

# ARBEITSSTELLE GOTTESDIENST



Zeitschrift der Gemeinsamen Arbeitsstelle  
für gottesdienstliche Fragen  
der Evangelischen Kirche in Deutschland

Jugend

01/2008, 22. Jahrgang, ISSN 1619-4047

## ARBEITSSTELLE GOTTESDIENST

Zeitschrift der  
Gemeinsamen Arbeitsstelle  
für gottesdienstliche Fragen  
der EKD (GAGF)

### 22. Jahrgang 01/2008

ISSN 1619-4047

Herausgeberin: GAGF

Redakteur dieses Heftes:  
DR. LUTZ FRIEDRICHS

Satz:  
CHRISTINE GRIESBACH

Namentlich ausgewiesene  
Beiträge werden von den Au-  
toren verantwortet und geben  
nicht unbedingt die Meinung  
der Herausgeberin wieder.  
Korrespondenz, Manuskripte  
und Rezensionsexemplare,  
deren Publikation bzw. Be-  
sprechung vorbehalten bleibt,  
bitte an:

GAGF

Herrenhäuser Str. 12

30419 Hannover

Tel. 0511 2796-209

E-Mail: [gottesdienst@ekd.de](mailto:gottesdienst@ekd.de)

<http://www.gottesdienste.de>

### ARBEITSSTELLE GOTTESDIENST

wird kostenlos abgegeben.  
Es wird jedoch um eine Betei-  
ligung an den Druckkosten in  
Höhe von 12,00 €/Jahr (bzw.  
4,50 €/Heft) gebeten:  
Ev. Darlehensgenossenschaft  
eG, Kiel  
BLZ 210 602 37  
Konto-Nr. 14001  
mit Hinweis auf Haushaltsstelle  
0110.1710 / GAGF  
IBAN DE75 2106 0237 0000 0140 01  
SWIFT/BIC GENODEF1EDG

## EDITORIAL .....4 LUTZ FRIEDRICHS

### THEMA

#### Gottesdienst braucht Jugend ..... 5 Theologische und historische Perspektiven zu einem aktuellen Thema CHRISTIAN GRETHLEIN

#### Wie Jugendliche sich Gott vorstellen – empirische Einsichten ..... 15 Mit einem Ausblick auf Fragen des Gottesdienstes ANNA-KATHARINA SZAGUN

#### Jugend „entbinden“ – Abschied feiern ..... 24 Probleme und Perspektiven der Konfirmation MARCELL SASS

#### Jugendkirche – eine Zwischenbilanz ..... 32 HANS HOBELBERGER

### IMPULSE

#### Bei Bedarf ..... 41 Skizze junger Gelegenheitsbesucher BENJAMIN ROSSNER

#### „Vielleicht reinigt das Vaterunser ja was Seelisches“ ..... 47 Studentisches Nachdenken über das Leben, die Religion und den Gottesdienst THOMAS STAHLBERG

#### Liturgisches Lernen zwischen Aufmerksamkeit und Performance ..... 53 Mit Konfirmandinnen und Konfirmanden Zugänge zum Gottesdienst finden SILKE LEONHARD

#### Mehr als „spirituelle Hurerei“? ..... 59 Christian Contemporary Music STEPHAN A. REINKE

#### KISS – Keep it short and simple ..... 65 Jugendgerechte Verkündigung im Radio – am Beispiel des Evangelischen Kirchenfunks Niedersachsens KATJA JACOB

### PRAXIS

#### Reflektieren – imaginieren – memorieren ..... 70 Drei pop-musikalische Zugänge zum Thema „Beten“ mit Jugendlichen CHRISTINE TERGAU-HARMS

## LITERATUR

### Rezensionen ..... 76

Zürcher Bibel, Zürich 2007  
(*Vicco von Bülow*)

Stephan Bitter, Michael Meyer-Blanck (Hg.): Gottesdienst  
– eine kulturelle Gelegenheit, Rheinbach 2005  
(*Michael Nüchtern*)

Artur A. Boeldert/ Helmut Eder/ Ansgar Kreuzer:  
Zwischen Beautyfarm und Fußballplatz, Würzburg 2005  
(*Ingo Reuter*)

Michael Kunzler: Liturge sein. Entwurf einer Ars celebrandi,  
Paderborn 2007  
(*Karl-Friedrich Wiggermann*)

Albert Gerhards/Benedikt Kranemann (Hg.): Einführung  
in die Liturgiewissenschaft, Darmstadt 2006  
(*Karl-Heinrich Bieritz*)

### Autorinnen und Autoren ..... 83

## EDITORIAL

Jugend verkörpert den „Möglichkeitssinn“ der Kirche. Erfrischend frech hat der Marburger Praktische Theologe Henning Luther (1947-1991) – eine eben erschienene Neuauflage seines Predigtbandes „Frech achtet die Liebe das Kleine“ (Radius 2008) erinnert an ihn – das Verhältnis von Kirche und Jugend quer gedacht. Es gelte, Kirche aus dem Blickwinkel von Jugendlichen wahrzunehmen, also einen Perspektivenwechsel zu wagen. Deshalb auch seien Jugendliche nicht zu „prüfen“, sondern mit der Konfirmation stehe vielmehr die Kirche (der Erwachsenen) auf dem Prüfstand, ob es ihr gelinge, junge Menschen bei ihrer Suche nach Glauben und Sinn angemessen zu begleiten. Das vorliegende Themenheft fühlt sich diesem Impuls verpflichtet, auch wenn er nicht ausdrücklich wird.

Unter **Thema** lotet *Christian Grethlein* aus, inwiefern Jugendliche gleichsam den Möglichkeitssinn des Gottesdienstes verkörpern und kommt zur These: „Gottesdienst braucht Jugend“. *Anna-Katharina Szagun* entdeckt empirisch die Gottesbilder von Jugendlichen und fragt, wie deren „Querdenken“ für den Gottesdienst fruchtbar zu machen ist. In seinen Überlegungen zur Konfirmation versucht *Marcell Saß*, konsequent von den Jugendlichen her zu denken, um die „Erfolgsgeschichte Konfirmation“ fortschreiben zu können. In seiner Zwischenbilanz zu den Jugendkirchen arbeitet *Hans Hobelsberger* deren „experimentelle Pionierfunktion“ heraus: Kirche habe sich darauf einzustellen, dass Jugendliche heute „Gelegenheitsstrukturen“ suchen, „die sich ihrer Lebenswelt und Biographie einpassen lassen“.

Die **Impulse** werden von zwei empirischen Studien eröffnet: *Benjamin Roßner* skizziert den gottesdienstliche Typus „junger Gelegenheitsbesucher“ und *Thomas Stahlberg* zeichnet nach, wie Studierende in einem Gruppeninterview der aktuellen Kirchenmitgliedschaftsstudie über das Thema Gottesdienst denken. *Silke Leonhard* greift die Frage auf, wie es gelingen kann, mit Konfirmandinnen und Konfirmanden heute Zugänge zum Gottesdienst zu gewinnen. Ihre Antwort nimmt Impulse der religionspädagogischen Diskussion um den performativen RU auf. Einen Blick über den eigenen Tellerrand riskiert *Stephan Reinke*: Er macht auf die erfolgreiche christliche Popmusikszene in den USA aufmerksam und plädiert für eine lebensweltbezogen sich verstehende Kirchenmusik. Wie sich der Hörfunk mit welchen Formaten auf das Publikum „Jugend“ einstellt, zeigt *Katja Jacob* am Beispiel des Evangelischen Kirchenfunks Niedersachsen.

Einen Praxisimpuls setzt *Christine Tergau-Harms*; sie zeigt, wie das traditionelle Thema „Beten“ unter Einbezug von Popmusik (Die Toten Hosen, Xavier Naidoo) mit Jugendlichen gemeinsam erschlossen werden kann.

Lutz Friedrichs

# Gottesdienst braucht Jugend

## Theologische und historische Perspektiven zu einem aktuellen Thema<sup>1</sup>

CHRISTIAN GRETHLEIN

Anschaulich und provokativ konstatiert M. Copray in einer einschlägigen Veröffentlichung zum Thema „Jugendkultur und Kirche“: „Die Beziehung zwischen Jugend und Kirche befindet sich in der nachkatastrophalen Ära. Das gemeinsame Schiff, der gemeinsame Weg von Kirche und Jugend, die Zeit starker wechselseitiger Beeinflussung von jungen Menschen und Kirche: vorbei. Wir sitzen am Strand und schauen auf die Wrackteile einer Titanic, die Jugend und Kirchenleitung nicht gleichzeitig zu tragen vermochte. Das Schiff, das sich Gemeinde nennt, ist zerbrochen. Wir versammeln Schiffbrüchige, ihre an Land gebliebenen Angehörigen und Kinder sowie neugierige Landbewohner“.<sup>2</sup> In der Tat ist der Abstand der meisten Jugendlichen in Deutschland zu den Kirchen<sup>3</sup> und deren sonntäglichen Gottesdiensten groß, wie Umfragen und die tatsächliche Teilnahme von Heranwachsenden zeigen.

In dieser Situation drohen zwei Gefahren, sowohl in Theorie und Praxis: Entweder wird versucht, vorwiegend methodisch das Problem zu bearbeiten, etwa durch kurzfristige Aktionen oder sog. Praxishilfen, oder es kommt zu einem resignierten Achselzucken, in der liturgischen Arbeit zu einem Ausblenden des Problems.

Die folgenden historischen Hinweise wollen beidem wehren. In einem ersten Schritt mache ich auf die grundsätzliche Bedeutung des Themas im normativen Sinn aufmerksam; in einem zweiten Schritt erinnere ich an zwei liturgische Aufbrüche, die sich wesentlich der „Jugend“ verdanken und in denen sich „Beteiligung“ als Schlüsselkategorie der Liturgik erweist. Abschließend weise ich vor dem Hintergrund tief greifender Veränderungen der Kommunikationsformen und -bedingungen auf die Notwendigkeit einer wohl vor uns liegenden Liturgiereform hin, die wohl ohne Einbeziehung von Heranwachsenden nicht zu bewältigen ist.

## I. Theologische Grundperspektiven

Die Bearbeitung des Themas in theologischer Perspektive wird dadurch erschwert – aber vielleicht auch interessant –, dass „Gottesdienst“ und „Jugend“ keine biblischen

- 
- 1 Für mich weiterführende kritische Anfragen danke ich – wieder einmal – herzlich Lutz Friedrichs.
  - 2 Zitiert nach Schweitzer, Friedrich: Jugendkultur und Religionspädagogik, in: Biehl, Peter/Wegenast, Klaus (Hg.): Religionspädagogik und Kultur. Beiträge zu einer religionspädagogischen Theorie kulturell vermittelter Praxis in Kirche und Gesellschaft, Neukirchen-Vluyn 2000, 170 Anm. 16.
  - 3 Siehe z.B. die Zusammenstellung diesbezüglicher Befunde bei Gensicke, Thomas: Jugend und Religiosität, in: Shell Deutschland Holding (Hg.): Jugend 2006. Eine pragmatische Generation unter Druck, Frankfurt am Main 2006, 203-239.

Begriffe sind. Beide verdanken sich aber direkt bzw. indirekt wesentlicher reformatorischer Impulse.

1. Luther nannte das bis dahin vor allem unter „Messe“ oder „Kultus“ bekannte rituelle Geschehen „Gottesdienst“ und erweiterte damit den Gegenstandsbereich.<sup>4</sup> Entsprechend Röm 12,1f. verwendet er nämlich diesen Begriff sowohl für die Zusammenkunft der Christen zu Gebet, Lied, Schriftlesung, Predigt und Herrenmahl als auch für das ganze Leben eines Christen. Damit wird in der reformatorischen Tradition grundsätzlich der von den Propheten und Jesus betonte Zusammenhang zwischen kultischem und sozialem Handeln konzeptionell aufgenommen (s. z.B. die Zitation von Hos 6,6 in Mt 9,13; 12,7). Systematisch markiert dies ein Grundproblem jedes evangelischen Gottesdienstes, nämlich die Vermittlung von Ritual und Lebenswelt. Das weitgehende Fernbleiben einer bestimmten Personengruppe wie der Jugendlichen kann darin begründet sein, dass liturgisches Ritual und Lebenswelt in nichtbiblischer Weise auseinander treten.

„Jugend“ als eigener Begriff für ein Lebensalter kommt erst im 19. Jahrhundert auf. Sozialgeschichtlich spielen dabei der Pietismus mit seiner subjektbezogenen Betonung der Entscheidung und die Konfirmation eine wichtige Rolle. Letztere war bis weit ins 20. Jahrhundert hinein für die Mehrzahl der Evangelischen das Übergangsritual von der mit Schule verbundenen Kindheit in ein auf den Erwachsenen-Status ausgerichtetes Jugendalter.

Um theologische Perspektiven aus Bibel und Reformation zu gewinnen, muss also unser gegenwärtiger Begriffshorizont sowohl bei „Gottesdienst“ als auch „Jugend“ geweitet werden.

2. Dabei hilft eine Durchsicht durch entwicklungspsychologische Literatur, aber auch ein Blick auf häufige Konflikte in Kirchengemeinden. Abgesehen von einzelnen spezifischen sozialen Problemlagen, die sich mitunter milieuartig verdichten, kann als Charakteristikum von Jugendlichen deren „Offenheit, Direktheit und Spontaneität“<sup>5</sup> gelten. Zugleich geraten aber dadurch Jugendliche in Kirchengemeinden immer wieder in Konflikte mit erwachsenen Gemeindegliedern, die ihre Ordnung und gewohnten Verhaltensweisen durch Heranwachsende bedroht sehen. Ähnliches lässt sich im Neuen Testament für die „Kinder“ beobachten. In der berühmten Szene der Kindersegnung durch Jesus (Mk 10,15) begegnet ebenfalls beides: Auf der einen Seite die Kinder mit ihren besonderen altersspezifischen Eigenschaften; auf der anderen Seite die Abwehr durch die Jünger, die Jesus vor Störungen schützen wollen. Theologisch bemerkenswert ist, dass eben diesen Kindern – von überwältigender Offenheit und dadurch zugleich potenzielle Störer der erwachsenen Gewohnheiten – als einziger Gruppe eine besondere Nähe zum Reich Gottes zugesprochen wurde. „Unbelastet und unbeschwert, mit leeren Händen und ohne fromme Vorleistung gerecht gesprochen zu werden, sich wie ein Kind be-

4 Zu Luthers Gottesdienstverständnis siehe knapp Grethlein, Christian: Grundfragen der Liturgik, Gütersloh 2001, 88-107.

5 Grethlein, Christian: Gottesdienst ohne Jugendliche!? – empirische Befund und biblisch-theologische Perspektiven zu einem Dilemma, in: Texte aus der VELKD 92/1999, 12 (wieder abgedruckt in: Urban, Christoph/Rieg, Timo [Hg.]: Das vergessene Jahrzehnt. Kinder – Jugend – Gottesdienst, Bochum 2004, 9-28).

schenken zu lassen, ohne im Tausch eine Gegenleistung bringen zu können, lässt jetzt schon im Reich Gottes sein“.<sup>6</sup>

In der Verbindung von großer Offenheit und zugleich potenzieller Anstößigkeit für Erwachsene scheinen mir Jugendliche zumindest in große Nähe zu den von Jesus so einseitig hervorgehobenen Kindern zu gehören.

Eine charismentheologische Interpretation dieses Befundes verstärkt die Einsicht in das Problem, das aus dem Fernbleiben der meisten Jugendlichen für christliche Gemeinde erwächst. Denn dann bleiben dem Gottesdienst wichtige Geistesgaben entzogen. Und tatsächlich fehlen nicht wenigen heutigen Gottesdiensten Offenheit, Direktheit und Spontaneität.

3. Eine andere Perspektive eröffnet ein Blick in Luthers Schriften. Bei ihm kommt der Jugend ebenfalls grundlegende Bedeutung für Gottesdienst zu. So gibt der Reformator als wesentlichen Grund für seinen Vorschlag einer „Deutschen Messe“ in deren Vorrede an: „Aller meyst aber geschichts umb der eynfeltigen vnd des iungen volcks willen wilchs so und mus teglich ynn der schriffte und Gottis wort geubt vnd erzogen werden das sie der schriffte gewonet geschickt leufftig und kündig frynnen werden yhren glauben zuuertreten und andere mit der zeyt zu leren vnd das reych Christi helffen mehren ...“ (WA 19,73). Und wenig später weist er massiv darauf hin, dass die „bepstlichen Gottesdienste“ auch deshalb „verdemlich“ sind, weil sie „nicht gericht auff die jugent und eynfeltigen“ sind. Mit der Hinführung der Jugend zum Evangelium steht nämlich – dies ist Luther in seiner Umbruchszeit klar – die Zukunft von Kirche auf dem Spiel. Nur wenn es gelingt, die nachwachsende Generation zu mündigen Christen zu erziehen, verstummt das Evangelium nicht. Von daher ist das nachhaltige Bemühen Luthers um die Einrichtung von Schulen zu verstehen, die durch den Leseunterricht eine wesentliche Voraussetzung für die Bibel-Lektüre bieten.
4. So machen also gottesdiensttheologische, charismentheologische und katechetisch-liturgische Überlegungen auf die Brisanz des eingangs skizzierten Befundes aufmerksam. Sie zeigen zugleich, dass es sich bei dessen Bearbeitung nicht um methodische Anpassungsstrategien handeln kann. Es geht vielmehr um ein grundlegendes Problem evangelischer Liturgie. Konkret stellt sich die Aufgabe, den Zusammenhang von Kult und Lebenswelt erfahrbar zu machen, also die biblische Einsicht in den Zusammenhang von kultischem und sozialem Verhalten Gestalt gewinnen zu lassen.

## II. Lernprozesse in der Liturgiegeschichte

Entsprechend der späten Entstehungszeit von „Jugend“ als einer allgemein lebensweltlich präsenten Phase begegnen jugendbewegte bzw. -bestimmte Impulse erst seit Ende des 19. Jahrhunderts.

<sup>6</sup> Siehe hierzu Ulonska, Herbert: Die Kinder und das Reich Gottes (Mk. 10,13-16//Mt. 19,13-15//Lk. 18,15-17), in: Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland: Aufwachsen in schwieriger Zeit. Kinder in Gemeinde und Gesellschaft, Gütersloh 1995, 94.

1. Martin Affolderbach hat systematisch klar wesentliche Zusammenhänge, Implikationen und Impulse herausgearbeitet, die mit der Entstehung von „Jugend“ gegeben sind:

„(1) Die Ausbildung einer eigenständigen Jugendphase steht in Zusammenhang mit der Veränderung der Gesellschaft von einem durch traditionale Ordnungen geprägten Gemeinwesen mit relativer Kontinuität zu einem offenen, starken Veränderungen unterworfenen und deshalb notwendigerweise lernfähigen Sozialsystem. Der Übergang vom 18. zum 19. Jh. markiert mit geistesgeschichtlichem Aufbruch (... ‚Sturm und Drang‘), beginnender [...] Industrialisierung und Ansätzen zur Demokratisierung eine Ausweitung von ‚Jugend‘ (über Studenten und Handwerksburschen) in die gesamte Bevölkerung, wobei den Mädchen und ihrer größeren Abhängigkeit und sozial benachteiligten Rolle sehr lange zu wenig Beachtung geschenkt wurde.

(2) Der Gedanke des freien, personalen Menschseins (Subjektivität) schuf die Voraussetzungen dafür, daß Jugendliche sich in persönlicher Freiheit und innerer Unabhängigkeit überlieferte Werte und Lebensformen aneignen bzw. kritisch befragen konnten. Die subjektiv zu leistende Sinnvergewisserung lastet somit der Jugend die Spannung von geschichtlicher Kontinuität und Diskontinuität auf, die in der Distanzierung vom Überlieferten und der Erprobung alternativer Ausdrucksformen zu bewältigen versucht wird.

(3) Jugend entsteht dort als eigenständige soziale Gruppe, wo die Familie nicht mehr in der Lage ist, die zur Erreichung des vollen Erwachsenenstatus notwendigen Qualifikationen zu vermitteln und Entfaltungsmöglichkeiten zu garantieren. Die Gruppe erschließt über den primären familialen Kontext hinaus neue Interaktionsbereiche und schafft gleichzeitig neue Identifikationsmöglichkeiten zum Lebensstil und Verhaltensnormen dieses Bezugsfeldes.<sup>7</sup>

2. Genau in diesem, ideengeschichtlich durch Aufklärung und Romantik, sozialgeschichtlich durch die Industrialisierung geprägten Spannungsfeld von traditionskritischen, subjekt- und zugleich gruppenbezogenen Impulsen profiliert sich liturgiehistorisch im Zuge der sog. Liturgischen Bewegungen der Beitrag der „Jugend“ zum Gottesdienst. Er wendet sich – in beiden Konfessionen – gegen restaurative Gottesdienstformen, die zunehmend isoliert von der sonstigen Kultur sind.<sup>8</sup>

Demgegenüber bringt sowohl auf katholischer als auch evangelischer Seite die sog. Jugendbewegung im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts wichtige Impulse für die liturgische Arbeit:

Dabei ist zuerst zu beachten, dass die sog. liturgischen Bewegungen in beiden Konfessionen ursprünglich mit der Intention der Kirchenreform antreten und sich erst im Lauf der Zeit auf die Liturgiereform konzentrieren. Grundsätzlich geht es um die „aktive Teilnahme“ der Menschen in der Kirche,<sup>9</sup> wobei die Jugend vor-

7 Affolderbach, Martin: Art. Jugend, in: TRE 17 (1988), 409.

8 Bizer, Christoph: Gottesdienst und Kultur. Theologische, didaktische Meditationen, in: Biehl/Wegenast (Hg.): 2000 (Anm. 2), 141-164, 152.

9 Siehe ausführlicher Stork-Denker, Katharina: Beteiligung der Gemeinde am Gottesdienst, Leipzig 2008, 16-21; zur im vorliegenden Aufsatz nicht weiter verfolgten, obgleich wirkungsgeschichtlich (dann mit-



ausgeht: „Das wiedererwachte Bewusstsein, selbst Kirche zu sein, gab sich also nicht länger mit einer Zuschauerrolle zufrieden. Junge Christen vor allem verlangten nach Gottesdienstformen, in denen sie die Zusammengehörigkeit von Priester und Volk, das Zusammenwirken aller im einen Leib Christi beim heiligen Dienst erfahren konnten.“<sup>10</sup>

Exemplarisch kann dies für die katholische Seite am Wirken Romanos Guardini auf Burg Rothenfels studiert werden.<sup>11</sup> Vor dem Hintergrund der Formel vom Hohen Meißner (Oktober 1913): „Die freideutsche Jugend will aus eigener Bestimmung in eigener Verantwortung, mit innerer Wahrhaftigkeit ihr Leben gestalten.“<sup>12</sup> entwickelt Guardini die alte dogmatische Erstarrungen (Stichwort: Antimodernisteneid) überwindende Idee einer katholischen Haltung. Zum einen geht damit eine neue Hinwendung zur Bibel und zur Volkssprache einher (Stichwort: „Schott“, also das vom Benediktinermönch Anselm Schott in deutscher Sprache als „Mitlesebuch“ bearbeitete, 1884 erstmals erschienene Missale in deutscher Sprache). Zum anderen sind aber die Menschen in das als objektiv geltende „Wesen liturgischen Lebens“<sup>13</sup> einzufügen.

Dem entspricht, dass Zeit und Raum, Grundbedingungen menschlicher Existenz und zugleich dieser vorgegeben, grundlegende Bedeutung für den liturgischen Vollzug bekommen. Der Höhepunkt in der kultischen Feier ist die Osternacht. Dazu tritt im Zuge der damals allgemein geforderten „Sachlichkeit“ der Raum. Aus diesem Anliegen resultiert die Verbindung zum Bauhaus.<sup>14</sup>

Auf evangelischer Seite kann Wilhelm Stählin als exemplarischer Vertreter des kirchenreformerischen und dann vor allem liturgischen Aufbruchs aus der Jugendbewegung, der sog. jüngeren Liturgischen Bewegung, gelten. Deutlich kultur- und kirchenkritisch<sup>15</sup> findet er im Wandervogel eine attraktive Lebensform.<sup>16</sup> In Berneuchen werden dann die Impulse formuliert und für die liturgische Gestaltung fruchtbar gemacht. Michael Meyer-Blanck hat in überzeugender Weise Stählins Werk anhand der Begriffe „Leben“, „Leib“ und „Liturgie“ rekonstruiert.<sup>17</sup> Entgegen den lehrhaften Erstarrungen von Kirche wollte Stählin Lebendigkeit erreichen. Sie äußert sich leiblich und macht so die liturgische Arbeit vordringlich. Dabei

---

telbar auch für die evangelische Liturgie) wichtigen Aufnahme dieses Ansatzes im Zweiten Vaticanum siehe Stork-Denker 2008, 23-45.

- 10 Heinz, Andreas: Liturgiereform vor dem Konzil. Die Bedeutung Pius' XII. (1939-1958) für die gottesdienstliche Erneuerung, in: LJ 49 (1999), 3-38, 21.
- 11 Siehe hierzu z.B. Goergen, Aloys: Rothenfels und die Folgen, in: ders.: Glaubensästhetik. Aufsätze zu Glaube, Liturgie und Ästhetik, Münster 2005, 15-27
- 12 Goergen 2005 (Anm. 11) 16.
- 13 Guardini, Romano: Liturgische Bildung. Versuche (1923), in: Ders.: Liturgie und liturgische Bildung, Mainz/Paderborn 21992, 24.
- 14 Siehe Goergen 2005 (Anm. 11) 19-22.
- 15 Folgende Erinnerung aus Stählins Autobiographie kann für die grundlegenden keineswegs nur dogmatischen Differenzen stehen: „Ich entsinne mich sehr deutlich, dass ich oft, von einer Pfarrkonferenz heimkommend, zu meiner Frau sagte: ‚Ich möchte am liebsten ein Bad nehmen, um mich von dieser Atmosphäre zu reinigen.‘“, Stählin, Wilhelm: *Via vitae*, Kassel 1968, 185.
- 16 Siehe Stählin 1968 (Anm. 15) 176-187.
- 17 Meyer-Blanck, Michael: *Leben. Leib und Liturgie. Die Praktische Theologie Wilhelm Stählins*, Berlin/New York 1994; 228-233 finden sich wichtige Hinweise zur grundlegenden Differenz zwischen Guardini und Stählin.

erhält die Forderung der Beteiligung eine „interessante Erweiterung“<sup>18</sup>. So heißt es im Berneuchener Buch: „Alle irdische Wirklichkeit aber ist leibhaft; der Geist wird wirklich nur, indem er seinen Leib schafft. Leib aber ist gestaltetes Sein; Form zu haben und Form zu sein gehört zum Wesen des Leibes. Jedes Handeln ist ein Gestalt-geben, jede Entwicklung ein Werden und Sich-wandeln von Gestalten. Darum ist das Ringen um die Form eine notwendige unentbehrliche Seite der Aufgabe, die uns aus dem Evangelium selbst erwächst.“<sup>19</sup> In besonderer Weise ist die Leiblichkeit, nicht zuletzt im sozialen Sinn, auf „Geistlichen Wochen“, also Freizeiten, zu erfahren.<sup>20</sup>

In dieser Transformation einer wichtigen Gesellungsform der Jugendbewegung treten zum einen die lange in der Evangelischen Kirche vernachlässigte liturgische Form des Stundengebets<sup>21</sup> sowie die Bedeutung des Kirchenjahres<sup>22</sup> wieder ins Blickfeld. Zum anderen wird – und an diesem Impuls hielt Stählin zeitlebens fest – der Gottesdienst aus seiner parochialen Engführung befreit. Bei all dem geht es – in Aufnahme des Impulses aus der Jugendbewegung – um den Bezug zur Lebenswelt. Deshalb kommt auch dem kasuellen Handeln, etwa bei Hausweihen oder Schulandachten, große Bedeutung zu.<sup>23</sup>

Allerdings gelang es nicht, die von Berneuchen ausgehenden Impulse umfassend und nachhaltig für das gottesdienstliche Leben fruchtbar zu machen. Die Zentralisierung der Kinder- und Jugendarbeit durch die Nationalsozialisten zerstörte die freie Jugendbewegung. Liturgisch verdunkelten die zunehmende Konzentration auf die Form, verbunden mit hohen Anforderungen an die liturgische Beteiligung, und das Postulat von Objektivität zunehmend die jugendbewegte Lebendigkeit des Ansatzes. Schon das Berneuchener Buch konnte die von den Teilnehmern empfundene Dynamik der Treffen nicht allgemein kommunizieren. Vollends führte dann die Gründung der Michaelsbruderschaft 1931 – nicht zuletzt in den Turbulenzen des sog. Kirchenkampfes – zu einer gewissen Isolierung. So zeigt die Arbeit der die Agendenarbeit nach dem Zweiten Weltkrieg maßgeblich vorbereitenden „Liturgischen Arbeitsgemeinschaft“ eine deutliche Ausgrenzung von Stählin und den Berneuchern.<sup>24</sup> Vielleicht hätte die beispiellose Restauration des evangelischen Sonntagsgottesdienstes durch die Agende 1 verhindert werden können, wenn die Berneuchener damals nicht ausgegrenzt worden wären (und sich an ihren Grundimpetus erinnert hätten).

Die bleibende Aktualität der liturgischen Bewegungen lässt sich jedoch gut anhand der Bewegung „Liturgische Präsenz“ zeigen. Nicht von ungefähr stellt Hartmut

18 Stork-Denker 2008 (Anm. 9) 71.

19 Das Berneuchener Buch. Vom Anspruch des Evangeliums auf die Kirchen der Reformation, hg. von der Berneuchener Konferenz, Hamburg 1926, 97f.

20 Meyer-Blanck 1994 (Anm. 17) 215-218.

21 Heitmann, Ludwig/Ritter, Karl Bernhard/Stählin, Wilhelm (Hg.): Das Gebet der Tageszeiten, Hamburg 1926.

22 Knolle, Theodor/Stählin, Wilhelm: Das Kirchenjahr. Eine Denkschrift über kirchliche Ordnung des Jahres, Kassel 1934.

23 Siehe Stork-Denker 2008 (Anm. 9) 78.

24 Siehe Rheindorf, Thomas: Liturgie und Kirchenpolitik. Die Liturgische Arbeitsgemeinschaft von 1941 bis 1944, Leipzig 2007, 73f., 81, 88.

Wöllenstein seinem Vorwort zum diesbezüglichen Handbuch ein entsprechendes Zitat Guardinis voran.<sup>25</sup> Und vielleicht lässt sich in dieser Entwicklungslinie das Engagement der Lutherischen Liturgischen Konferenz in den neunziger Jahren des 20. Jahrhunderts für die „Liturgische Präsenz“ verstehen. Führten hier nicht – auch – Michaelsbrüder (wie der damalige Vorsitzende Alexander Völker) die alten Impulse von „Leben, Leib und Liturgie“ unter neuen Bedingungen weiter?

3. Noch ein zweites Mal gibt ein wesentlich jugendbestimmter Aufbruch<sup>26</sup> einen wichtigen Impuls für die liturgische Arbeit. Er prägt stark die Konzeption der heute in den evangelischen Kirchen Deutschlands gültigen liturgischen Bücher.

Gegen die Erstarrung der gesellschaftlichen Verhältnisse in der Adenauer-Ära – vielleicht am deutlichsten in der CDU-Parole zur Bundestagswahl 1957 formuliert: „Keine Experimente“ – und die gleichzeitige Verdrängung der Nazi-Vergangenheit protestieren Ende der sechziger Jahre vor allem Studierende der Hochschulen. Die bestehenden Institutionen, darunter auch die Kirchen, werden einer radikalen Traditionskritik unterworfen. Die Heranwachsenden setzen sich in Kleidung und Lebensstil bewusst von der älteren Generation ab. Ein wichtiges Ausdrucksmittel ist dabei die gegen bisherige Konventionen verstoßende, stark körperbetont vorgebrachte Rock-Musik.

Um den Jugendlichen den Weg in den Gottesdienst zu erleichtern, werden vor allem in Großstädten sog. Jugendgottesdienste (auch Jazz- bzw. Beatgottesdienste genannt) kreiert.<sup>27</sup> Zwar fehlt bis jetzt noch eine Monografie zu diesem liturgischen Aufbruch, doch kristallisieren sich beim Durchblättern der entsprechenden Werkbücher einige wichtige Impulse heraus:

- Die traditionellen liturgischen Stücke werden jedenfalls teilweise weggelassen, manchmal die Predigt durch ein „Gespräch“ ersetzt.
- Teams bereiten die Gottesdienste vor; dadurch wird anfangs jeder Gottesdienst zu einem „Unikat“. Bei häufigerer Feier in „freier Form“ bilden sich bestimmte Grundformen heraus, die aber regional recht unterschiedlich sind und auch wieder verändert werden.
- Große Bedeutung kommt zeitgenössischer Musik zu. Meist ersetzen Jugendbands oder Gitarre die traditionelle Orgel.
- Nur teilweise finden die Jugendgottesdienste in Kirchen statt. Auch Kinosäle u.ä. werden benutzt. Damit wird Gottesdienst bewusst in den öffentlichen Raum platziert.
- Jugendgottesdienste finden kaum im Wochen-Rhythmus, meist sogar nur wenige Male im Jahr statt. Dementsprechend überschreitet der Kreis der Teilnehmenden die Parochialgrenzen, nicht selten sogar die Konfessionsgrenzen.

25 Wöllenstein, Helmut: Vorwort, in: Kabel, Thomas: Handbuch Liturgische Präsenz. Zur praktischen Inszenierung des Gottesdienstes Bd. 1, Gütersloh 2002, 9-14, 9.

26 Siehe zum kulturellen Kontext die entsprechenden Abschnitte in: Glaser, Hermann: Kleine Kulturgeschichte der Bundesrepublik Deutschland 1945-1989, Bonn <sup>2</sup>1991, 299-337.

27 Siehe z. B. Schnath, Gerhard (Hg.): Fantasie für Gott. Gottesdienste in neuer Gestalt, Stuttgart/Berlin 1965.

Der stärkste Impuls dieser neuen Gottesdienste war wohl ihre Pluriformität<sup>28</sup> – in deutlicher Entgegensetzung zur praktischen Uniformität der agendarischen Gottesdienste in den Ortsgemeinden. Damit wurden nämlich Liturgiereformer auf den Plan gerufen, die zum einen der offenkundigen Erstarrung der agendarischen Gottesdienste, aber auch der Formlosigkeit und Beliebigkeit mancher liturgischer Experimente wehren wollten. Einen wirksamen, über die Erneuerte Agende bis zum heutigen Evangelischen Gottesdienstbuch führenden Schritt ging dabei die von der Lutherischen Liturgischen Konferenz herausgegebene, wesentlich von deren Mitglied Frieder Schulz erarbeitete Denkschrift „Versammelte Gemeinde“, dann unter dem den hermeneutischen Ansatz aufnehmenden Namen „Strukturpapier“ in die Diskussion eingegangen.<sup>29</sup> Dabei versuchte man eine für alle Gottesdienste „gemeinsame Grundstruktur“ zu erarbeiten, „die sowohl die geschichtliche Kontinuität wie die Identität des christlichen Gottesdienstes in all seinen Ausformungsvarianten sichert.“<sup>30</sup> Ausgangspunkt war hierbei – entgegen dem für die vorhergehende liturgische Bewegung grundlegend wichtigen Gesichtspunkt der „Ordnung“ – „die Schmiegsamkeit der Liturgie“.<sup>31</sup>

Mit der darauf hin erarbeiteten Erneuerter Agende wurde gegenüber der bisher üblichen Leseagende die Form des Gottesdienstbuches in den evangelischen Kirchen in Deutschland eingeführt, eine Innovation, die inzwischen für die Kasualien und andere liturgische Formen aufgenommen wurde. Gottesdienst orientiert sich nicht mehr an einer normativen Form, in die Menschen gehorsam eingefügt werden müssen, sondern wird als Kommunikationsprozess verstanden, der jeweils konkret vor Ort zu gestalten ist.<sup>32</sup>

Die inzwischen entstandenen, vielfältigen zielgruppenbezogenen oder anderweitig „alternativen“ Gottesdienste<sup>33</sup> unterscheiden sich jedoch deutlich von der Bewegung der sechziger und siebziger Jahre. Sie sind von Erwachsenen gestaltet. Adressaten- bzw. marktförmig formuliert: kundenorientiert ist ihnen das gesellschaftskritische Anliegen der aufbegehrenden Jugendlichen fremd.

4. Beide skizzierten, jeweils nicht nur konfessionell in sich differenzierten liturgischen Erneuerungsbewegungen stehen im Kontext von jugendbewegten Aufbrüchen. Sie sind von dem Anliegen bestimmt, den Gottesdienst in Kontakt zur Lebenswelt zu

28 Grethlein, Christian: Auf der Suche nach neuen Formen II. Neue Ansätze, in: Handbuch der Liturgik, Göttingen 32003, 886-896, 886.

