriert. Unter dem Leitgedanken „Vom Tod zum Leben“ wird eine Analyse der Lebens- und Todeszeichen aus der Perspektive der Jugend vorgenommen, die theologisch gedeutet und zu konkreten Handlungsoptionen verdichtet werden. In Anlehnung an „Evangelii nuntiandi“ wird abschließend das jugendpastorale Handeln als Realisierung evangelisatorischer Optionen entfaltet. Leider fand dieses leidenschaftlich geschriebene Dokument keine Akzeptanz bei den bischöflichen Auftraggebern und verschwand still und heimlich in der Schublade. Eine Arbeitsgruppe der Jugendkommission entwickelte dann 1991 die „Leitlinien zur Jugendpastoral“<sup>25</sup>. Sie verstehen sich zwar ebenfalls als Gesamtkonzept und nehmen das Evangelisierungsparadigma auf, in inhaltlicher Hinsicht aber sind sie nur ein schwacher Aufguss der Gedanken des Entwurfes von 1987.

Erwähnen darf ich an dieser Stelle meine Dissertation „Pastoraltheologie der Jugend“<sup>26</sup>. Sie ist aus diesem Diskussionskontext erwachsen und erhebt den Anspruch, eine solche Gesamttheorie für verschiedene Felder der Jugendpastoral im Paradigma der Evangelisierung zu formulieren. Als Band 1 einer 6-bändigen Reihe „Studien zur Jugendpastoral“ (SB) ist sie wie alle anderen Bände dem Anliegen einer praktisch-theologischen Fundierung der Jugendpastoral verpflichtet. Sie hatte starke Wirkungen auf Konzepte der Jugendpastoral und auf die Praxis, was sich nicht nur in einer zweiten Auflagen der Arbeit, sondern auch in diözesanen Jugendpastoralkonzepten niederschlug, explizit im Pastoralen Rahmenkonzept für die kirchliche Jugendarbeit und Jugendsozialarbeit im Erzbistum Köln (1999).

Dem Anliegen einer solchen gesamtpastoralen Fundierung ist auch die Dissertation von Patrik C. Höring<sup>27</sup> verpflichtet. Höring greift den biblischen Koinonia-Begriff auf und hält diesen für ein „neues Paradigma der

---

23 Ebd., 2.

24 Ebd., 3; Es werden dann folgende Handlungsfelder aufgezählt: Schulischer RU, Gemeindekatechese, Jugendarbeit in Verbänden, Gemeinden, Dekanaten, offenen Einrichtungen, die Ministrantenarbeit, die Angebote der Klöster und anderer geistlicher Gemeinschaften, aber auch die Einrichtungen für sozial Gefährdete und spezielle Personengruppen.

25 Leitlinien zur Jugendpastoral, 20. September 1991 (= Die deutschen Bischöfe. Pastoralkommission, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, H. 10).

26 Martin Lechner, Pastoraltheologie der Jugend. Geschichtliche, theologische und kairologische Bestimmung der Jugendpastoral einer evangelisierenden Kirche, München 1990 (2<sup>1996</sup>).

27 Patrik C. Höring, Jugendlichen begegnen. Jugendpastorales Handeln in einer Kirche als Gemeinschaft, Stuttgart, Berlin, Köln 2000.

Seelsorge“<sup>28</sup>. Seine Absicht ist es, die Koinonia als „Leitmotiv einer zeitgemäßen (Jugend)Pastoral“<sup>29</sup> zu entfalten. Koinonia – d. h. Begegnung und Beziehung – sei keine bloße Methode, sondern „eine Lebens- und Handlungsweise“ d. h. „eine kirchliche Grundfunktion, die den weiten Bereich christlich-kirchlicher Begegnungs- und Beziehungspraxis bezeichnen soll.“<sup>30</sup> Von ihr her werde alles kirchliche Handeln – die Diakonia, die Martyria, die Liturgia – geprägt. Koinonia sei Ausgangs- und Zielpunkt kirchlichen Lebens. In der Begegnung baut sich Kirche auf und wird zum Zeichen und Werkzeug des Reiches Gottes.

In dieser Koinonia-Ekklesiologie sieht Höring nun das Gestaltungsprinzip einer Jugendpastoral schlechthin und entfaltet ein Handlungskonzept einer Jugendpastoral als Begegnung. Ihr Grundziel sei die symmetrische Begegnung im Raum der Kirche, also die Begegnung von grundsätzlich gleichberechtigten Subjekten im Horizont der angebrochenen Herrschaft Gottes. Höring formuliert unverzichtbare Grundhaltungen für eine solche Jugendpastoral, er entwickelt konkrete Schrittfolgen und fordert notwendige strukturelle Rahmenbedingungen ein.<sup>31</sup> Insgesamt liegt m. E. der Wert seiner Arbeit darin, dass er eine Schwachstelle der bisherigen jugendpastoralen Reflexion überwindet, nämlich die doch wenig ausgefeilte Ekklesiologie. Das von ihm entworfene Handlungskonzept postuliert – ähnlich wie Fuchs, Hemmerle und auch Haslinger – eine subjektorientierte, kommunikative und intergenerative Praxis als Voraussetzung kirchlicher Traditio.

Dieses Ringen um ein Gesamtkonzept von Jugendpastoral zeigte durchaus Wirkungen in der Praxis. Es floss nicht nur in diözesane Jugendpastoralkonzepte ein, sondern prägte auch institutionelle Organisationsprozesse (etwa die Trennung von Jugendamt und BDKJ, erstmals 1985 in Augsburg, später auch andernorts; die Trennung von afj und BDKJ mit Neubestimmung der amtlichen und verbandlichen Aufgaben; die Umbenennung von Jugendämtern zu Fachabteilungen Jugendpastoral etc.). Verwiesen sei auch auf die „Eckpunkte zum Verständnis von Jugendpastoral im BDKJ“ (2004), in denen die Arbeit des BDKJ in einem jugendpastoralen Gesamtkonzept verortet wird, das im Evangelisierungsgedanken wurzelt. Man findet Spuren dieser Debatte auch in caritativen Feldern wie der Erziehungshilfe und Jugendsozialarbeit beispielsweise in dem Dokument „Heimerziehung als Dienst der Kirche“.<sup>32</sup> Dort wird nicht mehr von den „pastoralen Aufgaben

---

28 Ebd., 261.

29 Ebd., 189.

30 Ebd., 249.

31 Vgl. ebd., 249-321.

32 Verband katholischer Einrichtungen der Heim- und Heilpädagogik (Hg.), Heimerziehung als Dienst der Kirche, Freiburg 1995; vgl. auch: Unsere Verantwortung für junge Menschen in der Heimerziehung, 10. Januar 1997 (= Die deutschen Bischöfe, Kommission für caritative Fragen, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen

in der Heimerziehung“ gesprochen, sondern von der „Heimerziehung als pastoraler Aufgabe.“<sup>33</sup> Die Titel unserer eigenen Reihe „Benediktbeurer Beiträge zur Jugendpastoral“<sup>34</sup> belegen, dass wir uns – der Option der Salesianer Don Boscos für die ärmere Jugend folgend – auf die jugendpastorale Theoriebildung in Feldern jenseits der Jugendarbeit konzentriert haben: Gemeinde – offene Jugendarbeit – Schule – Hilfen zur Erziehung – Jugendhilfe. Der demnächst erscheinende Band 6 zum Thema „Religion in der Jugendhilfe“<sup>35</sup> setzt dieses Anliegen fort.

## 2.4 Das Bemühen, mit der Jugendpastoral auf der Höhe der Zeit zu sein

Der Synodenbeschluss „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit“ betrachtet die Analyse der psychosozialen und gesellschaftlichen Bedingungen als unverzichtbare Erkenntnisquelle für die Mission der Kirche. Nach dem Schema „Sehen – Urteilen – Handeln“ wird die Analyse der Gegenwartssituation an den Anfang der Überlegungen gestellt, dies aus der Überzeugung, dass in den geschichtlichen und gesellschaftlichen Entwicklungen, die von Jugendlichen in besonders sensibler Weise wahrgenommen werden, die Herausforderungen erkennbar werden, die Gott der Kirche heute stellt: „Vox temporis vox dei“!

Vielleicht mehr als alle anderen Gruppen in Theologie und Kirche hat die jugendpastorale Theoriebildung diese Aufforderung ernst genommen. Nicht nur die sozialwissenschaftlichen Jugendstudien<sup>36</sup> wurden mit Interesse und mitunter auch kritisch rezipiert. Man denke etwa an Silvia Thonaks kritische Relecture der Shell-Jugendstudien, in der sie nachweisen kann, „dass die Autorinnen und Autoren mit ideologisch verstelltem, institutions- und kirchenkritisch verengtem Blick oder zumindest *nicht vorurteilsfrei subjektorientiert* an das Thema Religion bei Jugendlichen herangegangen sind.“<sup>37</sup> Aus diesem Grunde war man auch bemüht, eigene Forschungen durchzuführen. Zu denken ist hier vor allem an die beiden österreichischen Jugendwertestudien: „Experiment Jungsein“ und „Lieben, Leisten, Hoffen“<sup>38</sup> oder auch an etliche regionale und verband-

---

Bischöfskonferenz, H. 17).

33 Vgl. Heimerziehung als Dienst der Kirche, a.a.O., 7.

34 Vgl. Benediktbeurer Beiträge zur Jugendpastoral, hrsg. von K. Bopp/M. Lechner, 6 Bde., 1998-2001.

35 M. Lechner/A. Gabriel, Religion in der Jugendhilfe, München 2008 (= Benediktbeurer Beiträge zur Jugendpastoral, Bd. 6).

36 Vgl. etwa die letzten beiden Shell-Jugendstudien aus den Jahren 2002 und 2005; oder C. Wippermann, Religion, Identität und Lebensführung, Opladen 1998, oder auch die Studie des Forschungskonsortiums WJT, Megaparty Glaubensfest. Weltjugendtag: Erlebnis – Medien – Organisation, Wiesbaden 2007.

37 Sylvia Thonak, Religion in der Jugendforschung. Eine kritische Analyse der Shell-Jugendstudien in religionspädagogischer Absicht, Münster 2003, hier 302.

38 Ch. Friesl (Hg.), Experiment Jung-Sein. Die Wertewelt österreichischer Jugendlicher,

An dieser Stelle muss einmal laut und deutlich gesagt werden, dass die jugendpastorale Theoriebildung, deren unverzichtbarer Teilaspekt die Wahrnehmung der Gegenwartssituation ist, nicht nur an den Lehrstühlen betrieben wird. Sie ist Gegenstand der Arbeit in vielen Fachstellen und Fachinstituten auf Bundes- und Diözesanebenen. Die jugendpastorale Reflexion ist ebenso Gegenstand der praktischen Arbeit, von deren Anstößen und Rückfragen die Theoriebildung lebt. Gegenwärtig lassen sich – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – wenigstens vier kairologische Reflexionsstränge entlang von gesellschaftlichen Trends nachzeichnen.

- *Der Trend zur Ästhetisierung und zum Event:* Mit den Stichworten ‚*iconic turn*‘, *Eventisierung*, *Erlebnis* verbindet sich eine Diskussion über eine neue Epoche und eine neue Jugendgeneration, die ein anderes Denken, Fühlen und kulturelles Empfinden hat als die 68er Generation, die bisher prägend war. Matthias Sellmann mahnt an, dass die Jugendpastoral sich noch nicht ausreichend auf die post-säkularen Bedingungen jugendlicher Existenz eingestellt habe. Nicht nur das Passungsverhältnis zwischen den biographischen Themen Jugendlicher und dem Angebot der Jugendpastoral stimme nicht mehr, die Jugendpastoral habe auch aufgrund der unterschiedlichen semantischen und stilistischen Präferenzen ein Kommunikationsproblem. Seine Forderung nach einer ästhetisch gewendeten Jugendpastoral gilt es gewiss weiterzudenken, wenngleich etwa im „Experiment Jugendkirche“<sup>39</sup> hier schon wichtige Impulse aufgenommen wurden. Das Heft „Event im Trend“<sup>40</sup> bejaht ebenfalls die Notwendigkeit eines neuen Stils der Jugendpastoral, der nicht mehr vom Verpflichtungs-, sondern vom Gelegenheitsmodus geprägt sein muss. Die Jugendpastoral dürfe sich zwar dem Eventtrend nicht verschließen, müsse aber verantwortlich mit ihm umgehen. Es stehe ihr gut an, eventkulturelle Elemente aufzunehmen, ohne aber die Subjektorientierung preiszugeben. Aufmerksamkeit in diesem Zusammenhang verdient auch das Buch „Engagement und Performance“<sup>41</sup>, weil dort die beiden Protagonisten dieser Diskussion – M. Sellmann und H. Hobelsberger – ihre jeweilige Sicht, teilweise kontrovers, artikulieren können, aber auch weil das

---

Wien 2001; Ch. Friesl/I. Kromer/R. Polak (Hg.), *Lieben – Leisten – Hoffen. Die Wertewelt junger Menschen in Österreich*, Wien 2008.

39 Hans Hobelsberger u. a. (Hg.), *Experiment Jugendkirche*, Kevelaer 2003; R. Ulmer, *One of us. Jugendgottesdienste & Jugendkirche*, Stuttgart 2005; Freitag, Michael/Scharnberg, Christian (Hg.), *Innovation Jugendkirche. Konzepte und Know-how*, Kevelaer 2006.

40 H. Hobelsberger/P. Hüster (Hg.), *Event im Trend. Beiträge zu einem verantworteten Umgang mit einer neuen Sozialform der Jugendpastoral*, Düsseldorf 2002 (= *Diskussion, Praxis, Dokumentation*, hrsg. von der afj, Bd. 8).

41 M. Brandl u. a. (Hg.), *Engagement und Performance. Kirchliche Jugend(verbands)arbeit heute*, Düsseldorf 2007.

Buch zeigt, wie professionell heute etwa in Grundsatzreferaten von diözesanen Jugendämtern gearbeitet wird. Pastoraltheologisch besonders erwähnenswert ist in diesem Kontext die Dissertation von Helmut Jansen „Wenn Freiheit Wirklichkeit wird“<sup>42</sup>. Den skizzierten postmodernen Trend zur „medialen und körperlichen Selbstexplikation“, zur „individuellen Ästhetisierung dispersiver Religiosität“ und zum „selektiv-pragmatischen Lebensmanagement“ aufnehmend, entwickelt Jansen eine erlebnispädagogische Jugendpastoral in kritischer Sichtung. Er verteidigt vehement die Subjektorientierung in der Jugendpastoral und entwirft die Jugendpastoral als „ein erlebbares Heilsgeschehen in Freiheit“. Ihr Ziel sei die „befreiende Ermutigung zur Selbstrealisierung“ des jungen Menschen. Die Arbeit ist ein Beispiel, wie aus der Wahrnehmung eines Trends mit Hilfe subjektsoziologischer und subjekttheologischer Reflexion ein jugendpastorales Handlungskonzept entstehen kann.

- *Trend zum Voluntariat*: Ähnliches kann auch für die beachtenswerte Dissertation „Jugendpastoral des Engagements“<sup>43</sup> von Hans Hobelsberger gesagt werden. Er lässt sich von der neu aufbrechenden Konjunktur des Voluntariats inspirieren und durchdenkt diese Thematik auf ein jugendpastorales Handlungskonzept. Auf der Basis des diakonischen Ansatzes von Jugendpastoral ist es ihm daran gelegen, das in den Jugendgruppen und Gemeinschaften vorhandene – und oft auch ungehobene – Solidarisierungspotential zu aktivieren, dies im Interesse sowohl der Subjektwerdung junger Menschen als auch im Interesse des Gemeinwohls. In dem Buch findet man eine Zusammenstellung der Engagementforschung ebenso wie theologische Fundierungen, Ausführungen über Engagementformen und – besonders erwähnenswert – Qualitätsmerkmale eines Engagements in diakonischer Jugendpastoral.
- Der „*Megatrend Religion*“<sup>44</sup> ist ein dritter Reflexionsstrang in der praktisch-theologischen Theorieentwicklung zur Jugendpastoral. Stellvertretend für die Vielfalt der Publikationen und Aufsätze zu diesem Thema seien hier nur zwei Autoren genannt, die zur Klärung der gegenwärtigen religiösen Lage in der Jugend beigetragen haben. Zunächst einmal sind es die von H.-G. Ziebertz verantworteten Studien „Religiöse Signaturen heute“ und „Letzte Sicherheiten“.<sup>45</sup> Hier hat vor allem die

---

42 H. Jansen, Wenn Freiheit Wirklichkeit wird. Erlebnispädagogische Jugendpastoral in kritischer Sichtung, Münster 2006.

43 H. Hobelsberger, Jugendpastoral des Engagements. Eine praktisch-theologische Reflexion und Konzeption des sozialen Handelns Jugendlicher, Würzburg 2006 (= Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge, Bd. 67).

44 Grundlegend dazu vgl. R. Polak (Hg.), Megatrend Religion? Neue Religiositäten in Europa, Ostfildern 2002; dies., Religion kehrt wieder. Handlungsoptionen in Kirche und Gesellschaft, Ostfildern 2006.

45 H.-G. Ziebertz/B. Kalbheim/U. Riegel, Religiöse Signaturen heute. Ein religionspäda-

dort vorgestellte Typologie jugendlicher Religiosität ein differenzierteres Bild jugendlichen Glaubens befördert. Sozusagen aus eigener praktisch-theologischer „Produktion“ stammen auch die vielbeachteten Sammelbände zum Thema „Jugend, Religion, und Modernisierung“<sup>46</sup> sowie „Religionsstile Jugendlicher“<sup>47</sup>. Die Liste der Publikationen und Themenhefte zu dieser Fragestellung ist breit und an dieser Stelle nicht weiter nachzuzeichnen. Ein Heft aber sollte noch erwähnt werden, weil es dokumentiert, dass der postsäkulare Religiositätstrend auch Gegenstand von Studientagen bei Strukturkonferenzen der Jugendpastoral war und ist. Die Jahreskonferenz Jugendseelsorge widmete sich im Jahre 1999 der „ungebrochenen Macht des Religiösen“.<sup>48</sup> Andernorts geschah Ähnliches.

- *Die „neuen Milieus“:* In den vergangenen Jahren hat die Milieu-, Mentalitäts- und Lebensstilforschung einen enormen Auftrieb erhalten. Auch die beiden großen Kirchen nahmen diesen Faden auf und gaben entsprechende Untersuchungen in Auftrag.<sup>49</sup> Die Ergebnisse veranlassten den BDKJ und Misereor, eine eigene Jugendstudie erstellen zu lassen, die jetzt vorliegt.<sup>50</sup> Sie will Einblicke und Orientierungen geben, um die Zukunft der Jugendpastoral zu inspirieren. Die Studie ist ein Analyseinstrument. Ob und wie sie darüber hinaus auch pastoral-theologisch fruchtbar gemacht werden kann, das wird die Aufgabe der nächsten Zeit sein.

## 2.5 Das Ringen um eine pastorale Identität der Mitarbeiter/-innen

Der Synodenbeschluss versteht sich – übrigens mit Verweis auf den zunehmenden Priestermangel und auf die damals neuen Sozialpädagog(inn)en – als eine Theorie für die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in der Jugendarbeit. Dabei formuliert er in concreto ein Kooperationsmodell zwischen Priestern und Laien, das m. E. den Vorgaben des Pastoralbegriffs

---

gogischer Beitrag zur empirischen Jugendforschung, Gütersloh/Freiburg 2003; H.-G. Ziebertz/U. Riegel, Letzte Sicherheiten. Eine empirische Untersuchung zu Weltbildern Jugendlicher, Gütersloh/Freiburg 2008.

46 K. Gabriel/H. Hobelsberger (Hg.), Jugend, Religion und Modernisierung. Kirchliche Jugendarbeit als Suchbewegung, Opladen 1994.

47 W. Tzscheetzsch/H.-G. Ziebertz (Hg.), Religionsstile Jugendlicher und moderne Lebenswelt, München 1996.

48 Arbeitsstelle für Jugendseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Die ungebrochene Macht des Religiösen. Theologische und pädagogische Handlungsperspektiven für die Jugendpastoral. Dokumentation der Jahreskonferenz Jugendseelsorge, Aachen 2009 (= Diskussion, Praxis, Dokumentation, hrsg. von der afj).

49 Vgl. die Studie „Kirche und Milieu“ der evangelischen Kirche und die Studie „Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus 2005“ der katholischen Kirche.

50 Bund der Deutschen Katholischen Jugend & Misereor (Hg.), Wie ticken Jugendliche? Sinus-Milieustudie U27, Düsseldorf 2008.

des Konzils noch nicht gerecht wird. Denn es trennt zwischen pastoralen Aufgaben (Priester) einerseits und pädagogisch-organisatorischen Aufgaben (Laien) andererseits. Dieses Ressortdenken war die Ursache, dass es den sozialpädagogisch vorgebildeten Laienmitarbeiter(inne)n lange Zeit und bis heute sehr erschwert war, eine pastorale Identität zu entwickeln, d. h. die Frage zu beantworten, was ihre Tätigkeit in der kirchlichen Jugendarbeit mit dem Reich Gottes und der Kirche zu tun hat.<sup>51</sup> Die vielerorts – und explizit in dem Brief des damaligen Jugendbischofs Tenhumberg an die Mitarbeiter/-innen in der Jugendpastoral<sup>52</sup> – geführte Klage über mangelnde Kirchlichkeit und spirituelle Kompetenz der Sozialberufe gipfelte in der Forderung, die Mitarbeiter/-innen bräuchten eine doppelte Kompetenz: „eine im fachlichen (in Gruppenarbeit, Sozialpädagogik, Beratung, Organisation usw.) wie im religiös-spirituellen Bereich (Glaubenswissen, Glaubensleben, Religionspädagogik, Liturgie usw.).“<sup>53</sup>

Dies führte in der Folge zu zahlreichen Überlegungen. Roman Bleistein meinte, die Sozialpädagog(inn)en bräuchten kein Theologiestudium, sie müssten aber über einen „reflektierten Glauben und über die alltägliche Praxis des christlichen Lebens verfügen“<sup>54</sup> In dieser Linie habe auch ich argumentiert in diversen Aufsätzen und ausführlich dann in meiner Habilitationsschrift „Theologie in der Sozialen Arbeit“<sup>55</sup> meine Ansicht zu einem Kompetenzmodell für den Dienst in der Jugendpastoral verdichtet. Die Jugendpastoral wird demnach von unterschiedlichen Fachleuten gemeinsam getragen: von Theolog(inn)en (Priester und Laien), von Religionspädagog(inn)en und von Sozialpädagog(inn)en. Aufgrund ihrer je unterschiedlichen fachlichen Kompetenz kommt Ihnen eine je spezifische Bedeutung und Rolle für die Verwirklichung der Jugendpastoral in den unterschiedlichen Feldern zu. Nicht hier die Pädagoginnen, die erziehen, und dort die Theolog(inn)en, die evangelisieren! Nein! Vielmehr gilt: Mittels der kirchlichen Jugendarbeit, selbst und gerade dort, wo sie ganz alltäglich und profan erscheinen mag, geschieht Evangelisierung. Oder noch mal anders gesagt: Die pädagogische Tätigkeit ist eine pastorale, und umgekehrt: die pastorale ist (auch) eine pädagogische!

Es ist interessant, wie diese Überlegungen von Sozialberufen als Träger

---

51 Im Erzbistum München und Freising ging dieses Ressortdenken in den 80er Jahren sogar soweit, dass Sozialpädagogen untersagt wurde, religiöse Angebote zu machen.

52 Bischof Heinrich Tenhumberg, Miteinander unterwegs. Bischöfliches Wort an die Mitarbeiter in der Jugendpastoral (hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1979).

53 Ebd., 19.

54 R. Bleistein, Professionalisierung kirchlicher Jugendarbeit, in: StdZ 106(1981) 266-273, 273.

55 M. Lechner, Theologie in der Sozialen Arbeit. Begründung und Konzeption einer Theologie an Fachhochschulen für Soziale Arbeit, München 2000.

der Jugendpastoral heute doch weithin Allgemeingut geworden sind. Das liegt auch daran, dass die Mehrzahl der Diözesen mittlerweile theologische oder pastorale Einführungskurse für sozialpädagogische Fachkräfte eingerichtet haben, erstmals in Bayern (seit 1990)<sup>56</sup>, später auch in anderen Bistümern, etwa in Köln, Paderborn, Speyer/Mainz. Man ist wirklich erfreut, wenn man auf den Internetseiten von Fachabteilungen und Fachstellen für Jugendpastoral sehen kann, wie sehr bei pädagogischen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern ein pastorales Bewusstsein gewachsen ist. In diesem Zusammenhang ist auch das Dokument „Geistliche Jugendverbandsleitung“<sup>57</sup> zu erwähnen, in dem das frühere „Notfall-Modell“ für die geistliche Leitung von Jugendverbänden durch theologisch gebildete Laien nun durch ein echtes „Charisma-Modell“ ersetzt wird, in dem Priester, Diakone und theologisch vorgebildete Laien diese spezifische Aufgabe „in Zuordnung zueinander entsprechend ihrer Stellung in der Kirche und den Erfordernissen der Situation“<sup>58</sup> ausüben. Bei aller Unterschiedlichkeit wird aber die Gemeinsamkeit hervorgehoben.

### 3. Ausblick

Ohne den weiteren Ausführungen und der Diskussionen über die Zukunft der Jugendpastoral vorgreifen zu wollen, denke ich doch, dass bereits die Grundlinien für die künftige jugendpastorale Theoriebildung und Praxis deutlich geworden sind. Aus meinem begrenzten Horizont möchte ich folgende Themen wenigsten kurz antippen.

- Die Subjektorientierung, d. i. die Frage, was und wie die Jugendpastoral dazu beitragen kann, dass junge Menschen in der globalisierten, „fluiden Weltgesellschaft“ eine stabile Ich-Identität in sozialer Solidarität ausbilden können. Eine *subjektorientierte Jugendpastoral* ist Gebot der Stunde.
- Die Option für die Ärmere, d. i. die Zuwendung und das Engagement für die Modernisierungsverlierer hierzulande und in der einen Welt. Die Felder der Jugendsozialarbeit, der aufsuchenden Jugendarbeit, der Hilfen zur Erziehung usw., aber auch Themen wie weltweite soziale Gerechtigkeit, Migration, Bewahrung der Schöpfung brauchen mehr pastoraltheologische Aufmerksamkeit. Eine *gerechtigkeitsorientierte Jugendpastoral* wird nötig sein.

---

56 Vgl. Landesstelle für Katholische Jugendarbeit in Bayern (Hg.), Evaluation Berufseinführung in katholische Jugendarbeit, München 2003 (= Bai-Impuls).

57 Geistliche Verbandsleitung in den katholischen Jugendverbänden, 22. Januar 2007 (= Die deutschen Bischöfe, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Nr. 87).

58 Vgl. ebd., 16.

- Die Differenzierung der Gesellschaft in verschiedene Milieus mit unterschiedlichen Lebensstilen, Ästhetiken, kulturellen Vorlieben und materiellen Basen sollte praktisch-theologische Bemühungen um eine *lebensweltlich orientierte Jugendpastoral* einfordern.
- Die Frage der Traditio, d. h. die Frage, wie in einer wachsend multikulturellen, multireligiösen und säkularen Kultur der christliche Glaube als christliche Lebenskultur tradiert werden kann. Die Fragen der „Konversion junger Menschen“ und eines Jungen-Erwachsenen-Katechumenats sollten angegangen werden. Eine *konversionssensible Jugendpastoral* wäre zu entwickeln – einen erste Ansatz dazu hat Michal Kaplanek gemacht.

Die Jugendpastoral ist ein für die Kirche unverzichtbarer Seismograph. Sie ist aber auch ein Protagonist, ein Vorreiter für die zukünftige Gestalt der Kirche. Und sie ist – wie es im Leitbild des BDKJ Mainz heißt – „ein Handeln der Kirche, damit junge Menschen die Lebensmöglichkeiten, die das Evangelium bietet, entdecken und sich aneignen können.“ In diesem Sinne wünsche ich allen hier Kraft und Ausdauer, diesen spezifischen Teil kirchlicher Praxis nach Kräften zu unterstützen.

## Christsein im „iconic turn“ der Gegenwartskultur

### || Pastoralästhetische Forschungslinien zur Jugendpastoral

Religiosität ist immer eine Kombination aus einem Welt- und einem Selbstverhältnis, wobei sich beides mit einem inhaltlichen Impuls und einer wechselseitigen Begründung von „Selbst“ und „Welt“ verbindet. In jedem Fall reagiert Religiosität nicht nur auf eine wie auch immer wahrgenommene und bewertete Welt, sondern sie konstituiert auch Welt; und dies nicht nur metaphysisch im Sinn des semiotischen Aufbaus einer (dann: transzendenten) Parallelwelt, sondern auch intraphysisch im Sinn einer Disposition zu dem, was man dann „Wirklichkeit“ nennt.<sup>1</sup> Sei der Inhalt der Religiosität noch so weltfern oder gar weltfeindlich – Religiosität ist und bleibt ein Modus von Wirklichkeitserfahrung und von Wirklichkeitsbewältigung. Wer also verstehen will, wie Religionen sich im faktischen Gebrauch verändern, dem steht der Weg frei, über die Veränderung von Rezeptionsmodi allgemeiner Wirklichkeit näheren Aufschluss über Anpassungsprozesse religiöser Stile zu bekommen.

Dieser Denkweg wird im Folgenden für jede/n empfohlen, der tiefer verstehen will, wie jugendliche Religiosität in der Postmoderne evoluiert. Die These lautet, dass ein umfassender Wandel der generativen Rezeption von Wirklichkeit stattgefunden hat, der den zentralen Leseschlüssel für das veränderte Religionsverhalten der Jüngeren abgibt. Konkreter: „Wirklichkeit“ begegnet im auslaufenden 20. und beginnenden 21. Jahrhundert vor allem medial-ästhetisch und nötigt zur Ausbildung entsprechend sensueller, konnektiver und polyzentraler Rezeptionskompetenzen. Das, was Ältere heute an den Jüngeren irritiert,<sup>2</sup> ist genau dieser Moduswechsel der Wirklichkeitsrezeption weg von der diskursiven Durchdringung hin zur ästhetischen Kontemplation, den die philosophische Debatte als „iconic turn“ bezeichnet. Im iconic turn ist „Wirklichkeit“ kein Gegenüber mehr, auf das hin sich das kantische autonome Subjekt der transzendentalen Apperzeption kritisch-kognitiv entwirft – ja: noch entwerfen könnte. Sie ist eine Art Sphäre, die mich je umschließt, mich zu ihrem Ko-Produzenten macht, mit vielen Zentren

1 Dazu jetzt material- und kenntnisreich Johannes E. Hafner / Joachim Valentin (Hgg.), Parallelwelten. Christliche Religion und die Vervielfachung von Wirklichkeit, Stuttgart 2009.

2 Und das tut es offenbar massiv. Man vergleiche nur jüngere journalistische Polemiken, etwa die von Jens Jessen, Die traurigen Streber, in: Die Zeit vom 28.8.2008; oder Hans Ulrich Gumbrecht, Die Jugend von morgen, in: SZ-Magazin vom 4.4.08.

und Ursprüngen, jedenfalls nicht letztlich verortbar in einem Denk- oder Setzungsakt des Subjekts.<sup>3</sup> „Wirklichkeit“ erschließt sich postmodern weniger konsekutiv als simultan; eine verstehbare Repräsentation ihrer selbst gelingt ikonisch und inszenatorisch besser als diskursiv und platonisch. Pointiert: Das Projekt einer „Lesbarkeit der Welt“ (Blumenberg) hat sich gewandelt in ihre „Tanzbarkeit“; die Welt, mindestens die Welt der heute Jüngeren, ist kein Buch, sondern ein T-Shirt (Beat Wyss). Oder anders: Zukunftsbefähigende Wirklichkeitserschließung ist performativ.

Dieser Wandel soll im Folgenden Ausführungen zu einem pastoraltheologischen Forschungsprogramm provozieren. Es werden Denkhorizonte eröffnet, wie jugendliches Christsein im iconic turn empirisch verstanden und theologisch „aufgehoben“ werden kann.<sup>4</sup> Ziel ist es vor allem, von der theoretischen Kraft der Pastoralästhetik für die Jugendpastoral zu überzeugen. Kairologisch wird nachvollzogen, wie die verschiedenen Wirklichkeitsbereiche gegenwärtiger Welterfahrung in die Logik des Bildes überwechseln, und wie junge Leute heute diesem Wandel entsprechen. Kriteriologisch wird gefragt, in welcher Weise die Theologie den iconic turn produktiv aufzunehmen in der Lage wäre und welche neuen Einsichten hier zu gewinnen sind. Knapp gehaltene praxeologische Bemerkungen bilden den Schluss.

## 1. Der Ort und seine Irritationen: Jungsein im iconic turn

Jungsein ereignet und exploriert sich heute im Modus des Bildes. Im iconic turn wechseln die Kommunikationsroutinen der gesellschaftlichen Teilsysteme von Wort- zu Bildlogiken (1.1.). Hierauf reagieren die Jüngeren aktiv, intelligent und kreativ mit zum Teil irritierenden Strategien (1.2.).

---

3 vgl. Jochen Hörischs luzide Bemerkungen zur Zertrümmerung der kantischen Idee einer „Synthesis des Mannigfaltigen“ im Subjekt durch den I. Weltkrieg in: Brot und Wein. Die Poesie des Abendmahls, Frankfurt a. M. 1992, 228-246. Dieser Befund verbindet sich mit Analysen, nach denen die Ästhetisierung des Wirklichkeitszugangs als kulturelle Möglichkeit etwa ab 1900 einsetzt; vgl. nur Klaus Lichtblau, Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kulturosoziologie um die Jahrhundertwende, Frankfurt a. M. 1996. Die historischen Anfänge des nachfolgend beschriebenen iconic turn liegen hier – erst heute aber hat die Ästhetisierung der (Lebens)Welten eine kritische Masse erreicht, die sie zum kulturellen Durchbruch bringt.

4 Mehr nicht. Tatsächlich ist die Dienstleistung dieses Textes weniger ein bereits abgeschlossenes theologisches Programm, sondern bescheidener der Aufweis, welche Forschungsfelder für ein solches Programm auszuleuchten sind. Auch dies kann angesichts der philosophischen und theologischen Fundamentalität der Materie nur jeweils skizzenhaft geschehen. Die Felder werden hier umzäunt, nicht aber substantiell durchpflügt. Immerhin liegen bereits einige eigene Durchführungen vor; ich delegiere daher manche Argumentation an die Fußnotenverweise – wohl wissend, dass das Zitat eigener Arbeiten eine Unsitte darstellt.

## 1.1 Iconic turn: Routinen der Gegenwartskultur im Wandel vom Wort zum Bild

Die Identifikation eines iconic bzw. pictorial turn stammt, unabhängig voneinander, aber zeitlich gleichzeitig, von Gottfried Böhm, Professor für Kunstgeschichte in Basel, und von W.J.T. Mitchell, Professor of English and art History an der University of Chicago.<sup>5</sup> Während Böhm 1994 eher kunstphilosophisch startet und der explodierenden Sphäre moderner Bildproduktion ihre ureigene Sinndimension abringen will<sup>6</sup>, sieht sich Mitchell in demselben Jahr als „Erforscher der Massenkultur und der technischen Medien, [der MS] die ‚Mode‘ des ‚Pictorial Turn‘ mit einem gewissen Respekt als Gegenstand historischer Analyse, und nicht bloß als kurzzeitigen Jargon des Marketing (in der Wissenschaft) betrachtet.“<sup>7</sup> Beide Positionen haben in den letzten 15 Jahren eine enorme Theorieproduktion angeregt, die in dem Versuch gipfelt, eine moderne Bildwissenschaft nicht als universitäre Einzeldisziplin, sondern als gemeinsamen Grundzug ganz vielfältiger und heterogener Wissensfelder zu konzipieren.<sup>8</sup> Der Begriff des „iconic turn“ hat durch seine beiden Erstprotagonisten einen diagnostischen und einen programmatischen Gehalt: Diagnostisch wird mit dem Begriff eine durchgehende und sogar normative Ikonisierung der Kommunikation beobachtet; programmatisch wird dies zumindest potenziell als Chance gesehen, über Bilder neue Verständigungsmöglichkeiten zu erschließen.

In beiden Bedeutungen verlangt uns als Gebraucher- und BewohnerInnen der Wirklichkeit im 21. Jahrhundert der iconic turn neuartige Kompetenzen ab. Bredekamp identifiziert die Suche nach einem bildwissenschaftlichen Theorierahmen als einen tiefgreifenden „Wunsch nach visueller Teilhabe [...], der sich in der gesamten Kultur vollzieht.“<sup>9</sup> Die Pointe dieser

5 Vgl. Gottfried Böhm, Die Wiederkehr der Bilder, in ders. (Hrsg.), Was ist ein Bild?, München 1994, 11-38; allgemein zur philosophischen Debatte vgl. Stefan Majetschak, „Iconic turn“. Kritische Revisionen und einige Thesen zum gegenwärtigen Stand der Bildtheorie, in: Philosophische Rundschau, Bd. 49 (2002), 44-64.

6 „Das Bild als ‚Logos‘, als einen sinnstiftenden Akt verstehen: diese Vision eines non-verbalen, eines ikonischen Logos, war, kurz gesagt, meine Motivation, dem verstärkten Interesse am Bild, genauer gesagt: an Bildern, eine paradigmatische Bedeutung zuzumessen, vom *iconic turn* als einem Projekt mit langer Perspektive zu reden.“ Gottfried Böhm, Iconic turn. Ein Brief, in: Hans Belting (Hrsg.), Bilderfragen. Die Bildwissenschaften im Aufbruch, München 2007, 27-36, 29 (Hervorhebung im Text).

7 W.J.T. Mitchell, Pictorial Turn. Eine Antwort, in ebd., 37-46, 40 (Hervorhebung im Text).

8 Vgl. neben Belting, Bilderfragen, a.a.O., auch die beiden Bände von Christa Maar / Hubert Burda (Hgg.), Iconic turn. Die neue Macht der Bilder (Köln 2004) und Iconic worlds. Neue Bilderwelten und Wissensräume (Köln 6); außerdem Klaus Sachs-Hombach (Hrsg.): Bildwissenschaft. Disziplinen, Themen, Methoden, Frankfurt a. M. 2005.

9 Horst Bredekamp, Drehmomente – Merkmale und Ansprüche des *iconic turn*, in Maar / Burda, Iconic turn, a.a.O., 15-26, 17.

Formulierung ist dabei die Anspielung an den Habitus der *Teilhabe*, der urdemokratisch-aufklärerische Reflexe vitalisiert, diese aber eben nicht kantisch-sprachlich präzisiert, sondern visuell. Und tatsächlich: Eine markante Vielzahl von neuartigen Kulturphänomenen illustriert, dass der gesellschaftskonstitutive Akt bürgerlicher Teilhabe heute eher bild- als – wie eigentlich initiiert – wortgesteuert verläuft. Dazu drei Skizzen:

Im Teilsystem der *Politik der Gesellschaft* ist deutlich zu sehen, dass die Prämissen des Infotainments, des Medienrituals, des Kampfes um die Hoheit der Bildinterpretation und die symbolpolitische Emotionalisierung prominenter Themen und Personen den Gestus des diskursiven, parlamentarischen Austausches von Argumenten deutlich verdrängen. Die Bürgernähe, also die politische Teilhabe, wird unter mediengesellschaftlichen Bedingungen über den Fernseher, also visuell, hergestellt, was einen deutlichen Formatwandel des politischen Unternehmers nach sich zieht. Dieser hat sich der Selektions- und der Attraktionslogik des Mediensystems zu unterziehen, gerät unter Inszenierungsdruck und löst ihn symbolpolitisch.<sup>10</sup>

Auch im Teilsystem *Wirtschaft* läuft die Überzeugungskommunikation der Vermarktung längst über Faszinations- statt über Informationsstrategien. Im so genannten „Kultmarketing“ werden paradoxerweise die Produkte zu den prominentesten Instrumenten der Botschaft und nicht umgekehrt. Die gesättigten Konsumgütermärkte, die Möglichkeiten globaler Medienvernetzung und die Notwendigkeit der expressiven Stilisierung des Selbst im öffentlichen Raum schaffen den Resonanzraum für eine Warenkommunikation, die grundlegende Themen des „Ich in der Welt“ symbolisch kommuniziert. Verkauft werden keine Sachen, sondern Botschaften. Tatsächlich ist es ohne größere Probleme möglich, funktionale und sogar substantiale Religionsdefinitionen an Marken zu illustrieren. Der kulturelle Raum wird markiert, auratisch aufgeladen und zur je persönlichen Identitätsbildung nutzbar.<sup>11</sup>

Drittens: Die Weltbeherrschung über *Technik* setzt forciert auf Bildlogiken. Hier vollzieht sich, was Max Weber bereits 1919 in seiner berühmten Rede „Wissenschaft als Beruf“ in die rhetorische Frage kleidete: Ist es denn so, dass irgendeiner, der hier im Saale sitzt, „eine größere Kenntnis der Lebensbedingungen hat, unter denen er existiert, als ein Indianer oder Hottentotte?“ Und er antwortet gleich selbst: „Schwerlich. Wer von

10 Zur politologischen Debatte um Kollektivsymbole, symbolpolitische Repräsentation, Zivilreligion und einer demokratietheoretisch sorgfältig zu beobachtenden Eventisierung des Politischen vgl. Matthias Sellmann, Religion und soziale Ordnung. Gesellschaftstheoretische Analysen, Frankfurt-New York 2007, 284-307 (mit Lit.).

11 Zum Ganzen vgl. Matthias Sellmann, Artikel Kultmarketing, in: Harald Baer u.a. (Hgg.), Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen, Freiburg u.a. 2005, 709-717 (mit Lit.); für das Beispiel des Sportartikelherstellers Nike vgl. Matthias Sellmann, Bekleidung als Bekenntnis. Kleine Anatomie der Nike-Religion, in: ders. (Hrsg.), Mode. Die Verzauberung des Körpers, Mönchengladbach 2002, 51-67.

uns auf der Straßenbahn fährt, hat – wenn er nicht Fachphysiker ist – keine Ahnung, wie sie das macht, sich in Bewegung zu setzen. [...] Der Wilde weiß das von seinen Werkzeugen ungleich besser.“<sup>12</sup> Auch heute weiß niemand genau, wie ein i-Pod funktioniert, welche Mathematik hinter Haftpflichtversicherungsverträgen lauert oder woher das Navigationsgerät weiß, dass ich gleich rechts abbiegen sollte. Längst sind es bildgebende Verfahren, die uns visuelle Teilhabe an Dingen vermitteln, die gar nicht im eigentlichen Sinn visuell erschließbar sind: Fotos vom Saturn genauso wie Abbildungen von Lungenflecken. Computergesteuerte Simulationen können zunehmend übernehmen, was ehemals „in Realität“ auszutesten war: Etwa ob und wann ein Material durch Gebrauch ermüdet, weiß man heute immer verlässlicher gewissermaßen materiallos, nämlich durch Informationseingabe in Rechnerprogramme. Technik stiftet Vertrauen über Verlässlichkeit im Funktionieren und – das ist hier das Entscheidende – sie erleichtert das Vertrauen durch haptisch wie ikonisch attraktiv gestaltete Benutzeroberflächen. Vor allem bei riskanten Techniken ist es das Design, das ihr Verstehen ersetzt.<sup>13</sup>

Die These lautet: Visuelle statt – oder mindestens: ergänzend zu – diskursiver Teilhabe kennzeichnet den zentralen Modus der Wirklichkeitserschließung im iconic turn. Mit Wolfgang Iser kann formuliert werden, „dass ästhetisches Denken gegenwärtig das eigentlich realistische ist. Denn es allein vermag einer Wirklichkeit, die – wie die unsrige – wesentlich ästhetisch konstituiert ist, noch einigermaßen beizukommen.“<sup>14</sup> Weil Wirklichkeit heute über Wahrnehmungs- Zuschreibungs- und Simulationsprozesse konstituiert wird, entsprechen ihr auch am besten performative Strategien der Erschließung.

## 1.2 Die Jüngeren und ihre performativen Strategien der Wirklichkeitserschließung

Für die Jugendpastoral ist dieser Befund entscheidend: Die Jüngeren von heute, also die Geburtsjahrgänge etwa ab 1985ff haben nie eine Wirklichkeit kennen gelernt, der eine diskursive Form der Erschließung adäquat entspricht. Sie kennen es gar nicht anders als performativ. Und darum hat man mit dem Begriff der „Performativität“ auch den zentralen

---

<sup>12</sup> Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, in: ders., *Schriften zur Wissenschaftslehre*. Herausgegeben und eingeleitet von Michael Sukale, Stuttgart 1991, 237-273, 250.

<sup>13</sup> Vgl. die Beiträge aus den Technik- und Naturwissenschaften von Heckl, Peitgen, Pfeifer / Glatzeder und Zeilinger in Maar / Burda, *Iconic turn. Die neue Macht der Bilder*, Köln 2004, 127-184.

<sup>14</sup> Wolfgang Iser, *Zur Aktualität ästhetischen Denkens*, in: ders., *Ästhetisches Denken*, Stuttgart 1998<sup>5</sup>, 41-78, 57. Vgl. auch ebd., 59, *Die Konjunktur ästhetischen Denkens „ist Effekt nicht einer Mode, sondern dieses Wirklichkeitswandels.“*

Leseschlüssel zu typischen Strategien ihrer Wirklichkeitserschließung.

Auf eine in diesem Zusammenhang ganz wichtige Grundlagenbeobachtung weist die neuere Sozialisationsforschung hin. Die These scheint plausibel, dass die Jüngeren heute ihre Sozialisation erheblich aktiver vorantreiben, als dies im ursprünglichen Konzept der Sozialisationsidee eingelassen war. Denn ihr gesellschaftlicher Standort ist geprägt von einer Erosion der Sozialisationskraft von Institutionen wie Familie, Schule oder Kirche. Dies eröffnet einen neuen Gestaltungsraum der Selbstentwicklung: Die Lösung jugendlicher Entwicklungsaufgaben wird auf das Subjekt gebucht. Dies führt zu Freiheitsgewinnen, aber – wie die neuere Individualisierungstheorie herausgearbeitet hat – auch zu einem spezifischen Folgeproblem: Der soziale Distinktionsdruck steigt erheblich. Anders: Selbstfindung muss nicht nur aktiv betrieben, sondern auch sozial präsentiert werden. Jugendliche müssen dem sozialen Kosmos signalisieren, als wer sie gesehen und behandelt werden möchten. Individualisierung wird expressiv, und Sozialisation wird zur Selbstsozialisation.<sup>15</sup>

Diesen Theorierahmen vorausgesetzt, verschiebt sich die Frage nach Bewältigungsstrategien von wahrgenommener Wirklichkeit auf die Neugier darauf, wie die Jüngeren heute den gestiegenen Distinktionsdruck bearbeiten. Und hier wird es nun auffällig ästhetisch-performativ. Die bekannte Studie „U 27“ von BDKJ und Misereor analysiert, dass die Jüngeren heute Distinktionsgewinne vor allem durch das Ansammeln populärkulturellen Materials erzielen. „Selbstsozialisation ist die Einarbeitung in audiovisuelles Symbolwissen und der selbst organisierte Erwerb rezeptiver und produktiver Kompetenzen. Mit diesem Wissen und diesen Kompetenzen werden symbolische und soziale Inklusion angestrebt sowie symbolische und soziale Exklusion praktiziert.“<sup>16</sup> Der Begriff beschreibt, „wie Jugendliche Zeit, finanzielle und kognitive Ressourcen auf kreative Weise in popkulturelle, szenespezifische Konsumgüter, Kompetenzen und Aktivitäten investieren und dabei ihr „eigenes“ kulturelles Kapital anhäufen, über das Abgrenzung und soziale Anerkennung in der Peer Group erzielt werden kann.“<sup>17</sup> Wer welches Lokal besucht; wer welches Label trägt; wer welches Poster aufhängt; wer wo zu treffen ist; wer wo was auflegt; wer welchen Slang spricht usw. – all dies wird zur performativen Kompetenz des Selbstaudrucks, der Selbsttypisierung und der sozialen

---

15 Zum Konzept des expressiven Individualismus vgl. Charles Taylor, *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*, Frankfurt a. M. 2002, 71-96; zur Theorie der Selbstsozialisation vgl. Stefanie Rhein / Renate Müller, *Musikalische Selbstsozialisation Jugendlicher: Theoretische Perspektiven und Forschungsergebnisse*, in: *Diskurs Kindheits- und Jugendforschung*, H. 4/2006, 551-568.

16 Ebd., 552.

17 Carsten Wippermann / Marc Calmbach: *Wie ticken Jugendliche?*, Düsseldorf 2008, 38.

Selbstverortung. *Szenen* sind bedeutsam, weil sie als Stilsprachen fungieren. *Events* sind bedeutsam als ästhetisch-integrale Ganzheitserfahrung sozialer, zeitlicher und körperlicher Art. Die *Gestaltung des Körpers* ist bedeutsam als letzte gewisse Projektionsfläche sozialer und individueller Signale. Die Ausstattung mit *Medientechnik* ist bedeutsam, weil sie das Bedürfnis nach Konnektivität sichtbar bedient. Der durch zahllose jugendsoziologische Empirie gefestigte Befund eines generativen Wertewandels hin zu einem robusten *Pragmatismus* wird erklärlich, weil in einer durch Massenmedien ikonisch dominierten Kommunikation ein typisches Sicherheits- und Vertrauensproblem auftaucht, das paradoxerweise selbst wieder nur über Design gelöst werden kann.<sup>18</sup>

Mehr als diese skizzenhafte Aufzählung kann hier nicht geleistet werden. Sie reicht aber hin, um dringlich zu verdeutlichen, dass die Jüngeren Ausdruckskomplexe für ihre Lebens- und Entwicklungsthemen benötigen. Ihr Streben nach Identifikation und Distinktion ist auf Materialangebote angewiesen, auf symbolische, sichtbare Offerten, auf Aneignungsräume, auf Repräsentationen von Sinn. Wer immer heute junge Leute von etwas überzeugen will, er muss es – mindestens auch – so tun, dass es performativ ausprobiert und getestet werden kann. Diese Forderung steht im kulturellen Raum, und sie hat nicht nur eine praktische, sondern auch eine theoretische Seite. Was bedeutet sie für die Theologie?

## 2. Aufnahme der Irritation: Möglichkeiten der Gottesrede im iconic turn

Wer der ästhetisch formatierten Wirklichkeit eine ihr entsprechende Form der Gottesrede abgewinnen will und diese nicht nur in kritisch-abgrenzender Absicht verfasst, nimmt damit nicht nur eine Irritation im Außenbereich der Theologie auf, sondern er produziert auch eine ad intra. Auffällig ist jedenfalls, wie viele Textentwürfe sich zunächst einmal mit der Fremdheit beschäftigen, die man der Leserschaft offenbar zuzumuten hat. Man erzielt eine „Verlegenheit und Befangenheit, die uns im christlichen Bereich nicht selten begegnet. Das Schöne und die Schönheit sind kein theologischer Topos; die Dogmatiken, die Ethiken und auch die Katechismen kennen ihn kaum. Im Ausbildungsprogramm zu kirchlichen Berufen steht die Kallistik gewöhnlich nicht [...]“, konstatiert

18 Vgl. ausführlicher zum letzten Punkt Matthias Sellmann, „Wirkung“ – „Schönheit“ – „Attraktive Körperlichkeit“ – Kriterien erfolgreicher Jugendpredigten im iconic turn der Gegenwartskultur, in: Michael Meyer-Blanck u.a. (Hgg.), *Jugend und Predigt. Zwei fremde Welten?*, München 2008, 170-185; sowie ders.: ... denn Gott ist schön.“ Begründung und Chancen eines ästhetischen turns der Jugendpastoral, in LS H.3/2007, 103-108. Zu den genannten Jugendphänomenen insgesamt Wippermann / Calmbach, a.a.O. sowie Bernhard Schäfers / Albert Scherr, *Jugendsoziologie. Einführung in Grundlagen und Theorien*, 82005; Andreas Feige / Carsten Gennerich, *Lebensorientierungen Jugendlicher*, Münster u.a. 2008.

Wolfgang Beinert. Auf die Frage einer typisch christlichen Hermeneutik des Schönen gebe es bisher „kaum (zureichende) Antworten“, schreibt Hans Maier im Editorial des Themenhefts zur Schönheit der Zeitschrift *Communio*. Das große Werk Hans-Urs von Balthasars habe „bisher kaum Eingang in den ‚normalen‘ Wissenschaftsbetrieb (auch in den theologischen!) gefunden und liegt bis zur Stunde als erratischer Block am Weg der Forschung“. Der Gott der Bibel soll schön sein?, fragt Jakob J. Petuchowski, und schließt an: „Davon schreckt zunächst das jüdisch-monotheistische Gefühl zurück.“ Ganz ähnlich ist die Lage offenbar in der evangelischen Theologie. Man befindet sich, so Matthias Zeidler, „zuerst einmal in einer gewissen Verlegenheit. [...] Ein Problem des Schönen scheint es in den evangelischen Kirchen nämlich gar nicht zu geben.“<sup>19</sup>

Die Begründungslast einer theologischen Ästhetik wiegt offensichtlich schwer und wird nur zögernd gestemmt.<sup>20</sup> Zu stark scheinen der Verdacht einer zynischen Verhübschung der Welt, einer narkotisierenden Verleugnung des Kreuzes und eines unkritischen Verkaufs des Heiligen an den Zeitgeist, als dass ein Nachdenken über eine ikonische Attraktivität des Christseins attraktiv wäre. Allerdings wurde noch kein theologisches und noch kein pastorales Problem durch Wegschauen und Aussitzen besser gelöst als durch das Bemühen, in den Herausforderungen der jeweiligen Zeit eine aktualisierte Reformulierung des *depositum fidei* zu versuchen. Und ohne Zweifel ist es, einer bekannt treffsicheren Formulierung Hans-Joachim Höhns zufolge, ein Zeichen der Zeit, dass wir in einer Zeit der Zeichen leben.<sup>21</sup> Wie oben gesehen, verlangen die Veränderungen des Wirklichkeitszugangs nach performativen Aneignungsstrukturen, auf jeden Fall bei den Jüngeren, wohl zunehmend aber auch bei den Älteren.

Zwei solcher Denkwege einer produktiven und affirmativen Adaption des iconic turn in die Gottesrede sollen im Folgenden erprobt werden. Zunächst erfolgt ein Vergleich der Strukturmomente ästhetischer und religiöser Erfahrungen (2.1.). Hieran schließen sich Bemerkungen an über

---

19 Wolfgang Beinert, Von jungen Mädchen, alten Kathedralen und Gottes Glanz. Über die Notwendigkeit einer Theologie der Schönheit, in: *Anzeiger für die Seelsorge* H.7-8/2002, 5-9; 6; Hans Maier, Editorial, in: *Internationale Zeitschrift Communio* H.7-8/2008, 311-313, 312f.; Jakob J. Petuchowski, Der Schöne, in: Rudolf Walter (Hrsg.), *Die hundert Namen Gottes*, Freiburg u.a. 1985, 35-41, 35. Matthias Zeidler, *Gott und das Schöne. Studien zu einer Theologie der Schönheit*, Göttingen 1993, 13. Die Belege sind problemlos vermehrbare; vgl. nur die illustrativen Beiträge im Themenheft 4/2004 „Schönheit“ der Zeitschrift „Meditation“ (z.B. 2-5).

