

Florian Karcher

Jugendkultur und Religionspädagogik
am Beispiel evangelischer Jugendkirchen in Deutschland

DISSERTATION

an der Universität Bielefeld
Fakultät für Erziehungswissenschaft

Bielefeld 2013

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	5
1.1. Persönliche Vormerkungen des Autors	7
1.2. Strukturelle und stilistische Vorbemerkungen	8
1.3. Vorbemerkungen zum empirischen Teil	9
2. Theoretische Grundlagen	10
2.1. Zum Begriff der Jugendkultur	10
2.1.1. Jugend am Anfang des 21. Jahrhunderts	10
2.1.2. Jugendkultur	16
2.2. Zum Begriff der Religionspädagogik	18
2.2.1. Historische und theoretische Einordnung von Religionspädagogik	19
2.2.2. Religionspädagogik in der Gemeinde: Gemeindepädagogik	21
2.3. Bedeutung von Religion in der Jugendphase	22
2.3.1. Religion und Entwicklungsaufgaben der Adoleszenz	23
2.3.1.1. Ablösung	23
2.3.1.2. Identitätsbildung und Beziehung	24
2.3.1.3. Neue Subjektivität	25
2.3.2. Religiöse und moralische Entwicklungsmodelle	26
2.3.2.1. Stufen des Glaubens (Fowler)	26
2.3.2.2. Stufen der religiösen Entwicklung (Oser/Gmünder)	29
2.3.2.3. Tragweite der Modelle im modernen Kontext	32
3. Jugend und Religion	35
3.1. Religiosität Jugendlicher in der sozial- und religionswissenschaftlichen Forschung	36
3.1.1. Typisierungen jugendlicher Religiosität	36
3.1.1.1. Religiositätsstile von Karl Gabriel	36
3.1.1.2. Typisierung nach Ziebertz/Kalbheim/Riegel	39
3.1.2. Jugend und Religion in den Shell-Jugendstudien	43
3.1.3. Realität und Reichweite – religiöse Innenansichten	46
3.1.3.1. Befunde der aej-Studie hinsichtlich der Religiosität	47
3.1.3.2. Analyse der qualitativen Interviews hinsichtlich der Religiosität	50
3.1.4. Religionsmonitor 2008	55
3.1.5. Wie ticken Jugendliche? Sinus-Milieustudie U27	59
3.1.5.1. Religiosität in den Sinus-Milieus	62

3.1.5.2. Zentrale Tendenzen Jugendlicher Religiosität in den Sinus-Milieus	66
3.1.6. Doing Religious Culture (Weltjugendtag 2005)	68
3.1.7. Qualitative Erhebung von Gottesvorstellung bei Jugendlichen	70
3.2. Merkmale jugendlicher Religiosität	72
3.2.1. Jugendliche Religiosität ist entinstitutionalisiert	72
3.2.2. Jugendliche Religiosität ist synkretistisch	75
3.2.3. Jugendliche Religiosität ist eventorientiert	78
3.2.4. Jugendliche Religion ist privatisiert und funktional	80
3.2.5. Religiöse Sondergruppen	82
3.2.5.1 Jugendliche Religiosität in Ostdeutschland	82
3.2.5.2. Religiosität Jugendlicher mit Migrationshintergrund	84
3.2.6. Zusammenfassung jugendlicher Religiosität	85
4. Problemanalyse: Diskrepanz zwischen Jugendkultur und kirchlichem Handeln	87
4.1. Kirche als fremde Welt	87
4.2. Parochie als Gemeinde für alle – auch für Jugendliche?	88
4.3. Zielgruppenorientierung am Sonntagmorgen	89
4.4. Jugendliche und das Priestertum aller Gläubigen	91
5. Das Beispiel Jugendkirche	93
5.1. Definitionsansätze für den Begriff Jugendkirche	93
5.1.1. Das innovativ-räumliche Konzept	94
5.1.2. Jugendkirche als „Containerbegriff“	95
5.1.3. Unterscheidung von Jugendkirchen und Jugendgemeinden	97
5.2. Einflüsse zur Entstehung von Jugendkirchen	99
5.2.1. Umbrüche in der Church of England	99
5.2.2. Willow Creek	105
5.2.3. „Emerging Church“ – postmoderne Kirche	107
5.2.4. Bewertung und Einordnung der Einflüsse	108
5.3. Modellkategorien von Jugendkirche	109
5.3.1. Kirchenraum als Jugendkirche	109
5.3.2. Jugend-Kultur-Kirchen	110
5.3.3. Jugendkirchen als eigenständige Gemeinden	110
5.3.4. Jugendkirchen als Tochtergemeinden	111
5.3.5. Jugendkirchen als Gemeindegründungen	111
5.3.6. Mobile und zeitlich begrenzte Jugendkirchen	112

5.3.7. Zusammenfassung der Modelle	112
5.4. Merkmale und Eigenschaften von Jugendkirchen	113
5.4.1. Jugendkirche ist ein Angebot für Jugendliche	113
5.4.2. Jugendkirchen verwirklichen den Sendungsauftrag der Kirche	115
5.4.3. Jugendkirchen sind an Beziehungen orientiert	117
5.4.4. Jugendkirchen orientieren sich an den Lebenswelten Jugendlicher	118
5.4.5. Jugendkirchen sind beteiligungsoffen	119
5.4.6. Gottesdienst als Merkmal?	120
5.4.7. Abschließende Bemerkungen	121
5.5. Theologischer Exkurs: Ekklesiologische Einordnung von Jugendkirche	122
5.5.1. Das Wesen der Kirche	122
5.5.2. Jugendkirchen als Kirche	124
6. Evangelische Jugendkirchen in Deutschland	127
6.1. Aufbau der Untersuchung	128
6.2. Auswertung	131
6.2.1. Äußere Rahmenbedingungen der Jugendkirchen	131
6.2.2. Engagement und Partizipation	135
6.2.3. Angebote der Jugendkirchen	136
6.2.4. Konzept der Jugendkirchen	139
6.2.5. Zusammenfassung: Bild der Evangelischen Jugendkirche in Deutschland	141
7. Jugendkultur in der Jugendkirche	143
7.1. Aufbau der Untersuchung	143
7.2. Auswertung	149
7.2.1. Zielgruppe der Jugendkirchen	150
7.2.2. Nutzung, Beziehung und Motive	155
7.2.3. Motivation und Partizipation	159
7.2.4. Religion	165
7.2.5. Jugendkulturelle Elemente	170
7.2.6. Verbindung von Jugendkultur und Religion in Jugendkirchen	174
8. Prinzipien einer jugendkulturellen Religionspädagogik	177
8.1. Wissen um Jugendkultur als theoretische Grundlage der Religionspädagogik	177
8.2. Partizipation als wichtigste Methode der Religionspädagogik mit dem Ziel der Inkulturation von Religion in Jugendkultur	179
8.3. Jugendkulturelle Religionspädagogik orientiert sich an Beziehungsnetzwerken	184

8.4. Sprache als Schlüssel religiöser Kommunikation	187
8.5. Musik als elementares Medium	189
8.6. Gottesdienst als Raum für Jugendkultur	191
8.7. Konsequente Zielgruppenorientierung: jugendkulturelle Religionspädagogik als lebensweltbezogener Ansatz	194
8.8. Milieuspezifisch und Milieuübergreifende Religionspädagogik	197
8.9. Religion erfahrbar machen	198
8.10. Theologische Reflexion und Fazit	200
9. Literaturverzeichnis	203
10. Anhang	215
Danksagungen	221

Gutachter der Dissertation:
Prof. Dr. Wilfried Ferchhoff,
Prof. Dr. Dr. h.c. mult Hans-Uwe Otto

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier / ISO 9706

© Florian Karcher, Bielefeld 2013

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung oder Vervielfältigung, auch in Teilen, bedarf der schriftlichen Genehmigung des Autors.

1. Einleitung

In der jüngsten Vergangenheit ist viel über die Zusammenhänge von Jugend, Kultur, Religion und Kirche nachgedacht, geredet und geschrieben worden. In einer eigenen Handreichung mit dem Titel „Kirche und Jugend“ aus dem Jahr 2010 nimmt die Evangelische Kirche in Deutschland¹ beispielsweise eine Standortbestimmung vor und entwickelt Perspektiven zur Gestaltung dieses Verhältnisses (Kirche und Jugend 2010). In vielen Konzepten, Büchern, Reden und Papieren ist der „guter Wille“ zu erkennen auf Jugendliche zuzugehen. Auf der anderen Seite zeigt die Jugendforschung der letzten Jahre, dass dazu mehr als nur gute Absichten nötig sind und weist deutlich auf eine Diskrepanz zwischen jugendlicher Kultur und kirchlich-religiösem Angebot hin. „Die Kirche muss sich ändern, wenn sie eine Zukunft haben will“. Dieser Aussage stimmten in der Shell Jugendstudie 2006 beachtliche 65% aller Jugendlichen zu (Vgl. Shell 2006, S.216) und machten damit deutlich, dass sie bei kirchlichen Angeboten und Fragen der Religion einen deutlichen Handlungs- und Entwicklungsbedarf sehen. Dies gilt auch für die Profession, die sich mit der pädagogischen Vermittlung religiöser Inhalte und Formen auseinandersetzt, nämlich die Religionspädagogik. Auch sie bedarf einer Innovation, um junge Menschen auch zukünftig zu erreichen. Kirchlich vermittelte Religiosität spielt im Leben junger Menschen kaum noch eine Rolle, dies wird diese Arbeit aufzeigen. Eine These dieser Dissertation ist es, dass dies mit einer mangelnden Ausrichtung auf die Lebenswelt Jugendlicher und einer zu geringen Rücksichtnahme auf die Strukturen ihrer Religiosität, wenn sie denn überhaupt noch vorhanden ist, zu begründen ist. Religionspädagogik ist meist nicht da, wo Jugendliche sind, sie spricht zu wenig darüber, was Jugendliche bewegt und sie spricht zu wenig die Sprache der Jugend.

Jugendkultur lautet das Stichwort, für das, was hier zu wenig berücksichtigt wird. Sie ist ein Spezifikum heutiger Jugend und unterscheidet sich in hohem Maße von dem was Jugend noch vor einigen Jahrzehnten ausmachte. Jugendkultur ist pluralistisch, dynamisch, entwickelt sich ständig weiter und umfasst viele Bereiche jugendlichen Lebens. Trotzdem steht sie bisher nicht im Fokus von Religionspädagogik. Traditionelle und altbewährte Formen und Konzepte herrschen hier weiter vor.

In der Praxis der Religionspädagogik haben sich in den letzten Jahren jedoch einige Modelle entwickelt, die eine stärkere Berücksichtigung von Jugendkultur praktisch vollzie-

¹ Im Weiteren mit EKD abgekürzt

hen. Eines davon sind die zahlreichen Jugendkirchen, die seit Beginn des vergangenen Jahrzehnts in Deutschland vermehrt entstehen. Sie haben es sich zur Aufgabe gemacht, jungen Menschen in ihrer Kultur mit einem religiösen Angebot zu begegnen. Sie sind also der Versuch einer jugendkulturell ausgerichteten Religionspädagogik.

Diese Dissertation möchte einen Beitrag zur Entwicklung einer *jugendkulturellen Religionspädagogik* auf theoretischer Ebene leisten und zeigen, wie sich Jugendkultur und Religionspädagogik zu einem funktionierenden Konzept verbinden lassen. Im Fokus steht dabei die Jugendarbeit der evangelischen Landeskirchen und der ihr angeschlossenen Werke. Es handelt sich also hier um eine evangelische jugendkulturelle Religionspädagogik, gleichwohl die zentralen Aspekte auch im Rahmen anderer konfessioneller Ausrichtungen nutzbar und im Wesentlichen überkonfessionell sind.

Nach einer Betrachtung theoretischer Grundlagen und einer Erörterung der Begriffe Religionspädagogik und Jugendkultur, soll dazu eine detaillierte Analyse jugendlicher Religiosität vorgenommen und aufgezeigt werden, wie das Verhältnis von Jugend und Religion am Anfang des 21. Jahrhunderts zu bewerten ist. Aus dieser Analyse heraus leitet sich dann die Begründung der Notwendigkeit zur jugendkulturellen Ausrichtung der Religionspädagogik ab.

Im zweiten Teil der Arbeit soll dann eine Betrachtung der bereits angesprochenen Jugendkirchen vorgenommen werden. Hier geht es vor allem darum, ein detailliertes Bild von dem zu bekommen, was unter dem Begriff und Konzept von Jugendkirche verstanden wird. Nach einigen theoretischen Betrachtungen dazu, wird im empirischen Teil der Arbeit eine Analyse der Praxis von Jugendkirche vorgenommen, um empirisch begründet aufzuzeigen, wie sich evangelische Jugendkirchen in Deutschland darstellen. Weiter soll anhand der Erhebungen danach gefragt werden, in wie weit Jugendkirchen tatsächlich jugendkulturell ausgerichtet sind und wie die Verbindung von Jugendkultur und Religionspädagogik hier aussieht.

All diese Aspekte sollen dann im dritten Teil zu einer Theorie jugendkultureller Religionspädagogik zusammen gefügt und die Grundannahmen und handlungsleitenden Maximen eines solchen Konzeptes darlegt werden.

1.1. Persönliche Vormerkungen des Autors

Die Motivation zur Auseinandersetzung mit der Zukunftsfähigkeit von evangelischer Religionspädagogik resultiert aus meiner beruflichen Tätigkeit. Da ich seit vielen Jahren als Sozial- und Religionspädagoge tätig bin, stehe ich tagtäglich vor der Herausforderung (post-)modernen jungen Menschen mit dem religiösen Angebot der evangelischen Kirche zu begegnen. Diese Aufgabe, die viele Kollegen mit mir teilen, bedarf meines Erachtens dringendst einer theoretischen Bearbeitung, einerseits um auch in diesem Bereich pädagogischen Handelns planvoll und reflektiert vorgehen zu können und andererseits um einer Divergenz von religionspädagogischer Theorie und Praxis zu verhindern. Die religionspädagogische Praxis befasst sich schon seit längerem mit dieser Problematik und entwickelt dabei eigenständige neue Wege, die jedoch in der religionspädagogischen Theorie kaum reflektiert werden. Hier sehe ich innerhalb der Religionspädagogik den Bedarf einer Weiterentwicklung, zu dem ich mit dieser Arbeit einen konstruktiven Beitrag leisten möchte.

Wie ich in der Arbeit aufzeigen werde, ist für einen solchen Ansatz, ein wirkliches Einlassen auf Jugendliche und Jugendkultur notwendig. Dies ist der Grund warum ich die Entwicklung eines neuen religionspädagogischen Ansatzes nicht in der Theologie, sondern in der Pädagogik, in diesem Spannungsverhältnis steht Religionspädagogik ja, verorte. Der Ansatz soll ein jugendzentrierter sein und in erster Linie den pädagogischen Umgang mit Jugendlichen im Feld der Religion betrachten und nicht den Inhalt oder die Kernfragen der Religion behandeln. Da es sich jedoch trotzdem um eine interdisziplinäres Thema handelt, ist es unumgänglich, dass auch theologische Aspekte an einigen Stellen einfließen und in Kapitel 5 eine kurze theologische Reflexion von Jugendkirche vorgenommen wird.

Das echte und ehrliche Einlassen auf eine Zielgruppe und vor allem die Berücksichtigung der jeweiligen Kultur, gehörte schon im frühen Christentum zur wichtigen Grundausrichtung. Der Apostel Paulus schreibt im ersten Brief an die Korinther:

„Den Juden bin ich wie ein Jude geworden, damit ich die Juden gewinne. Denen, die unter dem Gesetz sind, bin ich wie einer unter dem Gesetz geworden - obwohl ich selbst nicht unter dem Gesetz bin -, damit ich die, die unter dem Gesetz sind, gewinne. Denen, die ohne Gesetz sind, bin ich wie einer ohne Gesetz geworden - obwohl ich doch nicht ohne Gesetz bin vor Gott, sondern bin in dem Gesetz Christi -, damit ich die, die ohne Gesetz sind, gewinne. Den Schwachen bin ich ein Schwacher geworden, damit ich die Schwachen gewinne. Ich bin allen alles geworden, damit ich auf alle Weise einige rette. Alles

aber tue ich um des Evangeliums willen, um an ihm teilzuhaben (Bibelübersetzung nach Martin Luther, 1.Korintherbrief, Kapitel 9, Verse 20-23)⁴.

In diesem Sinne ist es meines Erachtens an der Zeit, dass erneut darüber nachgedacht wird, was junge Menschen heute bewegt und wie ihnen, daraus begründet, im religiösen Bereich begegnet werden sollte. Besonders im religiösen Feld stellt uns die heutige Jugendgeneration vor Herausforderungen, die bewältigt werden müssen, wenn Religion unter Jugendlichen nicht weiter marginalisiert werden soll. Dies sollte ureigenes Ziel von Kirche und Religionspädagogik sein und ist auch meine Motivation für diese Dissertation.

1.2. Strukturelle und stilistische Vorbemerkungen

Um den Aufbau, die Argumentationen und zentralen Erkenntnisse und Ergebnisse dieser Arbeit besser nachvollziehen zu können, wurden einige Gestaltungselemente verwendet, deren Nutzen kurz erörtert werden soll. Insgesamt ist diese Dissertation relativ kleinschrittig gegliedert und mit Zwischenüberschriften versehen. Dies dient einer klaren Struktur, sowie einer besseren Orientierung. Zusätzlich markieren *kursiv* gedruckte Wörter und Satzteile Oberbegriffe und Kategorien, die eine bessere Lesbarkeit und Orientierung im Fließtext erreichen sollen. Elementare Erkenntnisse und Ergebnisse, die im Gesamtkontext der Arbeit von besonderer Bedeutung sind oder einen starken zusammenfassenden Charakter haben, werden fett gedruckt oder unterstrichen.

Zusätzliche Erklärungen, nachrangige Informationen oder Verweise über diese Arbeit hinaus (z.B. weiterführende Literatur oder Internetquellen) werden gelegentlichen in Fußnoten vermerkt.

Die Sprache der Dissertation bedient sich, bei grundsätzlich wissenschaftlichem Sprachgebrauch, auch Begriffen der Alltagssprache und der Jugendsprache. Dies geschieht immer dann, wenn solche Formulierungen bestimmte Inhalte verdeutlichen oder zur Darstellung eines Sachverhaltes dienen. Grundsätzlich werden diese Termini in Anführungszeichen gesetzt.

Aus Gründen der Lesbarkeit wurde an einigen Stellen auf die explizite Nennung der femininen Form verzichtet. Es sind jedoch durchgängig beide Geschlechter gemeint, es sei denn dies wird ausdrücklich benannt oder gekennzeichnet.

Fremdsprachige Zitate werden in der Ursprungssprache wieder gegeben und Zitate die über mehrere Zeilen erstrecken, kursiv gedruckt, um sie besser kenntlich zu machen.

1.3. Vorbemerkungen zum empirischen Teil

Die in den Kapitel 6 und 7 präsentierten Daten und deren Analyse, basieren auf einer Studie, bei der deutschlandweit Jugendkirchen und Jugendliche in Jugendkirchen befragt wurden. Es handelt sich hierbei um deskriptive Statistik, die mit quantitativen Forschungsmethoden erhoben wurden. Die Auswertung beinhaltet uni- und bivariante Verteilungen. Sie gibt statistische Kennziffern wieder, die helfen sollen ein empirisch fundiertes Bild von Jugendkirchen in Deutschland darzustellen. Die Erklärungen zur Methodik, zum Untersuchungsdesign, zur Auswertungen und die Beschreibung der jeweiligen Stichproben, befinden sich am Anfang der entsprechenden Kapitel.

2. Theoretische Grundlagen

2.1. Zum Begriff der Jugendkultur

Im Folgenden wird eine Einführung in den Begriff der Jugendkultur gegeben und eine Definition davon vorgenommen, was in dieser Arbeit darunter verstanden wird.

2.1.1. Jugend am Anfang des 21. Jahrhunderts

Bevor der Blick auf den Begriff der Jugendkultur gerichtet wird, soll kurz dargestellt werden, unter welchen Bedingungen und Vorzeichen Jugendliche am Anfang des 21. Jahrhunderts aufwachsen. Dies ist notwendig, um zu verstehen in welchem Kontext Jugendkultur und später auch die Verknüpfung mit Religionspädagogik stattfindet und um nachzuvollziehen, was Jugend ist, was sie heute kennzeichnet und was sie bewegt.

Eingrenzung der Jugendphase

Zunächst stellt sich die Frage, welche Personengruppe gemeint ist, wenn von Jugend gesprochen wird. Wann beginnt Jugend und wann hört sie auf? Während Jugend in vergangenen Jahrhunderten als Phase des Lernens, Reifens, Entwickelns und auch des Enthaltens mit klaren Übergängen ins Erwachsenenalter (z.B. Heirat, Eintritt ins Berufsleben) gekennzeichnet war, lässt sie sich heute nicht mehr so klar abgrenzen (Vgl. Ferchhoff 2007, S.176). Der Eintritt in die Jugendphase wurde früher (teilweise noch heute) mit dem Eintritt in die Pubertät und die Geschlechtsreife (ca. 13/14.Jahre) markiert. Dieser psychologische, aber auch biologische Wendepunkt im Leben verlagert sich jedoch zunehmend nach vorne, so dass zwölfjährige Jungen oder zehnjährige Mädchen bereits in die Pubertät, zumindest biologisch, eintreten. Hinzu kommt, dass es seit einigen Jahren in diesem Altersbereich Bezeichnungen für Untergruppen, wie „Kids“ oder „Teens“ gibt (Vgl. ebd., S.68). Darüber hinaus weicht die juristische Definition der Jugendphase deutlich von biologisch oder psychologisch sinnvollen Eingrenzungen ab. Auch wenn es eindeutige und oder gar interkulturell-einheitliche Grenzziehungen nie gegeben hat, ist Beginn der Jugendphase heute undeutlicher denn je: Beginnt sie mit der Pubertät oder muss mittlerweile von Kindern in der frühen Pubertät gesprochen werden? Schließt sich die Jugendphase direkt an die Kindheit an oder gibt es im 21. Jahrhundert ein zwischengeschaltetes „Teens“-Alter?

Ebenso undeutlich ist das Ende der Jugendphase geworden. In den vergangenen Jahrhunderten war dies häufig mit dem Eintritt in das Berufsleben oder der Heirat gekennzeichnet. Diese äußeren Ereignisse finden heute oftmals erst mit Ende 20, teilweise Anfang 30 oder teilweise noch später statt. Auch im Übergang zum Erwachsensein hat sich eine Zwischenphase gebildet, die Postadoleszenz (Vgl. ebd., S.69). Sie wird als biographische Lebensphase charakterisiert, in der sich in unterschiedlichen Lebensbereichen eine unterschiedlich weite Verselbstständigung junger Menschen einstellt (Wohnen, Beruf, Partnerschaft, Finanzen).

Es ist also davon auszugehen, dass sich die Jugendphase als solche ausgedehnt hat, dass sie früher beginnt und später abgeschlossen wird, als es in vergangenen Generationen der Fall war und dass ihr Anfang und Ende undeutlich werden und gleichzeitig nur noch individuell sind. „Sie zeichnet sich durch viele Ungleichzeitigkeiten und asynchrone Entwicklung aus, wird als Phase vielfacher Teilübergänge, unterschiedlicher rechtlicher und politischer Mündigkeitstermine, sowie verschiedener Teilreifen in sexueller, politischer und sozialer Hinsicht aufgefasst (Mittenauer, zit.n. Ferchhoff 1999, S.68)“. Zusätzlich ist Jugend altersübergreifend ein Lebensstil und Schönheitsideal in der modernen Gesellschaft geworden, was es ebenfalls schwierig macht, Jugend zu erfassen (Vgl. Gabriel 1994, S.60).

Zur besseren Orientierung und um überhaupt von Jugend sprechen zu können, wird in dieser Arbeit, unter Jugend die Gruppe der zwölf bis 25-Jährigen verstanden². Obwohl es auch zu überlegen wäre, eine Jugenddefinition jenseits von Altersangaben zu entwickeln, ist eine solche Einteilung für diese Arbeit sinnvoll, gerade dort wo empirisches Material, dass sich in der Regel auf Altersangaben bezieht, diskutiert wird.

Jugend und Individualisierung

Ganz elementar betrifft der moderne Individualisierungsprozess unserer Gesellschaft die Jugend am Anfang des 21. Jahrhunderts. Historisch entwickelt aus dem neuzeitlichen Rationalitäts- und Subjektivitätsdenken ist die Individualisierung seit vielen Jahren Realität unserer Gesellschaft. Unter Individualisierung versteht man die autonome Lebensführung und Selbstbestimmung des Individuums, das losgelöst von allen Autoritäten und Fremdbestimmungen eigene Entscheidungen für das Leben trifft. Analog wird Individualisierung im Lexikon der Sozialen Arbeit als „eine gesellschaftliche Entwicklung bezeichnet, die dazu führt, daß soziale Klassen und Schichten an Bedeutung verlieren, immer mehr Menschen alleine leben, soziale Bindungen zurückgehen und der Autonomie des

² Es wird sich hier an die Alterseingrenzung der Shell-Jugendstudien angelehnt.

Individuums eine hohe normative Bedeutung zugeschrieben wird (Mogge-Grotjahn 2002, S.121)⁴. Das Individuum ist in der modernen Gesellschaft nicht mehr auf normative Gemeinschaften angewiesen, sondern kann (auch auf wirtschaftlicher Ebene) allein durch das Leben gehen. Gesamtgesellschaftlich führt das zu einer Pluralisierung, also einer Gesellschaft in der unzählige Lebensstile und -entwürfe nebeneinanderher laufen. In diesem Zusammenhang verschiebt sich nach Elias der soziale Habitus (Elias 2001, S.245ff.) von der Fremdregulierung auf die Selbstregulierung, d.h. dass dem Einzelnen in einer pluralistischen Gesellschaft mehr Selbstverantwortung zugestanden, aber im gleichen Maße auch von ihm eingefordert wird.

Vor diesem Hintergrund dürfen und müssen (in genau dieser Ambivalenz) Jugendliche ihre Lebensbiographie jenseits traditioneller Herkunftsmilieus, Orientierungsmuster und normativer Selbstverständlichkeiten in die eigene Hand nehmen. Auf der einen Seite erweitert dieser Prozess die Optionen, Wahlmöglichkeiten und damit auch die Chancen der Jugendlichen, ein individuelles und selbst bestimmtes Lebensprojekt zu entwickeln und sich freier zu einer Persönlichkeit zu entfalten. Man darf aber auf der anderen Seite nicht übersehen, dass die Möglichkeit zugleich auch ein Zwang geworden ist. **Die Jugendlichen haben keine andere Wahl, als selbst Gestalter ihrer Biographie zu werden und das Risiko für ihre Entscheidungen selbst zu tragen, weil die individualisierte Gesellschaft keine festen Konturen und eindeutige Identifikationsmuster mehr bietet** (Vgl. Gabriel 1994, S.61). Die Individualisierung betrifft die Jugend deshalb in besonderem Maße, weil gerade in der Jugendphase der Identitätsfindungsprozess am Stärksten ist. Die Jugend steht in einem ambivalenten Verhältnis zur Individualisierung. Sie ist Fluch und Segen zu gleich, sie ist Indikativ und Imperativ.

Jugend, Schule und Arbeit

Neben der Familie ist Schule die gesellschaftliche Einrichtung, welche die Jugendzeit am Meisten prägt. Spätestens seit der Bildungsexpansion der 70er Jahre des vergangenen Jahrhunderts, befinden sich Kinder und Jugendliche schon wesentlich früher (Kindergarten, Vorschule) in pädagogischen Einrichtungen und bleiben auch immer länger dort. Die allgemeine Schulpflicht erstreckt sich zwar „nur“ bis ins 16. oder 17.Lebensjahr (je nach Bundesland), aber mit dem Erreichen dieses Alters ist die Schulzeit in den meisten Fällen längst nicht vorbei. Auf den Jugendlichen lastet der Druck mehr als nur einen Hauptschulabschluss zu erreichen und so auch länger in der Schule zu bleiben und zu lernen. Die meisten von Ihnen machen zumindest einen Realschulabschluss oder besuchen weiterführende Schulen, wie gymnasiale Oberstufen, Fachoberschulen usw., später

dann die Universitäten, Fachhochschule, Berufs-Kollegs und Akademien. Sie „verbleiben [...] länger im Bildungssystem, um ihre Ausbildungs- und Beschäftigungschancen zu wahren und zu verbessern (Ferchhoff 1999, S.186)“. Aber selbst wer mit Hauptschulabschluss die „normale“ Schullaufbahn verlässt, ist von schulischem Lernen nicht befreit. Neben der Berufsschule treibt der Qualifizierungsdruck und die hohe Arbeitslosigkeit die Jugendlichen in Weiterqualifizierungsmaßnahmen, Berufsgrundbildungsjahre, Berufsvorbereitungskurse und auch in außerbetriebliche, schulische Ausbildungen. Die Schulzeit hat sich extrem ausgedehnt und betrifft zunehmend auch die über 20-Jährigen (Vgl. ebd., S.184). Auch die aktuellen politischen Bemühungen um Ganztagschulen, zeigen den gesteigerten Einfluss von Schule auf Jugend. In der Ganztagschule werden bisherige Freiräume im Leben der Jugendlichen unter den Einfluss und die Aufsicht der Schule gestellt. Damit dehnt sich nicht nur die Altersspanne aus, sondern Schule greift mehr und mehr auch in andere Lebensbereiche (z.B. Freizeit) ein. Jugend ist am Anfang des 21.Jahrhunderts daher auch immer Schul- und Lernjugend. Der Bildungs- und Lernaspekt ist zu einem zentralen Merkmal der Jugendphase geworden. Teilweise wird daher auch von einer *Verschulung der Jugend* gesprochen. Paradox daran ist, dass die Gleichung: „bessere Schulbildung gleich bessere Berufschancen“ heute nicht mehr zwingend aufgeht. Jugendliche in Deutschland erleben immer wieder, dass sie trotz intensiver Bemühungen im Bildungsbereich und eines aktuell guten Ausbildungsmarktes keine Ausbildungs- oder Arbeitsplätze bekommen. Dies gilt im 21.Jahrhundert auch für Hochschulabsolventen.

Daran knüpft sich eine weitere Tendenz an. Ein großer Teil der Jugendlichen ist nicht mehr in die Prozesse der Erwerbsarbeit eingebunden. Durch die Verschulung der Jugend kommt es zu einem späten Einstieg ins Berufsleben. Auch die „Aufbewahrung“ in Maßnahmen der Arbeitsämter, aufgrund von Ausbildungs- und Arbeitsplatzmangel spielt dabei eine Rolle. Obwohl natürlich viele Jugendliche weiterhin in den dualen Ausbildungsweg nach Haupt- und Realschule gehen, ist der Einstieg ins Berufsleben erst mit 20 oder 25 Jahren keine Ausnahme mehr. Damit ist Erwerbsarbeit, ganz anders als noch vor 40 Jahren, kein typisches Charakteristikum für die Jugendphase mehr. Die Erfahrung der existentiellen Bedeutung von Arbeit (Sinnggebung, Platz in der Gesellschaft) und materieller Selbstständigkeit ist häufig über sie hinaus verlagert (Vgl. ebd., S.194ff.). Dies gilt für Jugendliche in Ostdeutschland im besonderen Maße.

Konsum und Medien im Jugendalter

Zwei weitere wichtige Begriffe, die Jugend am Anfang des 21. Jahrhunderts charakterisieren, sind Konsum und Medien. Laut der Kids-Verbraucher-Analyse 2003 hatten Kinder und Jugendliche zwischen sechs und 19 Jahren im Jahr 2003 eine Gesamtkaufkraft von 20,43 Mrd. Euro, das sind rund 1800 Euro pro Kopf im Jahr und damit 24% mehr als noch im Jahr 2001 (Vgl. Glas 2003). Dies gilt, obwohl gerade junge Menschen in Deutschland häufig von Armut betroffen sind. Jugendliche stellen damit eine wichtige Käufer- und Konsumgruppe für die Wirtschaft dar. Der jugendspezifische Konsummarkt und der Massenkonsum von Jugendlichen sind daher in den letzten Jahren stark gestiegen. Das Konsumieren und Kaufen bietet Jugendlichen die Möglichkeit sich mit anderen gleichberechtigt als autonome Entscheider und Kunden darzustellen. „Der Konsum wird als Form des Selbstausdrucks, als eine Stärkung der Individualität im Prozeß des Lebensstildesigns und zugleich auch als Demonstration zur sozialen Anerkennung und zur Statusaufwertung in Gleichaltrigengruppen genutzt (Vgl. Ferchhoff 1999, S.206)“. Damit haben Jugendliche nicht nur die Möglichkeit, sondern, auch hier wieder im ambivalenten Sinne, einen gewissen Druck zu konsumieren. Konsumgüter sind häufig notwendig, um Anerkennung, Zugehörigkeit und Akzeptanz zu erfahren. Die Qualität des Konsums ist dabei kurzlebig. Es geht den Jugendlichen um Wunscherfüllung, Genießen, In-Sein und Spaß. Dafür sind sie auch bereit neben Schule, Studium und Freizeit zu arbeiten. Ca. 33%, also etwa ein Drittel jobbt nebenher (Vgl. Shell 2006, S.85). Ihr Geld geben Jugendlichen nicht nur für Anschaffungen, wie Handys, MP3-Player, Kleidung und Computer aus, sondern vor allem auch für kurzlebige Konsumgüter, wie Prepaid-Karten, Zigaretten und Alkohol. Jugendliche am Anfang des 21. Jahrhundert sind Konsumenten.

Wichtigstes Mittel, Jugendlichen ihre Konsumwünsche zu suggerieren sind die Medien. Kinder und Jugendliche wachsen heute in eine globale Informations- und Medienkultur wie selbstverständlich hinein. Medien sind im Alltag der Jugendlichen allgegenwärtig, insbesondere die digitalen Medien: Fernsehen, Internet, DVDs, Smartphones, Computerspiele usw. (Vgl. Thole 2002, S.672). All diese Dinge stehen ihnen in der Regel rund um die Uhr zur Verfügung. Natürlich ermöglicht diese Medienflut den Jugendlichen ein enormes Informations- und Kommunikationsangebot zu nutzen. Dabei sind aber auch Gefahren erkennbar. Wie bereits erwähnt fördern die Medien, unter ihnen immer noch am stärksten die Fernseh-Werbung, aber zunehmend auch die Werbung im Internet, den Konsum der Jugendlichen. Zum anderen stellt insbesondere das Internet Jugendliche vor die Aufgabe verschiedene Inhalte und Informationen selbst zu bewerten. Sie erfahren sich dabei selbst als Richter über falsch und richtig, über gut und schlecht und müs-

sen auch die Konsequenzen dafür tragen. Dies führt oft zu einer Überforderung Jugendlicher. Auch die medial inszenierte Gewalt z.B. in Filmen oder Computerspielen steht als jugendgefährdend immer wieder in der Diskussion (Vgl. ebd., S.672). Aussagekräftig sind auch die Zahlen über die Mediennutzung Jugendlicher. So zählen laut der Shell Jugendstudie 2006 etwa 58% der Jugendlichen Fernsehen zu ihrer häufigsten Freizeitbeschäftigung (Vgl. Shell 2006, S.78). Für das Internet wird ebenfalls dort angegeben, dass 82% der Jugendlichen über einen Anschluss verfügen und diesen durchschnittlich 9,3 Std. in der Woche nutzen (Jungen stärker als Mädchen) (Vgl. ebd., S.84). Diese Quantität und erst recht die Qualität der Mediennutzung zeigt, dass die Jugend am Anfang des 21.Jahrhundert stark medial geprägt ist. Besonders zu erwähnen ist hierbei sicher der zunehmende Einfluss von sozialen Netzwerken auf das Leben von Jugendlichen. Diese werden mehr und mehr Orte der Kommunikation und von Normierungsprozessen.³

Individualisierung und Pluralisierung, Ausdehnung und Verschulung der Jugend, sowie Konsum und Medien sind wichtige Strukturmerkmale, die Jugend am Anfang des 21.Jahrhundert beschreiben. Trotzdem muss immer wieder darauf hingewiesen werden, dass es die Jugend (als generelle Bezeichnung) nicht gibt (Vgl. Ferchhoff 1999, S.73). Klaus Farin weist darauf hin, dass alle Versuche die Jugend auf einen Nenner zu bringen zum Scheitern verurteilt sind (Vgl. Farin 1997, S.309).

Jugend stellt sich, nicht erst seit dem Anfang des 21.Jahrhunderts, sondern schon seit einigen Jahrzehnten, nicht als homogene gesellschaftliche Gruppe dar, sondern ist als wichtiges Merkmal äußerst differenziert. Jugendliche leben in einer Vielzahl und Ausdifferenzierung von völlig unterschiedlichen kleinen oder großen Lebenswelten. Diese werden Subkulturen, Milieus, Szenen, Lebensstile oder Cliques genannt (Vgl. Farin 2001, S.21). Jede dieser jugendlichen Teilkulturen hat eigene Merkmale, Kennzeichen, Inhalte und Symbole. Viele von ihnen sind sehr kurzlebig. Schnell differenzieren sie sich weiter aus, teilen oder vermischen sich mit anderen. Hier setzt der Begriff der Jugendkultur an, der im nächsten Kapitel ausführlich erörtert wird.

Die aufgeführten Strukturmerkmale betreffen alle dieser jugendlichen Teilkulturen, jedoch oft in unterschiedlicher Weise. Deshalb haben sie als Beschreibung der Jugend ihre Berechtigung, wenn dabei die grundsätzliche Differenziertheit der Jugend im Blick bleibt. Auch wenn im weiteren Verlauf dieser Arbeit pauschal von der Jugend oder den

³ z.B. subjektiv wahrgenommene Normierung durch das „likern“ von Kommentaren auf facebook

Jugendlichen die Rede sein wird, ist damit eben diese ausdifferenzierte Jugendlandschaft unter den genannten Bedingungen gemeint.

2.1.2. Jugendkultur

Der erste, der den Begriff Jugendkultur in die pädagogische Diskussion einführte war Gustav Wyneken (1875-1964), der in enger Verbindung zur bürgerlichen deutschen Jugendbewegung nach dem ersten Weltkrieg steht. Für ihn war Jugendkultur ein Gegenentwurf zur „Alterskultur“ der bürgerlichen-wilhelminischen Lebensweise, die es zu verändern galt. Der Ort der Jugendkultur war für ihn nicht die Familie, sondern eine neue Form von Schule. Sie sollte in Wynekens Konzept eine „Pflanz- und Freistätte“ (Wyneken, zit.n. Baacke 2007, S.142) für die Jugend sein, um im geselligen und vertrauten Miteinander unter Führung eines Lehrers, die Mängel der bürgerlichen Lebensweise und auch der Schule zu überwinden. Dies impliziert eine Kritik an der vorherrschenden Pädagogik und der Gesellschaftsordnung seiner Zeit und war eine Legitimierung für Wynekens Schulgründung 1906 zusammen mit Paul Geeheb.