29 Siehe Schulz, Frieder: Die Struktur der Liturgie (1982), in: ders.: Syntaxis. Beiträge zur Liturgie, Göttingen 1997, 134-154; vgl. als kritische Rekonstruktion Schwier, Helmut: Die Erneuerung der Agende. Zur Entstehung und Konzeption des „Evangelischen Gottesdienstbuches“, Hannover 2000, 116-159.

30 Von Schade, Herwarth /Schulz, Frieder (Hg. im Auftrag der Lutherischen Liturgischen Konferenz): Gottesdienst als Gestaltungsaufgabe. Praktische Anregungen zur Gestaltung des Gottesdienstes aufgrund der Denkschrift „Versammelte Gemeinde“ (Strukturpapier), Hamburg 1979, 9.

31 Schade/Schulz 1979 (Anm. 30) 10.

32 Dieser Paradigmenwechsel dürfte wohl der Grund dafür sein, dass bei dieser Runde der Liturgiereform der römisch-katholische Beitrag zwar praktisch, aber weniger konzeptionell von Bedeutung ist. Denn er steht der rechtsförmigen Konstruktion von Gottesdienst entgegen, die in den letzten Jahren wieder vom Lehramt betont wird.

33 Siehe z.B. mit einer sehr instruktiven praktisch-theologischen Einleitung Friedrichs, Lutz (Hg.): Alternative Gottesdienste, Hannover 2007.

bringen. Dabei kommt der „Beteiligung“ die Schlüsselrolle zu. Dadurch erhalten der kulturelle Kontext, die liturgischen Traditionen und die konkreten Bedingungen vor Ort konstitutive Bedeutung für die liturgische Arbeit. Materialiter fällt die Betonung der Dimension des Leiblichen in den Reformimpulsen auf, die kritisch gegen das vorfindliche liturgische Leben gewendet wird.

### III. „Beteiligung“ als kommunikativer Schlüsselbegriff

Es verwundert nicht, dass in einer Zeit schnellen gesellschaftlichen und kulturellen Wandels, also seit spätestens der Wende zum 20. Jahrhundert, Jugendliche wesentliche Impulse für die liturgische Reform geben. Denn sie kommen – entsprechend ihrer geringeren Verwurzelung im Bisherigen – unmittelbarer als Erwachsene mit sich anbahnenden Veränderungen in Kontakt und initiieren dabei neue Verhaltensweisen, die dann zunehmend stilbildend im Alltag wirken. Nach dem Ersten Weltkrieg markieren die Jugendbewegten deutlich, dass ein Weiter-So auch im kultischen Bereich nicht möglich ist. Angesichts der Verkrustungen der Adenauer-Ära erscheint die Rückwärtswendung und Starrheit der Agenda 1 für junge Menschen unerträglich.

Die beiden leitenden kulturellen Strömungen, die Jugendbewegung und die Studentenbewegung, hatten darin für die Liturgiereform eine Gemeinsamkeit, dass „Beteiligung“ das grundlegende Anliegen war. Bei beiden kam – gegenüber der traditionellen Fixierung der Liturgik auf geschriebene Texte und der Betonung von „Wort“ o.Ä. in der Praxis – die Dimension des Leiblichen ins Blickfeld. Allerdings wurde „Beteiligung“ entsprechend dem differierten Kontext der zwanziger und sechziger/siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts inhaltlich unterschiedlich bestimmt. Gab das erste Mal die Sehnsucht nach Ordnung einen starken Impuls, war das zweite Mal gerade die Kritik an erstarrten Ordnungen leitend. Auf jeden Fall ist aber „Beteiligung“ jedenfalls zu Beginn des 21. Jahrhunderts eine grundlegende Kategorie evangelischen Gottesdienstverständnisses (nicht nur im deutschen Sprachraum<sup>34</sup>). Sie ist mittlerweile zum ersten Kriterium des Evangelischen Gottesdienstbuches avanciert und hat so prominent Eingang in das offizielle liturgische Buch der evangelischen Kirchen in Deutschland gefunden.

Allerdings ist dabei wohl (noch) nicht (hinreichend) im Blick, dass Beteiligung wesentlich mit konkreten kommunikativen Vollzügen verbunden ist, die gegenwärtig einem rapiden Wandel unterliegen. Schon bei Stählin und den Berneuchern finden sich parochiekritische Töne, verstärkt dann in der zweiten liturgischen Reformbewegung des 20. Jahrhunderts. Die Kommunikationsformen, zuerst der „Wandervogel“, dann die zunehmende Mobilität mussten beachtet werden, wenn Gottesdienst und Lebenswelt nicht auseinander fallen sollten.

Stimmt diese Analyse, so bahnt sich gegenwärtig wohl eine weitere tief greifende liturgische Herausforderung an, die in der Liturgik und den Kirchengemeinden erst langsam in den Blick kommt. Der Siegeszug der elektronischen Medien verändert – auch hier wieder zuerst und am nachhaltigsten bei den Jugendlichen – die kommunikativen

34 Siehe z.B. die Rede von „participatory knowledge of God“ in: Jussila, Päivi: See How They Love One Another: Rebuilding Community at the Base, Geneva 2002, 12.

Gewohnheiten. Konkret: Wie ist „Beteiligung“ bei Menschen zu gestalten, in deren Alltagsroutine raum- und zeitübergreifende Kommunikationsformen, etwa per PC und Mobil-Telefon, selbstverständlich sind, die in Chat-rooms beten?<sup>35</sup> Religionswissenschaftler konstatieren jedenfalls: „Damit (sc. mit komplexen Online-Szenarien, C.G.) werden sich im World Wide Web vermutlich schon mittelfristig völlig neue Formen von religiöser Kommunikation, von Gemeinschaftsbildungsprozessen und Ritualpraktiken herauskristallisieren“ und: „Für das Segment Religion wird dies zur Folge haben, dass auf dem ‚Markt‘ konkurrierender religiöser Sinnsysteme und Weltdeutungsmuster, Traditionen, Gemeinschaften und Individuen auf Dauer nur diejenigen anschlussfähig bleiben können, die die Chancen und Vorteile der neuen Kommunikationstechniken erfolgreich zu nutzen verstehen.“<sup>36</sup> Ich vermute, dass diese Herausforderungen für Liturgie nur in Kooperation mit Heranwachsenden zu bearbeiten sind, in deren Lebenswelt elektronische Kommunikationsformen selbstverständlich sind und deshalb auch personale Kontakte eine andere Bedeutung als bei früheren Generationen haben.

---

35 Einen ersten innovativen Versuch aus katholischer Perspektive stellt dar Böntert, Stefan: Gottesdienst im Internet. Perspektiven eines Dialogs zwischen Internet und Liturgie, Stuttgart 2005. Siehe auch das Themenheft „Liturgie per Mausclick“ der Arbeitsstelle Gottesdienst 21 (1-2007).

36 Ahn, Gregor: Kommunikation von Religion im Internet, in: Malik, Jamal/u.a. (Hg.): Religion und Medien. Vom Kultbild zum Internetritual, Münster 2007, 191-205, 203 bzw. 205.

# Wie Jugendliche sich Gott vorstellen – empirische Einsichten

## Mit einem Ausblick auf Fragen des Gottesdienstes

ANNA-KATHARINA SZAGUN

### I. Religion bewahrt und beantwortet die Frage nach Gott

„Religion bewahrt und beantwortet die Frage nach Gott [...]. Die angemessene Behandlung dieses einzigartigen ‚Unterrichtsgegenstandes‘ ist für die Lernenden wie für die Lehrenden die verantwortungsvolle Mitte des Faches“<sup>1</sup>. Dieser Satz – hier explizit zum Religionsunterricht formuliert – gilt fraglos auch für religiöse Unterweisung in der Gemeinde.

Bei Unterrichtenden ist – der Mittelpunktstellung gemäß – das Interesse an der Entwicklung von Gottesvorstellungen im Lebenslauf groß. Den Untersuchungen des 20. Jh.‘s nach schienen Kinder prinzipiell anthropomorphe Konzepte zu haben, die Ergebnisse zum Jugendalter waren disparat. Die Befunde wurden meist den Stufenlehren von Fowler, Oser/Gmünder und Rizzuto folgend entwicklungstheoretisch erklärt, Sozialisationseinflüsse kaum berücksichtigt. Die Stufentheorien dominierten weithin die didaktische Literatur.

Die Untersuchungen von Rizzuto, Fowler und Oser/Gmünder erfolgten vor 2-3 Jahrzehnten in christlichen Kontexten. Ob ihre Ergebnisse entwicklungstheoretisch oder eher sozialisationstheoretisch buchstabiert werden müssten, blieb ungeklärt. Insbesondere schien fraglich, ob mittels ihrer Theorien die religiöse Entwicklung von Heranwachsenden erfasst wird, die in einem multikulturell-pluralen bzw. gar in einem mehrheitlich konfessionslosen Kontext groß werden.

### II. Die Rostocker Langzeitstudie

Die Überprüfung bisheriger Annahmen zur religiösen Entwicklung bildete den Ausgangspunkt der Rostocker Studie, die durch Langzeitbeobachtungen einen differenzierten Blick auf religiöse Biographien ermöglicht.

In Rostock wurde über 4–8 Jahre die religiöse Entwicklung von ca. 50 Kindern begleitet, die mehrheitlich aus konfessionslosen Familien stammten. Im Mittelpunkt stand das Gotteskonzept mit seinen in Wechselwirkung zueinander stehenden Dimensionen des Gottesverständnisses (kognitiv) und der Gottesbeziehung (emotional bzw. motivational). Das Gotteskonzept wurde in seiner Verschränkung mit der Lebenswelt mittels

<sup>1</sup> Identität und Verständigung. Standort und Perspektiven des Religionsunterrichts in der Pluralität. Eine Denkschrift der EKD, Gütersloh 1994, 30.



vielfältiger Methoden<sup>2</sup> erhoben. Der Zugang erfolgte über Metaphern, da die begriffliche Sprache mit ihrem impliziten Verfügungsanspruch dem ‚Gegenstand Gott‘ unangemessen ist. Über Gott kann nur in (stets ergänzungsbedürftigen) Vergleichen etwas ausgesagt werden. Metaphern bilden können auch Kinder, insbesondere wenn es nicht verbal geschehen muss. Sie können sich visuell wesentlich früher differenziert ausdrücken als verbal, ein auch von der Psychodiagnostik genutzter Sachverhalt. Etwas zu bauen bzw. Figuren zur Frage nach Gott aufzustellen, bietet fruchtbare Möglichkeiten. Das Malen eines Vergleichs birgt immer die Gefahr, dass Kinder statt eines Vergleichs bildliche Darstellungen Gottes (aus Kirchen, Kinderbibeln o. ä.) rekonstruieren, die sie für ‚richtig‘ und d. h. sozial erwünscht halten. Ergebnisse mit mehr Authentizität erhält man, wenn Kinder aus Alt- bzw. Naturmaterialien Metaphern für Gott gestalten. Hier können sie nicht auf Vorlagen zurückgreifen. Die Überschrift zur jährlich wiederkehrenden Metapherübung lautete im Grundschulalter „Gott ist für mich wie ...“, in höheren Klassen „Mein Leben und was es hält, nährt und trägt, ist wie ...“. Psychologische Tests und Elternbefragungen ergänzten das vorwiegend mit Visualisierungen arbeitende Untersuchungsspektrum. Bei Beginn der Untersuchung waren die Kinder 6-11 Jahre alt. Entsprechend umfasst die 4-8 jährige Beobachtung die Altersspanne von 6-18 Jahren.

### III. Welche Gottesvorstellungen finden wir im Jugendalter?<sup>3</sup>

Für **Erwin**, konfessionslos (13), ist Gott „irgendwie eine externe Person“, zu der er über einen Edelstein in Verbindung steht. Den halte er nachts in der Hand. „Ich spreche immer mit dem Stein, erzähle, was ich am Tag erlebt habe und überlege dann: ‚War das gut? Muss ich was ändern?‘“ Für Erwin herrscht „immer Krieg zwischen Himmel und Hölle. Es gibt die Vertreter von Gott und die Vertreter vom Teufel. Die Vertreter von Gott sind Schutzengel.“ Jeder Mensch habe einen. „Und die vom Teufel, das sind irgendwelche bösen Leute“.

Schwierig findet Erwin die Zuordnung der Ereignisse: Was kommt vom Teufel, was von Gott? „Streit, Krieg ist von den Teufeln“, Lehren dagegen von Gott: „z.B. den Tsunami würde ich eher als Lehre von Gott nehmen“. Erwin denkt, dass er sein Leben selbst gestalte. Aber Gott lasse manchmal „irgendwas geschehen, und ich selbst muss darauf kommen, dass ich das als Tipp sehen muss: ‚Guck mal, was du da gemacht hast, pass mal in Zukunft auf!‘“

Für **Frieder** (15), konfessionslos, war Gott früher „ein alter Mann mit weißem Bart, der im Himmel sitzt und die Erde erschaffen hat.“ (Seine Gestaltung aus der 1. Klasse zeigt Gott, wie er nachts einen Toten von Friedhof abholt.) „Und später war Gott etwas, woran man glaubt, um neue Kraft zu schöpfen.“ Er habe Freunde und Familie, brauche also nicht mit etwas Imaginärem zu reden. „Ich bin jetzt komplett atheistisch

2 Vgl. ausführlich Szagun, Anna-Katharina: Dem Sprachlosen Sprache verleihen, KET 1, Jena 2006; Kurzform unter [www.uni-rostock.de/szagun](http://www.uni-rostock.de/szagun).

3 Ausführliche Einzelbiographien zu den Heranwachsenden in KET 1 (Anm. 2) und in KET 2, Szagun, Anna-Katharina/Fiedler, Michael: Religiöse Heimaten, Jena 2008; Bilder finden sich unter [www.ket.garamond-verlag.de](http://www.ket.garamond-verlag.de).



... diese Bibelgeschichten, wo Gott in sieben Tagen die Welt erschafft ... ich denke, Gott ist entstanden, als sich die Menschen Naturphänomene wie Blitze noch nicht erklären konnten, und dann haben sie eine Erklärung gesucht und Gott dafür genommen.“ Heute sei alles ergründet, da brauche man den Glauben nicht mehr, „dass das irgendwie von Gott geschaffen wurde. Gott ist am ehesten was für einen selber. Gott ist in einem drin, wenn man gläubig ist.“

**Horst** (12), ev.-luth., erzählt: „Meine ganze Familie ist christlich. Ich bin es nicht. Mich interessiert das nicht so! Man muss ja nicht an Gott glauben, und ich tu‘ es auch nicht! Wer weiß, ob es Gott wirklich gibt. Und dann das mit Jesus, dass der in den Himmel hochgestiegen ist, das kommt mir auch ein bisschen komisch vor! Wie er diesen großen Felsbrocken weg geschoben hat und wie er dann wieder auferstanden ist. Es gibt ja solche Sachen so nicht! Und dann denke ich, dass es bei besonderen Menschen auch nicht geht!“ Im Jahr drauf ist Horst „Gott völlig Latte ... So‘n Scheiß vom lieben Gott“ ist für ihn „verjährt“. Er stellt seine Figur unter das schwarze Tuch, will die Gottessymbole nicht sehen. Als er 14 Jahre alt ist, meint er: Als Kleinkind „da hab‘ ich, wenn ich was Schlimmes hatte, irgendwie gesagt: ‚Gott, hilf mir mal!‘. Das sei normal gewesen. Aber: „Ich habe halt Gott nicht als einen Teil meines Lebens gesehen, dass ich ihn brauche.“ Er habe sich deshalb davon gelöst.

**Hella** (13), ev.-luth., drückt mit beiden Händen ein Stück Ton zusammen. Gott sei etwas, „wo man sich festhalten kann. Ich habe etwas, woran ich glauben kann und was mich auch hält. Ich kann nicht ins Bodenlose fallen. Diese Kraft, weiterzumachen, und nicht einfach zu sagen: ‚Das schaffe ich nicht! Ich gebe auf! Das ist es!“

Sechzehnjährig betont sie die eigene Gestaltung ihres Lebens. Eine Jenseitsfigur, die Ereignisse lenkt, kann sie sich nicht vorstellen. Für sie sei Gott „keine Person, sondern einfach dieses große Universum mit seinen Regeln. Ich bin ein Teil von diesem ganz Großen“, ebenso ihre Freunde. Das alles trage sie. Und Gott sei darin enthalten.



**Katharina**, konfessionslos, singt ab der ersten Klasse in einer Kantorei. In Klasse 5 bekennt sie: „Ich glaube nicht so doll an Gott als so einen Mann, der die Erde erschaffen hat ... In der Kirche – ich muss mir viele Gottesdienste anhören – da wird Gott immer so erzeugt, als so ein Schöpfer und ‚lieber Gott‘, der alle behütet, der uns in seinen Händen hält“. Sie kann sich „unter Gott nicht viel vorstellen“. Gott als Kraft des Lebens zu denken, scheint ihr kaum vereinbar mit dem Christentum. Ihr Bruder habe ein Kinderbuch. „Da steht, wie Gott die Erde erschaffen hat. ‚es werde Licht‘ und dann hat er die Tiere geschaffen.“

Katharina denkt sich Gott nicht als menschliche Figur, eher „dass er überall drin ist“. Sie habe in ‚Sofies Welt‘ zu den Urstoffen bei antiken Philosophen gelesen. Vielleicht sei Gott in den Atomen, aber „das muss nicht der Ursprung sein.“ Falls sie gottgläubig wäre, würde sie sich „vorstellen, er ist in mir drin und ich könnte in meinem *Kopf* mit ihm reden.“

Katharina singt auch in der 8. Klasse noch in der Kantorei, obwohl sie „nicht wirklich an Gott glaubt“. Sie denkt „schon, dass da irgendwas oder irgendjemand ist, der alles erschaffen hat und dass dieser jemand auch mit der LIEBE zu tun hat, „aber eigentlich

würde ich den Ursprung nicht Gott nennen“. Und: „Dass Gott im Himmel ist, glaub' ich überhaupt nicht.“ Sie spüre nie eine innere Stimme, bete auch nicht. An Gott denke sie „total selten“, am ehesten bei Fragen zum Sinn des Lebens. In der Familie spreche man nie über solche Themen, sie habe keine Ahnung, was die dazu denken.

In Klasse 9, Katharina ist jetzt 15 Jahre alt, sieht sie ihren Freund, auch Kantoreisänger, als Schutzengel. Aber: „Das ist nicht der Gottesengel, weil an diesen christlichen Gott, der Engel auf die Erde schickt, glaube ich nicht.“ Der christliche Gott sei „so, wie er in der Kirche immer gepredigt wird.“ Durch den Chor sei sie zweimal monatlich im Gottesdienst und wisse daher: „Die christliche Religion wird überall gleich gepredigt.“ Denn überall sei die Bibel gleich. „So dieses: ‚Gott hat in sieben Tagen die Erde erschaffen‘ ... Dieses, wo sich das drauf stützt, ist überall das Gleiche.“ Dass man Texte unterschiedlich auslegen könne, sei unerheblich, weil „es ist immer der gleiche Gott.“ Überall werde das ‚Vaterunser‘ gesprochen „und überall das Glaubensbekenntnis, und da wird der Text nicht verändert. Den Text kann natürlich jeder anders verstehen.“

In den beiden Lebensmetaphern von **Lilli** (14), konfessionslos, dominieren schwarze Bänder. Das Band der ersten Gestaltung steht für das Schicksal. Das sei vorherbestimmt, irgendwo niedergeschrieben.

An Gott glaube sie nicht, „mehr an gewisse Kräfte, die von den Elementen kommen“. Das habe sie vom Opa. Sie lese auch viel dazu.



In der zweiten Lebensmetapher steht ein Käfig. „Ich fühl mich manchmal wie ein Vogel im Käfig (ohne) Besitzer, der die Tür aufmacht, dass er rausfliegen, alles hinter sich lassen und sich frei fühlen kann“. Das schwarze Band stehe für die Hoffnung, „dass jemand den Käfig hält, dass er nicht abstürzt mit dem Vogel“. Hoffnung gibt Lilli „z. B. Ma-

gie, weil, damit kann man Dinge tun, die man so nicht kann.“ Bei Magie habe man die Herrschaft über die Sachen, während es beim Gebet unsicher bleibe, ob das eintreffe, was man sich wünsche. Den christlichen Gott und Jesus lehnt Lilli ganz ab, weil Jesus habe zu Gott immer ‚Vater‘ gesagt, „er hat daran geglaubt, dass es etwas gibt, was die Menschen schützt, aber für mich ist es nicht so“.

#### IV. Lilli

Sechs Jugendliche: Ihre Gotteskonzepte unterscheiden sich deutlich hinsichtlich der Differenzierung und des Abstraktionsgrades. Was mag ursächlich sein für die je spezifische Ausprägung von Gottesverständnis und Gottesbeziehung? Werfen wir exemplarisch einen Blick auf Lilli.

Lilli ist Einzelkind. Als sechsjähriges „Papakind“ verliert sie den Vater durch Trennung. Der Vater kümmert sich nicht um sie, für Lilli ein Dauerschmerz. Die Mutter

lebt nach gescheiterten Männerbeziehungen mit einer Frau zusammen. Lilli hat Talent im Zeichnen und Modellieren.

Ihr wenig attraktives Aussehen (Übergewicht) mag mitverantwortlich sein für fehlende Kontakte zu Gleichaltrigen. Lillis nächste Bezugsperson ist die Oma, die ehemals katholisch war, aus Liebe zu einem NVA-Offizier aber aus der Kirche austrat.

Lillis erste Figur (Klasse 3) steht auf einem Dreieck, was Gottes Heiligkeit symbolisiert. Er habe einen Kullerbauch, was sein Alter ausdrückt. Den Bart habe sie weggelassen. Menschenähnlich sei Gott schon, aber nicht direkt. „Er lebt nicht so wie wir.“ In seinem Wolkenhaus habe er ein Büro mit großem Fenster. „Und da guckt er immer auf uns herab. Und wenn wir z. B. hinfallen, dann zaubert er, dass es nicht so doll weh tut.“ Sie fühle sich manchmal Gott nahe, höre zuweilen auch im Herzen leise Stimmen, „aber ich verstehe nicht immer, was er sagt“. Bestimmt warne Gott sie vor kleinen Unfällen. Aber weil sie ihn nicht verstehe, passiere dann doch etwas. Bei Angst abends im Bett bete sie und könne dann auch einschlafen.

In Klasse 4 ist Gott für Lilli „wie die Seele von einem Schwan“, der mit vielen anderen Göttern (Zeus, Luna usw.) über den Wolken wohnt. Gott ist etwas Zartes, das „uns sieht und hört“ und probiert, Wünsche zu erfüllen, aber dies nicht immer schafft. Gott rede irgendwie in Gefühlen und Gedanken. „Aber wenn die Leute einen starken Willen dagegen haben, kriegt Gott das auch nicht hin, z. B. bei Krieg.“ Ihre Vorstellungen von Gott seien anders als im Vorjahr, weil sie zu Hause eine alte Bibel und von Oma Kreuzketten geschenkt bekommen habe, „eine, wo der Jesus so dran hängt, aber mit dem Kopf runter.“ Wenn sie in Omas Garten sei, denke sie manchmal, dass Gott ihr in den Blumen nahe sei.

In Klasse 5 merkt Lilli an, jeder Mensch sei schön, von außen oder innen. „Ich bin vielleicht gerade nicht von außen schön, aber von innen halt.“ Sie vergleicht Gott mit einer „von außen und innen schönen jungen Frau mit freundlichem Charakter und Ausstrahlung“. Die fliege über die Welt und setze Blütenstaub ab.

Bei Berührung damit verschwinde „alles Unreine aus dem Herzen und man ist für einen Moment glücklich. Und wenn jemand mit seinem Äußeren nicht zufrieden ist, dann lacht der auf einmal darüber.“ Lilli glaubt jetzt „nicht immer an Gott“. Sie bete bei Sorgen auch „nicht direkt, sondern schaue in den Himmel und frage: ‚Habe ich das verdient?‘ Und wenn ich glücklich bin, danke ich einfach“.

Im Jahr drauf ist Gott für Lilli, jetzt (knapp) 12 Jahre alt, „wie ein fraulicher Geist, der der Natur hilft.“ Weiblich sei der Geist, weil sie das Gefühl habe, „das Frauen mehr hilfreiche und freundliche Gefühle aufbringen können als Männer“. Die weißen Haare stehen für die Ausstrahlung und das



Geheimnis des Geistes, der mit magischer Kraft direkt in der Welt wirkt. Vielleicht könne man zu dieser „geistlichen Kreatur“ durch Rituale oder Hexen Kontakt knüpfen, vielleicht komme diese höhere Macht auch „in einer menschlichen Gestalt auf einen zu, wenn man (sie) ganz doll braucht“. Ihr leiblicher Vater kümmere sich nie um sie, zahle auch nichts für sie. Insgesamt habe sie in den letzten Jahren vier Väter gehabt. „Das kann einen ganz schön mitnehmen.“

Auch im Jahr drauf ist die Vernachlässigung durch den Vater Lillis Zentralproblem. Die ihr Leben symbolisierende Gestalt sitzt zur Hälfte auf einer Scherbe, was für die Verletzungen durch den Vater steht. Zur Hälfte sitzt die Figur auf einer CD, die das Gute symbolisiert, die Fürsorge ihrer Familie. Gebeugt ist die Gestalt wegen ihrer Verletzung und weil sie nachdenkt, was sie dabei falsch gemacht habe. Die Verhüllung sagt: „Ich möchte, dass die Leute mich nicht so sehen, wie ich halt aussehe, sondern so sehen, wie ich bin. Das wünsche ich mir ganz doll, aber es wird eh nichts.“ Kraft und Mut bezieht die knapp Dreizehnjährige aus der Natur und vor allem von der Oma. Lilli glaubt nicht, „dass Gott das Schicksal beeinflussen kann“, aber dass er „in der Liebe und so im Schutz“ anwesend sei und auch, dass „der mich irgendwie innerlich schreien gehört hat“.

Im Folgejahr lässt Lilli diesen Gott, der zunehmend ohnmächtiger wird und ihre jahrelangen Schreie mit Bitten um Erlösung offenbar doch nicht hörte, hinter sich und wendet sich der Magie zu. Lillis skizzierte Entwicklung veranschaulicht exemplarisch die Vielfalt von Faktoren (Sozialisation, Lebenswelt, Biographie usw.), die das Gotteskonzept von Heranwachsenden prägen: Momentaufnahmen geben nur unzureichend Auskunft zum individuellen Zusammenspiel von Gottesverständnis und Gottesbeziehung im Lebenslauf. Die je eigene Prägung mittels eines biographischen Ansatzes aufzuarbeiten, könnte ein lohnendes Thema des Konfirmandenunterrichts sein.

## V. Überindividuelle Muster

Welche überindividuellen Muster lassen sich in der Rostocker Langzeitstudie erkennen?

- Die Gotteskonzepte von Gleichaltrigen sind so unterschiedlich wie ihre Lebenslagen. Die warme (oder eben kalte) Atmosphäre in Familie bzw. Schule/Gemeinde, die dort erlebten ‚Modellpersonen‘ mit ihrer alltäglich gelebten Haltung zu Religion und die dort gewährten (oder verweigerten) Wachstumsanreize und Kommunikationsräume für religiöse Themen wirken sich auf die religiöse Entwicklung viel stärker aus als die kognitive Reife, die für den verbalen Austausch zu religiösen Themen und die Konsistenz von Konzepten jedoch eine wichtige Rolle spielt. Die Erwachsenen stellen insbesondere durch die Vermittlung der ersten Anregungen zum Bibel – wie zum Gotteskonzept entscheidende Weichen. Traditionell christlich sozialisierte Großmütter (ohne/mit persönlichem Bezug zum Glauben?) vermittelten – wohlmeinend – die Erstbegegnung mit einem Gottesbild bei Erwin, Frieder und Lilli. Eine Wünsche erfüllende Jenseitsfigur, ein ‚lieber Gott im Himmel‘, der alles sieht, beschützt und versorgt prägte sich ihnen ein. Dazu wurde ein buchstäbliches Bibelverstehen grundgelegt. Auch dies

haftete. Ähnlich traditionell wirkt es bei Horst, dessen religiöse Erziehung eher beiläufig erfolgte und bei Katharina, deren Erstbegegnung mit Gott und Bibel im Chor erfolgte. Die in frühem Alter eingepflanzten naiven Konzepte der ‚kulturellen Tapete‘ erwiesen sich bei allen Jugendlichen als äußerst nachhaltig. Die Eltern von Hella reflektierten ihre religiöse Erziehung auf dem Hintergrund der eigenen Biographie. Sie versuchten, ihren Kindern von Anfang an ein ungegenständliches, transzendenzbewusstes Gottesbild mitzugeben, ebenso ihr eigenes symbolisches Bibelverständnis.

- Kinder bringen in der Regel kein konsistentes Gotteskonzept mit, eher Teilbegriffe. Sie erweitern und korrigieren bei vorhandenen Wachstumsanreizen und Kommunikationsräumen schrittweise ihr Gotteskonzept, sofern dem keine Barrieren entgegenstehen (z. B. rigide Bilder der Eltern). Religionsunterricht entfiel für alle sechs Jugendlichen. Bei Frieder, Lilli, Katharina war familiär Religion gar kein Thema, bei Horst und Erwin marginal. Die frühen naiven Konzepte blieben unbearbeitet erhalten. Hella war religiös interessiert und hatte zu Hause Wachstumsanreize und Kommunikationsräume. Entsprechend differenziert entfaltete sie ihr religiöses Denken und Empfinden. Auch Erwin war seit einer Gotteserfahrung, die er neunjährig machte, religiös hoch motiviert. Die zum Selbstschutz praktizierte Geheimhaltung seiner religiösen Erfahrung und der dadurch ausgelösten religiösen Spekulationen hemmte jedoch die Weiterentwicklung seines medial angereicherten Konstruktes. Trotz entwickelter kognitiver Fähigkeiten hielt er – eingekapselt – am naiven Konzept fest. Die kognitiven Dissonanzen wurden durch den emotionalen Gewinn seines Konstrukts offensichtlich abgefedert.
- Gottesverständnis und Lebenserfahrung müssen stimmig zueinander sein, soll eine Gottesbeziehung aufgebaut werden oder erhalten bleiben. Hat ein Kind z. B. die Verborgenheit Gottes nicht in sein Konzept integriert, sondern hält am Konzept des ‚lieben‘ Gottes als Garanten alles Guten fest, so scheitert es in Krisen: Ein Beziehungsabbruch ist wahrscheinlich. Die Begleitung von Heranwachsenden muss daher sowohl deren Lebensthemen als auch ein mit den Veränderungen des Lebens Schritt haltendes Gottesverständnis im Blick haben. Horst wirft sein angelehnertes, aber nicht im Erleben verwurzeltetes Gotteskonzept frühzeitig über Bord, ebenso Frieder. An Lilli ist ablesbar, wie sie schrittweise vom allmächtigen ‚lieben Gott‘ als beschützendem Erlöser Abschied nimmt und verzweifelt die Beziehung aufgibt. Katharina hat offensichtlich nie eine Andockstelle ihrer Erfahrung zu dem ihr vermittelten Gottesbild gefunden. An ihr zeigt sich, dass eine jahrelange intensive Gottesdiensterfahrung mit Beteiligungscharakter keineswegs ein Selbstläufer in Richtung auf eine Beheimatung in der Kirche ist.
- Die theistisch-vergegenständlichenden Bilder und Sprachformen unserer ‚kulturellen Tapete‘ werden mit wachsender Weltwahrnehmung und der Begegnung mit wissenschaftlichen Welterklärungsmodellen abgelehnt. Dies beginnt schon im Grundschulalter. Kinder mit traditioneller christlicher Sozialisation scheinen durch ihr naives Bibelverständnis wie ihre Fixierung auf einen „allmächtigen Vater“, welcher Schutz und Hilfe bietet und Wünsche erfüllt, quasi pro-

grammiert für die von Nipkow beschriebenen „Einbruchsstellen“ des Glaubens<sup>4</sup>: Nach einer Übergangsphase, in der sie – um am Übervater festhalten zu können – kreativ nach Gründen suchen, warum Gott in speziellen Fällen nicht eingriff, setzen sich Unwirklichkeitsverdacht und Enttäuschungstheismus durch. Dies spiegelt sich deutlich in den Argumentationen von Frieder, Horst, Katharina und Lilli.

- Die Annahme, Entwicklung erfolge in klar voneinander abgegrenzten, qualitativ unterschiedlichen Stufen, erweist sich als unzutreffend. Die Übergänge zwischen erster Naivität, Symbolkritik und zweiter Naivität sind vielmehr fließend: Kinder zeigen bereits im Schuleintrittsalter neben einer Tendenz zu buchstäblichem Verstehen Ansätze zu Symbolkritik wie auch Ansätze echten Symbolverstehens (im Sinne einer zweiten Unmittelbarkeit). Diese Ansätze können (und müssen) konstruktiv aufgenommen werden: Wie sich u. a. an den frühen Gestaltungen von Hella zeigte, sind schon Grundschul Kinder fähig zum aktiven und passiven Umgang mit Metaphern auch hinsichtlich der Gottesfrage. Im übenden Vollzug erfassen sie, dass sich in Metaphern jeweils unterschiedliche Erfahrungen mit einem Ereignis/einer Person/einem Gegenstand verdichten. Bereits Grundschul Kinder können auch visualisierend ausdrücken, dass ihr Empfinden und Denken bezüglich Gottes je nach Lebenssituation ganz unterschiedlich sein kann.

## VI. Fünf Schlussfolgerungen für Unterricht und Gottesdienst

Was bedeutet das oben Gesagte für Unterricht wie für gottesdienstliche Vollzüge?

1. Bibel- und Gotteskonzept korrelieren miteinander. Das Bibelkonzept kann ein im Lebenslauf mitwachsendes Gotteskonzept eröffnen oder auch be/verhindern (Beispiel Schöpfungsverständnis). Eine bewusste und kontinuierliche Pflege des metaphorischen Sprachgebrauchs erscheint daher unumgänglich. Immer wieder ist im Umgang mit biblischen Texten die Metaphorik der Ausdrucksweise bewusst zu machen gegen den Sog der ein buchstäbliches Verstehen nahe legenden ‚kulturellen Tapete‘. Und dies gilt vom Kindergottesdienst an! Schon mit Grundschulkindern kann auf der Basis ihrer eigenen unterschiedlichen Gottesbilder die Vielfalt biblischer Gottesbilder (einschließlich solcher von der Verborgenheit Gottes) erschlossen werden. Durch bewusste Pflege des Dialogs zwischen selbst gefundenen und biblischen Gottesbildern können Heranwachsende den existenzbezogenen Wandel von Gottesvorstellungen in Situation und Tradition als Ausdruck lebendigen Glaubens erleben und so ermutigt werden, auch problematische Erfahrungen auf Gott hin zu bedenken.
2. Liturgische Sprachspiele sind auf Engführungen hin zu überdenken: Kommt in Gebeten, Bekenntnis und Liedtexten nur die Vatermetapher vor, so wird sie – wie sich an Katharina zeigt – nicht mehr als Metapher wahrgenommen, sondern vergegenständlicht zu einem starren, u. U. Blockaden auslösenden Bild. Gottesdienste werden so zu Stolpersteinen des Glaubens statt für den Glauben zu öffnen. Es gilt

<sup>4</sup> Vgl. Nipkow, Karl Ernst: Erwachsen werden ohne Gott, in: Birkacher Beiträge 3, Gotteserfahrung im Lebenslauf, Stuttgart 1986.



daher, auch in der Liturgie eine Vielfalt von Metaphern zu pflegen, personale wie nonpersonale.

3. Glaubensaussagen (auch biblische) sind prinzipiell als Bekenntnisse zu formulieren: Kinder können schon in frühem Alter zwischen einer bekennenden Rede und Tatsachenbehauptungen unterscheiden. Entsprechend erleben sie im Gewand von Tatsachenbehauptungen daher kommende religiöse Deutungen für Ereignisse als vereinnahmend und wehren sich dagegen.
4. Die bei den Jugendlichen offenkundig zu Tage tretende Theismuskrisis (von denen auch Erwachsene infiziert sein dürften) ist offensiv aufzunehmen: Kommunikationsräume schaffen, in denen Gott neu gedacht werden darf, auch non-theistisch, und wo auch die Frage nach einer non-theistischen Gebetspraxis nicht ausgespart wird.
5. Der Umgang mit naiven Konzepten fordert praktisch-theologische Professionalität heraus. Was Kinder/Erwachsene mitbringen, sollte differenziert wahrgenommen und ohne belehrende Bewertung akzeptiert werden. Akzeptanz heißt aber nicht, naive Konzepte mittels der Autorität professioneller Theologen/innen in Katechese oder Predigt selbst zu fördern und das Mitgebrachte damit zu bestätigen und zu fixieren. Soll der Glaube ‚mitwachsen‘ im Lebenslauf, müssen sich die Horizonte des Denkens und Empfindens immer wieder neu weiten. Dazu bedarf es immer wieder neuer Anstöße.

