

Emilia Handke

# **Religiöse Jugendfeiern »zwischen Kirche und anderer Welt«**

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



**ARBEITEN ZUR PRAKTISCHEN THEOLOGIE**

RELIGIÖSE JUGENDFEIERN  
»ZWISCHEN KIRCHE UND ANDERER WELT«

# ARBEITEN ZUR PRAKTISCHEN THEOLOGIE

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

Band 65

Emilia Handke

RELIGIÖSE JUGENDFEIERN  
»ZWISCHEN KIRCHE UND  
ANDERER WELT«

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



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT  
Leipzig



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

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

© 2016 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig  
Printed in Germany

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

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

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

ISBN 978-3-374-04762-8  
[www.eva-leipzig.de](http://www.eva-leipzig.de)

# VORWORT

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

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

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

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

---

1 P. CELAN <sup>5</sup>1972, 127.

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

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

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

Hamburg, im Spätsommer 2016

# INHALTSVERZEICHNIS

## I EINLEITUNG

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

## II DIE ENTSTEHUNGSBEDINGUNGEN RELIGIÖSER JUGENDFEIERN

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



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

### **III DAS PROFIL RELIGIÖSER JUGENDFEIERN**

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

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

## **IV PERSPEKTIVEN DER TEILNEHMENDEN**

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

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

### 3. DIE SEGENSFEIER

#### IN DER PERSPEKTIVE DER JUGENDLICHEN ..... 341

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

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

## **V RELIGIÖSE JUGENDFEIERN ALS RITUELLER AUSDRUCK DER INTERMEDIÄREN AUFGABE VON KICHE**

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



# I EINLEITUNG



# I. EINFÜHRUNG

## I.1 PHÄNOMEN UND TERMINOLOGISCHE HERAUSFORDERUNG

Seit dem Jahr 1997 sind auf den Gebieten aller ostdeutschen Bundesländer – häufig im Umkreis von Schulen in christlicher Trägerschaft<sup>1</sup> – verschiedene kirchlich (mit)verantwortete<sup>2</sup> Alternativen zur Jugendweihe<sup>3</sup> für konfessionslose Jugendliche entstanden, welche in der Praxis unter völlig unterschiedlichen Eigennamen firmier(t)en (u.a. »Feier der Lebenswende«, »Segensfeier«, »Wunsch- und Segensfeier«, »Juventusfest«, »Jugendfeier«, »Jugendwendefeier«, »Take off-Fest«, »Feier des Erwachsenwerdens«, »projekt E«). Mit der kirchlichen Trägerschaft bzw. Beteiligung an diesen Feiern sowie deren Entstehungsmotiv sind zwei Kriterien benannt, welche allen Initiativen gemeinsam sind. In der Regel gehört auch ein Vorbereitungskurs im Vorfeld der Feiern dazu, welcher Lebensfragen im Hinblick auf eine Orientierung im Erwachsenwerden thematisiert (z.B. »Was gibt meinem

---

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

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

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



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

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

---

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

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

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

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

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

Damit zeigt sich bereits in Abgrenzung zu den Spezifizierungen des Religiösen als ›kirchlich‹ oder ›christlich‹ der intermediäre Wesenszug, welcher Religiösen Jugendfeiern zu eigen ist: Sie stellen kein Sakrament (Firmung) oder mitgliedschaftsbezogenes kirchliches Ritual<sup>7</sup> (Konfirmation) dar, sondern – wie die Jugendweihe des Bundesverbands Jugendweihe Deutschland e.V. und die Jugendfeier des Humanistischen Verbands Deutschlands auch – eine Jugendfeier für konfessionslose Jugendliche. Allerdings sind sie – anders als die Passagerituale