Während Wynekens Konzept den Begriff der Jugendkultur „von oben“ her beschreibt, nämlich als pädagogisches Konzept, geht in den 50er und 60er Jahren des 20. Jahrhunderts ein Impuls „von unten“, nämlich aus der Jugend selbst, für die Tragweite des Begriffs aus.

In den 60er und 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts wurde für gesellschaftliche Phänomene, die heute mit Jugendkulturen bezeichnet werden, häufig der Begriff *Sub- oder Teilkultur* verwandt. Damit sollte ein Teilsystem innerhalb des gesellschaftlichen Gesamtsystems bezeichnet werden, dass strukturelle und funktionale Eigenheiten entwickelt. Innerhalb der Gruppe der Jugendlichen sind solche Teilsysteme stets ein Reflex auf unzureichende Bedingungen in Gesellschaft und Erziehung und ersetzen Sozialisationsdefizite der Jugendlichen. Sie seien deshalb kulturelle Systeme, weil sich Mitglieder einer Subkultur in anderen Gesellschaftsbereichen, z.B. in wirtschaftlicher Hinsicht (Schule, Ausbildung etc.), durchaus in die Gesamtgesellschaft eingliederten, sich aber in ihrer Freizeit mit kulturellen Elementen (z.B. Musik, Mode etc.) davon abgrenzen. (Vgl. Baacke 2007, S.126f.).

Baacke, Ferchhoff u.a. sind jedoch der Auffassung, dass vom Begriff Subkultur heute nicht mehr Gebrauch gemacht werden solle und er auch nicht das erfassen könne, was mit Jugendkulturen gemeint ist. Baacke kritisiert am Begriff die negative Konnotation

(Subkultur als Unterordnung „unter“ die eigentliche elitäre Kultur), die eine hierarchische Gesellschaftsordnung impliziert, und seine nicht realisierbare klare Abgrenzung als ein Teilsegment zu anderen Subkulturen und zur Gesamtgesellschaft. Eine wichtige Leistung die der Begriff Subkultur jedoch geleistet habe, sei die Betonung der Eigenständigkeit kultureller Systeme (Vgl. ebd., S.134). Diese Dimension kann auch auf den Begriff der Jugendkulturen angewandt werden.

Als eigenständiges kulturelles System ist Jugendkultur unabhängig von institutionalisierten Bildungssystemen. Sie orientiert nicht an den von Schule vermittelten Bildungsgütern, sondern an Werten und Vorstellungen, die im Freizeitbereich junger Menschen liegen (Vgl. Ferchhoff 2007, S.56). Hier sind an erster Stelle folgende Bereiche zu benennen: Musik, Mode, Konsum, Medien, Umgangssprache und andere. „Kultur“ in Jugendkulturen meint daher nicht nur klassische Kultur- und Bildungsgüter, sondern insbesondere die Entwicklung von Lebensstilen und ihren Ausdrucksformen. Sie setzt sich von vorhandenen tradierten Kulturgütern (z.B. Kunst, Sprache) ab und entwickelt schnell und ständig verändernde eigenständige Formen. Insofern suchen Jugendkulturen gerade die Abgrenzung zur gegebenen allgemein gesellschaftlichen Kultur. Sie sind Protest-, Oppositions- und Abgrenzungskulturen. Baacke spricht in diesem Zusammenhang von „Absetzbewegungen auf der kulturellen Ebene“ (Baacke 2007, S.145). Dies galt für die klassischen Jugendkulturen der vergangenen Jahrzehnte (Hippie, Rocker etc.), genauso wie für moderne und aktuelle Jugendkulturen (Emo, Hip-Hop etc.). Ihnen gemeinsam ist die Abgrenzung zur vorherrschenden Hoch-, sowie Alltagskultur. Sie stellen eine gesellschaftliche Form der Auseinandersetzung mit klassen-, milieu-, geschlechts- und altersspezifischen Erfahrungen dar, die sich zur jeweiligen Erwachsenenkultur ins Verhältnis (Nähe bzw. Abgrenzung) setzen (Vgl. Scherr 2009, S.183f.).

Neben dieser und anderen strukturellen Gemeinsamkeiten drückt sich Jugendkultur inhaltlich vor allem durch die *Vielfalt der Jugendkulturen* aus. Jugendkultur ist Pluralisierung jugendlicher (Lebens-)Stile. Wir haben „es heute klassen-, schicht- und milieuspezifisch übergreifend mit einer Vielzahl und Vielfalt [...] globaler Jugendkulturen zu tun [...]“ (Ferchhoff 2007, S.61)“. Auch wenn historische Bezüge und gewachsene Zusammenhänge zwischen einzelnen Jugendkulturen herrschen, ist es konstituierend für eine Jugendkultur, dass sie sich selbst (in Annahme und Abgrenzung) „erfindet“ und individuelle, neue Formen (weiter-)entwickelt. Den eigenen Weg der gesellschaftlichen Abgrenzung zu gehen ist für Jugendkulturen elementar. Wenn in dieser Arbeit von Jugendkultur die Rede ist, ist damit nicht nur die Vielfalt der jugendlichen Stile gemeint, sondern eben

auch dieses stilübergreifende und strukturelle Selbsterfinden von kulturellen Ausdrucksformen. Damit wird auch deutlich, dass es sich bei Jugendkultur nicht um eine temporäre Unter-Kultur (siehe obige Ausführungen zum Begriff der Subkultur), sondern um eine eigenständige Form kultureller Entwicklung handelt.

Ein wesentlicher Aspekt der bei heutigen Jugendkulturen zu nennen ist, sind die Medien, insbesondere Fernsehen und Internet. Sie sind mittlerweile entscheidende Träger von Jugendkultur (vgl. Baacke 2007, S.147). Über sie werden jugendliche Stile kommuniziert, auch international. Gerade das Internet spielt eine erhebliche Rolle dabei. Über Chats oder Foren tauschen sich Jugendliche einer Szene aus und entwickeln ihre Jugendkultur so weiter bzw. verändern sie zu neuen Formen. Teilweise haben ganze Jugendkulturen ihren sozialen Ort im Internet (z.B. im Bereich der „Gamer“). Die Medien geben aber auch Impulse zur Entwicklung von Jugendkulturen (siehe z.B. die mediale Inszenierung der Band „Tokio Hotel“ und deren Auswirkungen auf die Emo-Szene). Hier wird deutlich, dass Jugendkulturen sich nicht nur selbstständig entwickeln, sondern immer auch bestimmter, teils intendierter, Beeinflussungen z.B. durch die Massenmedien unterliegen.

Zusammenfassend wird in dieser Arbeit Jugendkultur in erster Linie als struktureller Begriff verstanden, der das Bestreben junger Menschen eigene Ausdrucksformen und Stile in Anlehnung und Abgrenzung zur vorherrschenden (Mainstream-)Kultur zu entwickeln, beschreibt. Dieses Bestreben manifestiert sich in konkreten Jugendkulturen, also Szenen, die sich durch gemeinsame Ausdrucksweise insbesondere in Musik, Mode, Sprache, Konsum, aber auch in Werten und Weltanschauung manifestieren.

2.2. Zum Begriff der Religionspädagogik

Nachdem bereits eine Annäherung an den Begriff der Jugendkultur vorgenommen wurde, soll nun das Verständnis von Religionspädagogik, das dieser Arbeit zugrunde liegt, erörtert werden. Es geht dabei zum einen darum, Religionspädagogik historisch und theoretisch einzuordnen, zum anderen die Handlungsfelder von Religionspädagogik in ihrer Relevanz für das Thema dieser Arbeit genauer zu beschreiben.

2.2.1. Historische und theoretische Einordnung von Religionspädagogik

Der Begriff der Religionspädagogik taucht erstmals im frühen 20. Jahrhundert auf. Der Sache nach ist Religionspädagogik jedoch schon älter. Schon im frühen Christentum oder in den Schriften Luthers wurde sich mit der Frage der religiösen Erziehung beschäftigt. Auch der Reformpädagoge J.A. Comenius (1592-1670) oder A.H. Francke (1663-1727) aus der pietistischen Tradition haben sich ausführlich mit Bildung und Erziehung im religiösen Kontext beschäftigt (Vgl. Schweitzer 2006, S.36f.). Als direkte (theologische) Vorläuferin der Religionspädagogik kann die kirchliche Katechetik gesehen werden, die sich seit Ende des 18. Jahrhunderts als theologische Disziplin herausbildete und die versuchte, sich den durch die Aufklärung aufgebrochen Fragen, im Kontext kirchlich verantworteter Erziehung zu stellen. Auch unter dem Namen „Evangelische Pädagogik“ kam es dabei zu einem problematischen Verhältnis zur Allgemeinen Pädagogik, das teilweise in eine direkte Gegnerschaft ausartete (Vgl. Grethlein 1998, S.54). Ohne auf die weitere historische Entwicklung einzugehen kann gesagt werden, dass hier die Geburtsstunde der modernen Religionspädagogik liegt, die versuchte Pädagogik und Theologie in Einklang zu bringen und das bisherige Gegeneinander in eine fruchtbare Symbiose zu führen.

In den frühen achtziger Jahren war es K.E. Nipkow (geb. 1928), der im dreibändigen Werk „Grundfragen der Religionspädagogik“ in der Religionspädagogik das gleichwertige Nebeneinander von Pädagogik und Theologie sah. Der Bezug von theologischen und nicht-theologischen Aspekten müsse in der Religionspädagogik frei von gegenseitiger Bevormundung und mehrperspektivisch sein, so Nipkow (Vgl. Nipkow 1975, S.14). Die Geschichte des Christentums finde in ihr ebenso Berücksichtigung, wie die neuzeitliche Freiheitsgeschichte. Unter diesen Voraussetzungen war es dann auch möglich, dass z.B. Erkenntnisse der US-amerikanischen Religionspsychologie oder der Lebenslauforschung Einfluss auf die Religionspädagogik nehmen konnten. Als Gegenstand der Religionspädagogik sah Nipkow alle religiösen Lernprogramme im schulischen und außerschulischen Bereich. Generell betonte er, dass Religionspädagogik nicht nur auf den Bereich des schulischen Religionsunterrichts bezogen ist, sondern sich ebenso auf den Bereich der Gemeinde (siehe weiter unten die Zuspitzung auf die Gemeindepädagogik) erstreckt (Vgl. Grethlein 1998, S.194). Bisher wurde die Religionspädagogik oftmals auf die schulische Religionsdidaktik verkürzt.

Dieser Ansatz entwickelte sich weiter. Der katholische Theologe Mette sah z.B. als Gegenstand der Religionspädagogik das Erleben einer Glaubensgemeinschaft und weniger

die unterrichtliche Lehrveranstaltung (Vgl. Mette 1994, S.139). Dieser Bezug auf die Glaubenspraxis stellte ebenfalls die Bedeutung des Lernortes Gemeinde stärker in den Mittelpunkt der Religionspädagogik. Eine noch klare Trennung von schulischer und gemeindlicher Religionspädagogik nahm der Amerikaner G. Moran vor. Er sah zwei Orte der „Religious Education“: Aufgabe des Religionsunterrichts sei es junge Menschen in Sachen Religion Sprachfähig zu machen und sich mit Menschen anderer religiöser Herkunft zu verständigen („teach religion“). Der Religionsunterricht müsse daher religionsübergreifend sein. Aufgabe der Religionspädagogik in der Gemeinde hingegen sei es mit Menschen Religion einzuüben, ihnen liturgische Erfahrungen zu ermöglichen und zum Einsatz für die soziale Gerechtigkeit zu ermutigen („teach to be religious“) (Vgl. Moran 1989, S.132ff.).

Religionspädagogik hat sich von einer Teildisziplin der Theologie zu einer eigenständigen Disziplin etabliert. Sie ist nicht nur bezogen auf den schulischen Religionsunterricht, sondern hat ebenso außerschulische Bildung im Blick. Bezogen auf ihre historische Entwicklung und ihre Theorieentwicklung, wird in dieser Arbeit Religionspädagogik wie folgt verstanden:

Religionspädagogik bezeichnet diejenige Disziplin, die sich mit den „Aufgaben, Voraussetzungen, Prozessen und Wirkungen von religiöser Erziehung, Bildung und Sozialisation in Kirche und Gesellschaft“ (Vgl. Schweitzer, Eisenbast et al. 2008, S.15) befasst. Religionspädagogik ist dabei eine handlungsorientierte Profession, vor allem in den Feldern Schule und Gemeinde, und eine wissenschaftliche Disziplin. In ihrer Theorie und Praxis berücksichtigt sie gleichberechtigt theologische, sowie nicht-theologische (insbesondere sozialwissenschaftliche) Aspekte. Als christliche Religionspädagogik ist es ihr Ziel Menschen zu ermöglichen religiöse Erfahrungen zu machen, eine Mündigkeit im religiösen Feld zu fördern, zum Dialog mit anderen Religionen und Ideologien zu befähigen und christlich-ethische Werte zu etablieren. Als moderne Religionspädagogik berücksichtigt sie die gesellschaftlichen Individualisierungs- und Pluralisierungsprozesse (Vgl. Schweitzer 2006, S.56ff.), in dem sie Orientierungshilfe in der religiösen Pluralität gibt und die Formen individuell gelebter Religiosität wahrnimmt und daran anknüpft.

2.2.2. Religionspädagogik in der Gemeinde: Gemeindepädagogik

In dieser Arbeit richtet sich der Blick vor allem auf die Religionspädagogik im Bereich der Gemeinde. Wie im vorherigen Kapitel erwähnt hat sich für diesen Bereich innerhalb der Religionspädagogik der Zweig der Gemeindepädagogik entwickelt. Dieser noch sehr junge Begriff taucht erstmals Ende der 60er bzw. Anfang der 70er-Jahre des 20. Jahrhunderts im Zusammenhang mit kirchlichen Beratungen über die Entwicklung kirchlicher Fachhochschulen auf (Vgl. Foitzik 1992, S.47). Er stand also von Anfang an im Bezug auf die Profession des Gemeindepädagogen. In den 70er Jahren waren es vor allem Enno Rosenboom, Gottfried Adam, aber auch Ernst-Karl Nipkow die wichtige Beiträge zu Entwicklung des Begriffs leisteten. 1982 verabschiedete dann die EKD⁴-Kammer für Bildung und Erziehung die „Empfehlungen zur Gemeindepädagogik“. Damit gewann Gemeindepädagogik ein eigenes Profil und erhielt als Begriff auch Einzug in die Dienstordnungen der Religionspädagogen (Vgl. Adam/Lachmann 2002, S.14).

Trotzdem steht der Begriff bis heute immer wieder in der Diskussion. Funktional kann Gemeindepädagogik abgegrenzt werden. Sie ist „gegenüber der schulischen Religionspädagogik profiliert durch ihren dominanten Gemeindebezug, gegenüber den anderen kirchlichen Handlungsfeldern durch die sie integrierend bestimmende (religions-) pädagogische Aufgaben- und Handlungsdimension (Adam/Lachmann 2002, S.18)“. Darüber hinaus bezeichnete Karl Foitzik Gemeindepädagogik als „ein[en] Container-Begriff“, in den jede und jeder die theologischen und pädagogischen Vorstellungen einbringt, die ihr bzw. ihm wichtig sind (Foitzik 2002, S.11)“.

Es besteht also stets die Notwendigkeit seitens derer, die über Gemeindepädagogik nachdenken und reden, eine Erklärung darüber abzugeben, was sie damit meinen. So hat z.B. der Arbeitskreis Gemeindepädagogik in der EkvW⁵ folgende Erklärung zum Verständnis des Begriffs abgegeben:

„Die „Kommunikation des Evangeliums“ (Ernst Lange) ist Aufgabe der gesamten christlichen Gemeinde. Die Kommunikation deutet in besonderer Weise auf das gemeindepädagogische Handlungsfeld. Kommunikation ist ein wechselseitiges Geschehen im Miteinander. Menschen benötigen Geschehensorte bei ihrer Suche nach lebhaften Optionen. Gemeindepädagogik gestaltet solche Orte. Das Anliegen der Gemeindepädagogik ist es, Gemeinschaft so zu gestalten, dass das Evangelium erfahrbar wird. Aufgabe der Gemeindepädagogik ist die sensible Wahrnehmung der alltäglichen Lebensgeschichten und der darin liegenden (religiösen) Grundfragen der Menschen sowie die Gestaltung und Begleitung von Lern- und Bildungsprozessen im kirchlichen Umfeld. Gemeindepädagogik initiiert und begleitet Bildungs- und Lernprozesse. Arbeitsfelder der Gemeindepädagogik sind z.B. die Ar-

⁴ Abk. Evangelische Kirche in Deutschland

⁵ Abk. Evangelische Kirche von Westfalen

beit mit Kindern und Jugendlichen, Erwachsenenbildung, Arbeit mit Familien und Senioren, aber auch diakonische Tätigkeiten, Beratung, freizeitpädagogische und schulnahe Angebote. Pädagogische und theologische Inhalte fließen dabei in die praktische Arbeit ein. Gemeindepädagogik sieht –nach Karl Foitzik- Gemeinde nie nur so, wie sie jetzt ist, sondern stets auch als das, was sie sein könnte und vor allem sein soll. Gemeindepädagogische Lernprozesse wirken sich auf die Strukturen und Funktionen der Gemeinde aus. Gemeindepädagogik tritt für einen Perspektivenwechsel ein, der die Kirche aus der Perspektive der Menschen betrachten lässt und vorhandene Zugangssperren und Sichtbehinderungen zu problematisieren und beseitigen sucht (Arbeitskreis Gemeindepädagogik der EkVW 2009, Stand 02.04.2010).“

In Anlehnung an diese Definition sollen nun einige wichtige Aspekte, die dem Verständnis von Gemeindepädagogik dieser Arbeit zugrunde liegen, erörtert werden. **Gemeindepädagogik hat ihren Sitz in der Kirche und ist bezogen auf die Gemeinschaft der Gläubigen.** Die Verortung geschieht auch in Anlehnung an den neutestamentlichen Begriff der *ἐκκλησία* (ekklesia), der sowohl die Gesamtheit der Christen, im Sinne der Kirche, als auch die einzelne örtliche christliche Gemeinschaft im Blick hat. Moderne Gemeindepädagogik geht aber auch über den Raum der Kirche hinaus. Dort wo sie dies tut, hat sie das Ziel Außenstehende in Bezug zu diesem zu bringen und kirchlich-christliche Aspekte in die gesamtgesellschaftliche Diskussion mit einzubringen. **Gemeindepädagogik sieht sich (analog ihrer „Mutter“ – der Religionspädagogik) inhaltlich der Theologie, sowie der Pädagogik verpflichtet.** Ihre Aufgabe ist es Kommunikation innerhalb der Gemeinde zu gestalten und so religiöse und ethische Bildungsprozesse zu initiieren und zu begleiten. Sie versucht dabei eine Brücke zu schlagen zwischen der christlich-biblischen Botschaft (Evangelium) und der Lebensrealität der Menschen, die ihr anvertraut sind. Ihr geht es weniger um kirchliche Wissensvermittlung⁶, als vielmehr um das **Ermöglichen religiöser Erfahrung.** Gemeindepädagogik versucht aber auch Menschen dazu zu befähigen sich innerhalb der Gemeinde zu engagieren und will Partizipation an kirchlichen Entwicklungen fördern. Ein zentrales Arbeitsfeld der Gemeindepädagogik, das im Fokus dieser Dissertation steht, ist dabei die Arbeit mit jungen Menschen.⁷

2.3. Bedeutung von Religion in der Jugendphase

In der Pubertät kommt es zu wichtigen Veränderungen in der psychischen und sozialen Entwicklung von Jugendlichen. Diese Entwicklung bezeichnet man als Adoleszenz. Für

⁶ Hier kann eine Abgrenzung zur Religionspädagogik gesehen werden.

⁷ Dafür steht im Weiteren der Begriff Jugendarbeit.

eine Betrachtung jugendlicher Religiosität ist es notwendig, diese psychische und soziale Entwicklung zu berücksichtigen, um daraus Konsequenzen für die Religiosität der Jugendlichen zu ziehen und gleichzeitig zu entdecken welche Bedeutung Religion für die zu bewältigenden Entwicklungsschritte hat. Dazu werden im Folgenden die Entwicklungsaufgaben der Adoleszenz und ihre Bedeutung für Religion und umgekehrt dargestellt und anschließend Modelle von religiöser Entwicklung durch und innerhalb der Adoleszenz vorgestellt und diskutiert.

2.3.1. Religion und Entwicklungsaufgaben der Adoleszenz

Adoleszenz ist die psychologische Bezeichnung für die Entwicklung vom Kind zum Erwachsenen. Sie lässt sich altersmäßig nicht klar abgrenzen bzw. wird in verschiedenen Konzepten unterschiedlich abgegrenzt (Vgl. Fröhlich 2000, S.42). Sie fällt aber auf jeden Fall in die Jugendphase, wie sie in dieser Arbeit definiert wird, hinein.

2.3.1.1. Ablösung

Ein gleichsam nach hinten, nämlich auf die eigene Kindheit, als auch nach vorne, auf die Entwicklung, gerichtete Aufgabe der Adoleszenz ist die Ablösung, vor allem von den Eltern. Dabei geht es um eine psychische Ablösung bezogen auf innere Bindungen. Eine ökonomische oder räumliche Ablösung findet in den meisten Fällen erst deutlich später statt. Inhalt der Ablösung ist die Auflösung „alter“ Identifikationsvorlagen und Autoritäten und die Suche nach neuen Orientierungsmöglichkeiten. Diese Aufgabe hat deshalb eine nach hinten, auf die eigene Kindheit, gerichtete Dimension, weil es dabei um ein reflektiertes und selbstkritisches Verhältnis zur kindlichen Vergangenheit geht (Vgl. Schweitzer 1998, S.54). Die Psychoanalytikerin Kaplan bezeichnet diese Aufgabe der Adoleszenz daher als „Abschied von der Kindheit“. Sie nennt dies einen lebensgeschichtlichen Ansatz, um damit zu verdeutlichen, dass es um eine Reflexion der bisherigen und Konstruktion einer neuen Lebensgeschichte geht (Vgl. Kaplan 1993, S.18).

Ein wichtiger Aspekt des Ablösungsprozesses, der auch die Religion beeinflusst, ist die Beobachtung, dass es bei der Ablösung weniger um Inhalte geht, sondern dass diese mehr auf der Beziehungsebene geschieht. „Nicht was die Erwachsenen sagen, sondern daß sie es sagen, begründet die Ablehnung (Schweitzer 1998, S.55)“. Der Ablösungsprozess der Adoleszenz ist übertragbar auf die religiösen Bindungen und Vorstellungen der Kindheit. Bisherige Vorstellungen, meist vermittelt über Bezugspersonen in der Kind-

heit, stehen auf dem Prüfstand und werden in Frage gestellt. Dabei geht es auch hier nicht in erster Linie um Inhalte, sondern um Beziehungsaspekte. Die Ablösung von religiösen Bindungen ist unter dem Streben nach persönlicher Unabhängigkeit zu verstehen (Vgl. ebd., S.55). Jugendliche in der Adoleszenz sind also auf dem Weg, weg von einer entliehenen, hin zu einer autonomen Vorstellung von Religion. In der Vergangenheit machte diese Spannung oft der Zusammenhang von strenger religiöser Erziehung und besonders starker Ablehnung des Kinderglaubens in der Adoleszenz, deutlich (Vgl. ebd., S.56). In der Gegenwart muss, aufgrund einer kaum noch stattfindenden religiösen Erziehung, die Frage gestellt werden, welche Rolle die kritische Auseinandersetzung mit dem Kinderglauben für eine emotionale Ablösung noch spielt.

2.3.1.2. Identitätsbildung und Beziehung

Die Identitätsbildung ist eine zweite wichtige, in der Adoleszenz zu bewältigende, Aufgabe, die zwar die Ablösung mit einbezieht, jedoch darüber hinausgeht. Erikson versteht die in der Adoleszenz stattfindende Identitätsbildung Jugendlicher allen früheren Identifikationen als übergeordnet (Vgl. Erikson 1981, S.242f.). Danach ist das Gelingen der Identitätsbildung von einer sinnhaften Deutung der Welt und der eigenen Geschichte darin abhängig (Vgl. Schweitzer 1998, S.57). Es geht also um Werte und Ziele, die sich Jugendliche in der Adoleszenz zu Eigen machen. Dazu ist es notwendig, sich an bereits vorhandenen Sinngebungen zu orientieren, um an ihnen durch Akzeptanz oder Ablehnung die eigene Identität zu entwickeln. Die Brisanz liegt heute darin, dass Jugendliche in der Adoleszenz einer Vielzahl von Sinngebungen und Wertesystemen gegenüberstehen. Neben der Gewinnung von Werten und Zielen geht es in der Identitätsbildung um einen weiteren Aspekt, nämlich um die Suche nach Anerkennung. Jugendliche suchen sich diese Anerkennung in der Beziehung zu anderen, insbesondere innerhalb der peer-group. Peer-group bezeichnet die Gruppe der Gleichaltrigen. Sie gehört zu den Primärgruppen der Sozialisation und hat für Jugendliche besonders dort Bedeutung, wo es um die Emanzipation vom Elternhaus geht.

Für beide Aspekte, Wertsetzung und Anerkennung, kann Religion in der Adoleszenz eine Rolle spielen. Religion bietet Jugendlichen einen Sinnhorizont, in dem sich Identitätsbildung vollziehen kann (Vgl. ebd., S.58). Sie ist dabei jedoch nur noch ein Angebot unter vielen. Ihre Stärke liegt aber darin, dass Jugendliche durch den transzendenten Charakter der Religion ermutigt werden bei ihrer Wertefindung auch wirklichkeitsüberschreitende Phantasien zu entwickeln und dabei ein Verständnis für abstrakte Werte gewinnen. Weil Identitätsbildung nach Erikson heute im Spannungsfeld zwischen Technokratie

und Humanität verläuft, leistet Religion einen wichtigen Beitrag dort, wo sie humanitäre, abstrakte Werte fördert (Vgl. Erikson 1981, S.242ff.). Auch die Suche nach Anerkennung hat eine religiöse Dimension. Bei vielen Jugendlichen geht diese Suche über die menschlichen Beziehungen hinaus und trägt einen Moment der Unbedingtheit in sich, der auf die Gottesfrage verweist. Die Religion kann hier ein Gottesbild anbieten, das den Jugendlichen sich als geliebtes und angenommenes Gegenüber Gottes verstehen lässt und ihm so ein Höchstmaß an Anerkennung zurechnet. Erikson formuliert so: „Der Gegenspieler des Ichs kann daher, genauer gesagt, nur die Gottheit sein, die einem Sterblichen diese Glorie verliehen hat [...] (Ebd., S.229)“.

2.3.1.3. Neue Subjektivität

Insbesondere die kognitiv-strukturelle Psychologie betont, dass in der späten Adoleszenz Veränderungen stattfinden, die Jugendliche zu einer anderen Art der Auseinandersetzung mit ihrer Umwelt führen. Die Grundlage dafür bildet, wie z.B. in Piagets Entwicklungspsychologie verdeutlicht, die Fähigkeit zum abstrakten Denken, also die Fähigkeit Dinge nur theoretisch erfassen zu können und abstrakt von ihnen zu sprechen (Vgl. Schweitzer 1998, S.66f). Es kommt also auch im Denken zu einer Ablösung von Vorgegebenem. Ergebnis dieser Veränderung ist die Entdeckung des subjektiven Selbst (Vgl. Kohlberg et al. 1971, S.152). Dadurch werden die eigene Logik und der eigene Möglichkeitssinn zum Instrument kritischer Auseinandersetzung mit der Umwelt. „Das Selbst werde nun als Zentrum subjektiver Erfahrungen wahrgenommen, und dieses Selbst erlaube ein kritisches Befragen der kulturellen Wirklichkeit der Erwachsenen (Ebd.)“. Damit entwickelt sich in der Adoleszenz ein neues Verständnis von Wirklichkeit. Wirklich ist nicht mehr was real, im Sinne von tatsächlich und überprüfbar, ist, sondern wirklich ist, was der einzelne Jugendliche denken kann.

Diese neue Subjektivität spielt auch für die Religion eine Rolle. Wie bereits deutlich geworden ist, lösen sich Jugendliche in der Adoleszenz vom Kinderglauben, der zum Großteil aus vorgegebenen bzw. übernommenen Inhalten besteht. Diese Inhalte werden in Frage gestellt, sobald der Jugendliche sein eigenes Selbst als Reflexionsinstrument nutzt. Das Für oder Wider in Sachen Religion entscheidet sich also daran, ob die Inhalte für den Einzelnen denkbar bzw. nachvollziehbar sind. Ob Inhalte nachvollziehbar sind, hängt aber natürlich auch von den Personen ab, die sie vermitteln (vgl. oben gemachte Ausführungen zur Beziehungsebene). Welche Konsequenzen dies und die oben genannten Entwicklungen für den Umgang mit Jugendlichen, z.B. in der kirchlichen Jugendarbeit, haben, wird noch zu erörtern sein.

2.3.2. Religiöse und moralische Entwicklungsmodelle

Die Erkenntnisse über die psychologische Bedeutung der Religion in der Adoleszenz fließen, unterschiedlich gedeutet und gewichtet, in Modelle ein, die die religiöse bzw. moralische Entwicklung des Menschen aufzeigen wollen. Anzumerken ist dabei, dass solche Entwicklungsmodelle heute oft nicht mehr strikt nach Lebensaltern eingeteilt sind, weil sich die psychologischen Übergänge immer mehr ausweiten. Die Orientierung an Alterskategorien darf daher nur noch als idealtypisch verstanden werden. Im Folgenden werden zwei solcher Entwicklungsmodelle vorgestellt. Dabei wird der Schwerpunkt der Betrachtung auf den für das Jugendalter relevanten Phasen liegen.

2.3.2.1. Stufen des Glaubens (Fowler)

James Fowler legte Mitte der 70er Jahre seine empirisch gestützte Theorie einer Glaubensentwicklung vor. Er hat dabei versucht sowohl das kognitivistische (im Wesentlichen nach Piaget), als auch das tiefenpsychologische (Erikson) Entwicklungskonzept zu berücksichtigen. Für Fowler ist Glaube allgemein die Suche nach einem Lebenssinn. Jeder Mensch muss diesen Sinn finden oder ihn sich selbst schaffen. Glaube ist nicht unmittelbar auf die Lehre einer Religion bezogen. Fowler unterscheidet nämlich zwischen zwei verschiedenen Glaubensbegriffen, die im Englischen auch sprachlich deutlich werden. Unter *faith* versteht Fowler das ebengenannte universale menschliche Verlangen nach Sinn (Vgl. Fowler 1991, S.27), das jeder Mensch besitzt. Glauben im Sinne von *faith* ist zu trennen von *belief*, das ein Führ-Wahr-Halten religiöser Inhalte meint. Die Religionen versteht er in diesem Sinne als Ansammlung von Traditionen, in denen sich der Glaube (*faith*) in der Vergangenheit niedergeschlagen hat (Vgl. Schweitzer 2004, S.140).

Nach diesem Glaubenskonzept muss der Glaube als die menschliche Bestrebung nach Sinn und unabhängig von religiösen Inhalten gesehen werden. „Glaube (*faith*) [...] ist die grundlegendste Kategorie bei der Suche des Menschen nach einer Beziehung zur Transzendenz (Fowler 1991, S.35)“. Der Glaube betrifft den Menschen in seiner Ganzheit. „Glaube ist eine Orientierung der ganzen Person, die ihre Hoffnungen und Bestrebungen, Gedanken und Handlungen Sinn und Ziel gibt (Ebd., S.36)“. Fowler beschäftigt sich in seiner Entwicklungstheorie mit diesem „*faith*-Glauben“. Dazu hat er als Untersuchungsmethode mit biographischen Interviews gearbeitet, in denen er mit den Befragten über ihre Lebensgeschichte, Schlüsselerlebnisse und lebensbedeutende Beziehungen sprach und diese in einen Kontext mit Fragen zur religiösen Praxis und zum Glauben selbst setzte. In der Auswertung ergaben sich sechs Stufen des Glaubens. Diese Stufen

bilden für Fowler, eine unumkehrbare und hierarchisch aufgebaute Folge, die jeder Mensch invariant durchläuft (Vgl. Kuld 1997, S.90). Fowler betont dabei, dass die Entwicklung des Glaubens ein Interaktionsprozess zwischen dem aktiven Subjekt und einer dynamischen Umwelt sei (Vgl. Fowler 1991, S.57). Im Folgenden werden die sechs Stufen der Glaubensentwicklung nach Fowler kurz dargestellt:

Als Ausgangspunkt der sechs Stufen des Glaubens beschreibt Fowler eine Vorstufe, die er den **undifferenzierten Glauben** nennt. Dieser kindliche und vorsprachliche Glaube (bis ca. 2 Jahre) ist stark geprägt von der wechselseitigen Beziehung des Säuglings zu den Bezugspersonen (i.d.R. Eltern) und dem damit verbundenem Urvertrauen. Die erfahrene Liebe und Fürsorge prägen das Urvertrauen und damit auch die Qualität des Glaubens. Hier werden wichtige Grundlagen für die weitere Glaubensentwicklung gelegt (Vgl. Fowler 1991, S.136ff.).

Die *erste Stufe*, der **intuitiv-projektive Glaube** (ca. 2 bis 6/7 Jahre) wird durch die Konvergenz von Denken und Sprache des Kindes eingeleitet. Das Kind verwendet in dieser Phase die neuen Werkzeuge der Sprache, um seine Sinneserfahrungen zu organisieren. Diese Erfahrungen sind einerseits sehr von der Imitation Erwachsener geprägt, andererseits aber auch von einer großen kindlichen Phantasie erfüllt. Imitation und Phantasie prägen auch den Glauben des Kindes, der deshalb sehr stark vom sichtbaren Glauben der Erwachsenen beeinflusst ist (Vgl. ebd., S.39ff.).

Die Alterseinteilung, sowie der Sprachgebrauch Fowlers machen die Bedeutung der Entwicklungspsychologie Piagets für Fowlers Ansatz deutlich. Piaget beschreibt die Entwicklung von Kindern anhand ihrer kognitiven Fähigkeiten. Während in der sensomotorischen Phase (bis 2 Jahre) das Kind die Fähigkeit erlangt sich das Abbild eines Gegenstandes im Geiste vorzustellen und in der präoperationalen Phase (2 bis 7 Jahre) die kognitiven Fähigkeiten davon geprägt sind, dass es Dinge nur aus der eigenen Perspektive (Egozentrismus) wahrnehmen kann, erlernt es in der konkret-operationalen Phase (7. bis 11. Lebensjahr) den Perspektivwechsel und wird zu logischen Schlussfolgerungen anhand konkreter Gegenstände fähig. In Piagets letzter Phase, der formal-operationalen (ab. 11 Jahren), komplettiert das abstrakte Denken die kognitiven Fähigkeiten des Kindes (Vgl. Zimbardo et. al. 2003, S.465ff.).

Die Grundlage zum Einstieg in die *zweite Phase*, dem **mythisch-wörtlichen Glauben**, bildet das zunehmende Verlangen des Kindes zu erkennen, wie die Dinge sind, sowie die Unterscheidung zwischen wirklichen und nicht-wirklichen Dingen im Zusammenhang

mit der Entwicklung des konkret-operationalen Denkens (Piaget). In dieser Phase beginnt der Mensch (Fowler sieht diese Phase i.d.R. bei Schulkindern zwischen sieben und zwölf Jahren typisch) für sich selbst Glaubensinhalte und Regeln zu übernehmen, die seine Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft symbolisieren. Die Übernahme der Glaubensinhalte geschieht meist wörtlich und die Verarbeitung in Geschichte und Erzählungen (stories), die konstruiert werden. Sie dienen dem Kind dazu sich den Lebenssinn zu vergegenwärtigen (Mythos) und die eigenen Wünsche und Erfahrungen, aber auch die Perspektive anderer Menschen zu interpretieren. Dabei bleibt das Kind auf der Erzählebene. Es finden noch keine Abstraktionen statt (Vgl. Fowler 1991, S.151ff.).

Erst das Erreichen des formal-operationalen Denkens ermöglicht eine Reflexion darüber. Diese kognitive Fähigkeit und das Erkennen von Widersprüchen in den stories, lassen ein abstrakteres Nachdenken über Sinn zu und führen den Heranwachsenden in die dritte Stufe, den **synthetisch-konventionellen Glauben**. Dieser Glaube bildet sich typischerweise im Jugendalter aus. Fowler betont jedoch, dass sich auch Erwachsene dauerhaft auf dieser Stufe befinden können. In der Phase dieses synthetisch-konventionellen Glaubens wird der Welterfahrungshorizont über die Familie hinaus weit geöffnet. Schule oder Arbeit, peer-group und Medien sowie anderen Faktoren werden zunehmend stärker. Von allen diesen Bezugspunkten des Jugendlichen werden Glaubensinhalte übernommen und zusammengefügt. Es entsteht eine Ideologie, ein mehr oder weniger festes Bündel an Werten und Glaubensvorstellungen. Diese Synthese ist genau auf die Urteile und Erwartungen anderer abgestimmt (konventionell). Dabei geschieht Identitätsbildung, insbesondere im Bereich der peer-groups, wo Pläneentwerfen, Phantasieren und Sich-Sorgen einen Ort haben und so die individuellen Inhalte von Lebenssinn eine Form bekommen (Vgl. Ebd., S.151).

Auch im Übergang zur *vierten Stufe* sind Widersprüche ein wichtiger Faktor. Diesmal sind es jedoch nicht die Widersprüche in stories, wie es im Wechsel von Stufe 2 auf 3 der Fall war, sondern vielmehr die Kollision von Inhalten jeweils hoch bewerteter Autoritäten und das in Frage stellen dieser. Der **individuierend-reflektierte Glaube** dieser Stufe beginnt frühestens im frühen Erwachsenenalter (ca. ab 20 Jahren), setzt jedoch bei vielen Menschen erst zwischen 30 und 40 Jahren oder gar nicht ein. Es ist die Fähigkeit von sich selbst Abstand zu nehmen, die es der Person hier ermöglicht den bisherigen Glauben kritisch zu reflektieren und die Autorität bestimmter Glaubensquellen zu hinterfragen. „Das Ich, das in seiner Identitäts- und Glaubenskonstruktion zuvor von einem personellen Kreis bedeutender Anderer getragen wurde (Fowler 1991, S.200)“, ist

nun bereit, die Last der Verantwortung für die eigenen Lebensstile, Glaubensinhalte und Sinnstiftungen wahrzunehmen. Dies führt zu einer neu gewonnenen Unabhängigkeit und zu einem eigenen und eigenständigen Glaubensstandpunkt (Vgl. ebd., S.192ff.).