Sollen Weltbild und religiöses Denken nicht auseinanderdriften, ist religiöse Bildung unumgänglich, und zwar vom Kindergarten an: Weil frühe Bilder so stark haften, darf ich keine Bilder setzen, die ich später zurücknehmen muss. Den Mut, frühzeitig ‚nachhaltige‘ Bilder zu stiften, gewinne ich, wenn ich mein Bild vom naiven, an gegenständlichen Vorstellungen klebenden Kind revidiere. Die Rostocker Studie belegt, dass Kinder/Heranwachsende einen intuitiven Zugang zu theologisch fruchtbaren Einsichten haben und in visualisierter Form z. T. hoch abstrakte Vorstellungen ausdrücken. Heranwachsenden ist theologisch sehr viel mehr zuzutrauen, auch im Umgang mit biblischen Texten. Ihr kreatives (Quer-) Denken und Fragen kann Erwachsenen Anstöße zu eigenen theologischen Klärungen und Neuformulierungen geben. Das Bild des naiven Kindes verführt(e) Erwachsene, (angeblich kindgerechte) Vorstellungen an Kinder heranzutragen, die sie persönlich längst als nicht weiterführend abgelegt hatten (wie sich an den o. g. Jugendlichen zeigte, führt dies in Sackgassen). Die Revision des Bildes vom Kind befreit Erwachsene so einerseits und fordert sie andererseits heraus, anstehende theologische Klärungen vorzunehmen und die Versuche inhaltlicher Neubestimmungen mit Heranwachsenden zu kommunizieren. Vielleicht können Heranwachsende in solch einen Prozess generationsübergreifender Selbstvergewisserung des Glaubens mit ihrem Querdenken konstruktive Impulse einspielen bis in die Predigten hinein: Wie wäre es, die Gottesmetaphern Heranwachsender im Dialog zu biblischen Gleichnissen auszulegen?

# Jugend „entbinden“<sup>1</sup> – Abschied feiern

## Probleme und Perspektiven der Konfirmation

MARCELL SASS

### I. Konfirmationspraxis 2007 – Persönliche Beobachtungen

Meiner ehemaligen Konfirmandengruppe hatte ich versprochen, dass ich – obwohl mittlerweile in Münster – sie konfirmieren würde. So fahre ich zur Abschlussfreizeit und suche mit ihnen die Konfirmationssprüche aus. Einige laden mich zur Familienfeier ein.

1. An einem Sonntag im April ist alles für ein großes Fest vorbereitet. Die Kirche ist geschmückt, die Kantorei singt sich gerade ein, zwei Lektorinnen sind da, ebenso die Vertreter des Gemeindekirchenrates (Kirchenvorstand). Auch die jugendlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter wollen ihre „Konfis“ bei der „Einsegnung“ begleiten. Im Gemeindehaus treffen die Konfirmandinnen und Konfirmanden ein. Sie sind allesamt schick, einige erkenne ich kaum wieder, so erwachsen sehen sie aus. Aufregung liegt in der Luft. Ein Mann aus dem Kirchenrat raunt mir zu: „Ob die wohl was gelernt haben? Na ja, Hauptsache, wir sehen wenigstens einige von denen mal wieder!“ Da kommt auch schon der Kantor um die Ecke und vergewissert sich mit einem Stirnrunzeln noch einmal, dass „ja beim Abendmahl nur eine Kurzform der Liturgie“ genommen würde. Eine Viertelstunde vor Beginn des Gottesdienstes stellen wir uns draußen auf, damit ein Vertreter der Presse fotografieren kann, ebenso wie die Eltern – meist sind es die Väter – die schon mit ihren Digitalkameras warten. Nach einem gemeinsamen Gebet geht es hinüber in die Kirche. Beim Einzug schaue ich in die Bankreihen. Alle sind gekommen, Eltern, Paten, Großeltern, Freunde und Verwandte. Die Kirche ist überfüllt. Der Gottesdienst folgt einem bewährten Ablauf. Statt eines Gelübdes stimmen die Konfirmandinnen und Konfirmanden nach kurzer Anrede durch eine Kirchenvorsteherin in das gemeinsam gesprochene Credo ein. Besonders eindrücklich ist die Segenshandlung mit Handauflegung und Verlesung der Konfirmationssprüche. Nach dem Gottesdienst spricht mich eine Großmutter an: „Das war noch schöner als die Taufe in der Osternacht im letzten Jahr.“ Schließlich erzählen mir die Mitarbeiter von der neuen Jugendgruppe, die sie leiten werden. „Die wollen ja alle Betreuer werden, jetzt wo sie konfirmiert sind“, sagt eine. Bei den späteren Besuchen bin ich beeindruckt: Alle Familien haben sich große Mühe gegeben, dem Kind einen würdigen Tag zu bereiten. Eine Konfirmierte versichert mir: „Das war ein cooler Tag!“ Und mit Nachdruck fügt sie hinzu: „Ich mach’ das auch, das mit dem Betreuer. Ich will

1 So Fechtner, Kristian: Kirche von Fall zu Fall. Kasualpraxis in der Gegenwart. Eine Orientierung, Gütersloh 2003, 99-117. Vgl. einführend Strack, Rainer/Scholz, Ingrid: Der Konfirmationsgottesdienst, in: CI-Münster (Hg.): Handbuch für die Arbeit mit Konfirmandinnen und Konfirmanden, Gütersloh 1998, 294-326.



auch mal was zu sagen haben!“ Besonders bemerkenswert aber ist die folgende Szene: Gegen Abend sitzt eine Konfirmierte in einem Nebenraum und zählt ihr Geld, mit glänzenden Augen, immer wieder. Einer der Verwandten sagt lachend: „Tja, auch das gehört zum Erwachsenwerden dazu, zum ersten Mal so viel Geld in den Händen zu halten.“

## II. Konfirmation – ein multifaktorielles Geschehen

Der Ausflug in die Praxis veranschaulicht: Eine Deutung der Konfirmation muss viele unterschiedliche Faktoren berücksichtigen.

### *Lebenswelt und Statuswechsel*

Die Aufregung der jungen Leute zeigt, dass die Konfirmation mehr als nur ein Abschluss der Konfirmandenzeit ist, sondern Höhepunkt und lebensweltlich bedeutsames Ereignis. Jugendliche erleben, wie Erwachsene eine große Feier für sie ausrichten, die von der Teilnahme am Konfirmationsgottesdienst her begründet wird.<sup>2</sup>

Der beschriebene Umgang mit Geld deutet den Statuswechsel an; die Konfirmierte wird anerkannt als eine, die „groß geworden ist“<sup>3</sup>. Damit ist einerseits die Möglichkeit verbunden, sich auf sich selbst berufen zu dürfen, andererseits aber eben auch das Risiko, nun Verantwortung übernehmen zu müssen. Ausdruck des Statuswechsels ist im übrigen auch die Tatsache, dass Mitarbeit in der Ev. Jugend nach der Konfirmation für viele Jugendliche einen Prestigegegewinn und nicht zu unterschätzenden Machtfaktor darstellt. Verantwortung übertragen zu bekommen, von Erwachsenen, die mir etwas zutrauen, markiert lebensgeschichtlich eine wichtige Wegmarke hin zum eigenen Erwachsensein; darin ist ein nicht zu unterschätzender Vorteil einer evangelischen Jugendarbeit zu sehen, die sich im Verbund mit der Konfirmandenzeit organisiert.<sup>4</sup>

### *Familienfest*

Für die Eltern und Familien gilt: Bedeutungszuschreibungen, die sie bislang für ihre Kinder hatten, beginnen sich zu wandeln. Die Konfirmation steht inmitten eines Prozesses, der den bereits vor einiger Zeit begonnenen Abschied von der Kindheit liturgisch-rituell aufnimmt. Eltern wünschen für ihre Kinder Stärkung auf dem Weg und geben ihnen selbst gute Wünsche mit. Solch ein „Segen für die Lebensreise“<sup>5</sup> zeugt von der – zumindest in Westdeutschland gültigen – „gesellschaftlichen Allgemeinheit

2 Vgl. Kähler, Reinhard: Was die Konfirmation darstellt. Ein Diskussionsbeitrag, in: CRP 56 (2003), 59. Wilhelm Gräßler betont im Blick auf die Jugendweihe: Die gesellschaftliche Attraktivität der Konfirmation belegt gewissermaßen sogar die Karriere, zu der der SED-Staat der Jugendweihe verholphen hat, in: Die Konfirmation als Kasualie der Mündigkeit, in: PTh 94 (2005), 175; vgl. auch Weyel, Birgit: Konfirmation und Jugendweihe. Eine Verhältnisbestimmung aus praktisch-theologischer Perspektive, in: ZThK 102 (2005), 488-503.

3 Vgl. Kähler 2003 (Anm. 2), 59.

4 Vgl. Kessler, Hans-Ulrich: Über die Konfirmation hinaus... Chancen einer handlungsorientierten Konfirmandenarbeit als Übergang in die Jugendarbeit, in: Großer, Achim/Schlenker-Gutbrod, Karin (Hg.): Teamer in der Konfirmandenarbeit. Schulungsmodule für Ehrenamtliche, Gütersloh 2007, 27: „Die ‚Marktnische‘ kirchlicher Jugendarbeit liegt in der Organisation von attraktiver Verantwortung.“

5 So der Titel von KU-Praxis 42, Gütersloh 2001.

des Christentums“<sup>6</sup>. Schon der Einzug in die Kirche visualisiert: „Aus der Perspektive der Eltern und der Familie ist es sehr oft bereits der Einzug, der Konfirmandinnen und Konfirmanden, der die Jugendlichen – die Tochter, den Sohn – als nun schon Herangewachsener ‚sichtbar‘ macht.“<sup>7</sup>

### *Taufe*

Die Äußerung der Großmutter und der Hinweis auf die Taufe in der Osternacht, die den üblichen Tauftermin ungetaufter Jugendlicher in vielen Gemeinden darstellt,<sup>8</sup> markieren ein wichtiges Bezugsfeld. Die Konfirmation steht in enger Verbindung zur Taufe, sie ist Tauferinnerung, nicht Taufbestätigung,<sup>9</sup> aber das konkrete Verhältnis von Taufe und Konfirmation bleibt spannungsvoll. Kristian Fechtners Beschreibung, dass der ungetaufte Robert sich gegen eine Taufe anstelle der Einsegnung im Konfirmationsgottesdienst zur Wehr setzt, macht deutlich: Auf der einen Seiten wird theologisch darauf insistiert, dass die Taufe keinerlei Ergänzung durch die Konfirmation braucht, also eine Taufe anstatt der Konfirmation „volle Gültigkeit“ beanspruchen könnte. Andererseits zeigt sich aus der Lebensperspektive Roberts und seiner Familie die Konfirmation als derart „starke Kasualie“, dass eine Taufe anstelle der Konfirmation für sie indiskutabel ist.<sup>10</sup>

Eine bleibende Herausforderung wird daher auch künftig darin bestehen, die Spannung zwischen theologischem Konzept Konfirmation und deren lebensweltlicher Rezeption im Kontext tauftheologischer Überlegungen angemessen zu konturieren.

### *Erwartungen in der Ortsgemeinde*

Die Äußerungen der Kirchenvorsteherin, des Kirchenmusikers oder die Frage des Gelübdes verweisen auf die ordnungskirchliche Perspektive der Konfirmation. Es geht um die Weitergabe von Traditionen im Bereich Gottesdienst und Liturgie, um die Reproduktion der (sonntäglichen) Kerngemeinde, um die Frage, ob christliche Wissensbestände „erfolgreich“ vermittelt wurden und schließlich um die für die Hochverbundenen wichtige Frage, ob die Jugendlichen auch persönlich für den Glauben eintreten.<sup>11</sup> Wilhelm Gräb resümiert in diesem Sinn: „Letztlich setzen sich in Theologie und Kirche doch immer wieder Normbegriffe kirchlicher Ordnung und theologischer

6 Gräb, Wilhelm: Lebensgesichten – Lebensentwürfe – Sinndeutungen. Eine praktische Theologie gelebter Religion, Gütersloh 1998, 269.

7 Fechtner 2003 (Anm. 1) 117f.

8 Vgl. dazu Grethlein, Christian: Konfirmation als neuer Tauftermin? Kritischer Bericht über eine Umfrage in West-Berlin, in: PTh 80 (1991), 215-230.

9 Interessant ist hier ein kurzer Seitenblick in die internationale und ökumenische Diskussion, wo sowohl in Bezug auf die Firmung als auch auf die Konfirmation die Frage des Verhältnisses zur Taufe als Problemanzeige markiert wird. Vgl. als Beispiel Kahtryn Tanner von der Chicago Divinity School: „Confirmation is distinctly different from baptism, then, and cannot be collapsed into it or its simple reaffirmation: Confirmation is for those who are already Christians, while baptism makes Christians out of those who are not. Confirmation assumes that the gifts of the spirit, which has put us into the path of new life in Christ (baptismal gifts) are already ours. Tanner, Kathryn E.. Towards a new theology of confirmation, in: Anglican theological review 88 (2006), 92.

10 Fechtner 2003 (Anm. 1), 99f.

11 Vgl. dazu Baumann, Maurice/Müller, Christoph: Zuerkennung der Kompetenzen mündiger Christinnen und Christen. Konfirmation als Kasus und Ritual, in: ZPT 58 (2006), 346.

Lehre durch, an denen sich das Verhalten der Menschen, die das Mündigkeitsritual der Konfirmation begehren, als defizitär erweist.<sup>12</sup> Es liegt auf der Hand, dass diese ordnungskirchlichen Motive in einem spannungsvollen Verhältnis zur lebensweltlich-familialen Verankerung der Konfirmation stehen.

### ***Abendmahl***

Die gemeinsame Feier des Abendmahls im Konfirmationsgottesdienst verweist auf den Zusammenhang der Konfirmation mit einer weiteren sakramentalen Handlung neben der Taufe. Der Charakter der Konfirmation als *Admissio* zum Abendmahl ist allerdings angesichts der Einführung des Abendmahls mit Kindern bzw. der gemeinsamen Abendmahlsfeier schon während der Konfirmandenzeit heute im Grunde obsolet geworden. Dennoch bleibt doch das Abendmahl integraler Bestandteil des Konfirmationsgeschehen, übrigens auch dann, wenn – wie in machen Gemeinden praktiziert – Abendmahlsfeiern am Vorabend der Konfirmation oder am Sonntagabend nach dem Konfirmationsgottesdienst stattfinden.

### ***Jugendliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter***

Aus der Perspektive derer, die „ihre Konfis“ über einen längeren Zeitraum begleitet haben, ist nicht nur deren künftiges Engagement in der Jugendgruppe bedeutsam. Vielmehr haben sie ein feines Gespür für die lebensweltliche Situation der Konfirmandinnen und Konfirmanden. Nicht zuletzt aufgrund biographischer Nähe wissen sie genau, wie man sich fühlt angesichts der Adoleszenz als einer verletzlichen Zeit, in der verlässliche, nicht-erwachsene Ansprechpartner und Wegbegleiter nötig sind, den komplexen Übergang vom Kind zum Jugendlichen zu bewältigen.<sup>13</sup>

### ***Öffentlichkeit***

Der Vertreter der Lokalzeitung erscheint, um ein Gemeinschaftsfoto zu machen, Wochen zuvor wurden in der Stadt die Konfirmandinnen und Konfirmanden aus allen Gemeinden mit Namen abgebildet, mehrere Seiten bilden die alljährliche Sonderbeilage „Konfirmation“ der Lokalzeitung. Und auch die überfüllte Kirche macht ohne jeden Zweifel deutlich: Hier wird kirchliches Christentum öffentlich inszeniert und gefeiert, und das zumindest für die westdeutschen Bundesländer gesehenen mit stabiler Tendenz. Im Konfirmationsgottesdienst wird – so Michael Meyer-Blanck – evangelischer Glaube öffentlich dargestellt, und zwar anhand der „gemeinsamen Durcharbeitung der Frage mündigen Christseins“<sup>14</sup>.

### ***Ritual und Religion***

Schließlich zeigt der intensive Moment der Handauflegung die rituelle und religiöse Dimension des Geschehens an. Dabei muss betont werden: „Die Religion des Konfir-

12 Gräß 2005 (Anm. 2) 179.

13 Vgl. exemplarisch Schweitzer, Friedrich: Die Suche nach eigenem Glauben. Einführung in die Religionspädagogik des Jugendalters, Gütersloh, <sup>2</sup>1998, 51-83.

14 Meyer-Blanck, Michael: Konfirmation als öffentliche Darstellung mündigen Christseins: Zur Theologie der Konfirmation im Anschluss an die neue VELKD/EKU-Konfirmationsagende, in: Mork, C. (Hg.): Konfirmandenzeit als Biographiebegleitung, Arbeitshilfen KU 22, Loccum 2003, 39-44.

mandenalters unterläuft die Versuche, sie kirchlich-theologisch festzulegen, aber sie bleibt dabei subjektiv keineswegs unbestimmt, weil sie sich in Auseinandersetzungen verwickeln lässt.<sup>15</sup> Gleichwohl lässt sich religions- und ritualtheoretisch konstatieren, dass in der zentralen rituellen Handlung des Konfirmationsgottesdienstes, der Segnung der Jugendlichen unter Handauflegung und unter Nennung der individuell ausgesuchten Konfirmationssprüche, die Applikation des Segens des dreieinigen Gottes auf die individuell-konkrete Lebensgeschichte des Jugendlichen theologisch und liturgisch präzise darstellbar ist.<sup>16</sup>

### III. Abschied feiern: Konfirmation als Kasualie des Übergangs

Die Analyse lässt die Vielzahl theologischer und anthropologischer Faktoren hervortreten, die meist mit einer von Walter Neidhart stammenden Terminologie<sup>17</sup> in bap-tismale, katechetische, parochiale, konfessorische, seelsorgerlich-erweckliche, biographische und kasuelle Motive aufgegliedert werden.<sup>18</sup> Oftmals wurden dann eine anthropologische der theologischen Bestimmung, eine segentheologische der christologischen, eine gemeindegemeinlich-rechtliche der volksgemeinlich-diakonischen und eine katechetische der liturgischen Bestimmung der Konfirmation gegenüber gestellt.<sup>19</sup> Letztlich resultieren solche Oppositionen aus der sachlichen Differenz zur Taufe, deren biblisch-theologischer Grundierung eine kirchengesetzlich-agendarische Verankerung der Konfirmation gegenübersteht.<sup>20</sup>

Unbestritten ist, dass mit der Konfirmation ein Kasus begangen wird, in dessen Mittelpunkt junge Menschen und ihre Familien stehen. Doch die genaue Art des Kasus bleibt undeutlich, Ausführungen dazu reichen von Kasualie der Mündigkeit (Gräß) über Kasualie der Individualität und Sozialität oder Kasualie der Kirchlichkeit (Meyer-Blanck) bis hin zu einer Kasualie des Übergangs bzw. Unterwegsseins (Fechtner). Und auch die ritualtheoretische Beschreibung des Kasus kann durchaus differieren.<sup>21</sup>

Überzeugend erscheint mir Kristian Fechtners Versuch, die Konfirmation als Unterwegs-Kasualie zu positionieren, die einen Übergang inszeniert.<sup>22</sup> Gefeiert wird demnach „die ‚zweite Entbindung‘ des nun jugendlichen Selbst, das auf der Suche nach eigener Identität sich löst aus dem, was ihm kindlich zugeschrieben worden ist, und sich Stück für Stück eigenverantwortlich orientiert.“ (109) Statt als Statuswechsel zwi-

15 Fechtner 2003 (Anm. 1) 106.

16 Grethlein, Christian: Grundfragen der Liturgik. Ein Studienbuch zur zeitgemäßen Gottesdienstgestaltung, Gütersloh 2001, 219.

17 Vgl. Neidhart, Walter: Konfirmandenunterricht in der Volkskirche, Zürich 1964 und ders.: Art. Konfirmation II. Praktisch-theologisch, in: TRE XIX (1990), 445-451.

18 Vgl. die Zusammenstellung bei Strack/Scholz 1998 (Anm. 1) 294.

19 Vgl. Meyer-Blanck 2003 (Anm. 14) 40.

20 Vgl. Grethlein 2001 (Anm. 16) 155-167, der auf Luthers tauftheologisch begründete Firmkritik verweist und hervorhebt, dass Luther die Firmung anerkannte, wenn sie als Brauch (ritus) oder ceremonia sacramentalis erkennbar sei.

21 Exemplarisch seien genannt: Konfirmation als Schwellenritual bzw. Mündigkeitsritual, Passageritus oder rite d'institution, siehe dazu Grethlein, Christian: Grundinformation Kasualien, Göttingen 2007, 167; Fechtner 2003 (Anm. 1) 104; Baumann/Müller 2006 (Anm. 11) 347f.

22 Fechtner 2003 (Anm. 1) 109. Zitate im Folgenden nach dieser Quelle.

schen Kindheit und Erwachsenenleben wie noch vor ca. 50 Jahren oder punktuell dem Ereignis hat der begangene Übergang seinen Ort „inmitten der Jugendzeit zwischen Kindheit und Erwachsenenendasein“ (109). Die Jugendzeit als verletzliche Zeit bedarf in ihrem Vollzug offenbar einer rituellen Begleitung, die sich in einer Segenshandlung als theologischer Mitte des Geschehens verdichtet und an die Taufe anschlussfähig ist: „Die liturgische Dramaturgie spannt das gottesdienstliche Geschehen aus zwischen der Herkunft aus der Taufe (Tauerinnerung) bis hin zum Segensakt (Einsegnung) als Weggeleit für künftiges eigenverantwortliches Leben unter der Obhut Gottes.“ (117) Wenn nun der „konfirmierende Segen aus Kindheitsmustern und Kindheitsglauben [entlässt und entbindet]“ (118), dann ergeben sich aus meiner Sicht daraus weitere Konsequenzen. Mit der Konfirmation geht nämlich ein Abschied einher, auch für die Familien und die Verantwortlichen in der Parochie. Konfirmandenzeit hat einen Anfang und eben auch ein Ende. Der Konfirmationsgottesdienst begeht dieses Ende kasuell, indem liturgisch-rituell der feierliche Übergang als Abschiedsfest inszeniert wird. Übergänge prägen die menschliche Entwicklung. In der erziehungswissenschaftlichen Diskussion der vergangenen Jahre lässt sich ein gestiegenes Interesse an der Bewältigung von Übergängen im Leben beobachten, die meist in Aufnahme US-amerikanischer Forschungen als Transitionen<sup>23</sup> bezeichnet werden. Menschen müssen in ihrer Entwicklung vielfältige Übergänge bewältigen. Ein besonderes Augenmerk liegt dabei auf den schulpädagogisch relevanten Übergängen in die Grundschule und in die weiterführende Schule, jedoch wird eine Vielzahl weitere Übergänge beschrieben, etwa der Übergang in den Kindergarten, oder in die Vater- bzw. Mutterrolle. Übergänge stellen länger andauernde Krisenphasen dar, deren Bewältigung gezielter Unterstützung bedarf.<sup>24</sup> Argumentative Weite gewinnen die Überlegungen der Transitionsforschung durch die Aufnahme ökopyschologischer Entwicklungsmodelle, die zu zeigen vermögen, dass „die Bedeutung ökologischer Übergänge für die Entwicklung daraus [entsteht], dass sie fast immer eine Veränderung der Rolle mit sich bringen, also der mit einer bestimmten Gesellschaftsstellung verbundenen Verhaltenserwartungen.“<sup>25</sup> Für die Konfirmation folgt daraus: Auch für die Konfirmierten ergibt sich eine neue Rolle: Sie werden hineinkonfirmiert in volkskirchliches Teilnahmeverhalten oder engagieren sich als Mitarbeiter in der Jugendarbeit. Ausgestattet mit dem kirchlichen Patenrecht vollziehen sie aber in jedem Fall einen Rollenwechsel – und ihre Eltern mit ihnen.

Die nehmen Abschied von dem Bild, das sie vom Sohn oder der Tochter haben, tragen aber neue Erwartungen an die jetzt „groß gewordenen“ heran. Schließlich nimmt

23 Ausgangspunkt solcher Überlegungen sind in der Regel die Überlegungen von Nelson Cowan (Professor für Psychologie an der Universität Missouri), der mit seinem „Family-Transition-Model“ ein Konzept von Übergängen vorgelegt hat, das vor allem den Übergang zur Elternschaft wissenschaftlich analysiert und dabei intrapsychische Veränderungs- und soziale Reorganisationsprozesse berücksichtigt. Übergänge tangieren demzufolge sowohl die individuelle Ebene als auch die soziale Ebene. Und das Anpassungsverhalten der Beteiligten geht dabei mit Erlebnis von Dissonanz sowie emotionaler Unsicherheit einher. Vgl. ausführlich Beelmann, Wolfgang: Normative Übergänge im Kindesalter, Hamburg 2006, 21ff.

24 Umfassend informieren hier Griebel, Wilfried/Niesel, Renate: Transitionen. Fähigkeit von Kindern in Tageseinrichtungen fördern, Veränderungen erfolgreich zu bewältigen, Weinheim / Basel 2004.

25 Bronfenbrenner, Uri: Die Ökologie der menschlichen Entwicklung. Natürliche und geplante Experimente, Stuttgart 1993, 23.

auch die Gruppe der Engagierten in der Ortsgemeinde von einer Gruppe junger Leute Abschied, die eine befristete Zeit über regelmäßig zusammen kam, um in der Bibel zu lesen, zu singen, zu beten und den Sonntagsgottesdienst zu besuchen. Dass solch ein Abschied schmerzhaft ist und seelsorgerliche Beachtung verdient, zeigen die resignativen Äußerungen über das „Hinauskonfirmieren“ junger Leute aus der Kirche.

Ein Verständnis der Konfirmation als Kasualie des Übergangs, die einen bewussten Abschied markiert, eröffnet eine Perspektive, die sich von der überzogenen Erwartungshaltung einer möglichen Reproduktion der Kerngemeinde bewusst entfernt und die durch die Taufe konstituierte Beziehung zwischen Gott und Mensch als entscheidende Grundlage für das Leben Ernst nimmt. Um es deutlich zu sagen: Es wird ja kein Abschied von Gott gefeiert, was tauftheologisch auch unmöglich ist. Und auch die Hoffnung eines regelmäßigen Kontaktes zur Ortsgemeinde ist nicht in Frage gestellt, im Gegenteil.

Was jedoch auf diese Weise vermieden wird, ist der Versuch, das Verhalten junger Menschen unter die Norm kirchengemeindlicher Erwartungen zu stellen. Für mich folgt daraus eine konsequente Tilgung jedweder Form eines Gelübdes zugunsten des gemeinsam gesprochenen Credo, um nicht doch quasi durch die Hintertür eine individuelle Bestätigung der Taufe einzuführen.

#### IV. Ausblick

Zunächst einmal hat das konsequente Verständnis der Konfirmation als eines Kasualgottesdienstes *für* junge Menschen Folgen für seine Gestaltung: Weder gilt es, die Reichhaltigkeit der Liturgie angesichts der volkscirchlich strukturierten Gottesdienstgemeinde auszuschöpfen noch sollten die Konfirmandinnen und Konfirmanden selbst aktiv den Gottesdienst gestalten. Wenn Übergangsbewältigungen mit Dissonanzen einhergehen, sollte angesichts der emotionalen Beanspruchung den Jugendlichen nicht als zusätzliche Last ein „Auftritt“ vor hunderten von Menschen zugemutet werden. Schließlich gilt es auch bei der Auswahl der Lieder und Texte den Kasus zu berücksichtigen. Unverständlich ist mir deshalb eine direkte Exekutierung von Wochenlied und Predigtreihe! Der Konfirmationsgottesdienst braucht in der Tat „liturgische Deutlichkeit“<sup>26</sup>. Und auch eine Taufe von ungetauften Jugendlichen sollte aus den obenbeschriebenen Gründen nicht im Konfirmationsgottesdienst vollzogen werden, sondern deutlich früher.

Im Blick auf das Gelübde scheint es mir sodann geboten, an seine Stelle das gemeinsam gesprochene Credo zu stellen. Zu klären wäre hier die Frage, wie die Konfirmandinnen und Konfirmanden dieses verstehen. Wahrscheinlich wird es künftig darum gehen, eigene Formulierungen der Jugendlichen mit der traditionellen Form zu kontrastieren.<sup>27</sup> Lohnend wäre hier eine Analyse der theologischen und anthropologischen Faktoren, die bei der Rezeption des Credo eine Rolle spielen.

26 Fechtner 2003 (Anm.1) 119.

27 Zu den großen liturgiedidaktischen Chancen von Freizeiten vgl. Marcell Saß: Frei-Zeiten mit Konfirmanden, Praktisch-theologische Perspektiven, ArPTh 27, Leipzig 2005.

Schließlich wird es nötig sein, die religions-, ritual- und familientheoretischen Perspektiven von Konfirmandenzeit und Konfirmation für eine theologische Deutung fruchtbar zu machen, die endgültig mit ordnungskirchlich-dogmatischen Prämissen aufräumt. Dazu gehört aus meiner Sicht auch die Rezeption ökopsychologischer und sozialisationstheoretischer Anstöße, die überkommene Vorstellungen von Entwicklung, Selbstbildung und Subjektwerdung behutsam korrigieren. All das ist notwendig, um die Erfolgsgeschichte der Konfirmation auch unter gewandelten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen fortzuschreiben.



# Jugendkirche – eine Zwischenbilanz

HANS HOBELSBERGER

Projekte, die unter dem Label Jugendkirche firmieren, haben Konjunktur. Das Jugendkirchenverzeichnis auf dem evangelischen Internetportal „youngspiriX“ listet derzeit 135 Projekte und Einrichtung der katholischen und der evangelischen Kirche und der Freikirchen auf. Allerdings handelt es sich dabei um sehr unterschiedliche konzeptionelle und strukturelle „Aggregatzustände“ von Jugendkirche. Ferner haben einige Jugendkirchen inzwischen eine mehrjährige Praxis durchlaufen und dabei einige „Häutungen“ hinter sich, während andere sich in der Gründungsphase bzw. am Anfang befinden. So ist es unmöglich, für diese so unterschiedlichen Projekte und Einrichtungen eine generelle Zwischenbilanz zu ziehen. Was hier geleistet werden kann, ist, einen schematischen Überblick über diese unterschiedlichen Entwicklungen von Jugendkirche zu geben, der freilich wiederum nicht jede Eigenheit und Besonderheit angemessen berücksichtigen kann, und dann die Jugendkirchen, die in einer Kirche im klassischen Sinn angesiedelt sind, näher in den Blick zu nehmen. An für dieses Jugendkirchenkonzept paradigmatischen Themen (Raum, Gottesdienst, Partizipation) werden einzelne Versuche, Ansätze und Entwicklungen aufgezeigt.<sup>1</sup>

## I. Jugendkirchenansätze

Die Bezeichnung Jugendkirche gilt als „Containerbegriff“<sup>2</sup> mit der Tendenz zur „Stopfgans“<sup>3</sup>, weil sich alles, was sich attraktiv und innovatorisch zu bemänteln versucht, Jugendkirche nennt. Die Versuche „Jugendkirche“ inhaltlich-konzeptionell zu beschreiben, enden angesichts der grundlegend-konzeptionellen Unterschiede der einzelnen Projekte schnell bei formalen Beschreibungen. Dazu gehört in etwa: Jugendkirche will eine neue Brücke zwischen Jugendkulturen und Evangelium bzw. Kirche schlagen; die Orientierung an Lebenswelten und nicht an Pfarrgrenzen und die missionarische Absicht, über die Reichweite bisheriger kirchlicher Jugendarbeit hinaus zu wirken. Das ökumenische Symposium „Innovation Jugendkirche“, das 2005 in der Jugendkirche Oberhausen stattgefunden hat, machte sehr deutlich, dass diese inhaltliche Grundausrichtung von Jugendkirche in der Praxis zum Teil gegensätzliche Realisierungsformen zeitigt. Am Beispiel der missionarischen Ausrichtung lässt sich das

- 
- 1 Der konkrete Erfahrungshintergrund dieser Ausführungen sind die Jugendkirchen in Oberhausen (TABGHA) und Münster (effäta), die der Autor wissenschaftlich begleitet. Der Rückgriff auf andere Erfahrungen stammt aus Erzählungen und aus Evaluierungsberichten, Zeitungsartikeln oder Internetseiten.
  - 2 Freitag, Michael: Immer anders: Evangelische Jugendkirchen – Ein Überblick über die evangelische Landschaft und ihre Jugendkirchen, in: Freitag, Michael/Scharnberg, Christian (Hg.): Innovation Jugendkirche. Konzepte und Know-how, Hannover/Kevelaer 2006, 61-68, 61.
  - 3 Hobelsberger, Hans: Ergänzung, nicht Ersatz. Jugendkirchen tasten sich auf Neuland vor, in: HK 59 (2005), 560-563, 560.



gut demonstrieren:<sup>4</sup> Hier reichen die Ansätze von einer offensiv material-kerygmatisch akzentuierten Missionierung bis zu einer diakonisch gewendeten Glaubenskommunikation. Während die einen auf die Kraft der Botschaft setzen, die sie predigen und damit zur Entscheidung anbieten, verstehen die anderen Glauben als Hilfe zur Subjektwerdung und Lebensbewältigung, dessen Verkündigung von glaubwürdiger Zuwendung und Beziehung getragen sein muss.

Die verschiedenen Abgrenzungsversuche<sup>5</sup> haben beim Wiener ökumenischen Symposium „Praxis Jugendkirche“ mit folgenden Unterscheidungen einen ersten breiter akzeptierten Status erreicht. Mit Blick auf die Projekte und Einrichtungen, die sich das Label „Jugendkirche“ geben, lassen sich folgende Kategorien unterscheiden:

- Jugendkirchen, in deren konzeptionellem Fokus der sakrale Raum steht;
- Jugendgemeinden, die ihren Ursprung im und ihren Fokus auf Jugendgottesdienst haben;
- evangelisatorisch-missionarische Gemeindegründungsprojekte wie jugendkulturell adaptierte freie Gemeindegründungen (beispielsweise Jesus Freaks) und sozialraumorientierte (freikirchliche) Gemeindegründungen mit vornehmlich jüngeren Mitgliedern (junge Erwachsene) im Kontext der Church-planting-Bewegung bzw. Emerging Churches.<sup>6</sup>

Bei diesen Ausprägungen von Jugendkirche gibt es durchaus auch deutliche konfessionelle Schwerpunkte. Das katholische Modell von Jugendkirche, auch wenn es das eine oder andere evangelische Projekt gibt, ist die konzeptionelle Einbeziehung eines sakralen Raumes. Jugend(gottesdienst)gemeinden und Gemeindegründungen werden ausschließlich im evangelischen und freikirchlichen Kontext als Jugendkirchen bezeichnet. Die drei oben angeführten Kategorien sind in sich noch einmal hoch differenziert. Das ergibt sich daraus, dass Jugendkirche ihre Arbeit an den jeweiligen sozialräumlichen Kontexten orientieren und mit den dort lebenden jungen Menschen entwerfen will.

Der Fokus der hier vorgelegten Zwischenbilanz liegt auf den Kirchenraum-Projekten. Deshalb soll noch näher nachgefragt werden, was sich in diesem Bereich entwickelt hat.

4 Hobelsberger, Hans (2006): Jugendkirche in der Diskussion – Anmerkungen zu zentralen Aspekten, in: Freitag/Scharnberg 2006 (Anm. 2), 99-107, 103; siehe auch Schwab, Ulrich: Innovation Jugendkirche, in: Freitag/Scharnberg 2006 (Anm. 2), 30-42; Winter, Anne: Jugendkirchen und Jugendgemeinden. Ihre Eigenschaften – ihre Kennzeichen – ihre Merkmale, in: Winter, Anne (Hrsg.): Ein starkes Stück Kirche. Das Projekt Jugendkirche in Württemberg. Zwischendokumentation, Stuttgart 2005, 32-39.

5 Stams, Elisa: Ein Wegweiser durch innovative Projekte der Jugendpastoral, in: Hobelsberger, Hans/u. a. (Hg.): Experiment Jugendkirche. Event und Spiritualität, Kevelaer 2003, 145-149; Freitag 2006 (Anm. 2), 61-68.

6 Schäfer, David: Die jungen Wilden. Storys über Jugendkirchen, Emerging Churches und Gemeindegründer, Haan 2006; ders.: Neue Gemeinden braucht das Land, in: dran 1/2007, 50-53.

## II. Jugend-„Kirche“: der Fokus Kirchenraum

Das Neue und Innovative, das den Jugendkirchenansatz von den bisherigen Konzepten kirchlicher Jugendarbeit wesentlich unterscheidet, ist die konzeptionelle Einbeziehung eines sakralen Raumes. Jugendgemeinden dagegen, die sich als Jugendkirchen bezeichnen und die sich über Beziehung und Gemeinschaft definieren, treffen sich zwar auch in einem Raum, betrachten aber nicht den Sakralraum mit seiner „Raumsprache“ als konzeptionellen Bestandteil ihrer Arbeit. Sie distanzieren sich eher vom Konzept Kirchenraum und sehen ihre Aufgabe nicht darin „Kirchen zu füllen“.