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

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

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

## 1.2 TITEL UND KONZEPTION DER ARBEIT

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

gen zwei Kriterien zugrunde: Das spezifische Forschungsfeld musste zum einen die notwendigen Rahmenbedingungen für eine empirische Untersuchung bereitstellen können (Kontinuität der Feiern und damit stabile Klientel von Teilnehmenden, Überschaubarkeit des Felds, Erreichbarkeit der Interviewpartnerinnen und Interviewpartner). Diese praktischen Erfordernisse wiesen die Untersuchung in das Feld von Schulen in christlicher Trägerschaft. Des Weiteren ist zweitens zu berücksichtigen, dass die vorliegende Arbeit aus einer evangelisch-theologischen Perspektive verfasst ist. Mit dem der Theologie inhärenten Kirchenbezug<sup>11</sup> gerät dann bei der Suche nach einem für die empirische Untersuchung angemessenen Ort die handlungsorientierende Frage in den Blick, wo sich Religiöse Jugendfeiern im Hinblick auf evangelische Landeskirchen als gelingend erweisen, d.h. wo die Spannung Religiöser Jugendfeiern zur Konfirmation kontrolliert und minimiert werden kann (vgl. III Kap. 5). Dies ist in Ostdeutschland bei evangelischen Schulen der Fall. Da bis zum Jahr 2011 mit der Evangelischen Sekundarschule Haldensleben (Sachsen-Anhalt) erst eine einzige dezidiert<sup>12</sup> evangelische Schule existierte, an der eine Religiöse Jugendfeier angeboten wurde, ist diese Schule als Forschungsfeld für die Mikrostudie ausgewählt worden. An diesem spezifischen Lernort wurden mögliche Perspektiven erschlossen, welche (überwiegend) konfessionslose Familien auf das religiös profilierte Ritual werfen können. Die ausführliche Materialdarstellung in Teil IV dient dabei neben dem Nachweis der typologischen Rekonstruktionen und dem damit verbundenen Einblick in die Perspektiven der Teilnehmerinnen und Teilnehmer an Religiösen Jugendfeiern auch einem tiefergehenden Einblick in die Lebensorientierungen Konfessionsloser, der in der Forschung ein Desiderat darstellt (vgl. Kap. 2.1).

Im abschließenden Teil V werden dann ausgewählte praktisch-theologische bzw. religionspädagogische Problemstellungen, die sich aus den vorangegangenen Teilen ergeben haben, exemplarisch beleuchtet, um ein Resümee über den Forschungsgegenstand zu ziehen. Dabei wird die aus der empirischen Untersuchung gewonnene (Leit-)Kategorie des Intermediären<sup>13</sup>, welche auch den Aufbau

11 Vgl. F. SCHLEIERMACHER <sup>2</sup>1830, 3 (§§ 5 und 6) sowie P. TILICH <sup>2</sup>1956, 9: »Theologie ist eine Funktion der christlichen Kirche, sie muß den Erfordernissen der Kirche entsprechen.«

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

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

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

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

---

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

<sup>14</sup> Landesverbände bzw. regionale Verbände, die zum Bundesverband Jugendweihe Deutschland e.V. bzw. zu einzelnen seiner Landesverbände gehören, gibt es mittlerweile auch in Baden-Württemberg, Bayern, Hamburg, Hessen, Niedersachsen, Nordrhein-Westfalen und Rheinland-Pfalz. Vgl. dazu die Homepages der Verbände unter URL: <http://www.jugendweihe-deutschland.de/index.php?id=11> (Stand August 2016). Die Teilnehmezahlen können hier jedoch (noch?) als marginal gelten. Zur Entwicklung der Konfessionslosigkeit in Westdeutschland vgl. Kap. 2.1.

## 2. ZUM KONTEXT DER STUDIE

### 2.1 ZUR KONFESSIONSLOSIGKEIT IN (OST-)DEUTSCHLAND

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

---

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

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

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

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



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

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

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

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

19 M. DOMSGEN 2014b, 25.

20 DERS. 2013, 107.

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

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

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

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

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

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

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

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

28 D. POLLACK 2003, 81.

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

Dabei ist natürlich ebenfalls nicht zu unterschätzen, dass der Protestantismus, der die Mehrzahl der ostdeutschen Gebiete über einen langen Zeitraum geprägt hatte, gewissermaßen von seinem eigenen Charakter her säkularisierungsaffiner ist<sup>30</sup> und sich aufgrund seiner Aufgeschlossenheit gegenüber der modernen Kultur sowie seiner landeskirchlichen Organisationsstruktur auch gegenüber politischer Repression als weniger widerstandsfähig erweist als der Katholizismus.<sup>31</sup> Gert Pickel addiert zu den bereits skizzierten Einflussbedingungen von *politischer Repression* und *protestantischer Prägung* noch den nach 1989 recht schnell eintretenden *sozioökonomischen Modernisierungsprozess*, welcher dann den dritten Faktor bzw. Pfad der oben angesprochenen »besonders ungünstigen Konstellationen« des ostdeutschen Kontexts darstelle. Diese drei Faktoren haben es insbesondere der evangelischen Kirche dort außerordentlich schwer gemacht, »ihre Gläubigen dauerhaft zu binden«<sup>32,33</sup> Diese »erzwungene Säkularisierung«<sup>34</sup> blieb jedoch auf der subjektiven Ebene der Bevölkerung wiederum nicht folgenlos: Die qualitative Studie von Monika Wohlrab-Sahr et al. weist überzeugend nach, dass die durch den DDR-Staat forcierte Säkularisierung im Prozess der familialen Tradierung zu einer angeeigneten Haltung der Säkularität wurde.<sup>35</sup> Nach 1989 stellte diese säkulare Haltung im gesellschaftlichen Umformungs- und Angleichungsprozess darüberhinaus für viele ostdeutsche Bürger eine identitätsbezogene Stütze dar, welche in der Selbstsicht mit moderner, an die Bestände der Aufklärung anknüpfender Fortschrittlichkeit konnotiert war und auf diese Weise auch politisch-kulturell legitimiert werden konnte.<sup>36</sup> Das kann als einer der Gründe gelten, weshalb es mit der Wiedervereinigung Deutschlands in den neuen Bundesländern nicht zu der zunächst erwarteten kirchlichen Revitalisierung gekommen ist.