Der Gewinn auf der *fünften Stufe*, dem **verbindendem Glauben**, ist nach Fowler die Kontextualisierung des eigenen Standpunktes im Spektrum der Glaubenspositionen der Welt. Der Glaubende reflektiert seine eigene Position, indem er die Begrenzung des eigenen Standpunktes akzeptiert. Er erkennt andere Standpunkte an und sucht nach Gemeinsamkeiten auf der Grundlage von Toleranz (verbindend). Das Erreichen dieser Stufe ist nach Fowler gewöhnlich erst ab der Lebensmitte eines Menschen möglich (Vgl. ebd., S.201ff.).

Die *sechste und letzte Glaubensstufe*, der universalisierende Glaube, wird hingegen nur selten von Menschen erreicht. Als Beispiele hierfür nennt Fowler herausragende Persönlichkeiten der Religionsgeschichte, wie Martin Luther King, Mutter Theresa und Dietrich Bonhoeffer. Der Glaube dieser Menschen überwindet die Paradoxie zwischen der Gültigkeit des eigenen bei gleichzeitiger Gültigkeit anderer Glaubensstandpunkte, indem er das gesamte Sein umfasst und nicht mehr auf bestimmte Richtungen oder Inhalte ausgerichtet ist. Der Sinn und das Ziel dieses Glaubens sind die absolute Liebe und die uneingeschränkte Gerechtigkeit (Vgl. ebd., S.217).

2.3.2.2. Stufen der religiösen Entwicklung (Oser/Gmünder)

Die Stufen der religiösen Entwicklung nach Fritz Oser und Paul Gmünder basieren ebenfalls auf dem strukturgegenetischen Ansatz Piagets. Sie versuchen die Kritik am Glaubenskonzept Fowlers zu überwinden und die Religiosität der Empirie zugänglicher zu machen, so dass sie einen relativ eigenständigen Bereich in der menschlichen Entwicklung präsentieren. „Wenn Menschen Ereignisse ihres Lebens religiös verarbeiten, so benötigen sie dazu ihr Denken, Sprechen, Fühlen und Handeln. Hinter dieser Tätigkeitsweise versteckt sich ein subjektives Muster der Beziehung des Menschen zu einem Letztgültigen (Oser/Gmünder 1988, S.15)“. Nach Oser und Gmünder liegt diesem Muster eine religiöse Entwicklung zu Grunde. Kinder denken und sehen die Welt anders als Jugendliche oder Erwachsene. Genauso beurteilen sie das Woher und Wohin des menschlichen Lebens anders. Diese Unterschiede in der Beurteilung werden bei Oser/Gmünder in fünf Entwicklungsstadien des religiösen Bewusstseins deutlich. Wichtigstes Strukturmerkmal dieser Stadien oder Stufen ist die subjektive Sichtweise auf ein Letztgültiges, also die

Frage wie der Einzelne das Letztgültige und sich selbst in Beziehung dazu sieht (Vgl. ebd., S.16).

Der Begriff des Letztgültigen ist bei Oser/Gmünder als ein Begriff gewählt, der verschiedene Religionen und Kulturen generalisieren soll. Er ist Generalbegriff für „Gott“, „Göttliches“, „Übernatürliches“ und dem Inhalt jedes anderen Sinnerschließungsprozesses. Das Konzept der Stufen der Religiösen Entwicklung ist ein Interkulturelles. Aus der subjektiven Sichtweise auf das Letztgültige wurden wiederkehrende und strukturelle Merkmale gewonnen, die ein jeweiliges Stadium charakterisieren. Die Methode dabei waren so genannte Dilemma-Geschichten. Sie sind gekennzeichnet von einer zwiespältigen Entscheidungssituation, die einen Bezug ins Religiöse hat. Den Probanden wurde diese Geschichte vorgestellt und dazu Fragen an sie gerichtet. Aus den Antworten wurden dann o.g. strukturelle Merkmale extrahiert und den verschiedenen Stadien zugeordnet. Das Durchlaufen dieser Stadien ist zwar auch an den Lebensaltern orientiert, soll aber nicht statisch aufgefasst werden. Die Stadien bzw. Stufen hängen nicht nur von den kognitiven Fähigkeiten, sondern auch von der Persönlichkeits- und lebensgeschichtlichen Entwicklung einer Person ab (Vgl. ebd., S.27). Setzt man voraus, dass es diese Stufen der religiösen Entwicklung gibt, muss festgehalten werden, dass Kinder, Jugendliche und Erwachsene in den verschiedenen Stadien die Welt qualitativ anders interpretieren bzw. ihre Erfahrungen einen anderen religiösen Stellenwert zuordnen. Darüber hinaus kann davon ausgegangen werden, dass Menschen von je einer zur nächsten Phase eine Wandlung (Transformation) durchleben. Faktoren dieser Wandlung können u.a. Neuinterpretationen religiöser Formen, Reintegration von Religiösem oder die Neukonstruktion des eigenen Weltbildes z.B. durch Aufnahme wissenschaftlicher Erkenntnisse, sein. Letztlich sind die Faktoren dieser Wandlung immer Punkte im Leben eines Menschen, an denen etwas aufgegeben wird und Neues entsteht (Vgl. ebd., S.19f.).

Im Folgenden werden die fünf Stufen der religiösen Entwicklung nach Oser/Gmünder dargestellt. Die Darstellung legt einen Schwerpunkt bei den für die Jugendphase relevanten Stufen.

Auf der *1.Stufe* dieses Modells (ca. 8-10 Jahre) sieht das Kind das Letztgültige als ein aktives und unmittelbar in die Welt eingreifendes Wesen. Alles auf der Welt ist von ihm geleitet, geführt oder gewollt. Die Aktion des Letztgültigen fordert eine Reaktion des Menschen. Der Wille des Letztgültigen muss stets befolgt werden, sonst drohen Konsequenzen (Vgl. ebd, S. 81ff.).

Dadurch, dass sich das Kind immer mehr und mehr als Subjekt erfährt, geschieht der Übergang in die 2. *Stufe* (zwischen 8 und 18 Jahren). Auf dieser Stufe wird das eigene Handeln als Mittel empfunden das Letztgültige zu beeinflussen (z.B. durch Gebete, Einhalten religiöser Regeln). Unglücks- und Glücksfälle werden analog als Konsequenz von einem Nicht-Handeln oder einem ausreichenden Handeln zur positiven Beeinflussung des Letztgültigen gedeutet. Die Person tritt hier dem Letztgültigen als eigenes Subjekt in einer bipolaren Beziehung gegenüber und kann mit ihm reden, handeln, feilschen und es sanftmütig stimmen (Vgl. ebd., S.84ff.).

Der Wechsel zur nächsten Stufe geschieht meistens aus der Erfahrung heraus, dass die Lebensereignisse nicht immer im Zusammenhang mit dem eigenen richtigen oder falschen Handeln gegenüber dem Letztgültigen stehen (Beispiel: Hiob). Dies erschüttert die bisherige religiöse Vorstellung. Folge ist ein Zwiespalt zwischen der Ablehnung religiöser Praktiken und Einflüsse einerseits und der Annahme einer neuen religiösen Dimension andererseits.

Es kommt daher auf *Stufe 3* (zwischen 10 und 25 Jahren) zu einer Trennung der beiden Bereiche Letztgültiges (Transzendenz) und eigenes Ich in der Welt (Immanenz). Die Person entdeckt hier ihr selbstbestimmtes und eigenverantwortliches Selbst und weist dem Letztgültigen seinen eigenen Entscheidungsraum zu. Es entsteht eine „Zwei-Reiche-Theorie“. Von dieser Position aus ist es möglich einen bewussten Atheismus zu vertreten, aber auch das Letztgültige als Repräsentanz für die Grundordnung des Lebens und der Welt zu verstehen (z.B. Naturgesetze) (Vgl. ebd., S.86ff).

Der Übergang zu *Stufe 4* (ab 17. Lebensjahr) ist gekennzeichnet durch das Aufgeben des Anspruches, alles einzig und allein aus sich selbst heraus bewältigen zu können. Probleme können nicht gelöst und Fragen nicht mehr beantwortet werden, in dem man sich auf die eigene Selbstbestimmtheit beruft. Die Krise dieses Übergangs ist das Gefühl einer Regression, in der die Person jetzt das Letztgültige reflektiert, was doch bereits abgelegt gewesen zu sein schien. Auf dieser Stufe kommt es dann zu einer Vermittlung zwischen der eigenen Autonomie und dem Letztgültigen. Jenes wird als Bedingung allen menschlichen Handelns wahrgenommen (z.B. Leben als Geschenk) und als in der Immanenz enthalten empfunden. Dies zeigt sich z.B. darin, dass das Letztgültige zeichnerhaft in der Natur, Kultur oder zwischenmenschlicher Liebe gesehen wird. Für christlichgläubige Menschen könnte aber auch die Annahme in Stufe 4 typisch sein, dass Gott selbst nicht geschichtswirksam ist, sondern durch das Tun der Menschen in der Welt wirkt (Vgl. ebd., S.89ff.)

Stufe 5 ist geprägt von einem komplexen gegenseitigen Durchdringen von Welt und Letztgültigem. Sie wird nach Oser/Gmünder nur von wenigen Menschen erreicht. In ihrer Untersuchung ließ sich Stufe 5 nicht empirisch nachweisen.

2.3.2.3. Tragweite der Modelle im post-modernen Kontext

Sicherlich leisten die Phasenmodelle zur religiösen Entwicklung einen wichtigen Beitrag zum Thema „Jugend und Religion“, insbesondere dort, wo sie den Blick für die kognitive, soziale und emotionale Situation Jugendlicher in Bezug auf Religion schärfen. Sie sind daher weit im Bereich der Religionspädagogik verbreitet und anerkannt. Auf die gewinnbringenden Aspekte der Modelle wird später noch einzugehen sein. Zunächst stellt sich jedoch die Frage, welchen Wert die Phasenmodelle in ihrer Darstellung von Entwicklung unter heutigen Bedingungen haben und was sie als Ganzes über die jugendliche Auseinandersetzung mit Religion sagen können. Es ist also die Frage nach den Grenzen.

Die dargestellten Modelle, aber auch zahlreiche andere, beschreiben die religiöse Entwicklung im Kontext der Identitätsbildung als eine gradlinige Entwicklung. Der Mensch entwickelt sich in ihnen u.a. gemäß seiner kognitiven Fähigkeiten im Normalfall von einer zur nächsten Stufe bis zu einem Punkt, von dem aus ein Teil, meist aufgrund eines hohen Grades an Reflexionsvermögen, weitere Stufen erreicht. Heiner Keupp wirft jedoch die Frage auf, ob man angesichts der Individualisierung von Lebenskonzepten in einer extrem pluralen Welt überhaupt von einer gradlinigen Entwicklung der Identität und damit auch der religiösen Identität, ausgehen kann (Vgl. Keupp 2005, S.60). Er definiert Identität als subjektiven Konstruktionsprozess, in dem das Individuum die Anpassung von innerer und äußerer Welt zu erreichen versucht. Der Grundriss der äußeren Welt unterliegt jedoch den ständigen Veränderungen durch Individualisierung, Pluralisierung und Globalisierung, so dass Keupp von einer fluiden Gesellschaft, mit Verweis auf Heraklit, spricht, in der man sich von allem Statischen und Stablen zu verabschieden hat (Vgl. a.a.O., S.66). Damit stellt er indirekt auch eine Darstellung von Entwicklung anhand mehr oder weniger statischer Phasen in Frage. Für ihn ist der Prozess der Identitätsbildung hoch individualisiert (Vgl. a.a.O., S.77). Es gibt daher keinen durchschnittlichen exemplarischen Normalfall, sondern der Sonderfall ist der Normalfall. In Bezug auf die Modelle religiöser Entwicklung bedeutet dies, dass es kein Schema ermöglicht, die unzähligen, ständig im Wandel befindlichen, Einzelfaktoren, welche die individuelle Identitätsbildung beeinflussen, angemessen und standardisiert zu berücksichtigen. In diesem Kontext muss auch die bekannte Kritik, insbesondere an dem Modell von Oser/Gmünder, gese-

hen werden, dass dem Sozialisationshintergrund in der Betrachtung zu wenig Bedeutung zugemessen wird. Phasenmodelle religiöser Entwicklung können daher immer „nur“ die anthropologischen Voraussetzung für die Auseinandersetzung mit Religion aufzeigen, wie z.B. die kognitiven Fähigkeiten. Identität und Religiosität entwickeln sich jedoch nicht nur anhand dieser Voraussetzungen, sondern eben auch anhand gesellschaftlicher Faktoren. Keupp spricht daher vom dialogischen Charakter der menschlichen Existenz (Vgl. ebd., S.80). Wie bereits verdeutlicht, ist es in der von Individualisierung und Pluralisierung geprägten Gesellschaft fast unmöglich diese Faktoren dauerhaft und langfristig zu benennen, um sie für eine Stufencharakteristika religiöser Entwicklung zu nutzen.

Beide dargestellten Modelle legen ihren Schwerpunkt zwar auf die anthropologischen Voraussetzungen (z.B. in der Rezeption von Piaget und Erikson), berücksichtigen dabei jedoch nicht ausreichend die gesellschaftlichen Faktoren, was in der fluiden Gesellschaft, wie eben erwähnt, auch nicht möglich wäre. Die Darstellung der Phasen darf daher nicht im Sinne von Repräsentativität überbewertet werden, weil sie die wichtige gesellschaftliche Komponente nicht berücksichtigen bzw. berücksichtigen kann. Bei der Arbeit mit den Modellen muss sich stets vor Augen geführt werden, dass in Sachen Identitäts- und Religiositätsentwicklung der Sonderfall normal ist und, dass alle Faktoren die diese Entwicklung beeinflussen stets im Wandel sind.

Die Stärke der Modelle „Stufen des Glaubens“ (Fowler) und „Der Mensch – Stufen seiner religiösen Entwicklung“ (Oser/Gmünder) liegen also in der Darstellung der anthropologischen Voraussetzungen Jugendlicher für die Auseinandersetzung mit Religion. Darunter fallen vor allem die kognitiven Fähigkeiten, die psychische Entwicklung, sowie die Sozialität der Jugendlichen. Anhand einiger Beispiele soll dieser Nutzen exemplarisch aufgezeigt werden. So verdeutlicht Fowler mit seiner dritten Stufe, dem synthetisch-konventionellem Glauben, dass jugendliche Religiosität keinesfalls nur von der Familie geprägt wird, sondern auch Einflüssen anderer Instanzen in hohem Maße berücksichtigt. Besonders Stellenwert misst er der peer-group dabei zu. Relevant dürfte auch Fowlers Beobachtung sein, dass die Verarbeitung der Impulse aus den verschiedensten Richtungen durch eine Art Synthesearbeit geschieht, also dem Versuch die verschiedenen Sichtweisen und religiösen Inhalte in einen persönlichen Einklang zu bringen. Ob das Ergebnis dieser Synthese, wie von Fowler dargestellt, immer konventionell, also an die Erwartungen anderer angepasst, oder nicht vielmehr zunehmend oppositionell ausgerichtet ist, ist allerdings fraglich.

Oser/Gmünder weisen in dieser Phase (Stufe 3) auf den Stellenwert des selbst bestimmten Subjektes hin. Jugendliche bekommen Religion in den meisten Fällen nicht als fertiges Konzept vorgelegt, sondern erfahren sich selbst als Konstrukteure und Architekten ihrer eigenen Religiosität. Am Ende eines solchen selbst bestimmten Prozesses kann in der Konsequenz nur eine sehr stark individuelle Religiosität stehen. Weiter wird die Trennung der beiden Bereiche Transzendenz und Immanenz in der Jugendphase deutliche Konsequenzen für die Einbindung des Religiösen in den Alltag der Jugendlichen haben, was für die Betrachtung von Jugend und Religion am Anfang des 21. Jahrhunderts von Bedeutung sein dürfte. Aber auch der Verweis auf die kognitiven Fähigkeiten und insbesondere die Fähigkeit zur Selbstreflexion Jugendlicher, die Oser/Gemünder und Fowler in den unterschiedlichen Phase ansprechen, trägt zu einem schärferen Bild des Umgang Jugendlicher mit Religion bei.

Die Modelle und insbesondere die anthropologischen Voraussetzungen, die sie aufzeigen, bilden ebenso wie die Betrachtungen zur psychologischen Bedeutung des Jugendalters einen wichtigen Beitrag zum Verstehen des Hintergrunds der weiteren Betrachtungen und Diskussion im Kontext von Religion, Religionspädagogik und Jugendkultur.

3. Jugend und Religion

„Da denke ich halt schon mal drüber nach, ansonsten, bei mir persönlich, ich weiß, also ich mach' mir nicht sehr viel Gedanken drüber, wie soll ich sagen, also dass ich überhaupt nicht glaube, würde ich nicht sagen, aber ich glaube halt nicht an das, was jetzt halt das Kirchenverständnis ist von Gott, also ich würd' sagen, es gibt sicherlich auch was, das höher steht als wir, und, das vielleicht auch, na ja, Sachen vielleicht geschehen lässt, [...] irgend so einer, ich weiß nicht, Energie oder so, also nicht irgendwie ein Gott, aber... Ich denk', es gibt halt schon irgendwas (Zit.n. Ziebertz et al. 2003, S.359)“

So lautet die Antwort eines Jugendlichen auf die Frage, welche Rolle Gott für ihn spielt. Genauso wenig eindeutig und unklar wie seine Antwort ist, sind auch die gesellschaftlichen Meinungen über die Religiosität Jugendlicher am Anfang des 21. Jahrhunderts. Sind Jugendliche religiös? An was glauben Jugendliche? Welche Rolle spielt die Kirche noch für sie? Schließen sich modernes Denken und Religion aus? Diese und ähnliche Fragen beschäftigen Jugendforscher, Religionspädagogen gleichermaßen wie Jugendmitarbeiter, ehrenamtlich Aktive, kirchlich Engagierte, Jugendverbände und Leitungsgremien, aber auch Gesellschaftsexperten, Religionskritiker und in manchen Bezügen auch die Politik. Goethes Gretchenfrage „Nun sag, wie hast du's mit der Religion?“ wird in der jüngsten Vergangenheit gerade seitens der Wissenschaft häufiger wieder an Jugendliche gestellt.

Dieses Kapitel geht ebenfalls der Frage nach, in welchem Verhältnis Jugend und Religion am Anfang des 21. Jahrhunderts stehen. Dabei soll es darum gehen die Bedingungen der Begegnungen Jugendlicher mit Religion zu beleuchten und das Verhältnis Jugendlicher zur Religion in seinem gesellschaftlichen Kontext zu charakterisieren. Es geht dabei darum, eine religionssoziologische Grundlage für die Entwicklung einer Theorie der jugendkulturellen Religionspädagogik zu erarbeiten. Das Wissen um die Situation und Religiosität Jugendlicher ist dafür von enormer Bedeutung.

Dazu soll eine Zusammenschau verschiedener sozial- und religionswissenschaftlicher Studien dienen, die das Verhältnis von Jugendlichen zur Religion in den letzten Jahren allgemein untersucht haben. Es geht in der Analyse darum, in den verschiedensten Untersuchungen, Leitlinien zu erkennen und diese als übergreifende Merkmale jugendlicher Religiosität zu formulieren. Die Merkmale können dann als theoretische Grundlage einer Religionspädagogik dienen, die den Versuch macht Jugendkultur in ihre Konzepte und Methoden zu integrieren. Das Wissen um die Einstellung Jugendlicher zur Religion ist

elementar, wenn überlegt werden soll, welche Wege Jugendarbeit gehen muss, um sie zeitgemäß anzusprechen.

3.1. Religiosität Jugendlicher in der sozial- und religionswissenschaftlichen Forschung

In den folgenden Unterkapiteln werden nun also Studien und Arbeiten aus der jüngeren Vergangenheit betrachtet, die einen Beitrag zu einem Gesamtbild jugendlicher Religiosität leisten. Es wird sich dabei auf die Darstellung und Diskussion der für diese Thematik wichtigen Aspekte beschränkt.

3.1.1. Typisierungen jugendlicher Religiosität

Begonnen werden soll mit der Darstellungen zweier Typisierungsversuche jugendlicher Religion. Diese Typisierungen machen den Versuch, die religiöse Orientierung aller Jugendlichen in verschiedene Typen einzuteilen, um so aufzuzeigen in welchen unterschiedlichen Facetten Jugend heute religiös ist. Im Blickfeld steht daher nicht der oder die einzelne Jugendliche, sondern immer jeweils eine Gruppe von Jugendlichen, die in ähnlicher Weise religiös ist bzw. ähnliche Schema in ihrer Auseinandersetzung mit Religion aufweisen. Die Bandbreite jugendlicher Religiosität wird so aufgezeigt. Die beiden im folgenden dargestellten Typisierungsversuche gehen an diese Aufgabe unterschiedlicher heran. Karl Gabriel nimmt seine Typisierung anhand einer Zusammenschau verschiedener Studien, Forschungen und Arbeiten über jugendliche Religiosität und Jugend allgemein vor, während Hans-Georg Ziebertz et al. eine eigene empirische Untersuchung betrieben haben, um die Typen jugendlicher Religiosität einzuteilen.

3.1.1.1. Religiositätsstile von Karl Gabriel

1994 stellte Karl Gabriel seine Typisierung von jugendlicher Religion vor. Sein Schema ist stark orientiert an der Herkunft und der Sozialisation der Jugendlichen. Er sieht hier den entscheidenden Hintergrund für die Frage nach der Religiosität. Dabei spielt nicht nur die Übernahme des Sozialisationsmilieus eine Rolle, sondern gerade auch die Ablehnung und antithetische Rezeption der eigenen Sozialisationsinstanzen. So sind Gabriels Religiositätsstile „Kinder ihrer Zeit“ im annehmenden, wie im ablehnenden Sinne. Die Ausbildung dieser Stile geschieht, gemäß der Grundthese Gabriels, als Auswahl aus

einem Angebot von Sinndeutungen, Symbolen und Ritualen, so dass alle Religiositätsstile einen mehr oder minder starken synkretistischen Charakter aufweisen (Vgl. Gabriel 1994, S.65). Auswahlkriterien sind hier vor allem die Glaubwürdigkeit und die Authentizität religiöser Inhalte und Erfahrungen. Die autonome Lebensdeutung Jugendlicher, die längst nicht mehr entlang herkömmlicher Autoritätslinien wie Familie oder Kirche verläuft, lässt eben die Aufnahme religiöser Inhalte nur dann zu, wenn sie dem Jugendlichen glaubwürdig und authentisch erscheinen (Vgl. ebd., S.65f.), also plausibel und persuasiv sind. Die subjektive Auffassung des einzelnen Jugendlichen wird zum Selektionskriterium. Obwohl die Typisierung von Gabriel schon über zwanzig Jahre alt ist, liefert sie doch einige, insbesondere strukturelle, Aspekte jugendlicher Religiosität, die auch im Zuge dieser Arbeit relevant sind. Im Folgenden werden die wesentlichen Merkmale der Religiositätsstile von Gabriel dargestellt:

Der Religiositätsstil der Familienzentrierten

Jugendliche dieses Typus leben in den Zusammenhängen der Familiengruppe, der örtlichen Gemeinschaft und lokaler Vereine. Sie sind also insgesamt überdurchschnittlich institutionell integriert. Dies gilt auch für den Bereich des Religiösen. Häufig sind sie auch in das Netz kirchlicher Vereine, Verbände und Gruppen eingebunden. Diese institutionelle Orientierung macht sie offen für eine kirchenorientierte und konfessionelle Religionspraxis. Jugendliche aus diesen Milieus stellen den Gegentypus zu subkulturellen Lebensformen (z.B. Punks) dar. In den Institutionen suchen sie „geschützte Räume“ und sind nicht auf die Eroberung des öffentlichen Straßenraumes, wie subkulturelle Lebensformen, aus (Vgl. ebd., S.66).

Aber auch wenn sich der Religiositätsstil dieser Jugendlichen stark an Formen konfessioneller Religionspraxis orientiert, ist auch hier der selektive Grundtenor aller Religiositätsstile Gabriels spürbar. Maßgeblich für die Religiosität ist in der Regel die Primärgruppe Familie, die sich kirchlicher religiöser Rituale und Symbole bedient. Die Vermittlung kirchlicher Religiosität geschieht also über die Familie. Gabriel spricht daher von einer „quasi-religiösen familialen Sinnwelt (Ebd.)“.

Der subkulturelle Religiositätsstil

Jugendliche aus subkulturellen Milieus erleben den modernen Alltag als frei von religiösen Bezügen. Dennoch greifen sie auf unterschiedlichste Weise auf religiöse Symbole zurück, um ihrem Protest gegen die Erwachsenenwelt Ausdruck zu geben. Verschiedene subkulturelle Milieus nutzen diese Traditionen „um provokativ und protestierend die Immanenz des modernen Alltagsleben zu durchbrechen (Ebd.)“, d.h. sie setzen diese ein,

um durch Groteskes, Anstößiges oder Okkultes die, in ihren Augen, „heile Welt“ der Erwachsenen zu erschüttern. Sie nehmen dabei genau solche religiösen Elemente auf, die einen Kontrast zu dieser Normalwelt darstellen: der Tod, das Böse oder das Hässliche (Vgl. ebd., S.67). Dabei werden verschiedene religiöse Hintergründe vermischt. Außerdem sind Rituale oder Praktiken bevorzugt, die sich durch eine hohe Erlebnisintensität auszeichnen. Ein Beispiel für diesen Religiositätsstil sind sicher die Gothic-Milieus. Hier werden verschiedene christliche, heidnische und anderen Zusammenhängen entlehnte Symbole nebeneinander verwandt, um einen Kontext zu erschaffen, der ganz anders als die „normale Welt“ ist. Die religiösen Symbole werden sogar bewusst in die Öffentlichkeit, z.B. als Ketten, Kleidung etc., gebracht, um mit der eigenen Lebenswelt die allgemeine zu schockieren.

Der gegenkulturelle, selbstreferentielle Religiositätsstil

Gabriel siedelt diesen Stil vornehmlich in den Bildungsprivilegierten Milieus an. Er steht im bewussten Gegensatz zur kirchlich verfassten Religiosität und ihrer Symbolwelt. Der gesteigerte Selbstbezug dieser Jugendlichen führt zu einer Entwicklung eines „Kultus des Subjekts“, zu einer Sakralisierung von Subjektivität. Jeder muss seine eigene Religion finden. Dazu bedienen sich die Jugendlichen religiöser Ausdrucksformen aller Art und radikalieren diese teilweise. Insbesondere fernöstliche Glaubenstraditionen werden in die unabgeschlossene Sinnsuche aufgenommen, die durch ihre Individualität (z.B. Meditation, Rückführungen, u.a. Selbstfindungstechniken) einen Gegenentwurf zur verfassten Religion darstellen (Vgl. ebd.).

Der christlich-prophetische Religiositätsstil

Mit dem christlich-prophetischen Religiositätsstil erfasste Gabriel kritisch-engagierte Jugendliche, die Elemente der jüdisch-christlichen gesellschaftskritischen Tradition dazu nutzen, die vorfindlichen gesellschaftlichen Verhältnisse angesichts bedrohlicher Entwicklungen, z.B. im Blick auf Frieden, Bewahrung der Schöpfung, weltweiter Gerechtigkeit, politischer Solidarität etc., in Frage zu stellen. Christlich-prophetische Motive und Varianten werden hier zum Widerstand und Protest gegen eine als ungerecht empfundene Welt eingesetzt. Es handelt sich also um eine aus dem christlichen Glauben heraus begründete politische Praxis (Vgl. ebd.). So sind z.B. Texte alternativer Musik oft gesellschaftskritisch orientiert und arbeiten mit religiösen Symbolen und Inhalten.

Sicher haben die Religionsstile, wie Karl Gabriel sie beschreibt, in den letzten rund 20 Jahren an Gültigkeit eingebüßt, sie zeigen Entwicklungen auf, die sich bis zur Religiosität

der Jugendlichen heute fortgesetzt haben, wie sich im Vergleich mit anderen Studien zeigen wird. Sie kennzeichnen daher den Beginn einer Entwicklung jugendlicher Religiosität in der Postmoderne.

3.1.1.2. Typisierung nach Ziebertz/Kalbheim/Riegel

Einer weiteren Typologie jugendlicher Religiosität nach Ziebertz/Kalbheim/Riegel liegt eine empirische Untersuchung der drei katholischen Religionspädagogen aus dem Jahr 2003 zu Grunde. In dieser wurden 729 Jugendliche nach ihrer individuellen Religiosität befragt. Das wichtigste Differenzierungsmerkmal war dabei der Grad der Selbstbestimmung. Diese Grundausrichtung floss bei der Auswertung der Befragungen in einer Clusteranalyse ein. Dort wurde als wichtiges Schlüsselitem die eigene Bezeichnung der Jugendlichen als religiös, nicht-religiös oder irgendwo dazwischen verwendet. Neben dieser Einteilung berücksichtigte die Untersuchung die Unterscheidung zwischen Makro- (Gesellschaft), Meso- (Institutionen) und Mikro-Ebenen (Individuum). Konkret wurde auf der Makro-Ebene nach dem Verhältnis von Religion und Moderne und auf der Meso-Ebene nach dem Grad der Selbstkonstruktion des Glaubens im Gegensatz zum konfessionell vorgegebenen Glauben gefragt. Für den Bereich der Mikro-Ebene wurden drei Merkmale ausgewählt. Erstens wurde danach gefragt ob Religion für die Jugendlichen eine Orientierungshilfe im Sinne von Lebenshilfe darstelle, zweitens ob sich die Jugendlichen an religiösen Werten orientieren und drittens wurde gefragt, inwiefern die Jugendlichen eine immanentes Gottesbild haben, also Gott als etwas im Menschen oder Welt enthaltenes verstehen. Jede dieser Bereiche wurde durch verschiedene Fragen inhaltlich gefüllt. Anhand dieser Cluster wurde dann eine Einteilung in fünf religiöse Orientierungsmuster vorgenommen.

Der kirchlich-christliche Typ

Kirchlich-christliche Jugendliche zeichnen sich in ihren Einstellungen und Ansichten durch eine besondere Nähe zum verfassten Christentum aus und richten sich danach aus, was ihnen im Kontext der Kirchen vorgelebt wird. Zwischen moderner Gesellschaft und Religion sehen sie kaum Widersprüche. Die Nähe zum verfassten Christentum zeichnet sich auch darin aus, dass die Jugendlichen es weitgehend ablehnen sich einen eigenen Glauben „zusammenzubasteln“. Religion gibt ihnen Orientierungshilfe für ihr Leben und prägt ihre Wertvorstellungen. Auch Werte, die sich auf das Religiöse selbst beziehen, wie z.B. Gläubig sein, werden von ihnen bejaht (Vgl. Ziebertz 2003, S.391f.). Kirchlich-christliche Jugendliche sind dennoch „modern“, dies zeigt zum einen die Ver-

einbarkeit von Religion und Moderne, die ja weder zu Lasten der Religion noch der Moderne geht. Zum anderen haben die Jugendlichen kein Problem mit der Vielfalt an Religionen und Kulturen und lehnen Exklusivitätsansprüche ab (Vgl. Ziebertz 2005, S.16). Bei Fragen nach ihrem persönlichen Gottesbild geben kirchlich-christliche Jugendliche biblische Vorstellung wieder. „Sie haben darüber hinaus in ihrer Gemeinde eine Heimat gefunden, die ihren Glauben sozial stützt (ebd.)“.

Der christlich-autonome Typ

Jugendliche diesen Typus gleichen der ersten Gruppe in ihrer christlichen Grundhaltung, ihnen ist es jedoch sehr wichtig, dass sie über Glaubensinhalte selbst bestimmen. Die Bewertung der Religion als Orientierungshilfe fällt auch bei ihnen positiv aus, ebenso wie die Bedeutung religiöser Werte. Gott ist für diese Jugendlichen, ebenso wie für den ersten Typus, eine höhere Macht, die ihre Leben mitbestimmt.

Religion und Moderne halten sie gerade auch deshalb für vereinbar, weil Glaube für sie etwas ist, dass der Mensch selbst gestaltet. Christlich-autonome Jugendliche partizipieren am kirchlichen Leben, betonen jedoch ihre individuelle Freiheit auch und gerade in Fragen der Religion. Dementsprechend stellen christliche Gemeinschaften für sie keine Autorität dar. „Sie wollen selbst entscheiden, welche Angebote und Einstellungen der Kirchen für sie in Frage kommen, [...] (Ziebertz 2003, S.392)“.

Der konventionell-religiöse Typ

Der konventionell-religiöse Typ repräsentiert eine Gruppe von Jugendlichen für die Religion kein vorherrschendes Thema ist. Bei den Fragen nach der Vereinbarkeit von Religion und Moderne, sowie bei der Befürwortung religiöser Werte können diese Jugendliche nicht so recht eine klare Antwort finden. Sie finden jedoch Orientierungshilfe in einer Religion, die jeder selbst für sich bestimmt. Insgesamt zeigt sich, dass die Gruppe von Jugendlichen im religiösen Mainstream liegt. Religion spielt keine große Rolle, sie nehmen jedoch gelegentlich daran teil, z.B. Weihnachten, Taufe. Ihr Verhältnis zu religiösen Einstellungen und Gruppen ist unverbindlich (Vgl. ebd., S.392). Sie tun im religiösen Bereich das sozial Übliche, ohne dies besonders und bewusst zu reflektieren.

Der autonom-religiöse Typ

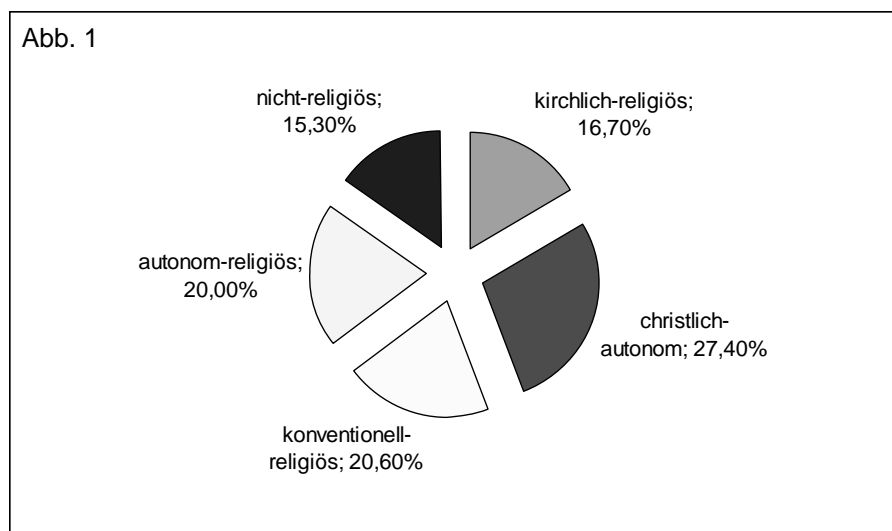
Bestimmendes Merkmal von autonom-religiösen Jugendlichen ist der ausgeprägte Wille zur religiösen Autonomie. Sie grenzen sich stark gegenüber dem verfassten Christentum ab und nehmen am kirchlichen Leben praktisch nicht teil. Religion und Moderne sind für sie nicht vereinbar und religiöse Werte lehnen sie. Diese Jugendlichen sind aber nicht

areligiös, sondern sie sehen in religiösen Formen eine Orientierungshilfe. Sie suchen nach religiösen Orientierungspunkten, die sie aus verschiedenen religiösen und spirituellen Traditionen zu ihrem eigenen Glauben zusammensetzen. Gott erkennen sie z.B. im Mitmenschen oder setzen ihn mit dem Schicksal gleich (Vgl. Ziebertz 2005, S.17). Der Begriff Religion wird von ihnen stark mit Kirche gleichgesetzt, welche als altmodisch und bevormundend empfunden wird.

Der nicht-religiöse Typ

Nicht-religiöse Jugendliche halten jede Form von Religion für unzeitgemäß und mit der modernen Gesellschaft für nicht vereinbar. Sie haben eine religionskritische Einstellung. Genauso wie sie die Existenz eines Gottes ablehnen, verneinen sie Lebenshilfe und Werte, die auf Religion gründen. Sie befinden sich in keinerlei religiösen Bezügen (Vgl. Ziebertz 2003, S.393). „Allerdings können sie anerkennen, dass Religion für andere Menschen relevant sein mag (Ziebertz 2005, S.17)“. Diese Religion sehen sie jedoch als eine Selbstkonstruktion, im Sinne einer Illusion. Nicht-religiöse Jugendliche sind also keine Kämpfer gegen die Religion, sondern sie wollen mit ihr nichts zu tun haben.

Folgende Grafik stellt die Verteilung der jeweiligen Typen auf die Gesamtheit aller Jugendlichen der Untersuchung dar (Vgl. Ziebertz 2003, S.394):



Bei der genaueren Analyse der detaillierten religiösen Profile der jeweiligen Typen (Vgl. ebd., S.396-403) fallen einige Merkmale auf, die Rückschlüsse auf die Religiosität aller Jugendlichen über die dargestellten Typen hinaus zu lassen.

Auf der Makroebene stechen nahezu bei allen Typen die Werte für Akzeptanz gesellschaftlicher Pluralität und Gleichwertigkeit aller Religionen hervor. Mit Ausnahme der kirchlich-christlichen Jugendlichen (hier wird der Dialog zwischen den Religionen noch

etwas höher bewertet) stellen diese beiden Werte in allen Typen die beiden höchsten Werte dar. Damit einher geht, dass bei allen Typen der Wert Exklusivität des Christentums der schwächste ist. Jugendlichen ist es scheinbar wichtig die Weltanschauung anderer zu akzeptieren und gegenüber der eigenen diese nicht zu bewerten. Ein weiterer Wert der Mikroebene deutet ebenfalls in diese Richtung. Bei allen Typengruppen ist hier der Wert für Autonomistische Weltanschauung am höchsten.