Folgende unterschiedliche Ausprägungen von raumorientierten Jugendkirchen haben sich bisher entwickelt. Die sichtbarste Ausprägung des Raumkonzeptes erfährt Jugendkirche in architektonisch erkennbaren Kirchen, die „Kirche“ im klassischen Sinn sind. Hier werden Kirchen in unterschiedlicher Weise für die Arbeit mit Jugendlichen genutzt. Wir können hier wiederum unterscheiden zwischen:

- Jugendkirchen, die eine Kirche als dauerhaften und stabilen Ort haben, der entweder ganz Jugendkirche ist oder mit einer Gemeinde geteilt wird.
- Jugendkirchen, die einen stabilen Ort haben, die diese Kirche aber nur zeitlich begrenzt (Projektzeitraum) als Jugendkirche gestalten.
- Jugendkirchenprojekte, die Kirchen örtlich und zeitlich flexibel für die Arbeit mit jungen Menschen nutzen.

Daneben findet Jugendkirche in umgewidmeten Sakralräumen, Zeltkirchen und „profanen“ und öffentlichen Räumen (Laden, Pfarrsaal, Bauhütte, Theater, Cafe oder Park) statt.

## III. Das Raumkonzept

Welche konzeptionelle Bedeutung haben Kirchenräume bzw. sakrale Räume für die Jugendkirchenarbeit und wie werden sie praktisch genutzt, damit der Kirchenraum zum Resonanzboden der Glaubenskommunikation und Glaubensfeier werden kann?

### *Gestaltungsraum*

Das Neue, Attraktive und Provokante an der Idee einer Jugendkirche liegt darin, Jugendlichen einen konkreten Kirchenraum als einen offenen und wirklich gestaltbaren Raum anzubieten. Der Gestaltungsraum, der jungen Menschen im übertragenen Sinn für die jugendkulturell-ästhetische Aneignung zur Verfügung gestellt werden soll, manifestiert und konkretisiert sich im Angebot des Kirchenraumes. Es soll ein Raum sein, wo Jugendliche auf ihre Weise, mit ihrer Ästhetik, mit ihren Ausdrucksformen auf Kirche und Christentum zugreifen, und der entgegen der durchgängigen Kirchenerfahrung Jugendlicher nicht erwachsenen-kulturell verriegelt ist.

Damit verbinden sich zwei konzeptionelle Überlegungen: Einerseits soll den jungen Menschen signalisiert werden, wir meinen es ernst mit unserem Angebot an euch, denn wir stellen euch etwas zur Verfügung, das uns etwas wert ist, etwas, das uns heilig ist. Zum zweiten wird auf die „Raumsprache“ eines Kirchenraumes und seine Insze-

nierung vertraut. Bei allem, was Jugendliche in dem Kirchenraum tun, soll deutlich bleiben, dass sie es im Angesicht Gottes tun.

Jugendkirchen wollen damit der „jugendkulturellen Apartheid“ erwachsenen-kulturell besetzter Kirchen, Gottesdienste und kirchlicher Veranstaltungen aller Art begegnen, die für die Kommunikationsstörung und den vielfachen Kommunikationsabbruch zwischen Jugendlichen und Kirche verantwortlich gemacht wird. Zur Knüpfung neuer Kommunikationsbande werden jugendkulturelle „Aufbereitungen“ von zentralen Fragen und Inhalten des Glaubens versucht, wird durch Rückgriff auf Jugendkulturen Anschlussfähigkeit in der Beantwortung existenzieller Fragen gesucht und wird vor allem Raum und Anregung gegeben, dass sich junge Menschen selbst mit christlichen und existenziellen Fragen im Kontext eines Kirchenraumes – also unter den Augen Gottes – auseinandersetzen.

### ***Aneignungsraum***

Inspiriert ist das Raumkonzept der Jugendkirche hier von einer zentralen Erkenntnis der sozialräumlichen Pädagogik. Sie verweist darauf, dass sich die Belegung von „Räumen“ im übertragenen wie im wörtlichen Sinn an deren ästhetischen Ausgestaltung zeigt. Wer mit seinen symbolisch-ästhetischen Ausdrucksformen nicht vorkommt, kommt auch als Person nicht vor. Das ist umso bedeutsamer als im „esthetic turn“ der Gegenwart symbolisch-ästhetische Kommunikation gegenüber der kognitiv-rationalen an Bedeutung gewinnt. Und religionspädagogisch ist unumstritten, dass ein lebendiger Glaube verstehbare und in den jeweiligen Lebenswelten verankerte Symbole und ästhetische Ausdrucksformen braucht. Kirchenräume in jugendkultureller Ästhetik zu gestalten, sie für Aneignung freizugeben, sie zum Raum für die symbolisch-ästhetische Glaubenskommunikation anzubieten und darin jugendkulturelle „Codierungen“ des christlichen Glaubens zu inspirieren und bedeutsam zu machen, ist Anliegen der Jugendkirche.

### ***Resonanzraum***

Der Leitsatz über Gestaltung und Funktion des Kirchenraumes ist: Es geht um die Verkündigung des Evangeliums. Der Kirchenraum ist Anziehungspunkt, Ansatzpunkt und Methode. Er ist nicht Kulisse, sondern Resonanzraum. Es geht darum, die „Raumsprache“ Kirche zum Klingen zu bringen. Um Resonanzraum zu bleiben, muss er als Kirchenraum wahrnehmbar und erkennbar bleiben. Im Umgang mit „Raum“ hat sich in den Jugendkirchen Folgendes an Methoden entwickelt, die den Ansatz von Jugendkirche konkretisieren, nämlich zum einen christlich-kirchliche Erfahrungs- und Symbolwelten jugendkulturell zu versprachlichen und zum anderen Anschluss an jugendliche Ästhetik- und Erlebniswelten zu finden:

- Verdeutlichung der „Raumsprache Kirche“ durch Präsentation der Kirchenrauminsignien (Kreuz, Altar, Tabernakel, Ambo);
- bleibende Raumveränderungen (Austausch der Kirchenbänke durch Stühle, jugendkulturelle Ikonographie);
- projektbezogene Rauminstallationen: anlässlich herausgehobener Zeiten im Kirchenjahr (Advent, Fastenzeit); zur jugendkulturellen Aufbereitung zentraler Glaubenssymbole (Kreuz; Bibel) und Glaubensfragen (Gabe und Wissenschaft; Got-

- tesbilder); zur Anknüpfung an jugendkulturelle Lebenswelten (Fußball, Skaten, Klettern, „chillen“, Bravo);
- Kirchenraumpädagogik: Kirchenräume selbst und das sinnliche und haptische Erleben von Kircheneinrichtung und liturgischen Geräten bieten eine Vielzahl von Ansatzpunkten über Glaube und Kirche ins Gespräch zu kommen.

### ***Bühne und Ausstellungsraum***

Darüber hinaus erfüllt der Raum konzeptionell unterschiedliche Funktionen. Zusätzlich zum Gottesdienstraum ist er Bühne. In ihm werden die Ergebnisse der Auseinandersetzung der jungen Menschen mit religiös-existenziellen Fragen in Kulturprojekten präsentiert. Junge Menschen selbst werden in den unterschiedlichen Darstellungs- und Vorstellungsformen ihrer Produktionen und Produkte zu glaubwürdigen und überzeugenden Verkünderinnen und Verkündern der christlichen Botschaft. Der Kirchenraum als Präsentationsort der unterschiedlichen Ergebnisse der Auseinandersetzung mit den religiös-existenziellen Themen verleiht den Ergebnissen eine spezifische Prägung und Dignität und lenkt die öffentliche Aufmerksamkeit darauf.

Des Weiteren ist der Kirchenraum Ausstellungsraum. Während die Jugendkulturprojekte und das Konzept, Jugendkirche als Plattform und Bühne jugendkulturellen Schaffens zu begreifen, vor allem darauf zielen, mit Jugendlichen Ausdrucks- und Darstellungsformen des Christlichen zu kreieren, dienen die unterschiedlichen vorgefertigten Ausstellungen zunächst dazu, christlich-existentielle Inhalte für Jugendliche anregend und ansprechend aufzuarbeiten und darzustellen. Ausstellungen in Jugendkirchen sind ein mehrdimensionaler „Anregungszusammenhang“: Der erste Anregungszusammenhang ist natürlich der Besuch der Ausstellung selbst. Der Versuch dabei ist, Jugendliche in Gruppen durch die Ausstellung zu führen und miteinander ins Gespräch zu bringen. Im Idealfall bietet die Ausstellung selbst die Gelegenheit, sich praktisch und kreativ mit dem Thema der Ausstellung auseinanderzusetzen und zur Erweiterung der Exponate beizutragen. Hier hat sich vor allem die Zusammenarbeit mit Schulen bewährt, die im Rahmen des Unterrichts klassenweise durch die Ausstellung geführt werden. Der zweite Anregungszusammenhang ist, dass von einer Ausstellung ausgehend, möglicherweise ein Jugendkulturprojekt entsteht. Schließlich bieten Ausstellungen im Kirchenraum Anregung für die Jugend- und Gemeindegottesdienste.

## **IV. Gottesdienst**

Herzstück vieler Jugendkirchen ist die Feier der Liturgie mit jungen Menschen. Zugleich ist sie deren größte Herausforderung. Denn zum einen assoziieren junge Menschen mit „Gottesdienst“ vor allem Langeweile, unverständliche Sprache, altbackene Musik und wenig junge Leute. Zum anderen ist Liturgie der Bereich der Jugendkirchenarbeit mit der höchsten Schwelle, sowohl für die Teilnahme nicht kirchlich sozialisierter oder interessierter Jugendlicher sowie für die Gestaltung durch Jugendliche. Jugendliche an der Vorbereitung der Gottesdienste zu beteiligen, ist ein wesentlicher Konzeptbaustein. Die Jugendkirchen haben dafür Liturgiekreise mit Jugendlichen aufgebaut, die zumindest einige Gottesdienste vorbereiten.

### **Regelmäßige Jugendgottesdienste**

In den meisten Jugendkirchen wird regelmäßig ein Jugendgottesdienst gefeiert. Dabei wird versucht, durch bestimmte inhaltliche Zugänge und Gestaltungselemente das negative Image von liturgischen Feiern aufzubrechen. Teilweise lassen sich diese Elemente durch eine Untersuchung von Gottesdiensten in der Jugendkirche Münster als für Jugendliche wichtig verifizieren.<sup>7</sup> So zeigt sich: Die inhaltliche Leitidee der Gottesdienste in Jugendkirchen, die Verbindung von Glauben und persönlicher Lebensgestaltung, von Liturgie und eigenem Leben ist auch für die jungen Gottesdienstbesucherinnen und -besucher wichtig. Jugendliche wollen in Gottesdiensten Gemeinschaft besonders auch mit Gleichaltrigen erfahren. Jugendkirchen haben deshalb in ihrer liturgischen Feiern kommunikative Elemente (Begrüßung, Gesprächskreise, Friedensgruß ...) als festen Bestandteil. Zentral ist, in der Liturgie eine Sprache zu verwenden, die sich nicht anbiedert, die trotzdem verstanden wird, die nicht alles und jedes erklärt, sondern Raum gibt für eigene Erfahrungen und Assoziationen. Jugendliche selbst kommen im Gottesdienst mit eigenen oder fremden Texten zu Wort. Symbole, Bilder, Video-Clips und Aktionen, die ein Thema eröffnen, die veranschaulichen, die Erleben ermöglichen, spielen eine wichtige Rolle. Eine flexible Gestaltung der Sitzordnung (z. B. Ellipse) oder Ortswechsel während des Gottesdienstes unterstreichen Elemente der Feier und lockern auf.

Jugendliche wünschen sich atmosphärisch und emotional ansprechende Gottesdienste in der Balance von „Kopf und Bauch“. Licht und Musik sind dafür wesentlich. Zentral für eine Jugendliturgie ist die musikalische Gestaltung. Ihr Anspruch ist, jugendgemäße Texte, Töne und Rhythmen in den Gottesdienst zu integrieren. Das wird versucht, einmal durch neuere liturgische Lieder (in den katholischen Jugendkirchen wird meist auf das Neue Geistliche Lied zurückgegriffen und bisweilen auch auf amerikanische religiöse Lieder) und zum anderen über Pop- und Rocksongs aus den Charts, die religiöse Symbole und Texte enthalten. Auch hier kommt die Leitidee, die auch bei der Raumgestaltung Pate stand, wieder zum Tragen: Das NGL steht für den Versuch, Christliches jugendkulturell zu übersetzen und die Chart-Musik steht für den jugendkulturellen Zugriff auf Religion und Glaube. Einige Jugendkirchen haben eigene Bands oder Chöre unter ehrenamtlicher Leitung, die für die musikalische Gestaltung sorgen. Insgesamt ist der Eindruck nicht von der Hand zu weisen, dass sich die Bedeutung der Musik für die Jugendliturgie und die Aufmerksamkeit, die sie deshalb bräuchte, in den Jugendkirchen nicht in entsprechenden Ressourcen niederschlägt.

### **Außergewöhnliche Gottesdienste**

Viele Jugendkirchen haben für sich die Grundsatzentscheidung getroffen, die Gottesdienste als den regelmäßigen „Herzschlag“ der Jugendkirche zu begreifen. Das Alternativmodell wäre gewesen, auf einige übers Jahr verteilte „Event-Gottesdienste“ zu setzen, bei denen mit viel technischem Aufwand und ungewöhnlichen Aktionen ein multisensuales „Gottesdiensterlebnis“ inszeniert wird. Gleichwohl ergänzen diese außergewöhnlichen Gottesdienste in manchen Jugendkirchen das Gottesdienstangebot. Eröffnungsgottesdienste von Jugendkirchen gehen in die Richtung. Auch werden

<sup>7</sup> Kulke, Erasmus: Effata! – Kirche öffnet sich der Jugend. Eine kritische Betrachtung der Liturgie in Münsters Jugendkirche, (Diplomarbeit), Münster, 2005, 71-75.

solche Gottesdienste in den Rahmen von außergewöhnlichen Projekten und Veranstaltungen (Events) gestellt.

Während die regelmäßigen Gottesdienste fast ausschließlich (junge) Menschen versammeln, die einen Bezug zur Liturgie haben bzw. als Firmanden oder Konfirmanden haben sollen, bieten Gottesdienste im Rahmen von Events die Chance, mit dem liturgischen Angebot punktuell auch nicht-kirchliche Jugendliche anzusprechen. Die Gottesdienste sind eingebettet in eine eventorientierte Veranstaltung oder bilden ihren Abschluss. In der Hineinnahme von für (bestimmte) Jugendkulturen und -szenen prägenden Ausdrucksformen (Skaten, Klettern, Fußball spielen, Tanzen) in Kirchenraum und Gottesdienst wird die Verbindung von Glaube und Leben, von Liturgie und Leben erfahrbar gemacht. So ist es Ziel der Gottesdienste, die Ausrichtung der jeweiligen Aktivität zu verdeutlichen, nämlich dass das, was in der Kirche getan wird, im Angesicht Gottes geschieht.

Dabei ist Vorsicht geboten. Zum einen darf es nicht gleichsam zu einer „Enteignung“ der existentiellen Erfahrungen kommen, wenn sie christlich gedeutet werden, und zum anderen ist jegliche Anbiederung zu vermeiden. In der Jugendkirche TABGHA in Oberhausen z. B. findet nach dem Wortgottesdienst ein Ortswechsel in den Altarraum statt. Diese konkrete Versammlung der Gemeinde um den Altar unterstreicht die Zentrierung auf Gott. Dieser Wechsel eröffnet dann aber auch für die Jugendlichen, denen es dann „zu fromm“ wird, die Möglichkeit Abstand zu halten. Beobachtungen z. B. beim Skater-Event, bei dem viele Jugendliche teilgenommen haben, die mit Kirche wenig am Hut haben, zeigen: Manche Jugendliche verlassen die Kirche zu Beginn des Gottesdienstes, manche beim Ortswechsel und manche machen den Ortswechsel nicht mit, bleiben aber doch im Kirchenraum und schauen interessiert und respektvoll zu. Der Friedensgruß ist dann ein wichtiges Element, das ermöglicht, auf diese Jugendlichen zuzugehen.

Insgesamt scheint mir, wird in deutschen Jugendkirchen das Mittel der „Event-Gottesdienste“ sehr sparsam eingesetzt. Das mag zum einen an den zumindest im katholischen Bereich zu erwartenden kirchenpolitischen Reaktionen liegen, hat aber sicher auch einen inhaltlichen Grund: Event braucht Steigerung zumindest aber Veränderung, und dieses Spirale lässt sich nicht endlos drehen. Ferner gehört zum Charakter der Liturgie auch das Verlässliche, die Regelmäßigkeit und die Wiederholung.

## V. Partizipation

Jugendkirchen sind meist „Top-down-Initiativen“<sup>8</sup>. Trotzdem steht Partizipation im Sinne der Selbstgestaltung und der maßgeblichen Beteiligung an der Programmplanung bis hin zur Weiterentwicklung der Jugendkirche durch Jugendliche ganz oben auf der Tagesordnung. 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. Den Lernprozess, den

8 Eine Ausnahme bildet das Jugendkirchenprojekt in Andernach, wo Jugendliche begeistert von der Idee einer Jugendkirche mit Unterstützung des Jugendreferenten angefangen haben, eigenhändig die Krypta der Pfarrkirche zur Jugendkirche umzubauen.

dabei einige Jugendkirchen machen mussten, lässt sich beschreiben als Abschied von „romantischen“ bzw. „universellen“ Partizipationsvorstellungen hin zu „gradueller“ und „überschaubarer“ Partizipation. Jugendkirchen mussten feststellen, dass einerseits klassische „Gremienpartizipation“, wie sie in Gemeinden und Verbänden stattfindet, auf Anhub, ohne dass es bereits eine Jugendkirchenpraxis gab, nicht funktionierte, auch wenn im Vorfeld der Eröffnung eine intensive Werbung und Befassung mit dem Thema durch Gruppenbesuche oder Projektstage erfolgte. Des Weiteren schien gerade bei den Jugendkirchen, die die Pionierarbeit geleistet haben, noch eine weitgehende Ratlosigkeit zu herrschen, was Jugendkirche denn überhaupt sein soll, sodass der Anspruch, Jugendliche sollen Jugendkirche entwickeln, zu groß und zu unübersichtlich wirkte und es auch war. Die Jugendkirchen sahen sich so vor der Herausforderung strukturell wie inhaltlich abgestufte und flexible Beteiligungsformen zu entwickeln, in die die Erkenntnisse der Engagementforschung einfließen, dass Partizipation inhaltlich und zeitlich überschaubar, subjekt- und gemeinschaftsorientiert sein und einen „Gewinn“ erbringen muss.

So sind unterschiedliche Formen der Partizipation entstanden, die natürlich nicht in allen Jugendkirchen in gleicher Weise praktiziert werden:

- *Beratungs-Partizipation*: Zur Entwicklung des Gesamtwerkes Jugendkirche haben Jugendkirchen so genannte „Beraterteams“ etabliert, die als „Braintrust“ fungieren. Jugendliche werde dafür direkt angesprochen und über einen bestimmten Zeitraum „verpflichtet“.
- *Vorbereitungs-Partizipation*: Damit ist die Beteiligung bei der konkreten inhaltlichen Konzeption und dann auch Durchführung von Veranstaltungen und Angeboten gemeint wie Gottesdienste und andere Veranstaltungen. Das können feste Kreise sein oder auch Gruppen, die sich zeitlich begrenzt zur Vorbereitung und Durchführung einzelner Veranstaltungen finden.
- *Projekt-Partizipation*: Diese Art der Beteiligung unterscheidet sich von der Vorbereitungs-Partizipation nicht so sehr von der Struktur der Beteiligung her (z. B. Bezug auf eine Veranstaltung, zeitlich und inhaltlich überschaubare Aufgabenstellung), sondern von ihrer Zielrichtung her. Die Vorbereitungs-Partizipation zielt auf die Organisation und Durchführung von Veranstaltungen für andere Jugendliche, während in der Projekt-Partizipation das eigene Mitmachen, die eigene Entwicklung, die inhaltliche und kultur-pädagogische Erarbeitung eines Themas im Vordergrund steht. Projekt-Partizipation eröffnet die Möglichkeit, sich in einem inhaltlichen und zeitlich überschaubaren Rahmen zu engagieren und nahezu alles, was im Kontext eines Projektes geschieht, mitzubestimmen und mitzugestalten.
- *Mitmach-Partizipation*: Damit sind die stärker praktischen, weniger die konzeptionellen Anteile bei der Vorbereitung und Durchführung der unterschiedlichsten Veranstaltungen benannt. Jugendliche leisten einen hohen Einsatz bei Aufbau und Abbau von Veranstaltungen und tragen durch technisches Know-how und unterschiedliche Dienstleistungen zum Gelingen und vor allem auch zur Finanzierbarkeit wesentlich bei. Mitmach-Partizipation ist eine unschätzbare Unterstützungsleistung für die Jugendkirche, mit der die Engagierten ihre Verbundenheit zeigen, indem sie einfach mit anpacken.



- *Leitungs-Partizipation*: Einige Jugendkirchen mit längerer Praxis sind dazu übergegangen, junge Leute als freie Mitarbeiterinnen oder Mitarbeiter ehrenamtlich mit geringen Aufwandsentschädigungen in das hauptberufliche Leitungsteam zu integrieren. Das sind junge Erwachsene, die eine längere Partizipationsgeschichte an einer Jugendkirche haben und aufgrund ihrer dabei erworbenen Kompetenz aus den bestehenden Partizipationsstrukturen „herausgewachsen“ sind. Nicht zuletzt werden damit auch personelle Engpässe, die durch Kürzungen entstanden sind, aufgefangen.

Jugendkirchen haben sich in kürzester Zeit stark verbreitet. Sie sind zweifelsohne allein schon deshalb ein Erfolgsmodell. Sie kommunizieren, dass, will Kirche zukünftig noch eine relevante Größe für die Reflexion von religiösen und existenziellen Fragen und Praxisort des Glaubens von jungen Menschen sein, grundlegende Umdenkungsprozesse vorzunehmen sind. Junge Menschen erbringen keine einseitige Anpassungsleistung an kirchliche und gemeindliche Strukturen und Vorgaben mehr. Sie suchen nach Gelegenheitsstrukturen, die sich in ihre Lebenswelt und Biographie einpassen lassen und sie greifen darauf zu, was ihnen biographisch und sozial „nützt“. Die gerade erschienene Sinus-Studie über die Lebenswelten katholischer junger Menschen konstatiert, dass es jungen Menschen nicht mehr genüge, mit Kirche nicht nur nicht schlecht auszugehen, sondern Kirche und ihre Organisationsformen müssten glaubhaft kommunizieren, dass man mit ihnen „besonders ‚in‘ und innovativ, modern und überlegen ist, bzw. solche Leute trifft“, dass man damit „besonders ‚schön‘“ in einem „ästhetischen und soziokulturellen Sinn“ sei.<sup>9</sup> Jugendkirchen können hier eine experimentelle Pionierfunktion für die Kirchen übernehmen.

---

9 Wippermann, Carsten/Calmbach, Marc: Lebenswelten von katholischen Jugendlichen und Erwachsenen. Grundorientierung, Vergemeinschaftung, Einstellung zu Religion/Kirche vor dem Hintergrund der Sinus-Milieus 2007, hgg. vom Bund der Katholischen Jugend und Misereor: Wie ticken Jugendliche? Sinus-Milieustudie U 27, Düsseldorf, Aachen 2008.

# Bei Bedarf

## Skizze junger Gelegenheitsbesucher

BENJAMIN ROSSNER

Unter den vielfältigen Facetten erlebter Gottesdienste wird dieser Artikel einem speziellen Teilnahmeinteresse und Blickwinkel folgen. Der voreingestellte Ausschnitt ermöglicht eine höhere Tiefenschärfe und markante Abbildung einer besonderen Art der Gottesdienstbeteiligung. Sie basiert darauf, dass Gottesdienst sporadisch, aber trotzdem anhaltend „genutzt“ wird, wie eine Analyse von Interviewäußerungen junger Erwachsener deutlich macht.<sup>1</sup>

### I. Gottesdienstbesuch als Teil der Lebensqualität

Von ihrem letzten Gottesdienstbesuch erzählt Jana<sup>2</sup> mit überlegten Worten. Nachdenklich sitzt die 27-jährige Jurastudentin auf ihrem Stuhl, lässt sich für die Schilderung selbstbewusst Zeit. Sie spricht von Ostern in einer ostdeutschen Kleinstadt, einem Gottesdienst im dichten Ambiente eines engen Mehrzweckgemeinderaums. Ein Freund sollte eine Prüfungspredigt halten, und dementsprechend konzentriert saß Jana in der zweiten Bankreihe. Aufmerksam beobachtete sie das Geschehen. „Da saßen zwei drei junge Leute vorn, die spielten Stücke auf ihrem Cello. Das fand ich sehr schön.“ So beschreibt sie ein Detail im Gesamterlebnis „Gottesdienst“. Die räumliche Nähe und Atmosphäre stifteten bis dahin eine wohltuende Gemeinschaft. Osterlieder ließen Kindheiterinnerungen anklingen und selbst der Aufriss der Predigt ist der jungen Frau im Wochen später stattfindenden Interview noch gegenwärtig: „Er erzählte von [...] der Auferstehung [...] vom Osterfest und wo das herkommt und erläuterte das und erzählte vom ungläubigen Thomas, der das nicht glauben konnte, dass das Grab leer sei und den Frauen, die weinend davonliefen, weil sie auch erschreckt waren.“ Eine ernste Predigt mit Protagonisten, die zur Auferstehungsbotschaft auf Distanz

1 Das verwendete Interviewmaterial stammt aus einer Studierendenbefragung im Rahmen der vierten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD (Jonas, Timo, Julia) sowie aus einer Erhebung unter ostdeutschen jungen Erwachsenen (Jana, Thomas, Susi, Manuela); siehe dazu Sammet, Kornelia: Vergemeinschaftung in Gruppen: Lebensstile, Gruppenidentität und Abgrenzung. Analysen der Gruppendiskussionen, in: Hermelink, Jan/u. a. (Hg.): Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge, Band 2: Analyse der Gruppendiskussionen und Erzählinterviews, Gütersloh 2006, 113 ff.; Kirchenamt der EKD (Hg.): IV. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD: Qualitatives Material: Gruppendiskussionen und Wiederholungsinterviews, Hannover 2006 (CD); Roßner, Benjamin: Das Verhältnis junger Erwachsener zum Gottesdienst. Empirische Studien zur Situation in Ostdeutschland und Konsequenzen für das gottesdienstliche Handeln, Leipzig 2005, 159 ff. Für diesen Artikel wurden die Interviewäußerungen sprachlich und syntaktisch leicht geglättet.

2 Das hier zitierte Interview ist Teil eines Materialbandes zu meiner oben genannten Studie; es ist über das Liturgiewissenschaftliche Institut der VELKD bei der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig zu beziehen.

gehen. Vielleicht Identifikationsfiguren für eine junge Frau mit ostdeutsch-säkularer Sozialisation?

Später erinnert sich Jana an nicht so gelungene Aspekte dieses Gottesdienstes: „Vor dem Abendmahl hieß es also [...] das wir jetzt unserem Nachbarn ‚Hallo‘ sagen und ihn umarmen [sollten]. Das war also eine zu sehr körperliche Nähe zu Fremden. [...] Das war mir unangenehm.“ In der sich plötzlich verdichtenden Nähe wurde eine individuelle Grenze verletzt. Die liturgische Unachtsamkeit blieb nicht ohne Wirkung.

Am Ende hinterließ dieser Ostergottesdienst bei der jungen Juristin eine nachdenkliche, innerlich ruhige und weniger fröhliche Stimmung. Die vorsichtige und zweifelnde Begegnung mit der Auferstehungsbotschaft, wie sie die Predigt thematisierte, spiegelte sich in den Gefühlen der 27-Jährigen. Doch dies war keine Enttäuschung erwarteter Osterfreude. Vielmehr erfüllte dieser Gottesdienst die mit ihm verbundenen Bedürfnisse und Interessen, abgesehen vom Fauxpas der Abendmahlsgestaltung, weitestgehend.

Wie die junge Juristin in diesen Gottesdienst gelangte, ist eher zwischen den Zeilen zu erfahren. Dabei zeigen sich ambivalente Verhältnisse. Einerseits ist die 27-Jährige zwar getauft, hatte aber in der Kinder- und Jugendzeit keinen substanziellen Kontakt zu kirchlichen Angeboten. Von daher fehlt ihr die institutionalisierte Beheimatung in einer Gemeinde. Auf der anderen Seite spielt das kirchliche Leben in ihrer Familie eine Rolle. Dies zeigt sich beispielsweise an einem intensiven kasuellen Kontakt zur Kirche, der nur ein halbes Jahr zurück lag. Hier erlebte Jana persönlich Gottesdienste und Begegnungen, die sie im Nachhinein als positiv und hilfreich bewertet.

In dieser Konstellation zwischen fehlender institutionalisierter und realer situationsbezogener Beziehung zu einer Kirchengemeinde haben zwei Gründe den Ausschlag zugunsten des Besuchs des Ostergottesdienstes gegeben: „Der Bruder meines Freundes hatte die Prüfungspredigt und auf Grund dessen, [...] weil Ostern war.“ Abstrakt gesprochen: ein soziales und ein kirchenjahresbezogenes Argument, wobei letzteres durch österliche Kirchgangskonventionen bzw. thematisch-theologisches Interesse untermauert gewesen sein kann.

Das Fazit dieses Kirchgangs fällt bei Jana überwiegend positiv aus. Bedürfnisse und Angebot werden als größtenteils deckungsgleich erinnert. Als Bestandteil der Lebensqualität hat der Gottesdienst die in ihn gesetzten Erwartungen und seine Funktion erfüllt.

## II. Typologische Skizze bedürfnisorientierter Gelegenheitsbesucher

Diese kurze Beschreibung einer 27-jährigen Studentin eröffnet die Sicht auf eine besondere Art der Gottesdienstteilnahme, wie sie in den oben genannten Studien deutlich zutage getreten ist.<sup>3</sup> Sporadisch, d. h. etwa 3-4 mal pro Jahr nimmt diese Personen-

3 Dass es sich bei diesem speziellen Verhältnis zum Gottesdienst um kein ostdeutsches Phänomen handelt, konnte zuletzt die qualitative Auswertung der vierten Mitgliedschaftsstudie der EKD zeigen. Das dort unter der Bezeichnung „Studierenden-Ensemble-Ost“ geführte Gruppeninterview lässt bei drei von vier Teilnehmenden entsprechende Beteiligungsmuster erkennen. Die Tatsache, dass es sich bei den Befragten um in Westdeutschland sozialisierte, im Zuge ihres Hochschulstudiums aber in Ostdeutschland

gruppe an Gottesdiensten teil. Schon bei der praktischen Realisierung des Kirchgangs spielen individuell-bedarfnisbezogene Faktoren eine maßgebliche Rolle.<sup>4</sup> Das durch biographische Erfahrungen insgesamt mit eher positiven Konnotationen versehene Ereignis „Gottesdienst“ wird hier Träger spezieller Prioritäten und Funktionen.<sup>5</sup> Diese sind im Vergleich zu anderen Typen des Verhältnisses zum Gottesdienst besonders vielfältig und mit subjektiver Bedeutung aufgeladen. Häufig genannt werden eine ruhige bzw. beruhigende Atmosphäre, beteiligungsfreundliche Musikstücke, eine authentische, erfahrungsbezogene und hilfreiche Predigt, sowie niedrigschwellige Kommunikationsangebote.<sup>6</sup>

- Thomas: „Wichtig an einem Gottesdienst ist mir, dass [...] der Pfarrer über ein Thema predigt [...] [und] mich das irgendwie berührt oder zumindest anspricht [...], dass ich dazu angeregt werde mir selbst Gedanken zu machen.“
- Susi: „Was mir wichtig ist (?) [...] dass die Lieder gut ausgewählt sind [...] gut ausgewählt also sind Lieder [...] wo man auch mal selber mitsingen kann.“
- Jana: „Das gemeinsame Singen das finde ich sehr schön und auch wichtig. [...] Sehr interessant finde ich oft an einigen Predigten, dass sie auch Hintergründe aufzeigen. [...] Wie man da Parallelen ziehen kann, das finde ich sehr interessant und es gibt auch immer eine Anregung.“  
 „Wenn ich mal wieder das Bedürfnis habe, mich ein bisschen zurückzuziehen, also mal wieder Ruhe und singen und mal wieder nur auf eine Sache zu konzentrieren, weil außerhalb [bin ich] ja doch ständig reizüberflutet durch Werbesprüche und Autohupen und weiß der Kuckuck. Wenn ich das Bedürfnis mal wieder habe – so innerlich.“
- Jonas: „Bibelauslegung im Wesentlichen, denn wenn man eben eine Predigt über einen bestimmten Satz nur hören kann und das finde ich immer wieder faszinierend einfach, wie viel da drin steckt und was man sich da für Gedanken machen kann [...] es sind immer wieder tolle Sachen einfach und was ja auch das eigene Leben erweitert.“

Die vielfältigen Bedürfnisse sowie die durch den sporadischen Kirchgang erzeugte geringe Vertrautheit mit den gottesdienstlichen Gepflogenheiten spiegeln sich im subjektiven Erleben des Gottesdienstes. Die hier beschriebene Gruppe junger Erwachse-

---

lebende Personen handelt, kann als Hinweis für die überregionale Verbreitung des Typus verstanden werden.

- 4 Der hintergründig vorhandene Wunsch, einen relevanten und angenehmen Gottesdienst zu besuchen, verdichtet sich in Wochen und Monaten zu einer festen Kirchgangsabsicht. Diese kann durch das soziale Umfeld und durch Erinnerungen an häufige Gottesdienstteilnahme im Kinder- und Jugendalter verstärkt werden. Eine Gelegenheit findet sich dann eher organisiert als spontan: Jenseits der bedeutenden kirchlichen Feiertage ist es aber meist dem Zufall überlassen, welcher konkrete Gottesdienst besucht und welches Gottesdienstkonzept erlebt wird.
- 5 Julia: „Zum Beispiel wenn du eben sonntags in die Kirche gehst [...], dass du das alles einfach noch mal klarer vor dir siehst. Wonach du vielleicht streben möchtest. Und wenn du dann in die Woche gehst, wirst du immer sehen, dass [das] alles wie du 's am Sonntag gehört hast, einfach nicht möglich ist. Aber wenn du das nicht ab und zu mal wieder hörst, dann verlierst du 's eben.“
- 6 Vgl. Roßner 2005 (Anm. 1), 314 ff.

ner nimmt mit hohem Interesse am Gottesdienst teil. Sie haben ein waches Sensorium für den kirchlichen Raum, die soziale Struktur der anwesenden Gemeinde und die Atmosphäre. Im Hintergrund stehen ihre jeweiligen Erwartungen von den Aspekten des Gottesdienstes. Störungen dieser Vorstellungen werden kritisch registriert.

### **Teilnahme/Beteiligung**

Am liturgischen Geschehen nehmen diese jungen Leute im Rahmen ihrer Möglichkeiten teil – und dieser Rahmen ist begrenzt. Die geringe Kenntnis der Lieder, die Wissenslücken in Bezug auf den Gottesdienstablauf, die responsorialen Gesänge oder die gemeinsamen Gebete, die Zurückhaltung bei der Abendmahlsteilnahme – diese und andere Schwierigkeiten erzeugen eine nachhaltige Scham, Befremdung und Distanzierung.

Manuela: (auf die Frage nach ihrem Verhältnis zur Liturgie) „Es ist schön an den Stellen, wo ich sie kenne. So das ist okay. Aber es gibt da eine Stelle, die kann ich mir überhaupt nicht merken [...] ich bin zu selten da und dann ist es irgendwie auch nicht schön, weil eben man fühlt sich dann auch so ausgegrenzt.“

Jana: „Ich bin auch immer ganz traurig, wenn es Lieder sind, die ich nicht so kenne, wo man so schwierig mitkommt, also mit den Noten. Ist auch so schwierig mitzusingen.“

(zur Liturgie) „Nach einer Weile kommt man dann rein und weiß in etwa, was geantwortet wird. Übersetzt hab ich es noch nicht ins Deutsche; also ich weiß nicht, ich kann auch kein Latein. Insofern weiß ich nicht genau, was es bedeutet. Das macht es vielleicht auch irgendwo sicherlich schwer, es zu verstehen und es anzunehmen. Ich finde [es] jetzt nicht so unangenehm wie das Glaubensbekenntnis, um jetzt mal den Vergleich zu ziehen.“

Die Beteiligungsfreundlichkeit der meisten Gottesdienste hat im Bereich der Liturgie, der gemeinsam gesprochenen Gebete, des ritualisierten Verhaltens und der Lieder, genauer gesagt der Liedtexte, ihre größten Schwächen. Hier finden sich die entscheidenden Faktoren, derentwegen Menschen mit sehr sporadischem Kirchgang Gottesdienstbesucher und -besucherinnen bleiben, statt Teilnehmer und Teilnehmerinnen zu werden. Passive, eingeschränkte und auf Fehlervermeidung bedachte Verhaltensweisen im Gottesdienst sind bei diesem Personenkreis die Folge.

### **Predigt**

Besondere Bedeutung für die beschriebenen seltenen Kirchgänger kommt der Predigt zu. An sie richten sich hohe und sehr konkrete Erwartungen. Sie soll Glaubensunterweisung, Rat zu alltagsbezogenen Fragen und religiöse Horizonsweiterung sein.