20 Zum Ganzen vgl. die Beiträge in Walter Fürst (Hrsg.), *Pastoralästhetik. Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Glaube und Kirche*, Freiburg u.a. 2002. Der Titel ist allerdings eher missverständlich, da er einen systematischen Entwurf von Pastoralästhetik nahe legt, den das Buch so nicht liefert. Eine umfassende Pastoralästhetik vor der Folie aktueller Zeitdiagnose ist nach wie vor ein Desiderat.

21 Hans-Joachim Höhn, *Zerstreuungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt*, Düsseldorf 1998, 101.

die Möglichkeiten, Gott als „schön“ zu erleben und theologisch zu beschreiben (2.2.)

## 2.1 Strukturmomente ästhetischer und religiöser Erfahrungen

Ohne Frage ist das Wechselverhältnis von einem agierenden Subjekt und einem der Rezeption des Subjekts gegebenen Objekt sowohl für ästhetische wie für religiöse Vollzüge konstitutiv. Der Begriff der Erfahrung ist daher ein passendes Drittes, von dem her Ähnlichkeit wie Verschiedenheit ästhetischer wie religiöser Vollzüge erfasst werden können. Dieser Vergleich wird im Folgenden anhand der ästhetischen Erfahrung des Schönen durchgeführt. Zwar wären Parallelen auch mit den somit ausgesparten Dimensionen ästhetischer Vollzüge – dem Hässlichen, dem Grotesken, dem Erhabenen, dem Banalen usw. – möglich. Dies würde aber weder den folgenden Punkt 2.2. ausreichend vorbereiten noch entspräche es dem hier zugewiesenen Aufsatzumfang.

### 2.1.1 Die Erfahrung des Schönen<sup>22</sup>

Das Drehmoment einer Erfahrung des Schönen ist seit Kants bahnbrechender Studie über die Urteilskraft die „ästhetische Korrespondenz“ zwischen einem Subjekt und einem Objekt. Das Schöne ist damit eine *Relation*: Es kann weder auf dem Pol des rezipierenden Subjektes noch dem des rezipierten Objekts identifiziert werden. Kein Subjekt kann Gegebenes einfachhin schön machen, kein Gegebenes ist einfach in sich schön. Vielmehr spielt das Schöne in der Relation, es ereignet<sup>23</sup> sich zwischen Subjekt und Objekt. Ein ästhetisches Urteil ist weder logisch noch rein subjektiv; es macht sprachfähig, „wie das Gegebene das Subjekt anmutet.“<sup>24</sup>

Trotzdem ist das Schöne nicht einfach kontemplativ, und keineswegs kann das rezipierende Subjekt nur als passiver Beziehungsnehmer angesprochen werden. Vielmehr erzeugt das Schöne ein ganz charakteristisches *Streben*, ein Wollen hin zum Schönen. Das Schöne sorgt für Veränderung, es engagiert und involviert das Subjekt; es berührt und ergreift. Das Schöne stiftet *Gemeinschaft*.

Dieses Streben aber ist strategiefrei. Das Schöne wird so genannt, weil

---

22 Vgl. ausführlich zum Folgenden Matthias Sellmann, Komm und sieh! Konzeptionelle Skizzen zu eine ästhetisch gewendeten Jugendpastoral, in: ders. u.a. (Hgg.), Engagement & Performance. Kirchliche Jugend(verbands)arbeit heute, Düsseldorf 2007, 43-60; ebd., 96-124 eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem hier vorge-tragenen Programm durch Marianne Brandl, Monika Langlechner und Dirk Tänzler.

23 Peter Henrici, Das Schöne als Ereignis und Geschenk, IKZ Communio 7-8/2008, 346-354, 347 weist darauf hin, dass das Wort „Ereignis“ etymologisch von Er-äugnis stammen könnte.

24 Zeidler, a.a.O., 200.

es, wie Kant es schreibt, „ohne alles Interesse“ betrachtet wird, und „freies Wohlgefallen“ herrscht. Es geht um *Freiheit*, um eine Distanz, die wie eine Weltenachse einen Raum zuweist zwischen dem Subjekt und der Wirklichkeit im Modus des ihm Zugeeigneten und insofern: „seiner“ Wirklichkeit. In der Freiheit – die im übrigen immer wieder und potenziell durchaus heftig als *Schmerz* erfahren wird – liegt der wichtigste Unterschied des Schönen zum Wahren und zum Guten. Denn beide, das Wahre und das Gute, verwickeln das Subjekt in Strategie und in Forderung: Das Wahre soll in seiner Allgemeinheit überzeugen – es beansprucht auch jenseits des Subjekts, wahr zu sein. Das Gute will, einmal erkannt, umgesetzt werden, denn andernfalls überführt es das Subjekt fehlender Verantwortlichkeit. Das Wahre überzeugt, das Gute fordert, aber erst das Schöne motiviert.<sup>25</sup> Der Anspruch des Schönen an das Subjekt scheint kleiner, diskreter zu sein. Es vermittelt eine „Lust am Sosein des Objektes in seiner Erscheinung“<sup>26</sup>, die ästhetische Korrespondenz aktiviert ein Paradigma des nicht-instrumentellen Objektbezugs, der Gewaltfreiheit. „In der ästhetischen Freiheit ist das Subjekt nicht nur frei *von* seinem Gegenstand, sondern auch *für* ihn.“<sup>27</sup> Kurz: Es liebt.

Eine weitere Spannung beherrscht die Erfahrung des Schönen, nämlich die Dialektik von Konkretheit und dem Hervorschein einer Jenseitigkeit. Diese Dialektik hat schon Thomas von Aquin zu seiner Definition des Schönen als „*forma splendor*“ gebracht: Zum einen begegnet das Schöne immer als „*figura*“, als Konkretion in Zeit und Raum, ausgezeichnet durch Klarheit und Proportion, Konsonanz und Adäquanz.<sup>28</sup> Doch erst die Verbindung mit dem „*splendor*“, dem Hervorschein von Anderem, macht die harmonische Figur eigentlich schön. Bei Thomas ist dies der Hervorschein des Schöpfers, der „*splendor dei*“, und damit wird bei ihm die Erfahrung des Schönen implizit religiös – bei aller Unähnlichkeit innerweltlicher mit göttlicher Proportion. Dieser Bezug auf explizit Religiöses

---

25 Aus dieser Entdeckung, dass (allein?) das Schöne Motivationskraft entfalten, ließe sich Weitreichendes ableiten. Wenn etwa Jürgen Habermas immer wieder betont, dass seine Vernunftethik (Vernunft = das Wahre; Ethik = das Gute) unter das entscheidende Defizit gerät, Normen zwar legitimieren, aber zu ihrer Einhaltung nicht motivieren zu können; und wenn seine jüngeren affirmierende Hinwendung zu religiösen Lebensdeutungen genau an diesem Defizit ansetzt (vgl. nur: *Glaube und Wissen*, Frankfurt a. M. 2001); dann lässt sich ableiten, dass seinem faszinierenden Ideal der herrschaftsfreien Kommunikationsgemeinschaft – und diese ist immerhin nichts weniger als eine Säule der deutschen Zivilreligion – etwas fehlt: nämlich das Schöne. „Die pure Moral verlockt zu nichts, es fehlt ihr die Schönheit. Die Schönheit des Guten macht uns gut. (...) Wir müssen es lernen, die Güte schön zu finden, so langweilig sie auf den ersten Blick ist.“ – so Fulbert Steffensky, *Der Mut zum Guten*, in: *Publik Forum* 20/2005, 64-67 (Zitate 66f).

26 Zeidler, a.a.O., 201.

27 Zeidler, a.a.O., 201. Das Adjektiv „schön“ hat etymologische Verwandtschaft mit dem Verb „schonen“.

28 Vgl. zum Ganzen Josef Wohlmuth, Art. *Schönheit/Herrlichkeit*, in: *NHThG* 4, 104-113 (mit Lit.)

ist aber keineswegs zwingend. Vielmehr scheint es die Spannung von Variation und Wiederholung zu sein, die auf der Basis des Konkreten so etwas wie ein aufleuchtendes Muster aller Möglichkeiten einspielt, die zwar augenblicklich nicht aktiviert werden, die aber gerade in ihrer Virtualität die Lust erzeugen, sie durchzuspielen.<sup>29</sup>

Die Reflexion gelangt hier an einen sensiblen Punkt: Denn es ist ja gerade der *Schein*, der das Schöne im Namen des Wahren zu diskreditieren droht. Alles nur Schein? Schein statt Sein? Ästhetisierung als Narkotisierung? – so lauten die Verdachtsmomente. Natürlich wird die Antwort auf diese Anfrage davon abhängen, wie man noch welche Wahrheit für behauptbar hält und von woher also Schein von Sein zu unterscheiden sein soll. Wenn die These vom iconic turn stimmt und die Wirklichkeit selbst elementar durch Wahrnehmungsoperationen konstituiert wird, dann bleiben nur wenige Parameter für eine Wahrheitsbehauptung mit Universalitätsansprüchen übrig. Die ästhetische Philosophie kommt diesen Denkproblemen immerhin insoweit entgegen, dass sie den Erfahrungen des Schönen nur eine mittlere Reichweite zuerkennt: Das Schöne hat Verweischarakter, das Leuchtende bezeugt ein Licht jenseits seiner Konkretion, das Schöne ist Durchgang, nicht Ursprung. Dort, wo das Schöne sich selber zum Wirkungsort seines Versprechens macht, wird es manipulativ, wird es strategisch und degeneriert. Ohne Frage hat Schönheit sozialen Machtcharakter; und diese Machtzuschreibung wird je intensiver, je mehr die gesellschaftlichen Kommunikationsroutinen den Anspruchssog hinsichtlich individualisierter visueller Teilhabe verstärken.<sup>30</sup>

Zuletzt ist das Moment zu nennen, das das Schöne wohl am treffendsten charakterisiert: Es bewirkt Lebensfülle, Bejahung der Wirklichkeit, eine geradezu festliche, wenn auch augenblickhafte Korrespondenz von Selbst- und Weltverhältnis. Das Subjekt gerät in eine Ek-Stasis, es wird in eine Relation aus sich heraus und in anderes seiner selbst hineingezogen; und dabei entfernt es sich nicht von sich, sondern erfährt eine intuitive Passung seiner selbst zur Wirklichkeit und vice versa. Dies wird, wegen des kontemplativen Anteils der Erfahrung, als geschenkhaft und

---

29 So jedenfalls Zeidler a.a.O., 203-206; diese These wird von der Attraktivitätsforschung unterstützt. Probanden ganz unterschiedlicher Kulturen finden jene Gesichter am schönsten, die vom perfekten Gesicht – also das, das den Goldenen Schnitt optimal realisiert – mit kleinen Variationen abweicht: Heidi Klums Nase ist etwas zu spitz, Julia Roberts Augen etwas zu weit auseinander, usw. Vgl. Sellmann, Komm und sieh, a.a.O., 51-53; sowie Ulrich Renz, Schönheit. Eine Wissenschaft für sich, Berlin 2006.

30 Vgl. Zeidler, a.a.O., 211f.; zur Spannung von Ästhetisierung und Anästhetisierung vgl. Wolfgang Welsch, Ästhetik und Anästhetik, in: ders., Ästhetisches Denken, a.a.O., 9-40.; zur Gefahr einer Kalkokratie, also einer gänzlich undemokratischen Herrschaft des Schönen vgl. zustimmend Bernd Guggenberger, Einfach schön. Schönheit als soziale Macht, München 1997; abwägend Winfried Menninghaus, Das Versprechen der Schönheit, Frankfurt a. M. 2007, 252-255.

insgesamt als glückssteigernd erfahren.

### 2.1.2 Religiöse Erfahrungen

Schon die kurze Skizze der Kennzeichen von Schönheitserfahrungen hat allgemein an religiöses und spezifisch an christliches Vokabular erinnert. Relation, ja: Liebe, und Gemeinschaft; Streben und Freiheit bis zum Schmerz; Konkretheit und Hervorschein von Jenseitigem; Ek-Stasis und Lebensfülle – ohne Frage sind dies Wirkungen, die auch die Jesus-Predigt hervorrufen möchte und, nach dem Zeugnis der Synoptiker oder der Paulusbriefe, auch hervorgerufen hat.<sup>31</sup> Religionswissenschaftlich Kundige werden Rudolf Ottos Diktum vom „mysterium fascinosum, tremendum et augustum“ nennen, das geradezu verblüffende Korrespondenzen zum Ästhetischen zeigt. Und gerade heute, in Zeiten biografisierter Religiosität, scheinen gelegentlich ästhetische und religiöse Erfahrungen deckungsgleich geworden zu sein.<sup>32</sup>

Darum reicht an dieser Stelle ein Hinweis auf Unterschiede, die die theologische Reflexion erarbeitet hat, seitdem ein rein deduktives Offenbarungsschema überwunden wurde, das den Raum der immanenten Erfahrung nur als Anwendungsfeld bereits gesicherter Einsichten behandeln konnte. Im Gefolge Gadamers konnte in der Rückbindung des Offenbarungsgeschehens an menschliche Selbsterfahrung sogar eine einseitige Polarisierung gegen die ästhetische Selbsterfahrung vermieden werden. Allerdings geht die religiöse Erfahrung in einem bestimmten Sinn weiter, da ihr Gegenstand nicht das Gegebene, sondern das im Gegebenen Vermisste ist. In der religiösen Erfahrung macht das Subjekt gemäß der bekannten Formel von Eberhard Jüngel und Gerhard Ebeling keine Erfahrung mit etwas, sondern mit der Erfahrung selbst. Er macht eine „Erfahrung mit der Erfahrung.“<sup>33</sup> Der Mensch erfährt sein Dasein als „ein dem Nichts entzogenes Sein“ und damit in einer Ganzheit, die die sinnliche Erkenntnis der ästhetischen Erfahrung zwar inspirieren, niemals aber vermitteln kann. „Es geht um jene Einstellung zur Welt, in der man versteht, was es mit dem Dasein auf sich hat.“<sup>34</sup> Religiöse Erfahrungen sind daher eher Widerfahrnisse, ihr passiver Anteil ist größer als bei äs-

---

31 Was ist etwa geschehen, wenn Mt 7,28f berichtet: „Als Jesus diese Rede beendet hatte, war die Menge sehr betroffen von seiner Lehre; denn er lehrte sie wie einer, der (göttliche) Vollmacht hat, und nicht wie ihre Schriftgelehrten.“ Man kann angesichts der Intensität dieser und der Vielzahl ähnlicher Perikopen gar nicht an dem Eindruck vorbei, dass Jesus von Nazareth in seiner Umwelt offenbar höchste ästhetische Attraktivität im obigen Sinn evoziert hat.

32 Vgl. die Beiträge in Walter Lesch (Hrsg.), *Theologie und ästhetische Erfahrung. Beiträge zur Begegnung von Religion und Kunst*, Darmstadt 1994.

33 Vgl. nur Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, 6<sup>1992</sup>, 40; folgendes Zitat ebd., 41.

34 Höhn, *Zerstreuungen*, a.a.O., 87; zum Folgenden vgl. den ganzen Abschnitt ebd., 85-94 (mit Lit.).

thetischen, der Bezug zum Selbstverhältnis des Subjekts ist umfassender, die Ausrichtung geht stärker auf eine vertikale als auf eine horizontale Wirklichkeitsachse, und zuletzt: Religiöse Widerfahrnisse sind erheblich schwerer arrangierbar als ästhetische. Die Pointe aber ist diese: Insofern in der religiösen Erfahrung aufgeht, dass sein Gegenstand größer ist als der Akt, der ihn vermittelt, ist die religiöse Erfahrung auf andere Formen der Erfahrung angewiesen; und darum tendiert die religiöse Erfahrung zur ästhetischen und braucht diese sogar.

Dies soll als erstes Ergebnis gesichert werden: Die ästhetische Erfahrung führt nicht ohne weiteres zur religiösen, aber die religiöse tendiert zur ästhetischen. Auch wenn im iconic turn die Gefahr der Verwechslung beider Erfahrungsformen groß ist und sicher sehr oft ästhetische Ergriffenheit bereits für einen originär religiösen Vollzug gehalten wird, liegt doch eine große pastorale Chance darin, den immer *auch* ästhetischen Charakter religiöser Erfahrungen herauszustreichen – und zu ermöglichen. Auf das Ganze des Daseins kann man nicht losgehen ohne das Konkrete des Daseins. Wie gesehen, führen Erfahrungen des Schönen zu Weltbeheimatungen, die ebenfalls als Ziele pastoralen Handelns im Namen des Evangeliums qualifiziert werden können: Gemeinschaft, Freiheit, Engagement, Glaube an Jenseitiges. Diese Erfahrungen des Schönen brauchen, um originär christlich zu sein, eine sie organisierende Semantik und eine Umkehrbewegung des Selbstbezugs. Aber diese Feststellungen bedeuten ja gerade keine Minderung ästhetischer Erfahrungen, sondern zeigen – gerade unter den begünstigenden Vorzeichen eines kulturellen iconic turn – ihre Prominenz für das Bemühen, Menschen nicht nur für das ästhetisch, sondern auch für das religiös Schöne zu begeistern.<sup>35</sup> Kann am Ende Gott selbst als dieses religiöse Schöne gezeigt werden?

## 2.2 Gott ist schön?!

### 2.2.1 Der biblische Befund

Die biblische Offenbarung und erst recht die frühe theologische Reflexion hat unter dem Einfluss des hellenistischen Denkens im Schönen einen adäquaten Sprachausdruck für das Göttliche gesehen, so dass diese Form der Gottesrede zum ältesten Erbe der Theologie gezählt werden kann. Allerdings ist der biblische Befund keineswegs eindeutig.<sup>36</sup> Die Kategorie des Schönen ist in der biblischen Literatur eher randständig, und die prominente Wortwurzel hebr. *kbd* (= Herrlichkeit) ist eigent-

---

35 Natürlich ist theologisch zu klären, inwiefern die geschaffene und gefallene Wirklichkeit nicht nur Täuschung ist, sondern auch eine Spurenableitung auf den Schöpfer hin erlaubt. Hier unterscheiden sich evangelische und katholische Angebote theologischer Ästhetik.

36 Vgl. zum Folgenden Wohlmuth, a.a.O.; Zeidler, a.a.O., 225-233 (mit zahlreichen Bibelstellen) sowie die einschlägigen Lexika.

lich akustisch konnotiert; erst nachexilisch tritt zum Hören des Wortes Jahwes, welches *kabod* ist – also gewichtig, schwer, bedeutsam – die Erscheinungstheologie. Etwa in der Perikope Ex 24,15b-18 zeigt sich die *kabod* Jahwes wie eine Wolke von verzehrendem Feuer, in Ezechiels Visionen als Lichterscheinung, die sich aus dem Tempel hebt (Ez 8-11), in Psalm 29 als donnernder Gewittersturm. Diese theophanischen Auftritte tragen keineswegs die Signatur des griechischen Schönen, über das wir heute das Schöne applizieren. Vielmehr ist die Herrlichkeit Jahwes im Ersten Testament vor allem gewaltig, furchtbar, erschreckend.<sup>37</sup>

Die griechische Idee des Schönen als des Geordneten, Stimmigen, Proportionalen dringt in den alttestamentlichen Kanon ein über die Septuaginta-Übersetzungen von hebr. *jafaeh* (schön der äußeren Erscheinung nach) und *tob* (sittlich gut, geordnet, glänzend) in gr. *kalos*. Kalos ist gewissermaßen zwischen dem Guten und dem Schönen; es ist das Gute, das sich als das Geordnete sichtbar macht. Und insofern kann in der Spitzenaussage von Gen 1,31 alles Geschaffene als das „Gelungene, Gute und Schöne“ angesprochen werden.<sup>38</sup>

Die Kombination aus Schöpfung, Wort und Eschatologie nötigt dann die Autoren des Zweiten Testaments dazu, in der Inkarnation des Jesus Christus die nun vollständig sichtbare *kabod* Jahwes, griechisch: seine *doxa* zu erblicken. Die *doxa theou* ist bei den Synoptikern vor allem mit der Parusie des Menschensohnes konnotiert, bei Paulus mit der Auferstehung. In den Deuteropaulinen avanciert der Begriff zur Wesensaussage Christi und kulminiert bei Johannes zum textorganisierenden Begriff für die trinitarische Geschichte zwischen Vater, Sohn und Geist. Die *doxa theou* ist von ihrer Phänomenalität her zumeist mit einem Licht verbunden, das strahlt, illuminiert, blendet und sowohl erschrickt wie fasziniert. Es nimmt damit kontemplative Dimensionen des Schönen und der Freude genauso auf wie die vom AT bezogenen Gehalte des Machtgebietenden und Distanzierenden.

Insofern damit die Bibel insgesamt über den Begriff der „Herrlichkeit“ unseren heutigen Begriff des „Schönen“ sowohl bestätigt wie kontrastiert, ist einer naiven Übernahme des Begriffs vorgebaut: Wie und mit welcher inhaltlichen Füllung Gott als „schön“ zu bezeichnen wäre, müssen systematische Überlegungen klären.

---

37 Zeidler, a.a.O., 228f sieht aber auch eine verborgene Spur des Wortgebrauchs im Sinne des heutigen „schön“; dies etwa bei Stellen, die auf Jahwes Schöpferwirken verweisen (z.B. Jes 10,18), bei Königsprädiaktionen (z.B. Ps 21,6) oder auf eschatologische Gehalte bei Tritojesaja (z.B. Jes 58,8).

38 Vgl. zum Ganzen ThW III, 539-553 (Grundmann).

## 2.2.2 Systematische Reflexionen

Die Gefahr des Diktums, Gott sei schön, liegt auf der Hand und mag erklären, warum das pulchrum erst spät und nur zögerlich in die Reihe der göttlichen Transzendentalien aufgenommen wurde.<sup>39</sup> Wird Gott nicht dem menschliche Geschmacksurteil unterworfen, gerät unter dessen projektionshafte Verfügung und immanentisiert? Die (wenigen, aber bedeutenden) Theologien der Schönheit Gottes haben diese Gefahr deutlich gesehen und die ästhetische Korrespondenz von Mensch und Gott deutlich theozentrisch akzentuiert. Dass der Mensch Gott Schönheit zuschreiben kann, ist Auswirkung der Herrlichkeit Gottes selbst; dass er es darf, ist Folge der Tatsache, dass Gott ja selber und zuerst die Brücke vom Schöpfer zum Geschöpf überschritten hat, so Hans Urs von Balthasar.<sup>40</sup> Dass der Mensch Gott als den Herrlichen verehrt, sei Folge des Wesens der göttlichen Herrlichkeit, die nicht ohne Selbstwiderspruch als sich selbst genügend gedacht werden kann, so Karl Barth.<sup>41</sup> Ganz konsequent theozentrisch argumentiert der amerikanische Theologe Robert W. Jenson, bei dem immanente Schönheit erst als Effekt durch das Wirken Gottes entsteht. Das ist innerweltlich schön, was Gott als schön betrachtet. Was der Mensch schön findet, sieht er sozusagen mit den Augen, die der Geist der Gottesgnade ihm verleiht.<sup>42</sup>

Man sieht an dem theozentrischen Zuschnitt bereits eine von der Sache her geforderte Zuspitzung der Theologie: Gott wird konkret gedacht.<sup>43</sup> Schönheit kann keinem Gott der Philosophen zugesprochen werden, es gibt dafür gar keine Notwendigkeit. Insofern aber Gott als Relation gedacht wird, als Freiheit, als eine Liebe, die sich offenbart, inkarniert und bis in die Kreuzesverlassenheit hinein die Differenz von Gott und Mensch austrägt, insofern kann das Denken gar nicht anders, als diesem Gott der Geschichte Schönheit zuzuschreiben. Für Karl Barth ist es die Freude Gottes an und in sich sowie an der Welt, die ihn schön macht und die ihn – sozusagen von der ästhetischen Logik her – an einen Betrachter außerhalb seiner selbst verweist. Die Korrespondenz geht in eine ständige,

39 Vgl. theologiegeschichtlich Gottfried Bachl, Art. Ästhetik II. Theologisch, in: LThK I, 1104-1107.

40 Vgl. Hans Urs von Balthasar, Herrlichkeit I, Ostfildern 1988<sup>3</sup>. Zu Balthasars theologischer Ästhetik vgl. die Beiträge von Enders, Zaborowski und Böhm in: Walter Kardinal Kasper (Hrsg.), Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes. Hans Urs von Balthasar im Gespräch, Ostfildern 2006, 26-92; sowie Matthias Sellmann, Theologisches Gestaltsehen, in: Pastoralblatt H.2/2007, 41-49.

41 Zu Karl Barths Theologie der Schönheit Gottes vgl. Zeidler, a.a.O., 116-127.251-254.

42 Robert W. Jenson, Beauty, in: Dialog 25 (1986), 250-254; referiert bei Zeidler, a.a.O., 84-88.

43 Und nicht nur Gott, sondern auch die Beziehung zu Gott. Nur so ist der harte Satz bei von Balthasar (a.a.O., 16) verständlich, den er an eine Theologie richtet, die meint, ohne Ästhetik auskommen zu können: „Wer bei dem Namen der Schönheit die Lippen schürzt, als sei sie das Zierstück bürgerlicher Vergangenheit, von dem kann man sicher sein, dass er – heimlich oder offen zugestanden – schon nicht mehr beten und bald nicht mehr lieben kann.“

beide Seiten beglückende Wechselseitigkeit: Es wird Gottes Schönheit, dass der Mensch ihn liebt; und es wird des Menschen Schönheit, dass Gott ihn liebt. „Gott liebt uns als der, der als Gott liebenswürdig ist. Das sagen wir, wenn wir sagen, dass Gott schön ist.“<sup>44</sup>

Ist aber diese Korrespondenz erst einmal hergestellt und zugunsten der Unverfügbarkeit Gottes gesichert, kann die Schönheit Gottes durch sämtliche Traktate geführt werden. Protologisch wird die Schöpfung in Gen 1,31 als *tow* bezeichnet, also als glänzend und schön.<sup>45</sup> Christologisch ist mit dem topos der Inkarnation ein unaufgebar affirmatives Bekenntnis der Glaubenden zum Fleisch, zur Gestalt, zur wahrnehmbaren Konkretion gefordert.<sup>46</sup> Soteriologisch ist immerhin zu notieren, dass auch der Auferstandene sich nicht in eine Seele oder ein Geistwesen auflöst, sondern sich als berührbaren Körper präsentiert. Demzufolge wird eschatologisch auch für den Menschen nach dem Tod eine Körperlichkeit sowie eine Trennung von Gott und Mensch postuliert. Und ekklesiologisch ist die Kirche „Zeichen und Werkzeug für die innigste Einheit der Menschen mit Gott und untereinander“ (LG 1), d.h. sie ist nicht kompensativ, sondern repräsentativ ausgerichtet. Sie soll durch sich selbst, in ihrer historischen Antreffbarkeit jenen Gott wahrnehmbar machen, der sie erwählt hat.

Wie gesagt: Dies sind nur Andeutungen, die keinen systematischen Forderungen genügen. Aber sie berechtigen und motivieren zu dem theologischen Optimismus, dass den jungen Leuten im *iconic turn* mit ihren Routinen der medialen Bildkommunikation, dem Bedarf an typisierenden Distinktionsgelegenheiten und dem Wunsch nach einer ästhetischen Signatur religiöser Erfahrungen ein uralter, aber offenbar vergessener Artikel der Gottesrede angeboten werden darf: der Satz vom schönen Gott.

### 3. Praxeologische Abschlussbemerkungen

Aus dem Gesagten ergibt sich eine ganz flotte Ableitung: Wenn Gott schön ist, und wenn es seine Schönheit ist, von uns geliebt zu werden – dann muss es auch unsere Schönheit sein, ihn zu lieben. Kürzer: Wenn Gott schön ist, sollten wir es auch sein – erst recht, wenn wir die Kirche als Ikone des Dreifaltigen begreifen.

Was sich in der Jugendpastoral alles verändern würde, glaubten wir vital an einen nicht nur wahren und guten, sondern auch an einen schönen

---

44 Barth, KD II/I, 734; zit. bei Wohlmuth, a.a.O., 111.

45 Vgl. Franz Sedlmeier, „Ich werde in ihrer Mitte wohnen...“ Gottes Gegenwart in seinem Volk, in: *prisma* 1/2005, 10-17, 12: „Das hebräische Wort für „gut“ - טוב - kann auch „schön“ bedeuten, zielt also auf das Glück Gottes angesichts seines Werkes.“

46 Zum Problem der jungen Kirche, dass Christus gemäß Ps 45 und Jes 52/53 als hässlich zu denken ist, vgl. ThW III, 553-558 (Bertram).

Gott, liegt auf der Hand. Weil kirchliches Personal modischer gekleidet wäre, hätten Kabarettisten und Satiriker einen Spottstoff weniger.<sup>47</sup> Die liturgischen Feiern wären von einer Art Kombination aus geheimnisvollem Ernst und aufrichtiger Freude geprägt.<sup>48</sup> Die kirchliche Öffentlichkeitsarbeit wäre sorgfältiger.<sup>49</sup> Predigten und Ansprachen wären mehr wirkungs- als bewusstseinsorientiert.<sup>50</sup> Kirchliche Events wären eine anerkannte Sozialform des Christseins.<sup>51</sup> Man würde wieder anbeten können, und dies ohne frömmelnden Eifer und ohne sofort den Verdacht auf sich zu ziehen, demnächst bei den Piusbrüdern um Aufnahme zu bitten.<sup>52</sup> Die diakonische Aktivität würde enorm gesteigert, denn – wie oben notiert – Schönheit würde zum Guten motivieren.<sup>53</sup> Die Einheitsübersetzung würde mindestens gelegentlich die Wörter *tob* und *kalos* mit „schön“ statt durchgehend mit „gut“ übersetzen und uns damit zu einer ästhetischen Bibellektüre einladen.<sup>54</sup> Milieu- und Lebensweltstudien wären ein unverzichtbares Hilfsmittel zur Dekodierung religiöser Stile und biografischer Themen.<sup>55</sup> Die Pastoraltheologie würde fundamental über zentrale und letztlich von der Würzburger Synode her bezogene Theoreme nachdenken und zum Beispiel die Begriffe „Handlungstheorie“, „Personales Angebot“, „Authentizität“, „Identität“ und „Diakonie“ neu in einen Theorierahmen ein-fassen, der der philosophisch- ästhetischen Herausforderung des iconic turn besser entspricht.<sup>56</sup>

Ja, vieles würde sich verändern – schön wär’s!

---

47 Vgl. den Satz des taz- und Titanic-Autoren Wiglaf Droste: „Die demonstrative Reizlosigkeit des Christen ist eine besonders ehrgeizige Form der Eitelkeit.“; zit. in: SZ-Streiflicht vom 26.5.08.

48 In der Enzyklika *Sacramentum caritatis* ist das Wort „Schönheit“ eines der Hauptmotive; vgl. nur die Nr.35: „Die Schönheit ist demnach nicht ein dekorativer Faktor der liturgischen Handlung; sie ist vielmehr ein für sie konstitutives Element, insofern sie eine Eigenschaft Gottes selbst und seiner Offenbarung ist.“

49 Vgl. dazu die Ausgaben des Magazins [www.sinnstiftermag.de](http://www.sinnstiftermag.de).

50 Vgl. Sellmann, *Wirkung*, a.a.O.

51 Immerhin bekam der Weltjugendtag vom nicht-kirchlichen Event-Experten Ronald Hitzler bewundernde Bestnoten; vgl. Forschungskonsortium WJT, *Megaparty Glaubensfest*, Opladen 2007, z.B. 215-217.

52 Vgl. das Themenheft 4/2008 der IMPULSE für die Pastoral zu „Verehrung und Anbetung“.

53 Vgl. oben Fußnote 25.

54 So wie Kardinal Martini übersetzt in: *Welche Schönheit rettet die Welt? Reflexionen über den dreifaltigen Gott*, München u.a. 2000. Welche Perikopen plötzlich einen sehr anderen Klang bekommen und in ganz ungewohnte Leseassoziationen einmünden, ist über Konkordanzen zu erfahren oder bei Grundmann, a.a.O. (ThW III, 545-553).

55 Vgl. Markus Etscheid, *Wie ticken Jugendliche?*, in Michael Ebertz / Hans-Georg Hunstig (Hgg.), *Hinaus ins Weite. Gehversuche einer milieusensiblen Kirche*, Würzburg 2008, 266-271.

56 Erste tastende Versuche in Hans Hobelsberger / Matthias Sellmann, *Jugendpastoral reloaded*, in: Brandl u.a., *Engagement & Performance*, a.a.O., 146-159.

# Jugendpastoral auf dem Weg in die / in der Postmoderne – Ein Paradigmenwechsel

1. Von der „Versäulung“ zur Kartoffelgrafik: Menschen werden nicht mehr in ein (katholisches) Milieu hineingeboren, um darin dauerhaft (volkskirchlich) zu leben. Sondern: Junge Menschen verorten sich in einem Lebensstil, der sie – bei allem nötigen „Um-Styling“ – für das Leben prägt (mindestens seit den 1968ern).

Kirche kann nicht mehr bewahrt, sie muss von den Jugendstilen ausgehend immer neu aufgebaut werden. *Jugendpastoral wird zum Schlüsselfeld kirchlichen Handelns.*

2. Die *postmoderne Kulturentwicklung* hat ihre eigene Logik, die einen erneuten Paradigmenwechsel darstellt. Er ist gekennzeichnet durch:

- eine verschärfte Individualität: von der Gruppe zu Treff, Projekt und Event
- eine verschärfte Pluralität: von der „bunten Vielfalt“ zur anstößigen Heterogenität
- ein neues Beziehungsverhalten: von der kritischen Distanz zum Vertrauen auf Widerruf
- einen Bruch mit der Säkularität: viele Gesellschaftsbereiche stilisieren sich als funktional religiös

3. Die zentralste Konsequenz für Kirche ist die *Qualitätserwartung*. Sie wird nicht mehr aus Christenpflicht oder Gemeinschaftssinn aufgesucht, sondern nur, wenn sie etwas spezifisch Gutes zu bieten hat. Diese Linie prägt auch die Verhandlungen über ihre Rolle in der Kultur.

4. Das Konzil hat die *Pastoral als Wesen der Kirche* entdeckt. Sie ist in den Grundvollzügen beschrieben. In der Postmoderne sind diese nicht vor allem als Handlungsfelder, sondern primär als *innere Qualität allen pastoralen Handelns* zu verstehen.

5. Die postmodern *fünf kirchlichen Grundvollzüge* sind im Hinblick auf die Jugendpastoral spezifisch bestimmt:

- *Lebenshilfe* – die fürsorgliche und seelsorgerliche (diakonische) Seite der Kirche; Schlüsselthema: Respekt und Wirksamkeit
- *Identitätssuche und Berufung* – die gemeindliche Seite der Kirche; Schlüsselthema: Charismen
- *Kritische Unterscheidung und Verheißung* – die prophetische Seite der

Kirche; Schlüsselthema: Hoffnung auf Gott

- *Orientierungswissen* – die verkündigende Seite der Kirche; Schlüsselthema: Wahrheit und Relevanz
- *Erlöste Lebendigkeit* – die sakramentale Seite der Kirche; Schlüsselthema: Gnadenerfahrung statt Konstruktivismus – alles Wesentliche im Leben ist nicht gemacht und gewollt, sondern Gottesgeschenk

6. Diese Grundvollzüge gelten nicht nur als Qualitätskriterien für jede Pastoral, sondern auch für die (Praktische) Theologie als Wissenschaft. Das heißt als Herausforderung bzgl. der Jugendpastoral:

- Den Praktikern dienlich zuarbeiten
- Dadurch das Thema als Zentralfrage entwickeln
- Sich für die Jugendpastoral in der kirchlichen Strukturentwicklung stark machen
- Der systematischen Theologie die neuen Denkaufgaben – Theologie im Kontext einer naturwissenschaftlichen Denkwelt – wirksam nahe legen
- Gemeinsam mit der Fundamentaltheologie die Gottesfrage angesichts des Konstruktivismus als heutige zentrale Herausforderung bearbeiten.

## Momentaufnahmen



**Jugend@pastoral**  
**Standortbestimmung und Perspektiven**

Michael Kroll  
Anselma Probst  
Tobias Kläden

## Welchen Jugendlichen begegnen wir in der Jugendsozialarbeit?

### ↳ Eine besondere Zielgruppe als jugendpastorale Herausforderung

**B**itte stellen Sie sich vor Ihrem inneren Auge Marco vor: Marco ist 14 Jahre alt. Er lebt mit seinen aus Italien stammenden Eltern und drei Geschwistern in einer 4-Zimmer-Wohnung. Seine Familie ist zwar intakt, aber sie gibt ihm keine große Unterstützung, um Schule und Leben zu meistern. Marco kommt gerade mal so durch die Hauptschule, er besucht die 8. Klasse und hat noch keine Idee, wie es danach für ihn weitergehen könnte.

Oder stellen sie sich Jennifer vor, 17 Jahre: Eigentlich ist sie eine motivierte Auszubildende der Floristik. Doch dann wurde sie überraschend schwanger. Trotz aller widrigen Umstände entschloss sie sich, ihr Kind auszutragen und es allein zu erziehen. Jennifers Tochter ist jetzt ein Jahr alt. Nun möchte Jennifer ihre Berufsausbildung abschließen.

Oder denken Sie an den 16-jährigen Andreas: Er ist lernbehindert, besuchte eine Förderschule, es gelangt ihm dort nicht, den qualifizierenden Hauptschulabschluss zu erreichen. Nun lebt Andreas im Internat eines Berufsbildungswerks, wo er eine spezifische berufsvorbereitende Bildungsmaßnahme absolviert – dies in der Hoffnung, den nötigen Schulabschluss doch noch zu schaffen, um eine Berufsausbildung beginnen zu können.

So sehr klischeehaft diese drei Beispiele vielleicht klingen, sie spiegeln doch die tägliche Realität in den vielfältigen Einrichtungen der katholisch getragenen Jugendsozialarbeit wider. Die drei beschriebenen Personen gehören zur Gruppe jener Jugendlichen, bei denen das Kinder- und Jugendhilfegesetz von „sozial benachteiligten oder individuell beeinträchtigten jungen Menschen, die in erhöhtem Maß auf Unterstützung angewiesen sind“ spricht. Wie groß diese Gruppe ist, zeigt eine Zahl: Allein in Bayern absolvieren jährlich etwa 14.000 Jugendliche eine der Maßnahmen der Berufsvorbereitung, die von katholischen Trägern durchgeführt werden. Dass es daneben eine ausdifferenzierte Landschaft weiterer Angebote verschiedenster Anbieter zur Integration der so genannten „Benachteiligten in Ausbildung, Beruf und Gesellschaft“ gibt, lässt erlassen, wie groß die Zahl derjenigen Jugendlichen ist, die einer Unterstützung bedürfen.

Die Zugänge in unsere Maßnahmen sind vielfältig. Jugendliche werden sowohl von der Agentur für Arbeit bzw. der Arge – also der „Hartz IV-Behörde“ – als auch über das Schulsystem und die Jugendämter an unsere Einrichtungen vermittelt. Ob diese Jugendlichen freiwillig oder nicht ganz so freiwillig in diese Maßnahmen kommen, ist für uns hier nachrangig. Sicher ist aber: Viele dieser Maßnahmekarrieren verlaufen nicht ohne Brüche, viele der Jugendlichen brauchen nach einer letzten auch noch eine allerletzte Chance. Das ist oft teuer für den Kostenträger, aber es lohnt sich allemal. Denn wir leisten einen präventiven, und daher tatsächlich wertvollen Beitrag zur gesellschaftlichen Integration der Schwächsten unter den Jugendlichen.

Als katholische Träger tun wir das nicht ohne Grund. Unsere Organisationen und die vielen unterschiedlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter engagieren sich aus dem Geist praktizierten Christentums. Kinder- und Jugendhilfe und Jugendsozialarbeit sind für uns gelebte Nachfolge Jesu Christi. Denn gerade in einer Gesellschaft, die sich an eine wachsende Zahl von dauerhaften „Verlierern“ zu gewöhnen scheint – sei dies aus individuellen Gründen oder vom sozialen Umfeld her bedingt –, wollen wir als Christen die Haltung vertreten, dass niemand verloren gehen darf, dass jeder ein Recht auf Teilhabe und auf ein menschenwürdiges Leben hat. Wir geben keine und keinen verloren: Das ist unsere Absicht.

Ich bin sehr froh, dass gerade Professor Lechner immer wieder betont, dass eine so motivierte und gestaltete katholische Jugendsozialarbeit ein elementarer Bestandteil von Jugendpastoral ist. Und ich sehe uns auch durch andere Aussagen bestätigt, zuletzt durch die erste Enzyklika von Papst Benedikt XVI. *Deus Caritas est*: „Wer im Namen der Kirche karitativ wirkt, wird niemals dem anderen den Glauben der Kirche aufzudrängen versuchen. Er weiß, dass die Liebe in ihrer Reinheit und Absichtslosigkeit das beste Zeugnis für den Gott ist, dem wir glauben und der uns zur Liebe treibt. Der Christ weiß, wann es Zeit ist, von Gott zu reden, und wann es recht ist, von ihm zu schweigen und nur einfach die Liebe reden zu lassen. Er weiß, dass Gott Liebe ist und gerade dann gegenwärtig wird, wenn nichts als Liebe getan wird.“ (DC 31c). In diesem Sinne hat, wie wir es heute schon gehört haben, das Handeln der Jugendsozialarbeiter ganz intensiv etwas mit dem Reich Gottes zu tun, das sich dem jungen Menschen in konkreten, helfenden Beziehungen erschließt.

Eine solche Haltung kann nicht nur spürbar werden, sie soll es sogar: Im alltäglichen Handeln der Mitarbeitenden in ihren unterschiedlichen Professionen. Im konkreten Reden über Fragen des Glaubens und der Kirche. Oder in der Offenheit der Mitarbeitenden für existenzielle Fragen der jungen Menschen. Doch ich will das alles auch nicht beschönigen: Für Pädagoginnen und Pädagogen oder für Anleiter im handwerklichen Bereich, die sich in aller Regel selber nicht als pastorale Mitarbeiter se-

hen, ist eine solche Anforderung häufig eine große Herausforderung. Und längst nicht alle Mitarbeitenden sind persönlich tief christlich verwurzelt. Und doch habe ich den Eindruck, dass sie sich gerne dieser Herausforderung stellen: wenn sie dazu ermutigt werden, wenn sie eine kompetente pastorale Begleitung im Umfeld ihrer Einrichtung haben, wenn es Gesprächsebenen und Fortbildungsangebote gibt, wenn es also beim Träger selbst eine Sensibilität und Wertschätzung für diese Themen gibt.

Dann ist es auch nicht problematisch, wenn ein solch spürbar christlicher Geist bei den Jugendlichen zunächst auf Unverständnis oder Ablehnung stößt. Meine Erfahrung ist: Es lohnt sich, jungen Menschen mit dieser Haltung praktizierter Liebe zu begegnen. Dann nämlich können sie erleben, dass Kirche nicht nur ihrem alten Bild, das sie in seiner Ästhetik wahrscheinlich abstößt, entspricht, sondern dass christlicher Glaube etwas mit ihrem Leben zu tun hat.

Ich meine, es ist nicht zu pathetisch gesagt, dass das Wirken der Menschen in der Jugendsozialarbeit die jungen Menschen die Liebe spüren lassen kann, von der in der Enzyklika die Rede ist und von der Professor Sellmann so nachdrücklich gesprochen hat. In diesem Geist der Liebe trägt Jugendhilfe – gepaart mit einer hohen Fachlichkeit – als Jugendpastoral nachdrücklich zu einem gelingenden Leben von Marco, Jennifer, Andreas und all den anderen bei.

## Welchen Jugendlichen begegnen wir in der Jugendbildungsarbeit?

Das Aktionszentrum Benediktbeuern (AZ) ist eine staatlich anerkannte Jugendbildungsstätte in der Trägerschaft der Salesianer Don Boscos. Eingebunden in die Diözesen Augsburg und München-Freising und durch die Dekanatsjugendseelsorge stark verbunden mit der Region, unterstützt das Aktionszentrum subsidiär die Arbeit der Pfarreien<sup>1</sup>.

### 1. Welchen Jugendlichen begegnen wir?

Bei den schulbezogenen Angeboten wie Orientierungstagen, Streitschlichterkursen (das sind die häufigsten Angebote mit ca. 6000 Schülern im Jahr) begegnen wir Jugendlichen zwischen 15 und ca. 17 Jahren – dabei kommen wir in Kontakt mit ganz unterschiedlichen Milieus: Die Bandbreite reicht von Gruppen aus den Innenstädten von Augsburg und München mit bis zu 50% Ausländeranteil über Dorfschulen im tiefsten Allgäu bis hin zu katholischen Mädchenschulen.

In der Firmlingsarbeit (ca. 1200 Teilnehmende) begegnen wir Jugendlichen zwischen 12 und 16 Jahren, katholisch, jedoch mehr oder weniger katholisch sozialisiert; dies ist abhängig von ihrem Herkunftsort.

Bei unseren offen ausgeschriebenen Bildungsmaßnahmen gehören Jugendliche und junge Erwachsene zwischen 15 und 30 Jahren zu unseren Teilnehmern (die einzige Gemeinsamkeit besteht bei ihnen in Alter, Interesse an dem Kurs und einer gewissen Offenheit für das Aktionszentrum).

Das gleiche Alter, also Jugendliche und junge Erwachsene zwischen 15 und 30 Jahren, hat auch unsere Zielgruppe bei Großveranstaltungen in liturgisch geprägten Zeiten zu Weihnachten, Ostern und Pfingsten – diese Teilnehmer lassen sich so beschreiben: Sie sind zum teil konfessionell eingebunden, teilweise religiös sozialisiert, teilweise aufgrund persönlicher Kontakte durch Orientierungstage oder andere offene Veranstaltungen religiös interessiert oder von der Atmosphäre des Hauses fasziniert (bei den letzten beiden Punkten sei noch einmal die Wichtigkeit des persönlichen Kontakts angemerkt).

Bei der Dekanatsjugendseelsorge kommen wir mit Jugendlichen aus den umliegenden Dörfern und Städten in Kontakt, die sich ehrenamtlich in

<sup>1</sup> Nähere Informationen unter [www.aktionszentrum.de](http://www.aktionszentrum.de).

den Pfarreien oder Pfarreiengemeinschaften engagieren.

Fazit: Unser Einzugsgebiet reicht geographisch von Ulm bis Landshut und von Donauwörth bis Berchtesgaden; wir begegnen Jugendlichen mit unterschiedlicher Motivation, unterschiedlichen Alters und aus ganz verschiedenen Regionen. Wir sind konfrontiert mit der unterschiedlichen Sozialisation und den unterschiedlichen Bedürfnissen junger Menschen. So können wir sagen, dass wir einen durchaus repräsentativen Querschnitt unserer Gesellschaft erreichen. Unsere jugendlichen Besucher eint meiner Meinung nach die Suche nach ihrem Platz im Leben, der Wunsch nach Angenommensein und das Bedürfnis, ihre Lebensfragen im persönlichen Kontakt zur Sprache bringen zu können.

## **2. Mit welcher Absicht begegnen wir ihnen?**

Mit unseren Kursen und Angeboten möchten wir dazu beitragen, dass Jugendliche Orientierung und Halt im Leben finden und dazu Hilfe aus dem Glauben schöpfen.

Wir möchten

- Gemeinschaftserfahrungen ermöglichen,
- Horizonte erweitern und Wachstumsprozesse initiieren,
- die Jugendlichen authentisch ein Stück ihres Weges begleiten,
- Übergänge gestalten (zwischen Schule und Arbeit).

Wir möchten für die Jugendlichen Zeit, Raum und Rahmen schaffen,

- ihre Fragen zu Leben, Glaube und Kirche zu stellen,
- um ihnen Glaubenserfahrungen zu ermöglichen,
- damit sie glaubwürdigen Christen und Christinnen begegnen können.

Wir leben in einer Zeit, in der die Zahl der Jugendlichen in den Pfarreien abnimmt, sich die religiösen Fragen jedoch wieder in den Vordergrund drängen. Da liegt natürlich die Frage auf der Hand, wohin sich die Jugendlichen wenden können und wohin sie sich tatsächlich wenden.

Ich denke, in diesem Zusammenhang werden geistliche Zentren wie das Aktionszentrum immer wichtiger werden, da sie Orte erfahrbaren und gelebten Glaubens sein können. Meiner Meinung nach nehmen wir deshalb auch im Zuge der Entstehung bzw. Fortführung von Seelsorgeeinheiten einen wichtigen Platz ein. Durch unsere Arbeit entstehen neue pastorale Räume, in denen Jugendpastoral stattfindet.

### 3. Wie begegnen wir ihnen?

Wir begegnen ihnen meist, außer bei der Dekanatsjugendseelsorge, im Rahmen der Kurzzeitpädagogik. Dies bietet Chancen, gibt aber auch Grenzen vor. Eine große Chance sehen wir in der Intensität dreier Kurstage, dadurch entsteht meist eine beeindruckende Tiefe und die Sensibilität der Jugendlichen wird geweckt; einige Jugendliche werden uns gegenüber sehr offen und bitten uns um Gespräche über ihr Leben.

Zu den Grenzen zählt in erster Linie der zeitliche Rahmen: Diesen versuchen wir jedoch auch zu durchbrechen, indem wir einzelne Jugendliche per E-Mail oder mit Telefongesprächen weiter begleiten. Dies sind oft Jugendliche, die in einer für sie schwierigen Lage ins Aktionszentrum kommen, die Hilfe für ihre persönliche Lebenssituation brauchen – und die dann z.T. jahrelang regelmäßig das Aktionszentrum besuchen.

Durch die Orientierungstage bekommen wir als Aktionszentrum die große Chance, vielen jungen Menschen von unserer Arbeit und von unserem Glauben mitzuteilen, viele besuchen das Aktionszentrum immer wieder – manche z.B. nach Jahren zur Ehevorbereitung.

Einen Schwerpunkt unserer Arbeit sehen wir natürlich bei unseren religiösen Angeboten. Damit sind nicht nur die speziell ausgeschriebenen Veranstaltungen z.B. zu Ostern gemeint, sondern auch unsere besinnlichen Elemente wie z.B. Bildmeditationen, Symbole etc. (die wir bei allen unseren Kursen, egal ob Besinnungstage oder Streitschlichterkursen fest im Programm haben), dazu gehören des Weiteren Klosterführungen, religiös gestaltete Themeneinheiten und der spirituell-besinnliche Abschluss bei vielen Kursen. Dabei ist uns das gemeinsame Suchen nach eigenen Ausdrucksmöglichkeiten der Jugendlichen für die Beschäftigung mit ihrem Glauben sehr wichtig.

Zusätzlich ist uns auch die informelle Didaktik sehr wichtig, d.h. wir gestalten Räume, auch mit interaktiven Elementen, damit sich die Jugendlichen die Räume aneignen können und so mit spirituellen Themen in Berührung kommen – dazu ein kurzes Beispiel: Die Mitte der Kapelle ist gestaltet mit einem Labyrinth mit Beschreibung, einem Buch für die Gedanken der Jugendlichen, einer Spiri-Box – ein Kästchen, aus dem sich die Jugendlichen Spruchkarten ziehen können; diese Impulse können dann zur Diskussion dienen oder zur eigenen Meditation. Durch Bilder, Plakatwände und Fotocollagen vergangener Veranstaltungen entdecken die Jugendlichen die Möglichkeiten dieses Hauses.

Wichtig ist uns darüber hinaus, das Aktionszentrum zu vernetzen – so bringen wir uns z.B. als schulpastorales Zentrum in den beiden Diözesen ein, arbeiten mit Pfarreien und unterschiedlichen Einrichtungen eng zusammen, wagen den Spagat zwischen dem System „Schule“ und dem

## System „Jugendarbeit“.

Im Zentrum unserer Arbeit steht jedoch die Beziehungsarbeit, die Begegnung mit den jungen Menschen. Auf der Grundlage der Pädagogik Don Boscos liegt es uns am Herzen, dass die Jugendlichen bei uns im Aktionszentrum eine offene Tür finden, Gastfreundschaft in familiärer Atmosphäre erleben, sie ihre Potentiale entdecken und entwickeln lernen und wir in einer ganzheitlichen Sorge um die jungen Menschen den Glauben an den guten Kern in ihnen nie verlieren – ganz im Sinne der salesianischen Sendung: **DAMIT DAS LEBEN JUNGER MENSCHEN GELINGT!**

## Welchen Jugendlichen begegnen wir? Mit welcher Absicht?

**M**ein beruflicher Kontext ist der eines wissenschaftlichen Mitarbeiters an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster. Ich begegne dort Studierenden vor allem in meinen Lehrveranstaltungen in den Fächern „Pastoraltheologie“ und „Religionspädagogik“ im Grund- und Hauptstudium, aber auch in vielen anderen Zusammenhängen: in Sprechstunden, in Prüfungen, in Gremien, in Dienstbesprechungen, aber auch bei besonderen Veranstaltungen wie Abschieds- oder Antrittsvorlesungen, Gottesdiensten, Feiern oder einfach zwischen-durch in der Bibliothek, auf dem Gang, auf dem Weg zur nächsten Veranstaltung...

Bevor ich die Frage zu beantworten versuche, welche Jugendlichen es sind, denen ich begegne, gehe ich zunächst auf die Absicht ein, mit der ich ihnen begegne – diese Frage ist nämlich im Kontext unseres Symposiums zur Jugendpastoral viel einfacher zu beantworten (zumindest scheint es so): Ich begegne ihnen nicht in pastoraler, sondern in pädagogischer Absicht. Ich will ihnen etwas beibringen, oder wahrscheinlich angemessener formuliert: Ich will die Voraussetzungen dafür schaffen, dass sie etwas lernen im Bereich der praktischen Theologie, dass sie Wissen und Kompetenzen erwerben, die sie als angehende Theologinnen und Theologen brauchen. Die Jugendpastoral kann hier als Thema ins Spiel kommen, aber Seminare zum Thema „Jugendpastoral“ sind selbst keine Jugendpastoral – auch wenn dort Methoden vorkommen können, die auch in der Jugendarbeit verwendet werden.

Oder vielleicht doch? Immerhin geht es in den verschiedenen Begegnungen an der Universität doch auch um die Begleitung der Studierenden in einer Lebensphase, in der Wichtiges auf der Tagesordnung steht: die berufliche Orientierung, das Zurechtfinden an einem neuen Ort, das Knüpfen neuer Beziehungen, die (weitere) Loslösung vom Elternhaus, vor allem aber auch – und dies gerade im Theologiestudium – die Auseinandersetzung mit existenziellen Lebens- und Glaubensfragen, vielleicht sogar ausgelöst durch die zunächst distanziert-wissenschaftliche Befassung mit theologischen Themen. Auch wenn an der Hochschule die kognitive Beschäftigung mit der Theologie im Vordergrund steht, steht die existenzielle Dimension, die mich und meine Identität ausmacht und umtreibt, immer mit im Raum. Ob ich es will oder nicht, ob ich es explizit reflektiere oder nicht, als Dozent an einer theologischen Fakultät gebe ich gegenüber den Studierenden immer auch ein Beispiel ab, wie ich in

meinem Glauben und aus meinem Glauben heraus mit theologischen Fragestellungen umgehe, und wie ich mit den Studierenden selbst umgehe. Insofern steckt dann doch ein (jugend-)pastoraler Anteil, selbst wenn er gar nicht als solcher intendiert sein sollte, auch in der sich vornehmlich von der Wissenschaft her definierenden Dozententätigkeit.