Eine weitere signifikante Übereinstimmung liegt in der Differenz von Glaube und Kirche. Bei fast allen Typen gehört dieser Wert zu den beiden am stärksten ausgeprägten im Bereich der Mesoebene (bei den kirchlich-christlichen Jugendlichen ist es der drittstärkste). Der Großteil der Jugendlichen sieht also keinen notwendigen Zusammenhang zwischen grundsätzlicher Religiosität (Glaube) und der sie vermittelnden Institution Kirche. Glaube kann auch außerhalb der Kirche stattfinden. Nichts desto trotz ist der andere Wert, der bei fast allen Gruppen unter den beiden stärksten liegt, die Teilnahme an Ritualen der Lebenswenden (Die Ausnahme bildet hier die Gruppe der nicht-religiösen Jugendlichen; aber auch hier gehört der Wert zu den stärkeren). Die (kirchlichen) Rituale, wie Hochzeit oder Taufe, spielen also im Leben der Jugendlichen, obwohl ihre eigene Religiosität nicht unbedingt an Kirche gebunden ist, eine wichtige Rolle. Man könnte allerdings auch mutmaßen, dass die Kirche von ihnen u.a. auf die Durchführung von diesen Ritualen reduziert wird.

Die Typisierungen von Ziebertz et al. und die von Gabriel im vorangegangenen Unterkapitel mit ihren unterschiedlichen Akzenten und ihrem Vorgehen, zeigen wichtige Einsichten für eine Gesamtbetrachtung jugendlicher Religiosität auf. Zusammen zeichnen sie das Bild einer pluralen religiösen Landschaft Jugendlicher. Selbst innerhalb verschiedener Gruppen oder Typen kann nicht von einer einheitlichen Religiosität gesprochen werden, sondern lediglich von ähnlichen Umgangsstrukturen. Dies zeigt, dass Religion unter Jugendlichen hoch individualisiert ist. Beide Typisierungen zeigen aber vor allem auch, dass die große Mehrheit der Jugendlichen nicht atheistisch oder antireligiös eingestellt ist.⁸ Gabriels Typisierung betont, dass das Milieu in dem Jugendliche aufwachsen eine wichtige Rolle für die Religiosität spielt. Dies war zwar auch in der Vergangenheit so, aber während früher eine große Zahl von Jugendlichen unter ähnlichen Verhältnissen und Umständen aufgewachsen sind, ist heute von einer Vielzahl unterschiedlichster Milieus und Szenen auszugehen. Diese plurale Landschaft entspricht einer ebenso differenzierten Religiosität. Ziebertz u.a. hingegen zeigen auf, dass sich Jugendliche insbeson-

⁸ Auf die differenzierte Situation unter Jugendlichen in Ostdeutschland wird im Folgenden noch eingegangen

dere am Verhältnis von Moderne und Religion abarbeiten. **Die Frage, wie und ob man am Anfang des 21. Jahrhunderts religiös sein kann, führt zu differenzierten religiösen Ausformungen, die als Versuch gedeutet werden können, ebengenanntes Verhältnis zu gestalten.**

3.1.2. Jugend und Religion in den Shell-Jugendstudien

Auch die letzten beiden Shell-Jugendstudien aus den Jahren 2006 und 2010 liefern einige empirische Daten und deren Auswertung zum Thema Jugend und Religion. Auch hier wird sich im Wesentlichen auf die Daten und Auswertungen konzentriert, die für den Kontext der Arbeit besonders relevant sind.

Aufgrund der vorgegangenen Ereignisse (Tod des Papstes Johannes Paul und Weltjugendtag 2005), die das Thema „Jugend und Religion“ wieder vermehrt in den öffentlichen Fokus gebracht haben, befasst sich die Shell Jugendstudie 2006 recht ausführlich mit diesem Thema. Sie liefert vor allem relevante Vergleichsdaten zur Religiosität Jugendlicher.

Zunächst stellt diese Shell-Studie einige grundsätzliche Daten zur Religionszugehörigkeit dar. Danach sind in Deutschland 31% aller Jugendlichen⁹ katholisch, 35% evangelisch und 3% gehören einer anderen christlichen Gruppe an. 5% der Jugendlichen sind islamisch und 1% haben eine andere Religion. Konfessionslos sind ein Viertel, also 25% der Jugendlichen. Diese Zahlen gelten für Gesamtdeutschland. Der Vergleich zwischen den alten und den neuen Bundesländer zeigt aber ein deutliches Gefälle. In Ostdeutschland gehören 20% einer christlichen Religion an und 79% sind konfessionslos. Demgegenüber stehen 80% der westdeutschen Jugendlichen, die einer christlichen Religion angehören und nur 12% die konfessionslos sind (Vgl. Shell 2006, S.204). Die Konfessionsbindung kann im Blick auf die vergangenen Shell-Jugendstudien als stabil eingestuft werden (Vgl. ebd.).

Da Religiosität jedoch nicht mit Konfessionszugehörigkeit gleichzusetzen ist (gleichwohl es naturgemäß dabei einen Zusammenhang gibt), fragt die Shell-Jugendstudie nach dem Gottesbild der Jugendlichen. Als religiös werden diejenigen Jugendlichen bezeich-

⁹ Die Shell-Jugendstudien setzen das Jugendalter, ebenso wie diese Dissertation, von zwölf bis 25 Jahre an.

net, die an einen persönlichen Gott (30%) oder eine überirdische Macht (19%) glauben. 49% der Jugendlichen gelten also hier nach als religiös (Vgl. Shell 2006, S.208). Für den Kontext dieser Arbeit sind insbesondere die 30% der Jugendlichen interessant, die an einen persönlichen Gott glauben. Sie werden in der Shell-Studie mit dem Glaubentypus der kirchennahen Religiosität bezeichnet (Vgl. ebd.). Hierrunter fällt jedoch nicht nur die christliche Religion, sondern auch Jugendliche mit Migrationshintergrund, die meist dem Islam angehören, unter denen der Anteil derjenigen, die ein solches persönliches Gottesbild haben relativ hoch ist (64%). In der Auswertung der Gruppe der nicht-religiösen Jugendlichen diagnostiziert die Studie, im Vergleich zur restlichen Bevölkerung, eine besonders hohe Glaubensunsicherheit. 23% der Jugendlichen gaben an, dass sie nicht wissen, was sie glauben sollen. Insgesamt werden vier Gruppen benannt: Kirchennahe gottesgläubige Jugendliche, glaubens- und religionsferne Jugendliche, kirchenfern religiöse Jugendliche und glaubensunsichere Jugendliche (Vgl. ebd.).

Ein weiterer, für den Kontext dieser Arbeit, relevanter Themenkomplex, den die Shell-Jugendstudie 2006 beleuchtet ist das Verhältnis Jugendlicher zur Institution Kirche. Hier werden wichtige Aspekte anhand eindeutiger Werte aufgezeigt. Zwar geben 69% der befragten Jugendlichen an, dass sie es gut finden, dass es Kirche gibt (also auch ein großer Teil der Jugendlichen, die nicht zur Gruppe der kirchennahen Gottesgläubigen gehört, gleichwohl diese Gruppe eine besonders hohe Zustimmung zur Aussage aufweist), aber auch 65% sagen, dass die Kirche keine Antwort auf die Fragen hat, die sie (also Jugendliche) bewegt (Vgl. Shell 2006, S.216). Kirche allgemein messen Jugendliche zwar eine grundsätzliche Existenzbedeutung zu, sie hat aber im Wesentlichen keine Bedeutung für die Lebenswelt junger Menschen. Jugendliche vermissen scheinbar eine Verbindung religiöser Fragen und Themen, mit dem was sie interessiert und bewegt. Dies gilt im Übrigen sogar für einen Teil der Jugendlichen, deren Religiosität noch am ehesten kirchlich orientiert ist. Hier geben immer noch 40% an, dass Kirche keine Antworten auf ihre zentralen Lebensfragen hat (Vgl. Shell 2006, S.217). „Dem, was die Jugendlichen in ihrem Leben wirklich bewegt, stehen die Kirchen und ihre Lehren ziemlich fern und sie erreichen in dieser Hinsicht selbst ihre Kerngruppe, die Gottesgläubigen, nur zum Teil (Shell 2006, S.218)“. Die Kritik und die generelle Befürwortung von Kirche vereinen sich im Wert der Zustimmung zur Aussage „Die Kirche muss sich ändern, wenn sie eine Zukunft haben will“. Insgesamt stimmen dem 68% der befragten Jugendlichen zu, darunter haben auch die Gottesgläubigen mit 60% einen recht hohen Anteil. Jugendliche fordern also, dass Kirche auf sie zu geht, sich verändert und aktueller, besonders in Bezug auf ihre Lebenswelt, wird. Sie geben sie nicht völlig auf. Obwohl sich die Religiosität

Jugendlicher weitgehend von der Institution Kirche verabschiedet hat, bleibt diese mahrende und vielleicht hoffende Forderung.

In der Gesamtheit aller Aspekte, die die Shell-Jugend-Studie 2006 beleuchtet, werden drei religiöse Kulturen in Deutschland definiert. Die Religiosität der westdeutschen Jugendlichen kann demnach mit „Religion light“ (Vgl. Shell 2006, S.221) benannt werden. Ein großer Teil der Jugendlichen hier ist zwar grundsätzlich religiös orientiert, aber meist von Kirche, teilweise auch von ihren Lehren und von ihr geforderten Werten entfernt. Dem gegenüber steht der „ungläubige Osten“ (Vgl. ebd.). Hier ist nur ein geringer Teil religiös und Religion spielt im Alltag kaum eine Rolle. Dabei erwähnt die Shell-Studie aber auch, dass es eine Teilkultur in den neuen Bundesländern gibt, deren Religiosität sehr stark ausgeprägt ist (Vgl. ebd.). Die dritte religiöse Kultur ist die „echte Religion der Migranten“ (Vgl. ebd.). Bei Jugendlichen mit Migrationshintergrund ist die Religiosität in Deutschland am stärksten ausgeprägt, die zudem auch die stärkste inhaltliche Zustimmung zur ihren Kirchen haben. Die Gruppe ist geprägt von islamischen und christlich-orthodoxen Jugendlichen, aber auch von katholischen oder evangelischen Migranten (meist sog. Aus Ländern der ehemaligen Sowjetunion). Diese drei Kulturen spiegeln sich auch in der Bewertung der Religiosität des Elternhauses wieder (Vgl. Shell 2006, S.222).

Die aktuellste Shell-Jugend-Studie aus dem Jahr 2010 sieht zu dieser Situation keine gravierende Veränderung. Sie konstatiert: „Einer großen Minderheit, die den Glauben an Gott für die Lebensführung wichtig findet, steht eine relative Mehrheit der Jugend gegenüber, für die Gottesglaube im Leben nur wenig bedeutet (Vgl. Shell 2010, S.204)“. Auch die religiös-kulturellen Unterschiede, wie die Studie aus 2006 herausstellte, bestünden weiterhin (Vgl. ebd.). Die Studie zeigt jedoch auf, dass die Religiosität der Jugendlichen mit Migrationshintergrund gestiegen ist, während sich das Bild in Ost- und Westdeutschland kaum verändert hat.

Interessant ist ein Vergleich der Zahlen für die Wichtigkeit eines Glaubens an Gott der letzten drei Shell-Studien. Hier zeigt sich, dass die Gruppe derer, denen ein solcher Glaube wichtig ist, unter den evangelischen Jugendlichen konstant (2002: 38%; 2006: 39%; 2010: 39%) geblieben ist, während der Wert bei katholischen Jugendlichen klar erkennbar abnimmt (2002: 50%; 2006: 46%; 2010: 44%) und bei den Jugendlichen mit Migrationshintergrund deutlich zunimmt (2002: 69%; 2006: 72%; 2010: 76%) (Vgl. Shell 2010, S.205). Mit Blick auf die Konfessionszugehörigkeit zeigt sich, dass sich sinkende

Religiosität nicht unbedingt in dieser Frage entscheidet, sondern in der Minimierung der Lebensbedeutung und des Lebensbezugs der Religiösen zeigt.

Auch die Frage nach dem Gottesbild bestätigt dies. Die Vorstellung eines persönlichen Gottesbildes ist insgesamt rückläufig, wobei der Rücklauf besonders stark von den katholischen Jugendlichen getragen ist. Hingegen zeigt sich, dass die religiöse Unsicherheit stark zunimmt (bei katholischen Jugendlichen von 23% auf 28% und bei evangelischen Jugendlichen von 28% auf 33%). „Die evangelischen Jugendlichen stehen am reinsten für den Trend der gesamten Jugend; einerseits weg von der persönlichen Gottesvorstellung, andererseits hin zur religiösen Unsicherheit (Shell 2010, S.207)“. Eine komplette religiöse Ablehnung verfestigt sich jedoch nicht unter den Jugendlichen.

3.1.3. Realität und Reichweite – religiöse Innenansichten

Das Forschungsprojekt „Realität und Reichweite von Jugendverbandsarbeit“ legte 2006 eine umfassende Studie über die evangelische Jugendarbeit (im Rahmen der aej¹⁰) in Deutschland vor. Dabei wurde zum einen die Reichweite evangelischer Jugendarbeit, also die Frage, wie viele Jugendliche von evangelischer Jugendarbeit erreicht werden, analysiert und zum anderen aber auch versucht die Realität der evangelischen Jugendarbeit empirisch nachzuvollziehen. Für letzteres wurden 2280 Jugendliche, die in evangelischer Jugendarbeit aktiv sind, mit einem Fragebogen befragt, sowie zahlreiche qualitative Interviews geführt.

Die Studie kommt zu dem Ergebnis, dass evangelische Jugendarbeit 10,1% aller Jugendlichen in Deutschland erreicht. Dies sei eine beachtlich große Reichweite, die nur noch von der Sportjugend übertroffen werden (Vgl. Fauser 2008, S.16). Weiter skizziert die Studie Jugendverbandsarbeit als klassische „Gruppenstundenarbeit“, verdeutlicht aber auch, dass Jugendliche innerhalb des Verbandes eine hohe Mitbestimmung und Selbstorganisation auf der inhaltlichen Ebene haben (Vgl. ebd., S.17). Weiter sehen viele Jugendliche in der evangelischen Jugendarbeit eine Chance etwas für sich und ihre Persönlichkeit zu tun (Vgl. ebd., S.19). Sie erleben die Arbeit als einen Ort des Ausprobierens, an dem man seine Potenziale entdecken kann (Vgl. ebd., S.22). Über allen Motiven, so die Studie, stehe aber der Aspekt der Gemeinschaft. Evangelische Jugendarbeit

¹⁰ Abk. Arbeitsgemeinschaft evangelischer Jugend

zeichne sich ganz besonders durch die Kommunikation, die Interaktion und das Gefühl der Verbundenheit aus (Vgl. ebd., S.17).

Obwohl es nicht primäres Ziel der Studie war, ein Bild über die Religiosität der in evangelischer Jugendarbeit aktiven Jugendlichen anzugeben, liefert sie -gerade in den Interviews- eine Fülle von Eindrücken über das, was Jugendliche über Religion und im speziellen den evangelischen Glauben denken. Sie vermittelt eine Art religiöser Innenansicht aus der Perspektive der aktiven Teilnahme an religiöser-konfessioneller Jugendarbeit. Für den Zusammenhang dieser Arbeit gibt sie damit die Möglichkeit die Betrachtungen über jugendliche Religiosität um diese Innenansicht zu erweitern und die Frage zu stellen, wie die Religiosität derer aussieht, die an einem -mehr oder weniger- religiösen Angebot teilnehmen. Im Folgenden soll daher die vorliegende Studie nach der Religiosität der befragten Jugendlichen untersucht werden. Dazu wird zunächst ein Blick auf die Aus- und Bewertung der Verfasser (Bd. 1, Jugendliche als Akteure im Verband) geworfen, dann werden schwerpunktmäßig die vorliegenden Interviews (Bd. 2, „Man muss es selbst erlebt haben“) auf Aussagen hin untersucht, die Rückschlüsse auf übergreifende Merkmale der Religiosität der befragten Jugendlichen zulassen. Dabei sollen die Jugendlichen selbst, in zahlreichen Zitaten, zu Wort kommen.

3.1.3.1. Befunde der aej-Studie hinsichtlich der Religiosität

Ein wichtiger Zugang zu Religion in der Biografie eines jungen Menschen ist die Weitergabe von religiösen Werten und Normen durch Erziehung und Sozialisation innerhalb der Familie. Daher spielt auch die Frage der religiösen Erziehung eine wichtige Rolle bei dem Versuch die Religiosität der Jugendlichen zu analysieren. Es geht dabei um die Frage, ob die Teilnahme an Angeboten der evangelischen Jugendarbeit ein Stück weit in der Tradition (Familie) begründet liegt oder ob sich aus anderen Gründen für die Teilnahme entschieden wurde. Bei der Befragung von Realität und Reichweite, gaben 43% der Jugendlichen an, nicht religiös erzogen worden zu sein. Damit ist klar, dass sich die Jugendverbandsarbeit im Rahmen der aej eindeutig nicht ausschließlich aus einem evangelisch-kirchlichen Milieu rekrutiert. Das heißt einerseits, dass sich die Jugendarbeit nicht auf selbst-verständliche protestantische Grundlagen stützen kann (Vgl. ebd., S.217), andererseits aber auch, dass es einen relativ hohen Prozentsatz von Jugendlichen gibt, die sich auch ohne religiöse Prägung durch die Familie für das konfessionelle Angebot entscheiden. Ob diese Entscheidung eine bewusst religiöse Entscheidung ist, kann jedoch nicht gesagt werden.

Ein weiterer Indikator für die Religiosität der aktiven Jugendlichen¹¹ ist die religiöse Praxis anhand fester Veranstaltungen und Praktiken. Übergreifend kann festgehalten werden, dass erwartungsgemäß die Teilnahme an Gottesdiensten, religiösen Handlungen, wie Beten und die Zustimmung zu christlichen Glaubenssätzen in der Studie deutlich höher ist, als bei allen Jugendlichen insgesamt (wie z.B. in der Shell-Studie dargestellt), da es sich ja bei den befragten Jugendlichen um eine „positive Selektion“ (Vgl. ebd., S.218) handelt. Obwohl es sich also um die aktiven Jugendlichen handelt, ist die Teilnahme am Gottesdienst sehr gering. 61,8 % geben an in den letzten vier Wochen an keinem Gottesdienst teilgenommen zu haben (Vgl. ebd., S.218ff.). Von der Bekanntheit gottesdienstlicher Formen außerhalb des traditionellen Sonntagsgottesdiensts der Gesamtgemeinde, wie z.B. Kinder- und Jugendgottesdienste oder Gottesdienste anlässlich kirchlicher Kasualien, lässt sich darauf schließen, dass ein nicht geringer Teil der Jugendlichen die regelmäßig oder zumindest gelegentlich einen Gottesdienst besuchen, diese „besonderen“ Gottesdienste meinen. Es kann also festgehalten werden, dass auch der Großteil der aktiven Jugendlichen keine Gottesdienstgänger sind und sich in diesem Punkt klar von einer ganz traditionellen Form des kirchlichen Glaubenslebens distanzieren. Klar über dem Durchschnitt aller Jugendlichen liegen die aktiven Jugendlichen in der Frage nach dem Gebet. 43% geben an manchmal oder regelmäßig zu beten, nur 32% beten gar nicht. Interessant ist jedoch dabei, dass 25% keine klare Aussage über ihre Gebetspraxis geben und lieber nicht darüber sprechen wollen (Vgl. ebd., S.221f.).

Obwohl die Werte einer positiven Gebetspraxis deutlich höher liegen, als bei allen Jugendlichen, sehen die Autoren der Studie hier klar den Trend einer Privatisierung der Religiösen (Vgl. ebd., S.222). Der Privatcharakter des Religiösen gilt zunehmend nicht nur für Jugendlichen allgemein, sondern explizit auch für die Jugendlichen, die sich in ihrer Freizeit innerhalb eines religiösen Jugendverbandes bewegen. Auch hier ist das Gebet kein selbstverständliches Thema.

Bei der sonstigen religiös-kirchlichen Praxis werden besonders häufig Tätigkeiten bejaht, die einen praktischen Charakter haben (wie z.B. bei Gottesdiensten mitmachen, bei einem Fest mithelfen, am Gemeindeleben teilnehmen). Weniger häufiger setzen sich Jugendliche mit eher introvertierten Praktiken (wie religiöse Bücher lesen, in der Bibel le-

¹¹ Als „aktive Jugendliche“ werden im Folgenden, diejenigen Jugendlichen bezeichnet, die an evangelischer Jugendarbeit teilnehmen und die Grundgesamtheit der Studie „Realität und Reichweite“ bilden, für die die Stichprobe repräsentativ sein soll.

sen u.a.) aus-einander. Für einen gewissen, nicht allzu geringen, Prozentsatz spielen solche Dinge jedoch sehr wohl eine wichtige Rolle (Vgl. ebd., S.223). Trotzdem kann durchaus gesagt werden, **dass die Religion für viele Jugendliche scheinbar einen Praxisbezug in ihrer Ausübung haben muss.**

Im Punkt der religiös-kirchlichen Praxis wird besonders der Unterschied zwischen Jugendlichen in Ost- und Westdeutschland deutlich. Während schon die Werte der ostdeutschen Jugendlichen bei der religiösen Erziehung, des Gottesdienstbesuches und des persönlichen Gebets eindeutig über ihrer westdeutschen Altersgenossen lagen, klaffen die Werte hier teilweise über 40% auseinander. Die Autoren diagnostizieren daher folgerichtig, einen deutlich höheren Gemeindebezug der Jugendarbeit im Osten als im Westen Deutschlands (Vgl. ebd., S.224). Es kann daher angenommen werden, dass Jugendliche in Ostdeutschland die an evangelischer Jugendarbeit teilnehmen, dies deutlich stärker aus religiösen Motiven tun, als solche die in Westdeutschland aktiv sind bzw. die Angebote der evangelischen Jugendarbeit einen deutlich höheren religiösen Bezug aufweisen. Dies manifestiert sich eindeutig an allen Werten der religiösen Praxis. Darüber hinaus wird auch in der Frage nach den Tätigkeiten innerhalb der evangelischen Jugendarbeit klar, dass diese im Osten ein deutlich religiöseres Profil aufweist. Die Jugendlichen geben hier deutlich mehr Aktivitäten an, die einen religiösen-spirituellen Bezug aufweisen (z.B. Bibel lesen, Über Glauben reden), als ihre Altersgenossen in Westdeutschland (Vgl. ebd., S.226).

Für den Bereich der Glaubensüberzeugungen beinhaltete die Studie nur eine Frage und zwar die Frage nach dem „Weiterleben nach dem Tod“. Wie anzunehmen war, liegt hier die Anzahl der Ja-Antworten deutlich höher als bei allgemeinen Jugendstudien (z.B. Shell). Es sind 45% der aktiven Jugendliche, die an ein Weiterleben nach dem Tod glauben. Anders als z.B. bei der Shell-Studie nimmt die Anzahl der Ja-Antworten mit steigendem Alters zu (10-13 Jahre: 39%; 14-17 Jahre: 42%; 18-20 Jahre: 47%) (Vgl. ebd., S.228). Die Autoren der Studie vermuten hinter diesen Zahlen einen Selektionsprozess, „d.h. junge Menschen, die sich an den Glaubensaussagen der Kirche oder an den religiösen Orientierungen des Jugendverbandes aus welchen Gründen auch immer stoßen, bleiben eher weg oder verlassen diese Gruppen [...]“ (Ebd., S.229). Dies ist jedoch nur eine Möglichkeit die Daten zu interpretieren. Es könnte nämlich statt einer negativen Selektion auch eine positive Adaption sein, die dazu führt, dass ältere Jugendliche der Aussage stärker zustimmen. Dahinter steckt die Annahme, dass Jugendliche je länger und intensiver sie sich im Jugendverband bewegen und mit seiner Weltanschauung ausei-

inander setzen, stärker Inhalte derer adaptieren, als es vielleicht jüngere Jugendliche tun, deren Auseinandersetzung mit den Inhalten quantitativ und qualitativ geringer ausfällt. Diese These wird darin unterstützt, dass gerade die Jugendlichen verstärkt an ein Weiterleben nach dem Tod glauben, die als Motiv für die Aktivität im Jugendverband angeben etwas für die eigene Entwicklung tun zu wollen. Sie sind also ein Beispiel dafür, dass oftmals die Glaubensinhalte des Jugendverbands sich zu persönlichen Glaubensüberzeugungen der Jugendlichen entwickeln.

Als letzten Indikator der Religiosität der aktiven Jugendlichen untersucht die Studie die Einstellung der Jugendlichen zu religiösen Konventionen. Auf die Fragen, ob die Jugendlichen ihre Kinder taufen lassen wollen und ob sie ihre Hochzeit religiös feiern möchten, antworten die meisten mit Ja. Auffallend ist dabei, dass der Ost-West-Unterschied hier keine Rolle spielt, sehr wohl aber der Geschlechterunterschied. Bei den Jungen sind es rund 10% weniger, die ihre Kinder taufen lassen möchten und sogar rund 20% bei der Frage nach der religiösen Hochzeit (Vgl. ebd., S.230ff.). Mädchen neigen scheinbar stärker zur Beibehaltung religiöser Konventionen. Die insgesamt sehr hohen Zustimmungswerte verdeutlichen, dass trotz stark privatisierter Religiosität, die religiösen Konventionen weiterhin für Jugendliche eine starke Rolle spielen. Auf diesen Zusammenhang wird noch einzugehen zu sein.

3.1.3.2. Analyse der qualitativen Interviews hinsichtlich der Religiosität

Während im vorangegangenen Kapitel die relevanten Ergebnisse der Studie und die Analyse derer, dargestellt und, teilweise konträr, diskutiert wurden, soll für die weitere Analyse der Religiosität der aktiven Jugendlichen, die im zweiten Band der Studie transkribierten Interviews, auf religiöse Aussagen und Indizien untersucht werden. Dazu wurden einzelne Aussagen der Jugendlichen verschiedenen Themen zu geordnet. Ziel war es dabei, in den Aussagen der verschiedenen Jugendlichen Muster zu erkennen, die etwas über die Religiosität der befragten Zielgruppe aussagen.

Für viele der aktiven Jugendlichen ist die Selbstbestimmung bzw. Partizipation ein wichtiges Thema. „Es ist wichtig, dass gerade Jugendliche die Möglichkeit und auch die Fähigkeit bekommen [...] mitzuarbeiten (Fauser 2006, S.123)“, fasst z.B. die 21jährige Rebecca ihre Zielsetzung für die evangelische Jugendarbeit zusammen. Den aktiven Jugendlichen ist es scheinbar wichtig, dass sie nicht nur mitmachen oder mithelfen, sondern, dass sie auch mitgestalten dürfen. Die 16jährige Anna begründet das so: „Aber es

geht drum, halt mitzureden, die Interessen der EJV zu vertreten! Sonst kommen die Jugendlichen zu kurz, wenn da nur so Laien und Pfarrer sitzen, denk ich (a.a.O., S.196)“.

Der Wunsch nach Selbst- und Mitbestimmung gilt für die Strukturen, aber auch für die Inhalte und Themen der Jugendverbandsarbeit. Religiosität, Werte und Kirche wollen die Jugendlichen nicht nach Vorgaben leben, sondern auch hier aktiv eingreifen und selbst-, mit- und umgestalten. Für Phillip, 21 Jahre, wird dies z.B. bei den Bibelarbeiten deutlich: „[...] man wurde in diese Bibelgeschichten mit eingebracht, musste auch selbst versuchen, anderen Leuten was zu erklären. Dieses Gefühl, dass man da so ein bisschen mitwirken kann, das war ganz gut (a.a.O., S.180)“. Religiös zu sein bedeutet also nicht erstrangig vorhandene Inhalte und Praktiken zu übernehmen, sondern selbstexperimentell die eigene Religiosität zusammen mit Gleichgesinnten zu entwickeln. Dabei wird die selbst entwickelte Religiosität nicht als absolut gesehen, sondern als individuell. Jeder und jede soll die Chance haben sich religiös auszuprobieren. Beim 21jährigen Christian klingt das dann so: „[...] ich will den Jüngeren die Chance lassen, Kirche selbst zu erleben und nicht irgendwie vorgelebt zu kriegen (a.a.O., S.268)“.

Daran schließt sich ein anderes in den Interviews wieder erkennbares Muster an, nämlich die Selbstkonstruktion des Glaubens. Glauben ist für die aktiven Jugendlichen kein festes Bündel kirchlich oder institutionell festgelegter Inhalten, sondern das Ergebnis eines eigenen, individuellen Reflexionsprozesses. Die 21jährige Rebecca will Jugendlichen z.B. folgendes weitergeben: „[...] ihr könnt versuchen, die Ratschläge, die in der Bibel drinstehen, ernst zu nehmen und umzusetzen, aber reflektiert alles das, was ihr da lest [...] (a.a.O., S.114)“. Hier wird deutlich, dass es keine unantastbaren Autoritäten mehr für die Jugendlichen gibt, sondern alles hinterfragt werden darf und nur das für die eigenen Vorstellung behalten wird, was selbst für gut und richtig befunden wird. Und so fährt Rebecca fort: „Ich hab mir einfach erlaubt, so Christ zu sein, wie ich das für richtig halte (a.a.O., S.116)“. Diese individuelle Selektion führt dann zu völlig neuen Glaubenskonzepten, die Teile einer bestimmten übergeordneten Lehre (wie z.B. die Glaubenslehre einer bestimmten Kirche) übernimmt und andere hingegen wieder ablehnt. Christliche Auferstehungshoffnung und buddhistische Reinkarnationsgedanken, christlicher Monotheismus und esoterische Weltanschauung oder Gottesebenbildlichkeit und ein anthroposophisches Menschenbild, sind damit keine Gegensatzpaare mehr, sondern einzeln wählbare Optionen für ein ganz eigenen Glaubenskonzept. „Evangelische Kirche, in den Grundzügen [ist] ´ne gute Idee, aber nicht komplett vertretbar (a.a.O., S.186)“, sagt Peter (17 Jahre) und verdeutlicht damit dieses Konzept. Ebenso die 16jährige Anna: „Ich habe für mich selber einen Punkt gefunden, wo ich sagen kann: Okay, da gibt es bestimmt

schon irgendwie so was wie Gott. Aber so an die Bibel, da glaub ich nicht wirklich dran (a.a.O., S.198)“.

Die Selbstkonstruktion des Glaubens bewirkt aber auch eine Diffusität der Glaubenskonzepte von Jugendlichen. Das Ergebnis der Auswahl ist nämlich kein stabiles Gebilde, sondern ein sich ständig neu konstruierendes flexibles System. Inhalte werden fortwährend ausgetauscht und ergänzt. Dies führt Peter dann zu der Aussage: „Ich kann einfach nicht den kompletten evangelischen Glauben so unterstützen, [...]. Wobei ich meinen Glauben nicht richtig definieren kann. Ich bin einfach nicht komplett festgelegt, ich habe keinen stabilen [...] Glauben (a.a.O., S.186)“. Glaube ist bei ihm stets im Wandel, nie wirklich trennscharf und daher grundsätzlich instabil. Der Prozess ist und bleibt un abgeschlossen. Die Selbstkonstruktion des Glaubens meint also keinen Prozess der irgendwann zu einem Ergebnis führt, sondern es handelt sich dabei eher eine Beschreibung des Glaubens selbst, der eben dauerhaft in Konstruktion ist.

Da Religion und Glauben somit vor allem individuell zu füllen sind, zeigen sich die befragten Jugendlichen anderen Glaubensvorstellungen äußerst tolerant gegenüber. Ihnen ist bewusst, dass im „inhaltlichen Auswahlverfahren“ jeder zu einem anderen, nämlich zu seinem individuellen Ergebnis kommt. So erzählt z.B. der 19jährige Tobias von sich und seinem Bruder: „[...] wir glauben beide, dass Jesus für unsere Sünden gestorben ist, aber wir gehen ein bissl unterschiedlich damit um (a.a.O., S.92)“. In ähnlicher Weise sieht es auch sein Bruder Johannes (18 Jahre), wenn es um den Lebenswandel geht: „Für mich ist das kein Problem, Alkohol zu trinken, aber trotzdem versuche ich, als Christ zu leben und andere dazu einzuladen. Da haben wir teilweise komplett andere Ansichten, trotzdem bejahen wir beide das Christentum (Ebd.)“. Hier wird erkennbar, dass keiner der beiden der Meinung ist, den absoluten Weg religiös zu sein gefunden zu haben. Glauben ist individuell und daher muss der Glauben des anderen auch toleriert werden. Dass dies nicht nur innerhalb der Gruppe der religiösen bzw. gläubigen Jugendlichen gilt, macht Rebecca deutlich, wenn sie vom Jugendkulturprojekt TEN SING erzählt: „Dadurch, dass die Gruppe eine sehr große Freiheit dafür lässt, miteinander in Kontakt zu treten, bringt man Christen und Nichtchristen zusammen. [...] Ist ein ganz gutes Konzept (Ebd., S.111)“. Religiös zu sein ist eine Option, es nicht zu sein scheint eine andere, ebenfalls zu tolerierende, zu sein. Dies gilt auch für den Bereich der Verkündigung. Glaube ist z.B. für Rebecca ein Angebot, dass man annehmen kann oder auch nicht: „Aber jeder muss seinen Weg finden, auch wenn er nicht zu dem gewünschten Ergebnis kommt, [...]. Wenn ich drei Jahre lang jemanden von Gott erzähle, und er sagt: schön und gut, jetzt kenne ich Gott, aber mit ihm Kontakt haben will ich immer noch nicht! –

dann ist das so (Ebd., S.120)“. Nicht religiös zu sein gilt es für sie und andere eben auch zu akzeptieren. Von Absolutheitsansprüchen ist hier keine Spur.

Ein Problem der kirchlich aktiven Jugendlichen scheint die Außenwahrnehmung der Kirche zu sein. Sie bemängeln zum einen, die Wahrnehmung von außen, die nicht mit ihrer eigenen, internen, übereinstimmt, aber auch wie sich Kirche nach außen hin selbst darstellt. Beide Aspekte werden in der Aussage von Ferenc (21 Jahre) deutlich: „Es gibt von der kirchlichen Jugend so ein Außenbild: das sind Leute, die treffen sich, trinken Tee und machen den ganzen Tag Bibelarbeit. Dabei passiert da viel mehr an Leben, an Kommunikation! Und das muss auf jeden Fall mehr nach außen getragen werden (Ebd., S.43)“. Er bewertet das kirchliche Angebot als sehr positiv, stellt aber auch fest, dass es auf diese positive Weise nur wahrgenommen werden kann, wenn man daran partizipiert: „Ich habe festgestellt, dass die Außensicht von Kirche und Innensicht zwei komplett verschiedene Perspektiven sein können. Weil, die vielen positiven Dinge, die passieren, die wirst du nur dann mitbekommen, wenn du dabei bist (Ebd., S.44)“. Kirche kann für ihn also nur von innen erlebt und nicht von außen bewertet werden. Kirche ist also so, wie man sie erlebt. Das dies nicht nur positiv, sondern auch negativ sein kann, macht die Aussage der 16jährigen Anna deutlich: „Jugendliche können heute nicht wirklich mehr was mit Kirche anfangen. Weil es teilweise sehr veraltet ist alles. Und weil die Jugendlichen es alles langweilig finden (Ebd., S.194)“. Im weiteren Interview wünscht sie sich, dass andere Jugendliche erkennen, dass Kirche auch ganz anders sein kann. Hier werden zwei Wahrnehmungsebenen deutlich: Kirche ist zum einen, übergreifend gesehen, alt, langweilig, verstaubt und nichts für Jugendliche. Kirche ist zum anderen aber auch das, was die Jugendlichen, z.B. in ihrer Jugendarbeit, erleben und das ist etwas grundsätzlich Positives. In den Interviews wird immer wieder deutlich, dass die aktiven Jugendlichen unter dem negativen Kirchenbild leiden und sich deswegen auch nicht als kirchlich bezeichnen. **Als besonderes Problem wird in den Interviews der Gottesdienst, als kirchliche Zentralveranstaltung, benannt. Mit ihm haben fast durchweg alle aktiven Jugendliche Probleme.** Der kirchlich sehr aktive Ferenc formuliert dies Problem so: „Die meisten von uns kommen ja auch nicht, nicht weil sie nicht bereit sind, am Sonntag um halb neun aufzustehen, sondern weil der Gottesdienst für sie einfach öde ist und sie nicht anspricht. Kirche, Liturgie und Gemeindeleben müssten viel jünger werden, frischer werden. [...] Wenn ich heute in einen Gottesdienst gehe, muss ich mich anstrengen, um zu verstehen, was der Pfarrer eigentlich mit seiner Predigt wollte (Ebd., S.46)“. Er weist auf eine inhaltliche und kulturelle Hürde hin, die zwischen den Jugendlichen und dem Gottesdienst oftmals besteht. Der kirchliche Gottesdienst entspricht in

Form und Inhalt nicht dem Glaubensformen, die Jugendliche leben. Auch daran wird deutlich: Kirche ist für sie nicht gleich Glaube. Glaube ist, wie schon bei der Selbstkonstruktion des Glaubens deutlich wurde, nicht in erster Linie ein kirchlicher Glaube oder eine an die Kirche gebundene Religiosität, sondern ein individueller Glaube, der in manchen Bereichen kirchlichen Wirkens gelebt wird.

Dazu passt, dass für die Jugendlichen die kirchliche Jugendarbeit keine „Insel des Religiösen“ ist, sondern das dort und auch sonst Religion im Kontext der modernen Welt gelebt wird. Religiös zu sein bedeutet für sie nicht sich vom „weltlichen Leben“ abzuwenden, sondern daran ganz normal teilzunehmen und eben trotzdem religiös zu sein. Auch das wird in den Interviews immer wieder deutlich. So z.B. der 21jährige Christian „Bei uns wird nicht nur über die Bibel gesprochen, viel über andere Sachen, was in der Welt passiert (Ebd., S.267)“ oder auch Rebecca: „Ich finde, dass ein Christ trotzdem an der weltlichen Welt teilnehmen sollte und ein bisschen rational bleiben darf (Ebd., S.121)“. Religion und moderner Lebensstil und modernes Gedankengut stehen für diese und andere Jugendliche also nicht im Gegensatz, sondern lassen sich verknüpfen. Ruben, 19 Jahre, fasst es so zusammen: „[...] ich bin modern fromm. Ein frommer Moderner, ein moderner Frommer (Ebd., S.19)“. Die Bewertung des Verhältnisses von Religion und Welt (ohne dies als Gegensatzpaar stilisieren zu wollen) fällt bei den Jugendlichen allerdings unterschiedlich aus. Für manche steht die Religion im Vordergrund, für manche ist sie Nebensache. Der 19jährige Pfadfinder Tobias sieht den Sinn der Jugendarbeit klar im religiösen Aspekt: „Pfadfinder ist eine wirklich gute Gelegenheit, Leute auf einen Lebensweg zu bringen, auf jeden Fall auf einen christlichen. Ohne Christ zu sein, hat das keinen Sinn (Ebd., S.91)“. Für Vanessa, 16 Jahre alt und im CVJM aktiv, ist der Glaube weniger im Vordergrund: „CVJM¹², das steht halt für Christen, für Spaß, für Gemeinschaft. Ja – das war es eigentlich. Also, schon auch dafür, eine Botschaft rüberzubringen, aber das läuft für mich so nebenbei, überhaupt die ganze Sache mit Gott (Ebd., S.253)“. Egal, welche Gewichtung die Jugendlichen vornehmen, ihnen ist wichtig, dass die Religion nicht isoliert ist, sondern eben ein Teil eines ganz normalen Lebens, wie es andere Jugendliche auch führen. Für sie muss Glaube und modernes Leben integriert werden können. Spaß und Erlebnis sind ebenso wichtig wie Tiefgang und religiöse Praxis.