Timo: „Mir haben sehr häufig Predigten, in die ich zufällig geraten bin, also Denkanregungen gegeben oder mir vermittelt, dass man Dinge auch ganz anders plötzlich sehen kann.“

- Susi: „Die Reden sind mir auf jeden Fall wichtig [...] (leise) wenn sie gut sind.“
- Jana: „Sehr interessant finde ich oft an einigen Predigten, dass sie also auch Hintergründe aufzeigen. Also ein bisschen ist es wie die Bibelstunde für mich.“
- Thomas: „Wichtig an einem Gottesdienst ist mir, wenn der Pfarrer über ein Thema [so] predigt, [...] dass mich das irgendwie berührt oder zumindest anspricht. Dass er das also so macht, dass ich dazu angeregt werde, mir selbst Gedanken zu machen oder so. Und wenn es gut ist, denk ich manchmal: Mensch das ist eigentlich ganz interessant. Das geht so weit, dass ich mir dann auch mal die Bibel zur Hand nehme und die Stelle noch mal nachlese.“

In den Interviewäußerungen der hier vorgestellten Personengruppe werden die erinnerten Predigten mehrheitlich als gelungen bezeichnet. Bisweilen wird dazu jedoch die Erwartung ausgesprochen, mit dem Prediger oder der Predigerin ins Gespräch kommen zu können, um eigene Gedanken und Fragen einzubringen bzw. zu vertiefen. Gerade dieses starke Interesse an nachhaltig relevanten Predigten bildet ein markantes Abgrenzungsmerkmal zu anderen Beziehungen zum Gottesdienst.

### **Beziehungsfelder**

Auch das Verhältnis zu den am Gottesdienst beteiligten Personen ist für sporadische Gottesdienstbesucher und -besucherinnen von Besonderheiten geprägt. Drei Beziehungsfelder lassen sich dabei unterscheiden.

Die Peergroup bzw. Familie sind jene Personen, mit denen gemeinsam der Gottesdienstbesuch geplant, durchgeführt und ausgewertet wird. Eltern, Geschwister, Freundinnen, Partner, Kolleginnen oder Kommilitonen können dazu zählen. Mit ihnen wird ein möglicher Gottesdienstbesuch realisiert. Im Gottesdienst selbst sind sie als Nachbarn und Orientierungsfiguren unmittelbar präsent. Ihr Verhalten, ihre Sicherheit bzw. Unsicherheit ist häufig handlungsleitend. Dass junge Leute solo in die Kirche gehen, ist die Ausnahme, da der Kirchengang mit einem bestimmten sozialen Milieu, vor allem dem der persönlichen Heimat, verbunden ist.<sup>7</sup>

Das zweite Beziehungsfeld im sozialen Gefüge erinnelter Gottesdienstbesuche ist, allgemein gesprochen, die Gemeinde. Sie ist, anders als die Peergroup oder Familie und der Pfarrer bzw. die Pfarrerin den seltenen Gästen nicht persönlich bekannt. Daher wird sie als fremder und einheitlicher Block, als Teil der atmosphärebildenden Kulisse betrachtet. Beispielsweise werden die Altersstruktur der Gemeinde und ihr Verhalten im Licht subjektiver Präferenzen kritisch bewertet:

- Susi: „Wenn jetzt nur ein paar Jugendliche drin sind, dann ist mir das egal. Dann mache ich es auch gerne; dann habe ich jemanden, mit denen ich mich austauschen kann. [Das] kann ich mit der älteren Generation zwar auch, aber nicht in dem Maße. Aber wenn viele Leute da sind, muss ich sagen, macht es mir mehr Freude.“

<sup>7</sup> Jana: „Nach dem Gottesdienst haben wir auch diskutiert in der Familie über das Thema natürlich, zumal es auch die Prüfungspredigt war.“

Timo: „Im Wesentlichen sitzt man da und lässt sich was erzählen. Und von außen kann eigentlich keiner sehen, ob man damit jetzt was macht oder ob man einfach nur vor sich hindöst und an was anderes denkt.“

Ob die Gemeinschaftsstrukturen der etablierten Kirchgängergruppe für die sporadischen Gottesdienstbesucher attraktiv sind, ist aus dem vorliegenden Material nicht sicher zu erheben. Allenfalls wird in den ausgewerteten Interviews eine leichte Tendenz sichtbar, sich stärker als bisher in die kirchgemeindliche Sozialstruktur zu integrieren.

Das dritte Beziehungsfeld im sozialen Ereignis „Gottesdienstbesuch“ wird vom Pfarrer bzw. der Pfarrerin besetzt. Zu diesen Personen treten die Befragten bewusst in eine Beziehung. Auch hier sind der eigene Geschmack und die subjektiven Bedürfnisse bestimmend. Sporadische, bedürfnisgeleitete Gottesdienstbesucher und -besucherinnen wählen bewusst Liturgen und Liturginnen, die ihren Vorstellungen, besonders hinsichtlich der Verständlichkeit, kulturellen Prägung und Authentizität entsprechen.

### III. Fazit

In den zitierten Interviewäußerungen wird ein besonderes Verhältnis zum und Verhalten im Gottesdienst sichtbar: bedürfnisorientierte Gelegenheitsbesucher. Jenseits fester gemeindlicher Bindungen und regelmäßiger Beteiligung praktiziert diese Gruppe eine stabile, subjektiv keineswegs irrelevante Kirchlichkeit. Bei Bedarf organisieren und realisieren sie ihren Gottesdienstbesuch. Dabei stimmen sie sich vor, während und nach dem Gottesdienst mit ihnen vertrauten Personen ab. Dies ist ein Kennzeichen ihrer Gottesdienstbeteiligung.

Ein anderes ist ihre weitestgehende Zurückhaltung, die in Selbstbeschreibungen mit Attributen wie „unauffällig“, „still“, „passiv“ und „in sich gekehrt“ beschrieben werden.<sup>8</sup> Die Gründe dafür liegen vor allem in ihrer geringen Beheimatung in den anspruchsvollen Beteiligungsmöglichkeiten des konventionellen Gottesdienstes (Liturgie, Gesang, öffentliches Gebet, Bekenntnisrituale). Unterhalb dieser Sichtgrenze beschreiben bedürfnisorientierte Gelegenheitsbesucher ein hohes Maß an Aufmerksamkeit und Interesse. Diese gelten vor allem den alltagsrelevanten und doch gegenkulturellen Aspekten des Gesamt ereignisses „Gottesdienst“: Sakralraum, Stille, Sakralmusik, christliche Predigt. In diesen Bereichen wollen die beschriebenen Gottesdienstbesucher und -besucherinnen auf ihre Kosten kommen. Dafür nehmen sie auch, wenngleich kritisch, die fehlenden Kommunikationsangebote und Anachronismen üblicher Gottesdienste in Kauf.

<sup>8</sup> Vgl. Roßner 2005 (Anm. 1), 292 ff.



# „Vielleicht reinigt das Vaterunser ja was Seelisches“

## Studentisches Nachdenken über das Leben, die Religion und den Gottesdienst

THOMAS STAHLBERG

Das Interview, das im Folgenden zugrundegelegt wird, entstand im Juni 2004 im Rahmen der IV. EKD-Mitgliedschaftsuntersuchung. Es wurde im Umfeld einer ost-deutschen Universität durchgeführt – die Gesprächspartnerinnen und -partner selbst stammen jedoch alle aus Westdeutschland; drei sind männlich, eine ist weiblich. Sie sind Mitte 20; drei der vier sind Studierende, einer war zur Zeit des Interviews „Arzt im Praktikum“. Alle vier Befragten sind Mitglieder eines „Studierenden-Ensembles“ (9), und was sie verbindet, ist die Musik:<sup>1</sup> „das ist einfach eine Sache, bei der man so viel gemeinsame Freude und gemeinsame schöne Erlebnisse hat, dass das einen dann zusammenhält.“ (14-17) Dass gerade diese vier aus dem Musik-Ensemble sich zur verabredeten Gruppendiskussion zusammengefunden haben, ist ihrer eigenen Einschätzung nach „mehr oder weniger Zufall.“ (27) Gleichwohl wird im Verlauf des Gesprächs deutlich, dass diese Vierergruppe gut aufeinander eingespielt ist und sich die vier Teilnehmenden relativ unkompliziert miteinander verständigen können; zwei von ihnen bilden zudem ein Paar, was sich im Gespräch jedoch nicht weiter niederschlägt.

### I. Annäherungen: Sinn des Lebens und persönliche Ideale

Mit ihrem Einstiegsimpuls will die Interviewerin zunächst „ganz allgemein“ grundlegende Lebenseinstellungen abfragen: „Was ist für euch wichtig im Leben? Worauf kommt's für euch an, im Leben? Was ist 'n gutes Leben für euch?“ (30-32) Grundsätzliche Übereinstimmung herrscht in der Gruppe über die individuelle Aufgabe, eigene Lebensziele zu entwickeln und in den unterschiedlichen Lebensphasen dem Leben jeweils selbst einen ‚persönlichen Sinn‘ zu verleihen: „Ich find's wichtig, im Endeffekt irgendeine Ideale zu haben, also als roten Faden, für die Orientierung im Leben. Also wo man einfach etwas vor sich selbst rechtfertigen kann, sei's nun irgendwie Glaubens-Sachen oder oder irgend ne persönliche Philosophie, was auch immer.“ Denn zum Leben gehört nicht nur der bloße Vollzug, sondern es muss auch geführt, verantwortet und immer wieder überprüft werden – der Sinn des Lebens ist

1 Kirchenamt der EKD (Hg.): IV. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD – Qualitatives Material: Gruppendiskussionen und Wiederholungsinterviews, Hannover 2006 (CD). Die Wiedergabe einzelner Interviewpassagen ist sprachlich leicht geglättet.

nicht einfach (vor)gegeben, er steht auch nicht ein für allemal fest, sondern er muss immer wieder neu selbst gesucht oder ermittelt werden.

Nach dieser grundsätzlichen Klärung kommen dann die konkreten Bedeutungsdimensionen des Lebens in den Blick, die im Gruppengespräch gemeinsam zusammengetragen werden: die Herkunftsfamilie, die Freundschaften, die Musik, das Erleben der Natur und eines Tages eine eigene Familie – diese Stichworte charakterisieren für die Gruppe den Kreis der wichtigsten Lebensbereiche.

Dabei wird die ‚eigene Familie‘ als eine – für die Teilnehmenden noch ausstehende – Dimension der eigenen „Entwicklung“ (124) verstanden, die auf gleicher Stufe steht mit anderen noch nicht erreichten persönlichen Entwicklungsstufen oder Lebenszielen. Doch gerade dieses Streben, dieses ‚Aus-sein auf etwas‘ ist eine wichtige Bedingung des Menschseins überhaupt: „Das ist eines der Grundprinzipien des Lebens, irgendwas schaffen, einen bleibenden Eindruck zu hinterlassen, auf irgend ne Art und Weise was schaffen, für sich oder auch für die Nachwelt.“ (131-35)

Das Stichwort ‚Natur‘ hingegen steht hier im Gespräch für die Möglichkeit einer Abstandspraxis: Heraus aus dem Alltag in andere Erlebensräume, die auch körperlich erfahrbar werden – wie etwa das „Naturgefühl“ beim Wandern in den Bergen. (160ff) Solche Räume jenseits des Alltagshandelns sind wichtig, um innere Dialoge zu führen, um nachzudenken oder einfach um zur Ruhe zu kommen: „Ich brauche so Phasen, wo ich einfach vielleicht ne halbe Stunde am Fenster sitze und vor mich hinstarre und gar nichts tue, [...] ich weiß nicht, was ich da mache, man nennt’s denken, aber vielleicht [...] bringt es einen nicht wirklich [...] im wissenschaftlichen Sinne voran, sondern nur (alle lachen) man sortiert sich, (lachend) man sortiert seine Gefühlswelt oder, ich weiß es nicht.“ (185-91)

Nach diesem ersten Gesprächsgang regt die Interviewerin an, das Gesagte noch einmal für sich persönlich zu vertiefen: „Was denkt Ihr, was sind jetzt grad Ideale oder was ist jetzt grad Sinn für euch?“ (233f) Bereitwillig reagieren die Gesprächspartnerinnen und -partner auf diese Aufforderung und benennen als polares Spannungsfeld ihrer Lebensziele vor allem den Weg zwischen *Freiheit* und *Bindung*, also das Thema der ‚Selbstverwirklichung im sozialen Umfeld‘ (237f). In ihrer derzeitigen Lebensphase geht es konkret um eine gesunde Balance zwischen Ausbildungsanforderungen und Unabhängigkeitswünschen – also um den Konflikt, einerseits „Wissensstoff aufbauen“ und beruflich vorankommen zu wollen, und andererseits zugleich die Zeit „genießen“ zu wollen (243ff). Arbeit und Pflichten dürfen nicht alles sein im Leben – denn aus Erfahrungen im Kreis der Familie oder der Bekannten ist ihnen nur zu sehr bewußt, dass das gesuchte ‚Gleichgewicht zwischen Arbeit und Freizeit‘ auch später im Leben nicht leicht zu finden sein wird.

Nachdem das thematische Feld, das mit viel persönlichem Einsatz diskutiert wird, so weit abgeschritten ist, bringt die Interviewerin eine neue Frage ein: „Was denkt ihr passiert nach dem Tod?“ (435) Die Frage wird von der Gruppe mit einem humorvollen Erschrecken aufgenommen („Jetzt geht’s aber ran he?“ [alle lachen] 436). Im Kontrast zu dem vorherigen Gesprächsgang werden die persönlichen Einschätzungen hier eher als „Meinungen“ deklariert, die weder für die einzelnen noch innerhalb der Gruppe schon gefestigt wären. Nahtodberichte und medizinische Hypothesen, kindlicher Glaube („wir kommen in den Himmel“) und christliches Hoffnungsprinzip (Luthers

„Apfelbäumchen“ 494ff), die Angst vor dem Sterben und der Tod als Befreiung, die „unsterbliche Seele“ und das „Weiterleben in den Köpfen der Nachwelt“ (534; 562ff), Sterben an „Altersschwäche“ und „unnormaler Tod“ (591ff) – alle diese Aspekte werden in schneller Folge genannt, ohne sich zu einem einheitlichen Bild zu verdichten. Auch wenn die gedankliche Beschäftigung mit diesem Thema also durchaus facettenreich geschieht, scheint der Tod persönlich doch noch sehr weit entfernt: Das Thema wird auf der Meinungsebene verhandelt, und nicht auf der Erfahrungsebene. Eingehender diskutiert wird allein die Frage, inwieweit „alles schon vorherbestimmt“ (611) ist: „Das is irgendwie auch so ne Theorie, .. dass eigentlich das Leben schon vorher in irgend ner Form feststeht, .. das ist ja auch eine beruhigende Theorie, also das is ja auch schon fast wieder Religion. [...] Und wenn man stirbt, dann stand das eben auch so fest und dann konnte man's nicht mit irgendwas verhindern, dann kann man halt auch keine Fehler machen.“ (623ff; 641ff) Denn so sehr der Gedanke der Vorherbestimmung nicht zur bloßen „Passivität“ verführen soll, so sehr steht für die Gruppe doch zugleich fest, dass es Grenzen der eigenen Planungsmöglichkeiten gibt und dass „man das halt nicht sein Leben selbst bestimmen kann.“ (664)

## II. Erwartungen an die Kirche und an den Gottesdienst

An dieser Stelle beginnt die Gruppe aus eigenem Antrieb, auf die religiös-kulturellen Prägungen ihrer eigenen Überzeugungen zu reflektieren. Aktivität und Kontrolle, Eindeutigkeit und Konsequenz – diese eher protestantischen Wertorientierungen schaffen ihrer Meinung nach einen ungesunden Zwang zur Vereindeutigung: „Ich hab manchmal den Eindruck, dass der moderne Westen, der ja auch sehr protestantisch geprägt ist, [...] so radikal is und versucht immer alles klar und schwarz-weiß zu haben, während [...] man den Eindruck hat, dass im Katholizismus noch viel mehr möglich is an Doppeldeutigkeiten und [...] mal ganz platt gesagt, Wasser predigen und Wein trinken. Also irgendwie Widersprüche, die die Leute aushalten, also Widersprüche, dass da ein Dogma is, das man gar nicht befolgen kann und man aber trotzdem versucht, es zu befolgen, obwohl man weiß, dass man [...] mit diesem Widerspruch lebt [...] während der Protestantismus sagt, so wenn du das sagst, dann musst du das auch tun und musst konsequent sein und so.“ (696-709) Diese Passage formuliert am Beispiel der Konfessionen die Suche in der Gruppe nach einem menschengemäßen Umgang mit den eigenen Idealen: Der katholische Glaube steht hier für eine nachsichtige Haltung auch gegenüber den eigenen Halbheiten, der protestantische Glaube markiert die Forderung nach einer konsequenten Übereinstimmung zwischen Innen und Außen. Doch solche überspannten Anforderungen können leicht dazu führen, Ideale überhaupt abzulehnen; dagegen ein Leben mit Widersprüchen, auch das Scheitern an den eigenen Idealen – das ist immer noch besser, als gar keine höheren Ziele zu haben.

Das Regelsystem der katholischen Kirche, die hier zunächst als ein positives, ‚menschlichfreundlicheres‘ Beispiel gewählt wurde, hinterlässt gleichwohl in der Gruppe ebenfalls einen zwiespältigen Eindruck: Einerseits gehört es sicher zum Wesen der Religion, dass sie Dogmen setzt, die einfach hingenommen werden sollen (835ff), andererseits sind die katholischen Dogmen und ihre Starrheit („Zölibat“) persönlich

für die Gesprächsteilnehmerinnen und -partner gerade nicht einleuchtend. Wichtiger als die Setzungen der Kirche sind die Worte der Bibel, vor allem „Jesus und seine seine Ideale“ (867). Zwar konnten diese sich geschichtlich nicht alle verwirklichen lassen (z.B. die „Feindesliebe“), doch bilden diese christlichen Grundsätze bis heute das prägende Fundament unserer Gesellschaft. Die primäre Aufgabe der Kirche bleibt es deshalb, „die Bibel zu verbreiten“ (876f). Auch wenn dies unter den modernen gesellschaftlichen Bedingungen immer schwieriger geworden ist, so liegt doch gerade in diesen Grundüberzeugungen der Bibel ein wichtiger Anknüpfungspunkt: „Das Moralische gestehen doch eigentlich immer [...] die meisten Leute der Religion zu in irgendeiner Form, also dass sie sagen, ja ich geh vielleicht nicht in die Kirche, ich bezeichne mich vielleicht noch nicht mal als Christ, aber ich lebe nach bestimmten Grundsätzen, nach bestimmten moralischen, und wenn man die dann hört, dann sind die eben doch christlich in ihrer Essenz“ (935-41).

Die Interviewerin fokussiert diesen Gesprächsgang, indem sie nach der Rolle der Kirche in der Gesellschaft sowie nach den persönlichen Erwartungen an die Kirche fragt (1110ff). Für viele Menschen ist sie eine Stütze („wenn’s mir schlecht geht, kann ich immer noch in die Kirche gehen“), für Kinder sowie für alte Menschen ist sie eine wichtige Anlaufstelle – für die Interviewgruppe hat sie aktuell wenig praktische Bedeutung. Das heißt jedoch nicht, dass die Interviewten auch prinzipiell keine Erwartungen an die Kirche hätten – im Gegenteil.

An erster Stelle wird dabei interessanterweise die Predigt genannt (1167ff): Die Auslegung der Bibel und die Anwendung christlicher Grundsätze sollen Denkanregungen geben, die an eine andere, nicht-funktionale „Weltsicht“ erinnern. „Denn du handelst im alltäglichen Leben irgendwie immer letztlich utilitaristisch oder irgendwie praktisch orientiert“ (1195f) – und diese andrängende Immanenz-Orientierung („praktische Probleme“) wird durch den Transzendenzbezug der Predigt („abstrakte Probleme“) in Richtung auf größere Sinnzusammenhänge aufgesprengt: „Im Täglichen man löst ständig alltägliche Probleme und dann ist ja eben so der Sonntag [...] und die Feiertage (sind) so ne große Linie, so was Überspannendes, ‘n Bogen. Dann macht das plötzlich Sinn und es sind nicht eben diese vielen Einzelprobleme.“ (1275-79) Diese Unterbrechung des Alltags ermöglicht Vergewisserung, Klarheit, spirituelles „Auftanken“ – im Idealfall ist die Gemeinde ein „Übungsplatz“ für den Glauben, der eine Gegenwelt zu den Alltagszwängen bildet. (1230; 1290ff)

Doch diese grundsätzlichen Perspektiven, die die orientierende Kraft des Gottesdienstes präzise herausarbeiten, werden von den Interviewten zugleich in praktischer Hinsicht wieder relativiert. An einem konkreten Sonntagmorgen beispielsweise sind das Ausschlafen oder der Ausflug ins Grüne ebenfalls attraktive Alltagsunterbrechungen, und die verordnete Passivität der Gottesdienstbesucher sowie die Gleichförmigkeit des liturgischen Ablaufs wirken auf sie mitunter auch abschreckend, es ist ‚gestohlene Zeit‘ (vgl. 1133f). Die ritualisierte Regelmäßigkeit im Ablauf des Gottesdienstes hat nur dann etwas „Meditatives“, wenn sie stimmig ist und auch durch das persönliche Erleben gedeckt wird (1335ff) – insbesondere durch die eigene, bewusste Verhaltenseinstellung: „Im Grund ist es ja doch ne passive Veranstaltung, also man sitzt da, vielleicht steht man mal auf und setzt sich wieder hin, aber im Wesentlichen sitzt man da und lässt sich was erzählen, und von außen kann eigentlich keiner sehen, ob man

damit jetzt was macht oder ob man einfach nur vor sich hindöst und an was anderes denkt [...] aber eigentlich kann man da jetzt irgendwelche weltbewegende Visionen gewinnen oder man (lachend) kann einfach nur das so rein und wieder rausrieseln lassen.“ (1315-23) Auch das Vaterunser z.B. – als „Inbegriff von wiederkehrender Liturgie“ (1338) – wird ja nicht wegen seines Neuigkeitswertes, sondern wegen seiner individuellen Offenheit und Anschlussfähigkeit immer wieder gebetet. Gerade durch diese stete Wiederholung kann es seine Kraft entfalten und – ähnlich körperlichen Hygieneritualen wie dem „Zähneputzen“ – auf das geistliche Wohlbefinden wirken: „Vielleicht reinigt das Vaterunser ja was Seelisches oder befriedigt ein spirituelles Bedürfnis“. (1366-68)

Doch haftet solchen Überlegungen, die die spirituelle Kraft des Gottesdienstes beschreiben wollen, in Bezug auf die Interviewteilnehmer selbst etwas Hypothetisches an: Persönlich würden sie einen Konzertbesuch dem Kirchengang vorziehen, und das positive „Gemeinschaftsgefühl“ kommt für sie auch in Jugendorchestern oder im Sportverein auf. (1139ff; 1595ff) Selbst beim Weihnachtsfest stehen mehr die Familie, die Musik und die Lieder sowie die Kerzenstimmung im Vordergrund – und der Kirchengang wird allenfalls eingeordnet in dieses mystisch-besinnliche Gepräge (vgl. 1687ff). Lebenspraktisch ist der kirchliche Bezug derzeit letztlich doch nur eine theoretische Option, die im Alltag kaum aktualisiert wird.

Um so überraschender ist deshalb die Bereitschaft der Gesprächspartnerinnen und -partner, die Option für die Kirche gedanklich offenzuhalten und zumindest hypothetisch ihren guten Sinn herauszustreichen. Exemplarisch greifbar wird diese Haltung am Ende noch einmal im Umgang mit der von der Interviewerin vorgelegten Frage, wie die Gruppe beim Bau einer Moschee mit Minarett und Muezzin entscheiden würde (vgl. 1756ff). Optisch darf ihrer Meinung nach solch ein Bau ruhig als eine religiöse Stätte in Erscheinung treten, auch mit Minarett – das kann als exotisches Zeichen einer religiös-kulturellen Vielfalt durchgehen. Doch einen rufenden Muezzin würden sie ablehnen – durch ihn würden die eigenen christlichen Traditionen (wie etwa das Läuten der Glocken) zu sehr durch „fremde“ religiöse Bräuche überlagert: „Weil’s doch sehr stark beeinflusst [...], dass wenn du sonntags im Gottesdienst sitzt, der [Muezzin] dann immer mal wieder zwischendrin reinschreit sozusagen.“ (1780ff) Sie selbst sitzen zwar nicht im Gottesdienst, gegenwärtig – aber ihre Identifikation mit der Kirche reicht immerhin so weit, sich die Störung des tradierten christlichen Gefüges hinreichend stark vorzustellen.

### III. Ausblick und pastorale Perspektiven

Kirche als Interaktionsfeld und Kirche als Reflexionsgegenstand – diese beiden Aspekte fallen im Gruppengespräch recht weit auseinander. Die allgemeine Charakterisierung der gesellschaftlichen Situation der Kirche scheint insofern auch für die Teilnehmenden selbst zuzutreffen: „Die Kirche als Gebäude, als Stätte der gemeinsamen Aktivität ist einfach glaub ich nicht so präsent. Aber die Lehre, die die Kirche verbreitet, ist schon noch relativ weit verbreitet.“ (1624-27) Die kulturelle Prägekraft des Christentums steht für die Gruppe außer Frage: Christliche Maximen – vor allem, wenn sie

biblisch verankert sind – werden bejaht, kirchliche Erfahrungen, wie sie in Kindheit und Jugend gemacht wurden, werden z.T. kritisch, aber doch positiv gewürdigt. Auch den alltagsstranzendierenden Sinn des Gottesdienstes können sie theoretisch rekonstruieren – auch wenn sie ihn praktisch für sich nicht immer so erfahren haben und sie gegenwärtig auch nicht weiter in der Kirche danach suchen.

Auch wenn diese Gesprächsteilnehmerinnen und -teilnehmer nicht im gemeindlichen Leben erscheinen, sei dennoch die Frage gestreift: Welche Perspektiven für pastorales Handeln tun sich auf in Anbetracht dieses Gruppengesprächs?

Es dürfte hinreichend deutlich geworden sein, dass es dabei nicht um das gehen kann, was landläufig unter Gemeindeintegration verstanden wird. Eher halte ich es für wichtig, bei der Gottesdienstgestaltung gerade auch an solche Menschen wie diese Interviewpartner zu denken und mit ihren Augen die eigene Vorbereitung kritisch zu überprüfen – damit auch Menschen wie ihnen eine innere Teilnahme am gottesdienstlichen Geschehen eröffnet werden kann. Stichworte dafür sind: liturgische Präsenz, klare Sprache – und keine Scheu vor ‚heiligen Momenten‘ beim Abendmahl, beim Segen oder z.B. bei der Trauung oder Kindstaufe. Denn zu solchen ‚Amtshandlungen‘ wird man sich sicherlich wiedersehen – es sind Gelegenheiten, bei denen das theoretische „Ja“ zur Kirche durch konkrete Erfahrungen angereichert und vertieft werden kann. Und warum sollte ein Pfarrer solchen Menschen nicht auch schon vorher, etwa bei einem Konzert oder in ihrer beruflichen Praxis begegnen? Die ‚freie Geselligkeit‘, wie Schleiermacher es genannt hat, sollte meiner Meinung nach noch viel mehr als Ort des pastoralen Handelns gesehen werden. Denn wer weiß: Wenn die Beziehung stimmt, wenn gegenseitige Wertschätzung und gegenseitiges Interesse da ist (und solche ‚menschlichen‘ Faktoren halte ich für unabdingbar im Pfarrberuf), dann spielt das besagte „Musik-Ensemble“ vielleicht beim nächsten Gottesdienst zu Ostern oder am Totensonntag auch mal in der Kirche...

# Liturgisches Lernen zwischen Aufmerksamkeit und Performance

Mit Konfirmandinnen und Konfirmanden  
Zugänge zum Gottesdienst finden

SILKE LEONHARD

## I. Gottesdienst und Fremdheit

Die A-cappella-Formation „Ganz Schön Feist“ nimmt in einem ihrer Popsongs eine be- und verfremdete Perspektive eines Jugendlichen auf den Gottesdienst ein:

„In der Kirche sie singen Lieder oben auf'm Balkon; immer wieder dieselben Lieder oben auf'm Balkon./Und unten steht der Pfarrer und erzählt von diesem Mann, der ohne viele Worte Wasser zu Wein machen kann /Ich bin beeindruckt. Ich werde Fan und möchte wissen: Warum hängt der da denn?/Festgenagelt an ein Kreuz – das fand ich ein bisschen gruselig und Gruseln faszinierte mich./Und vorne steht der Pfarrer und erzählt von diesem Mann, der ohne viele Worte über`s Wasser latschen kann./Die Luft war kühl, die Bänke waren hart, ich hab die ganze Zeit `ne Gänsehaut gehabt./Alle waren ernst, keiner hat gelacht; ich hab mir manchmal was zum Naschen mitgebracht./Die Sonne schien durch hohe Fenster und außer mir waren noch jede Menge Fans da./Ich kniete nieder, ich weiß es noch, ich kann mich dran erinnern, wie der Klingelbeutel roch./Und vor mir steht der Pfarrer und sagt: ‚Auch du, mein Junge!‘ und legt mir eine trockene Oblate auf die Zunge./Und dann gab es noch Rotwein, der war eigentlich ganz gut. Gebrochen hab ich erst, als jemand sagte, das sei Blut./In der Kirche, sie singen Lieder und ich war danach da nie wieder./Und läuten sonntags die Glocken laut, dann krieg ich immer noch `ne Gänsehaut.“<sup>1</sup>

Das lyrische Ich thematisiert Wahrnehmungen wiederkehrende Lieder und Erzählungen, Gemeinschaft und Individualität in der mysteriösen Erfahrung von *fascinatum et tremendum* – und problematisiert schließlich Opfer und Ästhetik des Abendmahls als Bruchlinie der Erfahrung mit Kirche.

Der Popsong sensibilisiert für die Ausgangsfrage. Jugendliche besuchen oder gestalten kaum Gottesdienste außerhalb des Konfirmationszusammenhangs. Was, wenn die Jugend von heute als Gereifte von morgen diese tradierte Form von kirchlicher Praxis nicht mehr einsichtig finden wird?<sup>2</sup> Pfarrerinnen und Pfarrer sowie andere gemeind-

1 Ganz Schön Feist: „In der Kirche“, in: Öffne dein Bewusstsein, Sony Music 2000.

2 Die 15. SHELL-Jugendstudie von 2006 belegt eine Tendenz zu individualisierter Religiosität, zu religiösen Stilen, die wenig Sinn für verfasste, geformte Religion erkennen lässt. Kirche ist für Jugendliche insgesamt anerkannt, muss sich aber „ändern, wenn sie eine Zukunft haben will“, da sie tendenziell an den Fragen des Lebens vorbeigehe und keine Antworten auf die Fragen habe, die Jugendliche wirk-



lich Tätige stehen vor der für die Zukunft von Kirche existentiellen Aufgabe, Zugänge Jugendlicher zu Gottesdienst auszuloten.<sup>3</sup> Mit phänomenologisch-ästhetischen Impulsen zu Liturgiedidaktik möchte ich die gemeindepädagogische Aufmerksamkeit auf Religion als andere Lebenspraxis lenken. Diese Suchhaltung versucht die Fremdheit von Gottesdienst und die Leiblichkeit von Konfirmandinnen und Konfirmanden didaktisch aufzugreifen und in Zusammenhänge ästhetischer Bildung zu stellen, ohne die Elementarität christlichen Gottesdienstes preisgeben zu müssen.

## II. Religionsästhetische Dimensionen zur Wahrnehmung anderer Wirklichkeit

Liturgie ist (k)eine Kunst: Sie hat Ähnlichkeit mit Künsten, insbesondere Theater. Dazu gehören eine zeichenhaft vernehmbare Regie, die ein Stück und damit Geschehen inszeniert, eine Dramaturgie, Akteure, die das Geschehen eröffnen, vollziehen und verabschieden.<sup>4</sup> Religion ist in Gestalt von Liturgie performativ, d.h. sie vollzieht in darstellenden Akten, was sie sagt, und erschafft prozesshaft verändernde Wirklichkeit. In diesem engen Bezug von Kult und Kultur haben beide damit zu tun, sich zu Unbekanntem, Unsagbarem und letztlich auch Unverfügbarem bildend und gestaltend zu verhalten. In welchen Dimensionen wird diese Ähnlichkeit für liturgisches Lernen bedeutsam? Ich nenne verschiedene Aspekte.

### *Leiblichkeit in Raum und Zeit*

Liturgie vollzieht, wie Religion körperlich-seelisch in Raum und Zeit wahrgenommen und wirksam gestaltet werden kann. Wenn Pfarrerinnen und Pfarrer, Kirchenmusikerinnen und Kirchenmusiker zur Kirche kommen und auch wenn Kirche zu Jugendlichen kommt, sind sie körperlich und psychisch involviert. Religion zu leben, christlichen Glauben zu (er-)leben, bezieht den ganzen Menschen ein. Wer einen Kirchenraum betritt, nimmt dessen Atmosphäre in der Differenz wahr, ertastet und erkundet ihn in Formen, Farben und Ausstrahlungen. Daher ist es auch nicht ohne Wirkung, wenn die Winterkirche in einem geheizten Gemeindesaal stattfindet, der vielleicht behaglicher, aber zugleich karger und weniger erhaben ist. Die Leiblichkeit der Konfirmandinnen und Konfirmanden braucht Raum und Zeit für Religion: Aufmerksamkeit auf Körper, Raum, Zeit und Prozess verhilft dazu, die Wahrnehmung eigener und fremder religiöser Wirksamkeit zu schärfen, Sinnfragen nicht vom Erleben von Sinn und Sinnlosigkeit abzukoppeln und mit Sinnen, Gefühlen, Erinnerungen und Visionen nach Lebens- und Glaubensperspektiven zu suchen.

---

lich bewegen, Hurrelmann, Klaus: Jugend 2006. Eine pragmatische Generation unter Druck. Frankfurt/Main 2006.

3 Meyer, Karlo: Conny, Kirche und KU. Das Thema „Gottesdienst“ in der Arbeit mit Konfirmandinnen und Konfirmanden, in: Leonhard, Silke/ Klie, Thomas (Hg.): Performative Religionsdidaktik. Perspektiven und Praxis, erscheint Stuttgart 2008, nennt als liturgiepädagogische Probleme 1. Rückgang bzw. Verlust von religiöser Sozialisation und entsprechende Sprachnot; 2. wissenschaftlich kaum ausgeprägten Kontakt zwischen Liturgik und Religionspädagogik und 3. Komplexität von Gottesdienst.

4 Weiter und genauer Roth, Ursula: Die Theatralität des Gottesdienstes, Gütersloh 2006.

### ***Ritualität und Theatralität***

Gottesdienst hat rituellen Charakter. Rituale machen Grenzen und Übergänge zwischen Kindheit, Jugend und Erwachsenenalter sowie zwischen Lebenswelt und Kirche leibräumlich begehbar, in grundlegender Offenheit für implizite und explizite religiöse Elemente. Daher nimmt Gottesdienst wie Kunst und Musik Schwellenfunktionen wahr und kann stabilisieren, um das Potential der „anderen“ Wirklichkeit lebbar zu machen. Rituale inszenieren die Begegnung mit sich selbst und mit anderen und transzendieren Normalität zu Neuem hin, indem sie individuellen Bedürfnissen und Erlebnisweisen Raum geben, das Ungeordnete strukturieren und die Identitäts- und Gemeinschaftsbildung fördern. Auf dem Höhepunkt des Konzertes, des klassischen Dramas wie eines Gottesdienstes verschmelzen Handeln und Bewusstsein; man ist mit Haut und Haar eingebunden in das Geschehen, ohne stetig darüber nachzudenken: Dem Introitus am Anfang und dem Höhepunkt dieser „Ritual-Reise“ (Abendmahl – Communion) folgt am Ende der Segen.<sup>5</sup> Verfestigen sich Gottesdienste zu Stereotypen, kommt es nicht zur lebendigen Flussenergie. Diese Erfahrung kann liturgisch nicht erzwungen werden, und doch schafft die Regie eines Gottesdienstes Raum zu religionsästhetischer Gestaltung und dem potentiellen Erleben ritueller Wandlung.

Aufschlussreich sind Ergebnisse des Berliner Forschungsprojekts „Bildung im Ritual“.<sup>6</sup> Dort ist unter anderem „Religion als performative Praxis“ im Jugendalter untersucht worden.

Das Ergebnis der qualitativen Studie zeigt, dass die Transformation vom Kindheitsstatus in das Erwachsensein als wenig bedeutsam erlebt wird. Jugendliche nehmen den Konfirmationsgottesdienst – anders als die nachfolgende Familienfeier! – als eher langweiliges Ab- oder Stillsitzen wahr. Auch aktive Beteiligung wie das Lesen von Evangeliumstexten oder andere Sprechteile empfinden sie als fremd, selbst wenn Worte an Alltagssprache angelehnt werden.