Damit komme ich zur Frage, *welchen* Jugendlichen ich an der Universität begegne. Kann man bei den Studierenden überhaupt noch von Jugendlichen sprechen? Altersmäßig liegen die meisten im Zeitraum von Anfang bis Mitte zwanzig. Im engeren Sinn sind es also keine Jugendlichen mehr, wenn man „Jugendliche“ im Sinne des Kinder- und Jugendhilfegesetzes (KJHG, §7) versteht. Jugendliche sind nach dieser Festlegung zwischen 14 und 17 Jahren alt, also noch nicht volljährig. Das KJHG beendet seine Zuständigkeit aber nicht mit dem Zeitpunkt der Volljährigkeit mit 18 Jahren, sondern es spricht beim Alter von 18 bis 26 auch von jungen Volljährigen bzw. allgemein von jungen Menschen („wer noch nicht 27 Jahre alt ist“). Bis zum Alter von 27 Jahren fällt man also, gesetzlich gesprochen, in den Zuständigkeitsbereich von Jugendhilfe, Jugendarbeit und somit auch Jugendpastoral.

Mit diesen Überlegungen stecke ich schon mitten in der Abgrenzungsproblematik: Bis wann genau geht eigentlich die Jugend, wie lange ist man Jugendlicher und damit auch Adressat der Jugendarbeit und Jugendpastoral? Die rein juristische Definition kann sicherlich in der Praxis nur einen Anhaltspunkt liefern – man hört nicht zu einem bestimmten Stichtag auf, junger Mensch zu sein. Je nachdem, welchen theoretischen Blickwinkel ich einnehme, werde ich auch zu unterschiedlichen Definitionen kommen, wann Jugend beginnt und wann sie aufhört, und ich werde unterschiedliche Phänomene beschreiben: Aus biologischer Sicht spreche ich von „Pubertät“, vielleicht auch von der „Reifung des Gehirns“, aus psychologischer Sicht von „Adoleszenz“, aus soziologischer Sicht komme ich zu vielleicht noch weiteren Unterteilungen. Ohne mich in diese Thematik vertiefen zu wollen, will ich an dieser Stelle feststellen, dass es schwierig ist, von *der* Jugend als wohldefiniertem Begriff zu sprechen, und dass die Notwendigkeit, immer feinere Unterscheidungen der Lebensphasen zu treffen, die Differenziertheit und Komplexität der Vorgänge unserer Gesellschaft widerspiegelt. Betrachtet man – pragmatisch gesehen – den Zeitraum der Jugend als die Zeit der Ausbildung und Vorbereitung auf einen Beruf, so gehören die Studierenden, denen ich an der Universität begegne, ganz klar mit dazu.

Was lässt sich über sie sagen, wie lassen sie sich charakterisieren?

1. Zunächst einmal stellen sie natürlich eine hochgradig selektierte Gruppe dar, einmal hinsichtlich ihres Bildungsniveaus und dann vor allem ihres Studienfachs, der (katholischen) Theologie. Trotzdem sind diese Studierenden keine homogene Gruppe, von meinem Eindruck her treffe

ich – sogar im Vergleich zu anderen Studienfächern – sehr unterschiedliche Charaktere an. Dies bedeutet nicht, dass es nicht auch immer wieder Typen gibt, die man schon aus der eigenen Studienzeit zu kennen meint, wie den traditionell katholisch sozialisierten, während des Studiums noch lange in seiner Heimatgemeinde engagierten Oberministranten (oder heute eher: Oberministrantin), die aus der Jugendarbeit der KJG, der Landjugend oder den Pfadfindern kommende Jugendleiterin, den an den alten Sprachen oder der Philosophie interessierten Wissenschaftler,... Insgesamt aber hat, so scheint mir, die Pluralität der Lebens- und Glaubensstile bei den Theologiestudierenden noch zugenommen, und zwar gerade in die Richtung solcher Typen, die nicht unbedingt eine große Affinität zu kirchlich geprägter Religiosität haben. Dies führt zu einer zweiten Beobachtung:

2. Der Prozentsatz derer, die keine religiöse Sozialisation im klassisch-kirchlichen Milieu erfahren haben, scheint zuzunehmen. Vielen mangelt es oftmals bereits an religiösem Grundwissen; man kann nicht davon ausgehen, dass alle Theologiestudierenden selbst (in der Sekundarstufe II) am Religionsunterricht teilgenommen haben – zumindest gilt dies für eine Fakultät wie Münster mit ihrem hoch diversifizierten Studienangebot in katholischer Theologie. Das Phänomen, auf das der Synodenbeschluss zum RU in den 70er Jahren noch mit einem gewissen Neuigkeitswert aufmerksam machte, nämlich dass man von den Schülerinnen und Schülern im RU nicht unbedingt mehr eine traditionelle religiöse Sozialisation und religiöses Grundwissen erwarten kann, gilt mittlerweile auch für die Ausbildungssituation an den theologischen Fakultäten: Viele Studierende kommen nicht mehr aus dem „inner circle“ kirchlich geprägter Kreise und müssen früher fraglos voraussetzbare Basiskenntnisse erst erwerben bzw. nachholen. (Oft gilt dies leider auch für allgemeine intellektuelle Fähigkeiten der Textrezeption und -produktion.) Aber sie sind auf der Suche nach Antworten auf existenzielle Fragen – manchmal aber vielleicht auch nur nach einem (zusätzlichen) Studienfach, das ihre Anstellungschancen z.B. im Lehramt verbessert. Damit bin ich bei einer dritten Beobachtung:

3. Die aktuelle Generation der Studierenden schaut mit Sorge auf die eigene vor allem berufliche Zukunft. Dies gilt ganz allgemein, und für Studierende der Geisteswissenschaften und der Theologie, insbesondere für die Laientheologinnen und -theologen, gilt es in noch verstärktem Maße – angesichts der Situation auf dem (kirchlichen und theologischen) Arbeitsmarkt wird man dies auch keinen übertriebenen Pessimismus nennen dürfen. Die Unbeschwertheit und das Ausprobierenddürfen, das vielleicht früher für die Studienzeit typischer war, ist nicht mehr in gleicher Weise vorhanden; ein Druck, möglichst schnell und mit einem möglichst guten Abschluss fertig zu werden, macht sich deutlich bemerkbar. (Hochschul-)politisches Engagement nimmt weiter ab und wird nur noch von einer Minderheit betrieben. Ich will keineswegs behaupten, die

Studierenden seien unkritisch oder es fehle ihnen grundsätzlich an gesellschaftlichem (oder auch theologischem) Problembewusstsein. Dies führt jedoch nicht, zumindest bei den meisten nicht, zu einem auch nach außen hin erkennbaren Engagement, sondern die Verhältnisse werden relativ brav so akzeptiert, wie sie sind. Nach außen hin ist hingegen bei vielen eine konsumorientierte Haltung festzustellen: Lehrveranstaltungen oder Referate sollen interessant und unterhaltsam sein, es soll dem Publikum etwas geboten werden. Statt Mitgestalten ist das Konsumieren gefragt.

4. Im konkreten Studienbetrieb münzt sich dies aus in einer Tendenz zum Weg des geringsten Widerstands: Ich soll als Dozent möglichst genau angeben, auf welche Texte, welche Seitenzahlen und Kapitel sich das Referat, die Hausarbeit, die Klausur beziehen soll. Eigenständiges Arbeiten wird weniger stark eingefordert; vielmehr will man sich sicher fühlen können, wenn man sich eng an die Vorgaben hält. Dazu ein Beispiel, das mir Maria Kassel, emeritierte Professorin an der Münsteraner Fakultät, erzählte: In den 70er und 80er Jahren forderten die Studierenden die selbständig zu konzipierende und zu verfassende Hausarbeit als Möglichkeit des Leistungserwerbs, in Abgrenzung von der Klausur als einer als autoritär empfundenen Form der Leistungsüberprüfung. Heute ist es umgekehrt: Die Studierenden sind froh, wenn sie eine Klausur schreiben können statt einer Hausarbeit, weil es dabei scheinbar nur darauf ankommt, den Stoff wiederzugeben, während die selbständige Erarbeitung eines Themas ihnen viel aufwändiger und vielleicht auch riskanter erscheint.

Damit ich nicht missverstanden werde: Ich will damit nicht klagen über eine allgemein passivere und konsumorientierte Studierendengeneration und ihr moralische Vorwürfe machen. Denn zu berücksichtigen ist, dass sich der Studienbetrieb, so nehme nicht nur ich es in Münster wahr, durch die Bologna-Studienreformen mit der Einführung von Modulen, des Leistungspunkte-Systems und der Bachelor-/Master-Abschlüsse derzeit massiv verändert in Richtung einer starken Verschulung des Studiums. Neben auch positiven Aspekten oder Chancen des Bologna-Prozesses, die an dieser Stelle nicht zu diskutieren sind, haben sich die Ansprüche und die Belastung der Studierenden heute deutlich erhöht. Sie gleichen in der Bologna-Logik Büroangestellten mit einer 40 (oder mehr)-Stunden-Woche und vier Wochen Urlaub im Jahr. Dass unter diesen Umständen ein möglichst effektiver Umgang mit den Studien- und Prüfungsaufgaben gesucht und kreative Umwege eher vermieden werden, wird man niemandem vorhalten können.

5. Ein letzter Punkt, den ich nennen will: Studierende haben heute eine starke Affinität zu den Möglichkeiten, die Computertechnik und Internet bieten. Dabei ist allerdings die einfache email für viele nicht mehr das Kommunikationsmittel der Wahl, so wie sie es für meine Generation (mittlerweile geworden) ist; oft warte ich lange auf Antwort, wenn ich

Studierenden eine email schreibe. Studierende sind heute User des Web 2.0, sie nutzen Plattformen wie StudiVZ oder facebook, um miteinander zu kommunizieren, sich zu vernetzen, aber auch, um sich im Netz zu präsentieren. Ein hohes Kommunikationsbedürfnis drückt sich auch in der starken Nutzung mobiler Telefonate und SMS aus. Ich vermute dahinter einen Wunsch nach Gemeinschaft und Zusammenhalt, den ich auch sonst beobachte: Vermehrt bemerke ich das Bedürfnis, Dinge gemeinsam zu machen und dabei niemanden auszugrenzen. Insgesamt scheint mir die soziale Kompetenz bei den Studierenden heute zugenommen zu haben.

Als kurzes Fazit ziehe ich aus diesen Beobachtungen der heutigen (Theologie-)Studierenden, dass ihre Situation keine einfache ist und in vielen Fällen der Begleitung und Beratung bedarf. Sie werden in ihrer späteren Tätigkeit in Pastoral, RU, kirchlicher Bildungsarbeit u.v.m. wichtige Multiplikatoren von Glaube und Theologie sein, denen schon allein daher bereits in ihrer Ausbildungsphase eine hohe Aufmerksamkeit durch die Pastoral gebührt.



## Studien



### Jugend@pastoral Standortbestimmung und Perspektiven

Wolfgang Gaiser / Martina Gille  
Tobias Kläden

# Jungsein heute: Erwachsenwerden in Zeiten der Globalisierung

## || Bestandsaufnahme und Entwicklungstendenzen – Ergebnisse des DJI-Jugendsurvey

Politik und Medien prangern derzeit, vormals als „normal“ betrachtete Sachverhalte des Wirtschaftslebens wie „Auslandsinvestitionen“, „Betriebsverlagerungen“, „Personalabbau“, „Managergehälter“ als „Raubtierkapitalismus“, „Profitsucht“ und „Gier“ an. Davor bevorzugten die politisch-öffentlichen Beurteilungen der gesellschaftlich-ökonomischer Veränderungen eher weniger klassenkampfbelastete Begriffe wie „Globalisierung“, „Strukturwandel der Arbeitsgesellschaft“, „Erosion des Normalarbeitsverhältnisses“, „Prekarität von Lebenslagen“, „Flexibilisierung“, „Mobilität“, „Freisetzung“ und „Entgrenzung“. Was immer diese Chiffren bezeichnen, für die nachwachsende Generation signalisieren sie problematische gesellschaftliche Bedingungen, die das Aufwachsen, die Gestaltung der Bildungsbiographie, den Weg in die ökonomische Selbständigkeit, die Familiengründung usw. nicht gerade einfacher werden lassen. Nichts desto weniger gibt es eine breite Normalität in der Jugend, die es allerdings in ihrer Differenziertheit nachzuzeichnen gilt. Empirisch belastbare Daten für die aktuelle Situation 2009 liegen noch nicht vor. Um aber Trends für Entwicklungen seit Anfang der 1990er Jahre und eine Bestandsdiagnose zu machen, bietet sich die breit angelegte repräsentative Längsschnittstudie *DJI-Jugendsurvey* an. Bevor hieraus zentrale Ergebnisse referiert werden, soll einleitend der Kontext „Globalisierung“ skizziert werden.

### 1. Auswirkungen von Globalisierung auf Jugendliche

Die Auswirkungen des Globalisierungsprozesses auf individuelle Lebens- und Erwerbsverläufe in modernen Gesellschaften war Gegenstand einer international vergleichenden Untersuchung (GLOBALIFE-Projekt, vgl.: Blossfeld u.a. 2005): Ein Forschungsschwerpunkt war dabei der Übergang von der Jugend in das Erwachsenenalter und die Etablierung im Arbeitsmarkt sowie deren Auswirkungen auf die Familienbildung.

„Globalisierung“ wurde gekennzeichnet durch das Zusammenwirken von vier makrostrukturellen Wandlungsprozessen:

(1) Zunehmende Internationalisierung von Märkten und wachsender

Wettbewerb zwischen Ländern mit sehr unterschiedlichen Lohn- und Produktivitätsniveaus.

(2) Die Verschärfung des Standortwettbewerbs zwischen Sozialstaaten und eine zunehmende Politik der Deregulierung, Privatisierung und Liberalisierung.

(3) Die weltweite Vernetzung von Personen, Unternehmen und Staaten auf der Grundlage neuer Informations- und Kommunikationstechnologien und eine wachsende Beschleunigung von sozialen und wirtschaftlichen Interaktionsprozessen.

(4) Die mit der internationalen Verflechtung von Märkten verbundene zunehmende Instabilität nationaler wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Strukturen und die schwieriger werdende Vorhersagbarkeit solcher globalen Einflüsse.

In allen im Rahmen des GLOBALIFE-Projektes untersuchten Industriestaaten sind junge Menschen besonders stark von Globalisierung betroffen: Ihnen fehlt die Berufserfahrung und eine stabile Verankerung im Arbeitsmarkt. Sie können oftmals nicht auf soziale Netzwerke von Arbeitsorganisationen zurückgreifen und besitzen nicht die Verhandlungsmacht wie die bereits etablierten älteren Arbeitnehmer, stabile und kontinuierliche Arbeitsverhältnisse einzufordern. Ihre Arbeitsverträge können relativ einfach veränderten Bedingungen angepasst, das heißt, flexibilisiert und zu ihren Lasten verschlechtert werden. Bildung wird für eine erfolgreiche Integration in den Arbeitsmarkt immer wichtiger. Besonders hart von den globalen Veränderungen werden Berufseinsteiger ohne Qualifikation getroffen. Globalisierung verstärkt außerdem die sozialen Ungleichheiten innerhalb der jungen Generation. Die Erfahrung von ökonomischen und zeitlichen Unsicherheiten (Teilzeitarbeit, Einkommensverluste, Arbeitslosigkeit, befristete Arbeitsverhältnisse) hat Konsequenzen für familiäre Entscheidungsprozesse.

Als Reaktion auf steigende Unsicherheiten im Lebenslauf entwickelten junge Menschen verschiedene Verhaltens- und Anpassungsstrategien:

(1) Langfristig bindende Entscheidungen werden aufgeschoben, weil die Jugendphase und Übergänge in das Erwerbsleben kaum planbar sind.

(2) Junge Menschen weichen in Alternativrollen zur Erwerbstätigkeit aus. Sie bleiben z.B. länger im Bildungssystem oder im Übergangssystem von berufsvorbereitenden Maßnahmen anstatt „arbeitslos“ zu sein.

(3) Es bilden sich flexiblere Formen von Partnerschaften heraus, die eine Anpassung an die veränderten Bedingungen von Unsicherheit ohne das Eingehen langfristig bindender Versprechen ermöglichen.

(4) Es entwickeln sich geschlechtsspezifische Strategien des Umgangs mit Unsicherheit: Männer sind in immer geringerem Maße in der Lage,

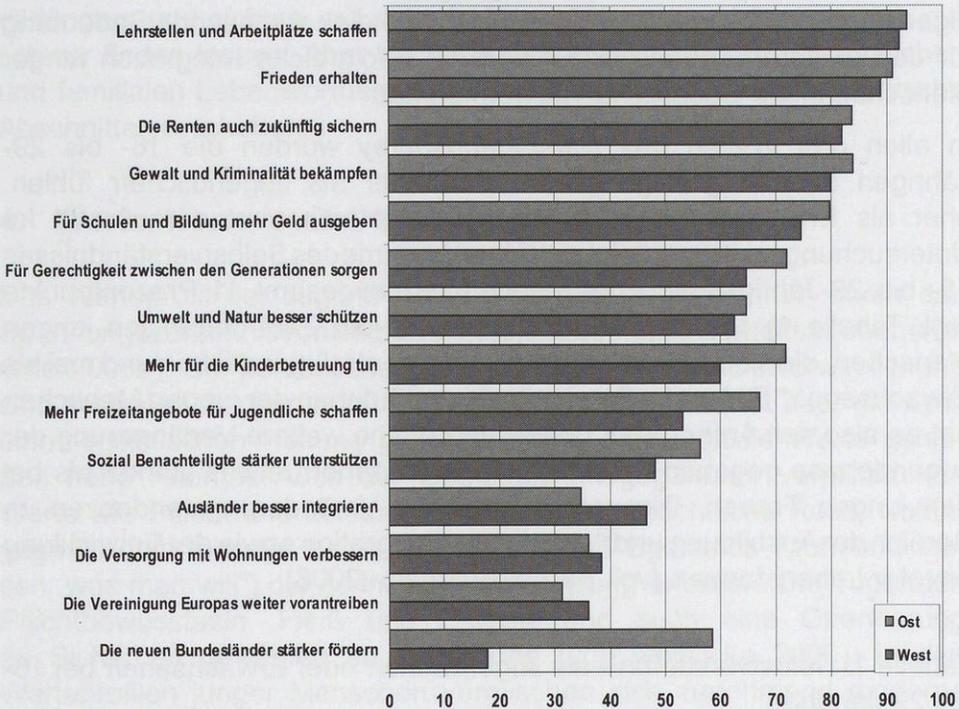
als „Ernährer“ eine langfristige Einkommenssicherheit für einen Haushalt zu erbringen, so dass die Gründung eines eigenen Familienhaushalts von ihnen oft aufgeschoben wird. Unqualifizierte Frauen, die nichts zu verlieren haben, weichen hingegen als Reaktion auf wachsende Arbeitsmarktunsicherheiten teilweise in die Sicherheit der Familie und in die traditionellen Rollen der Mutter und Hausfrau aus. Umgekehrt hängt die Familienplanung hochqualifizierter Frauen angesichts zunehmend unsicherer Arbeitsmärkte davon ab, ob sie ihre Berufschancen auch mit Familie wahren können.

## **2. Hohe Erwartungen der Jugend an staatliche Akteure**

Europaweite Befragungen (European Commission 2007) zeigen, dass die Jugend diese Problemkonstellationen durchaus differenziert wahrnimmt und dementsprechend hohe Erwartungen an staatliche Akteure hat: Fragt man nach den drei Maßnahmen, auf die sich die EU in erster Linie konzentrieren sollte, dominiert das Thema „Arbeitslosigkeit“. An zweiter Stelle steht die „Bekämpfung von Armut und sozialer Ausgrenzung“. Hierin spiegeln sich die Ängste und Befürchtungen, die teilweise in engem Zusammenhang mit den gewünschten Politikzielen stehen, teilweise aber auch auf zusätzliche Aspekte von Entwicklungen, die mit Sorge betrachtet werden, verweisen: Junge Menschen nehmen die Verlagerung von Arbeitsplätzen ins Ausland als ein großes Problem wahr. In einer weiteren Studie (EUROBAROMETER 2008) wird deutlich, was die Hauptsorgen der Menschen sind und was sie sich infolgedessen von einer europäischen Politik erwarten: eine stabile Wirtschaft, sichere Arbeitsplätze, ein funktionierendes Finanzsystem sowie den Erhalt der natürlichen Umwelt.

Betrachtet man auf nationaler Ebene die Erwartungen der jungen Deutschen an die Politik, so finden sich hier zusätzliche Aspekte und Konkretisierungen, deren verstärkte Umsetzung sie sich gegebenenfalls im Kontext transnationaler, nationaler oder regionaler Steuerung erhoffen.

## Politikziele



Quelle: DJI-Jugendsurvey 2003, Skala von 1 (überhaupt nicht wichtig) bis 7 (sehr wichtig), hier: Skalenpunkte 6 und 7 in Prozent

### 3. Die Jugendphase im Umbruch - Ergebnisse DJI-Jugendsurvey

Der *DJI-Jugendsurvey* ([www.dji.de/jugendsurvey](http://www.dji.de/jugendsurvey)) ist Teil der Sozialberichterstattung des Deutschen Jugendinstituts (München). Diese will auf empirischer Basis durch „Dauerbeobachtung“ in Wiederholungsbefragungen zuverlässige Informationen über die soziale und persönliche Situation von Kindern, Jugendlichen und Familien in Deutschland gewinnen. Bisher wurden drei Erhebungswellen des *DJI-Jugendsurvey* durchgeführt in den Jahren 1992, 1997 und 2003 (vgl. Hoffmann-Lange 1995, Gille/Krüger 2000, Gille et al. 2006, Gille 2008). Der repräsentative *DJI-Jugendsurvey* erfasst pro Erhebungswelle ca. 7.000 16- bis 29-Jährige und in der dritten Welle vom Jahre 2003 zusätzlich ca. 2.100 12- bis 15-Jährige.

In den letzten Jahrzehnten ist es zu einschneidenden Veränderungen der Jugendphase gekommen: Der Übergang vom Kind zum Erwachsenen hat sich durch die enorme Verlängerung der Ausbildungszeiten in seinem Umfang von ca. 5 Jahren (etwa 1950) auf ca. 10 bis 20 Jahre erhöht

(vgl. Hurrelmann 2007, Zinnecker 2003). Damit hat die Jugendphase zunehmend ihren Charakter als Übergangsphase verloren und ist zu einer eigenständigen Lebensphase geworden, die eine wachsende Bedeutung für den weiteren Lebensverlauf und die erfolgreiche Integration junger Menschen in die Gesellschaft gewonnen hat.

In allen drei Wellen des *DJI-Jugendsurvey* wurden die 16- bis 29-Jährigen danach gefragt, ob sie sich eher als Jugendliche/r fühlen, eher als Erwachsene/r oder "mal so, mal so/kommt darauf an". Im Untersuchungszeitraum zeigt sich eine Abnahme des Selbstverständnisses 16- bis 29-Jähriger als Erwachsene/r um insgesamt 11 Prozentpunkte (vgl. Tabelle 1). Deutlich zugenommen hat die Zahl derjenigen jungen Menschen, die sich situationsspezifisch "mal als Jugendliche/r und mal als Erwachsene/r" fühlen. Im Bewusstsein und Erleben der jungen Menschen hat es also seit Anfang der 1990er Jahre eine weitere Verlängerung der Jugendphase gegeben – bei den jungen Männern etwas stärker als bei den jungen Frauen. Dies entspricht auch Veränderungstendenzen im Bereich der Ausbildung und Arbeitsmarktintegration sowie der Entwicklung privater Lebensformen (vgl. Sardei-Biermann 2006).

Tabelle 1: Selbstverständnis als Jugendliche/r oder Erwachsene/r bei 16- bis 29-Jährigen

1992 und 2003 nach Geschlecht (in Prozent)

	<b>Geschlecht</b>	<b>1992</b>	<b>2003</b>
<i>eher als Jugendliche/r</i>	<i>weiblich</i>	27	28
	<i>männlich</i>	29	33
<i>mal so, mal so / kommt darauf an</i>	<i>weiblich</i>	19	28
	<i>männlich</i>	20	25
<i>eher als Erwachsene/r</i>	<i>weiblich</i>	54	43
	<i>männlich</i>	52	41

Quelle: DJI-Jugendsurvey 1992 und 2003

Das Bildungsniveau der jungen Menschen – bezogen auf den höchsten allgemein bildenden Schulabschluss – ist so hoch wie nie zuvor. Dabei gehört die Benachteiligung der jungen Frauen im allgemeinen Schulbildungssystem der Vergangenheit an. Mittlerweile überholen die jungen Frauen die jungen Männer im Hinblick auf Schulbildungsabschlüsse. Schule, Ausbildung und Studium kanalisieren die Ausdehnung der Jugendphase: Je höher die Bildung, desto später erfolgt die Einmündung in den Arbeitsmarkt sowie die Familiengründung. Geringe Bildungsressourcen und Migrationshintergrund erhöhen das Risiko der Arbeitslosigkeit sowie des Verbleibs in berufsvorbereitenden Maßnahmen der Arbeitsagentur für Arbeit.

Junge Menschen verbleiben zunehmend länger im Elternhaus und gewinnen immer später ökonomische Unabhängigkeit, da sich die Ausbildungszeiten verlängern und sichere, gut dotierte Beschäftigungsverhältnisse sich nur schwer finden lassen. Aber auch die Gründung von partnerschaftlichen und familialen Lebensformen wird zunehmend in spätere biographische Abschnitte verschoben.

#### **4. Werte, Normvorstellungen, Lebensentwürfe**

Das Werteprofil der Jugend heute lässt sich kennzeichnen durch das Spannungsverhältnis von Selbstverwirklichung und Sicherheitsstreben (vgl. Gille 2008a). Die persönliche Lebenserfüllung und Selbstverwirklichung sind zentrale Orientierungen für junge Menschen. Dies ist aber nicht mit einer egoistischen Haltung gleichzusetzen, denn soziale Werte genießen hohe Priorität. Auch der Gemeinschaft gegenüber verpflichtende Werte wie Pflicht und Leistung spielen eine beträchtliche Rolle, wohingegen Konformismus („sich anpassen“) und Egoismus („tun und lassen, was man will“) die geringste Unterstützung erfahren. Die Tugenden Pflichtbewusstsein, Fleiß und Ehrgeiz und auch eine Orientierung an Sicherheit gewinnen an Bedeutung (vgl. Gensicke 2006). In den Werteprofilen junger Menschen vermischen sich zunehmend moderne Werte der Selbstverwirklichung und des Lebensgenusses mit eher traditionellen Sekundärtugenden wie Pflichtbewusstsein, Ordnungssinn und Sicherheitsstreben.

Damit entspricht das Werterepertoire von Jugendlichen eigentlich den Erwartungen der Gesellschaft nach Gemeinnutzen, Verantwortungs- und Leistungsbereitschaft. Ein problematischer Aspekt daran ist, dass das Wiedererstarken traditioneller Werte Gefühlen von Verunsicherung, Zukunftsskeptizismus und Ängsten – wie die Angst keinen adäquaten Ausbildungs- oder Arbeitsplatz zu finden sowie die Angst vor Arbeitslosigkeit – geschuldet ist. Die Jugendlichen nehmen sehr wohl wahr, dass vor allem eine gute Bildung über den weiteren Lebenserfolg entscheidet. Jugendliche an den Hauptschulen zeichnen sich daher durch einen deutlich geringeren Optimismus in die eigene Zukunft aus. Die Zukunftserwartungen von jungen Menschen sind deutlich durch ihre Bildungsperspektiven beeinflusst.

Die schwieriger gewordenen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen seit den 1990er Jahren, wie die Ausbildungs- und Arbeitsmarktkrise und der Abbau sozialstaatlicher Leistungen, stehen auch im Zusammenhang mit dem Bedeutungsanstieg privater sozialer Netzwerke im Bewusstsein junger Menschen: Herkunftsfamilie, Peers, Partnerschaft und eine eigene zukünftige Familie werden von jungen Menschen als immer wichtiger eingeschätzt angesichts einer als unsicher wahrgenommenen Welt (vgl.

Gille 2008b). Die Rollenerwartungen an Frauen und Männer bezogen auf ihren gesellschaftlichen Beitrag zu Kinderbetreuung, Erwerbstätigkeit und politischer Gestaltung werden mehrheitlich als für Frauen und Männer egalitär wahrgenommen – über die drei Wellen des *Jugendsurvey* seit 1992 gesehen in zunehmendem Maße. Nach wie vor unterstützen junge Männer aber stärker traditionale Rollenbilder. Diese Normvorstellungen hinsichtlich des gesellschaftlichen Beitrags von Frauen und Männern in der Gesellschaft sind offensichtlich über Prozesse der Sozialisation in nach wie vor bestehende geschlechterhierarchische gesellschaftliche Strukturen zu Selbstverständlichkeiten im Bewusstsein junger Menschen geworden, ohne dass hier Wertpräferenzen einen großen Einfluss haben. Allenfalls zeigt sich, dass das Streben nach Selbstverwirklichung insbesondere bei den Frauen mit einer Präferenz für egalitäre Rollenorientierungen einhergeht.

## 5. Gesellschaftliche und politische Beteiligung

Die *Mitgliedschaft und Mitarbeit in Organisationen, Vereinen und Verbänden* bieten für Jugendliche und junge Erwachsene Möglichkeiten der Umsetzung ihrer Interessen sowie der Kommunikation, der Identitätsentwicklung und der sozialen Integration. Zieht man ein breites Spektrum von Vereinen und Verbänden in Betracht, so vermittelt der Anteil derjenigen, die in mindestens einer der angegebenen Organisationen Mitglied sind, einen Gesamteindruck zur Mitgliedschaftsentwicklung. 2003 sind 57% der 16- bis 29-Jährigen Mitglied in mindestens einem Verein oder Verband, 51% aller Befragten sind in mindestens einem Verein oder Verband aktiv (vgl. Gaiser/de Rijke 2006). Mehr als die Hälfte der 16- bis 29-Jährigen wird also von mindestens einem Verein erreicht und dies ist – bis auf einen schwachen Rückgang 1997 – ein gleich bleibender Befund seit Beginn der 1990er Jahre. Allerdings liegen die Anteile der Jugendlichen und jungen Erwachsenen, die jeweils aktives Mitglied in einem bestimmten Verein oder Verband sind, außer bei den Sportvereinen mit 33% (2003), unter 10%.

Darüber hinaus zeigt sich, dass das Engagement junger Menschen in traditionellen Organisationen und Vereinen sowohl in regionaler wie in geschlechtsspezifischer Hinsicht unterschiedlich ist. Die Mitgliedschafts- und Aktivitätsquote – bezogen auf das Engagement in mindestens einem Verein oder Verband – ist in den neuen Bundesländern um rund 20% niedriger als in den alten Bundesländern. Diese West-Ost-Differenz im verbandlichen Engagement ist seit Beginn der 1990er Jahre nahezu konstant. Ebenso hat sich an der geringeren Beteiligung von Mädchen und jungen Frauen in Vereinen und Verbänden im Vergleich zu ihren männlichen Altersgenossen nichts verändert: Hier sind die entsprechenden Mitgliedschafts- und Aktivitätsquoten der Mädchen und jungen Frauen um

12 bis 16 Prozentpunkte geringer als bei der männlichen Vergleichsgruppe. Exemplarisch sei dies für die Sportvereine dargestellt, die für junge Menschen mit Abstand die stärkste Bedeutung haben. So waren 2003 29% der Mädchen und jungen Frauen Mitglied in einem Sportverein (26% waren aktiv); bei den Jungen und jungen Männern waren dagegen 42% Mitglieder (39% waren aktiv). Die Strukturen und Verfahrensweisen traditioneller Vereine und Organisationen unterstützen offensichtlich nach wie vor Prozesse der Geschlechtersegregation, die dazu führen, dass Frauen im öffentlichen Bereich geringer vertreten sind.

Die *Sympathie für die Neuen Sozialen Bewegungen wie Umweltschutzgruppen, Friedensinitiativen und Menschenrechtsgruppen* etc. ist bei Jugendlichen und jungen Erwachsenen in alten und neuen Bundesländern unverändert sehr hoch. Dabei erfahren die Umweltschutzgruppen, Friedensinitiativen und Menschenrechtsgruppen bei jeweils über vier Fünftel der Befragten, die Dritte-Welt-Initiativen und Selbsthilfegruppen bei jeweils über zwei Drittel positive Bewertungen. Die tatsächliche Beteiligung, wie sie einerseits in aktiver Mitgestaltung und andererseits im Besuch von Treffen zum Ausdruck kommt, liegt deutlich unterhalb der Sympathiebewertungen. Aktiv in mindestens einer der angeführten Gruppierungen ist etwa ein Fünftel der 16- bis 29-Jährigen. Dabei erreichen die jungen Frauen etwas höhere Engagementquoten als die jungen Männer. Die stärker aktionsorientierten und weniger formalisierten Strukturen solcher eher informellen Gruppierungen schaffen offensichtlich bessere Zugangschancen für Mädchen und junge Frauen.

Eine weitere Dimension ist wichtig, wenn es um die Frage geht, wie junge Menschen sich als politische Akteure gegenüber unterschiedlichen Ebenen des Politischen artikulieren wollen und wie sie sich vorstellen, Einfluss auf politische Entscheidungen zu nehmen. Einerseits geht es um tatsächlich ausgeübte *politische Aktivitäten*, andererseits um darauf bezogene *Handlungsbereitschaften*. Aus letzterem kann man ein Bild für potentielles Verhalten gewinnen. Die Beteiligung an Wahlen steht mit Abstand an erster Stelle der Partizipationsformen, zu denen Bereitschaft bekundet wird. Von nahezu allen jungen Menschen wird offensichtlich das Wählen als die wichtigste und selbstverständlichste Form demokratischer Beteiligung und politischer Einflussnahme angesehen (92%). Die Beteiligung an Unterschriftensammlungen steht nach der an Wahlen an zweiter Stelle der in Betracht gezogenen Partizipationsformen (80%), gefolgt von der Bereitschaft, sich an genehmigten Demonstrationen zu beteiligen (60%), in einem Mitbestimmungsgremien im Betrieb, in der Schule, in der Ausbildungsstätte mitzuarbeiten (54%), sich in öffentlichen Versammlungen an Diskussionen zu beteiligen (46%) oder bei gewerkschaftlich beschlossenen Streiks mitzumachen (41%). Auch politisch motivierte Mitarbeit in einer Bürgerinitiative kann sich gut ein Drittel (35%) vorstellen. Knapp ein Drittel (31%) würde auch, um politisch Einfluss zu

nehmen, Briefe oder Mails direkt an politisch Verantwortliche oder an Zeitungen, Hörfunk oder das Fernsehen schreiben.

Andere institutionalisierte Partizipationsformen wie die aktive Mitarbeit in einer Partei, in einer anderen politischen Gruppierung oder die Übernahme eines politischen Amtes finden sich demgegenüber weniger im Verhaltensrepertoire junger Menschen. Noch seltener ist die Bereitschaft zu politischen Aktionen, die sich an der Legalitätsgrenze bewegen: Während sich die Teilnahme an Boykottaktionen noch 25% der Befragten vorstellen können, gilt solches für weniger als zehn Prozent bei der Besetzung von Häusern, Fabriken, Ämtern, „wilden“ Streiks oder politischen Aktionen, bei denen nicht auszuschließen ist, dass Sachen oder Personen dabei Schaden nehmen könnten.

Parteiarbeit und politische Ämter sind in beiden Landesteilen eher „Männersache“. Die Anteilswerte junger Frauen liegen hier rund zehn Prozentpunkte niedriger. Bei anderen eher konventionellen Formen politischer Artikulation – wie Geld für politische Zwecke zu spenden oder sich mit Briefen an Politiker oder die Medien zu richten – spielen dagegen Geschlechtsunterschiede keine Rolle. Geschlechtsspezifische Unterschiede sind bei unkonventionellen Handlungsbereitschaften durchgängig gering. Aktivitäten, mit denen die Grenzen der Legalität überschritten werden könnten, werden eher von männlichen als von weiblichen Jugendlichen und jungen Erwachsenen in Betracht gezogen.

Im letzten Jahrzehnt hat zusätzlich eine weitere Variante politischen Denken und Handelns gerade junger Menschen an Bedeutung gewonnen: der so genannte „*politische Konsum*“ (political consumerism). Damit sind Kaufentscheidungen gemeint, die „politische Motive“ enthalten. Durch Kommunikation (oft per Internet) und durch organisierte Kampagnen unterstützt wird aus politischen Gründen (etwa um gegen ungerechte und schlechte Arbeitsbedingungen bei der Herstellung bestimmter Produkte vorzugehen) mit Boykottaktionen gegen bestimmte Produkte oder Firmen vorgegangen. Aber auch die Unterstützung von bestimmtem Konsum, etwa „fair“ gehandelte und produzierte Nahrungsmittel, kann politisch motiviert sein und dementsprechend als „Buycott“ verstanden werden (de Rijke/Gaiser/Wächter 2008). Diese neuen Formen können als eine weitere Verbreiterung der unkonventionellen Formen politischer Beteiligung verstanden werden und haben möglicherweise Zukunft als eine effektive Subpolitik außerhalb des engeren politischen Systems.

## 6. Resümee

*Zusammengefasst zeigen sich also folgende Ergebnisse:*

*Bildung* wird zu einer immer wichtigeren Einflussgröße für soziale Ungleichheit in Form des Aufwachsens junger Menschen in Deutschland. Bildung kanalisiert die Ausdehnung der Jugendphase, die gegenwärtigen Lebensformen und die Einmündung in den Arbeitsmarkt und die Familiengründung. Auch in subjektiver Sicht unterscheiden sich die Bildungsgruppen in ihren Wertorientierungen, Geschlechtsrollenorientierungen und ihren Lebensentwürfen. Mit höherer Bildung gehen in der Regel weniger traditionelle und konventionelle Orientierungen einher. Für die gesellschaftliche und politische Beteiligung hat Bildung überwiegend eine aktivitätsfördernde und mobilisierende Funktion. Mehr Bildung unterstützt mehr Beteiligung und Engagement und fördert damit auch den Zugang zu mehr sozialen Ressourcen.

Gesellschaftliche Zuweisungsprozesse werden nach wie vor von der *Geschlechtszugehörigkeit* mitbestimmt. Die Lebensentwürfe junger Menschen orientieren sich noch – wenn auch mit nachlassender Tendenz – an herkömmlichen Rollenbildern. Da die Vereinbarkeit von Ausbildung, Beruf und Familie für Frauen nur schwer zu realisieren ist, bedeutet dies für die jungen Frauen häufig einen Aufschub der Familiengründung und/oder des Eintritts ins Erwerbsleben mit entsprechenden nachteiligen Konsequenzen im Hinblick auf spätere Berufskarriere und Einkommen.

*Folgerungen für die Jugendpastoral:*

Fragt man, welche Konsequenzen sich aus dem Dargelegten für die Jugendpastoral ergeben könnten, so lässt sich thesenartig Folgendes ableiten: Einerseits ginge es um eine verstärkte und systematischere Berücksichtigung der

- objektiven Lebenslagen Jugendlicher (Bildung, Region, Ethnie, Gender, gegebene soziale Netze),
- subjektiven Orientierungen, Werte, Sorgen, Erwartungen an öffentliche Akteure sowie
- Partizipationsformen, die Jugendliche in Betracht ziehen und nutzen.

Andererseits ginge es darum, in vielfältigen Formen reale Beteiligung innerhalb der jugendpastoralen Strukturen zu verstärken.

Dabei muss aber auch die gesellschaftliche, biographische und persönliche Komplexität, Dynamik und Differenziertheit der Jugendphase sowie der Druck, der auf Jugendlichen lastet, berücksichtigt werden.

Gerade die Jugendpastoral, ihre Inhalte, Ziele, Strukturen und Personen, bietet in diesem Rahmen spezifische Chancen: Sie kann Sinn, Raum,

persönliche Bezüge, Stabilität und Netze bieten, insbesondere durch:

- globale und regionale Strukturen
- humanitäre und ökologische Ziele
- differenzierte Angebote in vielfältigen institutionellen Kontexten
- sozialräumliche Gelegenheiten für Kreativitätsentfaltung und informelle Lernprozesse
- personale Begegnung auf generationenübergreifender und Peer-Ebene
- Verknüpfung von Sinn, Aktion und Event.

Aber es gibt auch mögliche spezifische Aspekte der Jugendpastoral die gegebenenfalls Barrieren für Jugendliche darstellen können: Bevormundung, Hierarchie, Vereinnahmung, unhinterfragbare normative Setzungen.

Wenn diese Bedingungen und Chancen einerseits und die möglichen Hindernisse andererseits reflektiert werden und im Zugang zu und Umgang mit jungen Menschen Berücksichtigung finden, kann es der Jugendpastoral gelingen, vermehrt junge Menschen anzusprechen und bei denen, die man bereits erreicht hat, das Risiko, die Verbindung zu verlieren, verringern.

## Literatur und Links

- Blossfeld, Hans-Peter / Klijsing, E. / Mills, M. / Kurz, K. (2005): *Globalization, Uncertainty and Youth in Society*, London.
- DJI-Jugendsurvey ([www.dji.de/jugendsurvey](http://www.dji.de/jugendsurvey)).
- EUROBAROMETER (2008): [http://europa.eu.int/comm/public\\_opinion/index\\_en.htm](http://europa.eu.int/comm/public_opinion/index_en.htm).
- European Commission (2007): Directorate-General for „Education and Culture“ („Youth“ Unit) Flash Eurobarometer 202 – The Gallup organisation. Young Europeans. A survey among young people aged between 15-30 in the European Union. Analytical Report, [http://ec.europa.eu/public\\_opinion/flash/fl\\_202\\_en.pdf](http://ec.europa.eu/public_opinion/flash/fl_202_en.pdf).
- Gaiser, W. / Rijke, J. de (2006): Gesellschaftliche und politische Beteiligung, in: Gille, M. / Sardei-Biermann, S. / Gaiser, W. / Rijke, J. de: *Jugendliche und junge Erwachsene in Deutschland. Lebensverhältnisse, Werte und gesellschaftliche Beteiligung 12- bis 29-Jähriger*, DJI-Jugendsurvey 3, Wiesbaden.
- Gensicke, T. (2006): Zeitgeist und Wertorientierungen, in: Shell Deutschland Holding (Hrsg.), *Jugend 2006. Eine pragmatische Generation unter Druck*. Frankfurt a. M. 169-202.
- Gille, M. (2006): Werte, Geschlechtsrollenorientierungen und Lebensentwürfe, in: Gille, M. / Sardei-Biermann, S. / Gaiser, W. / Rijke, J. de, *Jugendliche und junge Erwachsene in Deutschland. Lebensverhältnisse, Werte und gesellschaftliche Beteiligung 12- bis 29-Jähriger*. Jugendsurvey 3, Wiesbaden, 131-211.
- Gille, M. (Hrsg.) (2008): *Jugend in Ost und West seit der Wiedervereinigung. Ergebnisse aus dem replikativen Längsschnitt des DJI-Jugendsurvey*. Jugendsurvey 4, Wiesbaden.
- Gille, M. (2008a): Wandel des Rollenverständnisses junger Frauen und Männer im Spannungsfeld von Familie und Beruf, in: Gille, M. (Hrsg.), *Jugend in Ost und West seit der Wiedervereinigung. Ergebnisse aus dem replikativen Längsschnitt des DJI-Jugendsurvey*. Jugendsurvey 4, Wiesbaden, 173-210.
- Gille, M. (2008b): Umkehr des Wertewandels? Veränderungen des individuellen Werteraums bei Jugendlichen und jungen Erwachsenen seit Beginn der 1990er Jahre, in: Gille, M. (Hrsg.), *Jugend in Ost und West seit der Wiedervereinigung. Ergebnisse aus dem replikativen Längsschnitt des DJI-Jugendsurvey*. Jugendsurvey 4, Wiesbaden, 119-172.
- Gille, M. / Krüger, W. (Hgg.) (2000): *Unzufriedene Demokraten. Politische Orientierungen der 16- bis 29jährigen im vereinigten Deutschland*. DJI-Jugendsurvey 2, Opladen.
- Gille, M. / Sardei-Biermann, S. / Gaiser, W. / Rijke, J. de (2006): *Jugendliche und junge Erwachsene in Deutschland. Lebensverhältnisse, Werte und gesellschaftliche Beteiligung 12- bis 29-Jähriger*. Jugendsurvey 3, Wiesbaden.
- Hoffmann-Lange, U., (Hrsg.) (1995): *Jugend und Demokratie in Deutschland*. DJI-Jugendsurvey 1, Opladen.
- Hurrelmann, K. (1997): *Lebensphase Jugend*. Weinheim-München.
- Sardei-Biermann, S. (2006): Private Lebensformen Jugendlicher und junger Erwachsener, in: Gille, M. / Sardei-Biermann, S. / Gaiser, W. / Rijke, J. de, *Jugendliche und junge Erwachsene in Deutschland. Lebensverhältnisse, Werte und gesellschaftliche Beteiligung 12- bis 29-Jähriger*. Schriften des Deutschen Jugendinstituts: Jugendsurvey 3, Wiesbaden, 39-61.
- de Rijke, J. / Gaiser, W. / Wächter, F. (2008): Aspekte der Stabilität politischer Orientierungen und politischer Partizipation in: Gille, M. (Hrsg.), *Jugend in Ost und West seit der Wiedervereinigung. Ergebnisse aus dem replikativen Längsschnitt des DJI-Jugendsurvey*. Jugendsurvey 4, Wiesbaden, 269-300.
- Zinnecker, J. (2003): *Jugend als Moratorium. Essay zur Geschichte und Bedeutung eines Forschungskonzepts*, in: Reinders, H./Wild, E. (Hrsg.), *Jugendzeit – Time Out? Zur Ausgestaltung des Jugendalters als Moratorium*. Opladen, 37-64.

## „Wie ticken Jugendliche?“

### Empirische Studien zur Lebenswelt und Religiosität Jugendlicher und junger Erwachsener

**G**ibt es noch die „Jugend an sich“ (falls es sie je gab)? Wie stellen sich die Lebenswelten Jugendlicher und junger Erwachsener in Deutschland heute dar? Und welchen Stellenwert haben in diesem Zusammenhang Religion, Kirche und Glaube für junge Menschen? Kann man in Bezug auf Jugend und Religion von einem Säkularisierungsprozess sprechen?

Um diese Fragen zu beantworten, möchte ich auf zwei empirische Studien eingehen, die sich mit Jugendlichen und ihrem Verhältnis zur Religiosität befassen: auf die *Sinus-Milieustudie U 27* „Wie ticken Jugendliche?“ des Heidelberger Marktforschungsinstituts „Sinus Sociovision“ von 2008<sup>1</sup> und auf die Studie „Religiöse Signaturen heute“ des Würzburger Religionspädagogen Hans-Georg Ziebertz und seinem Team aus dem Jahr 2003<sup>2</sup>. Ohne weiteres wären zu diesen beiden noch viele andere soziologische Befunde zur Lebenswelt und zur Religiosität Jugendlicher hinzuzufügen.<sup>3</sup> Aus der Vielzahl möglicher Studien musste ich natürlich eine Auswahl treffen. Ich habe diese beiden ausgewählt, weil die erste die wahrscheinlich öffentlichkeitswirksamste ist – nicht zuletzt, da sie eine Nachfolgestudie zur vom gleichen Institut erstellten Studie „Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus® 2005“ darstellt. Diese von der Deutschen Bischofskonferenz in Auftrag gegebene Studie hat viel Aufsehen erregt und ist in der Wissenschaft und in der pastoralen Praxis auf allen Ebenen kontrovers diskutiert worden. Die zweite Studie scheint mir eine der methodisch saubersten und theologisch differenziertesten

1 Carsten Wippermann / Marc Calmbach, *Wie ticken Jugendliche? Sinus-Milieustudie U 27*, hrsg. v. Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BdKJ) und Misereor, Düsseldorf-Aachen 2008; vgl. dazu Hans Hobelsberger, *Wie sehe ich mit der Kirche aus? Lebenswelten junger Menschen in der Sinus-Milieustudie U 27*, in: Herder Korrespondenz 62 (2008), 295-299.

2 Hans-Georg Ziebertz / Boris Kalbheim / Ulrich Riegel, *Religiöse Signaturen heute. Ein religionspädagogischer Beitrag zur Jugendforschung (Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft 3)*, Gütersloh-Freiburg i. Br. 2003, vgl. Hans-Georg Ziebertz / Ulrich Riegel / Boris Kalbheim, *Typologie religiöser Orientierungen westdeutscher Jugendlicher*, in: Hans-Georg Ziebertz (Hrsg.), *Erosion des christlichen Glaubens. Umfragen, Hintergründe und Stellungnahmen zum „Kulturverlust des Religiösen“*, Münster 2004, 71-86.

3 Vgl. dazu als Überblick den Jugendsoziologiebericht der Arbeitsstelle für Jugendseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz „*Wo steht die Jugend? Zusammenfassung jugendsoziologischer Befunde zwischen 2001 und 2005*“, Düsseldorf 2005, abrufbar auf der Homepage der afj ([www.afj.de](http://www.afj.de)).

zum Thema „Jugend und Religion in Deutschland“ zu sein.<sup>4</sup>

## 1. Die Sinus-Milieustudie U 27 (2008)

Die *Sinus-Milieustudie U 27* wurde vom Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BdkJ), dem Dachverband der katholischen Jugendverbände, und dem Bischöflichen Hilfswerk Misereor in Auftrag gegeben. Sie knüpft an das schon in der Studie von 2005 verwendete Milieumodell an, das wiederum das Ergebnis von 25 Jahren sozialwissenschaftlicher Forschung zu so genannten „Lebensstilen“ und „Lebenswelten“ darstellt. Das Modell der Sinus-Milieus besteht aus zwei Dimensionen: Die vertikale Achse in den bekannten Milieugraphiken beschreibt die soziale Lage, die nach einem dreistufigen Schichtmodell operationalisiert ist (Unterschicht/untere Mittelschicht, mittlere Mittelschicht, obere Mittelschicht/Oberschicht); die horizontale Achse bildet die Grundorientierung ab, mit der Werteorientierungen, Lebensstile und ästhetische Präferenzen erfasst werden sollen. Auch die Achse der Grundorientierung ist in drei Abschnitte eingeteilt: die Grundorientierung A, in der traditionelle Werte wie Pflichterfüllung und Ordnung wichtig sind, die Grundorientierung B („Modernisierung“), die für Individualisierung, Selbstverwirklichung und Genuss steht, und die Grundorientierung C („Neuorientierung“), in der Multi-Optionalität, Experimentierfreude und das Leben in Paradoxien charakteristisch sind.

Durch das statistische Verfahren der Clusteranalyse werden nun Menschen, die sich in sozialer Lage, Lebensauffassung und Lebensweise ähneln, zu einem so genannten „Milieu“ zusammengefasst; derzeit umfasst das Sinus-Modell zehn verschiedene Milieus, zu denen jeweils zwischen fünf und fünfzehn Prozent der deutschen Bevölkerung gehören. Jedem Milieu wurde ein aus der soziologischen Forschungstradition stammender Name gegeben, der das Milieu charakterisieren soll, jedoch immer nur einen bestimmten Aspekt herausgreifen kann. Das zweidimensionale Modell erlaubt es, die Zugehörigkeit zu einem Milieu nicht nur aufgrund von wenigen soziodemographischen Merkmalen zu bestimmen, sondern neben der sozialen Lage auch die unterschiedlichen Lebensauffassungen und Lebensweisen zu berücksichtigen und so die Alltagswirklichkeit der Menschen adäquater abbilden zu können.

---

4 Auf folgende ganz aktuelle Studien zur Religiosität Jugendlicher kann ich hier nur verweisen, ohne weiter auf sie einzugehen: Andreas Prokopf, *Religiosität Jugendlicher. Eine qualitativ-empirische Untersuchung auf den Spuren korrelativer Konzeptionen* (Praktische Theologie heute 98), Stuttgart 2008; Thomas Weinhardt, *Jugendkulturen im Umfeld von Kirche, Glaube und Jugendarbeit. Jugendstudie Augsburg, Düsseldorf 2009.*

## 1.1 Anlage der Studie

Für die Jugendstudie wurde das Sinus-Modell an die spezifische Situation Jugendlicher und junger Erwachsener angepasst. Es wurden insgesamt 132 katholisch Getaufte in Einzelinterviews befragt, die in drei Alterssegmente unterteilt sind: frühe Jugend (9 bis 13 Jahre), mittlere und späte Jugend (14 bis 19 Jahre) und Postadoleszenz (20 bis 27 Jahre). Die jüngste Gruppe der 9- bis 13-Jährigen ist offensichtlich noch überwiegend durch das Milieu der Eltern geprägt, so dass hier keine weitere Auswertung stattfand, sondern lediglich neun Kinder mit acht verschiedenen Milieuhintergründen einzeln porträtiert wurden. Bei den Jugendlichen im Alter von 14 bis 19 Jahren kann, so die Autoren der Studie, „nicht von ‚Milieus‘ im eigentlichen, engen Sinn“ gesprochen werden, da „die Entwicklung und Ausformung der soziokulturellen (Kern-) Identität [...] in diesem Alter noch nicht abgeschlossen“<sup>5</sup> sei; deshalb wird vorsichtiger von „Milieuorientierung“ gesprochen. Differenzen zwischen der Milieuorientierung der Jugendlichen und der ihrer Eltern sind möglich, aber nicht notwendig. So hat die Reproduktion des elterlichen Milieus eine gewisse Wahrscheinlichkeit, ebenso gibt es aber auch charakteristische Differenzmuster.

Die Unterschiedlichkeit zwischen den Jugendlichen und den jungen Erwachsenen wird vor allem darin deutlich, dass für die Jugendlichen ein eigenes Milieumodell entwickelt wurde. Dieses Modell umfasst sieben Milieus und ist auf der horizontalen Ebene der Grundorientierung altersspezifisch angepasst. Dies bedeutet insbesondere, dass die beiden Grundorientierungen B und C jeweils noch einmal aufgeteilt sind in eine Unterkategorie, die durch die Anschlussfähigkeit an die Gesamtgesellschaft bestimmt ist (dies ist der Fall bei den „Performer-Jugendlichen“, den „Bürgerlichen Jugendlichen“ und den „Konsummaterialistischen Jugendlichen“, ebenso bei den „Traditionellen Jugendlichen“ aus der Grundorientierung A), und eine Unterkategorie, die sich eher durch die Distanzierung zum Mainstream auszeichnet (dies ist der Fall bei „Postmateriellen“, „Hedonistischen“ und „Experimentalistischen Jugendlichen“).