¹² Abk. Christlicher Verein Junger Menschen

3.1.4. Religionsmonitor 2008

Der von der Bertelsmann Stiftung verantwortete Religionsmonitor stellt eine der weltweit umfassendsten Untersuchungen zur Religiosität dar. Insgesamt wurden rund 21000 Menschen aus allen Kontinenten zu ihrer Weltanschauung, ihrer religiösen Praxis und ihren Gottesvorstellungen befragt. Im Folgenden soll der Blick auf die Daten der deutschen Befragten gerichtet werden. Da der Religionsmonitor keine Befragung von Jugendlichen durchführt, ist die unterste Klasse der Befragten die Gruppe der 18 bis 29-Jährigen, die mit den „jungen Erwachsenen“ benannt wird. Obwohl das Gesamtthema der Arbeit auf Jugendliche ausgerichtet ist, kann die Auswertung des Religionsmonitors einen wichtigen Beitrag leisten. Der Blick der Untersuchung in der Altersklasse der jungen Erwachsenen richtet sich nämlich vor allem auf die Tradierung von Religiosität, also der Frage danach, in wie weit Religiosität von einer an die andere Generation weiter vermittelt wird. Das entsprechende Kapitel des Religionsmonitors heißt deshalb auch „Gibt es einen Tradierungsbruch? (Bertelsmann Stiftung 2008, S.44)“. Dazu untersucht der Religionsmonitor vor allem die Unterschiede in der Religiosität der 18 bis 29-Jährigen zu älteren Generationen.

Der Religionsmonitor vergleicht also die Werte der einzelnen Altersgruppen untereinander. Ein besonderes Augenmerk liegt dabei sicherlich auf dem Vergleich mit der Eltern-generation der jungen Erwachsenen. Dabei werden Einzelfragen zum religiösen Interesse, zur religiösen Praxis, zur Positionierung zu Glaubensinhalten und zur Normativität der eigenen Religion herangezogen. Die Ergebnisse sollen nun kurz dargestellt werden. Für den Bereich des religiösen Interesses fällt auf, dass sich dieses innerhalb der 18 bis 49-Jährigen kaum unterscheidet. Ein hohes Interesse an religiösen Fragen bei den 18 bis 29-Jährigen haben 11%. Bei den 40 bis 49-Jährigen sind es nur geringfügig mehr, nämlich 13%. Erst zur Gruppe der 50 bis 59-Jährigen (21%) und zur Generation 60+ (25%) sind die Unterschiede deutlich erkennbar (Vgl. ebd., S.46). Die Werte von der Eltern-generation zur Gruppe der jungen Erwachsenen haben sich also fast halbiert. Interessant ist auch die Beantwortung der Frage, ob man an Gott und ein Weiterleben nach dem Tod glaubt. Hier erreicht die jüngste Klasse mit 41% (sehr hohe und hohe Bewertung) einen Wert, der sonst in keiner anderen Klasse so hoch ist (30-39 Jahre=29%, 40-49 Jahre=33%, 50-59 Jahre=36%, 60+=34%) (Vgl. ebd., S.46f.). Einen höheren Wert, wenn auch nur geringfügig, erreichen die jungen Erwachsenen gegenüber ihrer Eltern-generation auch bei der religiösen Praxis. Ihre Teilnahmen an Gottesdiensten und/oder religiösen Ritualen liegt mit 14% über den Werten der 30 bis 59-Jährigen (11-13%) (Vgl.

ebd., S.47). Demgegenüber sind jedoch die Werte für die Bereiche der religiösen Erfahrungen und der Auswirkung auf das praktische Leben bei der jüngsten untersuchten Generation jeweils die niedrigsten.

Blicken wir nun auf einige inhaltliche Glaubensfragen. Bei der Frage nach einem persönlichen Gott bejahen dies stark oder sehr stark 34% der jungen Erwachsenen. Dieser Wert liegt auf dem Niveau der anderen Altersgruppen bis 59. Erst darüber steigt dieser Wert an. Auch bei der Frage nach der Wichtigkeit des Auferstehungsglaubens für das eigene Leben lassen sich keine signifikant niedrigeren Werte für die Gruppe der 18 bis 29-Jährigen feststellen (Vgl. ebd., S.48). Weiter wurde die Meinung der Befragten zu Inhalten, die das Religiöse eher abwerten berücksichtigt, z.B. dass Gott nur eine menschliche Idee oder eine nur unkonkrete und abstrakte Macht sei. Interessanterweise fallen hier die Werte der jungen Erwachsenen oftmals am geringsten aus. So z.B. bei der Frage, ob Gott nur eine unkonkrete Macht sei, über die man letztlich nicht viel sagen könne. 51% der jungen Erwachsenen stimmen dieser Aussage stark oder sehr stark zu. Dieser hohe Wert liegt aber immer noch unter dem Wert der anderen vier Altersgruppen, die zwischen 53% und 63% dieses Gottesbild bejahen (Vgl. ebd., S.49). Abschließend für den Bereich der Glaubensinhalte prüft der Religionsmonitor, ob naturwissenschaftliche Weltdeutungen bei den Jüngeren populärer sind als bei den Älteren und kommt auch hier zu einem klaren Nein. 68% der jungen Erwachsenen stimmt der Aussage zu, dass das Leben durch Naturgesetze bestimmt wird. Dies ist wieder der niedrigste Wert, denn 75% der 30 bis 39-Jährigen, 79% der 40 bis 49-Jährigen und 80% der Befragten über 50 Jahren stimmen dieser Aussage zu (Vgl. ebd., S.49f.).

Der letzte Bereich auf den der Religionsmonitor in der Frage der Tradierung blickt ist die Einstellung zur Normativität der eigenen Religion. Es geht dabei darum, in wie weit die Befragten ihre Religion exklusiv sehen, wie offen sie anderen Religionen gegenüber sind und ob sie sich vorstellen können, verschiedene Elemente verschiedener religiöser Strömungen miteinander zu vermischen (Synkretismus).

Der Aussage, dass jede Religion einen wahren Kern hat, stimmen 57% der jungen Erwachsenen zu. Sie bilden damit die Gruppe, die dieser Aussage am wenigsten zustimmt. Bei den älteren Altersgruppen liegt die Zustimmung nämlich zwischen 62% und 65%. Auch bei der Frage nach der Offenheit gegenüber spiegelt sich dies wieder. Zwar sind mit 77% viele der 18 bis 29-Jährigen der Meinung, dass man anderen Religionen gegenüber offen sein sollte, bei den übrigen Altersgruppen sind jedoch deutlich mehr (82% bis 84%). So eindeutig fällt die Betrachtung des religiösen Synkretismus nicht aus. Der Meinung, dass man seinen eigenen Glauben aus verschiedenen religiösen Lehren zu-

sammenstellen kann sind 24% der 18 bis 29-Jährigen. Die 50 bis 59-Jährigen liegen zwar noch mit einem Prozentpunkt darüber, aber die Werte der anderen Altersgruppe mit 20% bis 22% sind darunter. Hier ist ein leichter Trend zu erkennen.

Mit den Ergebnissen des Religionsmonitors lässt sich kein eindeutiger Abbruch der Tradierung von Religiosität diagnostizieren. Um dies zu belegen, hätten das religiöse Interesse der jungen Erwachsenen oder die Zustimmung zu Glaubensinhalten deutlich geringer ausfallen müssen als bei der Elterngeneration. Auch eine geringere religiöser Praxis hätte den einen Tradierungsabbruch belegen können. Die verhältnismäßig hohe Zustimmung bei den Fragen nach einem persönlichen Gott oder der Relevanz des Auferstehungsglaubens passen ebenfalls nicht ins Bild einer Generation, die deutlich weniger Religiosität weitergegeben bekommt. Bei der naturwissenschaftlichen Weltdeutung und der Frage danach, ob jede Religion einen wahren Kern hat haben die Gruppe der 18 bis 29-Jährigen die niedrigsten Werte. Alles in allem könnte man also feststellen, dass die jungen Erwachsenen tendenziell religiöser orientiert sind, als ihre Elterngeneration. Hans-Georg Ziebertz sieht daher im Vergleich der Werte des Religionsmonitors keine Anzeichen für den Tradierungsabbruch (Vgl. ebd., S.44f.).

Die Ergebnisse des Religionsmonitors stechen im Kontext anderer Religionsstudien hervor. Ihre Werte lassen keine Feststellung eines Tradierungsabbruchs zu, wie er in anderen Studien und Erhebungen formuliert wird. Wie lässt sich dies erklären? Mehrere Aspekte sind zu beachten:

Hans-Georg Ziebertz weißt bei seiner Auswertung von Beginn an darauf hin, dass diese Frage der Tradierung eine äußerst komplexe ist. „Freilich bedürfe es einer näheren Bestimmung, was Tradierung ist, wann sie als erfolgreich gelten darf, wie sehr sie Bekanntes konservieren oder auch Neues hervorbringen soll, wann Bekenntnisse noch oder noch nicht mit der Glaubenstradition in Verbindung stehen usw. (Ziebertz, in: Bertelsmann Stiftung 2008, S.45)“. Er betont weiter, dass ein Nachdenken über Tradierung historische und kulturelle Veränderungen mit einbeziehen müsse.

Außerdem nimmt die vorliegende Auswertung der Religionsmonitor-Befragung keine Unterscheidung zwischen der religiösen Herkunft der jungen Erwachsenen vor. Es gibt keine Informationen darüber, wie viele der 171 befragten Deutschen zwischen 18 und 29 Jahren evangelisch, katholisch, muslimisch sind, einer anderen oder gar keiner Religionsgemeinschaft angehören und in welchem Verhältnis die Zugehörigkeit zur Zugehörigkeit in der Elterngeneration, mit der ja verglichen wurde, steht. So dürften die Tradie-

rungsprozesse in einer muslimischen Familie z.B. stärker vorhanden sein, als in so mancher volkskirchlichen Familientradition.

Letztlich ist es auch die Herangehensweise, die eigentlich keine eindeutigen Rückschlüsse auf die Tradierung von Religiosität zulässt. Verglichen wurden ja die Werte der Generation der jungen Erwachsenen mit denen der älteren Generationen, insbesondere der Elterngeneration. Dabei wurde jedoch nicht erhoben, woher die junge Generation ihre Meinung und Einstellungen hat. Es wurde auch nicht danach gefragt, ob sie religiös erzogen wurden oder welche religiösen Auffassungen die Eltern der Befragten in ihrer Erziehung vertreten haben. So kommt auch der Autor des Teilbereiches des Religionsmonitors folgerichtig zu dem Ergebnis: „Die hier präsentierten Ergebnisse können sicher nicht dazu verwendet werden, die Frage, ob es einen Tradierungsabbruch gibt, eindeutig zu beantworten (Vgl. ebd., S.52)“.

In diesem Zusammenhang muss auch noch einmal deutlich hervorgehoben werden, dass der Teilbereich des Religionsmonitors mit der Gruppe der 18 bis 29-Jährigen befasst, die nur im unteren Bereich mit der in dieser Arbeit im Fokus stehenden Gruppe der Jugendlichen Überschneidungen aufweist. Es liegt hier also nur ein Teilbezug zur Betrachtung der Religiosität bei Jugendlichen vor bzw. handelt es sich um eine Übertragung einer älteren Altersgruppe auf die Gruppe der Jugendlichen.

Es bleibt nun die Frage welchen Gewinn der Religionsmonitor zur Betrachtung der Religiosität junger Menschen im Kontext dieser Arbeit bringt. **Es kann dabei vorsichtig festgehalten werden, dass die Generation der jungen Erwachsenen nicht unreligiöser ist als andere Generationen.** Dies zeigen z.B. die Fragen nach den Glaubensinhalten klar. Es lassen sich aber auch Veränderungen in der Religiosität feststellen. So ist es z.B. bemerkenswert, dass die jungen Erwachsenen anderen Religionen gegenüber etwas weniger offen sind und in ihre Religion etwas exklusiver sind, als andere Altersgruppen. Auch der Rückgang in der Bedeutungsbemessung einer streng naturwissenschaftlichen Weltdeutung ist hier zu nennen. Dies gilt auch für eine anthropozentrische Deutung Gottes oder die Auflösung Gottes in einem unkonkreten Konzept übergeordneter Macht (Vgl. ebd., S.48f.). Hier wird deutlich, dass zwar kein Boom oder Einbruch der Religiosität vorliegt, aber auf jeden Fall doch eine Veränderung, die es genauer zu spezifizieren gilt.

Eine leichte Tendenz lässt sich in der Frage der bricolierten Religiosität feststellen. Bei der Frage ob man seinen eigenen Glauben aus verschiedenen religiösen Lehren selbst zusammenstellen sollte, liegt der Wert der 18 bis 29-Jährigen im oberen Bereich. Dies

weist auf einen leicht erhöhten religiösen Synkretismus hin. Aber auch hier muss auf die oben genannten generellen Bedenken der Auswertung hingewiesen werden.

3.1.5. Wie ticken Jugendliche? Sinus-Milieustudie U27

Die Sinus-Milieustudie U27 aus dem Jahr 2007 wurde vom Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) und dem Hilfswerk MISEREOR in Auftrag gegeben und vom Institut Sinus-Sociovision durchgeführt. In dieser qualitativen Studie wurden insgesamt 132 katholische Kinder und Jugendliche zwischen neun und 27 Jahren befragt. Neben den durchgeführten und transkribierten Interviews wurden auch Fotomaterial aus den Jugendzimmern der Probanden und ein von ihnen gestaltetes Heft zu einem der Themen „Das gibt meinem Leben (mehr) Sinn“ oder „Die ideale Religion und Kirche für mich“ ausgewertet und im Verfahren der sozialwissenschaftlichen-hermeneutischen Rekonstruktion des Alltags analysiert. Zusätzlich wurden, die dem Institut vorliegenden, quantitativen Repräsentativdaten von 2400 Jugendlichen und 3100 jungen Erwachsenen in die Auswertung mit einbezogen (Vgl. Wippermann/Calmbach 2007, S.11ff.).

Grundlage der Untersuchung bildet das vom Institut Sinus Sociovision entwickelte Modell der Sinus-Milieus. In diesem Modell werden Menschen, die sich in ihrer Lebensauffassung und ihrer Lebenswelt unter Berücksichtigung der grundlegenden Werteorientierung und Alltagseinstellungen (wie z.B. zur Arbeit, Familie, Freizeit, Medien oder Konsum) ähneln, in bestimmte Milieus eingruppiert. Zusätzlich berücksichtigen die Sinus-Milieus die soziale Lage anhand des Faktors Bildung. Die Forscher der Studie weisen allerdings darauf hin, dass man bei Jugendlichen nicht von festgelegten Milieus, sondern nur von einer Milieuorientierung sprechen könne, dass sie sich noch in der Phase der „Entwicklung und Ausformung der soziokulturellen (Kern)Identität (Wippermann/Calmbach 2007, S.12)“ befinden. In einer speziell für Jugendliche zugeschnittenen Spezialisierung des Modells werden dabei sieben jugendliche Lebenswelten (Milieus) verortet, die jeweils einen speziellen und typischen Umgang mit Lebensfragen und Lebensaufgaben aufweisen (Vgl. Hobelsberger 2008, S.296). Die Milieus unterteilen die Jugendlichen in Traditionelle, Bürgerliche, Postmaterielle, Performer-, Experimentalistische, Konsummaterialistische und Hedonistische Jugendliche.

Die Sinus-Milieustudie U27 befragte zwar ausschließlich Jugendliche und junge Erwachsene katholischer Konfession, ist aber ausdrücklich keine Studie zum Katholizismus von Jugendlichen. Vielmehr möchte sie die Jugendlichen erfassen, die für die katholische Kirche „grundsätzlich“ erreichbar sind (Vgl. Wippermann/Calmbach 2007, S.12). Da die Untersuchung auch nur wenige Jugendliche erfasst, die innerhalb der katholischen Kirche aktiv sind und unter der Voraussetzung, dass zwischen katholischen und evangelischen Jugendlichen (was die formale Zugehörigkeit angeht) kaum sozio-kulturelle Unterschiede bestehen, können die Ergebnisse der Studie (wenn auch etwas eingeschränkt) allgemein auf evangelische Jugendliche übertragen werden.

Im Kontext dieser Arbeit, stellt sich die Frage, welchen Beitrag die Studie zur generellen Einordnung von Religiosität im Jugendalter leistet und was sie über die Religiosität Jugendlicher heute aussagt. Zusammenfassend stellt sie fest, dass (in diesem Fall die katholische) Jugendverbandsarbeit nur wenige Milieus mit ihren Angeboten erreicht, vor allem die traditionellen und bürgerlichen Jugendlichen. Dies liege auch an der Einstellung zur Religion generell (Vgl. ebd., S.31). Unabhängig davon, ob die Jugendlichen Jugendverbandsarbeit oder Religion und Kirche positiv oder negativ bewerten, identifiziert die Sinus-Milieustudie wesentliche Punkte bzw. Fragen, an denen sich die Einstellung der Jugendlichen zur Religiosität entscheidet, die in allen Milieus entscheidend sind. Die unterschiedliche Bewertung bzw. individuelle Beantwortung dieser Fragen führe dann zur Positionierung zur Thematik (Vgl. ebd., S.31). Im Kern dessen steht die Frage, ob Religion und/oder Kirche den Jugendlichen kulturelles Kapital bieten kann.

Mit dem Begriff des *kulturellen Kapitals* versucht der Kulturosoziologe Pierre Bourdieu auszudrücken, dass der Mensch in seinem sozialen Status nicht nur von finanziell-materialistischen Ressourcen, sondern auch von seiner Kenntnis und Anwendung von Kulturgütern (Kunst, Musik, Literatur, Sprache etc.) bestimmt wird. Dieses Kapital kann sowohl institutionell, z.B. durch Schulabschluss und formale Bildung, also auch inkorporiert (z.B. Allgemeinwissen, Information, Meinungen etc.) erworben werden. Aber auch in objektivierter Form, also durch Besitz (etwa von Büchern), ist eine Steigerung des kulturellen Kapitals möglich (Vgl. Bourdieu 1992, S.49ff.). Während sich Bourdieus Kulturbegriff nur auf die gesellschaftliche Hochkultur bezieht, ist sein Modell um das *popkulturelle Kapital* erweitert worden. Gerade in Bezug auf Jugendliche spielt dies eine große Rolle. Beim popkulturellen Kapital handelt es sich um Wissen, Besitz oder Teilhabe im Bereich von aktuellen Trends, Popmusik, Mode und Lifestyle (Vgl. Thornton 1995, S.X). Es kann inkorporiert erworben werden, z.B. Szenewissen, bestimmte Musikgeschmack, Medienwis-

sen, aber auch in objektiver Form vorkommen (z.B. Kleidung, iPod etc.). Dieses Kapital kann, ähnlich wie bei Bourdieu beschrieben, den sozialen Status eines Jugendlichen seiner Peer Group bestimmen. Während in manchem Milieu popkulturelles Kapital und kulturelles Kapital gegeneinander ausgespielt werden, gibt es aber auch Milieus in denen der soziale Status durch die Synthese beider, also einem *multikulturellem Kapital* bestimmt wird. Hoch- sowie Populärkultur können hier gleichermaßen einen Prestigegewinn bedeuten.

Jugendliche stellen sich also die Frage, ob Religion ihnen in ihrem sozialen Ansehen (z.B. in der Peer Group, ebenso aber auch bei künftigen Arbeitgebern) nützt oder schadet und ob sie sie in ihrer Entwicklung von Persönlichkeit oder Kompetenz voran bringt (Vgl. Wippermann/Calmbach 2007, S.32). Das macht Religion, Kirche und Jugendverbandsarbeit attraktiv oder eben nicht. Ein weiterer Aspekt, der damit zusammenhängt, ist die Frage nach der Attraktivität des sozialen Netzwerkes, in dessen sich Religiosität abspielt. In den unterschiedlichen Milieus sind, wie bereits erläutert, unterschiedliche Affinitäten und Abneigungen zu (hoch)kulturellem und popkulturellem Kapital vorhanden. Jugendliche wägen also auch ab, ob das Netzwerk zur ihrer individuellen Art von Kapitalgewinn passt. Getreu dem Milieuansatz liegt die Beantwortung dieser zentralen Fragen zur Religiosität im Lebensstil und der Grundorientierung des jeweiligen Milieus begründet. Religion, Kirche und die Angebote der Jugendverbandsarbeit in ihrer aktuellen Form und ihrem Auftreten passen scheinbar nur zu den Milieus der Bürgerlichen und Traditionellen, teilweise der Postmateriellen, so die Sinus-Milieustudie U27.

Im nächsten Kapitel soll nun der Umgang mit Religion und Kirche der jeweiligen Milieus (in zusammengefasster Form) dargestellt werden und dabei untersucht werden, wie Jugendliche dieses Milieus den Nutzen (Image/Weiterentwicklung und Netzwerke) davon beurteilen. Bei der Darstellung der Religiosität in den Milieus wird Bezug genommen auf die Fallgruppe der 14 bis 19-jährigen innerhalb der Studie, da diese voll in die Altersgruppe dieser Arbeit fällt. Dort wo sich wichtige Aspekte und Abweichungen bei der Gruppe der jungen Erwachsenen (19 bis 27 Jahre) ergaben, wird dies berücksichtigt.

3.1.5.1. Religiosität in den Sinus-Milieus

Für *Traditionelle Jugendliche*, die insgesamt nur 4% der gesamten Altersgruppe ausmachen, hat eine kirchlich basierte Religiosität eine hohe Bedeutung. Religion und mit ihr ihre Institutionen und Personen werden als Autoritäten anerkannt. So wird ihnen Sicherheit und ein Fundament der Orientierung geboten. Werte und Normen, die sie (oftmals) von früher Kindheit an kennen gelernt haben geben ihnen Stabilität. Dies korreliert mit ihrem Sozialisationssystem, welches vor allem auf der Adaptation von vorhandenen Werten und Normen (i.d.R. durch das Elternhaus) basiert (Vgl. Hobelsberger 2008, S.296). Wichtig ist für diese Jugendlichen auch der Gemeinschaftsaspekt der Religion. Traditionelle Jugendliche leben vorwiegend im ländlichen Bereich. Das kirchliche Angebot stellt für sie insofern schon einen Nutzen dar, dass ihnen hier die Möglichkeit zur Gemeinschaftsbildung gegeben wird. Hier erleben sie ein Gefühl der Zusammengehörigkeit. Für sie ist „Christ“ oder „Katholisch“ in gewissem Sinne eine Marke. In ihrer Lebenswelt gehört Religion zum gesellschaftlichen Tenor und ist oftmals Voraussetzung zur gesellschaftlichen Akzeptanz. Religions- oder kirchenkritische Einstellung werden hingegen sozial negativ sanktioniert. Religiös zu sein ist für diese Jugendliche ein Imagegewinn.

Inhaltlich glauben traditionelle Jugendliche an einen allgegenwärtigen Gott, die Wirksamkeit von Gebeten, die Autorität der Bibel und haben ein Bewusstsein für Schuld und Sünde. Ihre Spiritualität ist stark von den Riten der Kirche geprägt (Kommunion, Firmung, Beichte, Gottesdienst etc.). An das kirchliche Angebot werden nur leichte Änderungswünsche geäußert, ohne Kirche oder ihre Dogmen grundlegend in Frage zu stellen (Vgl. Wippermann/Calmbach 2007, S.147ff.).

Die Partizipation an kirchlich-religiösen Angeboten ist bei *bürgerlichen Jugendlichen* besonders stark durch das Elternhaus und das lokale Umfeld vorstrukturiert. Für einige Jugendliche dieses Milieus kann die Teilnahme und Mitarbeit, z.B. als Jugendgruppenleiter, zu einem Gewinn des Ansehens führen, vor allem dann wenn ihr Freundeskreis sich im kirchlichen Kontext bewegt. Ist dies nicht der Fall, haben sie Angst als „langweilig“ zu gelten und verbinden mit der Kirche kein besonderes Prestige (Vgl. ebd, S.185). Mit sozialer Ausgrenzung aufgrund religiöser Aktivität müssen sie allerdings selten rechnen. Viele von ihnen hatten im Kindesalter Kontakte zur Kirche, ein Teil führt diese nun fort und entwickelt eine eigene Spiritualität, ein anderer Teil hat weniger Interesse an Kirche und Religion. Dennoch bleibt für die meisten der bürgerlichen Jugendlichen der Glaube ein Ort, der in Krisenzeiten Sicherheit und Halt gibt (Vgl. Ebertz 2008, S.10). Weiterhin

loben sie das Gruppenerlebnis der kirchlichen Angebote. Zu den Inhalten und den Formen der Kirche stellen sie sich auch kritisch und fordern Modernisierung (Vgl. Wippermann/Calmbach 2007, S.184ff.).

Die Kritik an der (katholischen) Kirche ist bei den *postmateriellen Jugendlichen* noch ausgeprägter. Sie wird von ihnen als autoritär und konservativ empfunden und ihr wird „Amtskälte“ und „Menschenferne“ vorgeworfen (Vgl. Ebertz 2008, S.10). Dennoch haben sie die Kirche noch nicht ganz aufgegeben und verteidigen sie gelegentlich bei Kritik von „außen“. Religiösem allgemein stehen sie trotzdem offen gegenüber. Den Glauben sehen sie als etwas Persönliches an und auch christliche Werte für das Leben sind ihnen wichtig. Für sie soll der Glauben außerdem fühlbar und erfahrbar sein, eine Komponente die sie bei konventionellen kirchlichen Veranstaltungen selten erleben. Dies führt im jungen Erwachsenenalter zu einer strikten Trennung von Glaube und Kirche (Vgl. Wippermann/Calmbach 2007, S.535). Postmaterielle Jugendliche neigen dazu, sich einen Religionsmix (Synkretismus, Patchwork-Religion) zu erstellen, bei dem sie Elemente unterschiedlicher Religionen, Philosophie und Ideologie versuchen christlich zu interpretieren und in ihr Glaubensgerüst einzubinden. Bei einigen von ihnen führt dies zu einem abstrakten Glauben an „etwas Höheres“. Hier wird das Abweichen von traditionellem Gottesbild besonders deutlich (Vgl. ebd., S.257ff.). Ein Auszug aus dem gestalteten Heft zum Thema „Wie wäre die ideale Religion für mich“ einer 18-jährigen Probandin macht die Einstellung zur Religion der Postmateriellen deutlich. „Die ideale Religion ist für mich eine aus verschiedenen Religionen zusammengesetzte neue Religion. [...] Das wichtigste bei einer Religion ist für mich die Gemeinschaft. [...] Eine Religion sollte nicht einzwängen. Man muss sich durch die Religion frei entfalten können (Zit.n. Wippermann/Calmbach 2007, S.265)“.

Für das *konsum-materialistische Milieu* ist (katholische) Kirche und die in ihr praktizierte Religion schlicht langweilig. Diesen Jugendlichen fehlt hier ebenfalls der Erlebnischarakter. Sie wünschen sich z.B. eine moderne und mediale Aufbereitung des Gottesdienstes. Sie partizipieren insgesamt allerdings wenig an kirchlichen Angeboten und Riten. Anstatt in die Kirche zu gehen, vertreten sie die Meinung, dass man auch an anderen Orten beten kann und praktizieren eigene Rituale (z.B. vor dem Fußballspiel „ein Kreuz machen“) (Vgl. ebd., S.229). Bei fast allen ist auch der Glaube an eine höhere Macht, die manche auch eindeutig als Gott benennen, vorhanden. Darüber hinaus spielen gläubige Pop- oder Sportstars oftmals eine Vorbildrolle in der eigenen Religiosität. Glaube ist für sie i.d.R. auch noch als junge Erwachsene nichts wofür man sich schämen muss. Trotzdem bleibt er im Hintergrund und spielt nur an wenigen Stellen im Alltag eine Rolle, z.B. beim

Wunsch nach einer kirchlichen Hochzeit. Auch hier gibt ein Zitat aus den Interviews die Einstellung zur Kirche und Religion dieses Milieus sehr gut wieder: „Ich hätte kein Problem, in die Kirche zu gehen. Aber es ist mir zu langweilig. Da hockt man drin, hört sich was an und geht wieder raus. Das ist für mich Zeitverschwendung (Zit.n. Wippermann/Calmbach 2007, S.230)“.

Die Gruppe der *hedonistischen Jugendlichen* lassen sich im Blick auf das Verhältnis zur Religiosität in zwei Gruppen einteilen. Die Einen begegnen Religion mit Gleichgültigkeit und setzen sich nicht weiter damit auseinander. Die Anderen distanzieren sich explizit von Kirche und Religion, weil diese für sie Sinnbild für das ist (Erwachsenenwelt, Autorität), wovon sie sich emanzipieren wollen. Dem entsprechend sehen viele der Jugendlichen Religion oder Sinnsuche als Zeitverschwendung, lehnen die Bibel ab und halten nichts von religiösen Praktiken, wie z.B. das Beten. Mit ihrer spaßorientierten Lebensweise sehen sie sich im Widerspruch zu den Lehren des Glaubens (hier dem Katholizismus) und fühlen sich als nicht akzeptiert. Sie sehen Kirche als „Verbotskirche“. Festgelegte Abläufe (Liturgie), Uniformität und auch die Gottesdienstzeiten führen zu einer Kultur der Ablehnung (Vgl. Wippermann/Calmbach 2007, S.303f.). Diese Haltung führt dazu, dass die Altersgruppe der jungen Erwachsenen im hedonistischen Milieu zu den radikalsten Kirchenkritikern zählt, wobei ihre Kritik wenig inhaltlich fundiert, sondern eher polemisch und an Stereotypen orientiert ist (Vgl. ebd., S.582f.). Trotzdem lassen sich bei Jugendlichen und jungen Erwachsenen dieses Milieus Spuren von Sinnsuche erkennen, die sich z.B. in der Auseinandersetzung mit Esoterik, Ideologien, aber auch dem Okkultismus widerspiegeln. Die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Jugendkultur (z.B. Gothik) spielt dabei oftmals eine Rolle (Vgl. ebd., S.584). Auch die Möglichkeit zum (z.B. sozialen) Engagement aktiviert bei hedonistischen Jugendliche kein Interesse an Kirche und Religion.

Gemeinsam mit den hedonistischen Jugendlichen bilden die *Performer-Jugendlichen* das am häufigsten vorkommende Milieu. Bei ihnen ist im religiösen Bereich eine Unterscheidung von Amtskirche einerseits und „eigentlicher Kirche“ andererseits zu beobachten. Die Amtskirche wird von vielen Jugendlichen dieses Milieus als konservativ, rückständig und bürokratisch kritisiert. Man wirft ihr und den dazugehörigen Personen Weltfremdheit vor und unterstellt, dass es kaum Zugänge zu moderner Jugendkultur in der Kirche gäbe. Die „eigentliche Kirche“ ist hingegen das, was die Jugendlichen selbst erleben, nämlich menschliche Nähe, Gemeinschaft und das, was vom Glauben erlebt wird (Vgl. Etscheid 2008, S.6). Eine der Probanden sagt dazu: „An sich ist der Glaube die

wirkliche Kirche – der Rest ist nur die Organisation des Ganzen (Zit.n. Wippermann/Calmbach 2007, S.334)“ Hier findet also eine Reflexion statt, die es zulässt Vorschriften, Dogmen und Praktiken der Kirche, die als störend empfunden werden, abzulehnen, aber trotzdem –auch im institutionalisierten Kontext- religiös zu sein. Religion wird als ein Lebensbereich neben anderen akzeptiert und praktiziert, in dem man Halt findet und aus dem man Kraft schöpfen kann. Ein weiterer positiver Aspekt von Kirche für Performer-Jugendliche ist die Gelegenheit zum Engagement. Solche Jugendliche nehmen gerne verantwortungsvolle, repräsentative und organisatorische Aufgaben wahr (Vgl. Wippermann/Calmbach 2007, S.330). Das System der Arbeit mit Ehrenamtlichen in Kirche und Jugendverbandsarbeit bietet ihnen die Möglichkeit dazu. Hier können sie sich einbringen und eigene Ideen umsetzen.

Im Milieu der *experimentalistischen Jugendlichen* liegt eine noch weitergehende Zweiteilung vor. Hier unterscheidet man zwischen Kirche und christlichem Glauben. Der Kirche steht man gleichgültig-negativ gegenüber. Sie wird als einengend und zu wenig offen für Neues und zu wenig inspirierend wahrgenommen (Vgl. Hobelsberger 2008, S.298). Ferner lehnen sie die kirchliche Ästhetik ab. Sie sehen in der Kirche zu wenig Toleranz anderen Religionen oder alternativen Lebensformen (z.B. Homosexualität) gegenüber und kritisieren strikte Richtlinien und Hardliner-Positionen. Selbst der kirchlichen Hochzeit gegenüber ist man oftmals abgeneigt. Trotzdem beschäftigen sich die Experimentalisten intensiv mit Themen der Sinnsuche, der Spiritualität und der Weltanschauung. Dies geschieht zum einem im Bereich der christlichen Religion, aber auch in anderen Weltreligionen, Anthroposophie oder Esoterik, sowie philosophischem Gedankengut. Hier sind sie auf der Suche nach moralischen Grundsätzen und Lebenssinn. Es zeigt sich ihr Interesse an Neuem, am Ausprobieren und Entdecken, dass typisch für ihr Milieu ist. Diese „Entdeckungsreise“ braucht keinen institutionellen Rahmen. Glauben kann außerhalb der Kirche oder eines Jugendverbandes gelebt werden. Diese Strukturen werden nur gelegentlich genutzt. Typischer ist die individuelle Auseinandersetzung mit Religiösem, weshalb Religion auch im Freundeskreis der Experimentalisten keine Rolle spielt (Vgl. Wippermann/Calmbach 2007, S.672f.)

3.1.5.2. Zentrale Tendenzen Jugendlicher Religiosität in den Sinus-Milieus

Auf den ersten Blick könnte die Religiosität Jugendlicher in den Sinus-Milieus, wie sie in der Studie von 2007 beschrieben werden, nicht unterschiedlicher sein. Trotzdem lassen

sich anhand der Betrachtung der Religiosität der einzelnen Gruppe zentrale Merkmale feststellen, die übergreifend für Jugend zu beobachten sind.

Zunächst einmal lassen sie die Milieus in drei Gruppen einteilen, die etwas über den Beziehung zur (katholischen) Kirche und ihrem Jugendverband aussagen. Aus der Gruppe der traditionellen, bürgerlichen und postmateriellen Jugendlichen (24%) rekrutiert die Kirche bisher ihren Nachwuchs (bei den letztgenannten dabei prozentual am wenigsten). Die Gruppe der Performer und Experimentalisten (39%) hat hingegen schon nur noch sehr sporadisch Kontakt zur Kirche. Völlig abgehängt hingegen sind Jugendliche mit hedonistischer und noch mehr mit konsum-materialistischer Tendenz (Vgl. Etscheid 2008, S.5). Diese Verteilung dieser Gruppe zeigt, dass sich für einen großen Teil der Jugendliche Spiritualität außerhalb des kirchlich-institutionellen Raums abspielt. Denn z.B. die Verehrung religiöser Pop- und Sportstars oder die erlebnisorientierte Sinnsuche der Experimentalisten zeigt, dass Sinnsuche bzw. Spiritualität und Glaube in allen Milieus eine Rolle spielt. Die Auseinandersetzung damit geschieht aber eben nicht mehr hauptsächlich in der Kirche.

Ebenfalls erkennbar ist, dass für alle Milieus Religion auch eine Imagefrage ist. Die einen leben ihre Religiosität bewusst innerhalb der Kirche, weil es „dazu gehört“, andere wiederum setzen sich mit religiösen Dingen bewusst unabhängig von einer Institution auseinander, da sie mit diesen einen Imageverlust (aus differenzierten Gründen) befürchten. Religiosität muss also für Jugendliche attraktiv, im Sinne von „vorzeigbar“ sein. Hans Hobelsberger hebt in diesem Kontext hervor, dass es dabei nicht nur genüge mit Religion keinen Imageverlust zu erleiden (im Sinne einer unkommentierten Akzeptanz), sondern dass Religion und ggf. ein institutionelle Zugehörigkeit sogar besonders „in“ und modern sein müsse (Vgl. Hobelsberger 2008, S.297). Jugendliche erwarten also eine positive Resonanz auf ihre spirituelle Ausrichtung.

Eine weitere zentrale Tendenz ist, dass auch im religiösen Bereich unter den Jugendlichen **eher ein Abgrenzung-, als ein Vergemeinschaftungsbestreben** vorliegt. Zwischen den verschiedenen Milieus besteht ein komplexes System der gegenseitigen Anerkennung und (vor allem) Ablehnung (Vgl. Schmitz 2008, S.12). Bestimmte Milieus schließen sich gegenseitig aus. Der Imageverlust z.B. der Performer bei Gemeinsamkeiten mit Hedonisten oder umgekehrt, wird nicht riskiert. Dies bedeutet auch für religiöse Angebote, dass hier von den Jugendlichen lieber eine strikte Trennung als das eine An-

gebot für alle gewünscht ist. Die Auseinandersetzung und das Praktizieren von Religiosität geschehen daher auch räumlich-institutionell milieuspezifisch.