Vermutlich ist der Grad erlebter Fremdheit nicht überall gleichermaßen hoch. Dennoch macht Birgit Althans<sup>6</sup> Analyse an zwei Punkten nachdenklich: „Für die performative Magie des Einsetzungsritus der Konfirmation reichen die symbolischen Gesten des Pfarrers (das Handauflegen während der Einsegnung) nicht aus, auch die Körper der Konfirmanden müssen während der Aufführung vor der Gemeinde eine gewisse Erwartungshaltung und Spannung demonstrieren.“ Weiterhin sind den Jugendlichen Fotografien und Filmaufnahmen vom Konfirmationsgottesdienst ungeheuer wichtig als Beglaubigungsakt und um „ihn anderen nicht nur mitteilen, sondern zeigen zu können.“ Es stellt sich heraus, „dass der performative Aspekt, die Sichtbarkeit, die gelungene oder nicht gelungene Theatralität, der Gesamteffekt der Inszenierung, die Einschätzung des Rituals dominiert. Nicht der Eintritt in das Erwachsensein oder die Statusveränderung werden kommentiert [dies wird gesellschaftlich eher in Frage gestellt, S.L.], sondern die kirchliche Inszenierung. Die Jugendlichen erwarten von einer

5 Turner, Victor: Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels. Frankfurt/New York 1989; Bizer, Christoph: Liturgie als religionsdidaktische Kategorie, in: Neijenhuis, Jörg (Hg.): Liturgie lernen und lehren. Leipzig 2001, 109.

6 Wulf, Christoph/Zirfas, Jörg (Hg.): Pädagogik des Performativen. Weinheim/Basel 2007. Alle Verweise in diesem Abschnitt beziehen sich darin auf Althans, Birgit: Religion als performative Praxis Jugendlicher, 161-175.

religiösen Bildungsphase eine gewisse Lebendigkeit, von den Einsetzungsriten auch eine performative Magie, eine ‚Bildung im Ritual‘.“ Die Folge: Konfirmandinnen und Konfirmanden sehen sich durch das Ritual nicht an Kirche gebunden, da deren Inszenierung als „eher blass, zu wenig engagiert“ wahrgenommen wird (165).

### ***Performativität***

Die Tiefe, das Heilige ist spurenhafte vernehmbar und nicht schon per se geformt; Religion hat ihre eigenen geprägten symbolischen prozesshaften Prägungen, in denen sie dies gestaltet und evoziert. Der Gebrauch von Form im Umgang mit Gott ist Religion: kultisches und kulturelles Verhalten zum Unverfügbaren.

## **III. Performatives Lernen im Konfirmandenunterricht**

Religion zeigt in ihrer liturgischen Sprache ihre wahrnehmbaren Gestaltungswege, auf denen Unsagbares und Unverfügbares „zum Anfassen“ umgangsfähig wird – kultisch wie kulturell. Gottesdienst macht Orientierung und Unverfügbarkeit christlich kommunikabel; er ermöglicht Kontakt mit Gott in eigener und fremder Sprache, (Un-)Sichtbarkeit und (Un-)Erhörtes des Christlichen, um die Gestaltung von Leben und Lieben auf dem Weg zur heilvollen Vollendung im Fluss zu halten. Welche liturgiedidaktischen Impulse können daraus folgen?

### ***Erlebnis Gottesdienst***

Gottesdienst ist wie andere Events auch ein Wirkungsbereich der Erlebnisgesellschaft. Am Erleben von Gottesdienst vorbeizusehen hieße, die Wahrnehmung zu überspringen – Jugendliche in der Pubertät werden ohnehin stärker von emotionalen und atmosphärischen Gegebenheiten affiziert. Es ist offensichtlich, dass Gottesdienste gut „ankommen“, wenn sie bewegen und so die „Kommunikation des Evangeliums“ (Ernst Lange) nicht nur ausdruckslos mitteilen, sondern auch unterhaltsam zelebrieren.<sup>7</sup> Wenn Gottesdienst Handeln und Wahrnehmen in seinen Wirkungszusammenhängen einschließt, gilt es zu ertasten, wo und wie Jugendliche im Gottesdienst und durch liturgische Elemente bewegt werden. Das Erleben von Gottesdienst nimmt Bezug auf kulturelle Alltagspraxis: TV-Talkshows und Beichte, das Fußballspiel in Struktur und lebendiger Präsenz einer Fangemeinde können zu Bezug und Kontrastierung anregen. Liturgie als leiblich gestaltetes Wort und wahrnehmbares Zeichen regt an, Ausdrucksformen Jugendlicher aufzugreifen und ihre Gehalte auf Lebensdienlichkeit zu befragen.

### ***Lernen mit Herz, Kopf und Hand***

Der Ansatzpunkt liturgischen Lernens liegt zwischen Gottesdienst und Jugendlichen: Geht man von der Subjektivität der Konfirmandinnen und Konfirmanden sowie verschiedenen Religiositätsdimensionen wie Sensibilität, Inhaltlichkeit, Kommunikation, Ausdrucksverhalten und Lebensgestaltung aus, braucht Lernen mehrdimensionale We-

<sup>7</sup> Knecht, Achim: Erlebnis Gottesdienst, in: Dinter, Astrid/u.a. (Hg.): Einführung in die Empirische Theologie. Göttingen 2007, 103-118.

ge.<sup>8</sup> Die Frage: Wie wird christliche Religion für uns zum Thema? evoziert performative Antwortwege, die – so bereits Schleiermacher – das Mitteilen von Religion nicht von deren Darstellung lösen. Im KU kann das Zusammenspiel von aktivem Verhalten und empfangendem Wahrnehmen von Gottesdienst und liturgischen Formen zur Geltung kommen: Wie tragen das Gehen zur Kirche, das Aus-Sprechen von Gebet oder Lesung, das gemeinsame Singen der Lieder, das gemeinschaftliche Aufnehmen von Brot und Wein zu Gottesdienst und Leben bei? Wie bekomme ich die Kraft zum Träumen bzw. Imaginieren und Sehnen, die für den Empfang von Wort- wie Bild-botschaft nötig ist? Wie leben und gestalten wir unser Miteinander, in der Konfirmandengruppe, im Gottesdienst, in der Welt?

### ***Wahrnehmung des Fremden***

Gottesdienst berührt eine andere, nicht alltägliche Wirklichkeit. Der Raum dieser Wirklichkeit ist von der Verheißung durchzogen, dass Gott selbst den Kontakt mit uns Menschen sucht, indem er leiblich geworden ist und immer wieder wird. Beim Anblick des Kreuzes, wo sich sein Antlitz in Jesus Christus formt, werden wir seiner und der Gesichter des Nächsten und Übernächsten von Angesicht zu Angesicht gewahr. Wie kann aus solch sichtbarem Mit-Leid für Leidende spürbare Für-Sorge und sagbare Für-Bitte erwachsen?

### ***Performative Gestaltung***

Liturgisches Lernen folgt dem Mut zum Erscheinenlassen und Thematisieren ritueller Elemente im Konfirmandenunterricht. Werden diese inszeniert und als solche reflektiert, kann bei Jugendlichen ein Bewusstsein für Rituale zur Lebensgestaltung erwachsen. Wenn heutige Konfirmandinnen und Konfirmanden an der Kirche von morgen bauen, brauchen sie Zutrauen, deren Handwerker oder gar Architekten werden zu dürfen. Beteiligen statt Bedienen: Die Mitgestaltungen von Osternachtsfeiern, Wallfahrten, Pilgertouren bereiten die eigene Konfirmation über initiatorische Einmaligkeit hinaus vor und üben in erwachsendes christliches Leben ein. Eine Gottesdienstwerkstatt ermöglicht tastendes Erproben und Einüben einzelner Werkstücke wie Psalm, Lied, Kyrie, Gebet.<sup>9</sup> Dabei darf die Einbindung in den dramatischen Gottesdienstprozess nicht aus dem Blick geraten. Verfremdende Inszenierungen schärfen die Sicht auf Lebens-Wichtiges. Rap z.B. ist eine rhythmische Figur, die auch im integrativen Umgang mit der Heterogenität von Konfirmandengruppen ermöglicht, Schrift zu gestalten und sich „zwischen Protest und Predigt“ mit Leiden und Erlösung auseinanderzusetzen. Das Einbringen von Beobachterperspektiven durch Zuschauerinnen und Zuschauer, der Wechsel zwischen Innen- und Außenperspektiven hilft zur wechselseitigen Abstimmung und schafft Spiel-Raum für ernsthaftes Experimentieren.

### ***Spiritualität – Achtsamkeit auf Unsagbares***

Schon für Erwachsene und „Religionsprofis“ ist es schwierig, über religiöses Erleben zu sprechen – wie viel mehr Hilfe braucht die Sprachfindung Jugendlicher. Fragen

8 So Meyer, Karlo: Conny, Kirche und KU, Dimensionen nach Hemel, Ulrich: Ziele religiöser Erziehung. Beiträge zu einer integrativen Theorie, Frankfurt am Main 1988.

9 Vgl. Husmann, Bärbel/Klie, Thomas: Gestalteter Glaube. Liturgisches Lernen in Schule und Gemeinde. Göttingen 2005.

nach Ungeklärtem, Unbegreiflichem und Unverfügbarem beschäftigen alle. Liturgische Formen geben als Form(e) Anlass, Ausdruck und symbolische Struktur für tastende Sprachfindungen zu Lebensthemen wie z.B. Glück, Leiden, Vertrauen und Verrat in das Gespräch mit dem dreieinigen Gott einzubringen. Nicht immer ist es die Fülle des Events, die das Glauben fördert. Das Abendmahl ist weder in der präsentischen Verdichtung der Gabe noch in der Erklärung vollständig verständlich und braucht tastende Worte. Spirituelle Räume wie Klöster aufzusuchen, vermittelt einen Eindruck von Gottesdienst als Lebensform. Umgang mit Ausgespartem, Leiden und das Schweigen als stummes Antworten verweisen nicht einfach auf ein asketisches Dasein, sondern machend deutlich, dass mit der Unterbrechung des Lebens responsorische Kraft zu gewinnen ist, die auf gebrochene Lebens- und Glaubenstradition mit Lebens- und Glaubensgestaltung antwortet und Perspektiven in der Welt entwirft.

#### IV. Liturgisch lernen, pädagogisch lehren

In kultischen und kulturellen ästhetischen Formen kommen Religiosität und Religion liturgisch, nämlich responsorisch zur Sprache. Liturgisches Lernen eröffnet Zugänge, mit der Fragmentarität des Lebens elementar gestaltend umzugehen. Was für Kunstpädagogik an den Grenzen des Sichtbaren gilt, trifft für Religionspädagogik an den Rändern des Sagbaren erst recht zu: Es gibt keine religiöse Erfahrung denn als gelebte.<sup>10</sup> Liturgie lernt sich nicht ohne religionspädagogische Praxis, d.h. mit reflexiven Brechungen. Dabei ist der Reiz des Fremden ein Anlass zur sichtbaren Gestaltung und Reflexion gelebter christlicher Religion. Eine Perspektive, die Gottesdienst als fassbare Raum-Zeit für den leiblichen Kontakt mit Unfassbarem eröffnet, gestaltet christliche Religion zum Anfassen.<sup>11</sup> Performatives Lernen (be-)wirkt nachhaltig, was es sagt und bedeutet – als pathische Wahrnehmung, Gespür für Form, aktiv handelnde Gestaltung und Ermutigung zu kommunikativem Leben. Entscheidend ist, dass Pfarrerinnen und Pfarrer, Kirchenmusikerinnen und Kirchenmusiker, das je eigene Verhältnis zu Gottesdienst kommunizieren, das Verhältnis der Konfirmandinnen und Konfirmanden neugierig im Blick behalten und nach gemeinsamen Interessen suchen. Jugendliche spüren den sie Einführenden sehr genau ab, was ihnen wichtig, lieb oder zuwider ist. Ein Pastor, der mit HipHop nichts anfangen kann, wird auch keinen Rap vermitteln. Aber eine Konfirmandengemeinschaft kann sich achtsam auf die Suche nach Formen machen und die religionsästhetische Wahrnehmung schulen. Wenn die Konfirmandenzeit unter der Perspektive steht, ein je eigenes, gemeinschaftliches und auch gottesdienstliches Verhalten zum Anderen und Unverfügbaren einzuüben, verheißen das Hingeben und Hinnehmen des Abendmahls eine stärkende und bewahrende Resonanzkraft zum Glauben und Leben.

10 Pazzini, Karl-Josef: Kunst existiert nicht, es sei denn als angewandte, in: BDK-Mitteilungen 2/2000, 34-39.

11 Leonhard, Silke: Leiblich lernen und lehren. Ein religionsdidaktischer Diskurs, Stuttgart 2006.

# Mehr als „spirituelle Hurerei“?

## Christian Contemporary Music

STEPHAN A. REINKE

In Zeiten einer offensichtlichen Krise der Musik oder genauer: der Plattenindustrie auf eine Branche zu stoßen, die nicht allein ihre Marktposition behaupten, sondern sogar Wachstumspotentiale entfalten kann, ist für sich genommen bereits bemerkenswert. Noch bemerkenswerter aber wird dies, weil es sich dabei um christliche Musik handelt. Was in Deutschland undenkbar scheint, ist in den USA seit vielen Jahren Realität. „Christian Contemporary Music“ (CCM) – so die recht unspezifische Genrebezeichnung dieses Erfolgsmodells einer zeitgenössischen christlichen Musik – unterscheidet sich freilich durch ihre Orientierung an der Populärmusik erheblich von der überkommenen, hochkulturell orientierten kirchenmusikalischen Praxis, hat sich aber wohl gerade durch diese Öffnung in den USA zu der am stärksten wachsenden Musikszene entwickelt. Der Gesamtumsatz der Branche beläuft sich mittlerweile auf mehr als eine Milliarde Dollar und liegt damit höher als der von Klassik und Jazz zusammen. Im Folgenden gehe ich dieser Entwicklung nach und versuche, Perspektiven für die „christliche“ Populärmusik in Deutschland aufzuzeigen.

## I. Ausbruch aus kirchlicher Nische

Beliebter als die keineswegs unpopuläre Latinomusik hat CCM mittlerweile auch das Interesse der großen Plattenlabels geweckt. Die einstmals auf christliche Buchläden, christliche Radiostationen und Fernsehsender, christliche Fachzeitschriften und sonstige Sonderdistributionswege beschränkte Musik hat – zumindest teilweise – den Sprung in den Mainstream geschafft, wird etwa im „Rolling Stone“ und anderen nicht-christlichen Magazinen thematisiert<sup>1</sup> und ist Gegenstand wissenschaftlicher Betrachtung geworden.<sup>2</sup> Dass die meisten Vertreter der CCM außerhalb ihrer spezifischen musikalischen Szene unbekannt bleiben, ist dabei keineswegs ein Zeichen fehlender gesamtgesellschaftlicher Relevanz, ist doch das gegenwärtige Kulturleben in hohem Maße von einer Ausdifferenzierung in unterschiedliche Szenen geprägt.

Nur wenige CCM-Repräsentanten erreichen ein solches Maß an allgemeiner Popularität wie etwa Amy Grant.<sup>3</sup> Die meisten christlichen Populärmusikerinnen und -musiker agieren jenseits des weltlichen Musikmarkts in ihrem eigenen kulturellen Kosmos,

1 Vgl. u.a. Boehler, Eric: Holy Rock & Rollers, in: Rolling Stone, Oct. 3, 1996, S. 23-24; Davidoff, Nicholas: No Sex. No Drugs. But Rock ‘n’ Roll (Kind of), in: New York Times Magazine, Feb. 5, 1995, S. 40-44.

2 Eine ausführliche Bibliografie findet sich bei Howard, Jay R. und Streck, John M.: Apostles of Rock. The Splintered World of Contemporary Christian Music, Lexington 1999.

3 Vgl. Romanowski, William D.: Move over Madonna. The Crossover Career of Gospel Artist Amy Grant, in: Popular Music and Society 17,2 (1993), 47-68.

ohne eine Orientierung an diesem zu verleugnen.<sup>4</sup> Die CCM-Szene hat dabei mittlerweile eine Größe angenommen, dass auch innerhalb ihrer Grenzen wirtschaftlicher Erfolg und künstlerische Anerkennung zu erzielen sind. Sie generiert ihre eigenen Superstars, folgt ihren eigenen Gesetzen, entwickelt ihre eigene Ästhetik.

Allein musikalisch erweist sie sich als unselbständig. CCM findet sich in den unterschiedlichsten Stilen, reicht vom recht braven Mainstreampop bis hin zu gleichsam skurrilen Formen eines christlichen Grunge oder eines „White Metal“. Schon die rockmusikalischen Wurzeln der CCM<sup>5</sup> wirken zunächst befremdlich, war doch gerade die Rockmusik in den 1950er und 1960er Jahren der erklärte Lieblingsfeind einer um das moralische Seelenheil der Jugend fürchtenden Elterngeneration. Das primäre Ziel der im Umfeld der „Jesus People“ agierenden Musikerinnen und Musiker war es zunächst, durch die Verwendung christlicher Texte die auch kirchlicherseits verschmähte Rockmusik in religiöser Hinsicht zu kultivieren. Diese galt als unmoralisch und stand im Verdacht, der geistigen und vor allem geistlichen Gesundheit der Jugendlichen abträglich und insgesamt weit eher teuflischen als etwa göttlichen Ursprungs zu sein. Mit seinem Song „Why Should the Devil Have All the Good Music?“ artikuliert der christliche Rockpionier Larry Norman das frühe Selbstverständnis der CCM, die sich das Ziel setzte, auch strenggläubige Christen an der gegenwärtigen musikalischen Entwicklung ohne schlechtes Gewissen teilhaben zu lassen.

Schon früh verfolgte CCM missionarische Ziele und hoffte, vor allem Jugendliche für den christlichen Glauben gewinnen zu können. Von Beginn an äußerten Kritiker Bedenken an der Lauterkeit eines solchen Vorhabens, befürchteten die Würde der christlichen Lehre zu untergraben, wenn sich dieses der Mittel einer moralisch zumindest suspekten Musik bediene. Bis heute finden sich Vorwürfe, CCM mache sich der „spirituellen Hurerei“ (Jimmy Swaggart)<sup>6</sup> schuldig, weil sie ihrem Anspruch, christlich zu sein, nicht gerecht werde und vor allem die christliche Botschaft schamlos im weltlichen Gewand anzupreisen versuche.

Solche Polemik erinnert in erstaunlichem Maße an die Vorwürfe, die einstmals die aus der weltlichen Musik übernommene Orgel als des „Teufels Dudelsack“ verunglimpften und eine Orientierung an den musikalischen Errungenschaften der Oper als den Untergang der Kirchenmusik verurteilten. Eine solche „Weltorientierung“<sup>7</sup> aber ist für die Kirchenmusik ebenso wichtig wie für die Kirche im Ganzen. Wo diese fehlt, droht die Gefahr der Selbstmarginalisierung und das Abgleiten in die kulturelle Bedeutungslosigkeit.

4 Ein Überblick lässt sich gewinnen bei: Powell, Mark Allen: *Encyclopedia of Contemporary Christian Music*, Peabody 2002.

5 Vgl. u.a. Thompson, John J.: *Raised by Wolves. The Story of Christian Rock and Roll*, Toronto 2000.

6 Zit. n. Flake, Carol: *Redemptorama. Culture, Politics and the new Evangelicalism*, Garden City 1984, 179.

7 Vgl. Kabus, Wolfgang: „Es ist Zeit, dass wir uns um das Wesen dieser Kultur kümmern.“ Vom Unbehagen der Kirche(n) in der populären Umgebung, in: ders. (Hg.): *Populärmusik und Kirche – Positionen, Ansprüche, Widersprüche*, Frankfurt am Main 2003, 17.



## II. Drei Modelle

Als – wie William D. Romanowski treffend bemerkt – regelrechter „Parasit säkularer industrieller und künstlerischer Leistungen“<sup>8</sup> vollzieht sich im Bereich der CCM bereits seit den 1970er Jahren diese intensive Außenorientierung und die konsequente Bejahung sämtlicher musikalischer Stile für den christlichen Gebrauch. Nachdem die 1980er vornehmlich dem Aufbau einer geeigneten Infrastruktur für die Etablierung der CCM dienten, erlebte diese in den 1990er Jahren eine nochmalige stilistische Öffnung und zugleich das verstärkte Bemühen, auch auf dem weltlichen Musikmarkt zumindest einzelne Duftmarken zu hinterlassen. Ein solcher Ausbruch aus der kirchlichen Nische war freilich nur durch die Übernahme gesamtultureller Standards und eine Rücknahme des Bestrebens nach musikalischer Evangelisation möglich – was gleichzeitig jedoch die Frage aufwirft, worin sich CCM überhaupt noch von ihrem weltlichen Vorbild unterscheidet.

Vergleichsweise bürokratisch wirkt eine Ankoppelung des Labels „christliche Musik“ an den persönlichen Glauben des Künstlers, also eine Qualifizierung der Musik als christlich allein aus dem Grund, weil sie von einem Christen geschaffen wurde. Eine zweite Möglichkeit wäre es, den Text als Entscheidungshilfe heranzuziehen und all diejenigen Kompositionen als christlich zu bezeichnen, die eben christliche Botschaften transportieren. Hierzu jedoch wäre zunächst eine Verständigung darüber nötig, was eine Botschaft zu einer christlichen Botschaft macht – ein ausgesprochen diffiziles Vorhaben, zumal wenn diese Definition einhellig ausfallen soll. Jenseits dieser inhaltlichen kann eine Annäherung an CCM auch auf einer formalen Ebene erfolgen, indem man sie primär als durch christliche Infrastruktur vertriebene Musik von Christen für Christen und für den christlichen Gebrauch definiert.

Alle Zuschreibungen krankten jedoch an dem Umstand, dass sich keine rein musikalischen Qualitäten finden lassen, die Musik zu einer christlichen Musik machen – gleichwohl ein Problem, das für die geistliche Musik aller Epochen gilt. Im Sinne Hans Heinrich Eggebrechts kann man von einem Christlichen in der Musik ebenso wenig sprechen wie von einem Geistlichen. Erst durch einen „Akt der Bezugsetzung“ etwa in Form von Texten, Bildern und Ansiedlungen im Kirchraum wird Musik zur geistlichen Musik. Ohne diesen aber „kehrt die Musik zurück zu sich selbst, wo es das Geistliche nicht gibt, weil die Musik an und für sich es nicht bezeichnen kann.“<sup>9</sup> CCM macht sich diese Begriffslosigkeit der Musik zunutze, führt die Musik zunächst „zurück zu sich selbst“, um sie dann in einem gleichsam subjektiven Prozess christlich aufzuladen. Dabei verhält sie sich in jeweils spezifischer Weise zu ihrem weltlichen Gegenüber. Jay R. Howard unterscheidet drei grundsätzliche Formen der CCM:

1. *Das „gegenkulturelle“ Modell:* Einen Zweig, der sich als Bestandteil einer christlichen Gegenkultur sieht, die in strikter Opposition zu einem nichtsakralen Mainstream steht, mit diesem lediglich die Musiksprache gemeinsam hat, ansonsten aber durchweg eigenen Gesetzmäßigkeiten folgt und vor allem missionarischen

8 Romanowski, William D.: Contemporary Christian Music: The Business of Music in Ministry, in: Schultze, Quentin J.: American Evangelists and the Mass Media, Grand Rapids 1990, 150.

9 Eggebrecht, Hans Heinrich: Geistliche Musik – was ist das?, in: Musik und Kirche 66 (1996), 4.

- Zwecken dient oder aber eine bereits christliche Klientel mit moralisch einwandfreier Musik versorgt („separational CMM“).
2. *Das integrative Modell:* Mit dem Ziel, CCM aus einem auf diese Weise entstandenen Ghettodasein zu befreien, treten die Vertreter eines integrativen Zweigs der CCM an („integrational CCM“). Diese verstehen sich weit weniger als singende Missionare, sondern vielmehr als christliche Entertainer, betrachten sich als Teil des Unterhaltungsbetriebs, den sie mit einer christlichen Musikkultur zu bereichern versuchen. Das Christsein ist dabei lediglich eine Facette ihres Images, wenn auch eine der wichtigsten.
  3. *Das transformative Modell:* Gleichsam in einer Zwischenposition befinden sich Vertreter eines transformativen Zweiges der CCM („transformational CCM“), dem ein Selbstverständnis zugrundeliegt, als Künstler weder einem weltlichen noch einem geistlichen Markt, sondern durch die Kunst allein Gott zu dienen – was in letzter Konsequenz auch die Bereitschaft zu einer gewissen Weltabgewandtheit und die Akzeptanz beinhaltet, auf das große Publikum zu verzichten.

### III. Unterwegs zu einer lebensweltorientierten Kirchenmusik

All dies zeigt sich in Ansätzen auch in der deutschen Szene christlicher Populärmusik, die sich insgesamt jedoch recht unbeeindruckt von ihrem amerikanischen Vorbild zeigt. Zwar erfreut sich vornehmlich in freikirchlichen Kreisen die Untergattung des „Praise and Worship“ als eine der wenigen Formen der CCM, die explizit für die liturgische Verwendung konzipiert wird, einer gewissen Beliebtheit. Auf Seiten der Amtskirche jedoch scheint CCM Skepsis hervorzurufen. Darüber hinaus erweisen sich die Formen gelebten Christentums dies- und jenseits des Atlantiks als zu unterschiedlich, um direkt ineinander überführbar zu sein. Während in Deutschland das Reden über den eigenen Glauben – so Michael Nüchtern – „mit Scham besetzt sein“<sup>10</sup> kann, sind öffentliche (musikalische) Bekenntnisse in den USA sehr viel selbstverständlicher. Mehr und mehr durchsetzt sich die dortige Populärkultur ohnehin mit christlichen Versatzstücken, wird laut Susanne Ostwald „immer mehr zu einem Medium christlicher Botschaften.“<sup>11</sup> Vor dem Hintergrund christlicher Wrestlingverbände und ähnlichem wirkt CCM dabei vergleichsweise konventionell, ist doch die Öffnung gegenüber Elementen einer populären Kultur stets ein wesentlicher Entwicklungsmotor für die Kirchenmusik gewesen. Schon Martin Luther wollte vor allem „umb der eynfeltigen und des jungen volcks willen [...] wo es hulfflich und fodderlich dazu were [...], mit allen Glocken dazu leutten und mit allen Orgeln pfefffen, und alles klingen lassen was klingen kunde“<sup>12</sup>, um diese so in ihrem Glauben zu stärken oder diesen gar erst zu wecken – durchaus eine Legitimation dafür, heute auf ähnliche Weise mit den spezifischen Möglichkeiten der aktuellen Musik zu verfahren. Die Popmusik bietet hierbei einen

10 Nüchtern, Michael: Kirche in Konkurrenz. Herausforderungen und Chancen in der religiösen Landschaft, Stuttgart 1997, 15.

11 Osthoff, Susanne: „Gott möchte, dass Sie reich werden“. Amerikas Christen streiten über religiöse Popkultur, in: Neue Zürcher Zeitung, 23.10.2003.

12 WA 19, 73, 18-25.

idealen Anknüpfungspunkt. Ihre religiöse Qualität stellt sich – so Thomas Feist – „vor allem durch Aufladung ihrer synthesebedingten Leerstellen her [...] Sie stellt Platz für Botschaften bereit, ihre Bestimmung ergibt sich aus denjenigen Inhalten, die in die Leerstellen eingefügt werden.“<sup>13</sup> Im Gegensatz etwa zur klassischen Musik, die auch über diese Fähigkeit der ideologischen Aufladung verfügt, ist das milieuübergreifende Potential der Populärmusik deutlich größer. Diese ist „Ausdruck des Lebensgefühls der Nachkriegsgeneration“<sup>14</sup> als Ganzer und kann auf diese Weise unmittelbare emotionale Zugänge über die Generationengrenzen hinweg ermöglichen.

Die Pflege christlicher Populärmusik ist demnach nicht eine Frage christlicher Jugendarbeit, sondern eine Aufgabe der Kirchenmusik. Sie gehört in die Hände von Musikern, die aufgrund ihrer Professionalität und ihres Leistungsvermögens die weltliche Konkurrenz nicht zu fürchten brauchen. In Deutschland verhindert eine gewisse kirchliche Scheu vor dem Populären<sup>15</sup> und ein etwa bei Friedrich Rößner formuliertes Selbstverständnis, dass christliche Populärmusik im Sinne einer Orientierung an einer massenhaften Verbreitung überhaupt nicht populär sein könne“<sup>16</sup>, ihren nachhaltigen Erfolg, macht es sie doch zu einer Sache der Insider. Zwar stellt auch die in Deutschland anzutreffende durchaus vielfältige Szene christlicher Populärmusik – so Feist – „empirisch heute keine Randerscheinung mehr dar, sondern bildet ein eigenes System, welches sich über spezifische Codes, Operationsweisen und Abgrenzungen definiert“<sup>17</sup>, doch hat die permanente Abgrenzung von einem weltlichen Mainstream sie in ein Ghetto geführt. Wenn dieser Weg noch begleitet wird von der Idealisierung eines vermeintlich nicht überwindbaren Amateurstatus und der Überzeugung, dass „Rock, Pop und Jazz in der Kirche [...] immer schlechter sein [wird] als draußen“, wirkt dies fast wie die künstlerische Selbstaufgabe. Wenn christliche Populärmusik eine echte Alternative zum weltlichen Musikmarkt werden will, dann ist ein „Bekenntnis zum Amateurstatus – avanti dilettanti“<sup>18</sup> nicht zielführend. Das von Rolf Tischer beschriebene Bemühen wirkt vor der Realität des Musikmarktes wie ein Widerspruch in sich: „Wir [...] wollen nicht in die Hitparade, sondern Leute anstecken und in Bewegung setzen mit der Botschaft des Lebens, mit dem lebendigen Geist des in Jesus Christus so lebendigen Gottes.“<sup>19</sup>

Diese Lebendigkeit wird allein Musik ausstrahlen können, die zumindest über das Potential verfügt, Einzug in die Charts zu halten, also viele Menschen zu begeistern und sich der stilistischen Codes ebenso professionell zu bedienen, wie dies etwa Heinrich Schütz und Johann Sebastian Bach – alles andere als musikalische Dilettanten – in ihrer Zeit taten. Dabei bedeutet Professionalität nicht zwangsläufig größtmögliche Kunstfertigkeit, sondern vielmehr das professionelle Bedienen einer popmusikalischen

13 Ders.: „Christliche Populärmusik – ein Zeichen des Glaubens heute. Ein Statement zur Versachlichung der Debatte“, in: Forum Kirchenmusik 59 (2008), 9.

14 Dalferth, Winfried: Zur Entstehung und Verbreitung der christlichen Populärmusik, in: Kabus (Hg.): Populärmusik (Anm. 7), S. 143.

15 Vgl. Kabus: Vom Unbehagen (Anm. 7).

16 Vgl. z.B.: Rößner, Friedrich: Junge Kirchenmusik. Versuch einer Begriffsbestimmung, in: Musik und Kirche 69 (1999), 134.

17 Feist: Christliche Populärmusik (Anm. 13), 9.

18 Tischer, Rolf: Was leistet populäre Musik in der Kirche?, in: Für den Gottesdienst Nr. 43 (1994), 41.

19 Ebd.

Ästhetik und dabei auch derjenigen Komponenten, die in einem kulturpessimistischen Klima nicht selten als Ausdruck von Oberflächlichkeit und Niveauverlust gewertet werden. Nur auf diese Weise kann christliche Populärmusik authentisch wirken und Anhänger gewinnen. Auch wenn ein Platinalbum nicht das vordringliche Bestreben eines ihrer Vertreter sein sollte, so darf doch eine Platzierung in den Charts nicht als Betriebsunfall gelten, ist die Gewinnung einer Fangemeinde kein unehrenhaftes Unterfangen. Nur eine Musik, die sich gegen ihre Konkurrenz durchsetzen kann, wird ihre positive Wirkung entfalten können.

In den USA besteht ein direkter Zusammenhang zwischen einer gut gemachten Populärmusik und dem missionarischen Erfolg einer Gemeinde. Als „vielleicht eines der deutlichsten Merkmale vieler schnellwachsender Gemeinden“ führt der Berater für Predigt und Anbetung der Southern Baptist Convention James Every White ihren „Wechsel von traditionellen Kirchenliedern zu moderner Musik“<sup>20</sup> an. Auch in Deutschland besteht – wie Klaus Douglass betont – Grund zu der Annahme, „dass man dadurch, dass man jeder Art von moderner Musik den Einzug in unsere Gotteshäuser erschwert, einem großen Teil der Menschen von heute den Zugang zum Evangelium verbaut.“<sup>21</sup> Im Zuge einer nicht zu übersehenden „ästhetischen Milieuerengung der Kirchen“ (Michael N. Ebertz) haben diese lange Zeit die Populärmusik der Welt überlassen. „Wenn wir als Kirche“ aber, so Douglass, „die jungen Leute erreichen wollen, dann müssen wir ihre Musik spielen. Und das nicht nur aus missionarischen Gründen: Auch wenn wir wollen, dass jüngere Christen durch die Musik [...] so etwas wie Spiritualität und Innigkeit empfinden, dann können wir das sinnvollerweise nur mit Hilfe jener Musik tun, die in ihnen lebendig ist und mittels derer sie schon von früh auf ihre innersten Empfindungen verbunden haben. Das aber bedeutet nicht mehr und nicht weniger als die Umstellung des musikalischen Konzepts einer Gemeinde von ‚überwiegend klassisch‘ auf ‚überwiegend modern‘.“<sup>22</sup> In letzter Konsequenz würde dies „zu einer Lebenswelt-orientierten Kirchenmusik“<sup>23</sup> führen, denn zweifelsohne ist Populärmusik in weit stärkerem Maße Ausdruck der Lebenswelt des modernen Menschen.

CCM versucht diese Orientierung. Sie kann daher auch in Deutschland als Modell gelten. Ein Rekurs auf die Populärkultur darf weder ein musikalisches, noch ein liturgisches oder auch theologisches Tabu sein, erweist sich doch diese bei genauerem Hinsehen als ein regelrechter „locus theologicus“ (Andrew Greeley) mit zahlreichen Anknüpfungspunkten.<sup>24</sup> Gerade die Rezeption von populärer Musik ist – vor allem für Jugendliche, aber eben nicht allein für diese – auch eine Form der Sinnsuche. Als Musik der Gegenwart thematisiert sie Themen der Gegenwart und versucht Antworten auf Fragen der Gegenwart zu geben. Vor dieser Verantwortung darf sich die Kirchenmusik nicht drücken und daher muss sie – freilich nicht ausschließlich, doch aber in gebührendem Maße – populärmusikalisch orientiert sein.

20 Zit. n. Miller, Steve: *Moderne christliche Musik. Fataler Kompromiss oder Hilfe zur Erneuerung*, Lüdenschied 1995, 15.

21 Douglass, Klaus: *Gottes Liebe feiern. Aufbruch zum neuen Gottesdienst*, Emmelsbüll<sup>2</sup> 1999, 44.

22 Douglass: *Gottes Liebe* (Anm. 21), 48.

23 Naumann, Hartmut: *Unterwegs zu einer Lebenswelt-orientierten Kirchenmusik. Ausbildungsmodelle für christliche Populärmusiker* (5 Thesen), in: Kabus (Hg.): *Populärmusik* (Anm. 7), 177-178.

24 Vgl. auch: Romanowski, William D.: *Eyes Wide Open. Looking for God in Popular Culture*, Grand Rapids 2001.

# KISS – Keep it short and simple<sup>1</sup>

## Jugendgerechte Verkündigung im Radio – am Beispiel des Evangelischen Kirchenfunks Niedersachsens

KATJA JACOB

### I. Voraussetzungen

Der Evangelische Kirchenfunk Niedersachsen (ekn)<sup>2</sup> verdankt seine politische Existenz dem Niedersächsischen Mediengesetz. Darin heißt es: „Veranstalter von drahtlos verbreiteten Vollprogramm haben den Kirchen und den anderen in Niedersachsen bestehenden öffentlich-rechtlichen Religionsgemeinschaften angemessene Sendezeiten für die Übertragung gottesdienstlicher Handlungen und Feierlichkeiten sowie sonstiger religiöser Sendungen einzuräumen.“<sup>3</sup>

Als am 1. Januar 1987 mit radio ffn der erste private Hörfunkanbieter auf Sendung ging, war der ekn auf das Privatfunkengagement gut vorbereitet. In dem Wissen, ein jugendorientiertes Unterhaltungsprogramm zu bedienen, zögerte die Redaktion, Verkündigung im klassischen Stil zu verbreiten. Andachten, Gottesdienste und religiöse Inhalte, die eine christliche Sozialisation voraussetzen, schienen nicht geeignet, ein junges Publikum anzusprechen, „dessen Bindung an gemeindliches Leben und dessen Kenntnisse über Glaube und Kirche stark zurückgegangen sind.“<sup>4</sup>

Der ekn gestaltet sein Programm zwar weitgehend eigenständig, ist aber auf die Kooperation mit den Sendern angewiesen – 1990 kam Hit-Radio Antenne Niedersachsen und im Jahr 2000 Rock 21, später Radio 21 dazu – beispielsweise, um zusätzliche und bessere Sendeplätze zu aquirieren, die im Mediengesetz nicht festgeschrieben sind.