Junge Erwachsene hingegen können durch das herkömmliche Milieumodell gut beschrieben werden und weisen eine zunehmend festere Milieuidentität auf; allerdings sind die beiden Milieus der Grundorientierung A hier wegen der zahlenmäßigen Schwäche zu einem einzigen Milieu zusammenfasst, und die beiden Milieus der „Etablierten“ und der „DDR-Nostalgischen“ wurden nicht weiter berücksichtigt, da es unter den Jugendlichen bzw. jungen Erwachsenen „statistisch und inhaltlich“<sup>6</sup> kaum Vertreter dieser Milieus gebe. Insgesamt verbleiben so auch bei den jun-

5 Wippermann / Calmbach, Wie ticken Jugendliche?, 12.

6 Ebd., 11.

gen Erwachsenen sieben Milieus mit den gleichen Benennungen wie bei den Jugendlichen.

Die Darstellung der jeweils sieben Milieus der Jugendlichen und der jungen Erwachsenen gliedert sich nach den Bereichen Milieutendenz und Grundorientierung, Lebensstil, kulturelle Orientierung, Vergemeinschaftung, soziales oder politisches Engagement sowie Bezug zu Religion und Kirche. Die dort gemachten Aussagen werden illustriert durch wörtliche Zitate aus den narrativen Interviews, Fotos von den Jugendzimmern der Befragten und Texten, Bildern und Ausschnitten, die die Befragten im Vorfeld verfassen bzw. zusammenstellen konnten.

## 1.2 Ausgewählte Ergebnisse

Die Ergebnisse der fast 700 Seiten starken Untersuchung können hier natürlich nur in einigen ganz wenigen Schlaglichtern wiedergegeben werden. Zunächst soll ein kurzer Blick geworfen werden auf die quantitative Verteilung der Milieus, die aufgrund von repräsentativen Umfragedaten von 2.400 Jugendlichen und 3.100 jungen Erwachsenen errechnet wurde (vgl. Tab. 1).

Tab. 1: Häufigkeitsverteilung der Sinus-Milieuorientierungen nach Altersgruppen  
(Quelle: Wippermann/Calmbach, Wie ticken Jugendliche?, 10.21)

Milieu	Traditionelle	Etablierte	DDR-Nostalgiker	Bürgerliche	Konsum-Materialisten
Jugendliche (14-19)	4%	--	--	14%	11%
junge Erwachsene (20-27)	4%	(4%)	(2%)	14%	13%
gesamtgese- schaftlich	19% (14% + 5%)	10%	5%	15%	12%

Milieu	Postmaterielle	Hedonisten	Moderne Performer	Experimen- talen
Jugendliche (14-19)	6%	26%	25%	14%
junge Erwachsene (20-27)	8%	16%	23%	16%
gesamtgese- schaftlich	10%	11%	10%	8%

Die Größe der einzelnen Milieus variiert erheblich. Das größte Segment unter den Jugendlichen stellen die Hedonisten dar (26%), die bei den jungen Erwachsenen immer noch 16% ausmachen. Auch wenn die Studie keine Längsschnitzaussagen erlaubt, so erweist sich laut ihren Autoren offensichtlich eine hohe gesellschaftliche Reproduktionskraft der hedoni-

stischen Orientierung; für einen Teil der Jugendlichen ist diese hingegen „ein jugendspezifisches Muster zur Emanzipation und Selbstfindung“<sup>7</sup>. Beinahe genauso groß ist die Gruppe der Modernen Performer mit 25% unter den Jugendlichen und fast ebenso vielen bei den jungen Erwachsenen (23%). Dies kann als Hinweis dafür gewertet werden, dass die Orientierung dieses Segments mit ihrem Leistungsehrgeiz und dem Streben nach Erfolg und Genuss kein jugendspezifisches Übergangsstadium darstellt, sondern eine Tendenz bezeichnet, die vom Lebensalter unabhängig ist. Vermutlich wird dieses Milieu in Zukunft noch stärker werden und als gesellschaftliches Leitmilieu gelten.

Anders verhält es sich mit dem Postmateriellen Milieu (Maxime: ethisch bewusst und konsequent leben, sich für Gerechtigkeit einsetzen): Während es gesamtgesellschaftlich 10% ausmacht, hat es bei den jungen Erwachsenen nur noch einen Anteil von 8% und bei den Jugendlichen von 6%. Eine postmaterielle Haltung bildet sich also erst später aus – möglicherweise verliert sie aber auch generell an Attraktivität. Ähnliche „Nachwuchssorgen“ hat das traditionelle Segment, das insgesamt 19% auf sich vereinigt, unter den jungen Erwachsenen und den Jugendlichen jedoch nur noch 4% und somit in Zukunft nur noch ein Minderheitenmilieu darstellen wird.

Welches Verhältnis haben die Jugendlichen in den verschiedenen Milieus zu Religion und Kirche? Zunächst ist festzustellen, dass die katholischen Jugendverbände nur eine Minderheit der jugendlichen Milieus erreicht; ihr Rekrutierungsschwerpunkt liegt bei den Traditionellen, den Bürgerlichen und den Postmateriellen Jugendlichen (zumindest ergibt sich dieser Befund aus der qualitativen Befragung der Jugendlichen, er wäre durch eine quantitative Befragung zu überprüfen<sup>8</sup>). Das bedeutet, dass die katholischen Jugendverbände eigentlich nur in den Grundorientierungen A und B vertreten sind, während die Milieus der Grundorientierung C fast ganz ausfallen. Die beiden quantitativ größten Milieus der Hedonisten und der Modernen Performer, die zusammen mit den Experimentalisten zwei Drittel aller Jugendlichen ausmachen, werden also nicht oder nur im Einzelfall erreicht. Offensichtlich scheint das „Image“ der katholischen Jugendverbände für einen Großteil der Jugendlichen überhaupt nicht attraktiv zu sein. Auffällig (und erschreckend) ist weiterhin, dass vor allem Jugendliche aus der hohen und mittleren (Bildungs-)Schicht von den Jugendverbänden erreicht werden, während Jugendliche mit geringer Bildung kaum verkommen.

Entsprechendes gilt auch generell für das Verhältnis der Jugendlichen zur (katholischen) Kirche: In den meisten Milieus ist Distanz bzw. Indifferenz zur Kirche anzutreffen, nur in den drei auch von den Jugendverbänden

---

7 Ebd., 22.

8 Vgl. ebd., 25.

erreichten Milieus sind positive Wertungen über die Kirche zu hören – allerdings nicht in Reinform, sondern durchaus auch mit kritischen Tönen. Am positivsten wird die Kirche im Milieu der *Traditionellen* Jugendlichen und jungen Erwachsenen bewertet, sie weisen die größte Nähe zur Kirche auf.<sup>9</sup> Für sie ist die Kirche als Gemeinschaft wichtig; ein Kirchenaustritt wäre undenkbar, die Kirchenmitgliedschaft gehört einfach mit dazu zum Leben. Kritik an der Kirche wird jedoch auch in diesem Milieu geübt, allerdings am schwächsten im Vergleich zu den anderen Milieus: Kirche solle sich besser verkaufen und Gottesdienste ansprechender gestalten. Im *Bürgerlichen* Milieu ist die Bindung zur Kirche bereits lockerer als im Traditionellen.<sup>10</sup> Oft ist die Zugehörigkeit zur Kirche durch die Eltern vorgegeben, das Wissen um Glaubensinhalte aber relativ dünn. Kritik an der Kirche wird hinsichtlich der mangelnden Orientierung am Zeitgeist, mangelnden Gleichberechtigung der Frauen und mangelnden Öffnung gegenüber der Ökumene geübt. Ein typisches Einstellungsmuster ist das „Trotzdem“: Trotz Einwänden gegen die Kirche will man an ihr teilhaben, um sich nicht aus dem gewohnten sozialen Umfeld auszuschließen. Ein ambivalentes Verhältnis zur Kirche im Sinne einer kritischen Distanz bestimmt das *Postmaterielle* Milieu.<sup>11</sup> Zwar wird deutliche Kritik an der Kirche geübt (Notwendigkeit von Kirchenreformen, Anprangerung von Doppelmoral, problematische Rolle der Kirche im Nationalsozialismus), jedoch kommt in den Aussagen der Befragten zum Teil auch eine Leidenschaft für eine bessere und missionarische Kirche zum Ausdruck.

In den anderen vier Milieus finden sich hauptsächlich negative Einstellungen zur Kirche, was aber nicht bedeutet, dass Glaube und Religion in diesen Milieus überhaupt keine Rolle spielten. Vielmehr wird oft klar zwischen Kirche und Religion differenziert und mit letzterer auch Positives konnotiert (zumindest gilt dies für die in der qualitativen Studie Befragten, die alle katholisch getauft waren). Die stärksten Kirchenkritiker finden sich unter den *Hedonisten*, die Kirche vor allem als Verbotskirche wahrnehmen.<sup>12</sup> Dadurch erscheint sie als Kontrastfolie zur eigenen spaßorientierten Lebensweise. Diese kirchenkritische Haltung hat aber nicht unbedingt zur Konsequenz, dass Spiritualität im Leben der Hedonisten überhaupt keine Rolle spielte; oft geht diese in eine esoterische Richtung. *Konsum-Materialisten* verbinden mit der Kirche weniger etwas Autoritär-Hierarchisches, sondern einfach etwas Langweiliges.<sup>13</sup> Trotzdem sind sie „sehr offen und empfänglich für (quasi-)religiöse Sinnstiftungsangebote“<sup>14</sup>, die ihnen in der Pop- oder Sportkultur entgegengebracht werden (z.B. der Fußballstar, der nach einem Tor zu Gott jubelt). „Glaube hat für einige so-

---

9 Vgl. ebd., 147-149.409-412.

10 Vgl. ebd., 184-186.451-454.

11 Vgl. ebd., 257-259.535-539.

12 Vgl. ebd., 302-304.583-585.

13 Vgl. ebd., 228-230.500-502.

14 Ebd., 230.

gar etwas ‚Cooles‘, wenn damit Stärke, Größe verbunden ist“<sup>15</sup>, das Kreuz kann dann als eine Art Abzeichen getragen werden oder am Hauseingang hängen. Die Haltung der jugendlichen und jungen Erwachsenen *Modernen Performer* zur Kirche kann als besorgt-distanziert bis gleichgültig-überlegen beschrieben werden.<sup>16</sup> Die Kirche und ihre Angebote werden von ihnen meistens nicht gebraucht; der Glaube stellt höchstens eine Auffangstation für schwierige Zeiten dar. Einige äußern jedoch auch die Sehnsucht nach einer Kirche, die ihnen einen übergreifenden Sinn vermittelt und einen Ruhepol in der Getriebenheit des alltäglichen Lebens darstellt. *Experimentalisten* offenbaren eine gleichgültig-negative Haltung gegenüber der Kirche, die sie als konservativ und steif und wegen ihrer ihnen nicht zugänglichen Ästhetik ablehnen<sup>17</sup>. Sie weisen jedoch eine große Offenheit gegenüber anderen Religionen und tendieren (wie die Postmateriellen) zu einer „Patchwork-Religiosität“.

### 1.3 Konsequenzen für die pastorale Praxis?

Was ist nun der Ertrag aus der *Sinus-Milieustudie*, und welche Konsequenzen ergeben sich für die Arbeit in den Jugendverbänden bzw. für die Jugendpastoral überhaupt? Über diese Frage wurde in der theologischen Wissenschaft genauso wie in der pastoralen Praxis heftig und kontrovers gestritten. Es herrscht, wie Hans Hobelsberger zutreffend diagnostiziert, bereits hinsichtlich der *Sinus-Milieustudie von 2005* in der Jugendpastoral ein „Zwang zum Bekenntnis, für oder gegen die Studie“, und ein „Rezeptions-Schisma zwischen euphorischen ‚Praktikerinnen und Praktikern‘ und einer skeptisch-distanzierten wissenschaftlichen Auseinandersetzung“<sup>18</sup>. Worin liegen die Gründe für die Skepsis, die sowohl die Studie von 2005 als auch die *U 27-Studie* betreffen?

Zum einen bringen die referierten Ergebnisse nicht gerade revolutionäre neue Erkenntnisse, sondern weisen auf Tendenzen hin, die aufmerksamen Beobachtern schon länger bekannt sind. Auch der methodische Ansatz der Milieu- bzw. Lebensstilforschung ist kein Novum, sondern in der soziologischen Diskussion eher wieder am Abebben (vgl. z.B. die in der praktisch-theologischen Rezeption der 90er Jahre breit rezipierte Studie von Gerhard Schulze<sup>19</sup>). Zum anderen und weitaus schwerwiegender ist die Kritik, die sich auf die methodische Qualität der Studie bezieht.<sup>20</sup> Karl

---

15 Ebd., 500.

16 Vgl. ebd., 331-333.622-626.

17 Vgl. ebd., 372-374.672-676.

18 Hans Hobelsberger, „Mit der Kirche glänzen wollen“. Die Bedeutung der Sinus Milieustudie für die Jugendpastoral, in: *Lebendige Seelsorge* 57 (2006), 270-277, hier 270.

19 Gerhard Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft. Kulturosoziologie der Gegenwart*, Frankfurt a. M. 2005.

20 Karl Gabriel, *Alles Gold was glänzt? Die Sinus-Milieu-Studie – und warum eine*

Gabriel bemängelt als Kernproblem, dass „die Sinus-Studie ihr eigentliches Interpretationsverfahren nicht offen legt“<sup>21</sup>, so dass der Weg, auf dem die Ergebnisse zustande kommen, im Dunkeln bleibt (in der *U 27-Studie* wird der Auswertungsprozess zwar auf einer Seite [19] formal beschrieben, inhaltliche Kriterien bleiben aber nach wie vor unerwähnt; ebenso fehlen genauere Informationen über den Erhebungs- und Auswertungsprozess der „quantitativen Repräsentativdaten zur Ermittlung der Milieuverteilung“<sup>22</sup>). Gabriels Kritik an der in der *Sinus-Studie* suggerierten Repräsentativität gilt für die *U 27-Studie* nur in etwas abgeschwächter Form, da dort zu Beginn darauf hingewiesen wird, dass es sich um eine „qualitative Pilotstudie“<sup>23</sup> handelt; auch die Befunde zum Rekrutierungsschwerpunkt der katholischen Jugendverbände werden als qualitativ und „gegebenenfalls durch eine quantitative Repräsentativbefragung“<sup>24</sup> zu überprüfen gekennzeichnet. Dennoch wird man kritisieren müssen, dass die Verwendung der Graphik des Milieumodells auch bei der Darstellung der einzelnen Milieus eine Exaktheit suggeriert, die eigentlich nicht vorliegt. Ebenso wenig scheint die Studie sich tatsächlich als Pilotstudie zu verstehen, zumindest lassen der Umfang und die Ausführlichkeit von fast 700 Seiten nicht darauf schließen, dass die eigentliche Hauptstudie noch folgen wird (dies aber legt der Sprachgebrauch einer „Pilotstudie“ nahe).

Neben diesen methodischen sind auch (praktisch-)theologische Kritikpunkte geäußert worden; sie beziehen sich im Wesentlichen auf drei Punkte: Zunächst ist zu bemerken, dass sich aus empirischen Ergebnissen nicht einlinig pastoralpraktische Handlungskonsequenzen ableiten lassen; dazu sind vielmehr weitere und unabhängig zu begründende Kriterien notwendig. Solche direkt im Anschluss an die Milieu-Beschreibungen formulierten so genannten „Do’s and Don’ts“ fehlen sinnvollerweise in der *U 27-Studie*. Ein weiterer kontrovers diskutierter Punkt liegt darin begründet, dass das *Sinus-Modell* meist im Rahmen der Marktforschung angewendet wurde, um genauere Kenntnisse über Zielgruppen zu erhalten und ein effizienteres Marketing des in Frage stehenden Produkts zu ermöglichen. Im Extremfall besteht daher im pastoralen Kontext die Gefahr, die eigene Botschaft durch milieuspezifische Anpassung zu verkürzen und damit zu desavouieren. Ein dritter Punkt betrifft die behauptete Inkommensurabilität von Werten, Semantiken und Ästhetiken zwischen verschiedenen Milieus, zumindest zwischen bestimmten Milieus. Aus anthropologischen Gründen, aber auch aus der pastoralen Erfahrung heraus kann zwar konstatiert werden, dass die

---

Langzeitstudie über die katholische Kirche in Deutschland notwendiger denn je ist, in: Lebendige Seelsorge 57 (2006), 210-215, sowie Klaus Müller, Vox Dei? Zum theologischen Status von Umfragen, in: ebd., 216-220.

21 Gabriel, Alles Gold was glänzt?, 213.

22 Wippermann / Calmbach, Wie ticken Jugendliche?, 17.

23 Ebd., 11.

24 Ebd., 25.

Kommunikation zwischen Vertreter verschiedener Lebenswelten oftmals sehr schwierig und schon im Keim zum Scheitern verurteilt sein kann, jedoch nicht grundsätzlich unmöglich ist. Damit Milieugrenzen durchbrochen werden können, ist allerdings Phantasie und Geduld und vor allem „eine im wesentlichen absichtslose Präsenz in den differenten [...] Milieus“<sup>25</sup> geboten.

Trotz dieser methodischen und sachlichen Kritik soll aber keineswegs die Wertlosigkeit der *U 27-Studie* behauptet werden. Bei aller Vorsicht, mit der die Ergebnisse der Studie genossen werden müssen, birgt sie auch ein großes Potenzial für die jugendpastorale Arbeit in sich. Denn sie sensibilisiert für die Vielfalt der Lebenswelten heutiger Jugendlicher und junger Erwachsener, die sich nicht schlagwortartig zu einer übergreifenden Generationsbezeichnung zusammenfassen lassen. Sie macht deutlich, dass Jugendliche keine homogene Gruppe darstellen und daher die Kenntnis von Milieudifferenzierungen nötig ist, die es in dieser Form vor zehn Jahren so noch gar nicht gegeben hat. Die Milieustudie kann ein heuristisch hilfreiches Instrument sein, um seine eigene Milieuverortung als Akteur im jugendpastoralen Feld erst einmal wahrzunehmen und über deren Konsequenzen und Außenwirkungen zu reflektieren.

Der Blick ist auch zu schärfen für Milieuverengungen, von der die kirchliche Jugendarbeit oftmals geprägt ist. Wenn es stimmt, dass in den kirchlichen Jugendverbänden Jugendliche der unteren Bildungsschicht, aber auch der Grundorientierung C wenig bis gar nicht vorkommen, und wenn dies grosso modo für die ganze kirchliche Jugendarbeit gelten sollte (was eigens zu prüfen wäre), ist dies auf die Dauer ein skandalöser Zustand: Wenn das Evangelium eine Botschaft ist, die allen Menschen gilt (von nichts anderem kann die Pastoral ausgehen), dann kann man sich mit der Beschränkung auf bestimmte Segmente der mittleren und höheren Bildungsschichten nicht zufrieden geben.

Auch wenn es sicherlich richtig ist, dass „die Vermittelbarkeit des Evangeliums [...] auf die Milieukennntnis angewiesen ist“<sup>26</sup>, so darf jedoch die Orientierung der Pastoral an lebensweltlichen Milieus nicht dahin führen, dass eine Zielgruppenpastoral auf die Spitze getrieben wird. Vielmehr sollte es Ziel (jugend-)pastoraler Praxis sein, den Abbau der Segregation zwischen verschiedenen Lebenswelten in unserer Gesellschaft zu fördern.

---

25 Müller, *Vox Dei*, 220.

26 Paul Wehrle, *Die Sinus-Milieustudie als Herausforderung für Pastoral und Katechese. Voraussetzungen und Forschungsrahmen der Milieustudie*, in: *Lebendige Seelsorge* 57 (2006), 278-283, hier 281.

## 2. Die Studie „Religiöse Signaturen heute“ (2003)

In der groß angelegten, von Hans-Georg Ziebertz und Mitarbeitern durchgeführten Studie „Religiöse Signaturen heute“ wurden über 700 Schülerinnen und Schüler aus Gymnasien in Unterfranken im Alter von 16 Jahren mit einem ausführlichen Fragenkatalog (ca. 300 Fragen) zu ihren religiösen Überzeugungen auf gesellschaftlicher, institutioneller und individueller Ebene befragt. Damit bietet diese Studie eine viel differenziertere und theologisch fundiertere Erfassung jugendlicher Religiosität als die *U 27-Studie* und kann an dieser Stelle als hilfreiche Ergänzung hinzugezogen werden.

Parallel zu der quantitativen wurde eine qualitative Stichprobe von 28 Jugendlichen im Durchschnittsalter von 17 Jahren in problemzentrierten Interviews befragt; auch diese Gruppe bestand aus unterfränkischen Gymnasiastinnen und Gymnasiasten. Hinzu kam eine internationale Vergleichsstichprobe für die quantitative Untersuchung, die kontrastierend zu den deutschen Befragten verwendet wurde und aus den Niederlanden, Österreich und Großbritannien stammte.

Nach Angaben der Autoren kann die Untersuchung wegen der Beschränkung auf eine Schulform und der geographischen Konzentration keine Repräsentativität für sich beanspruchen. Jedoch zeige ein Vergleich mit einer Untersuchung von 2000 Schülerinnen und Schülern aus Haupt- und Realschulen sowie Gymnasien aus allen Regionen Bayerns, in der zum Teil dieselben Skalen wie in der hier dargestellten Studie verwendet wurden, nur marginale Unterschiede zu der unterfränkischen, auf das Gymnasium beschränkten Stichprobe (die Daten der erstgenannten Stichprobe werden in der Studie allerdings nicht publiziert); insofern „können die Ergebnisse der hier vorgelegten Untersuchungen über sich hinausweisen“<sup>27</sup>.

Auch bei dieser Studie kann ich aus der Vielzahl der Befunde nur einen kleinen Ausschnitt zeigen und beschränke mich auf die Typologie religiöser Orientierungen Jugendlicher, die es erlaubt, die zahlreichen Einzelbefunde auf bestimmte typische Zusammenhänge in den Antworten der quantitativen Untersuchung zu konzentrieren. Zur Erstellung dieser Typologie wurde das statistische Verfahren der Clusteranalyse verwendet, bei dem die Befragten nach ihren Antworten zu bestimmten Fragen gruppiert werden. Entscheidend waren dabei die Themen „Verhältnis von Religion und Moderne“, „Selbstkonstruktion des Glaubens“, „Bedeutung von Religion und Glaube als Orientierungshilfe im Leben“, „religiöse Wertorientierung“

27 Vgl. Ziebertz / Kalbheim / Riegel, *Religiöse Signaturen* (s. Anm. 2), 54. Laut Ziebertz / Riegel / Kalbheim, *Typologie religiöser Orientierungen* (s. Anm. 2), 72, finden sich sogar auf das ganze Bundesgebiet bezogen „nur vereinzelte Differenzen zwischen Nord-, West- und Süddeutschland, so dass das geographische Argument nur von relativer Bedeutung ist“.

und „Gottesbild“. Hinsichtlich dieser Fragebereiche ergaben sich signifikante Unterschiede zwischen den Jugendlichen, so dass sie als Basis für die Erarbeitung einer Typologie der religiösen Orientierung dienen.

Die auf diesem Wege erstellte Typologie besteht aus fünf Typen<sup>28</sup>: 1. dem kirchlich-christlichen (16,7%), 2. dem christlich-autonomen (27,4%), 3. dem konventionell-religiösen (20,6%), 4. dem autonom-religiösen (20,0%) und 5. dem nicht-religiösen Typ (15,3%). Die beiden ersten Typen weisen eine Religiosität auf, die durch die christliche Tradition geprägt ist. Dabei zeichnet sich der *kirchlich-christliche* Typ „durch eine Nähe zum christlichen Glauben aus, wie er kirchlich repräsentiert ist“<sup>29</sup>. Auch der *christlich-autonome* Typ steht dem christlichen Glauben sehr nah, schätzt Religion als Orientierung für das eigene Leben und befürwortet religiöse Werte. Der entscheidende Unterschied zwischen den beiden Typen ist, dass der christlich-autonome Typ viel stärker betont, dass die kirchliche Deutung des Glaubens nicht als normativ bindend empfunden wird, sondern man sich seinen Glauben selbst „zusammenbasteln“ muss.

Der *konventionell-religiöse* Typ hat ein nur schwach ausgeprägtes Profil, für ihn ist Religion kein vorherrschendes Thema. Er hat ein unverbindliches Verhältnis zu Religion, was aber keine generelle religiöse Indifferenz bedeuten muss; darauf deutet z.B. die leicht positive Bewertung von Religion als Orientierungshilfe hin. Charakteristisch für den *autonom-religiösen* Typ ist, dass er keinen Bezug auf religiöse Institutionen nimmt. Trotz dieser institutionskritischen Haltung ist aber keine prinzipiell anti-religiöse Haltung impliziert, was sich zum Beispiel in der Zustimmung zu einem immanenten Gottesbild ausdrückt. Nur der *nicht-religiöse* Typ hat eine dezidiert religionskritische Einstellung, er hat mit Religion nichts am Hut. Allerdings ist dieser Typ auch nicht atheistisch im ideologischen Sinn, er kämpft nicht gegen Religion.

Blickt man noch einmal auf die Häufigkeitsverteilung der fünf Typen<sup>30</sup>, so fällt auf, dass der nicht-religiöse Typus mit 15,3% die kleinste Gruppe der Befragten darstellt. Zwar weisen auch nur 16,7% eine christliche Orientierung in einem dezidiert kirchlichen Sinn auf, addiert man jedoch die mit 27,4% größte Gruppe der Christlich-Autonomen hinzu, so ergibt sich ein Anteil von 44,1% mit einer relativ klaren christlichen Orientierung. Auch die beiden fast gleich großen Gruppen der Konventionell-Religiösen (20,6%) und der Autonom-Religiösen (20,0%) weisen eine im Kern positive Haltung zu Religion auf und können nicht mit dem Attribut „religiös säkularisiert“ (höchstens „kirchlich säkularisiert“) belegt werden. Insgesamt zeigen also über 80% der Jugendlichen dieser Stichprobe eine prinzipiell positive Einstellung gegenüber Religion.

---

28 Vgl. ebd., 384-413, v.a. 390-394.

29 Ebd., 390.

30 Vgl. ebd., 409.

Die weitere Analyse ergibt charakteristische systematische Zusammenhänge zwischen den fünf religiösen Typen<sup>31</sup>. Zum einen wird generell eine deutliche Differenz erkennbar zwischen dem nicht-religiösen und den vier anderen Typen, die Religion (zwar in unterschiedlichem Maße, aber dennoch) positiv gegenüberstehen: In fast allen untersuchten Bereichen finden sich in der Regel signifikante Einstellungsunterschiede der nicht-religiösen gegenüber den vier anderen Gruppen.

Zum anderen lassen sich die vier religiösen (bzw. Religion nicht ablehnenden) Typen anhand der Unterscheidungsebenen „Kirchenbindung“ und „religiöse Selbstbestimmung“ ordnen: Während die Bindung an die religiösen Institutionen in den ersten beiden Typen (kirchlich-christlich und christlich-autonom) aufrecht erhalten wird, ist sie beim dritten und vierten Typus (konventionell- bzw. autonom-religiös) nur sehr gering ausgeprägt. Dieses Muster überkreuzt sich beim Faktor „Selbstbestimmung“: Typ 2 und 4 (christlich-autonom und autonom-religiös) fordern deutlich ihre individuelle Wahlfreiheit in religiösen Fragen ein, während dies Typ 1 und 3 (kirchlich- bzw. konventionell-religiös) weniger wichtig ist.

Die Befunde dieser Studie weisen darauf hin, dass die Religiosität Jugendlicher komplex, aber keineswegs willkürlich strukturiert ist. Die empirisch erhobene Typologie macht deutlich, dass „ein undifferenziertes Reden von Patchwork-Religiosität oder religiöser Indifferenz“<sup>32</sup> unangemessen und daher zu überwinden ist und der These eines linearen Säkularisierungsverlaufs nicht allgemein zugestimmt werden kann. Statt generell von einer Verdunstung von Religion zu sprechen, ist es hilfreicher, die Umgestaltung und Ausdifferenzierung religiöser Einstellungen in den Blick zu nehmen. Für die kirchliche Jugendarbeit, aber auch für den Religionsunterricht ergibt sich aus diesen Befunden die Herausforderung, auf die verschiedenen religiösen Typen differenziert zuzugehen und an das religiöse Potenzial anzuknüpfen, das bei einer deutlichen Mehrheit der Jugendlichen vorhanden ist. Der erhobenen Pluralität muss auch mit pluralen und differenzierten Antworten begegnet werden.

Dass mittlerweile „eine kirchlich-christliche Prägung als Spezialfall betrachtet werden muss“, wird niemanden wirklich überraschen. Wichtig ist jedoch die Einsicht der Studie, dass nicht „eine kirchlich-christliche Frömmigkeit [...], sondern Religiosität“<sup>33</sup> allgemein ist und zwischen beiden kein Konkurrenzverhältnis angenommen werden muss. Vielmehr kann eine kritische und fruchtbare Spannung zwischen Allgemeinem und Besonderem angenommen werden. Aufgabe von in jugendpastoralen und religionspädagogischen Feldern Tätigen wäre es in dieser Situation, den Jugendlichen „eine Türe zur religiösen Dimension der Wirklichkeit zu

---

31 Vgl. ebd., 404-407.

32 Ebd., 409.

33 Ebd., 412.

öffnen<sup>34</sup>. Um die Perspektiven der Jugendlichen auf Glaube und Religion differenziert wahrzunehmen und mit ihnen in adäquate Kommunikation zu treten, bleiben praktisch-theologische Beiträge zur empirischen Jugendforschung unabdingbar.

---

34 Ebd.

## Debatten und Perspektiven



**Jugend@pastoral**  
**Standortbestimmung und Perspektiven**

Ralph Neuberth  
Benedikt Johannes Michal  
Dirk Tänzler  
Daniel Ritter  
Ruth Huber / Markus Raschke  
Helmut Jansen  
Helmut Eder  
Wolfgang Beck / Stephan Ohlendorf

## Konkurrenz oder Ergänzung?

### Die Vorzüglichkeit der Jugendverbände im Plural der Jugendpastoral

Jugendpastoral geschieht heute im Plural. Es gibt und es braucht eine Vielfalt von Angeboten, Formen und Trägern von Jugendpastoral. Inmitten dieser Pluralität kommt der Arbeit der Jugendverbände eine „Vorzüglichkeit“ zu. Dieser von Martin Lechner geprägte Begriff impliziert weder eine Ausschließlichkeit noch einen Universalanspruch. Es geht vielmehr darum, die Vorzüge jugendverbandlicher Arbeit wahr- und ernst zu nehmen – auch im Vergleich mit anderen Trägern der Jugendpastoral.

Diese „Vorzüglichkeit“ der Jugendverbände will ich vor dem Hintergrund meiner eigenen Erfahrungen und Überzeugungen in fünf Thesen zur Diskussion stellen:

#### 1. Der diakonische Ansatzpunkt: Meilensteine der Synode

Die gegenwärtige pastorale Arbeit der Jugendverbände ist durch und durch geprägt vom II. Vatikanischen Konzil und der Synode der Deutschen Bistümer in Würzburg 1971-1975 (Würzburger Synode). Diese epochalen Ereignisse der Kirchengeschichte der jüngsten Vergangenheit haben eine Wende in der Jugendpastoral markiert, die für die Jugendverbände zu einem Markenzeichen wurden: Jugendarbeit wird nicht mehr primär als Glaubensvermittlung und -weitergabe verstanden, sondern als „Dienst der Kirche an der Jugend“.<sup>1</sup> Damit kehren sich die Verhältnisse um. Die Arbeit mit und für Jugendliche lässt sich nicht mehr trennen in die sogenannte „Vorfeldarbeit“, die dazu dient, die Jugendlichen quasi in der Welt aufzusuchen und abzuholen, um sie von dort aus zum „Eigentlichen“ zu führen – was in der Regel als Glaubensverkündigung (Martyria) und Gottesdienst (Liturgia) verstanden wurde. Das Konzept von Jugendarbeit, das die Würzburger Synode entwirft, macht Ernst mit den zentralen Weichenstellungen des Konzils: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst

1 Die zentralen Aussagen der Würzburger Synode in ihrem Beschluss „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit“ sowie eine Auseinandersetzung mit ihrer bleibenden Bedeutung 30 Jahre danach sind dokumentiert in: Meilensteine in die Zukunft. 30 Jahre Synodenbeschluss „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit“. DVD mit dem Synodenbeschluss und dem Beschluss der Konferenz für Katholische Jugendarbeit in Bayern „Meilensteine in die Zukunft“ sowie Interviews und Fotos, erhältlich an der Landesstelle für Katholische Jugendarbeit in Bayern, Landwehrstr. 68, 80336 München (Tel. 089/532931-0).

der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi“ (*Gaudium et Spes* 1). Die Kirche lebt und wirkt ihrem Wesen nach mitten in der Welt. Darin liegt die Grundlage für das diakonische Verständnis von Jugendarbeit, das die Arbeit der Jugendverbände konstitutiv prägt. Diese fundamentale Bedeutung der Diakonie hat Papst Benedikt XVI. in seiner ersten Enzyklika „*Deus caritas est*“ in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit gerückt.

Die sich daraus ergebenden Meilensteine, die die Würzburger Synode für eine Neuorientierung der Jugendpastoral gesetzt hat, waren zuletzt im Jahr 2005 anlässlich des 30. Jahrestages Gegenstand intensiver Debatten von Praktikern und Theoretikern. Als Ergebnis ließ sich damals festhalten, dass die zentralen Meilensteine der Würzburger Synode nach wie hohe Bedeutung für die Gestaltung und Gestalt der Jugendpastoral haben: sowohl der theologisch-ekklesiologische Ansatzpunkt, Jugendarbeit von der Diakonie her zu verstehen und einzuordnen; als auch die theologisch-anthropologisch Konzeption einer Lebensorientierung aus dem Glauben; aber auch die formulierten pädagogischen Ziele, Mündigkeit in Freiheit und solidarischem Engagement zu fördern; und schließlich der methodische Ansatzpunkt beim personalen Angebot – nicht nur von Einzelnen, sondern ganz besonders auch in der Gruppe.<sup>2</sup>

Die Jugendverbände und ihr pastorales Konzept sind von dieser anthropologisch-diakonischen Wende, die durch das das Konzil und die Würzburger Synode eingeleitet wurde, geprägt wie kaum eine andere Form von Jugendpastoral.

## **2. Umfassendes pastorales Konzept: Diakonie als Vorzeichen**

In welchem anderen Bereich von Jugendpastoral werden alle vier Felder der Pastoral (Diakonia, Martyria, Liturgia, Koinonia) vergleichbar intensiv „beackert“? Jugendverbände beschränken sich nicht auf den diakonischen Ansatzpunkt. Sie verstehen die Diakonie, die Perspektive des Dienstes an und für und mit Jugendlichen, vielmehr als Vorzeichen für ihr gesamtes pastorales Tun. Das trifft auf das Feld der Koinonia zu, eine traditionelle Stärke der Jugendverbände: das Angebot von Zugehörigkeit und Beheimatung und das Erleben von Gemeinschaft ist und bleibt ein zentrales Markenzeichen ihrer Arbeit und eine ganz wichtige „Attraktion“ und Motivation für ihre Mitglieder. Die Liturgia, die Feier des Glaubens vor und mit unserem Gott, ist ein integraler Bestandteil jugendverbandlichen Tuns. Und zwar ganz selbstverständlich eingebettet in das alltägliche Leben und Wirken (Gottesdienste beim Zeltlager, bei einer Leiter/in-

---

2 Vgl. dazu die unter Anm. 1 genannte Dokumentation.

nen-Schulung oder auf einer Verbandskonferenz), nicht isoliert und nicht als einzige Aktivität. Diese Selbstverständlichkeit der Liturgie war in den Jahren nach der Würzburger Synode vielleicht eine Weile zurückgedrängt worden. Vergessen war sie nie. Und in den letzten Jahren hat sie wieder an Bedeutung gewonnen. Eine Problematik soll dabei nicht verschwiegen werden: der Zugang bzw. Übergang von der lebensweltorientierten und auf Partizipation ausgerichteten Liturgie der Jugendverbände hin zur gottesdienstlichen Praxis in manchen Pfarrgemeinden führt immer wieder zu Frustrationen und Verwerfungen.

Schließlich ist in den letzten Jahren auch ein enormer Zuwachs an Aktivitäten der Jugendverbände im Bereich der Martyria festzustellen. Angebote zur Auseinandersetzung mit dem eigenen Glauben und den Glaubensinhalten der Kirche werden in großer Zahl und Vielfalt gemacht und stoßen auf reges Interesse der Mitglieder. Als Beispiel sei hier nur auf das Projekt „K gewinnt – GlaubensFragen wagen“ der KLJB Bayern verwiesen.<sup>3</sup>

Zusammengefasst: Bei allen Unterschiedlichkeiten im Profil einzelner Verbände, bei allen Stärken und Schwächen und Akzentverschiebungen im Laufe der Zeit bleibt aus meiner Sicht der Vorzug verbandlicher Jugendarbeit festzuhalten, dass sie in allen Feldern der Pastoral aktiv und lebendig ist und sich nicht auf eines oder wenige Felder beschränkt.

### 3. Das politische Plus

Jugendverbände verwirklichen die Weichenstellung des Konzils, als Kirche mitten in der Welt politisch tätig und aktiv zu werden, in vorzüglicher Weise. Es ist ein selbstverständlicher Teil jugendverbandlicher Arbeit sich politisch zu verstehen und politisch zu wirken. Die Themenfelder, die zum Teil mit großem Erfolg bearbeitet und vertreten werden, sind vielfältig: von der Ökologie über den Fairen Handel und die Fragen der Gerechtigkeit in der Einen Welt bis hin zur Lobbyarbeit für Kinder und Jugendliche. Jugendverbände vertreten dabei in den demokratischen Strukturen der Gesellschaft, z.B. auch in den Jugendringen, die Interessen der gesamten kirchlichen Jugendarbeit, setzen sich für ihren Stellenwert in der Gesellschaft und ihre finanzielle Ausstattung durch den Staat ein. Für die Engagierten bietet sich darin ein exzellentes Lernfeld demokratischen Denkens und Handelns. Immer wieder führt das Verantwortliche aus der Jugendverbandsarbeit selbst auf den Weg, politische Verantwortung zu übernehmen – in den letzten Jahren allerdings stärker auf kommunaler und regionaler Ebene als in Landtagen und Bundestag. Wenngleich die Zahl der Mandatsträger/innen in den letztgenannten Gremien, die durch die kirchliche Jugendarbeit geprägt wurden, nach wie beträchtlich ist.

---

3 Informationen dazu unter [www.k-gewinnt.de](http://www.k-gewinnt.de).

Im politischen Profil und Engagement liegt ein Vorzug der verbandlichen Jugendarbeit, der von bestimmten Formen von Jugendpastoral (z.B. offenen oder primär von Hauptberuflichen getragenen Formen) per se nicht geleistet werden kann, weil er selbstorganisierte und demokratische Strukturen voraussetzt. Es gibt aber auch Träger von Jugendpastoral, die jedwede Form politischer Arbeit bewusst ausklammern, um sich ganz auf das religiöse Arbeiten zu konzentrieren. Bei aller Legitimität und Notwendigkeit unterschiedlicher Schwerpunktsetzungen bleibt hier die kritische Frage zu stellen, ob es im Sinne des Konzils eine religiöse Arbeit jenseits der konkreten Gesellschaft und Politik überhaupt geben kann.

#### **4. Das ekklesiologische Plus: Kritische Mitgestaltung im Volk Gottes**

Ein weiteres Markenzeichen der Jugendverbände ist ihr (Selbst-)Verständnis von Kirche im Sinne des Konzils. Sie verstehen sich als Teil der Kirche, als Teil des Volkes Gottes und verwirklichen in ihren Strukturen die Impulse des Konzils: Grundlage der verbandlichen Gemeinschaft bildet die Zugehörigkeit zum Volke Gottes und das gemeinsame Priestertum. Daraus versteht sich auch eine strukturelle Gleichberechtigung, die sich in der Einbindung von Priestern oder anderen theologischen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der Kirche in Gremien und Vorständen ausdrückt, diese aber nicht mit besonderen formalen Rechten (etwa einem Vetorecht) ausstattet. Jugendverbände haben auf diese Weise eine ganz eigene Form demokratischer Verfassung in der Kirche geschaffen, die sich z. B. in der Bestimmung der Geistlichen Leitungen ausdrückt: diese werden von den Gremien der Verbände demokratisch gewählt und brauchen zugleich die Zustimmung von der jeweiligen kirchlichen Leitung. Dieses Grundverständnis und das eigene Demokratiemodell verhindern auch eine Priester- bzw. Hauptamtlichenzentrierung.

Auch das neue Verständnis des Konzils von der Kirche als „ecclesia semper reformanda“ wurde für die Jugendverbände zu einem Grundaxiom ihres Tuns. Kritisch an der Zukunft der Kirche mitzuwirken verstehen sie als Auftrag, um Tradition und Innovation in Balance zu bringen. Das kritische Mitwirken ist dabei durchaus als Zeichen der Identifikation und Zugehörigkeit zu interpretieren. Wer würde vermuten, dass z.B. allein in den Pfarrgemeinderäten des Erzbistums München und Freising derzeit über 100 Jugendliche bzw. junge Erwachsene aus der Katholischen Landjugendbewegung (KLJB) mitarbeiten?

Dennoch bleibt eine kritische Beobachtung in den Raum zu stellen: Es gab Zeiten, da wurde das kritische Mitwirken von Jugendverbänden, von Jugendlichen überhaupt, von Bischöfen und Bistumsleitungen geschätzt, bisweilen sogar gefördert. Heute hat sich leider – auch in den

Jugendverbänden – viel Angst verbreitet, Angst vor Sanktionen und Bestrafungen, Angst, die das kreative und innovative Potential im Hinblick auf die Kirche und ihre Zukunft zunehmend ausdörrt.

## **5. Strukturelle Pluspunkte: Ehrenamt, Demokratie und Selbstorganisation**

Vorzüge jugendverbandlicher Arbeit liegen auch in ihrer Struktur, die sie von anderen Formen erkennbar unterscheidet.

Die verbindliche Mitgliedschaft wurde schon oft in Frage gestellt und als nicht mehr zeitgemäß interpretiert. Bei allem auf und ab hat sich dieses Modell m.E. bewährt und setzt gerade heute einen wichtigen Akzent auf Zugehörigkeit und Verbindlichkeit. In den letzten Jahren konnten viele Verbände stabile, manchmal sogar leicht steigende Mitgliedszahlen verzeichnen. Zugleich gibt es – nach wie vor oder verstärkt – offene Angebote in verbandlicher Trägerschaft, erste Kooperationen mit Schulen und eine nicht unerhebliche Zahl von Kindern und Jugendlichen, die punktuell mit einzelnen Aktionen und Projekten erreicht werden. Bei aller Kritik an verbindlichen Strukturen werden regelmäßig die Vorzüge übersehen, Vorzüge, die für das Gesamt der pastoralen Arbeit relevant sind: Verlässlichkeit, Kontinuität und eine gewisse Unabhängigkeit von der personellen Ausstattung mit Hauptamtlichen – Aspekte, die in der sich anbahnenden künftigen Gestalt von Kirche (Stichwort: Seelsorgeeinheiten) von erheblicher Bedeutung sein dürften.

Die Selbstorganisation in einem demokratisch aufgebauten Verband ist nach wie vor ein Alleinstellungsmerkmal der Jugendverbände im Feld der Jugendpastoral. Dazu gehört auch die strukturelle Gleichberechtigung von Männern und Frauen durch die paritätische Gestaltung von Ämtern und Aufgaben.

Das Ehrenamt ist die tragende Säule der Arbeit, die von den Hauptberuflichen und Hauptamtlichen unterstützt und mitgetragen wird. Rechnet man im Durchschnitt mit 3-4 Leitern bzw. Leiterinnen in den etwa 1.000 Ortsgruppen der KLJB in Bayern, die sich je 4-5 Stunden pro Woche engagieren, so ergibt sich allein für die KLJB in Bayern ein Einsatz von 20.000 ehrenamtlichen Stunden pro Woche und gut 1.000.000 Stunden pro Jahr!

Die Ehrenamtlichkeit bietet weit mehr als eine finanziell günstige Option. Sie prägt eine Vielzahl der Engagierten für ihr ganzes Leben. Die Schlüsselqualifikationen, die in diesem Kontext erworben werden, sind das Eine. Die Wertorientierung und Lebenshaltung, die dadurch wächst, das Andere.

## 6. Resümee: Pluralität hat Voraussetzungen

Jugendpastoral geschieht heute im Plural – und das ist gut so.

Die Pluralität schließt es nicht aus, sondern geradezu ein, um das Profil einzelner Träger bzw. Formen zu wissen und es ggf. zu schärfen. In diesem Sinne sind meine Thesen zur Vorzüglichkeit verbandlicher Jugendarbeit zu verstehen. Der Vergleich mit anderen Formen oder Trägern der Jugendpastoral muss im Diskurs geschehen und setzt ein Mindestmaß an konzeptioneller Selbstvergewisserung und Theoriebildung voraus. Letzteres erschwert beispielsweise die kritische Auseinandersetzung mit den „neuen Gemeinschaften“, die in den letzten Jahren meist von Dritten als „Gegenpol“ der jugendverbandlichen Arbeit stilisiert werden. Faktisch steckt hinter dieser Sammelbezeichnung „neue Gemeinschaften“ eine Vielfalt von Gruppen und Bewegungen, deren Gemeinsames noch zu entdecken wäre – sowohl in der pastoralen Praxis als auch in der pastoralen Theorie. Erst dann kann eine produktive Auseinandersetzung in reflektierter Weise stattfinden.

Jugendpastoral geschieht im Plural – und das geht nicht ohne Voraussetzungen.

Wer Jugendpastoral im Plural verstehen und leben will, darf und muss von allen Beteiligten Respekt und Toleranz einfordern. Grundhaltungen, die ohne ein Mindestmaß an Pluralitätsfähigkeit unmöglich sind. Damit ist eine klare Grenze markiert: Wer seinen eigenen Weg zum einzig legitimen oder einzig katholischen erklärt, setzt Absolutheitsansprüche, die mit der Pluralität nicht vereinbar sind, oder ist gar auf dem Weg in den Fundamentalismus.

Und ein zweites Kriterium sollte man von allen Beteiligten voraussetzen dürfen: Die Anerkennung des Konzils und der Würzburger Synode und ihre Weichenstellungen für ein neues Verständnis von Jugendpastoral. Dieses lässt sich trefflich in der Definition von Evangelisierung zusammenfassen, die Papst Paul VI. in seiner Enzyklika *Evangelii nuntiandi* formuliert hat: Evangelisierung ist nicht (mehr) zu verstehen als Einbahnkommunikation nach dem Motto: „Wir sagen unseren Jugendlichen, wo's lang geht, was das Evangelium von ihnen verlangt“. Evangelisierung setzt vielmehr die Bereitschaft zur Selbstevangelisierung voraus, die Bereitschaft, das Evangelium und seine Bedeutung mit Jugendlichen gemeinsam mitten in ihrem Leben zu entdecken – und dabei auch selbst neu zu entdecken. So viel anthropologisch-diakonische Wende muss sein.

# Kirchliche Bewegungen und neue Gemeinschaften – ein Geschenk für die Kirche

## 1. Kirchliche Bewegungen und neue Gemeinschaften

**B**ewegungen tauchen in der Kirchengeschichte in immer neuer Gestalt auf, daher oft der Zusatz *neue* Bewegungen oder *neue* Gemeinschaften. Aktuell gibt es viele Berührungspunkte zwischen den neuen Bewegungen und dem Konzept der Neuevangelisation, dessen Neuheit Papst Johannes Paul II. so beschrieben hat: „Nueva en su ardor, en sus métodos, en su expresión.“<sup>1</sup> Neu sind also das innere Feuer, die Vorgangsweise und die Ausdrucksweisen. Der Inhalt ist weiterhin die Evangelisierung.

Etwas zu definieren, was in Bewegung ist, engt die Bewegung ein. Von daher kann es im Moment keine endgültige Definition von „Bewegung“ geben, denn etwas Dynamisches, immer wieder auf neue Weise Auftauchendes und Aufbrechendes kann nicht definitiv beschrieben werden.

Phänomenologisch lassen sich aber spezifische Charakteristika finden: Am Anfang steht die tiefe Christusbegegnung einer Gründerpersönlichkeit.<sup>2</sup> Dabei entdeckt der Gründer eine neue Art das Evangelium zu leben, und ein besonderes Charisma tritt in den Mittelpunkt der Gemeinschaft.<sup>3</sup> Deshalb können Bewegungen nicht gemacht werden, sondern sind von ihrem Wesen her ein Geschenk, eng zusammenhängend mit der persönlichen Berufung. Dieses Grundcharisma ist gewissermaßen das innere Feuer der Bewegung, welches den missionarischen Eifer ausmacht, der sich ganz unterschiedlich in der Verkündigung ausdrückt.<sup>4</sup> Ebenso entwi-

---

1 [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/speeches/1983/march/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19830309\\_assemblea-celam\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1983/march/documents/hf_jp-ii_spe_19830309_assemblea-celam_sp.html) [18.12.2008].

2 Sehr spannend ist im Moment zu beobachten, wie die Bewegungen mit dem Tod ihres Gründers umgehen, die in letzter Zeit gestorben sind: z.B. die Gründerin der Fokolare Chiara Lubich (März 2008), der Gründer der Legionäre Christi und Regnum Christi (Jänner 2008), oder Luigi Giussani, Gründer von Comunione e liberazione (2005).

3 Mitten in den Kämpfen des Zweiten Weltkriegs stößt Chiara Lubich auf die Bedeutung der „Einheit“, die auf der Gegenwart Christi gründet. So ist die Bitte, dass alle eins sind, der spirituelle Kern der Fokolarbewegung, vgl. <http://www.fokolare.at/punkte.php> [19.12.2008].

4 Ich kann mich auf öffentliche Plätze stellen, Musik spielen und etwas austeilen, um ein Gespräch zustande kommen zu lassen (Methode „Jünergemeinschaft“) oder ich baue eine echte Freundschaft mit jemanden auf, der erst nach und nach von selbst darauf kommt, dass ich Christ bin, erkennbar an der Art, wie ich das lebe, ohne es

ckeln Bewegungen eine für sie charakteristische Ausdrucksweise der liturgischen Gestaltung.<sup>5</sup> Gerade über den Begriff „evangelizare pauperibus“ finden Bewegungen Zugang zum dritten kirchlichen Standbein Caritas und den leiblichen und geistigen Werken der Barmherzigkeit.<sup>6</sup> Insofern ist von *kirchlichen* Gemeinschaften die Rede, weil sie die drei Grundaufträge der Kirche in ihrer jeweiligen Akzentuierung verwirklichen.

## 2. Die Universalkirche als Ort der Bewegungen

### 2.1 Situation in Österreich

In Österreich gibt es eine Vielzahl von Bewegungen, die seit 2001 einen kirchlich strukturierten Ort bekommen haben, die sogenannte „Koordinierungsstelle der Österreichischen Bischofskonferenz für die Jugend der Erneuerungsbewegungen und Neuen Gemeinschaften“ (kurz KJE). Diese hält den Kontakt zu den verschiedenen Bewegungen und Gemeinschaften, die in der Jugendpastoral tätig sind.<sup>7</sup> Anders als in Deutschland wurde nach dem Zweiten Weltkrieg die Vielzahl der Verbände bewusst nicht wieder hergestellt. Man gründete stattdessen die „Katholische Jugend Österreichs“ (KJÖ). Die Entstehung neuer Bewegungen in Österreich hat die Bischöfe 2001 jedoch veranlasst die KJE ins Leben zu rufen, um die Zusammenarbeit der Bewegungen untereinander und mit der bestehenden kirchlichen Struktur zu verbessern. Die KJE ist unter dem gemeinsamen Dach von KJÖ und

---

ausdrücklich zu machen. (Methode „comunione e liberazione“).

- 5 Man denke hier an das neue geistliche Liedgut der Gemeinschaften Emmanuel, Loretto und anderer, an die liturgischen aus dem Judentum inspirierten Tänze der Gemeinschaft der Seligpreisungen oder an die Schwierigkeiten, die der Neokatechumanale Weg bei seiner Rückbesinnung auf die Liturgie der Urkirche mit den liturgischen Vorgaben aus Rom hatte (vgl. den Brief von Kardinal Arinze an die Leitung des Neokatechumenalen Weges: <http://www.zenit.org/article-8808?l=german> [18.12.2008]).
- 6 Es ist ein Vorurteil, dass Bewegungen nicht caritativ tätig wären: man denke nur an die Festmähler für die Armen in der Kirche Sant' Egidio der gleichnamigen Bewegung in Rom und ihre Friedensinitiativen in Afrika, die Sorge um Drogenkranke der Gemeinschaft Cenacolo, die Entwicklungshilfeorganisation Fidesco der Gemeinschaft Emmanuel, um nur einige zu nennen.
- 7 Bewegungen in Österreich (in alphabetischer Reihenfolge): Amici di Dio, Charismatische Erneuerung, comunione e liberazione, Fokolare, Gemeinschaft Emmanuel, Gemeinschaft Shalom, Gemeinschaft Umkehr zum Herrn, Johannesgemeinschaft, Jüngergemeinschaft, Jugend 2000, Kerygma Teams, Kreis junger Missionare (KIM), Legion Mariens, Loretto, Neokatechumenat, Oase des Friedens, Regnum Christi, Sant' Egidio, Schönstatt, Um Gottes Willen, Youth for Christ. Des Weiteren werden einige Gemeinschaften, Orden und Kongregationen ebenfalls von der KJE koordiniert: Benediktiner, franziskanische Jugendpastoral, Gemeinschaft der Seligpreisungen, Gemeinschaft Immaculata, Gemeinschaft von der Nachfolge Jesu, Kalasantiner, Legionäre Christi, Oratorianer, Schwestern vom Lamm, Schwestern von der Jüngersuche, Stift Heiligenkreuz und die St. Johannesgemeinschaft. Daneben gibt es noch bewegungsnahe Projekte. (vgl. <http://www.bewegungen.at> [18.12.2008]).

Katholischer Jungschar Österreich (KJSÖ) angesiedelt, dem so genannten „Katholischen Jugendwerk Österreichs“ (KJWÖ).