Erkennbar ist auch, dass milieuübergreifend **der Erlebnischarakter des Religiösen** stärker in den Vordergrund rückt. Selbst die eher kirchlich angepassten traditionellen Jugendlichen wünschen sich mehr Erleben in Gottesdienst und Kirche. Bei den Postmateriellen schlägt sich das z.B. in der Forderung von mehr Medieneinsatz nieder und liegt beim spirituellen Ausprobieren der Experimentalisten auf der Hand. Auch die konsummaterialistischen Jugendlichen haben eher im Fußballstadion spirituelle Erlebnisse als beim Hören einer Predigt. Religion muss daher übergreifend erleb- und erfahrbar sein, damit sie Zustimmung erfährt.

Dies führt zu einer letzten allgemeinen Tendenz der Religiosität von Jugendlichen, wie sie die Sinus-Milieustudie U27 erkennen lässt. **Alle Jugendliche arbeiten sich am Thema Gottesdienst ab.** Der Gottesdienst ist das zentrale Merkmal, an dem Kirche und ihr religiöses Angebot gemessen wird. Die Gottesdiensterfahrung bestimmter Milieus ist z.B. Auslöser für ihr kirchliches Desinteresse, weil sie ihn als langweilig und altmodisch erfahren haben oder nicht mit seiner Gleichförmigkeit (z.B. durch die Liturgie) einverstanden sind. Andere Jugendliche (vor allem traditionelle) empfinden diese Gleichförmigkeit und Vorhersehbarkeit als etwas, das Halt und Sicherheit gibt. Gemeinsam ist, dass der Gottesdienst eine zentrale Bedeutung in der Bewertung (christlicher) Religion spielt.

3.1.6. Doing Religious Culture (Weltjugendtag 2005)

Um mehr über die Religiosität Jugendlicher zu erfahren wurde der Weltjugendtag der katholischen Kirche im Jahr 2005 intensiv wissenschaftlich begleitet. Das DFG-Forschungsprojekt „Situative Vergemeinschaftung mittels religiöser Hybridevents: der XX. Weltjugendtag 2005 in Köln“ analysierte verschiedenste Aspekte einer solchen religiösen Großveranstaltung. Auch hier handelt es sich um eine „religiöse Innenansicht“, da Jugendliche, die am Weltjugendtag teilnehmen in der Regel bereits eine religiöse Vorprägung mitbringen. Bei der Studie wurden u.a. Jugendgruppen in einem Teilprojekt begleitet, die an der Veranstaltung teilnahmen. Der Fokus lag dabei darauf, zu beobachten wie sich Jugendliche das religiöse Angebot des Weltkirchentags aneignen (doing religious culture), wie und wozu sie es nutzen. Theoretische Grundlage dafür war dabei die These, dass etwas was für den Bereich der säkularen Jugendkultur schon lange bekannt ist, nämlich dass Jugendliche sich Kultur in einem aktiven und mitgestaltenden Prozess aneignen und so im Zuge der Aneignung Kultur schaffen, auch für den Bereich des Religiösen gilt. „Wie auch für andere Bereiche des Alltagslebens, so ist auch für die Religion zutreffend, dass sich die Menschen `Religion´ in einem aktiven Prozess zu eigen machen, der nicht einfach die Übernahme vorgegebener religiöser Inhalte und Formen ist, sondern gleichzeitig deren Ausgestaltung im Hinblick auf die eigene Lebenswelt (Hepp 2005, S.69)“.

Als zentrales Ergebnis der Studie stellte sich heraus, dass die Jugendlichen den Weltkirchentag nutzten, um eine **Gemeinschaftserfahrung der Masse** zu erleben. Viele religiöse Jugendliche erleben in ihrem Alltag eine Marginalisierung. Ihre Religiosität wird von der Gruppe der Gleichaltrigen meistens nichts ernstgenommen oder sogar diskreditiert. Dies führt dazu, dass viele Jugendliche ihre Religiosität kaum im Alltag leben, um diesem zu entgehen (Vgl. Hunhold 2007, S.120). Aus Furcht vor Diskriminierung wird die Religion auf die „Hinterbühne“ verbannt (Vgl. Gebhardt 2007, S.88).

Bei großen Events, wie dem Weltkirchentag, erleben sie nun das Gegenteil. Sie befinden sich in einer riesigen Gruppe Gleichgesinnter. Religiosität ist hier der Normalfall. Hier besteht nicht die Notwendigkeit sich mit seiner eigenen Religiosität zu verstecken, sondern hier kann sie offensiv praktiziert werden. „Die Jugendlichen fühlten sich auf dem Weltjugendtag als Teil einer temporären Gegenwelt, die sich gegen das sonst im jugendlichen Alltag dominierende Gefühl eines `für alles verantwortlich Seins´ stellt (Gebhardt 2007, S.87). Ein junger Mann beschreibt das im Rahmen der Studie so: „Für mich hat der Weltjugendtag den Sinn, dass wir junge Christen sehen, dass wir einfach nicht alleine sind, gerade hier in Deutschland [...] (Gebhardt 2007, S.88)“. Die Jugendlichen waren

daher auch davon begeistert, dass auf dem Weltjugendtag locker und unverkrampft über Gott und die Welt gesprochen wurde. Für viele war es eine neue Erfahrung, dass man seine Glaubenshaltung so offen und bezeugen kann. Dies stärkt die religiöse Identität der Jugendlichen. Viele fahren, nach einem solchen Event, „religiös gestärkt“ wieder nach Hause (Vgl. Ebd.).

Ein weiterer wichtiger Aspekt für die jugendlichen Teilnehmer/innen des Weltjugendtages war die Verbindung von Religion und Elementen moderner Popkultur. Vieles was Jugendliche auf anderen Events (z.B. Konzerten, Festivals etc.) erleben, gab es auch auf dem Weltjugendtag in religiös aufgeladener Form. Dazu zählten sicher die körperliche und psychische Erfahrung der Masse, frenetischer Jubel (hier dem Papst gewidmet), Musik, aber auch der Kult um T-Shirts¹³ und „Wir sind Papst“-Buttons. „Spaß zu haben“ war mit einer der zentralen Gründe für den Besuch des Weltkirchentages. Für viele Jugendliche war der Weltjugendtag auch eine „coole religiöse Megaparty“. Es zeigte sich hier, dass Religion Spaß machen kann und dass man als religiöser Mensch Teil jugendkultureller Erlebniswelten sein kann (Vgl. Hunold 2007, S.122). Dies wurde z.B. schon an den minutenlangen La-Ola-Wellen im Rahmen der offiziellen Eröffnung deutlich. Auf dem Weltkirchentag entstand ein Mix aus Dingen, die in traditioneller Hinsicht unversöhnlich miteinander scheinen: Weltliches und Heiliges, Spaß und Spiritualität (Vgl. Gebhardt 2007, S.56).

Der hohe Zuspruch, den der Weltkirchentag unter jungen Katholiken hatte, lässt jedoch nicht direkt auf einen uneingeschränkten Zuspruch zur veranstaltenden Institution, der katholischen Kirche, schließen. Das Verhältnis der Jugendlichen zu dieser Institution zeigte sich auch auf dem Weltkirchentag durchaus ambivalent. In Fragen der Gottesdienstgestaltung oder Sexualmoral wurde dies besonders deutlich. Hier haben Jugendliche kontroverse Meinungen gehabt und sich kritisch gegenüber „ihrer“ Kirche geäußert. Eine junge Frau sagte in einem Interview: „[...] also Kirche ist für mich als Institution persönlich nicht so wichtig, weil ich denke – `glauben´ kann man auch für sich [...] (Hunhold 2007, S.122)“.

An vielen dieser Dinge wird deutlich, dass die Jugendlichen den Weltkirchentag zu ihrer Jugendveranstaltung gemacht und ihre Kultur eingebracht haben. Hier wird „doing religious culture“ erkennbar, nämlich an der individuellen Aneignung des religiösen Angebots und an der jugendkulturellen Interpretation dessen. **Der Weltjugendtag hat aber auch**

¹³ Besonders deutlich wird die Vermischung von populärer Kultur und Religion an den T-Shirts mit dem Aufdruck „Mach et Ratze!“, die TV-Moderator Stefan Raab auf den Markt gebracht hatte (Vgl. Gebhardt 2007, S.60)

aufgezeigt, so stellt die Studie heraus, welchen Stellenwert solche Events für die Religiosität Jugendlicher haben. Sie bieten etwas, was im Alltag schwer erfahrbar ist und stellen gleichzeitig eine Festigung der Religiosität über das Event hinaus dar.

3.1.7. Qualitative Erhebung von Gottesvorstellung bei Jugendlichen

Die Dissertation von Tobias Faix wählt einen ausschließlich qualitativen Zugang zu der Frage, welches Gottesbild Jugendliche haben. Das Gottesbild Jugendlicher lässt auch Rückschlüsse auf ihre Einstellung zur Religion allgemein zu. Dafür wurden 18 qualitative halbstandardisierte Interviews mit Jugendlichen zwischen 14 und 18 Jahren durchgeführt. Theoretische Grundlage dieser Arbeit sind die Stufen der religiösen Entwicklung nach Fritz Oser und Paul Gmünder, welche auf dem strukturgenetischen Ansatz Piagets basieren (vgl. Kapitel 2.3.). „Wenn Menschen Ereignisse ihres Lebens religiös verarbeiten, so benötigen sie dazu ihr Denken, Sprechen, Fühlen und Handeln. Hinter dieser Tätigkeitsweise versteckt sich ein subjektives Muster der Beziehung des Menschen zu einem Letztgültigen (Oser 1988, S.15)“. Nach Oser/Gmünder liegt diesem Muster eine religiöse Entwicklung zu Grunde. Kinder denken und sehen die Welt anderes als Jugendliche oder Erwachsene. Genauso beurteilen sie das Woher und Wohin des menschlichen Lebens anders. Diese Unterschiede in der Beurteilung werden bei Oser/Gmünder in fünf Entwicklungsstadien des religiösen Bewusstseins deutlich.

Orientiert an diesen Entwicklungsstadien stellt Faix das Gottesbild Jugendlicher in vier Kategorien dar. Gottesvorstellungen Jugendlicher sind nach Faix entweder abgeschlossen oder veränderbar und sicher oder unsicher:

Abgeschlossene Gottesvorstellungen zeichnen sich durch eine Trennung von Transzendenz und Immanenz aus. Für Jugendliche

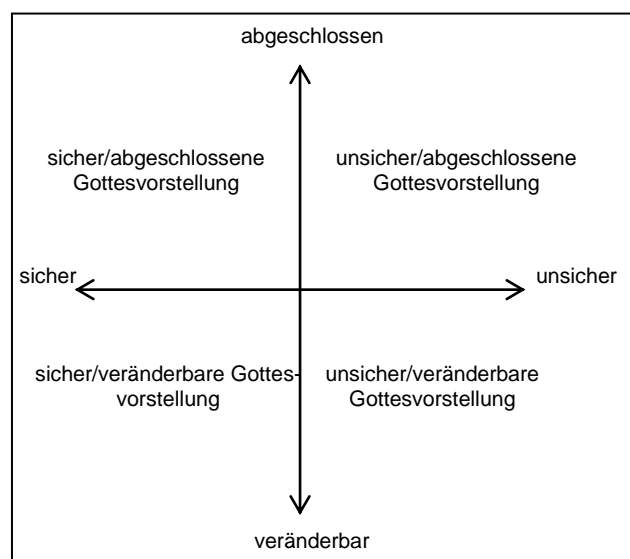


Abb. 3: Kategorien der Gottesvorstellung bei Jugendlichen n. Faix

dieser Ausprägung kann es also einen Gott geben, dieser hat aber nichts mit ihrem kon-

kreten Leben zu tun. Sie trennen ihr Handeln vom Handeln Gottes und gewinnen ihren Lebenssinn aus immanenten Strukturen (Vgl. Faix 2007, S.255). Im Gegensatz dazu ist für Jugendliche mit *veränderbaren Gottesvorstellungen* der Glaube eine Hilfe zur Identitätsbildung. Es besteht eine Korrelation zwischen ihnen und Gott. Häufig haben diese Jugendlichen eine religiöse Prägung durch das Elternhaus und eine Institution (Vgl. ebd., S255f.).

Als *unsicher* beschreibt Faix Gottesvorstellungen, wenn Glaubensinhalte beliebig übernommen und verworfen werden. Kriterium für die Selektion ist dabei das Übereinstimmen mit der eigenen Wertvorstellung. Dabei ist eine hohe Einflussnahme der Sozialisationsinstanzen typisch (Clique, Familie u.a.) (Vgl. Ebd., S.256). Als *sicher* bezeichnet er hingegen Gottesvorstellungen von Jugendlichen, die sich reflektiert oder unreflektiert für eine bestimmte Gottesvorstellung entschlossen haben und diese autonom vertreten (Vgl. Ebd.)

Aus diesen vier Kategorien der Gottesvorstellung entwickelt Faix seine Typologie von vier Typen, die in der folgenden Kreuztabelle dargestellt werden:

Gottesvorstellung	abgeschlossen	veränderbar
sicher	in sich abgeschlossene Gottesvorstellung, die im eigenen Glaubenssystem sicher ist	in sich veränderbare Gottesvorstellung, die im eigenen Glaubenssystem sicher ist
unsicher	in sich abgeschlossene Gottesvorstellung, die im eigenen Glaubenssystem unsicher ist	in sich veränderbare Gottesvorstellung, die im eigenen Glaubenssystem unsicher ist

Abb. 4: Typisierung der Gottesvorstellung bei Jugendlichen n. Faix

Durch selektives Kodieren konnte Faix alle Interviews jeweils einem dieser Typen zuordnen. Ohne weiter auf die Typisierung einzugehen, können einige deutliche Aspekte des Verhältnisses von Jugend und Religion allgemein aus der Erhebung zusammenfassend gewonnen werden:

Die *religiöse Prägung* der Jugendlichen, insbesondere durch das Elternhaus und Kirchen, wird überwiegend als negativ oder neutral bezeichnet. Hingegen werden *eigene religiöse Erfahrungen* (zu welchem Gottesbild sie auch führen mögen) mehrheitlich als positiv wahrgenommen. Eng damit verbunden ist die hohe *Autonomie in religiösen Fragen*. Den interviewten Jugendlichen war es mehrheitlich wichtig, dass sie selbst darüber entscheiden, welche Elemente der Gottesvorstellung sie adaptieren oder ablehnen (Vgl. Ebd., S.260). Insbesondere die traditionellen Kirchen werden von den Jugendlichen für die eigene Gottesvorstellung als unwichtig beurteilt. „Die meisten der befragten Jugendli-

chen erwarten in den kirchlichen Angeboten keine Antwort auf ihre religiösen Fragen (Ebd., S.290)“.

Deutlich wird auch, dass sich der Großteil des religiösen Lebens der interviewten Jugendlichen in der *Mikroebene* abspielt. Individualisierung bedeutet auch hier gleichzeitig eine Privatisierung des Glaubens.

3.2. Merkmale jugendlicher Religiosität

Aus den dargestellten Untersuchungen und Beiträge sollen nun die zentralen Kategorien herausgearbeitet werden, mit denen sich jugendlichen Religiosität am besten beschreiben lässt. Es geht dabei um die Entwicklung von Strukturmerkmalen, die für einen Großteil der Jugendlichen gelten und weniger um die konkrete inhaltliche Beschreibung von Religiosität, was aufgrund der vorhandenen religiösen Pluralität auch nicht möglich wäre. Vielmehr soll dargestellt werden, unter welchen Bedingungen und Entwicklungen sich die Auseinandersetzung Jugendlicher mit Religion vollzieht.

3.2.1. Jugendliche Religiosität ist entinstitutionalisiert

Betrachtet man das Interesse Jugendlicher an der Institution Kirche oder vergleicht die inhaltlichen Aussagen zur Religion mit den kirchlichen Dogmen, könnte man zu dem Ergebnis kommen, dass Jugendliche grundsätzlich kein Interesse an Religion haben. In der Shell Jugendstudie 2006 sind es jedoch nur 28% aller befragten Jugendlichen, die angeben nicht an die Existenz eines Gottes oder einer höheren Macht zu glauben. Und nur 18% haben überhaupt kein Interesse an transzendenten Dingen (Vgl. Shell 2006, S.208ff.). Auch im Vergleich mit anderen Zahlen älterer Studien zeigt sich ein beständiges Interesse am Transzendenten bei Jugendlichen. Die Frage, ob sie an ein Weiterleben nach dem Tod glauben, bejahten 1991 insgesamt 51% der befragten Jugendlichen, während es 1984 nur 46% und 1953 sogar nur 43% waren (Vgl. Helsper 2000, S.291). Zumindest für den Bereich der jungen Erwachsenen stellt auch der Religionsmonitor heraus, dass die heutige Generation junger Menschen nicht weniger (gleichwohl anders) religiös ist, als ältere Generationen (Vgl. Bertelsmann Stiftung 2008, S.48f.). Insbesondere auch die Auswertung des Weltjugendtages zeigt, dass zumindest für ein kurzeitiges Massen-Event, eine große Anzahl Jugendlicher religiös sehr interessiert ist. Gleichzeitig

diagnostiziert Wippermann für den biographischen Zeitraum zwischen 17 und 20 Jahren die intensivste Auseinandersetzung mit existentiellen weltanschaulichen Fragen (Vgl. Wippermann 1998, S.261).

Die Distanzierung Jugendlicher in der Adoleszenz betrifft daher in erster Linie die institutionalisierte und tradierte Religion, die im christlichen Bereich vor allem durch die Kirchen repräsentiert werden. Der Bedeutungsverlust institutionell oder tradiert vermittelter Inhalte von Religion darf daher keinesfalls mit einem generellen Desinteresse an Religiösem und Transzendente verwechselt werden.

Auch die Typisierungen jugendlicher Religion zeichnen dieses Bild, wenn man beobachtet, dass z.B. in der Typisierung nach Ziebertz et al. lediglich der kirchlich-christliche Typ sich durch eine Nähe zum verfassten Christentum auszeichnet. Die Betrachtung zur Religiosität in den Sinus-Milieus ordnet nur 4% der Jugendlichen in die Gruppe der Traditionellen Jugendlichen ein, die sich durch eine kirchennahe Religiosität auszeichnet (Vgl. Wippermann/Calmbach 2007, S.147ff.). Alle anderen Milieu-Gruppen sehen die Autoren hingegen in einer kritischen (teilweise durch aus konstruktiv) oder sogar oppositionellen Haltungen gegenüber institutionalisierter Religion. Und auch in den eigenen Reihen wird Kritik an Kirche und ihrer Form Religion zu leben laut. „Evangelische Kirche, in den Grundzügen ´ne gute Idee, aber nicht komplett vertretbar (Fauser et al. 2006, S.198)“, zitiert die aej-Studie exemplarisch einen Jugendlichen, der in evangelischer Jugendarbeit aktiv ist. Auch die Stimmen der Jugendlichen die im Rahmen des Weltjugendtages 2005 laut wurden, waren mehrheitlich kritisch (Vgl. Hunhold 2007, S.122).

Die Religion Jugendlicher und Heranwachsender ist also zunehmend entinstitutionalisiert. „Im Kontext des epochalen Bedeutungsverlustes kirchlicher Praxis sind Jugendliche immer diejenige Gruppe, die sich am deutlichsten von kirchlichen Vorgaben absetzt (Helsper 2000, S.287)“. Bei dieser Entwicklung ist davon auszugehen, dass sie zwar nicht schnell in eine entkirchlichte Gesellschaft (mit Ausnahme der neuer Bundesländer), aber in eine noch stärkere faktische Nichtbeteiligung bei formeller Zugehörigkeit von institutionalisierter Religion führen wird. Die Ergebnisse der Shell Jugendstudie 1996 unterstreichen diese Tendenz. Hier ordneten die Befragten 12 bis 24-Jährigen Jugendlichen in Westdeutschland, bei der Frage nach dem Vertrauen in gesellschaftliche Einrichtungen, die Kirchen an der viertletzte Stelle ein, gemeinsam mit z.B. Arbeitgeberverbänden und politischen Parteien. In Ostdeutschland lagen die Kirchen sogar an letzter Stelle (Shell 1997, S.297f.). Eine aktuelle Zahl liefert auch hier wieder die Shell Jugendstudie 2006. Hier gaben 68% der Jugendlichen zwischen 12 und 25 Jahren an, dass die Kirche

sich ändern muss, um zukunftsfähig zu sein und 65% machten mit der Aussage, dass die Kirche keine Antworten auf ihre Lebensfragen habe, ihre Resignation gegenüber institutioneller Religion deutlich (Shell 2006, S.216). Besonders deutlich wird diese Unterscheidung in den Sinus-Milieus der Performer und der Experimentalisten. Beide Gruppen nehmen eine explizite Unterscheidung zwischen Kirche und „eigentlicher Religion“ vor (Vgl. Etscheid 2008, S.5).

Diese Tendenz zeigt sich jedoch nicht nur in der Frage der ausdrücklichen Positionierung Jugendlicher zur Kirche, sondern vor allem auch an inhaltlichen Fragen. Der Vergleich der Inhalte von Religion, wie sie von Jugendlichen bewertet werden, z.B. die Frage nach dem Gottesbild (Vgl. Faix 2007), Gültigkeit der Bibel oder Leben nach dem Tod sind zu großen Teilen wenig Deckungsgleich mit kirchlichen Lehren (Vgl. Schmidtchen 1997, S.160). Auch wird deutlich, dass die Distanz zum Religiösen vorwiegend den institutionellen Bereich betrifft.

Dies gilt für die neuen Bundesländer deutlich stärker als für die alten. Alle Studien, die sich mit dem Verhältnis Institution und Religion bei Jugendlichen befassen und eine Differenzierung zwischen Ost- und Westdeutschland vornehmen, zeigen dies. Jugendliche in den neuen Bundesländern stehen quantitativ, sowie qualitativ in einer noch deutlicheren Distanz zur institutionellen Religiosität. Die bereits erwähnte Aussage, dass Kirche keine Antworten mehr auf Lebensfragen Jugendlicher habe, bejahten 77% der ostdeutschen Jugendliche (65% bundesdeutscher Durchschnitt) und 40% hätten nichts gegen eine Abschaffung der Kirchen. Zusätzlich lehnen hier auch deutlich mehr Jugendliche das Religiöse generell ab. Ursache hierfür dürfte die, politisch gewollte, geringe Einflussnahme religiöser Institutionen auf die Gesellschaft der DDR gewesen sein (Vgl. Helsper 2000, S.288). Während Jugendliche in Westdeutschland sich teilweise auch heute noch mit den Inhalten der religiösen Institutionen auseinandersetzen müssen, z.B. durch Erziehung, Konfirmation etc., fand und findet diese Konfrontation in den neuen Bundesländern in weiten Teilen gar nicht erst statt. Die Distanz zur Kirche in Westdeutschland ist häufig persönlich gewollt und entschieden, während sie in Ostdeutschland „natürlich“ ist. Zunehmend ist jedoch zu beobachten, dass Jugendliche in Westdeutschland ebenfalls ohne Auseinandersetzung mit den religiösen Inhalten einer Institution aufwachsen.

Eine zentrale Rolle kommt dabei der Familie zu. In der Shell-Jugendstudie geben 72% der ostdeutschen Jugendlichen an, ein nichtreligiöses, 18% ein wenig religiöses und nur 10% ein ziemlich oder sehr religiöses Elternhaus zu haben bzw. gehabt zu haben. Dies ist eindeutlicher Unterschied zu den westdeutschen Jugendlichen, von denen nur 25%

angaben ein nicht-religiöses Elternhaus zu haben (47% wenig religiös, 28% ziemlich oder sehr religiös) (Shell 2006, S.222). Im Vergleich mit den Zahlen zur generellen Religiosität und institutionellen Zugehörigkeit wird deutlich, dass Familie eine wichtige Größe darstellt oder eher darstellte, um Nähe zur institutionellen Religion herzustellen. Die Unterdrückung der Kirche in der ehemaligen DDR und die gesellschaftlichen Auswirkungen haben zur Folge, dass bereits die zweite und dritte Generation keine religiösen Inhalte mehr innerfamiliär tradiert. Im Osten ist daher schon breite Realität, was sich im Westen zunehmend und schleichend einstellt: Die Familie verliert ihre Funktion als Sozialisationsinstanz für kirchliches bzw. religiös-institutionelles Leben.

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass die Entinstitutionalisierung von Religion im Wesentlichen zwei Gründe hat. Zum einen ist es die bewusste Ablehnung tradierter religiöser Inhalte im Gesamtzusammenhang einer „Modernisierung des Aufwachens“, die von einem Rückgang institutionalisierter Sozialisationsräume zu Gunsten eines eigengestaltbaren und jugendkulturellen Lebens geprägt ist (Vgl. Helsper 2000, S.289). Zum anderen liegt aber auch eine zunehmende Nichtkenntnis der Inhalte vor, die religiöse Institutionen vermitteln. Jugendliche stehen in Distanz zur Kirche, nicht nur weil sie diese ablehnen, sondern eben auch, weil sie sie nicht kennen. Hier spielt eine mangelnde Attraktivität (auf die noch näher eingegangen wird) eine Rolle. Kirchen bekommen von Jugendlichen wenig Chancen ihr Angebot an Religiosität vorzustellen.

3.2.2. Jugendliche Religiosität ist synkretistisch

Eng verbunden mit der Entinstitutionalisierung jugendlicher Religiosität ist die zunehmende Vermischungen verschiedener religiöser Sichtweisen, Strömungen und Inhalte zu einer individuellen Mischreligion. Dies betrifft sogar die Jugendlichen, die kirchlich aktiv sind. In der aeJ-Studie wird deutlich, dass selbst für diese Jugendlichen Glauben kein festes Bündel kirchlich oder institutionell festgelegter Inhalten, sondern das Ergebnis eines eigenen, individuellen Reflexionsprozesses ist. Exemplarisch wird dafür eine junge Frau zitiert: „Ich hab mir einfach erlaubt, so Christ zu sein, wie ich das für richtig halte (Fauser et al. 2006, S.116)“.

Noch deutlich stärker betrifft dies Jugendliche, die sich selbst nicht als institutionell-religiös einstufen. Bei Untersuchungen, die auch das Gottesbild zum Thema hatten, wurde deutlich, dass hier die Durchmischung verschiedener Inhalte, Religionen und Ideologien schon fast der Normalfall ist (Vgl. Helsper 2000, S.293). Diese Situation stellt

sich auch in der 15.Shell Jugendstudie dar. Hier gaben sowohl kirchennahe, als auch kirchenferne Jugendliche mehrere verschiedene Faktoren ihrer Religion an, die verschiedenen Systemen entlehnt waren (z.B. Schicksal und Vorbestimmung, Sternkonstellationen, Engel und Geister u.a.) (Vgl. Shell 2006, S.211f.). Die Typisierungsversuche zeigen ebenfalls diese Tendenz. Der subkulturelle Typus bei Gabriel nutzt verschiedene religiöse Hintergründe, Rituale und Symbole um seinen Protest Ausdruck zu verleihen. Ebenso der selbstreferentielle Typ, der die eigene Subjektivität als Maßstab religiöser Elemente nutzt und diese nach dem Patchwork-System zu seiner Religion zusammensetzt. Dies gilt für die Typisierung nach Ziebertz et al. genauso. Jugendliche mit einem christlich-autonomen Religionsstil stimmen zwar grundsätzlich den Inhalten z.B. des Christentums zu, behalten sich aber das Recht vor, selbst zu prüfen, welche Elemente sie davon als nachvollziehbar halten, oder nicht anerkennen bzw. durch andere Ansichten und Inhalte ersetzen.

Jugendliche Religiosität ist also in zunehmendem Maße synkretistisch.

„Das Wort Gott wird zu einem vieldeutigen Begriff, der von einer höheren Macht über kosmische Energie bis hin zur Natur mit unterschiedlichen Deutungen angereichert wird (Kern 1997, S.74)“. Der einzelne Jugendliche adaptiert nicht mehr ausschließlich eine, sondern mehrere Existenzdeutungen und Religionen, selektiert daraus und konfiguriert sie zu seinem eigenen Arrangement. Wie bereits deutlich wurde, gilt dies in ähnlicher Weise auch für gläubige und kirchennahe Jugendliche. Sie akzeptieren nicht den gesamten Kanon christlich-kirchlicher Glaubensvorstellungen, sondern wählen darunter diejenigen Inhalte aus, die für sie nachvollziehbar und überzeugend sind und fügen ggf. Inhalte aus anderen Kontexten hinzu (Vgl. Feige 1994, S.83). Oberster Maßstab kirchenferner, sowie kirchennaher Jugendlicher, für diese Auswahl stellt dabei die Einschätzung des eigenen Selbst dar. Was ich mir denken und vorstellen kann, was mich überzeugt und mir gefällt, wird Teil meiner individuellen Religiosität (Vgl. Helsper 2000, S.294). Eine sachliche Prüfung, ob verschiedene Inhalte kompatibel sind, findet dabei in der Regel nicht statt, sondern der Einzelne trifft seine Auswahlentscheidungen nur mit eigener Logik und dem eigenen Befinden. Damit wird zunehmend Realität, was Ellen Key bereits um 1900 forderte: Ob „Jesus oder Buddha oder andere große Geister, die Menschen sollen das wählen, was am besten zur Architektur ihrer Persönlichkeit passt (Ellen Key, zit.n. Baader 2005, S.12)“. Tendenziell ist daher jeder einzelne Jugendliche in Sachen Religion ein Sonderfall. Das einst von einem Monopolanbieter beherrschte religiöse Feld hat sich gewandelt zu einer Struktur, in der sich die einzelnen ihre Religion selbst zusammenbasteln. Es wird daher zur Recht vom „Supermarkt der Identitäten“ (Vgl. Ferch-

hoff 2005, S.72f.), Religionen und Sinndeutungen gesprochen. Das Ergebnis dieses Patchworks ist keinesfalls ein stabiles und langfristiges System, sondern variiert je nach Alter, Milieu und Lebenskontext. Gabriel spricht sogar von einer „lebenslangen Auswahl und häufig wechselnden Lösungen der Sinnsuchen (Gabriel 1994, S.62)“.

Die synkretistische Religionspraxis Jugendlicher ist im Gesamtzusammenhang der Individualisierung und Pluralisierung von Weltanschauungen zu sehen. Sie ist Ausdruck des Rückzugs in den Bereich der privaten Autonomie (Vgl. Helsper 2000, S.294). Die Freiheit selbst aus dem religiösen Angebot wählen zu können, bringt aber auch neue Anforderungen an die Jugendlichen mit sich. „Die Anteile der entscheidungsoffenen, selbst herzustellenden Biographie nehmen zu (Beck 1986, S.216)“ und mit ihnen steigt die Verantwortung des einzelnen Jugendlichen für sein eigenes Leben. Wie im Bereich von Lebensgestaltung, Schule und Beruf, gilt für Jugendliche zunehmend auch im religiösen Bereich nicht nur die Freiheit, sondern auch die Notwendigkeit und damit die Belastung auszuwählen. „ArchitektIn und BaumeisterIn des eigenen Lebensgehäuses zu werden, ist [...] nicht nur Kür, sondern zunehmend auch Pflicht in einer grundlegend veränderten Gesellschaft (Keupp 2005, S.64)“. Bei der heutigen Fülle religiöser Angebote, kann dies leicht zur Überlastung führen: Der oder die Einzelne bekommt keine Sinnggebung, keine Existenzdeutung oder Identitätsstiftung mehr mit auf den Weg gegeben, sondern muss sie sich selbst nicht nur suchen, sondern auch zusammensetzen (Vgl. Oertel 2004, S.44). Dabei sind die Jugendlichen zwei Gefahren im Bereich des Religiösen ausgesetzt:

1. Bei der Möglichkeit frei zu wählen und zu kombinieren, besteht die Gefahr, dass Jugendliche auf Sinnangebote „reinfliegen“, die ihnen geeignet erscheinen, weil sie bestimmte Vorteile offerieren, in Wirklichkeit jedoch für ihre persönliche und gesellschaftliche Entwicklung schädlich sind (z.B. Sekten).

2. Das Gefühl ständig wählen zu müssen, immer wieder Entscheidungen zu treffen und dafür verantwortlich zu sein, kann Jugendliche derart überlasten, dass sie leicht empfänglich für gegenteilige Systeme sind. Hier besteht z.B. die Gefahr einer Flucht in stark autoritäre oder fundamentalistische Sinnstiftungen (z.B. Rechtsradikalismus), die scheinbar von der „Qual der Wahl“ durch feste und autoritäre Vorgaben und Pseudo-Sicherheiten befreien (Vgl. Feige 2002, S.814). „Es ist nicht auszuschließen, daß im Lichte der prekären und gefährdeten Dimensionen bezüglich der Lockerung von Normen und der Optionsvielfalt von Freiräumen neue Sehnsüchte nach kohärenten Weltbildern, nach Fundamentalismen verschiedenster Art, nach Endzeitstimmungen und apokalyptischen Visionen sich entwickeln können (Ferchhoff 1999, S.183)“.

Eine weitere Folge dieser individualisierten Religiosität ist, dass es zunehmender schwierig wird, religiöse Gruppen voneinander abzugrenzen und zu unterscheiden. Denn mit der zunehmenden Individualität der Religion nimmt auch die Pluralität an religiösen Formen zu (Vgl. Oertel 2004, S.46). Dies gilt nicht nur für die Inhalte von Religion, sondern und vielleicht sogar besonders für religiöse Praktiken, Rituale und Symbole. Für kirchennahe Jugendliche mit einem sehr biblischen Gottesbild ist es kein Problem Praktiken aus dem esoterischen Bereich zu übernehmen oder buddhistische Meditationen auszuüben. Für die Kirchen und andere religiöse Gruppen bedeutet diese synkretistische Ausrichtung jugendlicher Religion, dass sie zu Akteuren und Anbietern von Symbolen, Ritualen und Sinndeutungen auf einem Markt werden, der strukturell den privaten Nachfrageinteressen Entscheidungsmöglichkeiten bietet (Vgl. Gabriel 1994, S.63).

3.2.3. Jugendliche Religiosität ist eventorientiert

Das Prinzip der freien Auswahl verändert auch die Qualität jugendlicher Religiosität. Dadurch, dass der oder die Einzelne aus Angeboten auswählt, die ihm oder ihr zusagen, bekommt Religion eine stärker bedürfnis- und erlebnisorientierte Form (Vgl. Gabriel 1994, S.62). Religion wird von Jugendlichen heute weniger als ein abstraktes, ideologisches Gebilde gewünscht, sondern als ein auf ihre Bedürfnisse und auf Erfahrbarkeit ausgerichtetes Angebot. Den Mangel daran kritisieren Jugendliche an den Kirchen (Vgl. Shell 2006, S.216).

Eine Form die sich stärker an den Bedürfnissen und dem Wunsch nach konkreter Erfahrbarkeit orientiert, ist das religiöse Event, welches in den letzten Jahren an Bedeutung gewonnen hat. Im Folgenden werden einige Beispiele dafür genannt:

1. Im Jahr 2000 beteiligten sich die Kirchen und freien christliche Werke, wie der CVJM, an der Weltausstellung Expo in Hannover. Die Resonanz auf das Angebot, wie dem Christuspavillon (als Expo-Kirche) und dem Pavillon der Hoffnung übertraf alle Erwartungen. Insbesondere im Pavillon der Hoffnung unter der gemeinsamen Trägerschaft vom CVJM, World Vision und der Deutschen Evangelischen Allianz nutzten zahlreiche Jugendliche das Angebot, welches sich inhaltlich deutlich von den anderen Angeboten unterschied, in der Form jedoch ebenfalls als Event strukturiert war. Die Resonanz in der Gesamtbevölkerung war sogar so hoch, dass der Pavillon der Hoffnung, der Expo-Wal als Wahrzeichen der Expo 2000 gewählt wurde.

2. Seit mehreren Jahrzehnten stellen die Kirchentage wichtige religiöse Events, insbesondere im evangelischen Bereich, dar. Dabei ist der Charakter und die Ausrichtung jedes Kirchentags sehr an die „Bedürfnisse der Zeit“ angepasst. Trotz starken Rückgangs der konfessionellen Bindung Jugendlicher (im Wesentlichen durch Nichtbeteiligung), bleibt die Zahl der jugendlichen Besucher der Kirchentage konstant.
3. Ein besonderes religiöses Event der jüngsten Vergangenheit stellte sicher der katholische Weltjugendtag 2005 in Köln dar. Hier kamen bis zu 1,2 Millionen Teilnehmer, davon der größte Teil Jugendliche, zusammen. Außerdem nahm eine beachtliche Zahl nicht-katholischer Jugendlicher an diesem Event teil.

Diese und andere Beispiele unterstreichen den Zuspruch Jugendlicher zu religiösen Events. Setzt man diesen Zuspruch in einen Zusammenhang mit dem deutlichen Rückgang religiöser Jugendlicher Aktivität im Alltag (z.B. Gottesdienstbesuche, Beten), wird eine Tendenz deutlich: Jugendliche Religion entwickelt sich weg von einer Alltagsreligiosität hin zur punktuellen Religion. „Religion ist weniger Hintergrundmusik für das gesamte Leben, sondern entzündet sich als Religiosität und Spiritualität an einzelnen Punkten des Lebens (Neuhold 2005, S.20)“.

Die Religion Jugendlicher ist also zunehmend eventorientiert. Wichtigster Grund für diese Tendenz dürfte sein, dass solche Events mit vielen Menschen den Minderheitsgefühlen, die religiöse Jugendliche im Alltag erfahren, entgegenstehen. Sie schaffen es eine Atmosphäre zu prägen, in der Religiosität normal ist und eine Kommunikation darüber zu ermöglichen (Vgl. Gebhardt 2007, S.87). Ein zweiter Grund für den Zulauf religiöser Events ist sicher die Verbindung des Religiösen mit moderner Kultur. Konzerte, Musik, Massenerlebnisse und andere eventtypische Elemente weisen auch die religiösen Events auf. Hier erleben jungen Menschen, dass die Auseinandersetzung mit Religion in einem Umfeld stattfindet, dass ihrer Kultur entspricht.

Religiöse Events entsprechen aber auch den Aspekten jugendlicher Religiosität, die in den beiden voran gegangenen Kapitel erörtert wurden: Sie ermöglichen eine selbst bestimmte Aneignung von Religion und Kultur. Jugendliche nehmen an religiösen Events teil, weil sie hier die Nähe und Distanz zu bestimmten Angeboten und Inhalten selbst

bestimmen und sich ihnen ggf. auch ganz entziehen können (Vgl. Wegner 2005). Der hohe Erlebnis- und Erfahrungsfaktor machen sie zusätzlich attraktiv.