Da die kommerziellen Radiosender selbst auf kurzweilige Unterhaltung, viel Musik, Service, leicht verdauliche Kost und Gewinnspiele setzen, stehen besinnliche Beiträge der Kirchenredaktionen schnell im Verdacht, als Bremsklötze im Fließprogramm, schlimmstenfalls sogar als Abschaltfaktor zu wirken. Das ist weder im Sinne der Sender noch die Absicht von ekn. Von daher legt die Redaktion ihren Schwerpunkt auf journalistische Berichterstattung aus dem Bereich Religion und Kirche, möglichst nah an den Bedürfnissen der Hörerinnen und Hörer. Das können Berichte aus den Gemeinden sein, Hinweise auf Freizeiten und andere Jugendangebote, die Beleuchtung gesell-

1 Journalistische Grundregel im privaten Hörfunk.

2 Der evangelische Kirchenfunk ist eine GmbH, an der neben der Konföderation der evangelischen Landeskirchen in Niedersachsen (Hannover, Braunschweig, Oldenburg, Schaumburg-Lippe und die Reformierte Kirche) auch die Selbstständige ev.-luth. Kirche und die Vereinigung evangelischer Freikirchen beteiligt sind.

3 Niedersächsisches Mediengesetz vom 1. November 2001 (Nds. GVBl. S. 680), zuletzt geändert am 11.12.2003, § 24, (2).

4 Aus „Aktivitäten der evangelischen Kirchen im privaten Hörfunk in Deutschland“ – Dokumentation der Arbeitsgemeinschaft Evangelischer Rundfunk 2006, 5.

schaftlicher Konflikte aus christlicher Sicht, aber auch das Aufgreifen von jugendrelevanten Themen wie Alkohol, Verschuldung, Spielsucht, Teenagerschwangerschaften, Beziehungskonflikte, Schulprobleme etc. Die Akzeptanz solcher Inhalte, die in dem dauer-vergnügten Ambiente der privaten Sender immer in Gefahr stehen zu fremdeln, erhöht sich durch die Einbeziehung von Betroffenen. Wenn Jugendliche selbst von ihren Problemen reden, wirkt das allemal glaubwürdiger – vor allem bei Gleichaltrigen – als wenn Experten das über ihre Köpfe hinweg tun.

Deutlich ist: Der ekn ist zwischen und auf allen Stühlen angesiedelt. Einerseits fühlt er sich dem Mandat christlicher Publizistik verpflichtet, will „Benachteiligten Gehör verschaffen, auf physische und psychische, materielle und kreatürliche Not hinweisen und die kritischen und helfenden Wirkungen des Evangeliums ins Spiel bringen“.<sup>5</sup> Andererseits stehen die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter aber auch gegenüber den Sendern in der Pflicht und haben sich „in Stil und Form dem Programmstyling von radio ffn“<sup>6</sup> anzupassen. Ähnliches gilt für die anderen Vertragspartner Hit-Radio Antenne und Radio 21. So müssen die Redakteurinnen und Redakteure Tag für Tag den Spagat zwischen den Erwartungen der kirchlichen Auftraggeber und den Bedürfnissen der kommerziellen Hörfunkanbieter versuchen, ohne die Hauptzielgruppe – die Sender beziehen sich in erster Linie auf die 14- bis 49jährigen – aus den Augen zu verlieren.

## II. Verkündigung durch die Hintertür und den Haupteingang

Unter Berücksichtigung dieser besonderen Voraussetzungen hat der ekn im Laufe der Jahre verschiedene, wechselnde Formate entwickelt, um gerade ein junges Publikum anzusprechen und mit dem christlichen Glauben in Berührung zu bringen. Dabei sind auch Präsentationsformen entstanden, die der klassischen Verkündigung, verstanden als Vermittlung des Evangeliums und der christlichen Werte, sehr nahe kommen.

### *Das Kinderbibelquiz*

Drei Jahre nach dem Start von ekn, im Jahr 1990, hob die Redaktion das „Kinderbibelquiz“ (Kibiqui)<sup>7</sup> ins Sonntagsprogramm. Das Kibiqui besteht aus zwei kleinen Hörspielen, in denen eine – meist bekannte – Geschichte aus dem Alten oder Neuen Testament präsentiert wird, allerdings nicht so, wie sie in der Bibel steht. Eljas Brandopfer wird aus Sicht der Feuerwehr geschildert, die Friseurin von König David kommt zu Wort und um das Gleichnis vom Sämann verständlich zu machen, schicken die Kibiqui-Autoren den Bauern mit einem Raumschiff auf den Mars – das alles in einer kindgerechten Sprache und untermalt mit vielen Geräuschen. Die jungen Zuhörerinnen und Zuhörer sollen erraten: Wen sieht die Palme am Straßenrand in Jerusalem einziehen? Warum hat Johannes so eine besondere Beziehung zum Wasser? Und was

5 Zitat aus dem publizistischen Gesamtkonzept der evangelischen Kirche, „Mandat und Markt“, 1997, Kapitel 2.2: Kennzeichen des Mandats evangelischer Publizistik.

6 Zitiert aus „Öffentlichkeitsarbeit und Publizistik der Konföderation evangelischer Kirchen in Niedersachsen“, Hannover 1990, 78.

7 Zu hören sonntags um 7.20 Uhr im Kirchenmagazin bei radio ffn.

hatte der Sturm zu bedeuten, in den Jona geriet? Neben der Kinderbibelquiz-CD gibt es inzwischen auch das Angebot, die Geschichten des jeweiligen Sonntags kostenlos als Podcast für den mp3-Player zu abonnieren<sup>8</sup> – auch für Kindergottesdienstkreise ein interessantes Angebot.

### ***Der Hit from Heaven***<sup>9</sup>

Dieses Musikformat richtet sich an Jugendliche und Erwachsene gleichermaßen. Dabei geht es um einen Song aus den Charts – von den Sendern meist als Super- oder Megahit kommuniziert –, aus dem zwei bis drei Passagen zitiert, übersetzt und auf ihre religiöse Botschaft hin untersucht werden.<sup>10</sup>

Nicht immer geben die aktuellen Hitlisten inhaltlich ergiebige Texte her, deshalb erlaubt es die Musikredaktion der zuständigen ekn-Redakteurin auch, auf Titel zurückzugreifen, die nur in der Rotation,<sup>11</sup> aber keine Hits sind oder (in Ausnahmefällen) solche Titel zu verwenden, die nicht selbst, deren Interpreten aber gespielt werden. Doch auch die offenkundig christlichen Liedtexte mancher Sängerinnen und Sänger bergen ihre Tücken, weil sie mit ihrer frommen Botschaft oft platt und oberflächlich daherkommen.

Am glaubwürdigsten ist der „Hit from Heaven“ dann, wenn die Autorin die Liedzeilen auf sich wirken läßt und ganz persönlich die Verbindung zu einer Bibelstelle herstellt, die einen ähnlichen Gedanken ausdrückt, oder die Hörer dazu aufruft, den Songtext zum Anlass zu nehmen, eigene Verhaltensweisen zu überdenken. Oft lassen sich die Inhalte der Hits aber auch mit einem Hinweis auf die Hilfsangebote der Kirchen verknüpfen: Suzanne Vega greift in „Luca“ das Thema Kindesmisshandlung auf – da liegt der Aufruf zum Eingreifen in ähnlichen Fällen, aber auch die Empfehlung der Familienberatung nahe. Und Nickelback singt in „Far away“ über Entfremdung, Versöhnung und Vergebung, da passt das Vater unser, das selbst den Kirchenfernen irgendwie bekannt vorkommt.

Freilich – der Weg von REM: Everybody hurts über Psalm 91 bis zum Urlaubsseelsorger mag etwas abenteuerlich erscheinen, aber er führt zum Ziel: Auf keine Sendung bekommt die ekn-Redaktion so viele direkte und positive Hörerreaktionen wie auf den Hit from Heaven. Und das Angebot wird auch durchaus als Verkündigung im klassischen und positiven Sinne verstanden: Die Hörerinnen und Hörer adressieren ihre Post an die „liebe Pastorin“, auch wenn die Autorin keine Theologin ist und sich auch nicht als solche ausgibt. Das Interessante an dem Format „Hit from Heaven“ ist seine große Akzeptanz sowohl bei theologisch gebildeten wie auch kirchen-fernen Zuhörerinnen und Zuhörern. Seine emotionale Ausrichtung scheint auch gerade bei jungen Leuten gut anzukommen, wie Gespräche mit Schülern gezeigt haben.

8 Weitere Informationen zu dem Angebot unter [www.kinderbibelquiz.de](http://www.kinderbibelquiz.de), [www.ekn.de](http://www.ekn.de), und [www.kirche-ffn.de](http://www.kirche-ffn.de).

9 Zu hören sonntags um 11.30 Uhr bei Hit-Radio Antenne Niedersachsen.

10 Ein ähnliches Angebot bietet medio, die Medienagentur der Evangelischen Kirche in Kurhessen-Waldeck, dort heißt der Beitrag „Superoldie from Heaven“.

11 Das ist die Summe aller zur Zeit von einem Sender gespielten Titel, einschließlich der Klassiker und Oldies.



**„Wer hat an der Uhr gedreht?“**

Sehr beliebt ist auch die 2006 eingeführte zeitgeschichtliche Comedy „Wer hat an der Uhr gedreht?“<sup>12</sup> Nur im allerweitesten Sinne angelehnt an das „Zeitzeichen“ der öffentlich-rechtlichen Sender, wird ein Stichtag aufgegriffen, wie beispielsweise Luthers Thesenanschlag, die Ermordung Mata Haris oder der Bau des Hofbräuhauses, und mit viel Musik und Soundeffekten durch die Mangel genommen. Da tritt der Papst zu den Klängen „I am the one and only“ auf, Mata Hari stolpert über „Du sollst nicht lügen“ und ausgerechnet am Palmsonntag wird im von Klosterbrüdern gegründeten Hofbräuhaus die gottlose Räterepublik ausgerufen. Wegen der großen Nachfrage wird die Comedy sogar zusätzlich in der Primetime von Hit-Radio Antenne ausgestrahlt, an andere Sender in Süd- und Ostdeutschland verkauft und auch als kostenloses Podcast angeboten.<sup>13</sup>

**Gewissensbiss**

Vorbild ist die Kolumne „Gewissensfrage“ im Magazin der Süddeutschen Zeitung. Es geht um ganz alltägliche Situationen, in denen ein Mensch vor der Frage steht, wie er sich verhalten soll. Er hat zwei Alternativen, aber beide sind mit einem Dilemma verbunden. Klassiker sind Fragen wie: Darf ich in der Schule blau machen, wenn das die einzige Möglichkeit ist, mich um meine kranke Mutter zu kümmern? Mein Chef hat mir unter dem Siegel der Verschwiegenheit dienstrechtliche Konsequenzen für eine Kollegin angekündigt. Soll ich sie aufklären? Ich habe einen Freund beim Stehlen beobachtet – ist es sinnvoll ihn darauf anzusprechen? Die Fragen kommen von den Hörerinnen und Hörern – ein lebens erfahrener Theologe antwortet. Dieses Format lebt in erster Linie von der Persönlichkeit des Experten und pausiert derzeit bei ekn.

**Nachgedacht**

Wochentags gegen 0 Uhr bekommen die Hörer von radio ffn Gelegenheit, einmal kurz innezuhalten. Die Nachtandacht in Rekord-Kürze – der reine Sprechertext beträgt 60 Sekunden – beschäftigt sich zum Beispiel mit Kinderhospizen, Karneval und Kids, die Terminkalender wie Manager haben - Dingen des täglichen Lebens. Geschrieben und gesprochen wird die Kolumne von jungen Redakteurinnen und Redakteuren in einem unpräzisen Plauderton, frei von theologischen Phrasen. Der persönliche Text spricht die jungen Hörer eher an als beispielsweise poetische, religiöse oder philosophische Weisheiten berühmter Menschen, die in der Anfangszeit von ekn an dieser Stelle zitiert wurden.<sup>14</sup>

**Heavenradio**

Ein großer Teil der Beiträge von ekn, vor allem auch das journalistische Angebot, ist im Internet abzurufen, was insbesondere den Hörgewohnheiten der Zielgruppe entge-

12 Jeden Sonntag zu hören gegen 10.30 Uhr und am jeweiligen Stichtag in der Morning Show „Lennert & Co“ zwischen 5 und 10 Uhr bei Hit-Radio Antenne Niedersachsen.

13 Näheres unter [www.ekn.de](http://www.ekn.de)

14 Noch in der Planung ist die „Volxbibel zum Hinhören“. Dazu werden Konfirmandinnen und Konfirmanden aus allen Regionen des Sendebereiches gebeten, ihre Lieblingsstelle aus der Volxbibel vorzulesen und zu erläutern.

genkommt. Im „Heavenradio“ sind viele der evangelischen Privatfunkredaktionen mit ihren Highlights und Klassikern vertreten.<sup>15</sup>

### III. Aussichten

Journalistische und homiletische Beiträge sind in der Arbeit des ekn nicht immer eindeutig voneinander zu trennen. In dem Bemühen, sich auf die Bedürfnisse des jungen Publikums einzustellen, bietet der ekn über das kirchliche Feld hinaus auch eine Reihe von sozialen, politischen, regionalen und unterhaltenden Themen mit religiösem Bezug an. Das ist angenehm für die Sender, die Hörerinnen und Hörer wie auch die Redaktion, die eine größere Bandbreite ihres Könnens umsetzen kann. Allerdings ist dieses Angebot nicht durch das eingangs erwähnte Mediengesetz abgedeckt und in Zeiten des Sparzwangs achten auch die Gesellschafter von ekn verstärkt auf eine kirchliche Anbindung der Arbeit, die sie zu einem großen Teil finanzieren. Neben dem Erschließen neuer Auftraggeber und Finanzierungsquellen wird sich die Redaktion daher in Zukunft verstärkt der Entwicklung von Formaten widmen, die dem klassischen Verkündigungsauftrag näher kommen, zumal auch unter Jugendlichen eine größere Bereitschaft erkennbar wird, sich mit Spiritualität auseinanderzusetzen

---

15 [www.heavenradio.de](http://www.heavenradio.de).

# Reflektieren – imaginieren – memorieren

## Drei pop-musikalische Zugänge zum Thema „Beten“ mit Jugendlichen

CHRISTINE TERGAU-HARMS

Das Thema „Beten“ ist vielleicht eines der intimsten Themen im Gespräch mit Jugendlichen. Popsongs sind hierfür eine Brücke und eine Quelle der Inspiration. Sie umkreisen das Thema auf vielerlei Weise, mal direkt, mal indirekt, sie bieten Gesprächsanknüpfungspunkte und helfen, Spiritualität auszudrücken und zu gestalten.

### Erster Zugang: Vom Beten erzählen

#### Das Lied „Beten“ von Die Toten Hosen

Wer erwartet, das Lied „Beten“<sup>1</sup> von den Toten Hosen sei eines von den ruhigen Stücken, welche die Rockgruppe zuweilen singt, wird enttäuscht. Harte Beats scheinen nicht zum Text zu passen und zu dem, was wir für den Inbegriff von Gebetsatmosphäre halten: Ruhe und Besinnlichkeit.<sup>2</sup>

Gerade dies macht das Stück reizvoll und überzeugend. Die Rockgruppe ist bekannt für ihre kritische Auseinandersetzung mit der christlichen Glaubenstradition, salopp, ironisch, schonungslos und gleichzeitig fragend und suchend.<sup>3</sup> Der Charakter der Musik spiegelt die Zerrissenheit des Sänger-Ichs, der, durch die Konfrontation mit dem Tod erschüttert, eine Kirche aufsucht, um mit Gott zu reden.

Das Lied ist ein Gebet, eine Zwiesprache mit Gott „wie mit einem Freund“ (vgl. Ex 33,11), die Melodie klingt monoton, fast wie gesprochen. Das Ich redet schnoddrig mit dem Freund, zeigt sein ambivalentes Verhältnis zu Gott, stellt provokative Fragen und zweifelt, ob Gott überhaupt zuhört. Vielleicht spiegelt die Lautstärke auch die Mühe mit der Stille und das Erschrecken vor der eigenen Verletzlichkeit wider. Nicht die Worte, sondern der Charakter der Musik machen die existenzielle Betroffenheit des Betenden deutlich. Das Lied rüttelt an den Selbstverständlichkeiten unseres disziplinierten Gebetsverhaltens und zeigt, wie ein Klagepsalm klingen könnte: Laut und hart. Nur an einer einzigen Stelle wird der harte Beat-Rhythmus durchbrochen, nur für einen Moment klingt das Sänger-Ich verletzlich und sehnsüchtig, genau bei dem Satz „*Und jeder Tod treibt mich hierher. Warum erwarte ich Trost von dir?*“

Wie in kaum einem Popmusikstück finden sich in diesem Lied viele Facetten des Betens verdichtet:

Beten muss man lernen: Beten braucht eine Person, die uns zeigt, wie man betet. Das Gebet steht in einem Traditionszusammenhang – der aber unterbrochen sein kann.

1 CD Zurück zum Glück, 2004. Der Text ist zu finden unter [www.dietotenhosen.de](http://www.dietotenhosen.de).

2 Vgl. z.B. das Lied „Fallen“ (CD-Single Ich bin die Sehnsucht in dir, 2004), in dem es auch um das Beten geht.

3 Vgl. den Dokumentarfilm „Campino und der liebe Gott“, 2001.

Beten hat etwas Fragmentarisches, das Gefühl, eigentlich gar nicht oder nicht richtig beten zu können, gehört dazu: „*Ich hab nie richtig gelernt zu beten.*“

Beten braucht besondere Orte – bestimmte Orte erleichtern den Zugang zum Gebet. Eine Wertschätzung des Kirchenraums leuchtet auf, nicht als idyllischer, sondern als karger Ort (harte Holzbänke), aber als Ort, an dem Gottes Nähe erlebbar ist; eine Verbindung zum Gottesdienst ist jedoch nicht erkennbar: „*Bin wieder da, um dir nah zu sein, weiß nicht, wo ich dich sonst suchen soll.*“

Der Wunsch zu beten ist getragen von der Sehnsucht, Gottes Nähe zu spüren. Konkrete Veränderung wird vom Gebet erwartet: „*Warum erwarte ich Trost von dir?*“

Beten ist verbunden mit intensiven Gefühlen, es ist etwas Wiederkehrendes und braucht das auch: „*Schon so oft bitter geweint*“; „*Bin wieder da*“.

Krisensituationen, vor allem die Konfrontation mit dem Tod, sind besondere und selbstverständliche Ausgangssituationen des Betens. Die Krise führt zum Verlust jeglicher Orientierung („*Ich bin ein Kompass ohne Nadel.*“).

Bitten und Flehen ist die Urform des Betens, beide Worte stammen etymologisch aus dergleichen Wurzel. Ps 50,15 „*Rufe mich an in der Not...*“ fordert geradezu dazu auf. Das Lied ist hier frei von jedem moralisierenden Unterton, es wird kein Vorwurf gemacht, man bete nur zu Gott, wenn es einem schlecht geht. Ein konkretes Bitten formuliert das Lied allerdings nicht, eher indirekt und fast selbstkritisch die Erwartung: „*Jeder Tod treibt mich hierher. Warum erwarte ich Trost von dir?*“

Beten ist manchmal verbunden mit moralischem Druck und Schuldgefühlen: Ambivalente Erfahrungen mit der erlernten Gebetspraxis werden benannt. Hier wird deutlich, dass das Sängers-Ich als Kind durchaus mit der christlichen Gebetspraxis vertraut gemacht wurde, dass dies aber irgendwie „*nicht richtig*“ war, dass manche Aspekte den Zugang zum Gebet eher erschweren, z.B. der Zwang zum Kirchenbesuch: „*Ich war als Kind nie gern in der Kirche, freiwillig hab ich dich selten besucht*“.

Die erlernte Gebetspraxis fokussierte offenbar vor allem die Frage nach der eigenen Schuld und die Bitte um Vergebung, die vom Kind abgelehnt wurde. Für das kindliche Schulterleben war dies offenbar keine hilfreiche Form, die Fokussierung auf den Aspekt Schuld verhinderte den Zugang zu anderen Aspekten des Gebets: „*Ich hab nie richtig gelernt zu beten, war mir keiner Schuld bewusst.*“

Das Gebet verändert sich im Laufe der Biographie. Was dem Kind unangenehm war, der Kirchenraum, der regelmäßige Kirchenbesuch, wird jetzt vom Erwachsenen besonders wertgeschätzt und zum selbstverständlichen Tun.

Beten ist Zwiesprache mit Gott als einem Du. Trotz aller Fremdheit ist dem Sängers-Ich eine unbefangene Sprechweise möglich, die kein Blatt vor den Mund nimmt (s.o.). Die Ambivalenz der Beziehung wird deutlich: Gott wird nicht als Freund, sondern als Erlöser gesucht, als mächtiger Partner, der Verantwortung übernimmt und mit dem man ringen kann: „*Ich brauch auch keinen neuen Freund... Wer bestimmt die Zeit des Sterbens? Wieviel Schuld trägst du?*“

Gebet hat eine mystische Dimension, in der Versenkung wird eine Auflösung der Ich-Grenzen und ein Verschmelzen mit Gott erfahren, das durchaus beängstigend als Ich-Verlust erlebt werden kann: „*Wenn du in mir und ich in dir bin, wer ist ich und wer ist du? Es ist, als habe ich keinen Namen...*“.

Das Gebet trägt immer den Zweifel in sich. Ein mehrfaches Fragen „*Hörst du mir zu?*“ und die Frage „*Bist du nur ein Versuch?*“ zeigt die Unsicherheit, ob es das Du überhaupt gibt.

Gottes Antwort oder Gottes Zuhören ist schwer wahrnehmbar. Es macht sich oft an der Erhöhung von Gebeten fest oder am eigenen Ruhigwerden. Dies wird im Lied nicht thematisiert, klingt aber möglicherweise an in der einen ruhig-sehnsüchtigen Zeile (s.o.): Sie lässt ahnen, dass der Beter aus wiederholten Kirchenbesuchen nach Todesfällen („*jeder Tod*“) die Erfahrung von Trost kennt.

Diese in ihrer Fülle faszinierenden Facetten des Betens eröffnen auf der Textebene Gesprächsmöglichkeiten über die eigene Gebetsbiographie – unterstützt durch die Möglichkeit der Distanzierung und Projektion auf das Sänger-Ich, auf der musikalischen Ebene eröffnen sie die Einfühlung in die Situation der Klage.

## **Zweiter Zugang: Eine andere Wirklichkeit erträumen** **„Frei sein“ von Sabrina Setlur und Xavier Naidoo**

Das Lied „Frei sein“<sup>4</sup> ist kein Lied über das Beten und will das auch nicht sein. Manchmal sind gerade solche Stücke umso reizvoller für die Beschäftigung mit dem Thema, weil sie einen unbefangenen, intuitiven Zugang ermöglichen.

Dieses Lied ist m.E. geeignet, die visionäre, transzendierende Dimension des Betens, das Wünschen, Träumen, Ersehnen im wahrsten Sinne des Wortes „in den Blick zu nehmen“.

Die Strophen des Songs fragen:

*„Glaubst du, dass der Wind weht, weil irgendjemand sagt: Wind, weh jetzt?...*

*Glaubst du, dass die Sterne ... leuchten, weil irgendwer sie anknipst?...*

*Glaubst du, dass die Elemente tun, was sie sollen, und nicht, was sie wollen?...*

*Glaubst du, dass die Erde aufhören würde, sich zu drehen, wenn irgendwer entschiede, dass es besser wär' für sie zu stehen?...*

*Glaubst du, dass dein Leben bereits geschrieben steht?...*

*Wenn du das glaubst, dann wirst du nie sehen und verstehen, was ich meine, wenn ich sage, ich will frei sein...“*

Ein methodischer Zugang zur Arbeit mit diesem Lied könnte ein Schreibgespräch sein – eine alte Methode, die durch das Chatten neu an Beliebtheit gewinnt. Bevor das Lied eingeführt wird, erhalten die Jugendlichen ein Blatt mit einem Satzanfang:

Ich glaube, dass der Wind...

Ich glaube, dass die Sterne...

Ich glaube, dass die Elemente...

Ich glaube, dass die Erde...

Ich glaube, dass mein Leben...

<sup>4</sup> Sabrina Setlur, CD Die neue S-Klasse; Xavier Naidoo, CD Nicht von dieser Welt, 1998.

Jede/r schreibt den Satz zu Ende und gibt den Zettel weiter, der/die nächste kommentiert, fragt, antwortet etc. Dieses Verfahren mit gerade diesen fünf Worten setzt nach meiner Erfahrung eine erstaunliche Kreativität frei. Fertige Schreibgespräche, oft humorvoll und von erstaunlichem Tiefgang, werden zu zweit im Wechsel vorgelesen. Erst danach wird das Lied gespielt. Es ergeben sich überraschende Parallelen bzw. Widersprüche zur Aussageabsicht des Liedes.

Das Lied thematisiert die Frage nach Freiheit und Vorherbestimmung und spiegelt die Sehnsucht nach Freiheit und Transzendenz. Es malt Bilder einer kosmischen Weite, die absurd eingeschränkt wird (angeknipstes Sternenlicht, Stillstand der Erdumdrehung). Gerade die Absurdität der Bilder führt dazu, dass man gar nicht anders kann als die Befreiung zu imaginieren. Ein immer wiederkehrendes akustisches Signal, ähnlich einem Möwenschrei, löst Bilder vom Vogelflug aus. In der letzten Strophe wird die kosmische Situation in Beziehung gesetzt zum Menschenleben zwischen den Polen Freiheit und Vorherbestimmung. Das Bild eines göttlichen Weltenlenkers lässt sich ahnen hinter den Bildern, und es könnte reizvoll sein, Liedpassagen mit biblischen Passagen aus Schöpfungstexten, Psalmen etc. („Alle Tage waren in dein Buch geschrieben“, Ps 139,16; „Zur Freiheit hat euch Christus befreit“, Gal 5,1) zu kontrastieren. Das bliebe aber auf der reflektierenden Ebene.

Reizvoller ist es, die imaginativen Spuren des Liedes zu verfolgen und mit ihrer Hilfe eine unbefangene Annäherung an eine imaginative Form des Betens zu wagen, wie sie durch die Bildsprache der Psalmen unterstützt wird.

Ausgangspunkt könnte hier der Psalmvers 124,7 sein: „Unsere Seele ist entronnen wie ein Vogel dem Netz des Vogelfängers; das Netz ist zerrissen, und wir sind frei.“

Je nach Kontext könnte man folgendes Gedicht hören, meditieren, weiterträumen und weiterschreiben.

festgelegt im alltag  
nicht leben können  
was ich bin  
erstarrt  
versteinert  
bewegungslos  
stillstand

beten ist  
sehnsucht haben

erträumen  
wie ich sein könnte  
was gott mir wünscht

ich will frei sein zu... (*bitte weiterdichten*)

Interessant ist auch die Bildsymbolik des Musikvideoclips.<sup>5</sup> Am Ende der Arbeitseinheit zum Thema Gebet eingesetzt – auf keinen Fall früher, weil seine Bilder sonst alle eigenen überlagern –, sieht man ihn mit anderen Augen und erkennt manche Geste darin als Gebetsgebärde. Das Duo von Sängerin und Sänger, beide in Schwarz, verschmelzen miteinander oder leben gegensätzlich (einer vorwärts – eine rückwärts) oder aneinander vorbei, sie wirken wie zwei Person- oder Seelenhälften und erinnern an das jungianische Anima-Animus-Konzept. Meer, Himmel, Klosterportal, Sich-fallen-Lassen und Auferstehen, Opferschale, ein schwarzer Schleier – mal Trauergewand, mal Flügel, ein weißes Lamm in der Wüste bei der Frage „*Glaubst du, dass irgendein Leben wertvoller ist als deines?*“ (vgl. Gen 22) – das sind die Bilder des traumartigen Films, der sich auf Deutungen nicht festlegen lässt, sondern als offenes Kunstwerk selbst zum Weiterträumen und Imaginieren einlädt. Besonders die Körperhaltungen der Sängerin regen an zur Identifikation mit eigenen Lebenssituationen.

### **Dritter Zugang: Sich alte Worte zu eigen machen** **Das Gebet Jesu in Gethesemane**

Biblische Texte, die man einmal im Chor gesungen hat, vergisst man nie wieder, und sie tauchen aus dem Unterbewusstsein wieder auf, wenn es Zeit ist. Eine jugendgemäße Form der Aneignung von Texten sind Raps; wie schnell Rap-Texte von Jugendlichen auswendig gelernt werden können, ist immer wieder frappierend. Als musikalische Grundlage bieten sich Playback-Versionen von Popstücken (oft auf CD-Singles) an. Folgender Rap im Rahmen einer Andacht wagt die unkonventionelle Annäherung an das verzweifelte Gebet Jesu in Gethesemane; es bezieht in der Durchführung die ganze Gruppe mit ein und verstärkt die Aneignung des Gebets noch durch die Verbindung mit einer Geste. Dieser Rap wurde entwickelt von Hauptamtlichen in der Jugendarbeit, Stephan Lackner, Jutta Reinstedt, Henning Schaff und Kai Uwe Ziegler, in einem Seminar im Rahmen der Weiterbildung „Spirituelle/r Begleiter/in in der Jugendarbeit“. Die zugrunde liegende Musik (aus KU-Praxis 48)<sup>6</sup> mutet unheimlich an. Der Text wird schnell und staccato von zwei Personen gesprochen (die Akzente zeigen die Taktschläge an). Ganz und gar anders als man sich die Worte des betenden Jesus vorstellt klingt der Rap, das ungewohnte Tempo erhält einen Gegenakzent durch die Dunkelheit der Musik, und das refrainartige „Nimm diesen Kelch von mir!“ gibt dem Gebet etwas Drängendes. Dadurch wird der Text verinnerlicht und möglicherweise später – in ganz anderer existenzieller Situation – zum eigenen Gebet.

5 Vgl. [www.myvideo.de/watch/285867/Xavier\\_Naidoo\\_Frei\\_sein](http://www.myvideo.de/watch/285867/Xavier_Naidoo_Frei_sein).

6 KU - Praxis 48: Die Bibel – Entdecken, erleben, gestalten, Vol. 1; Gütersloh 2005.



## Andacht: Jesus in Gethsemane

- Eingangsvotum
- Taizé-Kanon: „Bleibet hier und wachet mit mir“, EG 789.2 NB mit tiefem D als Bordunton
- Lesung: Markus 14,32-42
- Rap in verteilten Rollen:

A Ábba,	B mein Váter,	A álles ist dir m´öglich.
Alle: Nímm diesen Kélch von mír!		
A Doch nícht,	B was ích will,	A sóndern, was dú willst.
Alle: Nímm diesen Kélch von mír!		
A: Wáchet	B und bétet,	A fállt nícht in Versúchung.
Alle: Nímm diesen Kélch von mír!		
A Der Géist	B ist willig,	A das Fléisch ist schwách.
Alle: Nímm diesen Kélch von mír!		

Dann die Gebetsanrede „Abba“ dreimal als tiefen Bordunton singen:

AAAAAAA –

*(dabei mit offenen Händen die Arme nach vorne oben anheben und den Ton lauter werden lassen),*

– BBAAAAAAA *(dabei die Hände wieder zum Körper zurücknehmen und den Ton wieder leiser werden lassen)*

Danach wird der Rap wiederholt, bis die Musik endet.

Gebet

- Taizé-Lied: Bleibet hier

- **Zürcher Bibel. Genossenschaft**  
*Verlag der Zürcher Bibel beim Theologischen Verlag Zürich, 2007, ISBN: 978-3-85995-242-3*

„Die Herausgabe der Zürcher Bibel gehört“, so ihre eigenen Worte, „zu den vornehmsten Aufgaben der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich.“ In der Tradition der dortigen Reformation als „Übersetzungsbewegung“ erschienen seit 1531 durch alle Jahrhunderte hindurch immer wieder neue Ausgaben der Zürcher Bibel, zuletzt 1931. Nun liegt eine Neuübersetzung vor, an der eine Kommission seit 1987 gearbeitet hat. Die ersten Reaktionen in Deutschland sind äußerst positiv: Die neue Zürcher Bibel wird als „ein glänzendes Beispiel für eine gelungene Neuübersetzung“ (Jens Schröter) bezeichnet, sie übersetze den biblischen Text „durchsichtig und klar“ (Andreas Lindemann) und sei deshalb „unbedingt empfehlenswert“ (Generalsekretär Jörg Schmidt), wenn nicht gar „eine ernsthafte Alternative zur Luther-Bibel“ (Heike Schmoll in der FAZ) – und das will im Land der Luther-Übersetzung schon einiges heißen.

Einige Änderungen gegenüber der Zürcher Bibel von 1931 sind schon auf den ersten Blick sichtbar. So sind die apokryphen Bücher des Alten Testaments nicht mehr aufgenommen. Der Bibeltext ist ein- und nicht mehr zweispaltig gedruckt, Verweise auf parallele Bibelstellen finden sich statt am Kapitelende nun am Seitenrand. Das erleichtert das Lesen und den innerbiblischen Vergleich. Die Tradition der hinzugefügten Zwischenüberschriften wurde beibehalten. Wenig gelungen erscheint die Drucktype der Versnummern, die sich zu wenig vom sonstigen Text unterscheiden. Schwierig ist auch die etwa zweiseitige Einführung, die jedem biblischen Buch vorangestellt wird – nicht wegen des Inhalts, sondern wegen des Drucks in der gleichen Schriftart wie der eigentliche Bibeltext: Der Kommentator wird nicht genügend vom Text abgesetzt. Die ersten Leseindrücke bestätigen die zitierten positiven Urteile. An einigen Einzelstellen sollen erste Beobachtungen festgemacht werden:

- Während die Zürcher Bibel 1931 in Exodus 3,14 den Gottesnamen mit „Ich bin, der ich bin“ übersetzt, macht sie 2007 mit der Übersetzung „Ich werde sein, der ich sein werde“

das dynamische Element im Gottesverständnis deutlicher. In einer Anmerkung wird ergänzt: „*„Ich-werde-sein“ soll den Gottesnamen Jahwe erklären (in dieser Übersetzung HERR) bei dem ein Anklang an hebräisch ‚er wird sein‘ gehört werden sollte.*“ Mit der bewussten Verwendung des Wortes HERR (in Kapitälchen) für das Tetragramm des Gottesnamens bleibt auch die neue Zürcher Übersetzung wie die Lutherbibel bei der traditionellen Schreibweise.

- In Hohelied 1,5 wurde die tendenziell problematische Übersetzung „Braun bin ich zwar, doch hübsch“ 2007 mit der angemesseneren Konjunktion korrigiert: „*Dunkel bin ich und anmutig.*“

- Die „Friedensstifter“ aus Matthäus 5,9, die 1931 zu Gunsten der „Friedfertigen“ noch in eine Anmerkung verbannt wurden, tauchen nun richtigerweise im Text auf, wo es heißt: „*Selig, die Frieden stiften – sie werden Söhne und Töchter Gottes genannt werden.*“

- Berühmt ist die Szene, in der Faust sich bei der Übersetzung des „logos“ in Johannes 1,1 unsicher ist und eine Reihe von Alternativen zu dem „Wort“ präsentiert. Statt auf Alternativen wie diese auszuweichen, macht die Zürcher Bibel die Schwierigkeit der Übersetzung deutlich, ohne einen Übersetzungsvorschlag zu vermeiden, indem sie schreibt: „*Im Anfang war das Wort, der Logos, und der Logos war bei Gott, und von Gottes Wesen war der Logos.*“ Die Entscheidung, dass der Logos „von Gottes Wesen“ und nicht Gott selbst ist, ist vom griechischen Wortlaut her möglich, aber theologisch umstritten.

- Nicht nur in den paulinischen Briefen werden die bisher „Brüder“ übersetzten „adelphoi“ nun – entsprechend feministischer Lesart – mit „Brüder und Schwestern“ übertragen. Dies erscheint grundsätzlich angesichts der faktisch in den urchristlichen Gemeinden vorhandenen Frauen (Junia wird in Römer 16,7 endlich mit ihrem korrekten Namen genannt) als eine angemessene Aktualisierung des historischen Wortlauts. Manchmal allerdings scheint das Bemühen etwas zu weit zu gehen: In Apostelgeschichte 15,1 werden wohl kaum neben den Brüdern auch die Schwestern zur Beschneidung „nach dem Brauch des Mose“ aufgefordert.