## 2.2 Gesamtkirchliche Verortung

Gesamtkirchlich betrachtet sind die Bewegungen laut Kardinal Ratzinger in der wechselseitigen Verwiesenheit von Universal- und Ortskirche zu verorten, wie er in seinem Eröffnungsreferat beim Kongress der kirchlichen Bewegungen und neuen Gemeinschaften in Rom 1998 ausführte.<sup>8</sup> Bewegungen sind für „die universale Dynamik des Apostolischen“<sup>9</sup> verantwortlich, um die Ortskirche nicht institutionell versteinern und stillstehen zu lassen.<sup>10</sup> Sie unterstützen den Petrusnachfolger im universal-kirchlichen Dienst einer lebendigen Apostelnachfolge: „Das Papsttum hat die Bewegungen nicht geschaffen, wurde aber ihr wesentlicher Halt in der Kirche, ihr ekklesialer Rückhalt.“<sup>11</sup> Bewegungen hat es schon in den verschiedensten Epochen der Kirche gegeben und sie tauchen immer wieder überraschend auf – entzündet durch ein Anfangscharisma in der apostolischen Nachfolge Christi und gründend in einer tiefen Christusbegegnung. Diese Nachfolge übermittelt das Evangelium den Armen: „In der Nachfolge Christi ist Evangelisierung immer vorrangig *evangelizare pauperibus* – Verkündung des Evangeliums an die Armen. Die aber geschieht nie nur durch Worte allein; die Liebe [...] muss gelebt werden und so Verkündigung sein.“<sup>12</sup>

## 2.3 Spannungsfelder

Im kirchlichen Leben tauchen gerade zwischen Bewegungen und Verbänden (als Teil der ortskirchlichen Struktur) Spannungsfelder und Zusammenstöße auf, bei denen „es Schuld auf beiden Seiten geben kann und bei dem daher beide Seiten geistlich gefordert sind.“<sup>13</sup> Die größte Herausforderung für Bewegungen ist, sich selbst nicht absolut zu setzen und sich daran zu erinnern, „dass sie – auch wenn sie in ihrem Weg das Ganze des Glaubens gefunden haben und weitergeben – ein Geschenk ans Ganze der Kirche und im Ganzen sind und sich den Forderungen dieser Ganzheit unterwerfen müssen, um ihrem eigenen Wesen treu zu bleiben.“<sup>14</sup> Gerade dieser Gehorsam fällt vielen

---

8 Dieses lesenswerte Referat findet sich in: Joseph Ratzinger, *Kirchliche Bewegungen und neue Gemeinschaften. Unterscheidungen und Kriterien*, München 2007.

9 vgl. Ratzinger, 34.

10 Das erinnert ein wenig an die Stechmücke Sokrates, die die Kuh Athen immer dazu bringt, aktiv zu werden.

11 Ratzinger, 39.

12 Ratzinger 53.

13 Ratzinger 54.

14 Ratzinger 55.

Bewegungen am Anfang schwer, daher ist in diesem Zusammenhang oft auch von „Kinderkrankheiten“<sup>15</sup> die Rede, die reifere Bewegungen schon überwunden haben.

Auf der ortskirchlichen und verbandlichen Seite dürfen Planung und Struktur das Leben nicht ersticken: „lieber weniger Organisation und mehr Geist“<sup>16</sup>. Monopolansprüche werden der Polarität von Universal- und Ortskirche nicht gerecht. Zudem entsteht schnell der Fundamentalismusverdacht gegenüber der Bewegung, wenn die Christen der Ortskirche frustriert oder zerstritten sind und dabei die Freude in der Bewegung wahrnehmen. „Endlich darf nicht eine blasierte Aufgeklärtheit etabliert werden, die den Eifer der vom Heiligen Geist Ergriffenen und ihren unbefangenen Glauben an das Wort Gottes gleich mit dem Anathem des Fundamentalismus belegt und nur noch einen Glauben zulässt, für den das Wenn und Aber wichtiger wird als die Substanz des Geglaubten selbst.“<sup>17</sup>

### **3. Die Jugendpastoral der Bewegungen als Herausforderung für die Pastoraltheologie**

Gerade diese Spannungsfelder in der Jugendpastoral stellen eine Herausforderung an die Pastoraltheologie dar. Diese scheint sich jedoch auf die Seite der Verbände geschlagen zu haben. Die Bewegungen sind als Forschungsfeld der Pastoraltheologie bislang nahezu unerschlossen. Die Jugendpastoral der Bewegungen findet hier noch weniger Beachtung.<sup>18</sup>

Ein erstes Arbeitsfeld liegt in der Aufgabe, die Vorurteile abzubauen, welche aus dem Verdacht entstehen, die einen würden ihren Glauben nur oberflächlich leben und die anderen ihn übertrieben ernst nehmen. Diese unweigerlich persönliche Dimension, trübt unser Urteil noch vor einer wissenschaftlichen Beschäftigung: Wie gehen wir mit Menschen um, die intensiver ihren Glauben zu leben versuchen als wir selbst, und die uns und unseren Glauben allein dadurch in Frage stellen bzw. wie gehen wir mit Menschen um, die ihren Glauben weniger intensiv leben?

Ein zweites Feld ist die Überschätzung der eigenen Position in der Kirche. Weder Verbände und Ortskirche noch Bewegungen und Universalkirche bewirken etwas alleine. So ist es unsinnig zu fragen: Wird nur die Struktur der Verbände den kirchlichen Fortschritt sichern oder wird nur

---

15 Ratzinger 17.

16 Ratzinger 55.

17 Ratzinger 56.

18 Eine Ausnahme ist hier: Maria Widl, Geistliche Bewegungen in der ED Wien. Laienfrömmigkeit zwischen Tradition und Postmoderne, in: *Informationes Theologiae Europae* 11 (2002), 147-159; Maria Widl: Mit missionarischem Elan. Die Stadtpastoral der geistlichen Bewegungen, in: *Diak* 32 (2001), 364-369.

das Charisma der Bewegungen die Kirche retten? Überschätzungen der eigenen Position und Abwertungen der anderen müssen überwunden werden.

Eine dritte Herausforderung liegt darin, ein neues Verhältnis zwischen Bewegungen und universitärer Theologie zu schaffen. Bewegungen unterscheiden in der Auswahl von inhaltlichen Impulsen zwischen einer Theologie, die die Faszination des Glaubens entdecken lehrt, und einer Theologie, die selbst entkirchlicht in ihrer Kirchenkritik, ob berechtigt oder überzogen, die Kirche mit ihrer Frustration und Rechthaberei auflöst. Es gibt auf Seiten der Bewegungen ein großes Misstrauen gegenüber Theologen, die bei ihnen Zweifel an deren Kirchlichkeit wecken.

Ein viertes Feld stellt die Einseitigkeit der wissenschaftlich bevorzugten Jugendpastoral dar. So wäre etwa zu überlegen, ob nicht der missionarische Ansatz, wie ihn zum Beispiel die Jugendpastoral der Bewegungen verfolgt, genauso seine kirchliche Berechtigung hat wie ein diakonischer Ansatz. Und ergänzend könnte gefragt werden, ob nicht der gemeinsame Nenner des missionarischen und des diakonischen Ansatzes darin besteht, das Evangelium den Armen zu bringen.

#### **4. Ein Geschenk für die Neuevangelisation**

In der Missionsenzyklika von Papst Johannes Paul II. werden die Bewegungen als „ein wahres Gottesgeschenk für die Neuevangelisierung und die Missionsarbeit im eigentlichen Sinn des Wortes“<sup>19</sup> bezeichnet. Bewegungen sind demnach weder eine Konkurrenz noch eine Ergänzung, sondern ein Geschenk. Die geglückte Annahme des Geschenks macht den Beschenkten dankbar. Wer Bewegungen als Geschenk denkt, entschärft damit viele innerkirchliche Spannungen. Erst auf der Grundlage dieser Annahme ist ein gegenseitiges Lernen und eine *correctio fraterna* möglich, wie Christus uns auch zuerst liebt und dann erst dazu ermutigt, Ihm immer ähnlicher zu werden.

---

19 Redemptor missio 72.

# (Jugend-) Pastorale Herausforderungen aus Sicht der Jugendverbände

## 1. Ausgangslage für den BDKJ

Der BDKJ formuliert in einem Dreiklang „Katholisch – Politisch – Aktiv“. Dies stellt die drei Grundvollzüge des Handelns katholischer Jugendverbände eindrücklich dar. Die kirchliche Jugend(verbands)arbeit will, dass Kinder und Jugendliche das „Leben in Fülle“ haben (Joh 10,10) – und dies gilt religiös-spirituell, pädagogisch-persönlich wie bezüglich ihrer gesellschaftlichen Teilhabe. Der Synodenbeschluss formuliert dazu als „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit“, dass Jugendliche als Subjekte ernst zu nehmen und ihre Sozialräumen zu beachten sind. Zudem unterstreicht der Synodenbeschluss den diakonischen Auftrag der Jugendarbeit. Das „Katholisch-Sein“ der Jugendverbände bedeutet, im Sinne von *Evangelii nuntiandi* (Paul VI., 1975), Jugendverbände sind missionarische Orte, an denen Begegnung und Zeugnis geschehen. In den jüngsten Beschlüssen des BDKJ spiegeln sich diese Grundlagen wider (u.a. in dem Beschluss „Hinterm Horizont geht es weiter“ von 2005).

In den letzten Jahren waren immer verschiedene Jugendstudien Grundlage der „immer stetigen Weiterentwicklung“ katholischer Jugendverbandsarbeit. Besondere Erwähnungen finden hier:

- die Shell-Jugendstudien
- die Freiwilligen-Surveys (1999; 2004)
- die aej-Studie „Realität und Reichweite der Jugendverbandsarbeit“
- die Studie „Spontan – spirituell – sozial“ (Rottenburg-Stuttgart)

Im Jahr 2008 hat der BDKJ, gemeinsam mit dem Bischöflichen Hilfswerk MISSEREOR, eine *Sinus-Milieustudie U27* veröffentlicht. Diese Studie trägt wesentlich zur professionellen Weiterentwicklung der katholischen Jugend(verbands)arbeit bei.

## 2. Grundprinzipien der katholischen Jugendverbandsarbeit

Die Verbände innerhalb des BDKJ fußen allesamt auf den gleichen Grundprinzipien, die in den einzelnen Mitgliedsverbänden unterschiedlich intensiv gelebt werden. Diese Prinzipien sind: Selbstorganisation, Freiwilligkeit, Ehrenamtlichkeit, Partizipation, Demokratie, Lebensweltbezug, christlicher Glaube.

Insbesondere wegen des Prinzips des Lebensweltbezugs ist den Jugendverbänden die Notwendigkeit der steten Weiterentwicklung immanent. Auch der christliche Glaube ist in Bewegung: Immer wieder muss und kann sich die christliche Botschaft in Zeit und Raum inkulturieren. Auch die übrigen Grundprinzipien sind immer wieder kritisch zu hinterfragen und die katholischen Jugendverbände stehen damit immer wieder vor der Herausforderung, diese Grundkonstanten in angemessener Weise konkret werden zu lassen. Dazu fordern ganz aktuell auch die Ergebnisse der Sinus-Jugendstudie heraus, wenn sie das Image katholischer Jugendarbeit bei den „C-Milieus“ desolat als rückwärtsgewandt, bieder und langsam-langweilig beschreibt.

## 3. Was braucht es?

Aus dem Diskurs der zurückliegenden Jahre ist deutlich geworden, dass katholische Jugendpastoral differenzierte Angebote hervorbringen muss. Diese Unterschiede sind nicht in einer konkurrierenden Trägerlandschaft abzubilden, sondern in einer sich ergänzenden Trägerstruktur, die die Vielfalt der katholischen Kirche abbildet. Hierfür ist eine Vernetzung der Träger zwingend notwendig. Der BDKJ Bundesverband, hat mit seiner neuen BDKJ Bundesordnung (BDKJ-Hauptersammlung 2007) hierauf eine erste Antwort gegeben. Die Möglichkeit, der Aufnahme von so genannten „Jugendorganisationen“ bietet insbesondere, den Träger auf der „mittleren Ebene“ die Chance zu einer konstruktiven Vernetzung. Beispielhaft haben dies der BDKJ und das Bistum Osnabrück mit ihrer regionalen Umsetzung vollzogen.

Aus dem je eigenen – aber untereinander abgestimmten – Handeln wird sich zwangsläufig ein gemeinsames Bewusstsein und eine gemeinsame Vision etablieren. Daran gilt es auch gezielt und gesteuert zu arbeiten.

Nachwievorgiltes–aufallenEbenen–, ausreichende Rahmenbedingungen einzufordern. Hier sind nicht nur die Kirchen, sondern insbesondere auch der Staat gefordert, im Sinne der Subsidiarität, die freien Träger ausreichend auszustatten. Last not least: das Personale Angebot. Es braucht immer Menschen, die mit ihrer Person und ihrem Leben für Ideen, Projekte und Inhalte eintreten.

#### 4. Fragen an die (Jugend-) Pastoral

- Der „pastorale Sozialraum“ Gemeinde ist keineswegs mehr der Sozialraum („Lebensradius“) der meisten Jugendlichen.
- Auf der Grundlage des Synodenbeschlusses „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit“ ist es notwendig, eine Weiterentwicklung der Methoden anzuzielen.
- Der Umgang mit den „Distinktionslinien“ zwischen verschiedenen Milieus wird für die gesamtgesellschaftliche Entwicklung von wesentlicher Bedeutung sein. Es muss das Ziel sein, „Teilhabe“ für alle an gesellschaftlichen Prozessen zu ermöglichen.
- Katholische Jugendverbandsarbeit muss ein Ort bleiben/werden, in dem Jugendliche selbst ihre ästhetische Seite des Glaubens leben können.
- Sollte sich in den nächsten Jahren, das Image von Kirche nicht wesentlich verbessern, wird katholische Jugend(verbands)arbeit zunehmend unter Druck geraten.
- Es braucht Freiräume für die Träger der katholischen Jugendpastoral.
- Katholische Jugendverbände müssen – im Lichte der Ergebnisse der Sinus-Milieustudie U27 – ihr Verständnis von „Mitgliedschaft“ weiterentwickeln.

## Die Jugendpastoral der Verbände

Im folgenden Beitrag dienen Blauring & Jungwacht, die größten katholischen Kinder- und Jugendverbände der Schweiz, als Folie dafür, das Thema „Jugend@pastoral“ mit Blick auf die verbandliche Kinder- und Jugendförderung in einigen Schlaglichtern zu betrachten, die jeweils von der Theorie zur Praxis führen.

### 0. Jugendverbände

Die Jugendverbände (unabhängig davon, ob sie katholisch wie Blauring & Jungwacht, reformiert wie der Cevi oder konfessionell neutral wie die Pfadfinder<sup>1</sup> sind) bieten einen (Frei-)Raum, um etwas leben zu können, das an anderen Orten zunehmend schwierig geworden ist. Denn Jugendliche befinden sich – und daran hat sich in den letzten Jahren nichts verändert – irgendwo zwischen Aufbruch und Ankunft<sup>2</sup>. In genau diesem Zwischenraum stoßen sie jedoch oft auf Unverständnis und Widerstände (und dies ist, wie bekannte, bereits seit der Antike überlieferte Lamentos zeigen<sup>3</sup>, ebenfalls nichts Neues). Schule und Gesellschaft konfrontieren die Jugendlichen wiederum mit Ansprüchen, die zunehmend größer werden und latent oder offensichtlich zur Überforderung führen<sup>4</sup> – Pisa und schlechter Konjunkturlage sei Dank!

Bevor nun *jugendpastorale* Themen im engeren Sinne zur Sprache kommen, müssen (auch) für das Thema „Jugend“ zwingend zwei Perspektiven berücksichtigt werden: zum einen die der Psychologie (oder genauer der Entwicklungspsychologie), zum anderen die der Soziologie (bzw. der Milieu-Theorie).

1 Mit Ausnahme der natürlich ebenfalls konfessionellen katholischen Pfadfinder.

2 Psychosozial zwischen Kindheit und Erwachsenenalter, existenziell zwischen einem alten Ich, das nicht mehr „passt“ und einem neuen Ich, das noch nicht „fassbar“ ist. Vgl. Ausführungen zum „Psychosozialen Moratorium“, in: Erik Erikson, Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze, Übersetzt von Käte Hügel, Frankfurt a. M. 1966, 137ff.

3 Bereits Sokrates wird zugeschrieben, dass er von den schlechten Manieren der Jugend schrieb, dass sie die Autorität verachten und ihre Lehrer tyrannisieren.

4 Vgl. Daniel Ritter, Selbstwirksamkeit bei der Stellensuche und in der Arbeit, in: Junge Kirche 42/1 (2008), 20-21 (Schweizer Ausgabe).

# 1. Entwicklungspsychologie

Ausgehend von Eriksons „Stufen der Entwicklung“ und den diesen zu Grunde liegenden Lebenskrisen, zeichnet sich das Jugendalter dadurch aus, in der Spannung zwischen Identität und Identitätsdiffusion zu stehen<sup>5</sup>. Um eine eigene Identität bilden zu können, stellt es eine der zentralen (Lebens-)Aufgaben dar, sich von Autoritäten (familiären, kirchlichen, gesellschaftlichen) zu lösen und Grenzen zu sprengen. Dass damit in der Folge Probleme für die Erziehung und Jugendpastoral verbunden sind, ist so gut wie sicher – denn gerade solche Anliegen (zu erziehen!) werden bereits im Voraus abgelehnt. Hier ist also neben dem Fingerspitzengefühl eine gute Portion Fachwissen aus Entwicklungspsychologie und Pädagogik gefragt – und die Beachtung der folgenden drei Bereiche.

## 1.1 Praxis: Partizipation

Ein wichtiger Punkt, um der oben genannten Situation zu begegnen, liegt darin, die Jugendlichen in einer möglichst aktiven Rolle ihrer Identitätssuche zu unterstützen – also die Partizipation zu fördern. So selbstverständlich dies auch tönen mag, umgesetzt ist es längst nicht. Denn „trotz hoher Bereitschaft seitens der Kinder und Jugendlichen ist es um ihre Partizipation nicht gut bestellt“.<sup>6</sup>

Kinder- und Jugendverbände haben die Chance, gegenüber Schule und Gesellschaft eine „Gegenwelt“ zu etablieren, in der die Jugendlichen einen hohen Partizipationsgrad erleben können.

Gerade in diesem Punkt zeigt sich eine unserer Stärken in den Kinder- und Jugendverbänden. Das Übertragen von Verantwortung an Jugendliche ab 15/16 Jahren ist Voraussetzung für die Motivation, die eigene Freizeit zu investieren. Ansätze wie in der Katholischen Jungen Gemeinde<sup>7</sup>, in der Jugendstufe von Blauring & Jungwacht oder in der Rover-Stufe der Pfadfinder zeigen, dass eine ausschließliche Teilnahme an Angeboten eine zu geringe Motivation darstellt<sup>8</sup>. Die Jugendlichen wollen die Angebote und Strukturen selbstverantwortlich planen und umsetzen. Dadurch gestalten sie eine Welt, wie sie ihnen selbst entspricht und können so ihre (dem Lebensalter entsprechende) Ablehnung gegenüber Hierarchien und

5 Erik Erikson, Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze, Übersetzt von Käthe Hügel, Frankfurt a. M. 1966.

6 NFP 52 – Kindheit, Jugend und Generationenbeziehungen, Impulse für die politische Agenda, 6; vgl. auch IEA Civic Education Study, welche die Partizipation in der Politik sowie in der Schule untersucht: <http://www.terpconnect.umd.edu/~jtpurta/>.

7 In der Schweiz 1996 aufgelöst.

8 S. dazu auch: Beat Niederberger, Freiräume ñ Kreativität ñ Leitungsaufgaben, in: Stephan Kaiser-Creola (Hrsg.), Kirchliche Jugendarbeit. Berichte, Reflexionen, Perspektiven, Zürich 2003, 119-126.

## 1.2 Praxis: Innovation

Verknüpft mit der partizipativen Dimension ist die Innovationsmöglichkeit innerhalb eines Verbandes, denn diese hängt mit der Unabhängigkeit und Denkfreiheit der Verantwortlichen zusammen. Grundsätzlich lässt sich als Faustregel festhalten: Je partizipativer ein Verband, desto innovationsfreudiger ist er meistens auch. Innovation muss hierbei nicht unbedingt damit gleichgesetzt werden, etwas noch nie da Gewesenes zu erfinden. Manchmal besteht die Innovation auch ganz einfach darin, ein Projekt aus einem anderen Kontext in angepasster Form zu übernehmen und für sich zu adaptieren, nutzbar zu machen. So stammt zum Beispiel die Idee zur „Aktion 72 Stunden“ aus Deutschland und wurde in der Schweiz 2005 erstmals durchgeführt. Eine Innovation stellt sie nur schon insofern dar, als dass damit die Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen Jugendverbänden nachhaltig verbessert und verstärkt wurde.

Die Kehrseite von besonders innovativen Verbänden ist jedoch, dass Innovation oft zu Lasten der Kontinuität geht, da Bewährtes schneller vergessen wird. Umso mehr lohnt sich der Einsatz für jede Generation zu gleichen Teilen, da jede kommende Generation wiederum die gleichen Möglichkeiten erhält wie die vorhergehende – und auch die Chance, aus denselben Fehlern zu lernen.

## 1.3 Praxis: Freiwilligkeit

Die Arbeit der Jugendverbände basiert, wie allgemein bekannt ist, auf der Freiwilligkeit (dem Ehrenamt) der Leitenden. Interessanterweise greift die Freiwilligkeit dort am besten, wo Innovation und Partizipation nicht nur gewünscht, sondern auch umgesetzt werden. Innovations- und Partizipationsmöglichkeiten sind wiederum mit der Motivation verbunden, welche die Jugendlichen zur Mitarbeit aufbringen können.

Bei der Freiwilligkeit handelt es sich also, und das darf hier einmal mehr betont werden, um die zentrale Ressource der verbandlichen Arbeit: Alleine in Blauring & Jungwacht werden jährlich mehr als 3 Millionen Stunden Freiwilligen-Arbeit geleistet.

Auf der anderen Seite ist es aber auch schwieriger geworden, Leitende für ein kontinuierliches Engagement zu motivieren. „Grundsätzlich zeigt sich, dass die Beteiligungsraten umso geringer sind, je aufwändiger und bindender ein freiwilliges Engagement ist.“<sup>9</sup> Daher ist es wichtig, in Zukunft vermehrt projektartig zu arbeiten – sprich, die Jugendlichen für ein zeit-

---

9 Bundesamt für Statistik (BFS), Freiwilligenarbeit in der Schweiz, Neuchâtel 2008, 14.

lich und thematisch befristetes Engagement zu gewinnen. Möglichkeiten dafür sind Projekte wie die „Aktion 72 Stunden“, bei der sich mit drei Tagen Einsatz sowie entsprechender Vor- und Nachbereitungszeit der Aufwand abschätzen lässt – oder Events wie das Ranfttreffen, an dem auch Jugendliche Angebote (Ateliers) für andere Jugendliche anbieten.

## 2. Milieu-Theorie

Im derzeit aktuellen und vieldiskutierten Ansatz von *Sinus Sociovision* werden für die unter 27-Jährigen sieben verschiedene Milieus unterschieden<sup>10</sup>. Die Jugendliche ticken in den Milieus, was Lebensstil, Geschmack, Musikvorlieben, Medien-Nutzung, Zukunftsvorstellungen und Sehnsüchte angeht, sehr unterschiedlich. Während die traditionellen Milieus auf Bewährtes setzen („das war bei uns schon immer so“), ist in Milieus mit Neuorientierung alles offen und möglich, probieren junge Menschen immer wieder Neues aus und kombinieren dies mit Bestehendem. Im hedonistischen Milieu wiederum leben Jugendliche ganz im Hier und Jetzt, ohne Zukunftspläne, aber mit Kicks, die Selbsterfahrung ermöglichen.

Obwohl es an dieser Stelle zu weit führen würde, auf die theoretischen Hintergründe oder die Milieus im Einzelnen einzugehen, lässt sich dennoch sagen, dass ein entscheidender Faktor für die Unterscheidung und den Zugang die jeweilige Ästhetik der einzelnen Milieus darstellt.<sup>11</sup> Die Konsequenz heißt jedoch nicht etwa Anbiederung, sondern „milieusensible Pastoral“<sup>12</sup> und Authentizität.

### 2.1 Praxis: Milieu-Orientierung

Nimmt man die Erkenntnisse der Sinus-Milieu-Studie ernst, lässt sich festhalten, dass die Arbeit der Kinder- und Jugendverbände auch auf (milieu-)spezifische Zielgruppen ausgerichtet werden muss. Die traditionelle Vorstellung, allen gegenüber offen zu sein, allen gerecht zu werden, ist nicht mehr realistisch. Das heißt, dass sich die Anbieter entscheiden müssen, ob sie (mit einem konkreten Angebot) beispielsweise eher postmaterielle oder konsum-materialistische Jugendliche erreicht wollen. Einschließen der einen, das heißt auf der anderen Seite immer auch

---

10 BDKJ & Misereor (Hrsg.), *Wie ticken Jugendliche? Sinus Milieu-Studie U27*, Düsseldorf 2008.

11 Zum Ansatz der Ästhetik in der Jugendpastoral vgl. Matthias Sellmann, „Komm und sieh!“ Konzeptionelle Skizze zu einer ästhetisch gewendeten Jugendpastoral, in: ders. / Marianne Brandl / Hans Hobelsberger / Dirk Tänzler, *Engagement & Performance. Kirchliche Jugendverbandsarbeit heute*, Düsseldorf 2007, 43-60.

12 Vgl. Rainer Bucher, *Mehr als Adressaten. Grundsätzliche Überlegungen zum Konzept einer milieusensiblen Pastoral*, in: Michael N. Ebertz / Hans-Georg Hunstig, *Hinaus ins Weite. Gehversuche einer milieusensiblen Kirche*, Würzburg 2008, 67-76.

Ausschließen von anderen!

Die Erfahrung zeigt, dass alle schweizerischen Jugendverbände (in der klassischen Milieusprache) Mittelschichtverbände sind. Beziehungsweise – in der Sinus-Definition – werden vor allem traditionelle und bürgerliche sowie postmaterielle Jugendliche erreicht. In Bezug auf die Jugendlichen insgesamt bilden jedoch die Milieus der „Modernen Performer“ sowie der „Experimentalistischen Jugendlichen“ den Hauptteil (mit zusammen rund 40%). Falls sich also am Zielpublikum etwas ändern soll, sind andere Strategien, ist ein Organisationsentwicklungsprozess notwendig – wobei fraglich bleibt, welche Milieus überhaupt mit verbandlicher Jugendarbeit erreicht werden können.

## 2.2 Praxis: Gender-Orientierung

An den Aktivitäten der Kinder- und Jugendverbände nehmen sowohl Mädchen als auch Jungen teil<sup>13</sup>. Dieser Realität gilt es Rechenschaft zu tragen und beiden Geschlechtern bezüglich Ressourcen, Werten, Inhalten etc. gleichermaßen gerecht zu werden und dafür sowohl Gleichheit als auch Differenz zu betrachten. Für die Verbände ist die Einführung eines Gender-Mainstreaming-Prozesses eine gute Möglichkeit, den Blick auf die Geschlechtergerechtigkeit zur Querschnittaufgabe zu erheben.<sup>14</sup>

Zentral ist es dabei, die Geschlechtergerechtigkeit ressourcenorientiert anzustreben – es geht nicht um den Ausgleich von Differenzen. Leitend sind die Fähigkeiten, welche jede und jeder einbringen kann. Dies ist auch im Kontext der Subjektorientierung die richtige Wahl.

## 2.3 Praxis: Subjektorientierung

„Subjektorientierte Jugendarbeit versteht sich als Bildung in emanzipatorischer Absicht. Die verantwortliche Erweiterung des selbstbewussten und selbstbestimmten Lebens basiert auf Fähigkeiten; der Fähigkeit, über sich und seine Situation nachzudenken, der Fähigkeit, zielgerichtet zu handeln, und der Fähigkeit, im Nachdenken und Tun die Anderen, ihre Situation, ihre Bedürfnisse und Motivationen mit einzubeziehen. Der Erwerb dieser Fähigkeiten braucht eine Praxis, welche der Lebenswelt und den individuellen Voraussetzungen der Jugendlichen gerecht wird.“<sup>15</sup>

13 In Blauring & Jungwacht bilden die Mädchen Zweidrittel der Teilnehmenden. Blauring & Jungwacht sind in der Schweiz der einzige große Verband, in dem mehr Mädchen als Jungen in die Sommer-, Herbst- und Winterlager fahren.

14 vgl. Dorothee Foitzik Eschmann / André Böhning / Theresia Hlavka / Karin Hehli / Daniel Ritter, ...und schuf sie als Mann und Frau. Die Kategorie Gender in der kirchlichen Jugendarbeit. Reflexion und Praxismethoden, Zürich 2007.

15 Dominik Schenker, Kirchliche Jugendarbeit: Subjektivität und Mystagogie, in: Religionspädagogische Beiträge 56/2006, 5-14.

Die Kinder und Jugendlichen selbst stehen also im Zentrum und definieren mit ihren Bedürfnissen, Fähigkeiten und ihrem jeweiligen Charakter die Ziele der Kinder- und Jugendförderung mit. Es kann nicht darum gehen, die Teilnehmenden verbands-konform zu kriegen (oder die Menschen kirchen-konform), sondern vielmehr darum, den Verband an die subjektive Realität anzupassen – ohne dabei seine Werte zu verleugnen oder seine Botschaft aufzugeben. Weil jede/r Jugendliche/r bereits Subjekt und gleichzeitig auf dem Weg dazu ist (was nota bene auch auf Erwachsene zutrifft), braucht es eine pädagogische Haltung, die dialogisch führt (*ágein*) und sich an der Selbstwirksamkeit der Jugendlichen ausrichtet. Am besten wird dem ein Ansatz gerecht, welcher sich an der konstruktivistischen Pädagogik orientiert.

### **3. Theologie**

Die Theologie stellt einen entscheidenden Teil der „Werthaltung“ der konfessionellen Jugendverbandsarbeit dar. Darum gilt es, entsprechende Entscheidungen bezüglich der theologischen Anleihen zu treffen. Für welche Theologie wir uns entscheiden, ist von eminenter Wichtigkeit, denn diese ist insbesondere immer mit einem bestimmten Menschenbild verknüpft.

#### **3.1 Praxis: Mystagogie**

Eine mystagogische Jugendpastoral will wecken, was in den Kindern und Jugendlichen bereits angelegt ist und diesen eigenen Zugängen zum Göttlichen Raum und Tiefe geben. Dabei meint Mystagogie hier weniger eine Einführung in die Mysterien des Christentums, wie dies in der alten Kirche (z.B. bei Cyrill von Jerusalem) als „Mystagogische Katechese“ verstanden wurde, sondern vielmehr ein Zugang, wie er durch die Transzendental-Theologie von Karl Rahner beschrieben wird. Für Rahner führen Fragen nach Ursprung, Ziel und Sinn des Lebens, nach dem Tod und dem was danach kommt – welche also die begrenzte Erkenntnisfähigkeit des Menschen überschreiten – unweigerlich dazu, dass sich das Subjekt in ihnen transzendiert und auf eine andere Realität verweist. Diese transzendente Erfahrung verweist ihn auf das Göttliche, ohne Notwendigkeit, dieses bereits zu kennen oder zu benennen. Danach ist in jedem Menschen der Ort einer konkreten Gotteserfahrung angelegt, ohne dass sie im Voraus in einen kultischen Bereich gefasst werden muss.

In der mystagogisch ausgerichteten Pastoral geht es in der Folge darum, bei der Transzendenzenerfahrung des einzelnen Menschen anzuknüpfen und ihn „so zu begleiten, dass er sich seiner geheimnishaften Existenz

in Beziehung zu Gott bewusst wird und dass sich dieses Bewusstsein in einem Mensch-sein-Können auswirkt, das dem Wert des Menschen vor Gott gerecht wird.“<sup>16</sup>

### 3.2 Praxis: Methode

Auf methodischer Ebene eignet sich der Dreischritt „sehen – urteilen – handeln“, der aus dem Kontext der katholischen Soziallehre (und der Sozialzyklika *Mater et magistra*, 236f., die ihn besonders auch für Jugendliche empfiehlt) oder aus der Befreiungstheologie bekannt ist. Entwickelt wurde die Methode von dem belgischen Priester Joseph Cardijn zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Cardijns Anliegen als Seelsorger waren vor allem die Arbeiterinnen und Arbeiter der unteren gesellschaftlichen Schichten, also die „bedürftigen Menschen“ selbst. Diese bildeten auch den Ausgangspunkt seiner Theologie – einer Theologie von unten, also vom Menschen her. Er wartete nicht darauf, dass die Leute als Gläubige zu ihm in die Kirche kamen, sondern suchte sie an Orten auf, wo sich ihr Leben zum größten Teil abspielte: an den Arbeitsplätzen, in den Fabriken etc. Eine bemerkenswerte Konsequenz Cardijns Denkweise ist auch, dass er in seinen Schriften konsequent männliche und weibliche Formulierungen verwendet hat. Dies kann ebenfalls als Ausdruck dafür verstanden werden, dass es ihm immer um die konkreten Menschen ging, eben um Männer und/oder Frauen, und nicht um eine abstrakte Gruppe, in der ein/e Einzelne/r nicht mehr als Individuum mit eigener Geschichte und eigenen Bedürfnissen erkannt wird.

### 3.3 Praxis: Beziehungsarbeit

Seit dem Jubiläumsjahr 2007 (75 Jahre) heißt der Slogan von Blauring & Jungwacht „Lebensfreu(n)de“. Darin lässt sich auch ein Aspekt einer impliziten Anthropologie erkennen<sup>17</sup>, denn Jugendverbände leben auf der einen Seite von Beziehungen und ermöglichen selber neue Freundschaften, auf der anderen Seite gestalten sie Beziehungen und wirken immer auch identitätsstiftend.

In den drei an der Tagung in Benediktbeuern gezeigten Interview-Ausschnitten war ein wesentlicher Teil der Aussagen der gezeigten Kinder,

---

16 Herbert Haslinger, Glaubenswissen – nie war es so wertvoll wie heute, in: ders. / Simone Honecker, „Na logo“ Glaubenswissen in der Jugendpastoral, Düsseldorf 2002, 121-190, hier 155f.; vgl. auch: ders., Sich selbst entdecken – Gott erfahren. Für eine mystagogische Praxis kirchlicher Jugendarbeit, Mainz 1991.

17 Dieser Aspekt lässt sich (poetisch!) mit Antoine de Saint Exupéry folgendermaßen beschreiben: „Der Mensch ist nicht nichts wie ein Bündel von Beziehungen. Die Beziehungen allein zählen beim Menschen.“ Antoine de Saint Exupéry, Flug nach Arras, Hamburg 1956, 105.

dass es im Jugendverband um das Treffen mit Freunden, um Beziehung und um Gemeinschaft geht.

Die mystagogische Konsequenz, die Funktion der Begleitpersonen mehr als „Hebammendienst“, denn als „Postbotenauftrag“ zu verstehen, setzt voraus, dass die Leiterinnen und Leiter, insbesondere jedoch die Präses, Bereitschaft und die Fähigkeit aufweisen, Jugendliche in ihrer jeweiligen Lebenssituation zu begleiten und in ihrer Entwicklung zu unterstützen. Und das ist zeitintensive und manchmal auch nervenaufreibende Beziehungsarbeit, die nicht mal so auf die Schnelle gemacht werden kann. Voraussetzung sind Empathie, Authentizität und Wertschätzung.

#### 4. Jugendarbeit ≠ Diakonie

Nach dem II. Vatikanum und den darauf folgenden regionalkirchlichen Synoden<sup>18</sup> wurde die Funktion der kirchlichen Jugendarbeit primär als diakonische benannt. Natürlich wird darin ein auch heute noch gültiger Anspruch beschrieben. Aber im nachfolgenden theologischen Diskurs müssen aus heutiger Sicht Ergänzungen erfolgen. Wenn die Aussage „wir sind Kirche“<sup>19</sup> ernst genommen wird, dann steht die verbandliche Pastoral nicht nur in *einer* ekklesialen Grunddimension, sondern vertritt einen umfassenden Anspruch. Jugendarbeit ist ein Teil der Kirche in ihrer Ganzheit: Das heißt letztlich, dass sie nicht nur eine der Grundfunktionen erfüllt. Die Kirche leistet auch nicht einfach diakonische Arbeit durch die Jugendarbeit. Die Jugendarbeit selbst hat wiederum diakonische Projekte und verrichtet so einen Teil des kirchlichen Auftrages. Aber ein katholischer Jugendverband hat auch einen liturgischen Auftrag<sup>20</sup>, eine kerygmatische Funktion<sup>21</sup> und – dies wohl unumstritten – ein „communiales Dasein“. Anders als es beispielsweise Hans Hobelsberger unternimmt, sollen hierbei die anderen Grundfunktionen nicht *auf* die Diakonie rückgeführt<sup>22</sup>, sondern subjekttheoretisch auf die Jugendlichen als kirchliche

---

18 Für die Schweiz insbesondere in der Synode 72 des Bistums St. Gallen und für Deutschland in der Würzburger Synode 1971-75.

19 Grundsatz (Leitsatz) von JW&BR in den Jahren 1971-1993, der zwar sprachlich anders lautet (Glauben leben), inhaltlich jedoch noch immer gültig ist.

20 Der weder in der „Verwaltung der Sakramente“ (Benedikt XVI., *Deus Caritas Est*, 25.) noch in der Hinführung zur sonntäglichen Eucharistiefeier, sondern darin besteht, mit und für Jugendliche passende Formen des Feierns der Beziehung Gottes mit den Menschen zu suchen und zu feiern. Vgl. *Sacrosanctum Concilium* 7.

21 Die sich nicht als Katechese auszeichnet, sondern in erster Linie als Verkündigung der Tat und des authentischen Lebens in einem christlichen Dasein.

22 Hans Hobelsberger, „Diakonische Jugendarbeit“ und „jugendbezogene Diakonie“ – Ein Orientierungsversuch, in: *Diakonische Jugendarbeit. Option für die Jugend und Option von Jugendlichen*, hrsg. v. Gerhard Kruij / Hans Hobelsberger / Anneliese Gralla, München 1999; ders., *Jugendarbeit ... ist Dienst der Kirche an der Jugend*. Zum diakonischen Ansatz von Jugendarbeit, in: ders. / Martin Lechner / Werner Tzschetzsch (Hgg.), *Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit*, München 1996,

Subjekte (Kirche als Person, die sich notwendig durch die Kirchenglieder als Personen bildet) bezogen werden.<sup>23</sup>

Kirchliche Jugendarbeit hat zum Ziel, „jungen Menschen den Zugang zu jener Lebensweise freizumachen und freizuhalten, wie sie Jesus von Nazareth gelebt hat“. Es geht dabei „um die individuelle, soziale, gesellschaftliche und religiöse Entfaltung und Selbstverwirklichung des Jugendlichen: der freie, kontaktfähige, engagierte, kritische, selbst- und verantwortungsbewusste Mensch.“<sup>24</sup> Leitend ist immer das Interesse an der Subjektwerdung aller Menschen vor Gott. Dieser umfassende Anspruch soll auch und gerade im Gespräch mit der Amts-Kirche vertreten werden.

## 5. Häresiekompetenz

Um in der Welt (und besonders in der kirchlichen Welt) bestehen zu können, brauchen die Jugendlichen zudem eine gewisse Häresiekompetenz (subjektiv) sowie ein Umfeld, in dem dies möglich ist (objektiv). Stefan Gärtner hat dafür in seiner Herleitung einen eher erkenntnistheoretischen Zugang gewählt<sup>25</sup> – das ist eine Möglichkeit. Eine zweite stellt es dar, die Wichtigkeit zur Häresie (auch) infolge der Entwicklungspsychologie zu begründen. Ein Ablösen von Autoritäten kann letztlich nicht funktionieren, wenn dabei nicht neue und alternative (und damit immer latent „häretische“) Möglichkeiten gedacht und gelebt werden können. Ansonsten wenden sich die Jugendlichen von einem „dogmatischen“ System ab.

Eine unserer wichtigsten Aufgaben besteht also darin, die Jugendlichen in ein selbständiges, selbstverantwortliches und positiv kritisches Leben zu begleiten – ihnen eine gewisse Häresiekompetenz zu vermitteln. *Hairesis* heisst – so lässt sich ein wenig salopp formulieren – lediglich „auswählen“ und bedeutet also letztendlich nur, sich vor Indoktrination zu schützen.

---

49-81.

23 Wobei es mir auch nicht darum geht, einen Gegensatz zum Ansatz Hobelsbergers zu entwerfen, sondern darum, eine andere Perspektive einzunehmen. Die pastoralen Konsequenzen beider Herangehensweisen dürften sich weitestgehend decken, der Unterschied besteht meiner Meinung nach vor allem in der kirchenpolitischen Konsequenz.

24 Zitate Synode 72 – St. Gallen.

25 Stefan Gärtner, Identitätsbildung durch Glauben? Zur religiösen Kommunikation mit Kindern und Jugendlichen, in: Religionspädagogische Beiträge 48 (2002), 53-67.

## Das innovative Potential von Jugendkirchen: Raumaneignung und Personales Angebot „post iconic turn“

**B**lickt man auf Entwicklungen der Jugendpastoral und kirchlichen Jugendarbeit des vergangenen Jahrzehnts zurück, so scheinen vor allem zwei Entwicklungen das Etikett zu verdienen, wirkliche Neuerungen zu sein: Die Entstehung von Jugendkirchen als eines neuartigen jugendpastoralen Konzepts<sup>1</sup> und die These von einer ästhetisch gewendeten Jugendpastoral als einer fundamental neuartigen Herangehensweise des kirchlichen Handelns mit und an jungen Menschen.<sup>2</sup> Diese beiden Entwicklungen stehen zunächst für sich selbst. Gleichwohl sind sie in einem engen inneren Zusammenhang miteinander zu sehen, in dem letztere einen theoretisch bestimmten Zugriff und erstere einen praxiserprobten Zugang darstellen, die wechselseitig aufeinander verwiesen sind.

Was jedoch auf den ersten Blick nach Innovation aussieht, zeigt sich bei genauerer Betrachtung als eine Fortführung und Aktualisierung bestehender jugendpastoraler Konzepte. Dieser These soll im Folgenden anhand von Erfahrungen in der *Jugendkirche München* nachgegangen werden, welche als erste von einem Jugendverband getragene Initiative für diesen Brückenschlag geradezu prädestiniert sein dürfte.

Das Jugendkirchenprojekt in München setzt – und bereits das ist nicht selbstverständlich im heterogenen Feld von Jugendkirchenprojekten im deutschen Sprachraum und unterschiedlicher Konfession – an einem eigens zur Verfügung gestellten Kirchengebäude an.<sup>3</sup> In der

1 Vgl. Elisa Stams, *Das Experiment Jugendkirche. Die ersten Jahre der Jugendkirche TABGHA in Oberhausen. Eine exemplarische Fallstudie zur Problematik jugendpastoraler Neuorientierung*, Praktische Theologie heute Band 94, Stuttgart (Kohlhammer) 2008. Stams schreibt: „Was als singuläres Experiment begann, wurde Ausgangspunkt einer neuen ‚Bewegung‘, einer neuen und vielgestaltigen Sozialform innerhalb der Jugendpastoral, sowohl im katholischen als auch im evangelischen Bereich.“ (19) Vgl. auch Hans Hobelsberger u.a. (Hgg.), *Experiment Jugendkirche. Event und Spiritualität*, Kevelaer 2003, sowie das Themenheft „Jugendkirchen“, *Lebendige Seelsorge* 55 (Heft 4/2004).

2 Vgl. exemplarisch Matthias Sellmann, „Schön war's“. Plädoyer für eine ästhetisch gewendete Glaubenskommunikation, in: *Lebendige Seelsorge* 55 (Heft 4/2004), 229-234.

3 Hans Hobelsberger identifiziert auf der jugendkirchlichen Landkarte drei Kategorien: a) sakralräumlich fokussierte Jugendkirchenprojekte, b) jugendgottesdienstlich fokussierte Jugendgemeinden sowie c) jugendkulturell und sozialräumlich orientierte, missionarische Gemeindegründungsprojekte mit jungen Menschen. Während Modell

Vorbereitungsphase zum Kölner Weltjugendtag und im Zuge der Ansiedlung der Jugendverbände und des Erzbischöflichen Jugendamtes auf einem kirchlichen Gelände zusammen mit Schulen und Hochschulen wurde die Idee geboren, an das Kirchengebäude auf dem Gelände das Projekt einer speziellen Jugendkirche anzukoppeln – angesichts der Vielzahl pädagogischer Einrichtungen auf diesem „kirchlichen Campus“ eine gewiss zielgruppenorientierte Überlegung.

Für die konzeptionellen Entscheidungen war grundlegend, dass in der Erzdiözese München und Freising die kirchliche Jugendarbeit über ein gut ausgebautes Netz an Jugendstellen und offenen Jugendzentren verfügt, welche mit pädagogischem und pastoralem Personal ausgestattet sind. Somit ist flächendeckend eine professionelle Unterstützung von ehrenamtlichen JugendarbeiterInnen als auch von hauptamtlichen JugendseelsorgerInnen gewährleistet. Die Jugendkirche München musste daher also ein eigenes Profil entwickeln, welches sich von den Angeboten der Jugendstellen und der Jugendverbände abhob. Sie sollte die bestehende kirchliche Jugendarbeit also nicht kopieren und mit neuem Etikett versehen, sondern auf eigene Art ergänzen.

Dem Projekt der Jugendkirche München liegt daher eine engere Konzeption zugrunde, welche auf den sakralen Raum fokussiert und diesen insofern ernst nimmt, als dass das regelmäßige sonntagabendliche Gottesdienstangebot den Pulsschlag der Jugendkirche München bildet. Damit geht es eben nicht um einen Ansatz, gängigen jugendpastoralen, jugendliturgischen oder religiös-jugendkulturellen Projekten mit dem „Modebegriff“ Jugendkirche eine neue „Attraktivitätslegierung“<sup>4</sup> zu verpassen. Insofern ist hier Hobelsberger durchaus zuzustimmen, wenn er das eigentlich Neue und Innovative des Jugendkirchenansatzes in der konzeptionellen Einbeziehung eines Sakralraumes sieht – genauer noch in der Verortung des Sakralraumes als konzeptionellem Kern (!) eines jugendorientierten Ansatzes.

---

a) vornehmlich im katholischen Raum praktiziert werde, seien die Modelle b) und c) ausschließlich evangelisch oder freikirchlich verortet (vgl. Hans Hobelsberger, Jugendkirche – eine Zwischenbilanz, in: Arbeitsstelle Gottesdienst 22 (01/2008), 32-40, hier 33).

4 Hans Hobelsberger, Jugendpastoral des Engagements. Eine praktisch-theologische Reflexion und Konzeption des sozialen Handelns Jugendlicher (Studien zu Theologie und Praxis der Seelsorge Bd. 67), Würzburg 2006, 328.

# 1. Von der „Pädagogik des Jugendraums“ zum „Experiment Jugendkirche“: Religionsaneignung durch Kirchenraumaneignung?

Nachdem Lothar Böhnisch und Richard Münchmeier 1990 ihre Skizze einer „Pädagogik des Jugendraumes“ veröffentlicht hatten<sup>5</sup>, hat die Raumorientierung in den konzeptionellen Diskursen der Jugendpädagogik und Jugendpastoral einen festen Platz eingenommen. Dass Kinder und Jugendliche Räume benötigen und sich die in ihnen steckenden Möglichkeiten aneignen möchten, zählt seither zur Grundsubstanz jugendpädagogischen Denkens. Dies gilt ebenso für die Überzeugung, dass hierfür Räume sowohl im konkreten Sinn als auch im übertragenen Sinn von Bedeutung sind. Mit dieser Grundeinsicht wurde auch in der Jugendpastoral und kirchlichen Jugendarbeit hantiert und experimentiert und man wird behaupten können, dass wesentliche Teile ihrer heutigen Praxis darauf basieren.<sup>6</sup> Ist die Orientierung an Räumen also eigentlich ein alter Hut, der zwar noch getragen wird, aber für keine Modenschau mehr taugt?

Im Zusammenhang mit der Entstehung der Jugendkirchen zeigt sich vielmehr, dass die Konzeption einer raumorientierten Jugendpastoral keinesfalls altmodisch geworden ist und durchaus – auch konzeptionell – prêt à porter ist. Innovativ erscheint an der Idee „Jugendkirche“ zunächst die Entdeckung des Sakral- bzw. Kirchenraumes mit seinen in ihm verborgenen Aneignungsmöglichkeiten als Potential für die Jugendpastoral. Dass sakrale Räume dafür ein Potential bereithalten, ist natürlich keine Neuigkeit. Entscheidend ist allerdings, dass beides nun in einem umfassenderen Sinn zusammenkommt, wo es nicht mehr nur darum geht, dass Jugend und Kirchenraum punktuell und temporär (z.B. für die Länge eines Jugendgottesdienstes) zueinander finden. Indem junge Menschen einen sakralen Raum nach ihren Maßstäben und (ästhetischen) Vorlieben als solchen gestalten (und nicht nur nutzen!) dürfen, kann auch die Aneignung der in sakralen Gebäuden „versteckten“ Themen und Fragen durch die jungen Menschen eine andere Dimension erlangen, als dies ohne diese Gestaltbarkeit möglich wäre. Es geht also nicht nur darum, dass Jugendliche einen (Kirchen-)Raum zur Verfügung gestellt bekommen, in dem sie den Glauben in ihren Formen feiern können. Das ausschlaggebende Kriterium besteht darin, dass dieser Raum in jugendlicher Ästhetik „prägnant“ ist.

5 Lothar Böhnisch / Richard Münchmeier, Pädagogik des Jugendraumes. Zur Begründung und Praxis einer sozialräumlichen Jugendpädagogik, Weinheim-München 1990.

6 Zu Grundlagen und Praxisfeldern einer raumorientierten Jugendpastoral vgl. Erzbischöfliches Jugendamt München und Freising (Hrsg.), jugend(t)räume. pastoral ermöglicht. Bedingungen und Erfolgsgeschichten, MATERIALIEN Nr. 130, München (Erzbischöfliches Jugendamt) 2003.

Dies ist in zweifacher Hinsicht eine Herausforderung: an die Architektur von Kirchenräumen und an die Mentalität erwachsener KirchenvertreterInnen. Hier ergeben sich Fragestellungen von grundsätzlicher Bedeutung, ist doch das Grundprinzip der Seelsorgeorganisation territorial bestimmt: Denn problematisch daran ist, dass damit indirekt die Annahme zugrunde gelegt wird, ein und derselbe Kirchenraum verfüge über die Fähigkeit, den Gläubigen und Glaubensuchenden über alle kulturelle, ästhetische und generationelle Pluralität hinweg gleichermaßen zur Religionsaneignung dienen zu können. Dass dies nicht nur soziologische und psychologische Fiktion ist, sondern vor allem ein allzu oft tabuisierter Exklusionsmechanismus, wird erst langsam pastoral bewusst. Wenn Hobelsberger daher von einer „jugendkulturellen Apartheid“ erwachsenen-kulturell geprägter, besetzter und somit verriegelter Kirchenräume und Liturgien spricht, so legt er damit zu Recht den Finger in die Wunde gemeindepastoraler und milieuverfangener Selbstgefälligkeiten.<sup>7</sup>

Jugendkirchenprojekte geben vor, sich hiervon zu unterscheiden. Doch ist es gar nicht notwendig, dass sie hier Probleme der postmodernen sozio-religiösen Pluralität lösen – genügt es doch im Jugendbereich eine Öffnung zu praktizieren. Damit Aneignung möglich wird, muss Jugendkirche eine entsprechende Offenheit an den Tag legen, es bedarf gewissermaßen des „leeren“, gestaltbaren Raums. Damit eine Aneignung spiritueller Dimensionen und eine Auseinandersetzung mit religiösen Fragen eröffnet werden, ist jedoch ein religiös vorgeprägter „leerer“ Raum erforderlich, der den Zugang zum Religiösen und Spirituellen zu eröffnen vermag.<sup>8</sup>

Es scheint also genau um diese Balance zwischen religiöser Vorprägung und freier Gestaltbarkeit zu gehen. Die pfarreunabhängige „Kirche vom Guten Hirten“, die nun als Jugendkirche München dient, erfüllt diesen Anspruch: Als Mitte des 19. Jahrhunderts erbaute Klosterkirche verfügt sie über ein eindeutiges kirchliches Gepräge, nachdem deren neuromanisch-neugotische Innenausstattung jedoch bereits in den 1960er entfernt worden war, ist sie zugleich vom Balast überbordender Gestaltung befreit. Die Leere dieses sakralen Raumes ermöglicht Jugendlichen einen Zugang zu Liturgien und religiösen Themen, wie sie ihn in vorgeprägten Räumen der Pfarrkirchen oft nicht erhalten. So ist es ihnen in der Jugendkirche München zum Beispiel möglich, den Raum in das Licht zu tauchen, welches sie auch aus ihren säkularen Feiern kennen. Sie haben den Freiraum, auch in einem Gottesdienst ihre Lebensfreude im Tanz zu „ihrer Musik“ zum Ausdruck zu bringen. Sie können mit von ihnen selbst

---

7 Vgl. Hans Hobelsberger, Ergänzung, nicht Ersatz. Jugendkirchen tasten sich auf Neuland vor, in: Herder Korrespondenz 59 (11/2005), 560-563, hier 561.

8 Vgl. Karin Ruckdäschel, Vom Kirchenraum zum Kirchentraum. Jugendkirche als Teil verbandlicher Jugendarbeit im BDKJ, in: Marianne Brandl u.a. (Hgg.), Engagement & Performance. Kirchliche Jugend(verbands)arbeit heute, Düsseldorf 2007, 67-77, hier 75.

gestalteten Graffitis zu religiösen Themen die Wände gestalten oder den Gottesdienst durch eigens zum Thema des Evangeliums gestaltete Videoclips bereichern. Diese werden dann nicht irgendwo zwischen Tabernakel und Altarkreuz an eine provisorische Leinwand geworfen, sondern an einem eigens dafür vorgesehenen Ort, der den Ansprüchen jugendlicher Ästhetik genügt.

## **2. Vom Akkusativ zum Dativ: Raumaneignung im Wandel des „iconic turn“**

Dass die Jugendkirchen den jugendpädagogischen Raumaneignungskonzepten mit etwa einem Jahrzehnt Verzögerung folgten, dürfte damit erklärlich sein, dass diese zwar praktisch einsichtig waren, jedoch erst durch die Wahrnehmung der „ästhetischen Wende“ die Notwendigkeit von jugendeigenen Sakralräumen greifbar wurde. Die Thematisierung milieuspezifischer Ästhetiken durchaus auch in ihren Zugänge verbauenden und Chancen verstellenden Auswirkungen machte deutlich, dass eine wohlmeinende Einheitsrhetorik („eine Kirche ist doch für alle Menschen da“) sich als konträr zu den sich differenzierenden ästhetischen Vorlieben und vor allem ästhetischen Abneigungen entpuppte. Doch die Idee der Jugendkirchen reicht eine Ebene tiefer als (nur) die Frage nach einer modernen zeitgenössischen Kirchenarchitektur: Denn wenn Ästhetik sich als ein ständiges Sich-selbst-neu-Inszenieren darstellt, so kann es die „fertige“, „vollendete“, „abgeschlossene“ Gestaltung des Kirchenraumes nicht mehr geben!