Anzumerken ist, dass die Eventorientierung jugendlicher Religiosität nicht nur auf „Mega-Events“, wie den Weltjugendtag 2005 zutrifft, sondern auch im kleineren, lokalen Kontext deutlich wird. Die Auseinandersetzung Jugendlicher mit Religion ist auf solchen Events keineswegs oberflächlich, sondern durchaus engagiert und persönlich. Nur geschieht eben in den seltenen Fällen eine Übertragung auf das Alltagsleben der Jugendlichen. Wegner bezeichnet religiöse Events deshalb auch als „Kathedralen auf Zeit (Wegner 2005)“. Mit diesem Charakter entsprechen sie der Entinstitutionalisierung und der synkretistischen Ausrichtung jugendlicher Religiosität. Die Teilnahme an Events verpflichtet die Jugendlichen nicht auf eine bestimmte konfessionelle Meinung und die Teilnahme daran ist meistens, auch bei bestimmter konfessioneller Trägerschaft, überkonfessionell. Dies gilt teilweise auch für das religiöse Angebot auf den Events¹⁴. Das religiöse Angebot wird in der Struktur des Marktes angeboten. Aus dem Marktangebot können die Jugendlichen dann frei wählen, ob und mit welchen Inhalten sie sich auseinandersetzen. **Entinstitutionalisierung und Synkretismus der jugendlichen Religion finden in der Eventorientierung ihre Entsprechung.**

3.2.4. Jugendliche Religion ist privatisiert und funktional

Events sind Orte, an denen Jugendliche ihre Religiosität auch in der Öffentlichkeit leben. Sie stellen damit eine Ausnahme zur Alltagsreligiosität dar. Denn die Loslösung der Religion aus dem institutionellen Rahmen und ihr synkretistischer Charakter, führen zu einer individualisierten Religion, die sich vor allem im privaten Bereich vollzieht. Die Auseinandersetzung mit Religion geschieht in den kleinen Systemen des Freundeskreises oder der Familie, aber häufig auch ganz ohne Gesprächspartner. Mit dem Verschwinden der Grenzen, von dem was religiös ist, ist Religion auch sozial unsichtbarer geworden (Vgl. Knoblauch 1996, S.75).

Werner Tzscheetsch spricht daher auch, in Anlehnung an Thomas Luckmann, von der „unsichtbaren Religion Jugendlicher“ (Vgl. Tzscheetsch 2001, S.288ff.). Diese Entwicklung ist aus den bisher genannten Tendenzen ableitbar. Die unsichtbare Religion der Jugendlichen ist eine synkretistische Mischung aus verschiedenen religiösen und ideologischen Vorlagen und weist im Wesentlichen nur eine große Gemeinsamkeit auf, nämlich die Orientierung am eigenen Ich (Vgl. Knoblauch 1996, S.83). Besonders ausgeprägt

¹⁴ z.B. der Besuch des Dalai Lama auf dem Ökumenischen Kirchentag 2003 in Berlin

zeigt sich dies z.B. am Religionsstil der Selbstreferentiellen bei Gabriel oder in der Religiosität des Sinus-Milieus der Performer.

Der Rückzug auf das eigene Ich macht aus der jugendlichen Religiosität etwas Intimes und Persönliches, was nicht gerne öffentlich zur Sprache gebracht wird. **Die Religiosität bzw. das religiöse Patchwork ist daher individualisiert und privat.** Dies wird auch in den Interviews der Studien von Ziebertz et al. deutlich: Jugendliche geben hier an, dass Religion im Freundeskreis nur selten Thema ist und wenn dann nicht ernsthaft diskutiert wird (Vgl. Ziebertz et al. 2003, S.239). Dabei wird häufig darauf verwiesen, dass jeder/jede selbst wählen müsse, wie er zur Religion stehe und somit Religion Privatsache sei (Vgl. ebd., S.245).

Eng damit verbunden ist der funktionale Charakter von jugendlicher Religion.

Funktional meint, dass im Lebensverlauf Jugendlicher zu bestimmten Anlässen auf Religion zurückgegriffen wird. Es ist daher auch von einer „Biographisierung der Religion“ die Rede (Vgl. Oertel 2004, S.48). Natürlich sind Taufe oder Konfirmation usw. solche Anlässe, aber gemeint sind auch Erfahrungen mit Tod, Ausweglosigkeit, Einsamkeit und vor allem Leid sind „Auslöser“ für religiösen Nachdenken. „Typische Situationen in denen dieser Bezug auf Religion aktiviert wird, sind Erfahrungen eigener Ohnmacht und Begrenztheit (Vgl. Ziebertz et al. 2003, S.244)“. In diesem Kontext ist Religion für Jugendliche oft eine Art Lebenshintergrund, der an „Wendepunkten der eigenen Biographie“ aktualisiert werden kann (deshalb funktional), aber ansonsten überwiegend ausgeblendet wird (Vgl. Oertel 2004, S.48). Dies zeigt sich auch in der grundsätzlichen Bejahung der Existenz der Kirchen in den Shell-Jugendstudien.

Hier liegt im privaten Bereich ein ähnliches Muster wie bei der Eventorientierung jugendlicher Religion vor. Religion hat den Sinn und Zweck Menschen in Krisen wieder aufzubauen, ihm zu helfen und Orientierung zu geben. Der Zugriff auf Religion ist also aus der konkreten Lebenssituation heraus motiviert und soll im Ergebnis eine situative Lebenshilfe darstellen. Wenn Religion diesen Zweck erfüllt, ist es egal aus welchen Quellen sie sich speist oder ob sie institutionell vermittelt wurde. „Wichtig ist die Funktion, nicht die Herkunft (Ziebertz et al. 2003, S.245)“. Hier liegt auch eine Verbindung zum synkretistischen Charakter der jugendlichen Religiosität. Im funktionalen Zugriff der Religion kommt es nämlich nicht auf eine inhaltliche und innere Kohärenz der Religion an, sondern auf die individuelle und situationsgerechte Plausibilität. Jugendliche wählen das aus, was ihnen jetzt gerade hilft und das kann sich inhaltlich auch völlig von bisherigen Zugriffen auf Religion unterscheiden.

3.2.5. Religiöse Sondergruppen

Innerhalb der Gesamtheit der Jugendlichen in Deutschland gibt es zwei Gruppen, die Besonderheiten bezüglich der Religion aufweisen. Dies sind zum einen ein Teil der ostdeutschen Jugendlichen und zum anderen Jugendliche mit Migrationshintergrund. Auf die Besonderheiten dieser Gruppen soll im Folgenden kurz eingegangen werden:

3.2.5.1 Jugendliche Religiosität in Ostdeutschland

An einigen Stellen sind bereits die Jugendlichen in Ostdeutschland besonders erwähnt worden. Obwohl sie auch in den bisherigen Überlegungen und Beschreibungen berücksichtigt worden sind, soll ihnen jedoch ein eigenes Kapitel gewidmet werden, damit sie nicht im „Mainstream“ untergehen.

Laut der Shell-Studie 2006 glauben 64% der Jugendlichen in den neuen Bundesländern nicht an Religiöses. Das sind 43% mehr als in den alten Bundesländern. 72% geben an in einem überhaupt nicht religiösen Elternhaus aufgewachsen zu sein. (Vergleich Westdeutschland 25%). Rein quantitativ ist die Religiosität von Jugendlichen in Ostdeutschland deutlich geringer als im Westen. Die Shell-Studie spricht daher sogar vom „ungläubigen Osten“ (Vgl. Shell 2006, S.223).

Um diese Differenz zwischen Ost- und Westdeutschland zu verstehen und einordnen zu können, ist es notwendig einen kurzen Blick auf die religiöse Situation in der ehemaligen DDR (Deutschen Demokratischen Republik) zu werfen. Auch wenn der Großteil der Jugendlichen in den neuen Bundesländer heute nicht mehr selbst von der Zeit des Staatssozialismus betroffen gewesen ist, ist nicht davon auszugehen, dass die staatliche Einheit auch zu einer Vereinheitlichung der gesellschaftlichen Verhältnisse geführt hat (Vgl. Schweitzer 1998, S.45). Wenn von Religion in der ehemaligen DDR die Rede ist, ist damit fast ausschließlich das evangelische Christentum gemeint, das die einzige nennenswerte religiöse Gruppe darstellte. Die Kirche war in der DDR vor allem von den Spannungen und Konflikten mit der Staatsführung geprägt. Der Marxismus-Leninismus als Staatsideologie war klar atheistisch und die Kirchen schon aus diesem Grund, neben ihren guten Kontakte in den Westen, ideologischer Gegner (Vgl. Kuhaupt 2003, S.17). Deshalb gab es auch eine strikte Trennung von Staat und Kirche, was sich z.B. in der Abschaffung des Religionsunterrichts oder in der Jugendweihe als Alternativangebot zur Konfirmation zeigte. Und obwohl die Verfassung der DDR Religionsfreiheit garantierte, waren die staatlichen Bemühungen das Religiöse aus der Öffentlichkeit zu verdrängen und zu unterdrücken, nicht zu übersehen. Stellenweise grenzten diese Maßnahmen an

eine staatliche Verfolgung von Christen (z.B. durch die Suspendierung junger Christen von Gymnasien). Religion vollzog sich dadurch immer weniger in der Öffentlichkeit und im Alltag der Menschen in der ehemaligen DDR, sondern erreichte nur wenige und organisierte sich in kleinen Gruppen. Für Jugendliche waren dies vor allem die Jungen Gemeinden. Kurz vor dem Ende der DDR waren nur noch ein Drittel der Bevölkerung getauft, viele davon jedoch noch vor der Staatstrennung (Vgl. ebd., S.18ff.).

Diese Situation von Religion spiegelt sich noch in den neuen Bundesländern wieder. Rund 80% der Jugendlichen sind hier konfessionslos. Der größte Teil davon ist auch nicht in anderen Formen religiös aktiv. Eher das Gegenteil ist der Fall. So werden unter ihnen verstärkt religionskritische Aussagen getroffen und stark atheistische Haltungen eingenommen (Vgl. Grabner/Pollack 1994, S.106). Wie bereits erwähnt gilt dies auch für neue religiöse Bewegungen, wie etwa die Esoterik, die im Westen durchaus Zuspruch findet. „Ihre Abwendung von der kirchlich-christlichen Religiosität hat also nicht zu einer Suche nach religiösen Alternativformen geführt, sondern zu einer Entfremdung von religiösen Inhalten und Formen überhaupt (Ebd., S.107)“. Es wird hier deutlich, dass es einen großen Unterschied macht, ob Jugendliche in einer Gesellschaft, die, wenn auch abnehmend, eine religiös-institutionelle Prägung hat, wie im Westen, oder ganz ohne diese Prägung aufwachsen.

Die Religiosität unter Jugendlichen hat im Osten jedoch auch ein anderes Gesicht. Neben der großen Gruppe der nicht-religiösen Jugendlichen, gibt es eine nennenswerte Minderheit religiös sehr aktiver Jugendlicher, meist christlichen Hintergrunds. Ihr religiöses Engagement und ihre religiöse Einstellung sind um einiges stärker und intensiver, als bei ihren Altersgenossen mit konfessioneller Bindung im Westen der Republik. Häufig sind dies die Jungen Gemeinden oder charismatische Gruppen. „Kirchennahe Jugendliche in den neuen Bundesländern haben einen anderen Stil im Sinne von Werten und Lebensorientierung. Im Westen sind kirchennahe Jugendliche in ihrer Lebenshaltung gesellschaftlich eher angepasst – im Osten weisen solche Jugendliche eher nicht-konventionelle [...] Züge auf (Schweitzer 1998, S.48)“. Sie stellen eine kleine aber kräftige Teilkultur in den neuen Bundesländern dar (Vgl. Shell 2006, S.221). Hier zeigt sich der geschichtliche Hintergrund. Die Gesellschaft der DDR war vom Kontrast einer großen areligiösen Masse und einer Minderheit religiös sehr Aktiver geprägt.

Obwohl die religiöse Situation unter den Jugendlichen in Ostdeutschland eben immer noch von dieser speziellen Geschichte geprägt ist, stellt sich die Frage nach einer zukunftsorientierten gesamtdeutschen Perspektive. Wenn die religiöse Situation unter Jugendlichen im Osten auf der Tatsache beruht, dass Kirche und Religion in der Öffentlichkeit und im Alltag der Menschen keine Rolle spielt und wir diese Entwicklung, wenn auch

deutlich langsamer mit den Stichwörtern Individualisierung, Privatisierung und Entinstitutionalisierung auch in Westdeutschland wahrnehmen, stellt sich die Frage, ob die ostdeutsche Situation von einer großen Gruppe nicht-religiöser und einer starken Minderheit sehr-religiöser Jugendlicher nicht die Zukunft auch im Westen ist.

3.2.5.2. Religiosität Jugendlicher mit Migrationshintergrund

Die zweite Sondergruppe sind Jugendliche in Deutschland mit Migrationshintergrund, am stärksten darunter muslimische Jugendliche, aber auch orthodoxe und andere. Sie nehmen in der jugendlichen Bevölkerung einen nicht zu vernachlässigenden Anteil an der Gesamtgruppe der Jugendlichen ein. In manchen Städten (z.B. Hamburg) liegt ihr Anteil über 10% (Vgl. Sandt 1996, S.42). Trotzdem wird die Religiosität jugendlicher Immigranten in den Untersuchungen, wenn überhaupt, nur als Randphänomen behandelt, weshalb ausführliche und empirisch fundierte Aussagen kaum zu treffen sind. Die Shell-Jugendstudien der Jahre 2006 und 2010 berücksichtigen, wenn auch in geringen Umfang, diese Gruppe. Danach bildet sie einen gewissen Kontrast zum religiösen „Mainstream“ der „deutschen“ Jugendlichen. Deutlich stärker bezeichnen sie sich selbst als religiös (etwa 61%) und stammen deutlich häufiger aus religiösen Elternhäusern (Vgl. Shell 2006, S.222ff.). Grund hierfür dürfte sein, dass die Religion in einer fremden Kultur für ihre Anhänger tragende Kraft zum Erhalt der eigenen Kultur in der Fremde ist. Diese Funktion nehmen vor allem auch religiöse Institutionen wahr. Die Analyse der Vielschichtigkeit und persönlichen Relevanz der Religion junger Immigranten wäre eine eigene Arbeit wert. Hier soll jedoch wenigstens kurz darauf eingegangen werden, inwieweit die skizzierten Merkmale jugendlicher Religiosität auch auf diese Gruppe zu treffen. Dabei wird sich an der Untersuchung der Religiosität muslimischer Jugendlicher in Deutschland von Fred-Ole Sandt orientiert.

Danach nehmen muslimische Jugendliche ein Spannungsverhältnis zwischen der traditionell restriktiven Reglementierung durch den Glauben und der von individueller Freiheit geprägten Gesellschaft wahr und sehen dies als problematisch. Sie rezipieren damit also auch den Prozess der Individualisierung. Dies zeigt sich z.B. an den religiösen Ritualen. Muslimische Jugendliche geben vermehrt an, diese nur als religiöse Pflichterfüllung zu verstehen, während persönlich motivierte religiöse Aktivitäten eher zurückgehen. Hier zeigen sich individualistische und funktionale Veränderungsaspekte. Die muslimischen Jugendlichen versuchen laut Sandt an der individuellen Freiheit zu partizipieren, aber auch pflichtgemäß nach dem Islam zu leben. Sie orientieren sich also an zwei divergierenden Bezugssystemen. Das Verhältnis zu religiösen Institutionen, in der Regel Mo-

scheen, verändert sich nicht insofern, dass der Besuch oder der regelmäßige Bezug abnimmt, die Institution aber für die Jugendlichen häufig nicht mehr eine besonders starke persönliche, lebensbegleitende Funktion einnimmt (Vgl. Sandt 1996, S.232ff.).

Man kann also sicher nicht von einer Entinstitutionalisierung sprechen, jedoch von einer Veränderung der Position gegenüber der Institution. Sandt beschreibt außerdem, dass unter den muslimischen Jugendlichen zwar äußerst selten religiöse Vermischungen (im Sinne von Synkretismus) stattfinden, aber der religiöse Wissensbestand zurückgehe (Vgl. ebd., S.44.) Eine ähnliche Tendenz haben wir ja bereits bei kirchennahen deutschen Jugendlichen festgestellt, bei denen jedoch vermehrt auch eine Vermischung stattfindet.

Zusammenfassend ist nach diesem kurzen Überblick am Beispiel des Islams für Jugendliche mit Migrationshintergrund festzustellen, dass sich ihre Religiosität klar von der deutscher Jugendlichen unterscheidet und auch der Veränderungsprozess ihrer Religion einen eigenständigen Charakter aufweist. An einigen Stellen jedoch, wenn auch in geringeren Maße, zeigen sich auch hier, die als typisch skizzierten Merkmale jugendlicher Religiosität insgesamt.

3.2.6. Zusammenfassung jugendlicher Religiosität

Nach der ausführlichen Betrachtung wichtiger Studien und Arbeiten zur Religiosität Jugendlicher und deren Verknüpfung in der Formulierung zentraler Strukturmerkmale, sollen nun noch einmal die Ergebnisse zusammengefasst werden:

- (1) Jugendliche sind am Anfang des 21. Jahrhunderts nicht areligiös, dies zeigt schon ihre Selbsteinschätzung. Religion bedeutet für sie jedoch etwas anderes als in der Vergangenheit, bzw. was sich von außen als religiös einordnen lässt, bezeichnen sie nicht so, weil Religion für viele Jugendliche mit Kirche gleichgesetzt ist.
- (2) Jugendliche Religiosität spielt sich zunehmend räumlich, sowie inhaltlich abseits religiöser Institutionen ab. Dies gilt für Ostdeutschland stärker als für Westdeutschland und für ländliche Regionen weniger als für Städte.

- (3) Die Religion Jugendlicher ist ein Puzzle aus verschiedenen Einflüssen und Religionen. Auswahlinstrument ist dabei die Subjektivität der Jugendlichen.
- (4) Orte an denen die vorhandene Religiosität Jugendlicher stärker sichtbar oder ausgedrückt wird als im Alltag sind religiöse Events.
- (5) Im Alltag hingegen gehört Religion in den intimen Privatbereich der Jugendlichen. Der Zugang zu ihr geschieht häufig durch innere oder äußere Anlässe (funktional).
- (6) In Ostdeutschland steht die große Mehrheit der kirchenfernen Jugendlichen einer starken Minderheit sehr religiös-orientierter Jugendlicher gegenüber. Diese Situation könnte richtungsweisend für die ganze Bundesrepublik sein.
- (7) Auch in der grundsätzlich sehr religiösen Gruppe der Jugendlichen mit Migrationshintergrund lassen sich die Tendenzen einer modernisierten Religiosität feststellen.

4. Problemanalyse: Diskrepanz zwischen Jugendkultur und kirchlichem Handeln

Das vorherige Kapitel zur Religiosität Jugendlicher zeigte deutlich auf, dass Kirche als Institution nur noch wenig Einfluss und Verbindung zu Religiosität Jugendlicher hat. Dies gilt auch für die Disziplin und Profession innerhalb kirchlichen Handelns, die speziell auf die junge Generation ausgerichtet ist, nämlich die Gemeindepädagogik in der evangelischen Jugendarbeit als Teildisziplin der Religionspädagogik. Es soll nun danach gefragt werden, warum die klassischen Angebote evangelischer Jugendarbeit allein der Lebenswelt vieler Jugendlicher nicht gerecht werden. Die kritischen Betrachtungen dazu sollen Kirche, und ihre an vielen Stellen gute Arbeit, nicht allgemein schlecht reden, sondern aufzeigen, warum es notwendig ist über das kirchliche Angebot für Jugendliche neu nachzudenken und zu begründen warum ein neues Konzept jugendkultureller Religionspädagogik notwendig ist. In diesem Kapitel handelt es sich also um einen defizitorientierten Zugang, der helfen soll die Probleme im Verhältnis von Jugendkultur und kirchlichem Handeln zu benennen, um sie im weiteren Verlauf der Arbeit positiv aufzunehmen. Diese Aspekte sind bei der Entwicklung einer jugendkulturellen Religionspädagogik besonders zu berücksichtigen.

4.1. Kirche als fremde Welt

Kirche steht bei der Mehrzahl der Jugendlichen nicht hoch im Kurs. Dies belegen die Shell-Jugendstudien der letzten Jahre. Die aktuelle Studie zeigt auf, dass junge Menschen in Kirche als gesellschaftliche Institution fast kein Vertrauen haben. Schlechter als Kirche schnitten nur noch die Parteien in der Befragung ab (Vgl. Shell 2006, S.114f.). Schon die Jugendstudie 2000 kam zu dem Ergebnis, dass „die christlichen Kirchen kaum Chancen haben, unter den derzeitigen Bedingungen und Formen nennenswerten Einfluss auf die junge Generation zu haben (Winter 2005, S.6)“. Oliver Heck, der Leiter der Jugendkirche TABGHA, sieht die Ursache dafür in einer Diskrepanz zwischen der Lebenswelt Jugendlicher und den Formen und Inhalten kirchlicher Angebote und formuliert sie so: „Wenn ein Jugendlicher heute eine Kirche betritt, muss dies für ihn anmuten wie ein Schritt in eine andere, in eine fremde Welt (Heck, zit.n. Brandt 2005, S.18).“ Zu diesem Ergebnis kommt auch eine Kirchenmitgliedschaftsstudie aus dem Jahr 1997. „Die Kirche steht als sozialer und kultureller Ort offenbar in maximaler Distanz zum Lebensstil junger Menschen (Engelhardt et al. 1997, S.39)“. Besonders eindrucksvoll zeigt sich die-

se Tatsache bei der Betrachtung der Studien, die sich mit kirchlich aktiven Jugendlichen befassen. Hier wird deutlich, dass selbst diese Jugendlichen starke Kritik an der Kirche äußern. So zeigen die aeJ-Studie und die Untersuchung zum Weltjugendtag klar, dass nur weil Jugendliche kirchlich aktiv sind, sie längst nicht komplett hinter der Kirche stehen. Kirche wird hier oft als altmodisch, unzeitgemäß und rückständig beschrieben. Forderungen nach Erneuerung und Modernisierung stehen bei der Kritik stets im Vordergrund.

Themen, Formen und Anliegen, die jugendkulturelles Leben heute ausmachen, kommen in den kirchlichen Angeboten kaum vor. Es geht dabei um Zeitstrukturen, Musikstile, Veranstaltungsgewohnheiten, Kommunikationsformen, Design und Optik, Sprache und vor allem um Inhalte. Man könnte übergreifend von einer Kommunikationsstörung zwischen Kirche und Jugend sprechen. Die biblische Botschaft kommt bei den Jugendlichen nicht an, weil sie sie nicht für relevant, nicht für interessant halten, weil sie nicht mit ihren Themen verknüpft wird, weil sie nicht an ihren Orten, zu ihren Zeiten und in ihrer Sprache laut wird. **Kirche ist für junge Menschen vielerorts eine fremde Welt geworden.** In einer fremden Umgebung, wo nichts Vertrautes ist, kann man nicht erwarten, dass Jugendliche sich für Dinge öffnen, die an die Substanz ihrer Persönlichkeit gehen. In einem Grundsatzreferat vor der Synode der Württembergischen Landessynode formulierte Ulrich Schwab: „[...] Jugendliche haben durchaus Zugang zu religiösen Fragen – aber sie finden sich mit ihren eigenen Fragestellungen oft genug in den etablierten Strukturen der Kirchengemeinden nicht wieder [...]“ (Schwab, zit.n. Winter 2005, S.53).

4.2. Parochie als Gemeinde für alle – auch für Jugendliche?

Eine dieser Strukturen ist die parochiale Orientierung der kirchlichen Angebote für junge Leute. Die meisten Gemeinden versuchen innerhalb der Pfarrbezirksgrenzen Jugendliche für religiöse Inhalte zu begeistern. Dahinter steckt oftmals der gut gemeinte Ansatz, dass Jugendliche nicht nur Konsumenten kirchlicher Angebote werden, sondern in einer Gemeinde Heimat finden. Die parochiale Gemeinde will dabei Gemeinde für alle Ziel- und Altersgruppen in ihrem Einzugsgebiet sein und möglichst viele Mitglieder in ihr Gemeindeleben integrieren (Vgl. Pohl-Patalong et al. 2005, S.20). Dieses territoriale Prinzip beginnt jedoch seit einigen Jahren mehr und mehr aufzubrechen und innerkirchlich gibt es längst eine Diskussion über Parochie und sog. Profilmgemeinden, deren Mitglieder eine bestimmte Zielgruppe über territoriale Grenzen hinweg darstellt. Es gibt also zunehmend

Gemeinden, „die mit einem besonderen geistlichen, kirchenmusikalischen, sozialen, kulturellen oder jugendbezogenen Schwerpunkt nicht nur die unmittelbare örtliche Umgebung ansprechen, sondern eine regional bezogene Ausstrahlung entwickeln (EKD 2006, S.55)“. Es zeigt sich darin, dass der Anspruch der parochialen Gemeinde einer pluralisierten und individualisierten Welt nicht mehr gerecht werden kann, weil Lebenswelten selbst in einer kleinen geografischen Einheit so unterschiedlich sind, dass es unmöglich ist in einer Gemeinde alle diese zu beheimaten.

Dies gilt auch und gerade für Jugendliche. Ihre Lebenswelten unterscheiden sich besonders von anderen Altersgruppen. Der Aufwand den es zu betreiben gilt, um sie besser in die Ortsgemeinde zu integrieren ist für diese kaum zu bewältigen und würde sich dann negativ für andere Zielgruppen auswirken. Trotzdem gibt es in Ortsgemeinden Jugendliche, die sich wohl fühlen und Ortsgemeinde braucht auch Jugend um lebendig zu sein. **Aber parochiale Gemeinden werden in Zukunft damit leben müssen, dass ihre Angebote durch Schwerpunktgemeinde ergänzt werden, um eine breitere Schicht an Menschen zu erreichen.** Es ist daher für sie an der Zeit den Anspruch, „Gemeinde für alle“ sein zu wollen, aufzugeben und sich, ebenso wie die Profilmgemeinden, auf ihre Stärken zu besinnen. Heutige Jugend, die mobiler denn je ist, lässt sich nicht territorial binden. Deshalb müssen Gemeinden bereit sein Jugendliche „ziehen“ zu lassen, um vielleicht woanders Heimat zu finden. Es braucht ebengenannte neue Strukturen, damit Kirche über die Ortsgemeinde hinaus, „Gemeinde für alle“ in der Vielfalt sein kann. Auf diese Diskussion wird in den folgenden Kapiteln noch ausführlich eingegangen.

4.3. Zielgruppenorientierung am Sonntagmorgen

In diesem Zusammenhang steht auch die Problematik um den klassischen Gemeindegottesdienst am Sonntagmorgen. Das Jugendliche sich in diesem sog. Hauptgottesdienst in den meisten Fällen nicht wohl fühlen und dies in vielen Gemeinden zu Konflikten führt, ist keine Neuigkeit mehr. Trotzdem wird vielerorts an dem „Traum“ festgehalten, dass der traditionelle Gottesdienst Mittelpunkt und Treffpunkt der Gemeinde sein muss (Vgl. Winter 2005, S.9). Dahinter steckt die Vorstellung, dass es eine Veranstaltung geben kann, in der sich die Gemeinde als Jung und Alt begegnet und regelmäßig einen lebendigen, ansprechenden Gottesdienst feiert. Dies mag in Einzelfällen gelingen. Fakt ist jedoch, dass der Altersdurchschnitt der Gottesdienstbesucher über 50 Jahren liegt (Vgl. ebd.). Diese Altersgruppe ist meist die einzige, die in den Genuss eines Gottesdienstes kommt, der auf ihre Interessen, Vorlieben, Fragen und Formen zugeschnit-

ten ist. Für Jugendliche ist es eine Zumutung an diesem Gottesdienst teilzunehmen (Vgl. Bangert 2003, S.176). „Genauso wenig wie ein 70-jähriger sich bei lauter Rockmusik wohl fühlt und damit seinen Glauben ausdrücken kann, genauso wenig tut dies ein 15-jähriger bei Orgelmusik (Winter 2005, S.9)“. Auch wenn Ausnahmen hier die Regel bestätigen wird deutlich, dass die Idee eines gemeinsamen zentralen Gottesdiensts für alle Gemeindemitglieder als geistliche Heimat nicht realistisch ist. Jugendliche bringen die Dinge, die sie bewegen ganz anders zum Ausdruck als es die älteren Generationen tun. Und ihre Sprache, ihre Musik, ihre Sozialformen, also ihre Kultur kommt in den meisten Kirchenräumen am Sonntagmorgen nicht vor (Vgl. Ulmer 2004, S.49). Das hat fatale Folgen. Das Bild der Jugend von Kirche allgemein, speist sich nämlich häufig aus den Erfahrungen mit dem Hauptgottesdienst, weil dieser als das zentrale kirchliche Angebot verstanden wird. Ulrich Schwab formulierte dies vor der Landessynode der Ev. Kirche in Württemberg in einem Grundsatzreferat so: „Der herkömmliche Sonntagsgottesdienst – verbunden mit der Besuchspflicht für Konfirmandinnen und Konfirmanden – ist ein wesentlicher Faktor für die Entstehung des gängigen Kirchenklischees von Jugendlichen im Sinne von ‚langweilig, autoritär und unverständlich‘ [...] (Schab, zit.n. Winter 2005, S.53)“. Das dies nicht nur kirchenferne Jugendliche betrifft, sondern auch junge Leute die ehrenamtlich in der Jugendarbeit aktiv sind, den Gemeindegottesdienst meiden, unterstreicht dies besonders (siehe dazu die Ausführungen zur aej-Studie in Kapitel 3.1.3). Besonders nachdenklich stimmt eine aktuelle Studie zur Konfirmandenarbeit (Ilg, Schweitzer et al. 2009). Hier wurden Konfirmanden u.a. nach ihrer Bewertung des Gottesdienstes gefragt. Erwartungsgemäß fiel die Bewertung eher negativ aus. Erschreckend sollte dabei für Kirche jedoch sein, dass die Bewertung im Laufe der Konfirmandenzeit zunehmend schlechter wird. Das heißt, dass Konfirmanden den Gottesdienst nach ihrer Konfirmandenzeit durchgehend negativer bewerteten als sie es vor dieser Zeit taten (Vgl. ebd., S.139ff.).

Natürlich gibt es seit Langem auch Gottesdienste und Gottesdienstformen, die auf die Bedürfnisse bestimmter Gruppen (Jugendliche, Kirchendistanzierte usw.) ausgerichtet sind. Sie sind jedoch vielerorts das „zweite Programm“, nicht Gottesdienst im eigentlichen Sinne und werden häufig mit dem Hintergedanken durchgeführt, die Besucher irgendwann am Sonntagmorgen wieder zu sehen.

Kirche muss sich daher eingestehen, dass der sog. Hauptgottesdienst auch nur ein Gottesdienst ist, der eine bestimmte Zielgruppe anspricht und deswegen nicht den Anspruch haben darf das zentrale gottesdienstliche Angebot für alle zu sein. „In einer Zeit, in der Menschen auswählen, welche Angebote sie wahrnehmen, ist auch der

Gottesdienst [...] diesem Markt- und Konsumverhalten [...] ausgesetzt (Winter 2005, S.10)“. Andere Zielgruppengottesdienste sollten daher genauso ernst genommen werden und in sie sollte genauso viel investiert werden. Abstand von der Idee eines Hauptgottesdienstes zu nehmen und die Tatsache zu akzeptieren, dass es nicht ein Gottesdienstangebot gibt, dass alle erreicht, nimmt Kirche den Druck es allen immer recht machen zu müssen, baut so Frustrationen ab und erreicht es vielleicht sogar, dass Menschen nur aufgrund des Gottesdienstes anders über Kirche denken.

4.4. Jugendliche und das Priestertum aller Gläubigen

Als letztes Problem kirchlicher Angebote für Jugendliche soll kurz das Thema Beteiligung angesprochen werden. Klaus Douglass kritisiert, dass die Kirche in Deutschland weit davon entfernt sei, Luthers Forderung vom Priestertum aller Gläubigen, womit er eine starke Beteiligung theologischer Laien an allen Formen kirchlichen Handelns meinte, verwirklicht zu haben (Vgl. Douglass 2001, S.113). Dies gilt gerade auch für Jugendliche in vielen Bereichen kirchlichen Lebens. Ihre Beteiligung z.B. am Gottesdienst beschränkt sich in der Regel auf das Vorlesen, Vorspielen oder Vorsingen. Gremienarbeit ist für sie völlig unattraktiv gestaltet und wenn es um Grundsatz- oder gar Personalentscheidungen geht, sind sie oft ganz außen vor. Jugendliche möchten heute aber beteiligt werden, sie möchten Verantwortung übernehmen, ihre Gaben entfalten und sich ausprobieren. Gerade dies sollte Kirche ihnen bieten, wenn sie Jugend für sich gewinnen will. Kleinere Zugeständnisse reichen dabei nicht aus. Es reicht nicht Kirche für Jugendliche zu „veranstalten“, sondern es muss vielmehr darum gehen, Kirche mit Jugendlichen zu gestalten.

Diese Aspekte skizzieren nur kurz das aktuell vorherrschende Grundproblem der Kirche und mit ihr der Religionspädagogik in Bezug auf die junge Generation. Es besteht eine enorme Diskrepanz zwischen der Kultur, die in Kirche vorherrscht und der Lebenswelt und Kultur in der junge Menschen leben. Dieser „Graben“ ist von gewaltigem Ausmaß, er betrifft zahlreiche Aspekte, wie z.B. Musik, Sprache oder Kommunikationsformen bis hin zu so profanen Dingen wie Uhrzeiten oder Design. Auch hier sei wieder der Hinweis gegeben, dass es durchaus Gemeinden und Orte religionspädagogischen Handelns gibt, an denen diese Diskrepanz geringer ist. Sie sind jedoch immer noch die Ausnahme.

Ein positives Beispiel für diese Ausnahmen sind die Jugendkirchen, die seit einigen Jahren in Deutschland und in einigen anderen Ländern entstehen. Sie stellen sich selbst den Anspruch, die Diskrepanz zwischen Kirchenkultur einerseits und Jugendkultur andererseits zu überwinden. In folgendem Kapitel soll daher die Idee und das Konzept von Jugendkirche erörtert werden.

5. Das Beispiel Jugendkirche

Seit einigen Jahren verfolgen Jugendkirchen in Deutschland das Konzept einer auf Jugendkultur ausgerichteten Religionspädagogik. In den letzten Jahren sind vielerorts Projekte, innerhalb unterschiedlicher Institutionen, unter diesem Stichwort angelaufen, die teilweise auch wissenschaftlich begleitet wurden. Das Engagement in und die Beachtung von Jugendkirchen ist so enorm, dass Jugendkirchen als das derzeit innovativste Modell kirchlicher Jugendarbeit in Deutschland bezeichnet werden können (Vgl. Freitag/Scharnberger 2006, S.9). Jugendkirche ist damit ein Hoffnungsträger in Sachen Zukunftssicherung von kirchlicher Jugendarbeit, aber auch Kirche allgemein. Sie soll es schaffen, der veränderten Religiosität von Jugendlichen gerecht zu werden, Jugendliche in ihrer Kultur anzusprechen und sie an Kirche zu binden. Dies geschieht in den unterschiedlichen Jugendkirchen vor allem durch die Ausrichtung der Angebote an der konkreten Lebenswelt der Jugendlichen (Jugendkultur). Im Folgenden soll das Konzept von Jugendkirche in seinen unterschiedlichen Ansätzen erörtert werden. Dazu wird zunächst der Begriff Jugendkirche genauer bestimmt und dann ein Überblick der Entwicklung dieser Form von Jugendarbeit gegeben. Weiter wird dann versucht die verschiedenen Ansätze innerhalb der Jugendkirchenbewegung zu typisieren, um abschließend allgemeine Eigenschaften und Merkmale von Jugendkirche in Deutschland zu formulieren.

5.1. Definitionsansätze für den Begriff Jugendkirche

Der noch relativ junge Begriff der Jugendkirche wird in Deutschland für zahlreiche Projekte und Einrichtungen verwendet. Die meisten davon haben unterschiedliche Konzepte, Formen und Ziele. Man findet sie in der Evangelischen und der Katholischen Kirche, genauso wie im freikirchlichen Bereich. Eine einheitliche Bestimmung, was der Begriff Jugendkirche meint, gibt es daher nicht. Die im Folgenden dargestellten Definitionsansätze, zeigen die unterschiedlichen Auffassungen von dem, was unter Jugendkirche verstanden werden kann.

5.1.1. Das innovativ-räumliche Konzept

Der katholische Religionspädagoge Hans Hobelsberger nennt als wichtigstes Definitionsmerkmal von Jugendkirche den innovativen Charakter. Alle Projekte unter dem Titel Jugendkirche ließen sich als eigenständige, konzeptionelle Säule von Jugendarbeit bezeichnen. Es sind keine Fortführungen bestehender Konzepte von Jugendarbeit, sondern stets ein Neuansatz, der versucht auf jugendkultureller Ebene einen religiösen Zugang zu Jugendlichen zu gewinnen. Die Innovation richtet sich vor allem an Jugendliche, die sich in den herkömmlichen Strukturen kirchlicher Jugendarbeit nicht wieder finden (Vgl. Hobelsberger 2006, S.99). Darüber hinaus unterscheidet Hobelsberger zwischen Jugendkirchenbewegung und Jugendkirche. Unter die **Jugendkirchenbewegung** fasst er alle Angebote und Projekte, die den genannten innovativ-jugendkulturellen Ansatz verfolgen, wie z.B. Jugendcafés, mobile Angebote usw. Den Begriff der Jugendkirche selbst reserviert er jedoch für Projekte die dieses Anliegen explizit innerhalb eines konkreten Kirchenraums verfolgen (Vgl. Hobelsberger 2006, S.100). Das Wort „Kirche“ im Begriff der Jugendkirche zielt für ihn also auch auf Kirche als Raum. Kirche wird hier also nicht nur auf *εκκλησία* im Sinne von Gemeinde bezogen, sondern auch auf das Gebäude „Kirche“ als Sakralbau. Dabei ist Hobelsberger wichtig, dass nicht jeder Kirchenraum Jugendkirche sein kann, sondern der Raum dem Projekt dauerhaft zur Verfügung stehen muss und den eigenen Bedürfnissen angepasst werden kann (Ebd.). „Alles, was im Rahmen des Projektes geschieht, soll im Kirchenraum geschehen.“ (Stams 2008, S.87). Damit soll eine produktive Begegnung zwischen Jugend- und Kirchenkultur ermöglicht werden. Der Kirchenraum rückt dadurch sowohl in den räumlichen, als auch in den inhaltlichen Mittelpunkt der Jugendkirche. Innovativ ist daran auch, dass dieser nicht nur Ort religiöser Erfahrung, sondern auch Ort der Freizeitgestaltungen Jugendlicher wird (Vgl. Stams 2008, S.87).