- Die berühmte Einführung des „allein“ durch Luther in Römer 3,28 machte schon die Zürcher Bibel 1931 nicht mit („So halten wir nun

dafür, dass der Mensch durch den Glauben gerechtesprochen werde ohne Werke des Gesetzes“). 2007 lautet der Vers in seinem zweiten Teil etwas verändert: „*Denn wir halten fest: Gerecht wird ein Mensch durch den Glauben, unabhängig von den Taten, die das Gesetz fordert.*“

- Christlich-jüdische Dialogeinsichten klingen in der Übersetzung vom Römer 10,4 an. Wo 1931 „Denn das Ende des Gesetzes ist Christus“ übersetzt wurde, heißt es nun: „*Ziel und Ende des Gesetzes nämlich ist Christus*“. Damit übernehmen die Zürcher eine Erkenntnis des Genfer Reformators; Calvin hatte in seiner „Institutio“ von Christus als „*complementum et finis*“ des Gesetzes gesprochen.

Die neue Zürcher Bibel wahrt das Gleichgewicht zwischen einer wörtlichen Übersetzung, die sich eng an das Original anlehnt, und einer freien Übersetzung, die den Text heutigen Leserinnen und Lesern nahebringt. Sie ist sprachlich aktuell und findet oft literarisch ansprechende Formulierungen. Gleichzeitig ist der Rückbezug auf die alten Texte immer gewahrt und Fremdes bleibt fremd. Um dem eigenen Anspruch gerecht zu werden, dass der biblische Text „über die Jahrhunderte als ermutigendes und tröstendes Wort auf uns zukommt“, hat die Zürcher Kirche nicht nur eine reine Textausgabe publiziert, sondern eine Vielzahl von Ausgaben und begleitenden Werken: Neben der Standardausgabe erscheinen eine Kunstbibel, eine Traubibel, eine Schulbibel, eine Bibel-CD-Rom, eine Leschilfe der den Übersetzungsprozess begleitenden feministischen Gruppe („... und ihr werdet mir Söhne und Töchter sein“) sowie mehrere Titel aus dem Bibelkurs „Bibel(plus)“: „besichtigt (Reiseführer)“, „vertieft (Seminar)“, „erklärt (Kommentar)“ und „mitgehört (Originalton/Hörbuch)“. Auch dadurch hat die neue Zürcher Bibel gute Chancen, sich im persönlichen und kirchlichen Alltag zu bewähren und die Bibel als geschichtliches Zeugnis und als Wort Gottes zu erschließen.

*Vicco von Bülow*

- *Stephan Bitter, Michael Meyer-Blanck (Hg.): Gottesdienst – eine kulturelle Gelegenheit. Zehn besondere Gottesdienste für die Gemeindepraxis, CMZ – Verlag Rheinbach, 2005, 229 S, ISBN: 3870620781*

Vielleicht greife ich deswegen neugierig zu dem Buch, weil sein Titel doppeldeutig ist. Wird hier der Gottesdienst selbst als etwas verstanden, das ein Stück Kultur ist und der Kultur der Gesellschaft dient? Oder soll Kulturelles als eine Gelegenheit für den Gottesdienst verstanden werden? Nach wenigen Abschnitten der kundigen Einleitung der beiden Herausgeber wird klar, dass das anzuzeigende Buch den zweiten Fall im Blick hat: Kulturelles soll gleichsam als Anlass für eine „Kasualie im weiteren Sinne“ genutzt werden. Aber die andere Bedeutung sollte man beim Lesen und Weiterdenken der unterschiedlichen Beispiele nicht vergessen.

Das Buch weiß sich auf der Traditionslinie allerer, die eine kasuelle Orientierung von Gottesdiensten stark machen gegen Milieuverengung und Lebensferne gemeindlicher Feiern. Die Welt soll in den Gottesdienst kommen und der Gottesdienst in die Welt!

Das Buch dokumentiert 10 Gottesdienste, die zum Teil besprochen und kommentiert, zum Teil in ihrem Verlauf wiedergegeben werden. Es sind einmal Gottesdienste aus Anlass von kulturellen Ereignissen am „fremden“, also nichtkirchlichen Ort: auf der Babymesse, in der Shoppingmall und im Museum, und sodann Gottesdienste zu – im weiten Sinne – kulturellen Anlässen im Kirchenraum.

Es weist auf eine geänderte theologische Großwetterlage hin, dass nicht nur gegen Rudolf Bohrens Abwertung des Kasuellen Front gemacht wird, sondern dass die propagierten Kasualien auch unter dem Aspekt des Missionarischen diskutiert werden. Die Herausgeber schreiben zu Recht: „Mission ist die Erfahrung der (produktiv zu machenden) Differenz“(21). Diese Erfahrung tut der Kirche wie der Welt gut. Und so kommen die Herausgeber zu These: „Wenn man den Begriff der Mission anders versteht als bezogen auf die Eingliederung in Kirche und Gemeinde, dann wird man ... sagen müssen: Alle Gottesdienste, besonders die Kasualien und die Gottesdienste des ‚2. Programms‘ sind nicht nur missionarische Gelegenheiten, sondern in jedem Fall missionarische Realitäten“ (20).

Gottesdienste des sog. 2. Programms haben Konjunktur. Neben der sog. Thomasmesse wären die populären „Nachteulengottesdienste“ zu nennen und natürlich die von Willow Creek angeregten Gottesdienste für Distanzierte. Die hier vorgelegten Gottesdienste un-

terscheiden sich zweifach von den genannten Modellen: Sie lassen sich wirklich von einem säkularen Anlass herausfordern und sind mehrheitlich für ein eher hochkulturelles Milieu konzipiert – vgl. aber den Gottesdienst auf der Babymesse und in der Shoppingmall sowie den eindrucksvollen Nachtgottesdienst mit Schülern aus Dänemark. Das Durchschnittsalter der Autorinnen und Autoren des Bandes ist mit ca. 58 Jahren nicht mehr ganz so jung. Besonders gefallen hat mir der Gottesdienst als musikalische Zeitreise zum Jahreswechsel von Dörte Gebhard. Als Leser fand ich die wiedergegebene Rede von Axel Denecke zur Märchenoper dagegen nicht so überzeugend, was keine Aussage über die faktische Wirkung der gesprochenen Rede im Kirchenraum ist.

Dass alle diese Gottesdienste auf dem kulturellen Markt sich der Konkurrenz stellen müssen, verdient – abgesehen von Jochen Cornelius-Bundschuhs Beitrag über den Gottesdienst in der Einkaufsgalerie – gründlicher praxisbezogener Überlegungen. Dass die Welt zur Kirche und die Kirche zur Welt kommt, ist nämlich kein einfaches Geschäft, haben die Shopping-Mall oder das Museum doch selbst einen religiösen Charakter. Soll der Gottesdienst im Kulturellen da den heiligen Schein des Säkularen durchbrechen oder partizipiert er an der spezifischen Aura des Weiheortes? Leider bemühen sich die Autoren nicht darum, den Begriff der „Gelegenheit“ zu klären. Geht es nur um einen säkularen Bezug für den Gottesdienst? Kann durch erfolgreiche Werbung und verlässliche Wiederholungen ein geistlicher Event etabliert werden (wie bei Deneckes Märchen im Gottesdientraum)? Oder ist für die Gelegenheit ein Anlass Bedingung, der von sich aus ein Vergewisserungs- oder Orientierungsbedürfnis aktualisiert? Nur hier läge eine Analogie zu den klassischen Kasualien vor. Und nur hier würde ich von wirklichen „Gottesdienstgelegenheiten“ sprechen. Hinter diesen Fragen steht kein theoretisches Interesse, sondern die Suche nach Bedingungen, unter denen ein Gottesdienst als kulturelle Gelegenheit in einem äußerlichen Sinn als Erfolg versprechend bezeichnet werden kann. Dass die Musik und ihr Stil wichtig sind, wird zu recht immer wieder betont. Zu wenig habe ich aber in den Gottesdienstbesprechungen über Werbemaßnahmen erfahren und die notwendige Öffentlichkeitsarbeit.

Mich hätten mehr die äußeren Bedingungen der kulturellen Gottesdienste als ihr Bezug zu Ernst Lange oder Friedrich Schleiermacher interessiert: Wie viel Zeit wurde für die Vorbereitung gebraucht? Wie groß war das Team, das mitarbeitete? Welche Rollen und Konflikte gab es? Welche Technik war nötig? Was kostete der Gottesdienst? In den Beispielen wird kaum über Resonanz und Teilnehmendenzahlen berichtet (vgl. aber 188f). Ich bin überzeugt, dass klug gewählte und gut vorbereitete „kulturelle Kasualien“ nicht weniger, sondern mehr Resonanzpotential besitzen als andere Gottesdienste des sog. 2. Programms. Möglicherweise können sie auch mehr Kirchendistanzierte erreichen als mancher „Go-Special“, der eigens für diese Zielgruppe gedacht ist. Wann gibt es den zweiten Band über den Gottesdienst als kulturelle Gelegenheit?

Michael Nüchtern

- *Artur A. Boeldert/ Helmut Eder/ Ansgar Kreutzer: Zwischen Beautyfarm und Fußballplatz. Theologische Orte in der Populärkultur, Würzburg 2005, 224 S., ISBN 9783429027353*

Der vorliegende Band geht auf eine im Jahr 2004 gehaltene Ringvorlesung der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz zurück, die sich in Anknüpfung an die Forderung des zweiten Vatikanischen Konzils nach „Weltzuwendung“ und Schärfung des Bewusstseins für ein breiteres Verständnis von Kultur und Phänomenen der Populärkultur zuwandte.

Der auf ein breites Themenspektrum von Schönheitskultur über Einkaufen, Fernsehen, Science-Fiction- und Fantasyfilm bis hin zum Fußball eingehende Band begreift schon in der Einleitung „Populärkultur als Denkraum eigenen Rechts“ und versucht eine „Begehung desselben ohne Anspruch auf große Erkenntnisse, sehr wohl aber im Bewusstsein, dass es sich dabei um eine Reflexion nicht auf einen Theologie-fremden Raum, sondern um eine Selbstreflexion desjenigen Raums handelt, in dem die Theologie immer schon *ihren* Ort hat: die jeweils gegenwärtige Lebenswelt (7).“

Die in diesem programmatischen Satz ange deutete Perspektive will das Eigenrecht populärer Kultur behaupten und verschränkt dabei Theologie und Lebenswelt in einer Weise, die nicht recht deutlich werden lässt, wo denn nun

auch notwendige Unterscheidungen zwischen Theologie und Lebenswelt zu sehen sind. Ob die Theologie ihren Ort immer schon in der Lebenswelt hat, scheint faktisch eher fraglich, als hermeneutische Forderung durchaus berechtigt, wobei dann zu klären wäre, welche hermeneutischen Schlüssel für eine Theologie der Lebenswelt zu gelten haben. Eher sind doch Religion und Lebenswelt immer schon miteinander verbunden als Theologie, die ja das Reflexionsinstrument religiöser Praxis der (populären) Lebenswelt darstellt.

Ich insistiere so stark auf einer Analyse des zitierten Einleitungssatzes, weil genau diese unklare hermeneutische Verhältnisbestimmung den Band doch hin und wieder durchzieht. Es wird manchmal nicht ganz deutlich, aus welchem Blickwinkel die Phänomene betrachtet werden, worunter die Transparenz der Kriterien zur Bewertung der Phänomene, die dann ja doch vielfach erfolgt, leidet.

Wenn im Anschluss an die (nicht neue) Analyse von Bolz/Bosshards Kultmarketingtheorie festgehalten wird, dass „die aufgezeigten Konsumrituale den Menschen letztendlich nicht befreien können, sondern unfrei machen und unterdrücken“ (47), so ist doch der Verweis auf gottesdienstliche Inszenierung als Vorschein einer futurischen Erfüllungshoffnung dem Verdacht der Vertröstung ausgesetzt. Wenn Silvia Habringer-Hagleitner in ihrem Artikel über die Ambivalenz des modernen Schönheitskults darauf verweist, dass mit der Auferstehung „die Hoffnung auf ein Später, das ungeahnte Lüste noch viel größerer Art bereithält“ (25) bestehe, so wird man als religionskritisch geschulter Leser hier doch etwas misstrauisch. Und auch Helmut Eder kontrastiert in seinem eher Bekanntes resümierenden Text über „Matrix“ wiederum den Hauptcharakter des Films, Neo, mit Jesus und hält fest, dass „theologisch [...] der Vergleich zwischen Neo und Jesus dem biblischen und dogmatischen Blick nicht stand[hält]“ (155)“. Das klingt dann alles doch erheblich kontrastiver als das Vorwort vermuten ließ.

Die Einzelbeiträge sind sowohl in Thematik als auch inhaltlicher Tendenz allerdings so unterschiedlich, dass man eigentlich jeden einzeln ausgiebig würdigen müsste. Da hierzu der Platz nicht ausreicht, seien zumindest einige Worte zu den Einzelbeiträgen gesagt.

Habringer-Hagleitners Text über den Schönheitskult der Gegenwart behandelt sowohl

Gefahren als auch den positiven Aspekt einer Würdigung des Leiblichen, wobei sie dafür eintritt, medial diktierte Schönheitsideale zu hinterfragen und diesen selbstbewusste Gegenentwürfe entgegenzustellen. C. Freilingers Beitrag über Einkaufen als „Teilhabe an den Heilsverheißungen des Marktes“ behandelt diese gewohnt kritisch. E. Koller zeigt auf, wie der Slogan „Geiz ist geil“ als hermeneutischer Schlüssel zu einem Verständnis einer Gesellschaft dienen kann, in der die Dominanz ökonomischer Rationalität andere Denkwege zunehmend verschleißt. Artur R. Boelderl widmet sich dem Zusammenhang von Populärkultur und Politik und versteht aus der Perspektive der Cultural Studies Populärkultur selber als politische Praxis – allerdings ohne Kraft, einer „gesellschaftlichen Entwicklung zum Besseren“ (100) zu dienen. Michael Hofer versucht anhand seines Beitrags „Über Fernsehen und Mitleid“ mit Kant das Mitleid bzw. Mitgefühl aus seiner konsequenzlosen Gefühligkeit zu erlösen und zu einer „Kultivierung der Empfindungsfähigkeit“ (125) zu gelangen, die auch zu praktischem Handeln führt. Anzufragen wäre bei diesem berechtigten Anliegen m. E., ob der starke Bezug auf Kant nicht zu einer rationalistischen Engführung des Mitleidbegriffs führt und die Funktion der Emotionalität für ethische Entscheidungen nicht tendenziell unterschätzt.

Der Beitrag über den „Herrn der Ringe“ steuert eine recht interessante Interpretation des Saruman bei. Werner Urbanz' Essay über Gewalt schneidet viele Aspekte der Gewaltdebatte an. Ansgar Kreuzters Text über den Fußballgott interpretiert den (medialen) Fußballsport in interessanter Weise: „Im Fußballsport inszeniert die durch Zweckrationalität geprägte Gesellschaft das Scheitern ihres eigenen Machbarkeitsmythos (220).“ Er sieht Fußball trotz vieler vorher aufgezeigter funktionaler Parallelen zwar nicht als Religion (vielmehr bediene sich der Fußball nur religiöser Metaphern (221)), allerdings handele es sich beim Fußball um ein „populärkulturelles Symbol für das, was theologisch von Belang ist: für das Unverfügbare“ (222).

Insgesamt liegt hier ein Sammelband mit vielen Beiträgen von unterschiedlichem Novitätswert vor, die anregen, den theologisch-hermeneutischen Zugriff auf populärkulturelle Phänomene weiter zu präzisieren.

*Ingo Reuter*

- **Michael Kunzler: Liturge sein. Entwurf einer Ars celebrandi.** Bonifatius Verlag, Paderborn 2007, XII, 747 S., ISBN 978-3-89710-377-1

Der Vf. des vorliegenden Bandes, Ordinarius für Liturgiewissenschaft an der katholischen Theologischen Fakultät Paderborn, erläutert zunächst die ars celebrandi: „Der Zelebrant muss über ein Kunstwissen verfügen, das ihn in die Lage versetzt, hinter den einzelnen Vollzügen der liturgischen Handlung die göttliche Gegenwart und das göttliche Heilswirken zu entdecken und für die Brüder und Schwestern in der liturgischen Versammlung zum Leuchten zu bringen. [...] Diese Ars celebrandi ist im wahrsten Sinne des Wortes ‚notwendig‘, denn sie allein kann aus der tiefen Not heraus helfen, in die nicht wenige Mitbrüder geraten sind.“ (14) Das Buch wendet sich also vor allem an römisch-katholische Priester. Wird es auch evangelischen Liturgen helfen können?

Im ersten Kapitel geht es um den Priester und seine priesterliche Identität, die sich vor allem darin zeigt, dass er Liturge ist. Sodann stellt Kunzler die Liturgie selbst und ihr innerstes Wesen dar. Er entwirft hier eine kleine Theologie der Erfahrung und „ein Kapitel Liturgietheologie: Die Verklärung Christi auf Tabor als das liturgische Paradigma“ (197-204). Der Priester ist Werkzeug des einzigen Liturgen Christus und darf sich nicht „selbst in den Vordergrund stellen oder in der liturgischen Feier die Öde dieser gottfernen Welt wiederholen, wie sie ist, und dabei Gott vergessen, der sie zur Herrlichkeit führen will“ (207). Das dritte Kapitel betrifft die „Außenseite“ der Liturgie – in Sprache, Gesang und Musik, in der Stille, in Gewändern und materiellen Gegenständen als liturgischen Ausdruckszeichen (von Brot und Wein bis zu den liturgischen Geräten), im Kirchenraum u.a.

Die Mitte des Buches ist das vierte Kapitel. Kunzler legt zunächst „eine kleine Einführung in die Theologie der Eucharistie“ (335-388) vor. Hinweise auf das evangelische Abendmahl fehlen. Es folgt die „Messerklärung“ (389-599). Hier geht es um pastoralliturgische Erklärungen mit einem gelegentlichen Blick in die byzantinische Liturgie. Die „Messerklärung“ beginnt bei den „Vorhöfen“ – von der Praeparatio ad missam und dem Bußakt bis zum Tagesgebet. Es folgt der Wortgottes-

dienst. Nach der Gabenbereitung kommen das Eucharistische Hochgebet in seinen Strukturelementen sowie der Kommunionteil der Messe. Kunzler erörtert die geschichtliche Entwicklung, die gegenwärtige Problematik und die neue Übersetzung der Messe.

Das fünfte Kapitel befasst sich mit der Heiligung der Zeit durch die Stundenliturgie. Kurz geht Kunzler auf jugendgemäße Formen des Wortgottesdienstes ein.

Aus Platzgründen fehlen im vorliegenden Buch die anderen Sakramente und die Heiligung der Zeit durch die Hochfeste, Feste und Gedenktage des Herrenjahres. Der Vf. kündigt evtl. eine weitere Arbeit über diese Themen an.

In einem nur kurzen Abschnitt im zweiten Kapitel geht Kunzler auf „Liturgie und Ökumene“ (184-196) ein. Im Kirchenrecht von 1917 gab es „eine starre antiökumenische Haltung“ (184). Kunzler geht dann auf „Chancen und Gefahren eines Wandels“ ein. „Trotz der im Jahre 1982 in Peru als ‚Lima-Erklärung‘ erarbeiteten Konvergenzerklärungen über Taufe, Eucharistie und geistliches Amt wird es [...] in Ökumenischen Gottesdiensten bei Wortliturgien bleiben müssen. Eine Interzelebration nicht nur der Eucharistie, sondern auch der Sakramente ist ein Missbrauch, der dem Anliegen der ökumenischen Annäherung an der Einheit nicht dienlich, sondern im Gegenteil abträglich ist.“ (187) Kunzler warnt vor einer „globalisierten Einheitsliturgie“ oder einer „inkultierten“ Liturgie, einer Anpassung der gottesdienstlichen Formen in die unterschiedlichen Kulturen. Der Autor nimmt nicht an einem derzeit lebendigen (katholischen) Diskurs über theologische Inkulturation teil. Er bleibt deutlich in einer konservativen römisch-katholischen Haltung im Blick auf die Ökumene. Von einem echten Dialog kann man nicht sprechen. Im ganzen aber gibt er viele Einzelüberlegungen, die in einem ökumenisch-liturgischen Gespräch berücksichtigt werden müssen. Es darf ja nicht zu einem oberflächlichen Plaudern kommen. So werden evangelische Theologinnen und Theologen mit Gewinn die Darlegung der „Materialien“ aufnehmen, die dann in einem offenen ökumenischen Gespräch zur Sprache kommen müssen.

Karl-Friedrich Wiggermann



- *Albert Gerhards/Benedikt Kranemann: Einführung in die Liturgiewissenschaft (Einführung Theologie). Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006, 256 S., ISBN 3534157427*

Im Fächerkanon katholischer Theologie nimmt Liturgiewissenschaft – anders als im deutschsprachigen Protestantismus, wo ihr als Liturgik meist ein eher peripheres Dasein im Rahmen der Praktischen Theologie beschieden ist – den Rang einer eigenständigen Disziplin ein. Als solche ist sie genötigt, nicht nur ihr Gegenstandsfeld, ihre wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen und ihre erkenntnisleitenden Interessen im Kontext der anderen theologischen Hauptfächer präzise zu bestimmen, sondern auch eigene methodische und didaktische Instrumentarien zu entwickeln. Von einer Einführung in die Liturgiewissenschaft – verfasst von den renommierten katholischen Liturgiewissenschaftlern Albert Gerhards (Bonn) und Benedikt Kranemann (Erfurt) – darf man also vorgängig nicht eine Art liturgischer Realienkunde oder ein Werkbuch zur Gottesdienstgestaltung erwarten. Sie muss vielmehr versuchen, auf elementare, zugleich exemplarische Weise die historischen, systematisch-theologischen und kulturwissenschaftlichen Grundlagen des Fachs zu erschließen.

Die Vf. verfolgen einen integrativen Ansatz, der Anthropologie und Theologie des Gottesdienstes nicht gegeneinander ausspielt, sondern miteinander verschränkt. Die „Vielfalt der Liturgiefeiern“ ist nach Einsicht der Vf. nicht nur Ausdruck historisch gewachsener konfessioneller und kultureller Eigenheiten, sondern auch Ergebnis fortschreitender Pluralisierung des gesellschaftlichen und religiösen Umfeldes in der Gegenwart. „Kirchlich verantwortete Liturgie“ (13) gerät dabei in eine Art Deutungsstrudel, der nicht ohne Einfluss auf ihre Sinngestalt bleibt. Aufgabe der Liturgiewissenschaft ist es, solche Pluralität der Erwartungen, Deutungen und Teilhabemöglichkeiten nicht nur zur Kenntnis zu nehmen, sondern theologisch zu reflektieren (23). Zugleich wird Liturgiewissenschaft als ein prinzipiell ökumenisches Fach definiert, auch wenn die Vf. darauf hinweisen, dass sie sich „für diese knappe Publikation auf die Darstellung der eigenen Tradition beschränken müssen“ (11).

Dass die geschichtliche (und methodische) Entwicklung des Fachs eine ausführliche Darstellung erfährt (24-53), mag für eine als Einführung gedachte Publikation überraschen. Es erklärt sich wohl aus der Notwendigkeit, Stellung und Aufgabe der Liturgiewissenschaft angesichts neuer Herausforderungen neu zu begründen: Die „Illusion einer in sich statischen, unveränderlichen Liturgie“ ist endgültig zerbrochen, mit dem glaubenden Menschen wandelt sich auch die Gestalt der Glaubensfeier, Liturgiereform als ein „bleibender Grundzug des christlichen Gottesdienstes“ bleibt damit auch auf der Tagesordnung der Liturgiewissenschaft (43).

Es scheint, dass der katholische Gottesdienst wie die kirchliche Wissenschaft, die sich mit ihm beschäftigt, zur Zeit eine Schwellensituation eigener Art durchleben: Die Epoche der nachkonziliaren Liturgiereformen läuft – nach nunmehr einem halben Jahrhundert – endgültig aus. Längst nicht alle Hoffnungen haben sich erfüllt; gelegentlich ist gar von einem partiellen Scheitern die Rede. Nachbesserungen, Korrekturen, Fortschreibungen sind nötig. Manche beklagen eine um sich greifende Pädagogisierung und Trivialisierung katholischer Liturgie sowie einen damit verbundenen Substanzverlust im Gefolge der Reformen. Während publizistisch und kirchenpolitisch einflussreiche Strömungen eine – zumindest teilweise – Rücknahme der Reformen anstreben (z.B. Restitution der ‚tridentinischen‘ Messe samt der vorkonziliaren liturgischen Topographie, Rollenstruktur, Sprachgestalt, Musikkultur usw.), drängen andere auf weit radikalere Neuerungen und eine entsprechende Akkomodation des katholischen Gottesdienstes an die Gegenwartskultur. Die vorliegende Einführung trägt solcher Zeit-Stelle Rechnung. Sie reagiert darauf mit einer eindrücklichen Darlegung und Entfaltung der Intentionen der konziliaren Reform und ihrer liturgietheologischen Grundlagen. Sie verschließt sich zugleich keineswegs der Notwendigkeit, dieses Erbe fortzuschreiben.

„Wie interpretiert man Liturgie?“, fragen die Vf. (53), und beantworten damit im Grunde schon die Frage nach der methodischen Ausrichtung des Fachs: Liturgiewissenschaft ist Liturgiehermeneutik. Sie versucht zu verstehen. Sie begreift dabei Liturgie nicht primär als ein Konglomerat von Texten, sondern als komplexe, aus verbalen und nichtverbalen



Elementen gefügte „Sprachhandlung“, als Vollzug, in gewisser Hinsicht als ‚Auf-führung‘, als performatives Ereignis, das bestimmten Produktions- und Rezeptionsbedingungen unterliegt. Dem Rezensenten erscheint es bemerkenswert, in welchem Umfang dabei auf zeichentheoretische Ansätze zurückgegriffen wird (vgl. dazu auch den Abschnitt „Zeichen und Zeichenhaftigkeit in der Liturgie“, 199-213).

Das liturgiegeschichtliche Kapitel beschränkt sich aus einsichtigen Gründen auf eine „geschichtliche Skizze zur römischen Liturgie“ (58-110). Es gipfelt wieder in einer Darstellung und Bewertung der konziliaren Reform (105-108), äußert sich aber auch zu „Grenzen der Reform und Zukunftsperspektiven“ (108-110).

Das zentrale Kapitel des Buches gilt der „Theologie der Liturgie“ (111-155). Hier liegt ein kurzgefasstes Kompendium katholischer Gottesdiensttheologie – und damit zeitgenössischer katholischer Theologie überhaupt – vor, das evangelischen Theologen gerade auf Grund seiner ökumenischen Offenheit sehr zum Studium zu empfehlen ist. Wer sich schlichtweg weigert, die darin entwickelten Denkmodelle und Sprachbilder zur Kenntnis zu nehmen, trägt ohne Zweifel zur weiteren Absenkung des intellektuellen Niveaus evangelischer Theologie und Predigt bei.

Das Kapitel kann hier nicht referiert werden. Einige Anmerkungen müssen genügen. Ein erster Grund-Satz lautet: Liturgie ist Versammlung vor Gott (111), bestimmt durch „die Dimension der Kommunikation zwischen Gott und Mensch“ (115). Darin gründet zugleich die „ekklesiale Dimension“ der Liturgie. Sie beruht darauf, „dass sich aus der Communio der feiernden Gemeinden Kirche aufbaut und Kirche sich in den Eucharistie feiernden Gemeinden realisiert“ (116). Ein zweiter Grund-Satz besagt sinngemäß: In der Liturgie vollzieht sich die symbolische Aktualisierung von Heilsgeschichte. Ziel solcher Aktualisierung ist Teilhabe: „Liturgiefeier ist symbolische Handlung, die das Gefeierte darstellt und an ihm Anteil gibt“ (117).

Zentrales Wort-Symbol für diesen Zusammenhang – von der Liturgie-Konstitution vorgegeben – ist der Begriff des „Pascha-Mysteriums“ als „Kurzformel‘ nachkonziliarer Theologie“ schlechthin (125-128). Es steht nicht nur für die „Verschränkung“ der Zeiten

in der Liturgie, sondern auch für ihre „diabatische Dimension“, für den „verwandelnden Übergang“, den sie initiiert, und der auf eine „Neuwerdung des Menschen“ (124) und eine „Veränderung menschlicher Wirklichkeit“ (148) zielt.

Was dies freilich alles angesichts des oben angezeigten Deutungsstrudels besagt, wie es gegebenenfalls mit der dort benannten Pluralisierung nicht nur der Erwartungen und Deutungen, sondern auch der Teilhabemodi zu vermitteln ist, bleibt weitgehend offen. Religionsempirische Analyse und theologische Konstruktion klaffen hier noch ein gutes Stück auseinander. Aber das ist nicht allein ein katholisches Problem.

Die Einführung schließt mit einem Kapitel zu den „Gestalten und Ausdrucksformen des Gottesdienstes“ (156-213). Hier kommen verstärkt Fragen der Gottesdienstgestaltung in den Blick, unter anderem Darlegungen zu „Gesang und Musik in der Liturgie“ (191-199) und zum „liturgischen Feierraum“ (201-203). Hier entwickeln die Vf. – an frühere Publikationen anknüpfend (Communioräume, 2003) – originelle Vorschläge für eine liturgische Topographie, durch die das Unbehagen an nachkonziliaren Lösungen aufgenommen wird, ohne die Communio-Idee wiederum preiszugeben. Ein Anhang bietet Tabellen, Übersichten und Quellentexte (u.a. zu Taufe, Eucharistie und Tagzeitenliturgie), ein umfangreiches Literaturverzeichnis sowie ein Personen- und Sachregister.

Auf dem Markt vergleichbarer Publikationen katholischer Liturgiewissenschaftler (vgl. z.B. Meßner 2001, Stuflesser/Winter 2004, 2005, 2006, Saberschinsky 2006, Kunzler 2007) realisiert die vorliegende Einführung einen durchaus eigenständigen theologisch-methodischen und didaktischen Ansatz. Durch die Weise, wie sie die Grundlagen und Ergebnisse der konziliaren Liturgiereform an einer kritischen kirchen- und liturgiegeschichtlichen Zeit-Stelle aufnimmt und fortschreibt, liefert sie zugleich einen wichtigen Beitrag zu einer ökumenischen Liturgiewissenschaft.

*Karl-Heinrich Bieritz*

## **Autorinnen und Autoren**

Dr. Karl-Heinrich Bieritz, Professor em. für Praktische Theologie, Ihlow (Ostfriesland),  
KHBieritz@aol.com

Dr. Lutz Friedrichs, Leiter der Gemeinsamen Arbeitsstelle für gottesdienstliche Fragen der  
EKD, Hannover, und Privatdozent für Praktische Theologie an der Westfälischen Wilhelms-  
Universität in Münster, Lutz.Friedrichs@ekd.de

Dr. Christian Grethlein, Professor für Praktische Theologie mit Schwerpunkt Religionspä-  
dagogik an der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster, grethle@uni-muenster.de

Dr. Hans Hobelsberger, Referent für Jugendpastorale Bildung der Arbeitsstelle für Jugendse-  
elsorge, Düsseldorf, hhobersberger@afj.de

Katja Jacob, Redakteurin und Moderatorin, Evangelischer Kirchenfunk Niedersachsen,  
Hannover, Jacob@ekn.de

Dr. Silke Leonhard, Wissenschaftliche Mitarbeiterin in der Praktischen Theologie/Religions-  
pädagogik der Universität Frankfurt, leonhard@em.uni-frankfurt.de

Dr. Michael Nüchtern, Oberkirchenrat in Karlsruhe und Privatdozent für Praktische Theolo-  
gie an der Universität in Heidelberg, Michael.Nuechtern@ekiba.de

Stephan A. Reinke, Wissenschaftlicher Mitarbeiter der Gemeinsamen Arbeitsstelle für  
gottesdienstliche Fragen der EKD, Hannover, Stephan-Alexander.Reinke@ekd.de

Dr. Ingo Reuter, Schulpfarrer, Mönchengladbach, ingoreuter@arcor.de

Dr. Benjamin Roßner, Pfarrer, Oberwiera, benjamin.rossner@web.de

Dr. Marcell Saß, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Seminar für Praktische Theologie und  
Religionspädagogik der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster,  
m.sass@uni-muenster.de

Dr. Thomas Stahlberg, Auslandspfarrer in Mexiko, th.stahlberg@web.de

Dr. Anna-Katharina Szagun, Professorin em. für Religionspädagogik an der Universität  
Rostock, Bovenden, anna-katharina@szagun.de

Christine Tergau Harms, Referentin am Michaeliskloster Hildesheim,  
Christine.Tergau-Harms@michaeliskloster.de

Dr. Vicco von Bülow, Oberkirchenrat im Kirchenamt der EKD, Hannover,  
Vicco.vonBuelow@ekd.de

Dr. Karl-Friedrich Wiggermann, Pfarrer i.R., Münster



## Der Begriff „Jugendkirche“ ist zum Zauberwort

für Kirchen und kirchliche Jugendarbeit geworden. Doch was sind Jugendkirchen und welche Modelle gibt es? Wie „macht man“ Jugendkirchen und wie wird ihr Alltag gemanagt?

Das ökumenische Handbuch vermittelt konzeptionelle und praktische Impulse. Namhafte Autorinnen und Autoren beschreiben Handlungsfelder und Modelle von Jugendkirchen und bieten Hilfen zur organisatorischen Praxis.

Michael Freitag | Christian Scharnberg (Hgg.)

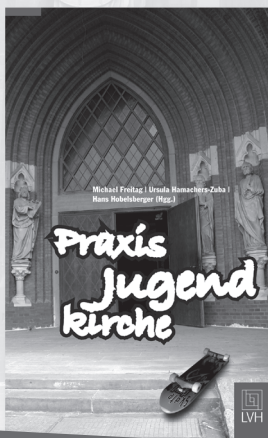
### **Innovation Jugendkirche**

Konzepte und Know-how

256 Seiten, kartoniert, € 22,00

ISBN 978-3-7859-0943-0

## „Zauberhafte“ Jugendkirche



erscheint im Herbst 2008

### **Zu Gottesdienstgestaltung und Gemeindegründung.**

Mission und Management, Feiern und Finanzen finden sich hier Beiträge von Praktikern aus dem Bereich der kirchlichen Jugendarbeit, der Diakonie, aber auch aus der Wissenschaft. Erste Evaluationsergebnisse geben Aufschluss über den Erfolg der bisherigen Jugendkirchen.

Der Nachfolgeband des erfolgreichen Buchs „Innovation Jugendkirche“ ist eine Fundgrube für alle, die nach erprobten Angeboten aus der Praxis suchen.

Michael Freitag | Ursula Hamachers-Zuba |

Hans Hobelsberger (Hgg.)

### **Praxis Jugendkirche**

256 Seiten, kartoniert, € 22,00

ISBN 978-3-7859-0984-3

**Bücher direkt bestellen:**

Internet [www.bibli.com](http://www.bibli.com)

Telefon (05 11) 12 41-739

Lutherisches Verlagshaus GmbH | Postfach 3849 | 30038 Hannover



# Das TRT – jetzt neu!

V&R

## Taschenlexikon Religion und Theologie

Vandenhoeck & Ruprecht

Aktualität und Leserbezogenheit zeichnen das Taschenlexikon Religion und Theologie (TRT) entsprechend seinem bisher bewährten Konzept auch in der völlig überarbeiteten und erweiterten Neufassung aus. Die 500 wichtigsten Begriffe aus dem Christentum und den Weltreligionen, aus Theorie und Praxis und dem kirchlichen Leben werden in kurzen, aber umfassenden Beiträgen thematisiert.

Mehr als 100 ausgewiesene Fachleute haben an dem Lexikon in drei Bänden (und einem Registerband) mitgewirkt.

Friedrich Wilhelm Horn /  
Friederike Nüssel (Hg.)

## Taschenlexikon Religion und Theologie (TRT)

3 Bände und 1 Registerband.

5., völlig neu bearbeitete und  
erweiterte Auflage 2008.

XII, 1464 Seiten, kartoniert in Schuber

€ 79,90 D

ISBN 978-3-525-50124-5

Abendmahl · Adventisten · Apokalyptik ·  
Arbeitslosigkeit · Aschkenasim · Askese ·  
Augustin · Atman · Auferstehung · Baha'i ·  
Bestattung · Bildung · das Böse · Cargo  
Kult · Christenverfolgungen · Dämonen ·  
Dogmatik · Ehe · Erlösung · Esoterik ·  
Evolution · Exkommunikation · Falun  
Gong · Frömmigkeit · Geld · Germanische  
Religion · Heiligenverehrung · Himmel  
und Hölle · Holocaust · Ikone · Initiation ·  
Islam · Jungfrauengeburt · Kirchenbau ·  
Kreuz · Kunst · Laozi · Leib · Leiden ·  
Liturgie · Mensch · Mormonen · Nirvana ·  
Opfer · Ostern · Parapsychologie · Person ·  
Pluralismus · Priester · Rituale · Rom ·  
Sakramente · Schuld · Schwangerschafts-  
abbruch · Seele · Siks · Sprache · Symbol ·  
Tao · Teufel · Theodizee · Tier · Tod · To-  
temismus · Traum · Utopie · Voodoo · Wal-  
denser · Wallfahrt · Werte · Zarathustra ·  
Zungenrede · Zweifel u.v.m.

## Vandenhoeck & Ruprecht

Weitere Informationen: Vandenhoeck & Ruprecht 37070 Göttingen info@v-r.de www.v-r.d