An diesem Punkt „überholt“ die kontinuierliche Identitätsfindung, wie sie die heutige Jugendgeneration für sich bewältigen muss, die Vorstellung einer gewissermaßen starren Raumaneignung: Insofern Raum dehnbar und Aneignung unendlich werden und Identitätsbildung sich zum lebenslangen Prozess wandelt, scheint das Konzept der Raumaneignung (auch bei Kirchenräumen) auf den Kopf gestellt zu werden. Im Kontext des „iconic turn“, also der Verlagerung von sprachlicher zu visueller Kommunikation bzw. der Ablösung der Vorrangigkeit des Wortes und der Kognition durch das Bild, wird der Selbstverwirklichungsanspruch junger Menschen zwar nicht ersetzt, aber „performiert“: So wird das Selbstbild weniger vom Sein her als vom Schein definiert bzw. der Schein selbst ist das Sein. Diese Wortwahl ist ernst gemeint und beinhaltet keineswegs die Festlegung von Wertigkeiten. Sie soll vielmehr darauf verweisen, dass sich Identität nun wesentlich von der eigenen Wirkung gegenüber anderen her bestimmen zu müssen glaubt.

Mit anderen Worten: Passt der Kirchenraum, den ich besuche und in dem ich feiere, zu mir und dem Bild, das ich will, dass es die anderen von mir haben? Nimmt man diese Haltung ernst, so kehrt sich auch

Raumaneignung um bzw. präzisiert den innersten Kern dessen, wie sie funktioniert: Raumaneignung erschöpft sich nicht darin, dass das Ich die Struktur des Raumes übernimmt (sich aneignet), sondern sie gestaltet den Raum gewissermaßen gemäß den Anforderungen des Ichs (eignet also dem Raum etwas Bestimmtes an). Diese Verschiebung vom Akkusativ zum Dativ, von *sich den Raum aneignen* zu *dem Raum sich aneignen*, markiert gleichermaßen die Kontinuität als auch den Wandel, unter denen Jugendkirchenprojekte auf das Konzept der Raumaneignung bezogen sind.

Dieser komplizierte theoretische Erklärungszusammenhang lässt verschiedenartige, mit der „Raum“-Begrifflichkeit spielende Beschreibungen des Jugendkirchenkonzepts noch einmal in einem anderen Licht erscheinen und vertieft deren Bedeutung. Denn wenn auf diese Weise der Sakralraum zum „Resonanzraum“ der eigenen Identität und Spiritualität wird (die dort verstärkt wird) und wenn er als „Bühne und Ausstellungsraum“ der eigenen Religiosität dienen kann (die dort öffentlich wird)<sup>9</sup>, so wird deutlich, dass gerade der sakrale Kirchenraum in einer dienenden Funktion der Beförderung und Unterstützung der Ausbildung individueller Spiritualität, Religiosität und Identität zu bestimmen wäre.<sup>10</sup> Hier ergäbe sich auch der Ansatzpunkt, die diakonische Dimension von Jugendkirchen als Dienst an der Subjektwerdung junger Menschen einzuholen, wie sie der Synodenbeschluss „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit“ vorsieht.

Wie in vergleichbarem Duktus die Gemeindeftheologie durch die postkonziliare Sakralarchitektur ergänzt und unterstützt wurde, so können Jugendkirchen mit ihrer sakral-transzendenzbezogenen, aber gestaltbaren Raumförmigkeit die jugendliche Selbstinszenierungsidentität befördern. Davon dürfte sich die Attraktivität einer Jugendkirche herleiten. Sie kann neue Chancen eröffnen, wenn Jugendliche selbst Subjekt sein dürfen. Soll sie jedoch kirchlicher Imagepolitik dienen, misslingt sie, denn es dürfte fraglich sein, ob sich jugendkulturelle und kirchliche Selbstinszenierung miteinander vertragen (können). Dieser Pessimismus rührt daher, weil beide sich nicht nur auf der ästhetischen Ebene material voneinander unterscheiden, sondern weil bereits formal bei sehr heterogenen Beteiligten das Aneignungsparadigma im Dativ nicht mehr funktionieren kann. Währenddessen kann das Aneignungsparadigma im Akkusativ (das den Raum unverändert lässt) davon ausgehen, dass es selbst bei konträren Interessensgruppen formal funktionsfähig bleibt – der ausbleibende Erfolg konnte ja dann dem Unwillen der Beteiligten angelastet werden.

9 Vgl. Hans Hobelsberger, *Jugendkirchen – eine Zwischenbilanz* (a.a.O.), 35-36.

10 An dieser Stelle wäre einer zu pragmatischen Umgangsweise zu widersprechen, die die Raumorientierung zwar wortspielerisch durchbuchstabiert, jedoch deren identitätsbildende Dimension vernachlässigt.

### 3. Vom Pastoralkonsum zurück zur Partizipation: Was Jugendkirchen der Kirche abverlangen

An dieser Argumentationslinie wird ersichtlich, welchen Anspruch an „Entäußerung“ ein konsequent im Horizont des iconic turn verortetes Jugendkirchenprojekt von kirchlichen Verantwortungsträgern abverlangen kann. Die Aussage, der Jugend ein Kirchengebäude zur Verfügung zu stellen, verharmlost vermutlich den Vorschuss an Vertrauen, das Potential an Konflikthaftigkeit, aber auch die daran geknüpften Erwartungen, welche sich mit der Einrichtung von Jugendkirchen verbinden. Nach Einschätzung von Hans Hobelsberger sind Jugendkirchen überwiegend als „Top-down-Initiativen“ zu charakterisieren – und betont dem gegenüber: „Partizipation ist als Leitmotiv unverzichtbar für Jugendkirchen, wollen sie nicht in einer ökonomischen Angebotsstruktur hängen bleiben, wo professionelle Anbieter Kunden möglichst gut bedienen und unterhalten.“<sup>11</sup> Neben der darin artikulierten Kritik an der vermeintlichen Zukunftsträchtigkeit einer pastoralen Konsumlogik ist hervorzuheben, dass von oben herab verordnete Initiativen jenem Raumaneignungsparadigma zugewiesen werden müssen, das auf dem Hintergrund der Identitätskonstruktionen des iconic turn eben nicht mehr als zeitgemäß eingestuft werden konnte.

Von daher ist der spezifische – in unserer Perspektive notwendige und zugleich modellhafte – Charakter einer Jugendkirche in jugendverbandlicher Trägerschaft dezidiert als „Bottom-up-Initiative“ zu begreifen: Pragmatisch gedacht ist es durchaus vorstellbar, dass eine Kirchenleitung den jungen Menschen eine Jugendkirche „hinstellt“ und dabei von Experten beraten durchaus deren ästhetischen Geschmack zu treffen und die richtige technische Ausstattung zu installieren vermag. Der gewiss aufwändigere, schwierigere und mit Konfliktpotential behaftete Weg denkt aus den jugendpastoralen Prinzipien von Partizipation, Selbstorganisation und Subjektwerdung junger Menschen.

Deshalb wurde die Trägerschaft der Jugendkirche München beim BDKJ in der Region München angesiedelt, von dem die Idee und Initiative ausging und in dessen Verantwortlichkeitsstrukturen und demokratische Beteiligungsformen das Projekt integriert ist. Über den Vorstand und die Seelsorgerin der BDKJ-Stadtebene ist insofern auch das ehrenamtliche „Jugendkirchenteam“ eingebunden in die größeren Zusammenhänge kirchlicher Jugendarbeit, wenngleich es in der Gestaltung und Auswahl von Programmen und Angeboten in der Jugendkirche selbstständig agiert. Diese Struktur ist insofern bedeutsam, als dass so die Jugendverbände, die Pfarrgemeinden und die somit gesamte katholische Jugendarbeit im Münchner Stadtgebiet eingebunden sind und dazu beitragen, das Jugendkirchenprojekt mit Leben zu füllen und seine Existenz abzusichern.

---

11 Vgl. Hans Hobelsberger, Jugendkirchen – eine Zwischenbilanz (a.a.O.), 38.

Mit einer solchen Konzeption gelingt es zwar nicht, ein gewissermaßen täglich vor Kreativität sprühendes und mit Leben brummendes Jugendkirchenprojekt zu installieren. Doch bei solchen Bildern ist ohnehin Skepsis angesagt, da die nachhaltigen Wirkungen von zu konsumierenden jugendkirchlichen „Angeboten“ wohl eher vorsichtig beurteilt werden sollten. Überzeugender scheint, das Konzept der Raumeignung im Falle von Jugendkirchen nicht erst bei fertiggestellten „leeren“ Kirchen einsetzen zu lassen, sondern bereits im Entstehungsprozess und in der „Eroberung“ der Jugendkirche zu praktizieren: auf dem Weg zur kirchenamtlichen Entscheidung, eine Kirche als Jugendkirche zur Verfügung zu stellen – in der Auseinandersetzung um Auswahl und Gestaltung innenarchitektonischer Elemente, die eine Kirche zur Jugendkirche werden lassen – möglicherweise bis hin zur Durchsetzung einer finanziellen und personellen Mindestausstattung, durch die so manches wünschenswerte Programm erst möglich werden kann. Für die Jugendkirche München bedeutete das zum Beispiel dafür zu sorgen und zu kämpfen, dass in die Besprechungen mit den Architekten und dem Baureferat der Erzdiözese immer auch Mitglieder des Jugendkirchenteams eingeladen sind. Mit Blick auf die künstlerische Ausgestaltung der Kirche ist nun eine Projektgruppe aus Jugendlichen des Jugendkirchenteams, Künstlern und dem Kunstreferenten der Diözese vorgesehen und auch hinsichtlich der technischen Ausstattung der Kirche wird das Wissen der jungen Leute einbezogen, welche bei den Planungsbesprechungen anwesend sind. Dass dieses Zusammenwirken auf beiden Seiten erhebliche Lernbereitschaft erfordert, ist unverkennbar. Wenn es Ziel der Jugendpastoral sein soll, dass junge Menschen sich Glaube und Religion aneignen, dass sie sich Kirche (als Raum und als Gemeinschaft) aneignen indem sie ihnen etwas von sich aneignen, so wird man feststellen dürfen, dass die Kompromissfähigkeit nicht in erster Linie auf Seiten der Jugendlichen erwartet werden muss.

#### **4. Von Langweilern zu „burning persons“: Personales Angebot für postmoderne Milieus?**

Die Grundprinzipien der kirchlichen Jugendarbeit, wie sie im Würzburger Synodenbeschluss niedergeschrieben sind, sind also auch in Jugendkirchen umsetzbar – sie können und müssen auch hier in Anschlag gebracht werden. Unfraglich erscheint dabei, dass es auch anders gehen könnte. Erscheint „Jugendkirche“ vielleicht auch insofern manchen höchst attraktiv, weil in ihr Prinzipien wie Partizipation und Selbstorganisation vermeintlich ausgeschaltet werden können oder nur low level erfüllt werden müssen? Diese Frage wird nur im Einzelfall beantwortbar sein, sie wird aber einhergehen müssen mit der Frage nach dem tatsächlichen Ziel von „Jugendkirche“: Geht es in erster Linie um die

„Attraktivitätslegierung“ von Religion gegenüber jungen Menschen, ihnen also Möglichkeiten der Erfahrung zu bieten, dass man sich mit Religion nicht zu verstecken braucht, dass man „mit Religion nicht scheiße aussieht“? Oder geht es um die Erschließung von Zugängen zum Religiösen, um Religionsaneignung durch Raumaneignung, und insofern letztlich um einen Prozess persönlicher Identitätsbildung von jungen Menschen?

Auf dem Hintergrund der Differenzierungen, die der Würzburger Synodenbeschluss vorgenommen hat, wird man sagen können, dass zu ersterem ein „attraktives Sachangebot“ ausreichen dürfte, dass aber das zweite den wesentlichen Auftrag von Jugendpastoral ausmacht. Insofern kommt an dieser Stelle das Konzept des „Personalen Angebots“ ins Spiel. Wir sind der Überzeugung, dass das Potential von Räumen nur dann ausgeschöpft werden kann, wenn es durch Personen gewissermaßen katalysatorisch unterstützt wird. Im Sinne des Synodenbeschlusses sind damit gleichermaßen Gruppen und Gleichaltrige, als auch glaubwürdige Personen gemeint, die „im Modus der Beratung und Begleitung“<sup>12</sup> wirken. Matthias Sellmann hat darauf verwiesen, dass durchaus auch „post iconic turn“ die Relevanz der von ihm so genannten „burning persons“ als „Werbeträger für die Nachfolge Jesu“ unverzichtbar sei.<sup>13</sup> Jugendkirchen als Projekte einer ästhetisch gewendeten Jugendpastoral überwinden also das Konzept des „Personalen Angebots“ nicht, sondern radikalisieren und modernisieren es: Es geht nicht nur um eine behauptete, sondern vor allem um eine erfahrbare Authentizität von Personen, die nicht nur Gewährsträger der Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft sein sollen, sondern – das wäre aufgrund der Ergebnisse der Sinus-Milieustudie U27 hinzuzufügen – die als Neugierige und Neugier erweckende Menschen Zugänge aufzuschließen vermögen.

„Personales Angebot“ bedeutet im Alltag auch einer Jugendkirche wie in München zunächst etwas eher Unscheinbares und Unspektakuläres: Es sind in erster Linie die Mitglieder des Jugendkirchenteams, die Wortgottesdienste gestalten, zu Jugendtreffs einladen und eine kleine Jugendband gegründet haben. Priester und Jugendseelsorgerinnen und Jugendseelsorger gestalten Gottesdienste, leiten Workshoptage und stellen sich selbst für Begegnung und Gespräch zur Verfügung. Auch die

---

12 Vgl. Hermann Steinkamp, Die innovatorischen Grundzüge des Synodenbeschlusses... und deren Rezeptions- und Wirkungsgeschichte, in: Hans Hobelsberger / Martin Lechner / Werner Tzscheetzsch (Hgg.), Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit. Bilanz und Auftrag 20 Jahre nach dem Synodenbeschluss (Studien zur Jugendpastoral, Band 3), München 1996, 35-48; hier 41f.

13 Vgl. Matthias Sellmann, „Komm und sieh!“ Konzeptionelle Skizzen zu einer ästhetisch gewendeten Jugendpastoral, in: Marianne Brandl u.a. (Hgg.), Engagement & Performance. Kirchliche Jugend(verbands)arbeit heute, Düsseldorf 2007, 43-60. hier 58. sowie Hans Hobelsberger / Matthias Sellmann, Jugendpastoral Reloaded. Grundprinzipien Kirchlicher Jugend(verbands)arbeit in der Diskussion, in: Marianne Brandl u.a. (Hgg.), Engagement & Performance (a.a.O.), 146-159, hier 146-151

Mitglieder der Jugendverbände, die Teile des Programms der Jugendkirche gestalten, sind Bestandteil des „Personalen Angebots“. Dass diese kirchlich engagierten jungen Menschen sowie die JugendseelsorgerInnen hier kreativ und konstruktiv Neues schaffen, indem sie es ermöglichen, bei Projekten beispielsweise eine neugotische Kirchenarchitektur mit Graffiti auszugestalten und in farbige Lichter zu tauchen oder den Hall kirchlicher Gewölbe mit dem Klang elektronischer Beschallung zu erfüllen, steht hier außer Frage. Es geht hier jedoch um mehr, als dass den Beteiligten zugestanden wird, auch mal etwas freier und ungezwungener mit der Kirche und dem Glauben umzugehen, „über die Stränge zu schlagen“ – oder als JugendseelsorgerIn zu glauben, mit ein wenig Abweichung vom traditionellen Mief und seinen Vorgaben werde man bei den jungen Menschen schon ein wenig besser ankommen.

Aus den Sinus-Milieustudien<sup>14</sup> wissen wir, dass speziell junge Menschen der Milieuorientierung C (aber bei weitem nicht nur diese) den Haupt- und ehrenamtlichen Kirchenmenschen (auch Jugendlichen) überwiegend das Etikett einer gewissen Langweiligkeit aufdrücken. Dabei lautet in der Milieuorientierung der Performer-Jugendlichen eine der paradigmatischen Fragen explizit: „Wer ist interessant und wer ist spannend für mich?“ – und ein kompetenter Umgang mit technologischen Möglichkeiten, zeitgemäßem Design und das Bewusstsein für Qualität und Stil gehören wie selbstverständlich dazu. Und in der Milieuorientierung der experimentalistischen Jugendlichen ist es gerade das synästhetische Experimentieren und Rekombinieren von Polaritäten (z.B. durch absichtlich gesetzte Stilbrüche und Provokationen), welche neuen Glanz verleihen und – obwohl patchwork-artig und von geringer Halbwertszeit – Identität herstellen.

Jugendliche sowie JugendarbeiterInnen und -seelsorgerInnen, die in Jugendkirchen zeigen, dass sie technologisch und stilistisch auf der Höhe der Zeit sind, die den Raum für kreative Synästhesie eröffnen und stilistische Provokationen nicht nur zulassen sondern selbst erzeugen, haben die Chance, in den postmodernen Jugend(leit)milieus wieder wahr- und ernst genommen zu werden. Die Idee des „personalen Angebots“ ist demnach nicht nur die Forderung einer pädagogisch-pastoralen Überlegung – sondern auch Erwartungshaltung junger Menschen und Kriterium ihres Sich-einlassens auf Religion oder Kirche!

---

14 Vgl. insbesondere: Bund der Deutschen Katholischen Jugend / Misereor (Hgg.), *Wie ticken Jugendliche? Sinus-Milieustudie U27*, Düsseldorf 2008.

## 5. Von den C-Milieus zurück zu jugendpastoralen Grundprinzipien: Jugendkirchen stehen für Wandel *und* Kontinuität!

Dass diese Lektion gerade im Zusammenhang von Jugendkirchen zu lernen ist, dürfte kein Zufall sein: Allein der Begriff „Jugendkirche“ lässt sich in der Perspektive junger Experimentalisten als (wiederum anziehende) provokante Kombination der in ihren Augen unvereinbaren Polarität von Jugend (als innovativer und kreativer Generation) und Kirche (als rückwärtsgewandter und veralteter Institution) begreifen.

Jugendkirche stellt also eine Begrifflichkeit, ein Modell und eine Realität dar, die über das Potential verfügt, die Herausforderungen des iconic turn pastoral ernst zu nehmen und im Sinne einer ästhetisch gewendeten Jugendpastoral darauf eine Antwort bereitzuhalten. Wer jedoch meint, Jugendkirchen seien mit diesem Zugang dazu geeignet, zentrale konzeptionelle Grundüberzeugung der Jugendpastoral verdrängen zu können, bewegt sich auf der falschen Spur.

Vielmehr basiert es darauf, das theoretische Konzept der Rauman eignung unter der Prämisse einer subjektorientierten Jugendpastoral konsequent weitergedacht und auf sakrale Räume als (alte wie neue) Identifikationsorte religiösen Glaubens bezogen zu haben. Es erweitert die Tragweite des Prinzips der Partizipation über den Bereich der sozialen Beziehungen und der Programme hinaus auf das Feld der Kirchenarchitektur. Und es zeigt auf, dass „personales Angebot“ gerade im Kontext des Sakralraumbezuges für junge Menschen einen Attraktivitätszuwachs erlangt, welcher wiederum zum Schlüssel werden kann, jungen Menschen das Sinn- und Deutungspotential der sakralen Räume erschließen zu können.

Insofern kann resümierend festgehalten werden, dass das Jugendkirchenkonzept in der Kontinuität der jugendpastoralen Grundlagen steht und gleichzeitig als deren zeitgemäße Umsetzung unter veränderten jugendsoziologischen Rahmenbedingungen einzuordnen ist.

## Religiöse Events

### Zur Bedeutung des Erlebens in der Jugendpastoral

#### 1. Religiöses Erleben in veränderter Festkultur

Werbick hat einmal die These aufgestellt, dass der Glaube vielen Menschen nur noch im kultisch Erstarrten, im kleinbürgerlichen Milieu oder in den hierarchischen Strukturen sichtbar werde. Seine Lebendigkeit sei in die Unsichtbarkeit abgewandert.<sup>1</sup> Mit dem Zerschlagen des einst alternativlos und damit glaubwürdigen Modells der direkten Bezogenheit von jenseitigem Heil und institutionell verwalteter Gnadenmittel ist für postmoderne Menschen heute kaum noch die Korrelation von Glaubensbotschaft und Lebensrealität in den kirchlichen Ritualen zu erkennen.

Anders dagegen beim religiösen Event „Weltjugendtag“, der von den Teilnehmenden – und einer breiten Medienöffentlichkeit – als gelebtes, religiöses Gemeinschaftserlebnis beschrieben wurde. Fast einstimmig äußerten sich die Jugendlichen in Köln, dass sie sich auch über den Weltjugendtag hinaus eine „lebendigere Kirche“ wünschen.<sup>2</sup> Und dabei war es doch von je her eine „katholische Kompetenz“, Feste, Festspiele oder auch Wallfahrten zu organisieren, d.h. kirchliches Leben für alle Sinne auszugestalten.

Was also sind „Events“? Mit Gebhardt lässt sich das Event als eine *spezielle* Form des Festlichen beschreiben, das sich vor allem aus den gesellschaftlichen Veränderungen heraus entwickelt hat. Konsequenzen dieser Veränderungsprozesse sind vor allem die zunehmende Veralltäglichsung sowie Verzweckung des Festlichen. So erfordert die Heterogenität der Teilnehmenden, die Diffusität der Ziele, die Auflösung objektiver Vorgaben und die Multiplizierung der vermeintlichen Festanlässe das Kompensat der Außeralltäglichkeit, Intensität und Besonderheit.<sup>3</sup> Kirchlich insze-

1 Vgl. Jürgen Werbick, „... damit sie das Leben haben und es in Fülle haben“ (Joh 10,10). Fundamentaltheologische Anfragen an das katechetische Handeln der Kirche, in: Franz-Peter Tebartz-van Elst (Hrsg.), *Katechese im Umbruch. Positionen und Perspektiven* (FS für D. Emeis), Freiburg i. Br. 1998, 152-164, hier: 163.

2 Vgl. Winfried Gebhardt / Ronald Hitzler / Franz Liebl (Hgg.), *Forschungskonsortium WJT. Megaparty Glaubensfest. Weltjugendtag: Erlebnis – Medien – Organisation* (Erlebniswelten Band 12), Wiesbaden 2007, 47; vgl. auch den zusammenfassenden Artikel von Winfried Gebhardt, *Religion als Abenteuer*, in: *Stimmen der Zeit*, 2008(7), 435-449, hier: 440).

3 Bei Events wird auf Emotionen und Erlebnisse gesetzt – nicht nur, um Veranstaltungen attraktiver vermarkten zu können, sondern vor allem auch um den Bedürfnissen der

nierte Events versuchen diesen Veränderungsprozessen Rechnung zu tragen. In Events soll das thematisiert werden können, wozu sonst die Sprache fehlt. Kommunikation geschieht hier emotional. Vor allem aber stiftet gemeinsam Erlebtes Beziehung und soziale Bestätigung – ein Aspekt, dem angesichts gegenwärtiger Biografisierungsprozesse eine erhebliche Relevanz für die Jugendpastoral zukommen dürfte, da ohne die Erfahrung gesellschaftlicher Plausibilität eine christliche Identität auf Dauer problematisch sein dürfte.<sup>4</sup> Das emotional-religiöse Erleben rückt damit zusehends in den Mittelpunkt der Jugendpastoral. Religiöse Erlebnisse und Events – so die Hoffnung – bieten die Möglichkeit einer attraktiven Pastoral, in der sich die und der Einzelne subjektiv angesprochen und sozial bestätigt erfahren.

Für die folgende Untersuchung wird eine zweifache Annäherung an das Phänomen „Event“ gewählt, um neben der „unternehmensorientierten“ Perspektive von Events ebenso auch den Intentionen der Teilnehmenden – am Beispiel des letzten Weltjugendtags – Gehör zu verschaffen. Vor dem Hintergrund der dann eingeführten anthropologisch-theologischen Grundoption unhintergebar, menschlicher Freiheit sollen abschließend die jugendpastoralen Möglichkeiten und Bedenken skizziert werden.

## 2. Funktionale Aspekte des Events

### 2.1 Events aus marktstrategischer Perspektive

„Ein (Marketing-)Event ist ein vorbereitetes Erlebnis, das mittels einer dramaturgisch aufgebauten Inszenierung, der multisensuellen Ansprache und durch Interaktion eine starke emotionale Aufladung der Teilnehmer bewirkt und diese im Hinblick auf ein vorab definiertes, strategisches Ziel hin nachhaltig und langfristig beeinflusst. Das übergeordnete Ziel eines Events liegt in der emotionalen Aufladung der Teilnehmenden, um diese zu stimulieren und so eine langfristig wirkende Handlungs- und/oder Einstellungssteuerung zu erreichen [...]. Der Schlüssel hierzu liegt im Erlebnis. [...] Events können in diesem Sinne auch betrachtet werden als dreidimensionale, inszenierte Bilder, die über alle Sinneskanäle wirksam werden können.“<sup>5</sup> Gerhards weist darauf hin, dass in dem dicht kompo-

---

Menschen nach tiefen und ganzheitlichen Erfahrungen (religiöser) Ergriffenheit zu entsprechen. Insofern implizieren Events also durchaus eine gewisse Religionsproduktivität (vgl. Michael N. Ebertz, Transzendenz im Augenblick. Über die „Eventisierung“ des Religiösen – dargestellt am Beispiel der Katholischen Weltjugendtage, in: Winfried Gebhardt / Ronald Hitzler / Michaela Pfadenhauer (Hgg.), Events. Soziologie des Außergewöhnlichen, Opladen 2000, 345-362, hier: 348).

4 Vgl. Ulrich Riegel / Hans-Georg Ziebertz / Boris Kalbheim, Die Gretchenfrage mal anders. Religiöse Stile heutiger Jugendlicher, in: Lebendige Seelsorge, 2004(2), 239-245, hier: 244.

5 Martin Büsch, Event in der Perspektive des Marketing, in: Hans Hobelsberger /Paul

nierten Ereignisarrangement der eigentliche Event-Gegenstand mitunter nur eine vordergründige Rolle spielt.<sup>6</sup> Vielmehr geht es darum, Routinen als Wirklichkeiten des alltäglichen Lebens in einem ästhetisch und emotional verdichteten Rahmen aufzuheben, „um den Teilnehmern die metaphysische Erfahrung ‚des Ganzen des Seins‘ zu gestatten.“<sup>7</sup> Letztlich zielt das Eventmarketing vor allem darauf, die Beziehung zu den Kunden zu managen, d.h. sie zu planen, gestalten und zu kontrollieren.<sup>8</sup>

Auf dem Weltjugendtag in Köln ging es der Kirche nach Aussage des Forschungskonsortiums WJT um eine emotionale Einheitserfahrung katholischer Zusammengehörigkeit – trotz aller Verschiedenheit. Die Einheit der Kirche sollte sowohl im öffentlichen Bewusstsein genauso wie im subjektiven Erleben der Teilnehmenden verankert werden.<sup>9</sup> Weiterhin stellte sich beim Weltjugendtag die eigentlich verbindliche Lehre medienwirksam weniger als Korsett, denn als eine attraktive und starke Option dar, die sich gegenüber dem breiten Sinnstiftungsmarkt durchaus behaupten kann: „Die gelebte Vielfalt des Katholischen sollte für einen herausgehobenen Moment [...] als große, widerspruchslöse Einheit nach außen präsentiert und für die Teilnehmer erlebbar gemacht werden. Es ging [...] um eine Demonstration der Stärke und des Anspruchs auf gesellschaftliche Mitsprache durch erlebniszentrierte und mittels der Medien weltweit verbreitete Inszenierung einer grandiosen ‚Einheitsfiktion‘.“<sup>10</sup> Maßgeblich bei all dem war die Funktion des Papstes als Markensymbol des Katholizismus: In seiner Person gelang die paradoxe aber doch so notwendige Symbiose von Sakralem und Popkulturellem.

## 2.2 Events aus Sicht der Teilnehmenden

Destandardisierung und Pluralisierung fordern heute den Einzelnen dazu heraus, sein Leben selbst sinnvoll zu bestimmen und erfolgreich zu managen. Die verschiedenen Lebenswelten, in denen sich vor allem Jugendliche bewegen, erfordern von ihnen eine kreative Neuverknüpfung komplexer und paradoxer Alltagserfahrungen. Diskursiv ist diesen Widersprüchen

---

Hüster (Hgg.), Event im Trend – Beiträge zu einem verantworteten Umgang mit einer neuen Sozialform der Jugendpastoral, Düsseldorf 2002, 23-56, hier: 31f.

6 Vgl. Klaus Gerhards, Alles über Event!? Phänomenologie und Bedeutung von Event in der Erlebnis-Kultur, in: Hobelsberger / Hüster, Event im Trend, 57-90, hier: 62.

7 Gebhardt / Hitzler / Pfenhauer, Events. Soziologie des Außergewöhnlichen, 20.

8 Vgl. Frank Sistench / Cornelia Zanger, Eventmarketing. Das Marketing-Event als metakommunikativer Baustein zur Etablierung von Kundenbeziehungen, in: Gebhardt / Hitzler / Pfenhauer, Events. Soziologie des Außergewöhnlichen, 365-380.

9 Vgl. Gebhardt / Hitzler / Liebl (Hgg.), Forschungskonsortium WJT. Megaparty Glaubensfest. Weltjugendtag: Erlebnis – Medien – Organisation (Erlebniswelten Band 12), Wiesbaden 2007), 215.

10 Gebhardt / Hitzler / Liebl (Hgg.), Forschungskonsortium WJT. Megaparty Glaubensfest. Weltjugendtag: Erlebnis – Medien – Organisation (Erlebniswelten Band 12), Wiesbaden 2007, 214.

kaum noch beizukommen. Die Aneignung und Vermittlung von Werten gelingt postsäkular vor allem über die Mediatisierung des Selbst und die Ästhetisierung der Kommunikation;<sup>11</sup> sie bleibt freilich temporär beschränkt und situativ.

All diesen Anforderungen entsprechen Events: Über die Teilnahme entscheidet allein das Individuum, auch die angestrebte Mitgliedschaft bleibt zeitlich von ihm bestimmt. Teilnehmende suchen im Event einen „emotionalen Zusatznutzen“<sup>12</sup>, der zum einen die ästhetische Loslösung vom Alltag bewirken und zum anderen die Erfüllung selbstentworfener Verheißungen erfahrbar machen soll. Lebenssinn wird hier sinnlich vermittelt, denn es geht weniger um die Behauptung oder gar um die Reflexion eines Sinns, sondern primär um dessen performative Inszenierung.<sup>13</sup> Angestrebt wird zudem das Gefühl exklusiver Gemeinschaft und Zusammengehörigkeit. Maßgeblich für die Teilnahme sind nicht persönliche Bekanntschaften, sondern die anonymen Ähnlichkeiten, die während des Events sichtbar zelebriert und erlebt werden sollen. In dieser Gemeinschaft versuchen die Teilnehmenden mittels einer ästhetischen Betonung der eigenen Besonderheit, eine stabilisierende Identität in Abgrenzung bzw. Zugehörigkeit zu entwickeln. Events bieten dem einzelnen die Möglichkeit, sich „wie in einem Kollektiv-Vehikel aus Lebens-Routinen herauszutransportieren zu lassen“<sup>14</sup> und über die erlebte Zugehörigkeit Identität zu verschaffen. Als „Versprechen des totalen Erlebnisses ist das Event geradezu die typische Vergemeinschaftungsform der ‚Erlebnisgesellschaft‘.“<sup>15</sup> Mit der Möglichkeit den Alltag zu transzendieren wird es zum „Ideal popkultureller Religionsproduktivität“.<sup>16</sup> Der Körperlichkeit kommt dabei eine besondere Bedeutung zu, denn erst in der körperlichen Rückbindung der inszenierten Abläufe ereignet sich „Efferveszenz“, die ekstatische Erfahrung von Gemeinschaft, in der das Subjekt aufgehen kann.<sup>17</sup>

„Das spätmoderne Event ist die gezielte Selbsterfahrung der Gemeinschaft, die sich in den Ritualen des Events ausbildet.“<sup>18</sup> Die beim Event erlebten

---

11 Vgl. Matthias Sellmann, Jugendpastoral in postsäkularer Zeit: Zwischen Kirche, Kult und Küblböck, in: Michael Freitag / Christian Scharnberg (Hgg.), Innovation Jugendkirche. Konzepte und Know-how, Hannover 2006, 43-68, hier: 54f.

12 Alexander Foitzik, Event – Machtwort des Zeitgeistes, in: Hobelsberger / Hüster, Event im Trend, 8-21, hier: 9.

13 Vgl. Sellmann, Jugendpastoral in postsäkularer Zeit, 52.

14 Ronald Hitzler, „Ein bisschen Spaß muss sein!“ Zur Konstruktion kultureller Erlebniswelten, in: Gebhardt / Hitzler / Pfadenhauer, Events. Soziologie des Außergewöhnlichen, 410-409, hier: 403.

15 Foitzik, Event im Trend, 17.

16 Vgl. Klaus Gerhards, „God is a DJ“. Zur pop- und jugendkulturellen Religionsproduktivität von Events, in: Hobelsberger / Hüster, Event im Trend, 75-90, hier: 81f.

17 Vgl. Hubert Knoblauch, Das strategische Ritual der kollektiven Einsamkeit. Zur Begrifflichkeit und Theorie des Events, in: Gebhardt / Hitzler / Pfadenhauer, Events. Soziologie des Außergewöhnlichen, 33-50, hier: 42f.

18 Knoblauch, Das strategische Ritual der kollektiven Einsamkeit, 48.

Gefühle sind selbst Ziel des Events, weshalb aber die Gemeinschaft auch nicht über das Event andauert. Die Gemeinschaft dient lediglich dem Nutzen ihrer möglichen Erfahrung: Durch Gemeinschaftsrituale soll also nichts anderes bewirkt werden als die Gemeinschaft selbst; sie selbst ist der Vollzug, der Erfahrung schafft; als Gemeinschaft deshalb aber auch folgenlos bleibt. „Wenn leitendes strategisches Motiv der rituell gebildeten Gemeinschaftlichkeit ist, keine dauerhafte Gemeinschaft bilden zu wollen, könnte man auch sagen: Events sind strategische Rituale der kollektiven Einsamkeit.“<sup>19</sup>

Auf dem Weltjugendtag wollten die Jugendlichen Religion einmal ganz anders erleben und feiern. Im Vordergrund stand nicht die intellektuelle Auseinandersetzung mit Glaubenthemen, sondern die Suche nach einer emotional berührenden und ganzheitlich-authentischen Spiritualität, die alle Sinne betrifft. „Gefühlseruptionen, Enthusiasmus mit leicht ekstatischen Einschlägen und das authentische Erleben von Gemeinschaft – das ist das ‚spirituelle Dreigestirn‘ des Kölner Weltjugendtags, welches den Teilnehmern Erfüllung und Momente situativer Glückseligkeit beschert.“<sup>20</sup>

Die von den Organisatoren intendierte Verknüpfung von Sakralem wie Popkulturellem wurde durch die Jugendlichen selbst noch zu einem jugendgemäßen, spaß-religiösen *mixtum compositum* potenziert und ausgeweitet: Die jugendlichen Teilnehmerinnen und Teilnehmer verknüpften dabei nicht nur Religion und Party, sondern rekontextualisierten die popkulturelle Symbolsprache in eine religiöse (T-Shirts, Klingeltöne etc.).<sup>21</sup> Der Papst wurde als religiöser Superstar gefeiert. Seine inhaltlichen Aussagen wurden nicht bloß toleriert – jedoch für den persönlichen Lebensstil relativiert.

Im Vordergrund stand bei den Teilnehmenden das Gemeinschaftserlebnis mit Gleichgesinnten, das immer wieder am ganzen Körper erfahren werden konnte und so eine „temporäre Gegenwelt“ zu der Vereinzelung als Gläubiger im Alltag etablierte. „Die Stärke an den WJTen ist, dass Kirche unübersehbar von hunderttausenden Jugendlichen repräsentiert wird und es den einzelnen Teilnehmenden leicht gemacht wird, sich als Teil dieser Gruppe zu verstehen.“<sup>22</sup> Nach Ansicht des Forschungskonsortiums leitete die Weltjugendtagsgemeinschaft die für sie wichtigste Botschaft nicht aus einzelnen Lehraussagen ab, sondern erlebte sie in der Erfahrung des

---

19 Knoblauch, Das strategische Ritual der kollektiven Einsamkeit, 49.

20 Gebhardt / Hitzler / Liebl (Hgg.), Forschungskonsortium WJT. Megaparty Glaubensfest. Weltjugendtag: Erlebnis – Medien – Organisation (Erlebniswelten Band 12), Wiesbaden 2007, 46.

21 Vgl. Forschungskonsortium WJT, Megaparty Glaubensfest. Weltjugendtag: Erlebnis – Medien – Organisation (Erlebniswelten Band 12), 52-71.

22 Christian Scharnberg; Arbeitsstelle für Jugendseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz (Hgg.), Wirksamkeit des Weltjugendtages aus jugenpastoraler Perspektive. Ein Diskursbeitrag der Arbeitsstelle für Jugendseelsorge (afj), Düsseldorf 2004, 18.

Events – so lässt sich zusammenfassen – verhelfen zu Erlebnissen, die verloren gegangene Lebensorientierungen und ursprüngliche Lebensbindungen durch Spaß, Atmosphäre und Gefühle zu kompensieren gestatten. Events scheinen das zu realisieren, was dem Einzelnen nur schwer gelingt, denn sie sind „live, persönlich, sinnlich und sozial“ zugleich.<sup>24</sup> Das unreflektiert emotional-religiöse Erlebnis scheint als letzter Bestimmungsgrund übrig zu bleiben. Die „Transzendenz im Augenblick“ – wie Ebertz sie beschreibt – lässt den Jugendlichen sein Ich bewusst werden, indem sie ihn leib-seelisch „berührt“.<sup>25</sup>

Zu untersuchen bleibt, wie die letztlich von den Teilnehmenden intendierte Identitätsfindung im emotionalen (Gemeinschafts-)Erlebnis gelingen kann, ob sich Menschen in der Aufhebung von Alltagsroutinen tatsächlich als „Ganze“ erfahren und welche ethischen Auswirkungen der selbstbestimmte Wunsch nach Fremdbestimmung zeigt.

### **3. Zur Beurteilung von Events in der subjektorientierten Jugendpastoral**

#### **3.1 Selbstbestimmte Identität vs. Selbstbestimmung als Identität**

Während sich ehemals der Einzelne in einer Gemeinschaft als ein Bestimmter identifiziert erfahren (und in ihr aufgehen) konnte, dient ihm die Gemeinschaft im Event zur Erfahrung einer von ihm gewünschten Identität,<sup>26</sup> denn hier schließt er sich zeitlich begrenzt und mit Menschen ähnlicher Interessen und Neigungen zusammen.

Da Persönlichkeitsentwicklung und Identitätsfindung heute unter komplexen Bedingungen stattfinden und kaum mehr über das Fragmentarische hinaus gelingen können,<sup>27</sup> bieten gerade Events die Möglichkeit, das postmoderne Problem der „Undeutlichkeit des Selbst für sich selbst“ durch die Konstruktion einer inszenierten „Wirklichkeit“ für eine gewisse

---

23 Vgl. Gebhardt / Hitzler / Liebl (Hg.), Forschungskonsortium WJT. Megaparty Glaubensfest. Weltjugendtag: Erlebnis – Medien – Organisation (Erlebniswelten Band 12), Wiesbaden 2007, 82-92.

24 Vgl. Horst W. Opaschowski, Kathedralen des 21. Jahrhunderts. Erlebniswelten im Zeitalter der Eventkultur, Hamburg 2000, 56.

25 Vgl. Ebertz, Transzendenz im Augenblick. Über die „Eventisierung“ des Religiösen – dargestellt am Beispiel der Katholischen Weltjugendtage, in: Winfried Gebhardt / Ronald Hitzler / Michaela Pfadenhauer (Hgg.), Events. Soziologie des Außergewöhnlichen, Opladen 2000, 345-362.

26 Herbert Willems, Events: Kultur – Identität – Marketing, in: Gebhardt / Hitzler / Pfadenhauer, Events. Soziologie des Außergewöhnlichen, 51-73.

27 Zu den postmodernen Entwürfen der Identitätsentwicklung vgl. G. Werner, Macht Glaube glücklich? Freiheit und Bezogenheit als Erfahrung persönlicher Heilszusage, Regensburg 2005, 79-94.

Zeit aufzuheben. „Die Individualisierung der Komposition von Kulissen und die weit gehende Freiheit des Wählens, Vermeidens, Entsorgens und Auswechslens legen den Schluss nahe: Ich bin, womit ich mich umgebe.“<sup>28</sup> Im Event stehen dem Menschen erstens „Module des Menschseins“ zur Verfügung, aus denen er seine Umgebung zu einer Kulisse des persönlichen Glücks komponieren kann<sup>29</sup> und zweitens die Bedingungen für eine fundamentale Bedürfnisbefriedigung seiner sozialen Anerkennung.<sup>30</sup> Events lassen sich folglich als „vorproduzierte Gelegenheiten zur massenhaften Selbst-Inszenierung der Individuen auf der Suche nach einem besonderen und besonders interessanten, ‚eigenem Leben‘“ definieren.<sup>31</sup>

Religiöse Events bieten die Gelegenheit einer Aneignung von Religion, die freilich nicht auf einer ethisch-stimmigen oder intellektuellen Begründung beruht, sondern aus ästhetisch-pragmatischen Gesichtspunkten gewählt wird. Religion wird zu einer Stilfrage, die emotional gegenüber den rationalen Herausforderungen des Alltags bestehen soll und dem Leben Orientierung und Halt zu geben hat. Sie soll zur ästhetischen Lebens- und Erlebnisqualität beitragen und als Medium der persönlichen Identitätsfindung dienen.

Die Folge jedoch ist, dass das weit gehend emotional konstruierte und mediatisierte Selbst kaum noch in einer wirklichen Auseinandersetzung mit seiner tatsächlichen Umgebung steht, da diese von ihm (oder anderen) bereits selektiv vorformatiert wird. Durch die Vorformatierung kann die Umwelt einerseits bewältigungsstrategisch auf einen überschaubaren und sicheren Bereich eingegrenzt werden. Andererseits soll sie – angesichts zunehmender *medialer* Inszenierungsangebote und gleichsam zurückgehender Möglichkeiten realer Betroffenheiten – Grenzen als Berührungspunkte schaffen, an denen sich Menschen ihrer Mächtigkeit vergewissern können.<sup>32</sup>

Die im religiösen Event erlebbaren emotionalen Gegenwelten ermöglichen Identität, Sicherheit, Abstand, Geborgenheit und Überwältigung jenseits der alltäglichen Wirklichkeit. Das Ich scheint sich hier – aus moderner

---

28 Gerhard Schulze, Kulissen des Glücks. Streifzüge durch die Eventkultur, Frankfurt a. M. / New York 2000, 17.

29 Vgl. Schulze, Kulissen des Glücks, 11f.

30 Vgl. Willems, Events: Kultur – Identität – Marketing, 54f.

31 Vgl. Hitzler, „Ein bisschen Spaß muss sein!“ Zur Konstruktion kultureller Erlebniswelten.

32 So kann durchaus gesagt werden, dass Jugendliche heute in einer Welt aufwachsen, „in der alle Kräfte eingesetzt werden, um aktiv alles Negative zu überwinden. Sterben und Tod werden anonymisiert und gehören nicht zum direkten Erfahrungshorizont junger Menschen. Bilder des Leides werden zwar medial in jedes Wohnzimmer gebracht, aber Leid wird auch nur über diesen Vermittlungsweg als erträglich erlebt“ (Klaus Ritter, Im Angesicht jugendlicher Glauben lernen. Impulse zur Jugendpastoral nach Klaus Hemmerle, Ostfildern 2004, 57).

Sicht – jedoch in zweifacher Hinsicht nicht wirklich selbst zu realisieren:<sup>33</sup> Zum einen ist der Entwurf nur pragmatisch und nicht im Selbst begründet, denn der Lebensentwurf vollzieht sich nach Kriterien des Nutzens statt nach denen der eigenen Freiheit. Zum anderen realisiert sich das Selbst nicht in der Wirklichkeit des Alltags, sondern zeigt sich nur medial vermittelt an den Oberflächen. Realitätsbezogene Auseinandersetzungen und Berührungen kommen kaum vor, sondern werden künstlich generiert, konsumiert oder nur in schonendem Umfang zugelassen. Schulze spricht von einer „religionshaften Subjektzentrierung“ bzw. von einer „Theologisierung der inneren Befindlichkeit,“<sup>34</sup> die zu einer zirkulär-solipsistischen Existenz führt: „Nachdem die Menschen das Objektive als Orientierungsvorgabe durch die Orientierung auf sich selbst ersetzt haben, lassen sie es durch die Hintertür wieder herein und setzen es ausgerechnet an den Platz, den sie sich als Zentrum ihrer Subjektivität vorstellen.“<sup>35</sup> Der Aufbau von Kulissen hat so eine Abwendung von den realen Erlebensorten des Alltäglichen zur Folge.

### 3.2 Subjektorientierte Jugendpastoral in der Postmoderne?

Der Trend zum Event verweist auf die postmodernen Herausforderungen individueller Lebensgestaltung gleichermaßen wie auf die kirchliche Defizitstruktur im Bereich wirklicher Sinnerfahrungen und konkreter gläubiger Praxis. Die jugendliche Auswahl des Religiösen unter ästhetischen Gesichtspunkten sollte die Jugendpastoral durchaus ernst nehmen, um sich nicht bereits im Vorfeld als inkompatibel zur Lebenswelt der Jugendlichen zu präsentieren. Denn eine rein auf kognitive Verstehensprozesse ausgerichtete Pastoral ginge durchweg an den Kommunikationswegen der Jugendlichen vorbei. Die Glaubensbotschaft von Gottes unbedingter Liebe braucht, um heute für die Menschen relevant sein zu können, die Ebene der Erlebbarkeit. Dem Gehalt des Glaubens ist eine Gestalt zu geben, damit nicht bloß abstrakt über ihn gesprochen wird.

Die Erlebbarkeit des Glaubens kommt aber an ihre Grenzen, wenn die Pastoral allein eine Marktlogik konsumistischer Erlebnisversprechen verfolgt. Dann bedient sie sich unkritisch und unreflektiert einer Eventkultur emotionaler Abhängigkeit, die sich dem Verdacht aussetzt, nur „Sinn-Design“ anzubieten, um dem Bedürfnis nach Sicherheit und Orientierung auf Kosten persönlicher Reflexivität nachzugehen.<sup>36</sup> Bei einem solchen

33 Vgl. Helmut Jansen, Wenn Freiheit wirklich wird. Erlebnispädagogische Jugendpastoral in kritischer Sichtung (Jugend in Kirche und Gesellschaft, Bd. 3), Berlin 2007, 55-58.

34 Schulze, Kulissen des Glücks, 88.

35 Schulze, Kulissen des Glücks, 91.

36 Vgl. Karl Gabriel, (Post-)Moderne Religiosität zwischen Säkularisierung, Individualisierung und Deprivatisierung, in: Hans Waldenfels (Hrsg.), Religion. Entstehung – Funktion – Wesen (Grenzfragen, Bd. 28), München 2003, 109-132, hier: 122.

Vorgehen könnte sich die Jugendpastoral zwar ansprechend und attraktiv präsentieren, darüber hinaus auch die ersehnten Feelings bereit stellen; andererseits würde sie aber junge Menschen kaum noch zu einer Selbstbestimmung ermutigen, die ihren Grund in der menschlichen Freiheit selbst trägt und sich in der Ermöglichung fremder Freiheit wessensgemäß realisiert.

Die Jugendpastoral steckt also im Spagat zwischen widersprüchlichen Selbstverwirklichungsmodellen. Am Subjekt orientiert verfolgt sie den Weg einer rationalintersubjektiven Personwerdung und steht doch plötzlich Jugendlichen gegenüber, die ihre (multiple) Identität vor allem emotional-pragmatisch inszenieren. Gesucht ist ein Bindeglied, dass die Notwendigkeit einer auch emotionalen Identität vor dem Hintergrund einer – so meine ich – unhintergehbaren Freiheit denken lässt. Gesucht ist die Möglichkeit einer Selbstrealisierung, die nicht bloß pragmatisch, sondern in der verantworteten Selbstsetzung des Ichs begründet ist und gleichzeitig emotionalen Aspekten Rechnung trägt.

### **3.3 Selbstbestimmung in der freien Selbstsetzung gegenüber dem Erleben**

Meine These ist, dass der Erlebensbegriff eine solche Möglichkeit bietet. Dies gelingt durch eine terminologische Differenzierung der Begriffe „Erlebnis“ und „Erleben“:<sup>37</sup> Während das „Erlebnis“ einen abgeschlossenen Zustand der Ergriffenheit beschreibt und durch den Seltenheitscharakter des Außeralltäglichen zusätzlich verstärkt wird, kann mit dem „Erleben“ ein Prozess benannt werden, der nicht steuerbar, sondern in der offenen und wechselwirksamen Interaktion zwischen Ich und Umwelt angesiedelt ist.

Zur Verdeutlichung: Erleben ist das Ermöglichende und noch nicht zu einem Abschluss gebrachte. Als selbsttätige und nicht steuerbare Wechselwirkung objektivierter und objektivierender Bilder ist es mehr als das bloße Resultat von dem, was uns begegnet. Während das Verhalten des Ichs in der Ergriffenheit des Erlebnisses in den Hintergrund tritt, kann sich das Ich gegenüber dem Erleben als ein immer schon Erlebendes feststellen. Es kann sich gegenüber dem eigenen Erleben öffnen oder auch verschließen. Subjekttheoretisch lässt sich Erleben als Gegenstand – ja sogar als Gehalt – der Subjektconstitution denken, angesichts dessen sich das Ich frei als ein gegenüber dem eigenen Erleben offenes und darin in Bezug zu seiner realen Umwelt als Person setzt:<sup>38</sup> Im Erleben begegnet sich das Ich selbst zugleich immer auch als ein Fremdes – in den

---

37 Vgl. Thomas Schott, Kritik der Erlebnispädagogik (Systematische Pädagogik, Bd. 5), Würzburg 2003.

38 Ausführlich dazu vgl. Jansen, Wenn Freiheit wirklich wird, 279-288.

Bedingtheiten von Geschichte und Welt. Es öffnet sich seiner eigenen Fragmentarität und Alterität. Im öffnenden Entschluss für dieses Erleben vermittelt sich das Ich selbst als eines, das entschlossen ist, die eigene Fragmentarität seines Daseins auszuhalten, diese nicht mit Macht – gegebenenfalls über andere – zu kompensieren, sondern umgekehrt sich von den Möglichkeiten anderer betreffen zu lassen.

In ähnlicher Weise hat Henning Luther Identität nicht bloß als Selbstbewusstsein, sondern vielmehr auch als Differenzbewusstsein beschrieben. Selbstbewusstsein denkt Luther nicht als ein positives Wissen um sich selbst oder eine ursprüngliche Selbstvertrautheit. Er nennt es eine „ständige Selbsttranszendierung.“<sup>39</sup> Bedingtheiten und Grenzen werden hier zu zentralen Begriffen: Statt Grenzen in touristischer oder konsumistischer Weise zu überschreiten oder sich innerhalb der eigenen Grenzen (als der einzigen Wirklichkeit) behaglich einzurichten, plädiert Luther für ein Grenzverhalten, das für die brüchigen und labilen Stellen sensibel wird: Ein Leben an der Grenze bedeutet, sich den Erfahrungen der eigenen Fragmentarität zu stellen und offen für eine Revision des persönlichen Selbstverständnisses – der eigenen „Normalität“ – zu werden.<sup>40</sup>

Aufgabe von Religion und Pastoral wäre es daher, den Menschen aus der Selbstverschanzung des Ich zu befreien und ihn bei einem „nichtängstlichen Grenzgängertum“ zu unterstützen. So gilt es, „für Erfahrungen zu sensibilisieren, die die Sinnfrage provozieren. Die religiöse Sozialisation müsste zum Hinterfragen unserer eingespielten – biografischen wie sozialen – Lebensmuster befähigen und für das ‚Warum und Wozu‘ aufschließen.“<sup>41</sup> Sie sollte zum Wagnis ermutigen, „als Fragment zu leben und leben zu können.“<sup>42</sup>

Angesichts der personkonstitutiven Funktion von Erlebensprozessen kann (und sollte vielleicht sogar) eine subjektorientierte Pastoral durchaus *erlebensorientiert*, weniger jedoch *erlebnisorientiert* entworfen werden.<sup>43</sup> Glaube und Glaubenspraxis stellen das Wagnis der je neu zu realisierenden Personwerdung dar. Der Glaube selbst ist ein unabgeschlossenes Abenteuer und der Verzicht auf die Sicherheit selbst gesetzter Grenzen und Projektionen.<sup>44</sup> Er steht kritisch zu den angeeigneten und entwickelten Routinisierungen des Alltags, die das Verschließen gegenüber dem Erleben perfektioniert haben. Weder das Feeling im Thrill ist

---

39 Vgl. Henning Luther, Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992, 70.

40 Vgl. Luther, Religion und Alltag, 51.

41 Luther, Religion und Alltag, 59.

42 Luther, Religion und Alltag, 172.

43 Zum Entwurf einer erlebensorientierten Pastoral vgl. Jansen, Wenn Freiheit wirklich wird, 315-328.

44 Vgl. a. Jürgen Werbick, J., Glaubenlernen aus Erfahrung. Grundbegriffe einer Didaktik des Glaubens, München 1989, 13f.

dann notwendig, um sich selbst zu spüren, noch das Feeling im Sinn-Design von „Markenklamotten“, um Identität zu gewinnen. Denn bereits in der Öffnung gegenüber dem eigenen Erleben realisieren sich Menschen ihrem Wesen gemäß als Freiheit, und werden real zu dem, was sie sein können: Person.

### **3.4 Konturen einer erlebensorientierten Pastoral vor dem Hintergrund fortschreitender Eventisierung**

Wenn der Glaube an Gottes unbedingt für die Menschen entschiedene Liebe als ein unabgeschlossenes Abenteuer erlebbar und lebbar werden soll, muss die Pastoral selbst zu einem befreienden Heilshandeln werden. Sie hat deshalb erstens – im Sinne eines darstellenden Handelns – symbolisch-antizipatorisch die Sinnhaftigkeit einer sich gegenüber sich selbst und anderer Freiheit öffnenden Selbstsetzung vor den Möglichkeiten Gottes erlebbar aufzuzeigen, indem sie selbst unbedingt Freiheit zuspricht. Zweitens muss die Pastoral in Zeiten virtueller Inszenierungen ein Angebot realer Erlebnissorte zur Verfügung stellen, an denen sich Erleben verdichtet zeigen und so zum Gehalt der Selbstbestimmung werden kann. Drittens sollte sie junge Menschen darin begleiten und stärken, dass ihr Glaube zur Praxis werden und Gottes Liebe in ihrer Personwerdung Gestalt bekommen kann: Denn „wer sich selbst unbedingt bejaht glaubt, kann einstimmen in das Seinsollen und Bejahtsein des anderen. [...] Weil die Praxis des Glaubens auf Gottes Zusage baut, gewinnt sie Möglichkeiten des Handelns, die den Standpunkt der Moralität oder gar der Legalität überschreiten. Zu ihnen gehört die Fähigkeit, [...] sich ohne Angst um die eigene Identität auf die widerspruchsvolle Wirklichkeit und noch ausweglos scheinende Situation einlassen zu können.“<sup>45</sup>

Eine erlebensorientierte Pastoral muss deshalb vielleicht nicht gänzlich auf Events verzichten. Sie sollte jedoch prüfen, ob sie dabei junge Menschen ermutigt, dem eigenen Erleben unvoreingenommen nachzuspüren, oder ob sie mit Events Zufluchtsorte anbietet, mit dem sich paradox-realer Alltag vergessen lässt. Unter diesem Vorbehalt bleibt also diskussionswürdig, inwieweit Events tatsächlich zu Personwerdung und Glaubenspraxis ermutigen: Geben ihre Rituale Kraft, sich mit den Brüchen und Fragmenten des realen Lebens auseinander zu setzen und sich gegenseitig darin zu bestärken, aus den „selbstverschuldeten Routinisierungen“ des Alltags auszubrechen?