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

---

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

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

32 DERS. 2011b, 185.

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

34 G. PICKEL 2011b, 185.

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

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

37 Vgl. D. POLLACK 2000, 19.

38 Vgl. G. PICKEL 2013b, 15.

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

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

Die für die Kirchen größte Herausforderung liegt im ostdeutschen Kontext damit im mehrheitlichen Abbruch familialer religiös-kirchlicher<sup>44</sup> Sozialisation. Wo Konfessionslosigkeit eine »eingelebte und sozialisierte Alltagswirklichkeit«<sup>45</sup> darstellt, muss es das Ziel, konfessionslose Jugendliche für kirchliche Angebote wie

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

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

41 DERS. 2011b, 52. Hervorhebung weggelassen.

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

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

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

45 G. PICKEL 2011a, 44.

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

Allerdings bedeutet diese »weitgehende kulturelle Verdrängung der christlichen Religion«<sup>46</sup> nicht automatisch, dass auch alle Gesellschaftsbereiche – und im übrigen auch nicht alle Regionen – gleichermaßen von ihr betroffen wären: So sind die Felder Kunst und Kultur, Medizin und Pflege, Literatur und Medien weit eher davon ausgenommen.<sup>47</sup> Das macht die phänomenale Beschreibung und Erfassung von Konfessionslosigkeit auch in Ostdeutschland kompliziert und erfordert eine sensible (qualitative) Methodik und kleinere Untersuchungsbereiche. Der Kontext, in dem die Familien sozialisiert worden sind, mit denen ich mich im Rahmen meines Forschungsgegenstands beschäftigt habe, ist also selbst gar nicht so eindeutig wie es scheint. Dennoch macht die vorgenommene Skizzierung deutlich, wie wenig selbstverständlich explizite religiöse Erfahrungen im ostdeutschen Untersuchungskontext sind. Diese Tatsache muss man sich einerseits vergegenwärtigen, um zu verstehen, in welchem Kontext Religiöse Jugendfeiern entstanden sind, sowie andererseits, um die Bedeutung des Mikrokontexts zu begreifen, in dem die im Rahmen dieser Arbeit interviewten Familien Erfahrungen mit Religion und Kirche erwerben: Dieser Rahmen stellt eine kirchlich getragene Schule in Ostdeutschland – und im Besonderen eine Religiöse Jugendfeier an einer evangelischen Schule – dar. Offensichtlich fungiert eine Schule in kirchlicher Trägerschaft im ostdeutschen Kontext als Kontaktfeld zu Religion und Kirche. Der Großteil<sup>48</sup> der interviewten Familien ist damit – das ist bereits eingangs bemerkt worden – als eine spezifische Gruppe Konfessionsloser zu begreifen: Sie wählen eine evangelische Schule als Bildungs- und Erziehungseinrichtung aus und entscheiden sich darüberhinaus für eine Religiöse Jugendfeier an eben dieser Schule. Die vorliegende Studie trägt damit auch einen kleinen Teil zur Schließung der Forschungslücke zur tatsächlichen Lebenseinstellung sog. Konfessionsloser in Ostdeutschland bei, indem sie sich auf diese spezifische Gruppe Konfessionsloser konzentriert und mittels qualitativer Methodik um eine tiefere und sensiblere Untersuchung bemüht, als dies mit den Methoden der quantitativen Umfrageforschung möglich ist.

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

46 M. DOMSGEN 2014b, 25.

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

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

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

## 2.2 ZUR ROLLE EVANGELISCHER SCHULEN IN OSTDEUTSCHLAND

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

---

49 G. PICKEL 2013b, 15.

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

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

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

53 Vgl. ebd.

54 Zum Begriff vgl. P. PASTERNAK 2011.