---

45 T. Pröpfer, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München <sup>3</sup>1991, 222f.

## Literatur

- Martin Büsch, Event in der Perspektive des Marketing, in: Hans Hobelsberger / Paul Hüster (Hgg.), Event im Trend – Beiträge zu einem verantworteten Umgang mit einer neuen Sozialform der Jugendpastoral, Düsseldorf 2002, 23-56.
- Michael N. Ebertz, Transzendenz im Augenblick. Über die „Eventisierung“ des Religiösen – dargestellt am Beispiel der Katholischen Weltjugendtage, in: Winfried Gebhardt / Ronald Hitzler / Michaela Pfadenhauer (Hgg.), Events. Soziologie des Außergewöhnlichen, Opladen 2000, 345-362.
- Alexander Foitzik, Event – Machtwort des Zeitgeistes, in: Hans Hobelsberger / Paul Hüster (Hgg.), Event im Trend – Beiträge zu einem verantworteten Umgang mit einer neuen Sozialform der Jugendpastoral, Düsseldorf 2002, 8-21.
- Michael Freitag / Christian Scharnberg (Hgg.), Innovation Jugendkirche. Konzepte und Know-how, Hannover 2006.
- Karl Gabriel, (Post-)Moderne Religiosität zwischen Säkularisierung, Individualisierung und Deprivatisierung, in: Hans Waldenfels (Hrsg.), Religion. Entstehung – Funktion – Wesen (Grenzfragen, Bd. 28), München 2003, 109-132.
- Winfried Gebhardt / Ronald Hitzler / Franz Liebl (Hgg.), Forschungskonsortium WJT. Megaparty Glaubensfest. Weltjugendtag: Erlebnis – Medien – Organisation (Erlebnisswelten Band 12), Wiesbaden 2007.
- Winfried Gebhardt / Ronald Hitzler / Michaela Pfadenhauer (Hgg.), Events. Soziologie des Außergewöhnlichen, Opladen 2000.
- Winfried Gebhardt, Religion als Abenteuer, in: Stimmen der Zeit, 2008(7), 435-449.
- Klaus Gerhards, Alles über Event!?! Phänomenologie und Bedeutung von Event in der Erlebnis-Kultur, in: Hans Hobelsberger / Paul Hüster (Hgg.), Event im Trend – Beiträge zu einem verantworteten Umgang mit einer neuen Sozialform der Jugendpastoral, Düsseldorf 2002, 57-90.
- Klaus Gerhards, „God is a DJ“. Zur pop- und jugendkulturellen Religionsproduktivität von Events, in: Hans Hobelsberger, Paul Hüster (Hg.), Event im Trend – Beiträge zu einem verantworteten Umgang mit einer neuen Sozialform der Jugendpastoral, Düsseldorf 2002, 75-90.
- Ronald Hitzler, „Ein bisschen Spaß muss sein!“ Zur Konstruktion kultureller Erlebnisswelten, in: Winfried Gebhardt / Ronald Hitzler / Michaela Pfadenhauer (Hgg.), Events. Soziologie des Außergewöhnlichen, Opladen 2000, 410-409.
- Hans Hobelsberger / Paul Hüster (Hgg.), Event im Trend – Beiträge zu einem verantworteten Umgang mit einer neuen Sozialform der Jugendpastoral, Düsseldorf 2002.
- Helmut Jansen, Wenn Freiheit wirklich wird. Erlebnispädagogische Jugendpastoral in kritischer Sichtung (Jugend in Kirche und Gesellschaft, Bd. 3), Berlin 2007.
- Hubert Knoblauch, Das strategische Ritual der kollektiven Einsamkeit. Zur Begrifflichkeit und Theorie des Events, in: Winfried Gebhardt / Ronald Hitzler / Michaela Pfadenhauer (Hgg.), Events. Soziologie des Außergewöhnlichen, Opladen 2000, 33-50.
- Henning Luther, Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992.
- Horst W. Opaschowski, Kathedralen des 21. Jahrhunderts. Erlebnisswelten im Zeitalter der Eventkultur, Hamburg 2000.
- Ulrich Riegel / Hans-Georg Ziebertz / Boris Kalbheim, Die Gretchenfrage mal anders. Religiöse Stile heutiger Jugendlicher, in: Lebendige Seelsorge, 2004(2), 239-245.
- Klaus Ritter, Im Angesicht Jugendlicher Glauben lernen. Impulse zur Jugendpastoral nach Klaus Hemmerle, Ostfildern 2004.
- Christian Scharnberg; Arbeitsstelle für Jugendseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Wirksamkeit des Weltjugendtages aus jugenpastoraler Perspektive. Ein Diskursbeitrag der Arbeitsstelle für Jugendseelsorge (afj), Düsseldorf 2004.
- Thomas Schott, Kritik der Erlebnispädagogik (Systematische Pädagogik, Bd. 5), Würzburg 2003.

- Gerhard Schulze, Kulissen des Glücks. Streifzüge durch die Eventkultur, Frankfurt a. M.-New York 2000.
- Matthias Sellmann, Jugendpastoral in postsäkularer Zeit: Zwischen Kirche, Kult und Küblböck, in: Michael Freitag / Christian Scharnberg (Hgg.), Innovation Jugendkirche. Konzepte und Know-how, Hannover 2006, 43-68.
- Frank Sistenich / Cornelia Zanger, Eventmarketing. Das Marketing-Event als meta-kommunikativer Baustein zur Etablierung von Kundenbeziehungen, in: Winfried Gebhardt / Ronald Hitzler / Michaela Pfadenhauer (Hgg.), Events. Soziologie des Außergewöhnlichen, Opladen 2000, 365-380.
- Jürgen Werbick, „... damit sie das Leben haben und es in Fülle haben“ (Joh 10,10). Fundamentaltheologische Anfragen an das katechetische Handeln der Kirche, in: Franz-Peter Tebartz-van Elst (Hrsg.), Katechese im Umbruch. Positionen und Perspektiven (FS für D. Emeis), Freiburg i. Br. 1998, 152-64.
- Jürgen Werbick, Glaubenlernen aus Erfahrung. Grundbegriffe einer Didaktik des Glaubens, München 1989.
- Herbert Willems, Events: Kultur – Identität – Marketing, in: Winfried Gebhardt / Ronald Hitzler / Michaela Pfadenhauer (Hgg.), Events. Soziologie des Außergewöhnlichen, Opladen 2000, 51-73.

## Pfarrliche Jugendarbeit – quo vadis?

Im Rahmen eines Workshops wurde am Symposium *jugend@pastoral* der Versuch gemacht, einen Blick auf die pfarrliche Jugendarbeit zu werfen. Eine umfassende Analyse wie auch Deutung der pastoralen Situation pfarrlicher Jugendarbeit im deutschsprachigen Raum kann hier nicht geschehen. Der Beitrag versucht hingegen thesenartig die Jugendpastoral im pfarrlichen Kontext zu thematisieren und einige Aspekte für die Zukunftsfähigkeit zu konkretisieren.

*(1) Die gesellschaftliche Wirklichkeit von Heute mit ihren sozialen, funktionalen, ästhetischen wie auch milieuspezifischen Ausdifferenzierungen und ihren pluralen Lebens- und Praxisformen der Menschen ist der Handlungsrahmen jeglicher Pastoral und speziell der Jugendpastoral.*

Im pastoraltheologischen Diskurs herrscht weitgehend Konsens darin, dass das Erbe des Ereignisses und der Ergebnisse des II. Vatikanischen Konzils unhintergebar für das pastorale Handeln der Kirche ist, da sie unwiderruflich Teil, wenn auch kritisch und gestaltend, dieser Welt ist. Wer sich praktisch wie auch theoretisch dieser pluralen und ausdifferenzierten gesellschaftlichen Wirklichkeit stellt, wird grundsätzlich neue Formen der Jugendpastoral anvisieren<sup>1</sup> oder neue Sozial- bzw. Gemeinschaftsformen christlichen Lebens jenseits von Pfarrstrukturen suchen und entdecken.<sup>2</sup> In diesem Beitrag wird der Fokus dennoch auf die Pfarrei bzw. auf die Gemeinde vor Ort gelegt und eine „neue Perspektive für die alte Pfarrgemeinde“<sup>3</sup> entworfen, die sie (weiter-)leben lässt und für Jugendliche ein Ort ihres Lebens bzw. ihres Glaubens sein kann.

1 Vgl. dazu Matthias Sellmanns Plädoyer für eine ästhetische Wende in der Jugendpastoral in diesem Heft.

2 Vgl. hierzu exemplarisch: Rainer Bucher, Die Gemeinde nach dem Scheitern der Gemeinetheologie. Perspektiven einer zentralen Sozialform der Kirche, in: Georg Ritzer (Hrsg.), „Mit Euch bin ich Mensch...“. FS anlässlich des 60. Geburtstages von Friedrich Schleiner O.Cist., Innsbruck-Wien 2008, 19-46; das Heft 2/2006 „Gemeinde neu verstehen“ der Zeitschrift „Lebendigen Seelsorge“; Bernhard Spielberg, Kann Kirche noch Gemeinde sein? Praxis, Probleme und Perspektiven der Kirche vor Ort (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge, Bd. 73), Würzburg 2008.

3 So der Untertitel des engagierten Plädoyers von Rainer Krockauer und Max-Josef Schuster für die Zukunftsfähigkeit der Pfarrgemeinden: Rainer Krockauer / Max-Josef Schuster, Menschen auf der Schwelle. Neue Perspektiven für die alte Pfarrgemeinde, Ostfildern 2007.

(2) Wird die Kirche im Gesamten bzw. die Gemeinde im Speziellen als ein pastorales Netzwerk verstanden, werden theoretisch wie praktisch differenzierte, milieusensible wie auch innovative Formen der Pastoral möglich.

Netzwerke eignen sich als Beschreibungs- wie auch Handlungsformen für kommunikative, soziale und organisatorische Prozesse im Kontext der Pastoral von Kirche.<sup>4</sup> Dezentralität, wechselseitiger Austausch zwischen eigenständigen und gleichberechtigten Zentren<sup>5</sup> und Vertrauen<sup>6</sup> sind dabei die ausschlaggebenden Kriterien für die Funktionsweise sozialer wie auch kommunikativer Netzwerke. Der Mehrwert dieses Konzeptes liegt darin, dass Netzwerke mehr bedeuten als bloße Vernetzungsformen und dass Netzwerke im pastoralen Kontext *performativ* und *operativ* zu verstehen sind. Erst im Vollzug eines offenen, gleichberechtigten und vertrauensvollen Kommunikationsprozesses – sprich Dialog – entfaltet sich das Potenzial eines kommunikativen Netzwerkes, der zu Entscheidungen führen können. Ein Beispiel: Günther Wassilowsky hat symbolgeschichtlich den Entwicklungsweg Karl Rahners vor, während und nach dem Konzil nachgezeichnet und kommt zum Ergebnis: „Die Freiheit des Denkens und die Freisetzung theologischer Kreativität führte dazu, dass vom II. Vatikanum selbst charismatische Impulse ausgegangen sind, mit denen Rahner seinen pastoralen Charakter erklärt.“<sup>7</sup> Das Ereignis des offenen und freien Denk- wie Kommunikationsprozesses am Konzil war performativ und kommt am deutlichsten im Ergebnis der Pastoralkonstitution zum Ausdruck. Aus der Netzwerkperspektive entsprachen diese Kommunikations-, Konflikt- und Entscheidungsprozesse am Konzil einem ergebnisoffenen, freien, gleichberechtigten, dezentralen und vertrauensvollen *operativen* Netzwerk. Mit dieser Verständnisfolie sind innovative Verständigungs- und Entscheidungsprozesse auch auf der Ebene von Pfarren bzw. Gemeinden möglich, da plurale Pastoralstile, Glaubensmilieus und unterschiedliche Personen in einem offenen und operativen Netzwerk Platz und Gestaltungsraum haben.

---

4 Vgl. dazu: Helmut Eder, Kirche als Netzwerk. Mit unverwechselbarem Profil und den Menschen nahe, in: Jan Broch / Markus Rassiller / Daniel Scholl (Hgg.), Netzwerke der Moderne. Erkundungen und Strategien (Studien zur Moderneforschung, Bd. 3), Würzburg 2007, 257-276.

5 Können auch Knotenpunkt, Personen, Institutionen oder Gruppen bzw. Initiativen sein.

6 Vgl. dazu die systemtheoretische Perspektive von Niklas Luhmann auf Organisationssysteme, die nur in der Lage sind, Komplexität zu reduzieren, wenn sie Organisationsintern wie auch -extern z.B. bei Netzwerken von Organisationen einander Vertrauen; Niklas Luhmann, Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität, Stuttgart, 42000, speziell 78-90.

7 Günther Wassilowsky, Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums (Innsbrucker theologische Studien, Bd. 59), Innsbruck-Wien 2001, 70.

(3) *Statt einer zentral gesteuerten flächendeckenden Versorgung der ChristInnen ist beim Netzwerkmodell eine pluriforme, situationsangepasste und integrierende Pastoral innerhalb der Pfarrgemeinde möglich.*

Da der Fokus dieses Beitrags auf pfarrliche Jugendarbeit gerichtet ist, kann nachfolgende Unterscheidung hilfreich sein. „Pfarrei und Gemeinde sind zweifellos wesentliche, jedoch unterschiedlich akzentuierte Ausprägungen der Kirche vor Ort. Beide bewegen sich in verschiedenen theologischen, soziologischen und rechtlichen Bezügen.“<sup>8</sup> Die Pfarrei spiegelt die rechtliche Zuständigkeit für ein Territorium, während die Gemeinde die Versammlung bzw. Gemeinschaft der Glaubenden widerspiegelt. Für Bernhard Spielberg sind „Pfarrgemeinden [...] heute weithin zu klein, um als Pfarrei ein Netzwerk unterschiedlicher pastoraler Orte von wechselnder Nähe und Distanz zu sein, andererseits sind sie zu groß, um als Gemeinde freundschaftlich Nahgemeinschaft derer zu ermöglichen, die ihr Leben aus dem Glauben heraus gestalten möchten“<sup>9</sup>. Sein Netzwerkkonzept visiert die Großpfarrei an, in der lebendige und personale Gemeinden verortet sind und in wechselseitigem Austausch stehen. Aufgrund der systemtheoretischen Erkenntnisse ist kritisch anzumerken, dass jedes System eine eigene Logik hat und deshalb der strategische wie auch strukturelle Impuls in Richtung Großpfarrei sich schwierig gestaltet, die vorhandenen Subsysteme (wie Gemeinden oder Zentren) in eine größere Einheit des Gesamtsystems zu integrieren. Funktional, sozial, pastoral wie auch personal zu unterscheidende Systeme neigen von selbst nicht zu Integration bzw. zu Synergien. Dieser Prozess muss aktiv gesteuert werden.

Ist hingegen ein Bewusstsein für eine Pfarr-Gemeinde als pastorales Netzwerk<sup>10</sup> vorhanden, wird das Wissen voneinander und die Verantwortung füreinander gestärkt. Die Grundfunktion der Koinonia ist in jeder noch so kleinen Gemeinde vor Ort ihr prinzipiell aufgegeben. Ob sie verwirklicht wird, kann an dieser Stelle nicht ausreichend und ausführlich dargelegt werden. Michael Ebertz interpretiert pastoralsoziologisch seine Befunde betont negativ: „Die Festlegung auf die Ortsgemeinde: geht an den neuen Lebensräumen vorbei, geht am sozialen Nahraum vorbei, überfordert Haupt- und Ehrenamtliche und geht an der Vielfalt der Menschen vorbei, schließt die einen ab und die anderen aus [...], macht Geschmacksgrenzen zu Sozialgrenzen.“<sup>11</sup>

Wird die Spannung zwischen Pfarrei und Gemeinde bewusst gemacht,

---

8 Spielberg, Gemeinde, 390.

9 Spielberg, Gemeinde, 390f.

10 Die Größe der Pfarrgemeinde entscheidet nicht über die Funktionsweise eines Netzwerkes, sondern die Dynamik des Austausches, der Wechselseitigkeit, der Eigenständigkeit und des Vertrauens im bzw. am Netzwerk.

11 Michael N. Ebertz, *Aufbruch in der Kirche. Anstöße für eine zukunftsfähiges Christentum*, Freiburg i. Br. 2003, 81.

kann die Pfarr-Gemeinde ihre pastorale Ausrichtung so gestalten, dass differenzierte Zugehörigkeits- und Beteiligungsformen zwischen Nähe und Distanz nicht nur möglich, sondern auch erwünscht sind. Der entscheidende theologisch zu verantwortende Impuls geht in Richtung pastorales Netzwerk, dass alle beteiligten Personen und Gruppen das Gesamtnetzwerk der Pfarr-Gemeinde tragen mit je unterschiedlicher Beteiligungsform und Intensität des Engagements. Entscheidend dabei ist, dass die unterschiedlichen Formen gesehen und anerkannt werden, weil sie eine unverzichtbare Bereicherung für das Netzwerk der Pfarr-Gemeinde darstellen.<sup>12</sup> Eine integrative Form der Pastoral meint nicht eine Vereinheitlichung, sondern das Zusammenspiel verschiedener Kräfte, Personen und Gruppen für das Gesamtnetzwerk der Pfarr-Gemeinde. In diesem Verständnis können Pfarr-Gemeinden Brücken zwischen verschiedenen Geschmacks- und Glaubensmilieus sein und Zwischenräume für suchende oder fremde Menschen anbieten. „So [kann] das Verständnis für fremde Lebenshaltungen [wachsen]. Vor allem aber werden die Insider neugierig auf ‚die Anderen‘ und ihr Leben. Sie wünschen sich Gespräche, in denen sie selbst als überzeugte und zweifelnd distanzierte Vertreterinnen und Vertreter der Kirche erfahren, wie ihre Gesprächspartner/innen leben, was sie von Religion und Glauben, Christentum und Kirche halten und was sie von der konkreten Pfarrgemeinde erwarten.“<sup>13</sup>

*(4) Versteht sich das Netzwerk der Pfarr-Gemeinde als eine Herberge, kann sie unterschiedlichen Menschen aus verschiedenen Milieus so lange und so intensiv Gastfreundschaft und Beheimatung geben, wie diese Menschen für ihren Lebens- und Glaubensweg benötigen.*

Herberge „ruft das Bild einer Kirche auf, die an den Wegen steht, auf denen die Menschen gehen: offen und einladend“<sup>14</sup>. Das oberste und wichtigste Prinzip ist das der Gastfreundschaft. „Nicht nur aktive Mitglieder, sondern Fremde, d.h. alle, die nicht so regelmäßig teilnehmen, werden als Gäste willkommen geheißen. Das ist mehr als Duldung. Alle Barrieren werden abgebaut, die Fremde an echter Teilnahme hindern.“<sup>15</sup> In diesem sehr einladenden Konzept achtet „eine gastfreundliche Gemeinde [...] darauf, dass ihre Gruppen sich nicht gegeneinander abschotten, sondern einander begegnen und Respekt voreinander entwickeln. Häufig sehen sich ‚dominierende Koalitionen‘ von Gleichgesinnten, bei denen Interessen,

---

12 Siehe dazu auch: Helmut Eder, Vom Gemeinde-Netz zum Netzwerk Gemeinde, in: Georg Ritzer (Hrsg.), „Mit Euch bin ich Mensch...“. FS anlässlich des 60. Geburtstages von Friedrich Schleizer O.Cist., Innsbruck-Wien 2008, 77-91.

13 Krockauer / Schuster, Menschen auf der Schwelle, 114.

14 Jens Haasen, Gemeinde als Herberge. Eine Vision aus den Niederlanden, in: Uta Pohl-Patalong, Kirchliche Strukturen im Plural. Analysen, Visionen und Modelle aus der Praxis, Schenefeld 2004, 113-124, 115.

15 Haasen, Gemeinde als Herberge, 117.

Geschlecht, Alter oder Spiritualität übereinstimmen, als ‚Kerngemeinde‘ und andere als ‚Randsiedler‘. Auch gegen die Widerstände traditioneller Gemeindemitglieder bemüht sich die gastfreundliche Gemeinde einen Raum zu schaffen, in dem Verschiedenheit sein darf und Beziehungen aufgenommen werden können.“<sup>16</sup> Dieses Zulassen der Verschiedenheit als Bereicherung und als Gewinn kann einer Pfarr-Gemeinde als Netzwerk Kontur verleihen, so dass trotz bleibender Unterschiedlichkeit in bzw. unter dem gemeinsamen Dach Leben im und aus dem Glauben möglich ist. Wenn nun jugendliche Menschen als Suchende und sich Orientierende verstanden werden, dann kann eine Pfarr-Gemeinde ein Ort bzw. konkret ein Raum sein, an und in dem sie Gäste sein können, die auf dem Weg ihres Lebens und Glaubens Halt machen können, weil sie dürfen und nicht sollen. Eine Herberge lebt davon, dass Menschen verbindlich und zuverlässig die Verantwortung der Bewirtung und Gasfreundschaft tragen. Aber sie lebt auch davon, dass Menschen kommen und für eine gewisse Zeit verweilen. Wenn z.B. alle PilgerInnen in einer Herberge bleiben würden, wäre kein Platz für andere Menschen, die innerlich wie äußerlich auf Wanderschaft und in Bewegung sind. Entgegen einer verengten Gemeindesicht kann Pfarr-Gemeinde als Herberge sowohl Stabilität und Mobilität, Einheit und Vielfalt wie auch Sammlung und Sendung integrieren.<sup>17</sup>

*(5) Kirche als Netzwerk ermöglicht eine gestufte Zugehörigkeit mit unterschiedlicher Intensität und Dauer und der Möglichkeit zum freiwilligen Ein- bzw. Ausstieg.*

Eine gestufte Zugehörigkeit wird in dem Maße möglich, als die Anerkennung der Pluralität von Lebens- und Sozialformen von Menschen bzw. Gruppen zum Grundprinzip kirchlichen Handelns auf allen Ebenen wird. „Denn Netzwerke profitieren von der Möglichkeit differenzierter Zugehörigkeit, um jeweils dem Zentrum und der Peripherie gleichermaßen gerecht zu werden. Die Ränder eines Netzwerkes sind gleichsam weniger scharf als die einer Organisation mit eindeutigen Erwartungen an ihre Mitglieder. Dadurch wird eine Durchlässigkeit und Elastizität kirchlicher Handlungsspielräume erreicht, die der gegenwärtigen Situation des diffusen religiösen Feldes angemessen ist, ohne die Identität von Kirche zu riskieren.“<sup>18</sup>

---

16 Haasen, Gemeinde als Herberge, 118.

17 Siehe dazu auch: Franz-Peter Tebartz-van Elst, Gemeinde in mobiler Gesellschaft. Kontexte – Kriterien – Konkretionen (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge, Bd. 38), Würzburg 1999, 780-790; Eder, Vom Gemeinde-Netz zum Netzwerk Gemeinde, 88.

18 Michael Hochschild, Religion in Bewegung. Zum Umbruch der katholischen Kirche in Deutschland (Forum Religion & Sozialkultur : Abt. A, Religions- und kirchensoziologische Texte, Bd. 2), Münster 2001, 105.

Dadurch wird es für manche Menschen leichter, der Kirche nahe zu sein bzw. die Nähe der Kirche zuzulassen. Die Kirche will laut ihrem Selbstverständnis, das sich in den Texten des II. Vatikanischen Konzils widerspiegelt, den Menschen von heute nahe sein. Sie kann dies nur, wenn es vielfältige und differenzierte Angebote und Anknüpfungsmöglichkeiten gibt. Für Michael Hochschild bietet eine Kirche, die sich als pastorales Netzwerk versteht „unterschiedliche Zugehörigkeitsformen an; beginnend beim Sympathisanten, über den Unterstützungswilligen und Basisaktivisten bis hin zu den Hauptverantwortlichen“<sup>19</sup> Die unterscheidbaren Formen der Zugehörigkeit und Verantwortlichkeit machen es möglich, dass sich Menschen, wenn es z.B. der Kirche fern stehende sind, sich frei zur Pfarr-Gemeinde verhalten können, wenn diese sie ernst nimmt. Stellt sich eine Pfarr-Gemeinde ihrer territorialen Zuständigkeit, dann kann sie weder theologisch, noch soziologisch wie auch praktisch an den Lebens- und Milieuwelten der Jugendlichen vorbeigehen. Kinder und Jugendliche können, egal welcher Herkunft, Sprache oder sozialem Milieu sie angehören, entscheidende Impulse für die Pastoral der überzeugten und engagierten Gemeinde liefern, wenn Hör- und Lernbereitschaft eine Grundhaltung der Gemeinde als Ganzer (wenn sie sich als Subjekt versteht und interpretiert) oder einzelner Verantwortlicher wird. Auch Jugendliche können von den die Gemeinde tragenden Personen lernen, aber nur im Modus von Offenheit, Vertrauen und Freiheit.

*(6) Da die Jugendphase eine Zeit des Übergangs, der Veränderung und des Umbruchs ist, brauchen jugendliche Menschen deshalb Orte, Zeiten und Menschen, denen sie in dieser Lebensphase Vertrauen können und die in der Lage sind Stabilität, Verlässlichkeit und Halt zu geben, auch wenn sie selber nicht in der Lage sind.*

Werden diese Orte oder Personen für die Jugendpastoral nur in Jugendzentren oder Jugendkirchen gesucht, betrügen sich Pfarr-Gemeinden zunächst um ihren Auftrag, allen Menschen grundsätzlich nahe zu sein (vgl. GS 1) und weiters um das Potenzial, das jugendliche Menschen für das Leben, für den Glauben und für die Pfarr-Gemeinde haben. Aufgrund der vorhergehenden Thesen ist ersichtlich geworden, dass eine Pfarr-Gemeinde als pastorales Netzwerk generell offen und lernbereit ist für alle Menschen und vor allem für diese sensible und dynamische Lebensphase der Jugendzeit. Die Jugendlichen spiegeln eine Lebensform der Veränderung und des Übergangs und sie können – wenn ernst genommen – konstitutiv für die Gemeinde und das Gemeindeleben sein. Mit den je aktuellen Jugendlichen ist man/frau als Gemeinde oder als Gemeinschaft immer am Puls der Zeit. Entweder lassen sich

---

<sup>19</sup> Michael Hochschild, Die pilgernde Kirche auf dem Weg zu sich selbst. Plädoyer für ein Weißbuch, in: Walter Krieger / Balthasar Sieberer (Hrsg.), Wie religiös ist diese Welt?, Kevelaer-Limburg 2002, 52–70, 65.

über Verkündigung – sprich Präsenz und Lebensdeutung – oder über die Ästhetik und Inszenierung – sprich die Liturgie und die Feste bzw. Feiernkultur – oder auch noch über das Diakonische – wenn das jugendpastorale Engagement selber diakonisch ist, wie Hans Hobelsberger<sup>20</sup> hervorhebt – die Jugendlichen ansprechen, sich herausfordern und man gewährt ihnen gegebenenfalls Heimat- und Bleiberecht. Wenn das geschieht, bleibt keine Seite unberührt und kann voneinander lernen. Im Sinne einer Herberge könnten Jugendliche Rast und Halt finden für ihren Lebens- und Glaubensweg. Gerade jugendliche Menschen, egal in welchem Milieu<sup>21</sup> sie sich verorten, können Anstoß, Irritation und Herausforderung für die etablierte Pfarr-Gemeinde sein. Auch wenn realistisch nicht jedes Milieu angesprochen werden kann, enthält jedes Milieu – selbst das traditionsverwurzelte Milieu – genug Potenzial an Irritation bereit für die Auseinandersetzung mit den eigenen Überzeugungen.

Generell gilt für Pfarr-Gemeinden wie für die verbandliche Jugendarbeit: Wer fertige Konzepte für eine nicht fertige Lebensphase hat, kann Jugendliche gar nicht mehr erreichen. Außer vielleicht die Gruppen, die eine bestimmte soziale und spirituelle Richtung aufweisen, können auch für Jugendliche attraktiv sein.

*(7) Jugendarbeit bzw. Jugendpastoral ist nicht ein Teil oder eine Sonderform der Pastoral, sondern sie ist der Ernstfall der Pastoral der Pfarr-Gemeinde und der Kirche generell. Auf der Ebene der Pfarr-Gemeinde ist sie somit eine nicht an Haupt- oder Ehrenamtliche zu delegierende Form der Pastoral, den Menschen von Heute in ihren Freuden, Hoffnungen, Trauer und Ängsten (vgl. GS 1) nahe zu sein.*

Es besteht die gegenwärtige Gefahr, dass sich die Jugendpastoral außerhalb des gemeindlichen Kontextes noch mehr verselbständigt und sie ausschließlich nur mehr in verbandlicher Form oder in Jugendzentren bzw. Jugendkirchen sich wiederfindet. Deren Leistungen für jugendpastorales Engagement sei nicht in Abrede gestellt, sondern ihre Verdienste sind besonders hervorzuheben. Dennoch entdecke ich eine ähnliche Tendenz wie bei der Caritas<sup>22</sup>, die selbst eine Organisation in der Organisation der Kirche ist, dass es zu einer organisatorischen Verselbständigung auch im Jugendbereich kommen kann. Diesem Trend ist aus pastoraltheologischen Gründen entgegen zu halten, dass sich die Kirche in ihrer noch immer prägenden Sozialform der Pfarr-Gemeinden, wenn sie sich aus

---

20 Hans Hobelsberger, Jugendpastoral des Engagements. Eine praktisch-theologische Reflexion und Konzeption des sozialen Handelns Jugendlicher. (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge, Bd. 67), Würzburg 2007.

21 Vgl. Bund der Deutschen Katholischen Jugend & Misereor (Hrsg.), Wie ticken Jugendliche? Sinus-Milieustudie U27 (Durchführendes Inst.: Sinus Sociovision GmbH, Heidelberg. Projektleitung Carsten Wippermann), Düsseldorf 2008.

22 Ich beziehe mich hier ausschließlich auf die österreichische Situation.

dieser Lebensphase raushalten würde, damit die Grundorientierung der Pastoral, wie es die Ouvertüre der Pastoralkonstitution ausdrückt, den Menschen in ihren Suchbewegungen hörend, begleitend, parteilich und ermutigend zur Seite zu stehen, verraten würde. Die Pfarr-Gemeinden können sich dieser herausfordernden Lebensphase verschließen oder sie an andere pastorale Orte delegieren, aber sie zahlen dafür den hohen Preis, nicht glaubwürdig, nicht konzilsgemäß und nicht mutig zu sein, gerade den drei Milieus laut Sinus-Milieu-Kirchenstudie, deren Lebensstil postmodern bzw. neuorientiert ist, eine Chance zu Beheimatung und Gestaltung zu geben.

Ein Beispiel sei an dieser Stelle aufgrund eigener pastoraler Erfahrung angeführt. Ich war in einer sozial prekären Stadtrandpfarre der Diözese Linz vier Jahre als Pastoralassistent zuständig für die Kinder- und Jugendpastoral und im Besonderen für die Erstkommunion- und Firmvorbereitung. Nachdem sich kein messbarer Erfolg<sup>23</sup> für engagierte Pfarrangehörige einstellte, wurde dies auf einer PGR-Klausur thematisiert. Da mein Wissen über die Funktionsweise sozialer Netzwerke zu diesem Zeitpunkt schon ausgereift war, stellte ich den Mitgliedern des PGRs folgende Frage: Wollt ihr wirklich, dass Jugendliche sich in dieser Pfarr-Gemeinde beheimaten und diese auch mitgestalten? Meine zweite Frage lautete: Wenn ihr das wirklich wollt, dann wird die Pfarr-Gemeinde, das Pfarrleben und die Pfarrgestaltung definitiv anders aussehen als jetzt. Ich habe einen guten Zugang zu Jugendlichen und kann Jugendliche sehr wohl mobilisieren. Wollt ihr das wirklich? Nach einer intensiven und ehrlichen Klausur kam es zum Ergebnis, dass der Großteil des PGRs diese Veränderung nicht will und sich nicht auf die Jugendlichen ehrlich, offen und ganz einlassen möchte. Für mich ist und war dieses Ergebnis aus pastoraltheologischer Perspektive eine Katastrophe, systemisch, sozial und menschlich hingegen konnte ich die Entscheidung dennoch verstehen, wenn auch nicht mittragen. So blieb es außer an wenigen Berührungssituationen mehr ein Nebeneinander zwischen den Lebenswelten Jugendlicher und der Pfarr-Gemeinde, aber kein Miteinander, wie es theoretisch und praktisch im pastoralen Netzwerk einer Pfarr-Gemeinde möglich wäre. Dieser Ansatz wird zurzeit praktisch kaum verwirklicht und die Verlockung ist groß, die jugendpastorale Verantwortung innerhalb des Netzwerkes einer Großpfarre an andere Stellen, Orte oder Knotenpunkte zu delegieren. Damit geht aber die Kirche auf der Ebene der dominanten Sozialform der Pfarr-Gemeinde vorbei am Grundauftrag, den Menschen von heute nahe zu sein. „Das Territorialprinzip [der Pfarr-Gemeinde, H.E.] macht es der Kirche zumindest ein wenig schwerer, den Sorgen und Nöten, Hoffnungen und Freuden der [auch jungen, H.E.] Menschen von heute, besonders der Armen und

---

23 Es besuchten während meiner vierjährigen Tätigkeit nicht mehr Jugendliche den sonntäglichen Gottesdienst als vorher.

Bedrängten auszuweichen“<sup>24</sup> und sich diesen Menschen nicht offen, lernend und auf Augenhöhe zu stellen. Jugendliche Menschen können den Reichtum der Gnade und Begabung neu erschließen, die Gott jenseits gemeindlicher Verortung jedem Menschen schenkt und diese Begabungen können – kühn und pneumatologisch gedacht – für die Pfarr-Gemeinde zur Herausforderung, zum Geschenk und zum Heil werden.

---

24 Bucher, Scheitern der Gemeindeftheologie, 40.

## Hochschulpastoral – eine Avantgarde zwischen allen Stühlen?

Ein Artikel über Hochschulpastoral in einem Themenheft zur Jugendpastoral? Allein das könnte irritieren. Sind doch die hochschulpastoralen Arbeitsfelder in vielen Bistümern der kirchlichen Bildungsarbeit zugeordnet und damit deutlich von Jugend- und Gemeindepastoral separiert. Auch wenn Hochschulpastoral nicht einfach die lineare Fortsetzung der Jugendpastoral betreiben will, liegen einige Berührungspunkte nahe, denn Hochschulpastoral wendet sich primär an „junge Erwachsene“, die in der anschließenden Phase ihrer biografischen Entwicklung an einer Hochschule studieren.

Die geschichtliche Entwicklung der Hochschulgemeinden konnte in den letzten Jahren durch mehrere Forschungsarbeiten analysiert werden (Vgl. Hartmann, Welche Zukunft hat die Hochschulgemeinde?). Dabei wurde nicht selten ihre Identität als Bildungseinrichtung, als Akademiker-Hort und kirchliche Avantgarde unterstrichen. Ihre geschichtliche Verwurzelung in der vorkonziliaren Milieukonzeption einerseits und ihr Selbstverständnis als Kadenschmiede einer nachhaltigen Gemeindepastoral andererseits lassen seit spätestens den 1990er Jahren eines unübersehbar werden: den Wandel! Die derzeitige Debatte um das Ende der „Gemeindepastoral“ lässt nach den Konsequenzen für ihren Herkunftsort, die Hochschulpastoral, fragen.

### 1. Eine notwendige gemeindepastoralische Emanzipation

Gelang schon früh eine Loslösung der Hochschulgemeinden von ihrem Ursprung im Umfeld der katholischen Studentenverbindungen und -vereine, die vielerorts bis in eine offene Konfrontation zwischen Hochschulgemeinden und korporierten Studentenschaften führte, so wuchs zunächst eine gemeindepastoralische Musteridentität als Alternative heran. Nicht selten verstanden und verstehen sich Hochschulgemeinden als „Kirchengemeinden der Zukunft“, als „Kirche neuen Typs“ oder schlicht als „Gemeinde“ in Abgrenzung zur Pfarrei. Der gemeindepastoralische Identitätsanspruch spiegelt sich bis heute im Kürzel „KSG“ oder „KHG“ eines Hochschulortes wieder. Die Selbstbezeichnung als „Gemeinde“ (Hartmann, 246) war Ausdruck einer kirchlichen Alternativentwicklung zu einem Kirchenverständnis, das im Milieukatholizismus nur zu sehr etabliert war. Insbesondere die Unabhängigkeit vom Parochialsystem, die bis

auf die Ausnahme der Hochschulgemeinde Mainz als einzige Pfarrei im ganzen deutschsprachigen Raum bis heute durchgehalten wurde und allenfalls durch Doppelfunktionen der SeelsorgerInnen in kategorialen und parochialen Arbeitsfeldern gefährdet wird, ermöglichte die Kultivierung einer positiven Alternatividentität bis in die Gegenwart. Vor diesem Hintergrund konnte oftmals eine neue Identität der Hochschulpastoral als „Kirche an der Hochschule“ entwickelt werden, die sich stärker an einem intellektuellen Bildungsauftrag orientierte. Aber eine Konzentration auf wissenschaftlichen Dialog und Bildung in den Räumen einer KHG erscheint heute eher als problematisch. Jüngere Beobachtungen zeigen, dass aufgrund der steigenden Anforderungen Studierende kirchliche Orte als Gegenwelt zum leistungsbetonten Unibetrieb aufsuchen. Oft stoßen klassische Bildungsangebote viel weniger auf Interesse als Kultur-, Spiritualitäts- oder Beratungsangebote.

So avantgardistisch die Hochschulgemeinden in der Durchsetzung der Gemeindeftheologie nach Franz-Xaver Kaufmann waren, so sehr erfahren sie heute deren Infragestellung in der pastoraltheologischen Debatte. Wo ergraute Hochschulpastoral ausschließlich ihren eigenen gemeindeftheologischen Idealen anhing, erlebte sie in den letzten 20 Jahren umso schmerzhafter die eigene Entfremdung von der Zielgruppe ihres pastoralen Auftrags und sah sich herausgefordert, ihre theologische Identität neu auszurichten. Denn die neue Generation Studierender hat sich als Zielgruppe in ihrer Milieuverortung gewandelt: So muss heute nicht selten erst mit viel Kraft ein kritisches Hinterfragen kirchlicher Lehrinhalte bei Studierenden geweckt werden, und mancher Theologe reibt sich über das Engagement von Studierenden beim Weltjugendtag die Augen, während diese ihrem Papst zujubeln und von Befreiungstheologie nicht viel hören wollen.

Ein Gemeindeverständnis, das sich an Begriffen wie „Heimat“, „Gemeinschaft“ und „Familie“ orientiert, kann als überwunden gelten. Derart konzipierte Gemeinden wirken oft als geschlossene Zirkel mit einer Neigung zur Selbstgenügsamkeit und werden dann als Ausdruck einer „halbierten Moderne“ (Bucher, Die Gemeinde nach dem Scheitern der Gemeindeftheologie, 79) zum Erweis, dass auch gemeindeftheologische Engführungen zu einer ganz eigenen Form von Traditionalismus erstarren können.

Wo diese Entwicklungen zumindest wahrgenommen werden, zeigen sich zwei Wege des Umgangs: Die Wahrnehmung des pastoralen Auftrags an einer Zielgruppe und die Flucht in die Selbstlegitimation. Letztere findet sich wohl in allen pastoralen Arbeitsfeldern, in denen sich kirchliche MitarbeiterInnen mit dem bekannten Diktum von der „Seelsorge statt Zähl Sorge“ trösten und frei nach Martin Buber eigene Misserfolge implizit zum Gottesnamen stilisieren oder aufgrund unerträglich erscheinender

Krisenphänomene eigenhändig die Umformulierung ihres Arbeitsauftrags vornehmen. Hochschuleseelsorge kann sich nicht nur in Rollen ergeben, wie kirchlicher Repräsentation innerhalb des Hochschulsektors, als Hochschulpolitik oder gleich als kirchlicher „Lehrkörper“ innerhalb des Universitätsbetriebs. All das kann zweifellos Teil von Hochschulpastoral sein, füllt aber deren Auftragspektrum aufgrund ihrer systemischen Unabhängigkeit nicht aus.

## **2. Zielgruppenorientierung als Basis pastoralen Qualitätsbewusstseins**

Genau hier setzt der alternative Umgang mit der Neuverortung der Hochschulpastoral an, wie er von Seiten der KHP (Konferenz für Katholische Hochschulpastoral in Deutschland) seit längerem beschritten wird: die schonungslose Analyse kirchlicher und gesellschaftlicher Entwicklungen mit einem zielgruppenspezifischen Fokus. Sie ist die Grundlage für die herausfordernde, komplizierte und doch unerlässliche Frage nach der Qualität pastoralen Arbeitens. Und die wird nicht erst bei dem 1980er-Jahre-Design mancher kirchlicher Programmangebote unausweichlich. Die zentrale Herausforderung der Hochschulpastoral, in kurzen Zeitabständen immer wieder neue „junge Erwachsene“ zu begleiten, bildet dabei ihre vielleicht größte Chance: Hochschulpastoral ist auf permanente Erneuerung angelegt und dadurch wachstumsorientiert. Vitale hochschulpastorale Angebote, die sich an der Lebenssituation Studierender orientieren müssen, werden sich als offenes System mit hohen Reaktionsgeschwindigkeiten erweisen. Wo diese Zielgruppenorientierung mit ihrer starken Fluktuation und ohne langjährige Bindungen an einen kirchlichen Ort ernst genommen wird, wird die Innovationsfreundlichkeit dieses Umfelds spürbar. Hier können generationenübergreifende Traditionsbildungen und Verfestigungen, wie sie als lähmendes Charakteristikum in vielen Pfarrgemeinden ausgemacht werden können, vermieden werden.

Dass die Hochschulpastoral mit der KHP als Interessenvertretung der HochschuleseelsorgerInnen seit einigen Jahren auch die Frage der Qualität innerhalb des eigenen pastoralen Feldes mit verschiedenen Instrumenten thematisiert, zeigt eine Rückbesinnung auf eigene Stärken und die innerkirchliche Profilierung als Seismograph für gesellschaftliche Entwicklungen (vgl. Rahmenkonzept zur Qualifizierung von hauptamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern in der Hochschulpastoral, Bonn 2003). Mehr denn je bieten soziologische Forschungsinstitute, wie etwa HIS (Hochschulinformationssystem) vielfältige Forschungsarbeiten zur Wahrnehmung der hochschulpastoralen Zielgruppe. Die Frage nach der Qualität pastoraler Arbeit beginnt auch in der Hochschulpastoral in eben dieser Zielgruppenbestimmung, die neben

anderen Hochschulangehörigen doch vorrangig in den Studierenden vor Abschluss eines Masterstudiengangs zu suchen ist. Und sie darf nicht vor der Frage enden, weshalb an eine Abendveranstaltung in der KHG geringere Standards in Form und Stil zu setzen sind, als die, die Studierende heute in Seminaren und Vorlesungen erleben.

Mit dieser harten, aber unerlässlichen Frage nach der Qualität pastoraler Arbeit steht die Hochschulpastoral nicht allein. Diese Frage ist in allen Bereichen kirchlichen Lebens zu stellen. Sie ist schwer zu beantworten, weil klare Kriterien für Erfolg und Misserfolg zu fehlen scheinen. Und doch gibt es Qualitäts-Parameter, die hier mit einem Beispiel zumindest angerissen sein sollen.

### **3. Von der „Klammerpastoral“ zur Kultur des Verweisens**

Die prioritäre Orientierung an der eigenen Zielgruppe des eigenen Arbeitsauftrags impliziert unvermeidlich die geringere Beachtung oder sogar Nichtbeachtung von an sich berechtigten Interessen anderer Menschen. Das heißt nicht, dass nicht etwa Hochschulgottesdienste am Sonntag offen sein müssen für alle Menschen. Nur kann er sich in Gestaltung, Ziel und Anspruch nicht an allen Menschen orientieren. Er muss eben nicht nur „gottvoll und erlebnisstark“ (Paul M. Zulehner), sondern vor allem „milieusensibel“ (Bucher, Mehr als Adressaten, 76) sein.

Im Gegensatz zu früher scheint heute das Engagement bei Studierenden kurzfristiger zu sein. Dieser Umstand wird von Soziologen als „biografische Passung“ verstanden und meint das Bestreben, das Engagement zeitlich und biografisch mit dem Studium passend zu vereinbaren. (vgl. Michael Bürsch: „Studierende müssen sich einmischen“, 10-13). Anhand des ehrenamtlichen Engagements wird deutlich, dass im studentischen Kontext eine längerfristige Bindung nicht die Regel ist. Damit muss das klassische Mitgliederengagement ersetzt werden durch begrenzbare, attraktive Projekte, die inhaltlich die Kontrollfrage pragmatischer Optimisten beantworten müssen: „Was bringt mir das?!“. Schon anhand dieser kurzen Beschreibungen wird deutlich: Hochschulpastoral ist eine spezielle Form der passageren Pastoral. Im Bild gesprochen: HochschuleseelsorgerInnen können sich verstehen als „Wanderprediger“ – nur mit dem Unterschied, dass sie am Ort bleiben, während die Studierenden nach kurzer Zeit weiter ziehen! Neben den dazu erforderlichen kommunikativen Kompetenzen erfordert es für das Beziehungsverhalten von SeelsorgerInnen eine Kultur des Loslassens und – mehr noch – des Verweisens.

Damit findet der Ernstfall zielgruppenorientierter Arbeit im Verweis suchender Menschen auf die zu ihnen passenden Angebote statt. In Zeiten, in denen sich wohl alle kirchlichen MitarbeiterInnen über BesucherInnen ihrer Angebote freuen, entsteht ein Konkurrenzdruck unter den pasto-

ralen Handlungsfeldern, der zum Erlahmen des Verweisens führen kann. Was hier stattdessen die pastorale Versuchung ist, lässt sich beschreiben als eine „Klammerpastoral“, die nicht selten andere pastorale Angebote denunziert, um die Menschen an sich selbst zu binden. Es entspricht aber dem kirchlichen Anspruch, Menschen nicht an sich zu binden, sondern in Freiheit zur Nachfolge einzuladen und ihre Wege ziehen zu lassen.

Wenn solche Überlegungen und Analysen durch kirchliche Vorgesetzte nicht eingefordert werden, lässt sich dahinter doch eine „Zählsorge“ vermuten, die die geforderte Professionalität in Frage stellt. Wenn pastorale Arbeitsaufträge vergessen oder gleich gar nicht formuliert werden, sind oft keine Regelkreise für eine Korrektur bestehender Schieflagen im System integriert oder funktionsunfähig.

Die beschriebenen Phänomene sind kein ausschließliches Spezifikum der Hochschulpastoral. Doch indem sich die Hochschulpastoral mit all ihrem beeindruckenden Selbstbewusstsein der eigenen avantgardistischen Identität erinnert, vermag sie immer wieder neu auch kirchliche „Innovationskeimlinge“ (Fleßa, *Innovative Theologie*, 163) hervorzubringen. So könnte sie in der Entwicklung einer erneuerten Kultur des Verweisens auch Impulse für andere pastorale Handlungsfelder setzen.

Vor diesem Hintergrund und angesichts einer enormen Pluralität hochschulpastoraler Konzeptionen und Identitäten kann die Hochschulpastoral für das gesamtkirchliche Verkündigungsgeschehen insofern ein Innovationslaboratorium sein, als sie selbst eine Kultur dauernder Lernbereitschaft entwickelt und mit dieser andere pastorale Handlungsfelder zu inspirieren und zu irritieren vermag. Wenn der Kirche die eigene Ausbildung einer Identität als lernender Organisation gelingen soll, wird sie die bestehenden Orte abduktiven und experimentellen Lernens entdecken (Beck, *Die unerkannte Avantgarde im Pfarrhaus*, 387-402) und weiter kultivieren müssen. In dieser Kultivierung eigener Lernorte kommt der Hochschulpastoral unter veränderten Vorzeichen wieder eine Funktion als kirchlicher Impulsgeberin zu.

## Literatur

- Beck, Wolfgang: Die unerkannte Avantgarde im Pfarrhaus. Zur Wahrnehmung eines abduktiven Lernortes kirchlicher Pastoralgemeinschaft, Berlin 2008.
- Bucher, Rainer: Mehr als Adressaten. Grundsätzliche Überlegungen zum Konzept einer milieusensiblen Pastoral, in: Michael N. / Hans-Georg Hunstig (Hgg.), Hinaus ins Weite. Gehversuche einer milieusensiblen Kirche, Würzburg 2008, 67-76.
- Bucher, Rainer: Die Gemeinde nach dem Scheitern der Gemeindeftheologie. Perspektiven einer zentralen Sozialform der Kirche, PThI 28 (2008), 66-90.
- Bürsch, Michael: „Studierende müssen sich einmischen“, in: DSWJournal 04/2008, 10-13.
- Fleßa, Steffen: Innovative Theologie – Theologie der Innovation, in: Matthias Bartels / Martin Reppenhagen (Hgg.), Gemeindepflanzung – ein Modell für die Kirche der Zukunft?, Neukirchen-Vluyn 2006, 154-183.
- Forum Hochschule und Kirche e.V. (Hrsg.): Rahmenkonzept zur Qualifizierung von hauptamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern in der Hochschulpastoral, Bonn 2003.
- Hartmann, Richard: Welche Zukunft hat die Hochschulgemeinde? Freiburg-Basel-Wien 2000.
- Schmidtman, Christian: Katholische Studierende 1945-1973. Ein Beitrag zur Kultur- und Sozialgeschichte der Bundesrepublik Deutschland, Paderborn-München-Wien-Zürich 2006.
- Severin, Burkard: Hochschulgemeinden als „lernende Organisationen“?, in: Forum Hochschule und Kirche e.V. (Hrsg.), irritatio 1 / 2004, Bonn, 5-9.





## Die Irritationsleistung des katholischen Pfarrhauses

### || Statt diözesaner Belastung und persönlicher Zumutung, plurale Realität als Beitrag zu gesellschaftlicher Sensibilität

Es ist eine schwere und altmodische Tür, die den Internetauftritt der Funcity-Kirche St. Bonifatius prägt und mit der Überschrift „Pfarrhaus“ die BesucherInnen zu den Seelsorgeangeboten<sup>1</sup> weiterleitet. Hinter dieser schweren Tür verbergen sich viele kirchliche MitarbeiterInnen und SeelsorgerInnen, mit denen die BesucherInnen permanent in Kontakt treten können. Das „Pfarrhaus“ wird trotz seiner klischeehaft düsteren Darstellung zum Inbegriff seelsorglicher Präsenz der Kirche im Internet und knüpft damit an gemeindepastorale Idealvorstellungen an, die in der Realität kaum mehr eingelöst werden können. Nicht nur die Folgephänomene des Priestermangels, auch gewandelte Vorstellungen der Bestimmung von Arbeits- und Freizeit und das Bemühen, die öffentliche und gemeindliche Nutzung des Pfarrhauses mit dem Recht auf Privatheit<sup>2</sup> seiner BewohnerInnen in Einklang zu bringen, haben hier zu Veränderungen weg vom Ideal klerikaler Erreichbarkeit hin zu gestalteter seelsorglicher Präsenz unterschiedlicher kirchlicher Seelsorgeangebote geführt.<sup>3</sup>

- 
- 1 Vgl. zur Internetseelsorge diverse Aufsätze in: Reiner Gelhot / Norbert Lübke / Gabi Weinz (Hgg.): Reale Seelsorge in der virtuellen Welt, Düsseldorf 2008.
  - 2 Der Schutz des Privaten im Pfarrhaus erhält dabei nicht nur als Zugeständnis an veränderte Lebensgewohnheiten Bedeutung, sondern vor allem auch als Ermöglichung der Ausbildung einer persönlichen Spiritualität und „Suche nach dem eigenen Gott“ als Inbegriff einer durchgeführten Moderne im Bereich der Religion und damit als die Chance kirchlicher Anschlussfähigkeit an gegenwärtige religionssoziologische Entwicklungen. Vgl. Ulrich Beck, Der eigene Gott. Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religionen, Frankfurt a. M.-Leipzig 2008, 29: „Im Ringen um das ‚eigene Leben‘ und den ‚eigenen Raum‘ geht es um mehr als die räumliche Gliederung des Alltags. Es geht um Kontrolle und Subversion, um das Abschütteln von äußeren und inneren Zwängen. Eigener Raum bedeutet Unabhängigkeit, also (verbotene) Lektüre, Kontemplation, Faulheit, Onanie, Langeweile, Selbstbefragung, im Schutz des Nichtgesehenwerdens Eigenes zu erproben und sich auf Seelenreisen in der Suche nach dem ‚eigenen Gott‘ zu begeben.“
  - 3 Der Artikel basiert auf den Ergebnissen einer wissenschaftlichen Arbeit des Autors, die im Mai 2008 an der Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz als Dissertation angenommen worden ist: Wolfgang Beck, Die unerkannte Avantgarde im Pfarrhaus. Zur Wahrnehmung eines abduktiven Lernortes kirchlicher Pastoralgemeinschaft, Münster 2008 (im Erscheinen).

## 1. Eine seelsorgliche Adresse im Wandel

Gerade die Etablierung verschiedener Berufsgruppen und deren je nach Bistum unterschiedlich intensive Anbindung an Pfarrhäuser kann vor diesem Hintergrund als wichtiger Schritt zu einem pluralisierten Seelsorgeangebot vor Ort betrachtet werden. Die vielen guten Erfahrungen, die nach Auszug des letzten ortsansässigen Pfarrers mit den Familien pastoraler MitarbeiterInnen in Pfarrhäusern für viele Pfarreien auf der Hand liegen, schärfen erst den Blick für frühere Missstände: priesterliches Herrschaftsgebaren, überzogen klerikale Abstandswahrung zur gemeindlichen Lebenswelt, ängstliche Zurückgezogenheit wegen der die Pfarrhaustür verriegelt blieb und das Pfarrhaus oftmals als heiliger Bereich erschien. Es gibt eine Reihe solcher Fehlentwicklungen, die oftmals als Spätfolgen eines Priesterbildes der Pianischen Epoche gelten konnten, von Vorgesetzten und Visitatoren vielerorts bis heute geduldet oder gar gefördert werden<sup>4</sup> und dabei unter dem überhöhten Ideal der priesterlichen Erreichbarkeit kirchliche Seelsorge pervertieren. Die oftmals bewusst gesuchte klerikale Distanz zur Lebenswelt der Pfarreimitglieder konnte freilich auch nicht durch neue Ansätze priesterlichen Gemeinschaftslebens (*vita communis*) oder „offener Pfarrhäuser“ gemildert werden, sondern wurde allenfalls verlagert. In ihnen wurde nicht selten das Ideal des Kaplans und Hilfspriesters fortgeführt, dem schon im 19. Jahrhundert eine wichtige Vermittlungsfunktion zwischen Pfarrer und Gemeindemitgliedern zukam und auf dessen Informationen aus dem Gemeindeleben viele „Pfarrherren“ durchaus angewiesen waren. Wo charismatische Persönlichkeiten dementsprechend seit den 1970er Jahren die Pfarrhäuser bis zur Aufgabe jeglicher Privatheit öffneten, manifestierte sich hierin eher die priesterliche Kontrastidentität zur Gesellschaft, in der solche Konzepte zwar häufig faszinierten, aber gerade in den bürgerlichen Gesellschaftsschichten nicht als vorbildliches Lebensmodell betrachtet wurden. Stattdessen erwuchs aus diesen neuen Konzepten oftmals eine erneuerte Form eines Distanz schaffenden Klerikalismus, wenn auch unter veränderten Vorzeichen. Die Priester kultivierten nicht selten ein offenes Pfarrhaus, um gerade darin eine Kontrastidentität zu entwickeln und klerikale Wissensmonopole zu manifestieren. Zudem sind diese Konzepte durch ihre enge Verbindung mit einer missbrauchsanfälligen<sup>5</sup> *Communio*-Theologie<sup>6</sup> und einer krisengeschüttelten Gemeinde-

---

4 Vgl. als Beispiel für derartige Anleihen: Andreas Wollbold, Was ist ein Priester?, in: Metten alt und jung, 75 (2008), im Erscheinen.

5 Vgl. Herbert Vorgrimler, Volk Gottes oder *Communio*?, in: Hildegard Keul / Hans-Joachim Sander, Das Volk Gottes. Ein Ort der Befreiung, Würzburg 1998, 41-53.

6 Rainer Bucher, *Communio*. Zur Kritik einer pastoralen Projektionsformel, in: Ulrich Feeser-Lichterfeld u.a. (Hgg.), Dem Glauben Gestalt geben. FS Walter Fürst, Berlin 2006, 121-133.

Ekklesiologie<sup>7</sup> geprägt und entsprechend seit den 1980er Jahren von der unübersehbaren „Friedhöflichkeit“<sup>8</sup> der Gemeinden besonders betroffen.<sup>9</sup> Ihre Stärke mag aus heutiger Perspektive vor allem in der Durchführung einer Pluralisierung der Priesterbilder gesehen werden, die sich trotz immer wieder unternommener Vereinheitlichungsbestrebungen<sup>10</sup> und Tendenzen zur weltkirchlichen Uniformierung des Priesterbildes<sup>11</sup> im deutschsprachigen Raum in Vergleichbarkeit zum evangelischen Pfarrhaus<sup>12</sup> etablierte und heute sogar manche diözesane Personalabteilung<sup>13</sup> erreicht hat.

Spätestens der notwendige Umgang mit pädophilen und ephebophilen Missbrauchsfällen hat hier eine sensibilisierte Wahrnehmung des Lebens hinter Pfarrhausmauern ermöglicht. Eine gesteigerte Sensibilität für sexualisierte Gewalt<sup>14</sup> auf allen Ebenen und in allen Bereichen der Kirche kann hier als wichtiger Impuls zu einer veränderten pastoralen Praxis auch im Umgang mit dem Pfarrhaus gelten. Dabei können sowohl die gemeindliche und vor allem elterliche Aufmerksamkeit gegenüber Seelsorgern, wie auch deren eigenen, mittlerweile selbstverständlichen Selbstschutzmaßnahmen als positive Folge dieser Verbrechen hinter Pfarrhausmauern angesehen werden:

„Ja, es hat insofern die Arbeit verändert, indem man aufpassen muss, was tue ich jetzt. Nicht, also, ich lade auch Jugendliche zum Beispiel im Rahmen der Firmvorbereitung ein zu mir in die Wohnung hinauf. Aber da, also die müssen zumindest zu zweit oder zu dritt sein, dass da nichts passiert. Also auch an Gerüchten oder so, nicht? Und so dieses locker Unvoreingenommene geht nicht mehr, mit Kindern oder so. Man muss schon verflixt aufpassen, wenn man

---

7 Rainer Bucher, Die Gemeinde nach dem Scheitern der Gemeindeftheologie. Perspektiven einer zentralen Sozialform der Kirche, in: Georg Ritzer (Hrsg.), „Mit euch bin ich Mensch...“, FS Friedrich Schleizer, Innsbruck-Wien 2008, 19-46.

8 Vgl. Michael N. Ebertz, Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt der Kirche, Frankfurt a. M. 1998,

9 Michael N. Ebertz, Wider den Wohn-Territorialismus. Michael N. Ebertz' Replik auf „Plädoyer für die Verörtlichung des Glaubens“, in: LS 55 (2004), 16-17, 17.

10 Vgl. als Beispiel: Gisbert Greshake, Priestersein. Zur Theologie und Spiritualität des priesterlichen Amtes, Freiburg i. B.-Basel-Wien<sup>5</sup> 1991.

11 Kongregation für den Klerus: Direktorium für Dienst und Leben der Priester, Rom 1994.

12 Annette Mehlhorn, Neue Lebensformen auch im Pfarrhaus, in: FAZ (28.05.2008), „Dass zölibatär lebende katholische Kollegen von den (hier nur angedeuteten) Herausforderungen einer komplexer werdenden Post-Postmoderne befreit sind, wage ich angesichts meines Innenblicks in viele katholische Pfarrhäuser und Orden zu bezweifeln.“

13 Valentin Dessoj, Zukunft und Veränderung gestalten. Führungsverantwortung und Führungsrolle der Priester, in: Diakonia 36 (2005), 366-370.

14 Vgl. zur Begriffsbestimmung: Herbert Ulonska, Täterprofile im Raum der Kirche, in: Ders. / Michael J. Rainer (Hgg.), Sexualisierte Gewalt im Schutz von Kirchenmauern. Anstöße zur differenzierten (Selbst-)Wahrnehmung, Berlin 2007, 123-141, 124.

sagt: Ich habe Kinder gern. Weil das kann dann schon wieder falsch verstanden werden.“ (Pfarrer)<sup>15</sup>

## 2. Zwischen defizitärer Wahrnehmung und Einheitlichkeitsfiktionen

Es verwundert freilich, wie wenig bis heute die Frage, wie denn Priester und pastorale MitarbeiterInnen in Pfarrhäusern leben, von Bistumsleitungen und Visitatoren im konkreten Fall gestellt wird:

„Nee, null Interesse. Also ich hab nicht einmal erlebt, dass es jemanden in der Personalabteilung interessiert hätte, wie es, also gar nicht wie es mir als Pfarrbeauftragte geht, das wäre mir noch wichtiger gewesen, das zu fragen. Aber auch nicht, wie das Leben im Pfarrhaus ist. Also da sind bei uns, puh, sie reden viel von Personalentwicklung, aber ich hab's Gefühl, sie tun wenig dafür oder tun nur dann, wenn man selbst schon sehr aktiv ist.“  
(Pastoralreferentin)

Meist wird hier immer noch auf spiritualisierende Idealbildkonstruktionen verwiesen oder überholten Einheitlichkeitsideologien nachgegangen, wie sie analog in den vereinheitlichenden Vorgaben zur priesterlichen Lebensform zu beobachten sind.<sup>16</sup>

Eine Thematisierung des Pfarrhauses im Bereich der katholischen Bistümer im deutschsprachigen Raum dürfte daher in der Regel im Zusammenhang mit finanziellen Problemen von Diözesen und Pfarrgemeinden stattfinden. Der kirchliche Finanzmangel führt vielerorts zu einem Bemühen um die Reduktion des Immobilienbestands. Derartige Überlegungen treffen damit einen Ort, der wie kaum ein anderer die kirchlichen und theologischen Entwicklungen der letzten Jahrhunderte abbildet und diese in Gestalt seiner ProtagonistInnen vielerorts für Kirchenmitglieder und MitbürgerInnen ablesbar gemacht hat.

Avancierte das evangelische Pfarrhaus schon früh nach der Reformation und bis in das 20. Jahrhundert zum bildungsbürgerlichen Kulturträger<sup>17</sup> und familiären Musterbetrieb, durchlief das katholische Pfarrhaus seit

---

15 Die angeführten, kursiv gedruckten Zitate entstammen einer Qualitativen Studie zum katholischen Pfarrhaus und seinen BewohnerInnen: Wolfgang Beck, Die unerkannte Avantgarde im Pfarrhaus. Zur Wahrnehmung eines abduktiven Lernortes kirchlicher Pastoralgemeinschaft, Münster 2008.

16 Kongregation für den Klerus: Direktorium für Dienst und Leben der Priester, Rom 1994.

17 Lieselotte von Eltz-Hoffmann, Das evangelische Pfarrhaus, Heimstatt von Dichtern und Denkern, in: DtPfrBl 12 (2001), 646-648. Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Zur kirchen- und kulturgeschichtlichen Bedeutung des evangelischen Pfarrhauses. Streiflichter und Schwerpunkte, in: Richard Riess (Hrsg.), Haus in der Zeit. Das evangelische Pfarrhaus heute, München 1979, 42-61.

dem Ende des 18. Jahrhunderts und der verstärkten Umsetzung tridentinischer Beschlüsse zum Pfarreiprinzip und zur klerikalen Disziplin<sup>18</sup> eine wechselvolle Geschichte. So entsteht auch im katholischen Raum eine Instrumentalisierung des Pfarrhauses – ergänzend zu einer staatlichen Instrumentalisierung, wie z.B. im Josephinismus – durch die Kirchenleitung als Beispiel quasifamiliären, entsexualisierten Zusammenlebens. Der Pfarrer wird zum Hausvater<sup>19</sup> für Mägde und Knechte, Haushälterinnen und Kapläne, der in seiner Person und seiner Lebensführung kirchliche Frömmigkeitsideale repräsentiert.<sup>20</sup> Und da diese Frömmigkeitsformen im 19. Jahrhundert zunehmend androgyne Züge tragen und vor allem Frauen ansprechen, wird die Hausvaterfunktion zum willkommenen Inszenierungsraum eines männlichen Geschlechtsbildes, mit dem der Klerus die Distanz zu den Familienvätern zu überwinden sucht:

„Nur wer ein Haus regierte, war Herr oder konnte – im Dorf wie in der Stadt – gleichberechtigter Genosse sein und an der kommunalen Selbstregierung teilhaben.“<sup>21</sup>

Die Instrumentalisierung des Pfarrhauses zur Vermittlung kirchlicher Lehre wird im 19. Jahrhundert seitens der Kirchengemeinden gerade dort aufgegriffen, wo es etwa durch industrielle Wanderbewegungen zu einer verstärkten Begegnung mit protestantischen Bevölkerungsteilen und dem wettbewerbsbedingten Bemühen um bildungsbürgerliche Etablierung kommt. Vielerorts wird das Pfarrhaus nun zur Repräsentanz der Kirchengemeinde mit einem gesellschaftlichen Aufstiegsanspruch. Schon allein die oftmals beachtliche bauliche Distanz zwischen Pfarrhäusern<sup>22</sup> und ihrem ländlich-bäuerlichen oder städtisch-proletarischen Umfeld, wird akzeptiert und verstärkt, um wenigstens hier im konfessionellen Wettstreit um gesellschaftliche Anerkennung und in den Auseinandersetzungen des Kirchenkampfes mithalten zu können. Sowohl der diözesane, wie auch der pfarrliche Blick auf das Pfarrhaus und seine oft zahlreichen BewohnerInnen lässt damit einen gesellschaftlichen Fokus entstehen, der die Mechanismen pastoraler Herrschaftsstrukturen erst ermöglicht. Das Pfarrhaus wird so in Analogie zum bürgerlichen Aufstiegsbestreben

---

18 Heribert Schmitz, Pfarrei und ordentliche Seelsorge in der tridentinischen und nachtridentinischen Gesetzgebung, in: Erwin Gatz (Hrsg.), Geschichte des kirchlichen Lebens, Bd.1, Die Bistümer und ihre Pfarreien. Freiburg-Basel-Wien 1991, 41-50.

19 Michael Mitterauer, Familie und Arbeitsteilung. Historisch-vergleichende Studien, Wien-Köln-Weimar 1992, 85-148.

20 Erwin Gatz, Zur Kultur des priesterlichen Alltags, in: Ders. (Hrsg.), Geschichte des kirchlichen Lebens, Bd. 4, Diözesanklerus, Freiburg-Basel-Wien 1995, 282-318.

21 Heinrich R. Schmidt, Hausväter vor Gericht. Der Patriarchalismus als zweischneidiges Schwert, in: Martin Dinges (Hrsg.), Hausväter, Priester, Kastraten. Zur Konstruktion von Männlichkeit in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, Göttingen 1998, 213-236, 214.

22 Gatz: Kultur des priesterlichen Alltags, 293: „In Pfarreien mit mehreren Kaplänen konnte die Zahl der Räume auf über 20 steigen. So zählte 1910 in der Stadt Freiburg ein Pfarrhaus bei vier Kaplänen 23, ein anderes bei drei Kaplänen 22 Räume.“

zu einem zentralen Ort kirchlicher Repräsentanz, ortskirchlichen Stolzes und klerikalen Machtgebarens<sup>23</sup>:

„Ein großes Haus im Zentrum der Stadt zu führen, war mittlerweile längst zu einem Akt der Repräsentation und Repräsentanz geworden: Man repräsentierte den eigenen Erfolg und die eigene Stellung. Aber man trat damit zugleich auch als ein unmittelbarer Repräsentant seiner eigenen Gruppe auf.“<sup>24</sup>

Gerade der Konfessionalismus des 19. Jahrhundert steigert dieses bürgerliche Aufstiegsbestreben auf katholischer Seite, manifestiert zugleich Mechanismen eines gesellschaftlichen Minderwertigkeitskomplexes und stärkt die Rolle des Pfarrhauses als katholische Repräsentanz vor Ort. Wie wenig tragfähig der damit verbundene gesellschaftliche Anspruch ist, zeigt sich jedoch gerade in der Schweigsamkeit, in der die meisten Pfarrhäuser während des Nationalsozialismus durch ihre Bewohner gehüllt werden. Die meisten Pfarrer beschränken sich nun auf ihre konfessionsinterne Zuständigkeit und machen alle vorherigen, gesellschaftlichen Ansprüche vergessen.<sup>25</sup> Einzig die deutlich größere Zurückhaltung gegenüber einer Kooperation mit den Nationalsozialisten (von der etwa bei dem „Anschluss“ Österreichs wenig zu spüren ist und die erst nachträglich als kirchliche Opferrolle inszeniert wurde) gegenüber der evangelischen Pfarrerschaft ermöglicht es in der Nachkriegszeit ab 1945 auch in den Pfarreien als „Siegerin in Trümmern“<sup>26</sup> die Rolle einer einzig verbleibenden und integren Institution aufzubauen.<sup>27</sup> Wie hohl jedoch der Versuch ist, an den kirchlichen Triumphalismus der Vorkriegszeit anzuknüpfen, wird ebenso schnell deutlich und durch das überfällige II. Vatikanische Konzil offenbar. Das Pfarrhaus wird in den Folgejahren für viele Kirchenmitglieder zu einem Gradmesser konziliarer Loyalität und lässt die entstandene Pluralität klerikaler Selbstverständnisse sichtbar werden.

---

23 Rotraud A. Perner, *Sein wie Gott – von der Macht der Heiler. Priester – Psychotherapeuten – Politiker*, München 2002, 26-27.

24 Lothar Gall, *Bürgertum in Deutschland*, Berlin 1989, 417.

25 Ian Kershaw, *Hitler 1939-1945*, Stuttgart 2000, 19.

26 Karen Riechert, *Der Umgang der katholischen Kirche mit historischer und juristischer Schuld anlässlich der Nürnberger Kriegsverbrecherprozesse*, in: Jochim Köhler / Damian van Melis (Hgg.), *Siegerin in Trümmern. Die Rolle der katholischen Kirche in der deutschen Nachkriegsgesellschaft*, Stuttgart-Berlin-Köln 1998, 18-41.

27 Lydia Bendel-Maidl / Rainer Bendel, *Schlaglichter auf den Umgang der deutschen Bischöfe mit der nationalsozialistischen Vergangenheit*, in: Rainer Bendel (Hrsg.), *Die katholische Schuld? Katholizismus im Dritten Reich – Zwischen Arrangement und Widerstand*, Münster-Hamburg-London 2002, 221-247, 221.

### 3. Eine lebensweltliche Pluralität im Zentrum der Pfarrei

Jedoch erst die seit den 1980er Jahren immer deutlichere Kirchenkrise und die nachkonziliare Etablierung der neuen pastoralen Berufe ermöglichen einen Pluralitätsschub in der kirchlichen, zumal der pfarrlichen Seelsorge. So kann das katholische Pfarrhaus heute dort, wo es nicht allein Priestern vorbehalten bleibt, geradezu als Inbegriff einer kirchlichen Pluralität von Lebensformen und -modellen wahrgenommen werden. PastoralreferentInnen mit ihren Familien, Priester in verschiedenen Formen der „vita communis“, Ordensleute und nicht selten Gemeindemitglieder, die das Pfarrhaus als Wohnraum anmieten, prägen das bunte Bild des katholischen Pfarrhauses in der Gegenwart. Dass die Situation des Priestermangels auch die Tolerierung, in manchen Fällen sogar die ausdrückliche Unterstützung mancher Lebensformen durch Gemeinden und Kirchenleitungen ermöglicht, die den offiziellen moralischen und kirchenrechtlichen Bestimmungen nicht entsprechen, wie etwa priesterliches Familienleben oder gleichgeschlechtliche Beziehungen, gilt dabei als offenes Geheimnis. Verwundern können hier lediglich die weiter entwickelten Klerikalismen, die Priestern mit Lebenspartnerin oder -partner größere Spielräume zugestehen, als Pastoral- und GemeindereferentInnen, die sich in vorehelichen Beziehungen, als wiederverheiratete Geschiedene oder schon als Singles mancherorts einer penetranten Einmischung in ihrer Privatsphäre durch Gemeindemitglieder ausgesetzt sehen können.

Dass das Leben in einem Pfarrhaus den Lebensstil kirchlicher MitarbeiterInnen bis in kleine Details hinein prägt, ist keine neue Erkenntnis. Umso bedeutsamer ist aber für die Kirche selbst, wie sie mit ihrer besonderen gesellschaftlichen Verwobenheit umgeht. In Ansätzen findet sich hier eine Offenheit, mit der die Kirche wohl zu ihrer eigenen Überraschung zu einer gesellschaftlichen Avantgardistin aufsteigt. In Zeiten, in denen nach alternativen und tragfähigen Formen familiären und generationsübergreifenden Zusammenlebens gesucht wird,<sup>28</sup> nimmt die Kirche mit der Pluralität ihres Pfarrhauslebens vielerorts mittlerweile einen überraschend selbstverständlichen Platz ein.<sup>29</sup> Mit ihren Pfarrhäusern verfügt sie über Orte, in denen alternative Formen des Zusammenlebens, die nicht zwingend auf einer sexuellen Partnerschaft aufbauen, die Monokulturen familiärer Idealbilder übersteigen und durch unterschiedlichste Konstellationen gekennzeichnet sind. Das Pfarrhaus ist jedoch über die bloße Spiegelung gesellschaftlicher Realitäten hinaus

---

28 Hartmut Häußermann / Walter Siebel, *Soziologie des Wohnens. Eine Einführung in Wandel und Ausdifferenzierung des Wohnens*, Weinheim-München 1996, 323.

29 Als Beispiel für die Neukonstituierung von gemeinschaftlichen Lebensformen in anderen christlichen Konfessionen: Markus Läger, *Lernen aus der Geschichte: von Zinzendorf, Bonhoeffer und Leben heute*, in: Tobias Faix / Thomas Weißenborn (Hgg.), *Zeitgeist. Kultur und Evangelium in der Postmoderne*, Marburg 2007, 96-106.

ein avantgardistischer Ort,<sup>30</sup> insofern mit ihm innovative Lebensformen und -stile einerseits in das Zentrum und in das Bewusstsein meist bürgerlich-traditionell geprägter Kirchengemeinden transportiert werden und andererseits verschiedene Lebenskonzepte hier in einer breiten Heterogenität theologisch und spirituell begründet und legitimiert werden. Das Pfarrhaus kann dabei zu einem gewinnbringenden kirchlichen und gesellschaftlichen Impulsgeber werden:

„Ich habe nicht den Anspruch zu sagen: Freunde, so ist es. Ja, sondern ich haben den Anspruch zu sagen: Guckt, wie es hier ist. Und dann guckt, was für euch dabei eher eine Stärke ist oder eher eine Klärung, so kann ich das nicht. Und dann müsst ihr eure Lebensentscheidung treffen. Also, wir bieten uns an, so wie wir sind. Wir sind anfragbar in dem, wie wir sind und wie wir das hier machen. Wie versuchen, das aber auch erlebbar zu machen.“ (Pfarrer Uhlkamp)

Dieser avantgardistische Charakter als Konkretion eines biblisch-prophe-tischen Bewusstseins<sup>31</sup> setzt jedoch eine gemeindliche und öffentliche Wahrnehmung voraus, die konfessionsübergreifend Segen und Fluch des Pfarrhauslebens für seine BewohnerInnen ausmachen. So lassen sich bei vielen Priestern Flucht Tendenzen beobachten, die zeigen, dass eine Nutzung des eigenen Wohnbereichs für Freizeit und Urlaub nur begrenzt möglich ist. Familien, die ähnliche Fluchtmöglichkeiten kaum suchen können, stehen daher sehr viel mehr vor der Aufgabe, private Zeiten und Räume durch klare Regelungen zu kommunizieren und damit zu schützen.

Zum Fluch wird seine öffentliche Wahrnehmung den BewohnerInnen des Pfarrhauses, wo öffentliche und gemeindliche Erwartungen als Repression erlebt werden, zudem Verständnis für die „Herausforderung Pfarrhaus“ bei Vorgesetzten vermisst und so professionelles Arbeiten erschwert wird:

„Nein, ich ziehe nie mehr ins Pfarrhaus. Das weiß ich ganz sicher. (...) Und ich glaube, es ist nicht nur zu meinem Schutz, sondern auch zum Schutz der Leute. Weil, ja, also ich glaube, es macht professionelleres Arbeiten möglich, nicht dort zu leben. Weil ich glaube, dass es 'ne Überforderung für einen selbst und für die Leute ist, zu meinen, ich kann wirklich mit allen Menschen leben und kann den Erwartungen, die da kommen, gerecht werden. Ich enttäu-

---

30 Peter Bürger hat den aus dem französischen Militär entlehnten Begriff (Vorhut) in seiner kulturtheoretischen Umsetzung des 20. Jahrhunderts bereits 1974 analysiert. Vgl. Peter Bürger, Theorie der Avantgarde, Frankfurt a. M. 2002.

31 Ulrike Bechmann / Joachim Kügler, Biblische Prophetie. Exegetische Perspektiven auf ein heikles Thema, in: Rainer Bucher / Rainer Krockauer (Hgg.), Prophetie in einer etablierten Kirche? Aktuelle Reflexionen über ein Prinzip kirchlicher Identität, Münster 2004, 5-23.

sche immer. Und das habe ich auch erlebt: Ich bin da am Anfang eingestiegen mit 150 Prozent und mit Begeisterung und hab mich auf Beziehungen eingelassen, ja, und wollt den Menschen nahe sein und mit den Menschen leben. Und dann habe ich gemerkt, wie ich mich verausgabe dabei und wie ich an Grenzen komme. Und, ja, am Anfang: soo die Türen aufgemacht [breitet die Arme aus]. Und mich dann wundere, wenn mich nachts um halb zwölf 'ne Kommunionmutter anruft.“ (Pastoralreferentin)

Zum Segen wird die öffentliche und gemeindliche Wahrnehmung des Pfarrhauses freilich auch dort, wo es in seinem sozial-politischen Potenzial genutzt wird und beispielsweise die Chancen des Pfarrbüros als kirchliche Servicestelle entdeckt werden. Dies setzt eine Kundenorientierung<sup>32</sup> an allen Kirchenmitgliedern<sup>33</sup> und Mitmenschen voraus, also ein Bewusstsein für die eigene Angewiesenheit auf die Kunde von dieser Welt, um überhaupt „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst“ (GS 1) der Menschen teilen zu können.

#### **4. Das Pfarrhaus als Impulsgeber einer pastoralgemeinschaftlichen Ekklesiogenese**

Die öffentliche Wahrnehmung des Pfarrhauses wird hier also zur Chance für seine BewohnerInnen, um selbst zu einer Wahrnehmung des kirchlichen Umfeldes zu gelangen, das längst durch eine marktförmige Situation geprägt ist.<sup>34</sup> Gerade darin lässt sich jedoch eine hohe Lernbereitschaft und Kompetenz bei PfarrhausbewohnerInnen beobachten. Sie erleben zunehmend und stärker als andere kirchliche MitarbeiterInnen und Führungskräfte die kirchlichen Ohnmachtserfahrungen der Religion in einer postmodernen Gesellschaft, die mehr und mehr dazu gelangt, nichts als Religion zu sein,<sup>35</sup> und haben vielerorts eine hohe Kompetenz entwickelt,

32 Herbert Lindner, Kirche am Ort. Eine Gemeindeftheorie, Stuttgart-Berlin-Köln 1994, 167. Wirkliche Kunde erhält die Kirche durch die KundschafterInnen des Volkes Gottes (Num 13-14) natürlich nur, insofern sie bereit ist, sich auf neue Sozialitäten der Menschen und ihrer mündigen Verhältnisbestimmung zur Kirche einzulassen. Die Sorge, Kirchenmitglieder würden im Rahmen eines Selbstverständnisses als Kunden in ein unmündiges, obrigkeitshöriges und letztlich vorkonziliares Kirchenverständnis zurückfallen, übersieht zumeist deren Neigung, professionelle Leistungen zu fordern und sich zugleich selbstbestimmt zur Kirche zu positionieren.

33 Johannes Först, Die unbekannte Mehrheit. Sinn- und Handlungsorientierungen ‚kasualienfrommer‘ Christ/inn/en, in: Ders. / Joachim Kügler (Hgg.), Die unbekannte Mehrheit – Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben? Eine empirische Untersuchung zur „Kasualienfrömmigkeit von KatholikInnen – Bericht und interdisziplinäre Auswertung, Berlin 2006, 13-53.

34 Martin Pott, Kundenorientierung in Pastoral und Caritas? Anstöße zum kirchlichen Handeln im Kontext der Marktgesellschaft, Münster-Hamburg-London 2001, bes. 213-224.

35 Beck: Der eigene Gott, 41: „Säkularisierung entmachtet und ermächtigt Religion

unter den veränderten Bedingungen als ImpulsgeberInnen einer Kirche als Pastoralgemeinschaft<sup>36</sup> zu agieren. Während ein Kirchenverständnis als Religionsgemeinschaft die Identität aus der eigenen Tradition entwickelt, davon ausgehend auf die Gegenwart blickt und Orte der Macht sucht, entwickelt eine Kirchenidentität der Pastoralgemeinschaft ihr Selbstverständnis aufgrund ihrer Gegenwartsbezüge an Orten der Ohnmacht, um von dieser pastoralen Realität eine Kirchenbestimmung zuzulassen:

„Beide Formen bedeuten jedoch einen unterschiedlichen Bezug der kirchlichen Vergemeinschaftung. Die religionsgemeinschaftliche gelangt zur Kirche von ihrer eigenen Tradition her und damit von dem her, was ihrer Tätigkeit vorausliegt. Dagegen benennt die pastoralgemeinschaftliche die Kirche von ihrer Tätigkeit her, die sie selbst ist, und damit von denen her, mit denen sie es in ihrer Tätigkeit zu tun bekommt.“<sup>37</sup>

Einer bloß religionsgemeinschaftlich konstituierten Kirche werden die gegenwärtigen Ohnmachtserfahrungen zur schwer erträglichen Belastungsprobe. Einer pastoralgemeinschaftlichen Kirche hingegen werden sie zu den vorrangigen Orten ihres Dienstes an der „Menschwerdung der Menschen“<sup>38</sup>. Wo das Pfarrhaus lediglich als Instrument des religionsgemeinschaftlichen Macht- und Relevanzerhaltes instrumentalisiert wird, blockiert es jedoch die notwendige pastoralgemeinschaftliche Ekklesiogenese und verhindert Prozesse der „Kirchen-Bildung“<sup>39</sup>.

In ihrer Identität als einer lernenden Organisation, die sich permanent um die Kultivierung einer eigenen „Situationsempfindlichkeit“<sup>40</sup> zu bemühen hat, wird der Kirche am Pfarrhaus als einem Sinnesorgan, als einem Ort der Erkenntnisgewinnung der „Zeichen der Zeit“ gelegen sein, da hier in besonderer Weise die Chance der Erkenntnisgewinnung besteht. Diese zeichnet sich erst dann in ihrem Er-„Schließen“<sup>41</sup> durch neue

---

zugleich. Entthront und aus der gesellschaftlichen Mitte geworfen, ist der Religion zweierlei gelungen (wozu die Verkünder und Akteure des christlichen Heils freiwillig wohl niemals in der Lage gewesen wären): erstens den ‚Schwarzen Peter‘ ihrer Zuständigkeit für rationale Erkenntnis und Wissen an die Wissenschaft bzw. den Staat weiterzureichen. (...) Zum zweiten wird Religion auf diese Weise dazu gezwungen, *nichts als Religion zu werden*;<sup>42</sup>

36 Hans-Joachim Sander, Das katholische Ich jenseits von Aporie und Apologie. Der Glaube an die Pastoralgemeinschaft Kirche, in: zur debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern, 1/33 (2003), 13-15.

37 Hans-Joachim Sander, nicht ausweichen. Die prekäre Lage der Kirche, Würzburg 2002, 15.

38 Sander: nicht ausweichen, 128.

39 Martin Lörsch, Kirchen-Bildung. Eine praktisch-theologische Studie zur kirchlichen Organisationsentwicklung, Würzburg 2005, bes. 17-27.

40 Johann Baptist Metz, Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg-Basel-Wien <sup>3</sup>2006, 69.

41 Tomis Kapitan, Inwiefern sind abduktive Schlüsse kreativ?, in: Helmut Pape (Hrsg.),

Erkenntnis aus, wenn deduktives und induktives Lernen nach Charles Sanders Pearce zur Abduktion<sup>42</sup> als erkenntnistheoretische Übersetzung kirchlicher Prophetie<sup>43</sup> hin überstiegen wird. Gemeint ist hier der Bruch zwischen Erfragtem und Erkanntem. Es ist ein Bruch, in dem sich die Begegnung mit wirklich Fremden ereignet und der nur durch die Bildung „gewagter Hypothesen“ überwunden werden kann. Eine derartig lernende Organisation wird eigene autopoietische Tendenzen<sup>44</sup> immer wieder kritisch zu hinterfragen und zu überwinden haben und zu einem experimentellen Vortasten ins Ungewisse übergehen müssen. Diese Anstrengung und das Risiko der Fehlgriffe und des Scheiterns sind dann der zu zahlende Preis, wenn eine kirchliche Praxis von veralteten Antworten auf ungestellte Fragen überwunden werden soll. Der Gewinn liegt in der Gesellschaftssensibilität<sup>45</sup> und der Pluralitätskompetenz<sup>46</sup> einer Kirche, die sich als „kritische Zeitgenössin“<sup>47</sup> versteht und damit zu einer kreativen Konfrontation von Wort Gottes und Gegenwart findet. Das Pfarrhaus als Ort, an dem diese pastorale Konfrontation von Evangelium und Gegenwart immer wieder von neuem gelebt und realisiert wird, erbringt gerade in seiner Pluralität der Glaubenswege und Lebenskonzepte im Zentrum von Kirchengemeinden eine wertvolle Irritationsleistung und vermag damit auch für das kirchliche System, für sein Leben und seine Lehre zu einem Lernort zu werden. So gilt es hier, mit dem Pfarrhaus im eigenen Acker einen Schatz (Mt 13,44) zu finden und (auf) zu suchen.

---

Kreativität und Logik. Charles S. Peirce und das philosophische Problem des Neuen, Frankfurt a. M. 1994, 144-158, 146.

42 Hans-Joachim Sander, Von der abduktiven Korrelation religiöser Zeichen zur Abduktion des Glaubens durch semiotische Präsenz des Glaubens, in: Hans-Georg Ziebertz / Stefan Heil / Andreas Prokopf (Hgg.), *Abduktive Korrelation. Religionspädagogische Konzeption, Methodologie und Professionalität im interreligiösen Dialog*, Münster 2003, 53-66, bes. 58-60.

43 Ulrike Bechmann / Joachim Kügler, *Biblische Prophetie. Exegetische Perspektiven auf ein heikles Thema*, in: Rainer Bucher / Rainer Krockauer (Hgg.), *Prophetie in einer etablierten Kirche? Aktuelle Reflexionen über ein Prinzip kirchlicher Identität*, Münster 2004, 5-23.

44 Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 2000, 223.

45 Ottmar Fuchs, „Es ändert sich ja doch nichts...“. Zum Systemtheoretischen Nachholbedarf einer subjektempfindlichen Praktischen Theologie, in: *PThI* 20 (2000) 1, 90-111, 103.

46 Regina Polak, *Religion kehrt wieder. Handlungsoptionen in Kirche und Gesellschaft*, Ostfildern 2006, 135.

47 Ansgar Kreutzer, *Kritische Zeitgenossenschaft. Die Pastoralkonstitution Gaudium et spes modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet*, Innsbruck 2006, 447.

## Rezensionen



Elisa Stams

## Das Experiment Jugendkirche

### Eine exemplarische Fallstudie zur Problematik jugendpastoraler Neuorientierung

**E**lisa Stams, Grundschullehrerin und Mitglied der religionspädagogischen Forschungsgruppe der Universität Duisburg-Essen um Rudolf Englert, blickt in ihrer qualitativ-explorativen Studie auf die ersten zwei-einhalb Jahre der „Mutter der Jugendkirche“, der Jugendkirche TABGHA in Oberhausen. Dieses erste, im Dezember 2000 gestartete Projekt einer Jugendkirche hat mittlerweile eine stattliche Anzahl an Nachahmern gefunden und insofern Modellcharakter, der sich auch in einem großen Interesse vonseiten der professionellen kirchlichen Jugendarbeit, aber auch der Publikumsmedien ausdrückt. Die Autorin selbst besitzt eine gute Kenntnis des jugendpastoralen Feldes, da sie vor dem Projektbeginn von TABGHA ehrenamtlicher Stadtvorstand im Oberhausener BdkJ war; diese Tätigkeit hat sie jedoch aufgegeben, um die für die wissenschaftliche Arbeit im Rahmen ihrer Dissertation notwendige Distanz wahren zu können (vgl. 59). Die solide Feldkenntnis und, damit verbunden, der gute Zugang zu den unterschiedlichen Interviewpartnern, spiegelt sich in der zweckmäßigen Auswahl der Befragten und der Auswertung der Interviews wider.

Kernstück der Studie bilden 40 transkribierte Interviews, in denen alle relevanten Perspektiven im Wirkungszusammenhang der Jugendkirche vorkommen: die Initiatoren der Jugendkirche (Stadtjugendreferent Oliver Heck und Stadtjugendseelsorger Bernd Wolharn), weitere hauptamtliche MitarbeiterInnen der Jugendkirche, Vertreter von Jugendverbänden, Vertreter der diözesanen Jugendpastoral, projektnahe Jugendliche, erwachsene Mitglieder der Gemeinde, in der die Jugendkirche lokalisiert ist, und ein wissenschaftlicher Begleiter (Hans Hobelsberger von der Arbeitsstelle für Jugendseelsorger der Deutschen Bischofskonferenz); diese Interviews wurden ein- bis maximal fünfmal durchgeführt, so dass sich der Entwicklungsverlauf der ersten Jahre der Jugendkirche abbilden lässt. Hinzu kommen singuläre Interviews mit an diversen Einzelprojekten und Events beteiligten Jugendlichen. Als die Interviews ergänzende Verfahren wurden eine quantitative Erhebung zu einem an der Jugendkirche durchgeführten Musical-Projekt, die teilnehmende Beobachtung und die Sammlung von Dokumenten wie z.B. Werbematerial, Fotos oder Presseberichte gewählt. Dieses erhobene komplexe Datenmaterial wurde mithilfe der Standardsoftware MAXqda inhaltsanalytisch codiert

und in einem zweiten Schritt reduktiv anhand von zentralen inhaltlichen Aspekten bearbeitet; die Daten und Code-Listen des inhaltsanalytischen Zwischenschrittes werden nicht mitgeteilt. In der Darstellung verwendet Stams relativ lange Interviewpassagen als „Basis und Ausgangspunkt der Analyse und der aus ihr hervorgehenden theoretischen Perspektiven“ (65), so dass die Eigenperspektiven der Befragten deutlich werden und der Versuchung entgegengewirkt wird, sich nach der reduktiven Analyse von der Eigenlogik der erhobenen Texte zu verabschieden.

Die Gliederung der Studie ist klar strukturiert, und der Leser wird durch die Autorin gut durch den Text geführt: In einem theoretischen Vorspann (Kap. 2) wird als der Bedingungskontext der Jugendpastoral kurz der dreifache Strukturwandel von Jugend, Religion und Kirche skizziert. Individualisierung, Uneindeutigkeit und Pluralisierung führen zu einer okkasionellen und instrumentellen Ingebrauchnahme der Kirche durch Jugendliche – wenn sie überhaupt noch in Gebrauch genommen wird; zumindest zeigt der Rückgriff auf die drei „jungen“ Milieus der Sinus-Milieuforschung, die „Modernen Performer“, „Experimentalisten“ und „Hedonisten“, dass die (katholische) Kirche diesen Milieus hauptsächlich dem Zweck der Distanzierung dient und zwischen den kirchlichen Ausdrucksformen und der jugendlichen Ästhetik fast unüberbrückbare Gräben zu liegen scheinen. Nach der Darlegung der methodischen Anlage der Studie (Kap. 3) wird zunächst die Zeit vor dem Projektstart von TABGHA beschrieben (Kap. 4 und 5), indem die Initiatoren zu Wort kommen und ihr Konzept dargestellt wird. Ausgangspunkt des Projekts „Jugendkirche“ ist die Beobachtung, dass mit der konventionellen Jugendpastoral nur noch eine Minderheit der Jugendlichen erreicht wird, u.a. weil das bestehende Angebot für einen Großteil der Jugendlichen bereits sprachlich und ästhetisch, aber auch inhaltlich unverständlich und unzugänglich ist und die auf eine dauerhafte Bindung angelegte Struktur vieler pastoraler Angebote dem Nutzungsverhalten Jugendlicher nicht entspricht. Dem soll nun mit der Jugendkirche ein Konzept entgegengesetzt werden, das die veränderten Zugehörigkeits- und Engagementformen Jugendlicher aufgreift und nach dem Leitbild der „Tankstelle“ funktioniert: Die Jugendkirche versteht sich als Servicestelle, die bei Bedarf angesteuert werden kann, ohne dass der „Kunde“ für eigene Zwecke vereinnahmt werden soll; sie bietet einen offenen und gestaltbaren Raum (nicht nur im übertragenen Sinn), in dem Jugendliche sich in ihren kulturellen Formen ausdrücken können. Angebotsformen liegen im gottesdienstlichen und spirituellen, aber auch im kulturellen Bereich (z.B. Ausstellungen, Theater- und Musicalprojekte), daneben sind Kooperationen mit Schulen angezielt. Zielgruppe der Jugendkirche sind explizit die der Kirche fernstehenden Jugendlichen.

Andere Stimmen im Vorfeld des Projektbeginns öffnen den Fokus auf wichtige weitere Perspektiven hin; z.B. nennt der wissenschaftliche

Begleiter als konzeptionelle Schwächen eine gewisse Liturgielastigkeit, die schwierige Gratwanderung zwischen Event und Partizipation und die Problematik des Begriffs der der Kirche „Fernstehenden“ als Zielgruppe der Jugendkirche. Denn dieser Begriff ist zum einen unklar in Bezug auf die Kriterien für Kirchenferne bzw. -nähe, und zum anderen beschreibt er die Distanz der Jugendlichen zur Kirche, während er die Distanz der Kirche zu den Jugendlichen ausblendet.

Die dann folgende Analyse der Anfangszeit der Jugendkirche nach der Eröffnung ist nach vier thematischen Aspekten gegliedert (Kap. 7 bis 10), die sich als neuralgische Punkte innerhalb der Analyse ergeben haben: (1) Milieuüberschreitung, (2) Inkulturation, (3) Partizipation und (4) Kooperation.

(1) Es erweist sich als sehr schwierig, die grundsätzliche Intention der Jugendkirche zu verwirklichen, nämlich der Eingrenzung der Jugendpastoral auf nur einen geringen Ausschnitt aus dem Spektrum der Jugendlichen entgegenzuwirken: Angebote, die eine eigeninitiative Kontaktaufnahme, eine gewisse Kontinuität in der Teilnahme und bestimmte Partizipationsanforderungen mit sich bringen, ziehen oft solche Jugendlichen an, die bereits eine hohe Affinität zur Kirche aufweisen – oder solche, die über einen höheren Bildungsstandard verfügen. Die Aussage, diese „kirchennahen“ Jugendlichen als Multiplikatoren anzusehen, um über sie an die „kirchenferneren“ heranzukommen, kann den Verdacht der Instrumentalisierung dieser Multiplikatoren nicht ganz ausräumen. Umso wichtiger erscheint es, will man eine größere Bandbreite von Jugendlichen erreichen, auch das Spektrum der Angebotsformen zu erweitern und den Zielgruppen immer differenzierter anzupassen. Als bleibendes Problem bleibt dabei bestehen, dass es wegen der Inkompatibilität bestimmter jugendlicher Gruppen äußerst schwierig ist, Angebote zu konzipieren, die mehrere oder gar alle Milieus gleichzeitig erreichen können.

Als weiteres Problem kommt hinzu, dass die Jugendkirche, insbesondere in ihren liturgischen Angeboten, nicht nur Jugendliche (wie auch immer diese Gruppe altersmäßig abgegrenzt wird), sondern auch Erwachsene anzieht. Dies begünstigt die Teilnahme von Jugendlichen, die eher erwachsenenzentriert agieren, während jugendzentrierte durch die Anwesenheit von Erwachsenen eher abgeschreckt werden. Um den Jugendlichen das Gefühl zu ermöglichen, an ihrem eigenen Ort zu sein, ist eine deutliche Abgrenzung von der Welt der Erwachsenen nötig. Die Jugendkirche muss hier klar entscheiden, welchem Modell sie folgen will.

Unstrittig scheint aber zu sein, dass zur angestrebten Öffnung in der Ausrichtung der Jugendpastoral eine offensive und professionelle Öffentlichkeitsarbeit nötig ist, die das Angezielte und das Erreichte nicht bescheiden versteckt und die den ästhetischen Standards der

Jugendlichen entspricht.

(2) Zum Stichwort „Inkulturation“ hält Stams fest, dass Inkulturationsprozesse immer bei beiden beteiligten Seiten Offenheit und die Bereitschaft zur Veränderung voraussetzen. Zentral ist für Jugendliche nach Analyse vieler Interviewsequenzen die Intensität von Erlebnissen, die einen entscheidenden Faktor dafür darstellt, ob ein Angebot als positiv und glaubwürdig empfunden wird. Auf großes Interesse stoßen produktorientierte Zugänge wie Musical-, Theater- oder Fotoprojekte, die eine quasi künstlerische Inkulturation des Evangeliums ermöglichen. Speziell diskutiert wird der Einsatz der Kulturform „Event“: Zwar eröffnen Events in der Jugendpastoral Chancen, weil sie der hohen Bedeutung der Erlebnisorientierung entgegenkommen und durch ihre Außergewöhnlichkeit attraktiv sind. Jedoch laufen Events in der Jugendpastoral dann ins Leere, wenn sie keine Nachhaltigkeit und über das unmittelbare Ereignis hinaus keine Wirkung zeitigen. Nach Stams scheint letztendlich der „Anspruch, dass eventförmige Veranstaltungen ‚Kristallisationspunkte christlicher Lebensführung‘ sein sollten, zu weitreichend“ (332).

(3) Hinsichtlich des Aspekts „Partizipation“ ist ein Dilemma festzustellen: Einerseits ist Partizipation ein unaufgebar Standard einer subjektorientierten Jugendpastoral, andererseits steht gerade das besondere Profil der Jugendkirche als Servicestelle und die bewusst nicht angestrebte Gemeindebildung dem entgegen. Klar ist jedoch, dass Partizipationsmöglichkeiten verbindlicher Ansprechpartner und entsprechender Angebote bedürfen, wohingegen unechte Partizipationsprozesse das Vertrauen in die Jugendkirche schnell schwinden lassen. Ein problematischer Fall war etwa die Beteiligung Jugendlicher beim Prozess der Namensfindung, in dem deren Votum aus Professionalitätsargumenten jedoch nicht zum Zuge kam. Hier wird deutlich, dass sich „Professionalität und Partizipation [...] in machen Situationen als entgegengesetzte Prinzipien“ darstellen (367).

(4) Als ambivalent sind auch die Ergebnisse zur Frage der Kooperation zu bewerten: Zum einen wird die Jugendkirche als Chance und wertvolle Bereicherung der Jugendpastoral angesehen, zum anderen aber auch als Gefahr und Konkurrenz. Problematisch wird es dann, wenn der Ergänzungscharakter der Jugendkirche, mit dem bisherige Angebote und Zielgruppen der Jugendpastoral erweitert werden sollen, verwässert wird und Überschneidungen bzw. Doppelungen zu bestehenden Angeboten in Kauf genommen werden. Eine stärkere Profilierung der Jugendkirche (und ebenso der anderen Träger der Jugendpastoral) zur stärkeren Herausarbeitung der jeweils spezifischen Funktion wäre daher wünschenswert. Ein hohes Konfliktpotenzial bietet die Ausgestaltung des Verhältnisses zur Gemeinde, in der die Jugendkirche beheimatet ist, besonders bei der Frage der gemeinsamen Nutzung des Kirchenraumes.

Abschließend (Kap. 11) fasst Stams sowohl die als eindeutig herausgearbeiteten Charakteristika und Stärken als auch die Spannungsfelder und die mit ihnen gegebenen Uneindeutigkeiten zusammen, in denen sich die Projektform „Jugendkirche“ bewegt, und deutet einige Handlungsempfehlungen an, ohne damit alle offenen Fragen beantworten zu wollen.

Mit ihrer Studie gibt Stams einen umfassenden, interessant zu lesenden (obwohl nicht ganz frei von Redundanzen) und detailreichen Einblick in die Anfangszeit des ersten Jugendkirchenprojekts. Ihr gelingt es aufgrund ihrer guten Kenntnis der Zusammenhänge vor Ort (die sie dennoch mit dem richtigen Maß an Distanz wohlwollend-kritisch beschreibt), die relevanten Faktoren im Wirkzusammenhang aller Beteiligten herauszuarbeiten und die neuralgischen Spannungspunkte treffend zu benennen. Plausibel und anschlussfähig erscheint daher ihr abschließendes Fazit (436): „Auch mit der Jugendkirche ist der ‚Stein des Weisen‘ nicht gefunden, aber eine neue, in Teilbereichen sehr vielversprechende Suche hat begonnen.“ Die von ihr benannten Spannungsfelder können sicherlich paradigmatische Geltung für andere Jugendkirchen-Projekte beanspruchen, aber auch für weitere (dringend nötige!) Versuche, mit jugendpastoralen Angeboten mehr als die bisherigen fünf bis zehn Prozent der Jugendlichen zu erreichen.

Der Schwerpunkt dieser Arbeit liegt im explorativ-deskriptiven Bereich, was angesichts des Experiment-Charakters der Jugendkirche TABGHA auch nachvollziehbar erscheint. Weiterhin wünschenswert (den Umfang der vorliegenden Arbeit aber wohl sprengend) wäre die stärkere Berücksichtigung der kriteriologischen Dimension: Welche sind die angesprochenen Kriterien etwa für die Gestaltung des Kirchenraums – neben den Vorstellungen der Jugendlichen (vgl. 157)? Welche Grenzen gibt es in der Veränderbarkeit des Kirchenraums und der Liturgie und warum? Wie weit kann die Entdogmatisierung bzw. Freigabe des Glaubens (vgl. 128) gehen? Was steht nicht zur Disposition und muss daher auch offensiv vertreten und verkündigt werden? Insgesamt stellt sich hier die Frage eines jeden Inkulturationsprozesses des Evangeliums: Wo muss die Botschaft des Evangeliums sich verändernden Zeiten und Kulturen anpassen, und wo würde man ihren Anspruch verfehlen, wenn man Unaufgebbares in Anpassungsvorgängen unkenntlich machte – Fragen nicht nur an die Jugendpastoral, sondern überhaupt an jede Pastoral.

Tobias Kläden

Elisa Stams, *Das Experiment Jugendkirche. Die ersten Jahre der Jugendkirche TABGHA in Oberhausen. Eine exemplarische Fallstudie zur Problematik jugendpastoraler Neuorientierung* (Praktische Theologie heute 94), Kohlhammer, Stuttgart 2008, 479 S., 48,- €.

## Autorinnen und Autoren



Dr. Wolfgang Beck

Pfarrer und Hochschuleseelsorger  
Pfarramt St. Godehard (u. St. Benno)  
Posthornstraße 22  
D-30449 Hannover  
Fon: +49 (0) 511 441387  
eMail: w.g.beck@arcor.de

Mag. Helmut Eder

Katholisch-Theologische Privatuniversität  
Linz  
Institut für Pastoraltheologie und  
Gesellschaftslehre  
Bethlehemstr. 20  
A-4020 Linz  
Fon: +43 (0) 70 784293-4144  
Fax: +43 (0) 70 784293-4155  
eMail: h.eder@ktu-linz.ac.at

Dr. Wolfgang Gaiser

Grundsatzreferent für Jugendforschung am  
Deutschen Jugendinstitut e.V.  
Nockherstr. 2  
D-81541 München  
Fon: +49 (0) 89 62306-220  
Fax: +49 (0) 89 62306-162  
eMail: gaiser@dji.de

Martina Gille

Referentin für Surveyforschung am  
Deutschen Jugendinstitut e.V.  
Nockherstr. 2  
D-81541 München  
Fon: +49 (0) 89 62306-127  
Fax: +49 (0) 89 62306-162  
eMail: gille@dji.de

Ruth Huber

Pastoralreferentin, Stadtjugendseelsorgerin  
und Präses des BDKJ in der Region  
München  
Korbinians-Haus der kirchlichen Jugendarbeit  
Preysingstrasse 93  
D-81667 München  
Fon: +49 (0) 89 48092-2345  
Fax: +49 (0) 89 48092-2349  
eMail: Ruth.Huber@bdkj-muenchen.de

Dr. Helmut Jansen

Referent für die Jugendkirche im Erzbistum  
Berlin  
Waldemarstraße 8-10  
D-10999 Berlin  
eMail: helmut.jansen@erzbistumberlin.de

Dr. Tobias Kläden

Westfälische Wilhelms-Universität Münster  
Kath.-Theologische Fakultät  
Seminar für Pastoraltheologie &  
Religionspädagogik  
Hüfferstr. 27  
D-48149 Münster  
Fon: +49 (0) 251 83-30029 (-22635)  
eMail: klaeden@uni-muenster.de

Michael Kroll

Referent für Jugendsozialarbeit und  
Arbeitsmarktpolitik  
Deutscher Caritasverband, Landesverband  
Bayern e.V.  
Lessingstr. 1  
D-80336 München  
Fon: +49 (0) 89 54497-140  
Fax: +49 (0) 89 54497-187  
eMail: michael.kroll@caritas-bayern.de

Prof. Dr. Martin Lechner

Philosophisch-Theologische Hochschule der  
Salesianer Don Boscos  
Institut für Praktische Theologie mit  
Schwerpunkt Jugendpastoral, Lehrstuhl für  
Jugendpastoral  
Don-Bosco-Str. 1  
D-83671 Benediktbeuern  
Fon: +49 (0) 8857 88-155  
eMail: lechner@pth-bb.de

MMag. Benedikt Johannes Michal

Leiter der Koordinierungsstelle der  
Österreichischen Bischofskonferenz für die  
Jugend der Erneuerungsbewegungen und  
der Neuen Gemeinschaften  
Johannesgasse 16  
A-1010 Wien  
Fon: +43 (0) 676 880 111 572  
eMail: jugend@bewegungen.at

Dr. Ralph Neuberth

Landesseelsorger der KLJB Bayern 1999-  
2008  
Dozent am Institut für Jugendarbeit seit 2008  
Germeringer Str. 30  
D-82131 Gauting  
Fon: +49 (0) 89 893233-15  
Fax: +49 (0) 89 893233-33  
eMail: neuberth@institutgauting.de

Stephan Ohlendorf

Pastoralreferent im Bistum Hildesheim  
Leiter der KHG – Katholische  
Hochschulgemeinde Hannover  
Leibnizufer 17  
D-30169 Hannover  
Fon: +49 (0) 511 131 78 79  
Fax: +49 (0) 511 172 71  
eMail: mail@khg-hannover.de

Dipl.-Theol.,  
Dipl.-Sozialpäd. (FH) Anselma Probst

Bildungsreferentin im Aktionszentrum  
Benediktbeuern  
Jugendbildungsstätte der Salesianer Don  
Boscós  
Don-Bosco-Str. 1  
D-83671 Benediktbeuern  
Fon: +49 (0) 8857 88-320  
eMail: probst@aktionszentrum.de

Dr. Markus Raschke, Dipl.-Päd.

Grundsatzreferent im Erzbischöflichen  
Jugendamt München und Freising  
KorbiniansHaus der Kirchlichen Jugendarbeit  
Preysingstrasse 93  
D-81667 München  
Fon: +49 (0) 89 48092-2427  
Fax: +49 (0) 89 48092-2409  
eMail: mraschke@eja-muenchen.de

Daniel Ritter

Bundespräses der Jungwacht in Luzern  
Bundesleitung Blauring & Jungwacht  
St. Karliquai 12  
CH-6004 Luzern  
Fon: +41 (0) 4141 94747  
Fax: +41 (0) 4141 94748  
eMail: daniel.ritter@jubla.ch

JunProf. Dr. Matthias Sellmann

Ruhr-Universität Bochum  
Lehrstuhl für Pastoraltheologie  
Raum GA 7/33  
Universitätsstr. 150  
D-44780 Bochum  
Fon: +41 (0) 234 32-22215  
eMail: matthias.sellmann@rub.de

Dirk Tänzler

BDKJ-Bundesvorsitzender  
Carl-Mosterts-Platz 1  
D-40477 Düsseldorf  
Fon: +49 (0) 211 4693-162  
Fax: +49 (0) 211 4693-120  
eMail: dtaenzler@bdkj.de

Prof. Dr.habil. Maria Widl

Universität Erfurt  
Theologische Fakultät  
Lehrstuhl für Pastoraltheologie und  
Religionspädagogik  
Nordhäuser Strasse 63  
D-99089 Erfurt  
Fon: +49 (0) 361 737-2571  
Fax: +49 (0) 361) 737-2509  
eMail: maria.widl@uni-erfurt.de