An den Raum werden hohe Anforderungen hinsichtlich der Flexibilität gestellt. Wichtig ist vor allem die Möglichkeit zur Aneignung und Gestaltung des Kirchenraums durch Jugendliche (Ebd.). Nur durch diese Aneignung kann es zu einer Verbindung von Jugend- und Kirchenkultur kommen und der Raum zum Konzept werden:

„Jugendlichen einen Raum zur Verfügung zu stellen, einen Raum im realen wie im übertragenen Sinn, der entgegen der gängigen Kirchenerfahrung Jugendlicher nicht vordefiniert und vorstrukturiert ist, der Offenheit, Vielfalt, Gestaltbarkeit, Flexibilität und Kreativität verspricht, ist der erkennbare Unterschied zu bisherigen Versuchen in der kirchlichen Jugendarbeit, der Entfremdung von jugendlichen

Ausdrucksformen des Glauben und den in Kirche dominierenden ästhetischen Formen Erwachsener zu begegnen (Hobelsberger 2004, S.222).“

Es gehört aber ebenso zu diesem Ansatz von Jugendkirche, dass der Raum nicht nur eine jugendkulturelle Aneignung erfährt, sondern dass er auch als Kirche und Gottesraum erkennbar bleibt und weiterhin (auch) als solcher wahrgenommen wird. Dies geschieht zum einen mit der inhaltlichen Auseinandersetzung mit kirchlichen Symbolen und einer jugendkulturellen Interpretation derer im Zuge der Aneignung. Zum anderen wird den Jugendlichen hier nicht nur ein Raum übergeben, sondern mit Angeboten gefüllt, die ihn als Kirche erkennbar machen (z.B. Gottesdienst und andere spirituelle Angebote). Das innovativ-räumliche Konzept ist das vorherrschende Konzept der katholischen Jugendkirchen. Aber auch viele evangelische Projekte verfolgen den innovativen Ansatz „Kirchenraum als Konzept“.

5.1.2. Jugendkirche als „Containerbegriff“

Gegen ein solches räumlich orientiertes Konzept spricht sich Michael Freitag, Referent der Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend (aej), aus. Für ihn erfasst ein solcher Definitionsansatz nicht die Realität der Jugendkirchenlandschaft in Deutschland. Eine andere allgemein akzeptierte und gültige Definition sieht er jedoch nicht. Jugendkirche ist für ihn daher ein „Containerbegriff mit sehr unterschiedlichen, zum Teil auch widersprüchlichen semantischen Füllungen und Kriterien (Freitag 2006a, S.61)“. Ebenso wie Hobelsberger schränkt er diesen sehr weiten Ansatz dadurch ein, dass Jugendkirchen sich grundsätzlich durch einen konzeptionellen Neuansatz auszeichnen und längst nicht überall, wo Kirche mit Jugendlichen zu tun hat, von Jugendkirche die Rede sein darf (Vgl. Freitag 2006a, S.62). Trotzdem ist für ihn gerade die Vielfalt innerhalb der Jugendkirchenlandschaft nicht unbedingt ein Nachteil. Einheitlich in Mitten einer Vielfalt von Formen, ist für Freitag jedoch der Beziehungsaspekt von Jugendkirche. „Jugendkirchen setzen Jugendliche und Kirche in Beziehung und sind ansonsten sehr verschieden (Arthur Fischer, zit.n. Freitag 2006a, S.61)“. Der Begriff Jugendkirche kann nach diesem Verständnis also überall dort verwendet werden, wo sich kirchliche Jugendarbeit konzeptionell und grundsätzlich auf Jugendkultur einlässt. Er ist unabhängig von Räumen oder bestimmten Methoden. Für die Zukunft sei es jedoch notwendig, auch hinsichtlich von Rechtfertigung und Finanzierung von Jugendkirchen, gemeinsame Grundmuster,

Schnittmengen und ein abgrenzbares Profil für Jugendkirche in Deutschland zu finden (Vgl. Fischer 2006a, S.62).

Solche gemeinsamen Grundmuster benennt Anne Winter im Abschlussbericht des Projekts Jugendkirche in der württembergischen Landeskirche:

1. „Jugendkirchen und Jugendgemeinden machen ernst mit dem Sendungsauftrag der Kirche (Winter 2006, S.79)“: Gemeinsam ist danach allen Jugendkirchen, dass sie den Weg zu den Menschen suchen, die bisher nicht erreicht werden. Sie sind ein Aufbruch hin zu Menschen, denen Kirche fremd geworden ist. Für diese jungen Menschen soll sie Religion erlebbar und erfahrbar machen.
2. „Jugendkirchen und Jugendgemeinden überwinden den Graben zwischen Jugendkultur und Evangelium (ebd., S.80)“: Im Zentrum von Jugendkirche steht die Entschlossenheit Jugendlichen im Kontext ihres Lebens zu begegnen und diesen, auch für die Verkündigung des Evangeliums, ernst zu nehmen. „Junge Menschen sollen nicht mehr länger erst meterhohe kulturelle Hürden überwinden müssen, um Gott kennen zu lernen, sondern sie sollen Möglichkeiten finden, in ihrer eigenen Lebenswelt Gott zu begegnen (Ebd.)“. Es geht also darum eine zeit- und jugendgemäße Form der Spiritualität für Jugendliche zu finden.
3. „Jugendkirchen und Jugendgemeinden orientieren sich nicht an Parochiegrenzen sondern an Lebenswirklichkeiten (ebd., S.80)“: Die Ausrichtung auf Lebenswirklichkeiten, Netzwerke und Beziehungsgeflechte junger Menschen unterscheidet Jugendkirche ganz klar von bisherigen Angeboten evangelischer Jugendarbeit und ist daher typisch für Jugendkirchen. Jugendkirchen verstehen sich dabei nicht als Ersatz, sondern als Ergänzung zu bestehenden Strukturen, heißt es im Abschlussbericht.
4. „Jugendkirchen und Jugendgemeinden verstehen sich als eigenständige Zentren und Angebote kirchlichen Lebens (ebd., S.80f.)“: Als weiteres Definitionsmerkmal wird also auch die Eigenständigkeit betont, die sich u.a. auch in der räumlichen Ausstattung niederschlägt. Jugendkirchen sind also, nach dem Bericht, keine Jugendarbeit einzelner Gemeinden, sondern **unabhängige Zentren für Jugendliche**.

5. „Jugendkirchen und Jugendgemeinden machen jungen Menschen ein heimatstiftendes Angebot (ebd, S.81)“: Hier betont Winter den dauerhaften Charakter vom Angebot der Jugendkirche. Es geht nicht darum jungen Menschen einmalig oder punktuell eine religiöse Erfahrung zu vermitteln, sondern eine kontinuierliche und lebensbegleitende Ausrichtung zu haben. Jugendliche sollen hier Verlässlichkeit, Orientierungshilfe und Annahme erfahren.
6. „Jugendkirchen und Jugendgemeinden eröffnen jungen Menschen Freiräume (ebd., S.81)“: Als letztes Merkmal, dass den Containerbegriff Jugendkirche konkretisieren soll, nennt Winter im Abschlussbericht, die Möglichkeit zur Mitgestaltung der Jugendkirche durch Jugendliche. Für Jugendkirche ist es bezeichnend, dass junge Menschen sich hier Räume aneignen können, die bisher „tabu“ für sie waren. Dies äußert sich ganz praktisch z.B. an der Mitgestaltung der Räume oder der Gottesdienste, aber auch inhaltlich an der Möglichkeit die Jugendkirche in Leitung, Stil und Ausrichtung mitzugestalten.

5.1.3. Unterscheidung von Jugendkirchen und Jugendgemeinden

Anne Winter, die Leiterin des Jugendkirchenprojekts in Württemberg, liefert außerdem einen weiteren Definitionsansatz für den Begriff Jugendkirche. Sie erkennt innerhalb der Jugendkirchenbewegung zwei Linien, anhand derer sich die Begrifflichkeiten besser eingrenzen lassen. Winter unterscheidet nämlich zwischen Jugendkirche und Jugendgemeinden (Vgl. Winter 2005, S.43).

Jugendkirchen setzen für sie vor allem an der räumlichen Gestalt von Kirche an. Jungen Menschen wird hier ein eigener sakraler Raum zur Verfügung gestellt, den sie sich selbst aneignen dürfen und in ihm ihren Glauben zum Ausdruck bringen können. Hier kommen die alten, aber dennoch aussagekräftigen Symbole des christlichen Glaubens mit der Kultur junger Menschen zusammen. In diesem Sinne haben Jugendkirchen eine breite Angebotsvielfalt. Gottesdienste, Events, Gruppen, aber auch offene Treffpunkte sind im Raum der Jugendkirche möglich. Winter betont jedoch, dass auch dieses räumliche Verständnis nicht vom Raum allein abhängt, sondern Jugendkirche Menschen braucht, die Jugendliche im Raum begleiten (Vgl. Winter 2005, S.44). Diese Form von Jugendkirche kommt vor allem in landeskirchlichen (katholischen und evangelischen) Kontexten vor und hat in aller Regel nicht den Anspruch oder die Zielsetzung eigenständige Gemeinde

zu sein, sondern ist ein besonderes Angebot kirchlicher Jugendarbeit im Lebenskontext junger Menschen (Vgl. ebd.).

Jugendgemeinden setzen hingegen bei der personalen Gestalt der Kirche an. Es geht ihnen dabei vor allem um eine Gemeinschaft, die Kirche ist. Sie wollen jungen Menschen eine „geistliche Heimat“ bieten und eigene Gemeinde sein. Im Zentrum der Jugendgemeinden steht der eigenverantwortete und regelmäßige Gottesdienst, der für und mit Jugendlichen durchgeführt wird. „Die Jugendgemeinde erlebt sich als eine eigenständige spezifische Form von Kirche-Sein, die sich äußerlich durch das Kriterium Alter und innerlich durch einen spezifischen Frömmigkeitsstil profiliert (Schwab 2005, S.62).“

Oft gründen sie sich als eine natürliche Fortführung von Jugendgottesdiensten oder als Initiativen von Gemeinden oder Einzelpersonen. Bei Jugendgemeinden spielt der Raum eine geringere Rolle. Es braucht kein Kirchenraum, sondern kann auch ein Gemeindehaus, eine Turnhalle oder ein Ladenlokal sein. Jugendgemeinden entstehen, laut Winter, vor allem im freikirchlichen Bereich und weniger in Landeskirchen, weil solche Gemeindeformen hier keine anerkannte Organisations- und Rechtsform finden. „Innerhalb des Systems ‚verfasste Kirche‘ gibt es derzeit noch wenige bis keine Vorerfahrungen, wie der Platz für Lebenswelt-, Jugend- oder Netzwerkgemeinden im landeskirchlichen Kontext gestaltet und aussehen könnte (Winter 2005, S.46)“. Jugendgemeinden werden daher an vielen Stellen kritisch beäugt. Es stellen sich Fragen nach den altersmäßigen Grenzen von Jugendgemeinden oder danach, ob Jugendgemeinden selbstständig Kasualien verwalten sollen und dürfen (Vgl. ebd.). In solchen und anderen Fragen sieht Winter eine große Herausforderung, gerade an die „verfasste Kirche“.

Gemeinsam ist Jugendkirchen und Jugendgemeinden das Anliegen, Kirche in der Lebenswelt Jugendlicher sein zu wollen und jungen Menschen eigene Bereiche zur Verfügung zu stellen, in denen sie ihre Religiosität zum Ausdruck bringen können. Für Anne Winter stellt sich jedoch auch die Frage, wie lange die Unterscheidung von Jugendkirche und Jugendgemeinde noch trennscharf ist. Sie vermutet, dass in Jugendgemeinde früher oder später die Frage nach dem Raum auftaucht, genauso wie Jugendkirche, die nach und nach eine gewisse Eigendynamik entwickeln, Jugendlichen Auskunft darüber geben müssen, zu welcher Gemeinde sie den nun gehören (Ebd.).

5.2. Einflüsse zur Entstehung von Jugendkirchen

Um Jugendkirche präziser in den Blick zu bekommen und eine Bezeichnung für das zu finden, was sich dahinter verbirgt, soll nun der Blick darauf gerichtet werden, welche Einflüsse zur Entstehung von Jugendkirchen in Deutschland geführt haben. Dieses Feld ist jedoch in Deutschland bisher kaum wissenschaftlich bearbeitet worden. Die hier vorgestellten Bewegungen und Konzepte zeigen Verbindungen zu dem Anliegen von Jugendkirche auf, so dass sie als Vorläufer und Ideengeber verstanden werden können.

5.2.1. Umbrüche in der Church of England

Eine, vielleicht die, entscheidende Grundlage für die Entstehung von Jugendkirchen, sind die Umbrüche in der anglikanischen Kirche, der Church of England, die Mitte der neunziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts begannen. Zu dieser Zeit befand sich die anglikanische Kirche in einer tiefen Krise. Die Besucherzahlen der Gottesdienste waren massiv zurückgegangen, Amtshandlungen wurden seltener in Anspruch genommen und die Kirche verlor massiv an Mitgliedern (Vgl. Herbst 2007, S.1). Seine Diagnose dieser Situation der englischen Kirche beginnt Callum Brown so: „This book is about the death of Christian Britain – the demise of the nation’s core religious and moral identity (Brown 2002, S.1)“. Er skizziert wie die christliche Religion kaum noch eine Rolle in der britischen Gesellschaft spielt und verweist dabei insbesondere auf den Abbruch der Weitergabe von Religion von einer Generation zur nächsten (ebd., S.193). Auch religionssoziologische Studien zeigten die dramatische Situation. Sie belegen den deutlichen Rückgang von Mitgliedschaft, Engagement und Teilhabe innerhalb der anglikanischen Kirche. Besonders dramatisch stelle sich diese Situation im Bereich von Kindern und Jugendlichen dar. Der überwiegende Teil der jungen Generation in England habe in ihrer Biografie keine Berührungspunkte mehr mit der christlichen Kirche (Vgl. Church of England 2009, S40f.).

Die Situation führte zu einem Umdenken innerhalb der Kirche. „*Meanwhile the reality of traditional church decline in the West is perhaps the judgment we need in order to discover what is lacking, to redirect our thinking and resources, and to engage in some bold experimentation* (Barrow, in: Herbst 2007, S.3)“. So riefen die Bischöfe der anglikanischen Kirche die Dekade der Evangelisation (1991-2000) aus. In diesen Jahren entstanden zahlreiche Studien, die die Situation genauer analysieren sollten, sowie neue Konzepte für Kirche und Glauben in England, die bis heute dabei sind die Church of England

nachhaltig zu verändern. Dies ist bereits an vielen Stellen geschehen und hat seine Wirkung gezeigt. Die englische Kirche ist wieder im Aufwärtstrend und befindet sich in einem Prozess der Erneuerung (Vgl. Baron 2010, S.54) oder wie es Michael Herbst sagt: „Dem `Englischen Patienten´ geht es besser (Herbst 2007)“.

Im Folgenden sollen einige dieser Konzepte und Modelle zur kirchlich-religiösen Erneuerung vorgestellt werden, weil ihre Ideen teilweise richtungsweisend für die Entstehung von Jugendkirchen in Deutschland waren und immer noch sind.

Wichtige Grundlage für weitere Ideen war dabei die Studie „*Breaking New Ground*“ aus dem Jahr 1994. Darin ging es vor allem um die Pflanzung neuer Gemeinden jenseits der parochialen Struktur, die in der anglikanischen Kirche, analog zur Kirche in Deutschland, besteht. Sie kommt dabei zu dem Ergebnis, dass für viele Menschen nicht die Nachbarschaftsorientierung, von der das parochiale System ausgeht, sondern **eine Orientierung anhand von Beziehungs- und Interessensnetzwerken** entscheidend ist und beschäftigt sich anhand dieser Tatsache mit der Gründung von Interessens- und Netzwerkgemeinden, also Gemeinden die nicht territorial ausgerichtet sind. „*Breaking New Ground*“ nimmt dabei auch die Kritik an solchen Gemeinden auf, diskutiert diese und verweist auf Praxisbeispiele von Gemeindepflanzungen. Die Auseinandersetzung damit führte dann zu dem Ergebnis, dass es den jeweiligen Bischöfen freigestellt ist, ob sie Gemeindepflanzungen in ihrer Diözese zulassen oder nicht. Es handelt sich also hier mehr um eine Erlaubnis, als um eine konzeptionelle Neuausrichtung. Die Feststellung, dass es sich bei solchen Gemeinden um eine Ergänzung des bisherigen System und nicht um eine Gefahr handelt, war ein wichtiger Impuls für das Nachdenken über Personalgemeinden in England (Herbst 2006, S.58ff.). Der Arbeitsausschuss von „*Breaking New Ground*“ kommt zu dem Ergebnis, „*that church planting is not an erosion of the parish principle of mission in the Church of England. It is a supplementary strategy that enhances the essential thrust of the parish principle* (Church of England 1994, S.6).“ Inhaltlich meint Ergänzung in diesem Zusammenhang also, dass etwas einem bestehenden System hinzugefügt wird, dass es bisher so nicht gegeben hat und eine Veränderung und Verbesserung darstellt.

Dieser Gedanke ist für die Entstehung von Jugendkirchen in Deutschland grundlegend gewesen. Jugendkirchen sollen keine Konkurrenz zu bestehenden Kirchengemeinde darstellen, sondern sie sollen eine sinnvolle Ergänzung sein, in dem sie durch Form und Angebot (junge) Menschen erreichen, die durch die bisherigen Strukturen nicht erreicht wurden. Jugendliche sind, ab einem bestimmten Alter, in besonderem Maße an Bezie-

hungs- und Interessensnetzwerken interessiert. Gerade das macht Jugendkultur aus. Dieses Verständnis ist auch entscheidend für Jugendkirchen in Deutschland.

Eng verbunden mit „Breaking New Ground“ ist das Konzept „*Church Planting*“ von Bob Hopkins, das er bereits Ende der Achtziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts entwickelt und das durch die Bereitschaft zur Veränderung in der anglikanischen Kirche eine große Akzeptanz fand. „Church Planting“ erklärt der ehemalige Erzbischof George Carey wie folgt: „Der Begriff scheint ein Gebäude (Church=Kirche) zu implizieren; das ist aber nicht der Fall. In den meisten Fällen werden beim Church Planting eher Christen (Church=Gemeinde) in ein Gebiet verpflanzt, in dem die christliche Prägung gering ist (Carey, in: Hopkins 1996, S.7)“. Bob Hopkins, der Begründer der Idee, will also durch „Church Planting“ neuen Gemeinden zur Geburt verhelfen. Er sieht es als die Aktivität einzelner Personen, einer Gruppe oder einer Gemeinschaft, die das Ziel haben eine neue Gemeinde zu etablieren. So entstand die „Anglican Church Planting Initiative“, eine Form missionarischer Gemeindeaufbauarbeit. Die Idee war dabei: „In einem kirchlich wenig erreichten Gebiet (geographisch) oder für eine der Kirche entfremdeten Gruppe von Menschen (sozial/kulturell) entsteht als Pflanzung einer Muttergemeinde, im Wesentlichen getragen und verantwortet von Laien, eine neue Gemeinde, die in der Gestaltung des Gemeindealltags der Zielgruppe entspricht und dabei am Missionsauftrag (Wort und Tat) orientiert ist (Hopkins/White 1999, S.4)“. Solche Gemeindegründungen richten sich also von einer „Muttergemeinde“ an eine Zielgruppe, die vom kirchlichen Angebot bisher nicht oder nicht mehr erfasst wurde. Entscheidend ist dabei die missionarische Perspektive. Für den Kontext der deutschen Jugendkirchen scheint hier der Hinweis darauf, dass sich „Church Planting“ nicht nur an geographisch unerreichte Gebiete bezieht, sondern auch Personengruppen in den Blick nimmt, für die es, vielleicht in einem kirchlich gut „erschlossenen“ Territorium, kein Angebot gibt, das ihren Interessen, letztlich ihrer Kultur entspricht.

Im Laufe der Zeit entwickelten sich verschiedene Modelle des „Church Planting“. Beim Modell „Aussaat“ werden Teams einer bestehenden Gemeinde in unerreichte Segmente gesandt, um dort eine völlig neue Gemeinde zu gründen. Das Modell „Ableger“ verfolgt das Ziel eine relativ ähnliche Gemeinde zu gründen, indem es in Gebiete (geographisch also auch sozio-kulturell) geht, die Ähnlichkeiten mit dem der Ursprungsgemeinde aufweisen (z.B. Großstadtgemeinden, Gemeinden für Studenten). Anders geht das Modell „Verpflanzung“ vor. Hier wird die Ursprungsgemeinde geteilt und ein Teil an einer anderen Stelle fortgeführt. So wird dann eine relativ fertige Gemeinde verpflanzt. Gemischte

Teams, die aus Leuten der aussendenden Gemeinde und Leuten vor Ort bestehen, werden beim Modell „Kreuzung“ mit einer Gemeindegründung beauftragt (Hobkins 1996, S.30ff.). Es wird deutlich, welche Bandbreite an Möglichkeiten „Church Planting“ mit sich bringt.

In diesem Kontext entstanden dann die ersten „YouthChurches“ als Teil einer Bewegung, die kleine Gemeindezellen gründen wollte, damit Menschen in ihrer Lebenswelt Kontakt zur Kirche bekommen (Vgl. Schwab 2005, S.59). „YouthChurches“ waren dabei jedoch nicht immer mit einem Kirchengebäude verbunden, sondern bestanden teilweise auch nur aus kleinen Gruppen, die sich regelmäßig trafen. Außerdem entstanden sie zwar als spezifisches Angebot für Jugendliche, sind aber nicht nur auf diese Altersgruppe beschränkt (ebd.).

Auch wenn der Ansatz (siehe Ausführungen zum Thema Event) der Jugendkirchen in Deutschland sich darin unterscheidet und die englischen Gemeindepflanzungen oftmals nur mit einer kleinen Gruppe beginnen, sind Jugendkirchen im Grunde genommen auch Gemeindepflanzungen. Sie richten sich an eine bisher (zu) wenig erreichte Gruppe und werden von einer „Muttergemeinde“ bzw. einem überregionalen Zusammenschluss (i.d.R. Kirchenkreis) an einem neuen Ort initiiert. Grundsätzlich hat „Church Planting“ weit über die Grenzen der Church of England hinaus gewirkt. Gemeindepflanzungen wurde in vielen Ländern ausprobiert, nicht nur von den großen Volkskirchen, sondern auch von freien Gemeinden. In Deutschland beschäftigt sich die amd (Arbeitsgemeinschaft missionarischer Dienste) mit dem Thema und begleitet in verschiedenen Landeskirchen, Gemeinden die Gemeindepflanzungen betreiben¹⁵. Das Thema „Church Planting“ steckt jedoch, abgesehen von den Jugendkirchen, in Deutschland eher noch in den Kinderschuhen.

Im Zusammenhang mit dem Thema Church Planting Bewegung musste sich auch damit auseinander gesetzt werden, was eine Gemeinde ist. In einem Prozess, in dem an verschiedenen Stellen verschiedenste Gemeinden entstanden, war es wichtig klar zu machen, was eine Gemeinde in der anglikanischen Kirche ausmacht. Schließlich sollten die neuen Gemeinden Teil der Church of England und keine freien Gemeinden sein. „Breaking New Ground“ formulierte daher auch einige ekklesiologische Grundvoraussetzungen: *„Gemeinde ist eine Gruppe von Christen, die aus einem klar umrissenen Wohnfeld, kulturellen Kontext oder Netzwerk kommt, die unter einer von der Kirche autorisierten*

¹⁵ Siehe <http://www.a-m-d.de/gemeindepflanzen/>

Leitung steht, und deren Gottesdienst und Gemeindeleben das regelmäßige Predigen des Wortes Gottes und die Feier der beiden Sakramente Taufe und Abendmahl einschließt (Breaking New Ground, zit.n. Herbst 2006, S.81).“ Diese knapp umrissenen Grundlagen eröffnen eine enorme Bandbreite an möglichen Ausformungen von Gemeinde. Jede Gemeinde hat somit die Möglichkeit ihren individuellen Stil auszuleben.

So entstanden in den Jahren zahlreiche „*Fresh Expressions of Church*“. Es geht dabei darum, **Kirche neu zu denken** und wirklich neue Formen zu finden, die dem postmodernen Menschen in seiner individuellen Situation, seiner Kultur und seinem Kontext entsprechen. Das Evangelium und die Tradition der Kirche sollen wieder Teil der Gesellschaft und der Kultur werden. Theologisch steht das biblische „dying to live“ als Prinzip im Hintergrund dieser Bewegung. „Dying to live“ bedeutet, dass Kirche immer wieder ihre eigene Gestalt aufgeben muss, um die Menschen in ihrer Zeit anzusprechen. Kirche „muss sich auf die Kultur in unserer Gesellschaft einlassen, ohne in ihr aufzugehen (Baron 2010, S.60)“. Das Ergebnis davon sind „Fresh Expressions of Church“, neue und manchmal auch außergewöhnliche Gemeindeformen. Hierbei darf alles in Frage gestellt werden, was bisher „typisch“ Kirche, aber nicht biblisch verankert, war, z.B. Gottesdienstzeiten oder Orte. Nicht nur neu gepflanzte, sondern auch bestehende Kirchengemeinden können „Fresh Expressions of Church“ entwickeln. Sie müssen nicht immer gleich eine eigene Gemeinde sein, sondern können auch ein Projekt einer bestehenden Gemeinde sein, aber das Potential haben irgendwann vielleicht eigenständige Gemeindeform zu sein (Nelstrop 2008, S.8f.). Der Gedanke von „Church Planting“ wird hier übernommen. Mit „Fresh Expressions of Church“, soll ein Angebot für Menschen entstehen, die bisher nicht erreicht wurden. „*A fresh expression of church is a new/or different way of being church in and for our changing culture* (Nelstrop 2008, S.8)“.

Auf der Homepage der „Fresh Expressions of Church“-Bewegung¹⁶ werden zahlreiche solcher neuen Gemeindeformen vorgestellt. So z.B. St. Luke's in the High Street, eine Gemeindeform deren Aktivitäten an einem Stand auf dem Wochenmarkt stattfinden oder Legacy XS – eine Gemeindeform für Skater und BMX-Rad-Fans oder auch das Projekt „Church for a night“, die sich an Nacht- und Danceclubbesucher richtet. Schon an diesen wenigen Beispielen wird deutlich, dass den Ideen für neue Gemeinde- und Kirchenformen keine Grenzen gesetzt sind.

Obwohl es im Zuge der Neuausrichtung der Church of England schon länger solche neuen Formen gab, ist der Begriff der „Fresh Expressions of Church“ erst mit dem Be-

¹⁶ Siehe: <http://www.freshexpressions.org.uk/>

richt „*mission-shaped church*“ aus dem Jahr 2004 eingeführt worden, in dem die zentralen Anliegen der voran gegangenen Bemühungen und der zukünftigen Ausrichtung zusammen gefasst werden. Darin heißt es u.a.: „In addition, our diverse consumer culture will never be reached by one standart form of church (Church of England 2009, S.XI)“. Hier wird in voller Konsequenz gefordert, dass Kirche sich neu ausrichtet und immer neue Formen findet, aber auch Gemeinde pflanzt und aktiv Evangelisation betreibt. „*Mission-shaped church*“ stellt eine der radikalsten Neuausrichtung einer großen Volkskirche dar, die es jemals gegeben hat. Dabei werden fünf zentrale Haltungen des neuen Weges der Kirche erkennbar:

1. Kreativität: Die Kirche will ungewöhnliche und neue Wege gehen, um Menschen zu erreichen (Vgl. Herbst 2006, S.16).
2. Pluralität: Die Church of England hat verstanden, dass, wenn sie Kirche für die ganze Nation sein will, sie ein Nebeneinander von verschiedensten gemeindlichen Formen und Ausrichtungen nicht nur tolerieren, sondern aktiv fördern muss (Vgl. Herbst 2006, S.16f.).
3. Offenheit: Kirche muss offen sein Altbewährtes an vielen Stellen hinter sich zu lassen („*dying to live*“). Eine neue Gemeindeform muss offen sein, für die Menschen die sie ansprechen will und die Kultur in der sie leben. (Vgl. Herbst 2006, S.17).
4. Tiefe: Es geht bei „*mission-shaped church*“ nicht nur darum, die Leute irgendwie zu erreichen, sondern sie in ihrer Kultur auch mit der Botschaft des Evangeliums in Kontakt zu bringen und es ihnen zu ermöglichen Erfahrungen mit dem Glauben zu machen (Vgl. Herbst 2006, S.17f.).
5. Mut zur Struktur: Die Veränderungen dürfen nicht nur gute Praxisbeispiele bleiben, sondern müssen auch nachhaltig die Struktur der Kirche verändern und trotzdem den Raum für Weiterentwicklung geben (Vgl. Herbst 2006, S.18).

Was „*Fresh Expressions of Church*“ und „*mission-shaped church*“ beschreiben und beabsichtigen findet sich auch in der Entwicklung der Jugendkirchen in Deutschland wieder. Auch hier geht es darum ungewöhnliche Wege zu gehen um junge Menschen (wieder) zu erreichen. Ebenso gilt das Prinzip „*dying to live*“: Jugendkirchen können nur dann wirklich Jugendliche in ihrer Kultur erreichen, wenn sie bereit sind sich von traditioneller Kirchenkultur zu verabschieden. Es geht nicht darum etwas mehr „*Pep*“ in das Altbewährte zu bringen, sondern wirklich etwas Neues zu machen. Auch die Grundlagen von

„mission-shaped church“ spiegeln sich in den Jugendkirchen wieder. Besonders Kreativität, Offenheit und Tiefe gehören fest zu den Konzepten.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass vieles was in den letzten zwanzig Jahren in der anglikanischen Kirche hinsichtlich der evangelistischen Neuausrichtung passiert ist, sich auf die Jugendkirchen-Bewegung in Deutschland ausgewirkt hat und immer noch tut. Die verstärkte Entstehung von Jugendkirchen fällt nicht zufällig auf den Zeitpunkt, an dem man in Deutschland verstärkt auf die Entwicklungen in England geschaut hat (Anfang des 21. Jahrhunderts) und sich angefangen hat zu fragen, ob von dieser Entwicklung auch die Kirchen in Deutschland etwas lernen können. Bis heute ist die Verknüpfung vorhanden. Auf Kongressen der Jugendkirchenbewegung werden immer wieder Beispiele aus Großbritannien angeführt und Einblicke in die Situation der anglikanischen Kirche gegeben. Auf dem Kongress „Gemeinde 2.0“ im März 2011, der zwar nicht in erster Linie auf Jugendkirchen, wohl aber auf Gemeinden für junge Menschen abzielte, waren zahlreiche Gastredner aus der anglikanischen Kirche eingeladen, die die Prozesse maßgeblich mit vorangetrieben haben.

5.2.2. Willow Creek

Die „Willow Creek Community Church“ ist eine unabhängige Gemeinde bei Chicago in den USA. Gegründet 1975 von Bill Hybels werden ihre Gottesdienste heute wöchentlich von rund 20.000 Menschen besucht. Von dieser Gemeinde aus bildete sich die „Willow Creek Association“, ein internationales Netzwerk von Gemeinden die nach den „Willow Creek“-Prinzipien arbeiten. Die Arbeit von „Willow Creek“ richtet sich vor allem an Menschen, die bisher mit Kirche und Gemeinde wenig zu tun hatten. Im deutschen Sprachraum ist hier von „Kirchendistanzierten“ die Rede. Ziel ist es dabei, Formen von Gemeindegarbeit und Gottesdiensten zu entwickeln und zu finden, durch die sich „Kirchendistanzierte“ mit der Botschaft des Evangeliums ansprechen lassen. „Im Blick auf die Menschen, die wir im Umfeld der Willow Creek Community Church zu erreichen versuchen, glauben wir, dass es am besten durch zeitgenössische Musik, Schauspiel, Multimedia und andere Kunstformen gelingt, die vollmächtige biblische Lehre zu ergänzen, zu erläutern und zu unterstreichen (Willow Creek Deutschland 04.05.2011)“. Ähnlich wie bei den Entwicklungen in England rückt also auch bei „Willow Creek“ die Kultur der Menschen, die erreicht werden sollen stärker in den Fokus (Vgl. Schwark 2006, S.94). Seit vielen

Jahren gibt es auch eine eigene „Willow Creek“-Jugendkirche, die die Prinzipien und Formen von „Willow Creek“ speziell für Jugendliche umsetzt.

In Deutschland gibt es mittlerweile ein breites Netz landeskirchlicher und freikirchlicher Gemeinden, die nach „Willow Creek“ arbeiten. Große Kongresse, die in Deutschland seit 1996 stattfinden, sind hier die Treffpunkte, um die neuen Konzepte kennen zu lernen und in die eigene Gemeinde oder Jugendkirche mitzunehmen. Auch im Bereich der Kinder- und Jugendarbeit hat „Willow Creek“ in den letzten Jahren immer wieder Impulse gesetzt (z.B. Kinderprojekt Promiseland). Jugendliche aus und Verantwortliche von Jugendkirchen nehmen regelmäßig an solchen Kongressen teil, um davon für die Arbeit der Jugendkirche zu profitieren. Darüber hinaus publizieren Macher von „Willow Creek“ seit vielen Jahren auch im deutschsprachigen Raum Bücher, die sich mit Jugendarbeit auseinandersetzen.

Obwohl „Willow Creek“ ein Ansatz für die gesamte Gemeinde ist, finden sich doch einige Elemente in Jugendkirchen wieder. Zum Beispiel ist der Gedanke, die Formen der Evangeliumsverkündigung (z.B. Musik, Multimedia) stärker dem Publikum anzupassen in Jugendkirche weit verbreitet. Willow Creek hat mit einem Arbeitsbereich unter dem Titel „Impact“ selbst die Zielgruppe der 14 bis 18jährigen explizit in den Blick genommen. Hier lassen sich ähnliche Strukturen und Formen, wie in den Jugendkirchen, finden.

Eine Kritik, die sich „Willow Creek“ und Jugendkirchen immer wieder gefallen lassen müssen, ist der Event- und Showcharakter mancher Gottesdienste und Angebote. Dieser wird damit gerechtfertigt, dass er die biblische Botschaft der Zielgruppe näher bringe als dies herkömmliche Formen tun (Vgl. ebd.) Die breite Akzeptanz, der in vielen Augen, „ungewöhnlichen Methoden“ von „Willow Creek“, wie moderne Popmusik, multimedial unterstützte Verkündigung oder Schauspiel, haben den Boden für die Entstehung von Jugendkirchen in Deutschland genährt.

Dabei spielt vor allem der Eventcharakter des Gottesdienstes eine große Rolle. Die Aufnahme verschiedener Elemente, u.a. des benannten Eventcharakters, in deutschen Gemeinden, wurden Eventgottesdienste „salonfähig“. In vielen Jugendkirchen ist der Gottesdienst ein solcher Event. Es gibt Licht- und Soundtechnik, die musikalische Begleitung geschieht durch eine Band, Theaterszenen werden präsentiert und durch den Gottesdienst führen Moderatoren. All diese Elemente finden sich auch in den Gottesdiensten von „Willow Creek“ wieder (Vgl. Robinson 1995, S.49f.).

5.2.3. „Emerging Church“ – postmoderne Kirche

Die, aus den USA stammende, „Emerging Church“ – Bewegung versucht Kirche in der Postmoderne zu sein. Ohne die gesamte Diskussion um Postmoderne hier aufgreifen zu wollen, darf man unter diesem Begriff sicher verstehen, was im zweiten Kapitel unter Pluralisierung und Individualisierung vorgestellt wurde. „Emerging Church“ fragt daher danach, wie der Mensch in einer Gesellschaft, in der die einzige Autorität die eigene Subjektivität ist, religiös sein kann. Es gibt nicht die eine „Emerging Church“, sondern es handelt sich tatsächlich um eine Bewegung, die verschiedene Gemeinden erfasst hat (Vgl. Kimball 2005, S.14).

„Emerging Church“ plädiert dafür Gemeinde- und Gottesdienstformen zu finden, die es dem postmodernen Menschen einfacher machen sich auf die Botschaft des Evangeliums einzulassen. Ein wichtiger Aspekt ist dabei das sinnhafte Erleben. Die Ansprache an Menschen nicht nur über den Verstand, sondern über alle Sinne, zeigt sich bei „Emerging Church“ vor allem im Singen als Lobpreis, in der Berücksichtigung von Ästhetik und Kunst im Gottesdienst und der Gemeinde, aber auch im Nachdenken über Gottesdienststrukturen. Dabei ist die Einbeziehung der Gottesdienstbesucher und die Zweckmäßigkeit des Aufwandes, nämlich der Evangeliumsverkündigung dienlich zu sein, Prinzip (Vgl. ebd., S. 151ff.). „Emerging Church“ will die Erkenntnis, dass das Evangelium mit allen Sinnen dem postmodernen Menschen verkündigt werden soll, nicht als eigene neue Idee verkaufen, sondern sieht dahinter die Art und Weise, wie Gott den Mensch ursprünglich begegnet. „Gott hat uns durch alle Sinne angesprochen und wurde mit allen Sinnen angebetet. In der Emerging Church müssen wir zu einer ganzheitlichen und damit biblischen Art von Gottesdienst zurückgehen, die alle Sinne einschließt (Ebd., S.167).“ „Emerging Church“ sieht dabei auch die Notwendigkeit altersspezifischer Gottesdienste. Dahinter steckt die Erkenntnis, dass die postmoderne Kultur sich in unterschiedlichen Generationen auch unterschiedlich vollzieht und dass es ja gerade auch Kennzeichen der Postmoderne ist, dass sie unterschiedliche, und eben auch jugendspezifische, Subkulturen beheimatet.

Viele Gedanken und Ideen der „Emerging Church“ spiegeln sich in Jugendkirchen und –gemeinden wieder. Auch hier wird das sinnhafte Erleben stärker in den Vordergrund gestellt. Darunter fällt z.B. auch die Bewertung der Predigt als gesprochenes Wort. In vielen Jugendkirchen werden auch andere Wege gefunden, um die biblische Botschaft zu verkündigen und so gemeinsam mit der Predigt die Jugendlichen auf möglichst „vielen Kanälen“ zu erreichen. Dazu gehört auch das Internet. Emerging Churches nutzen vor allem Blogs und soziale Netzwerke, um mit ihren Mitglieder zu kommunizieren, da sich ein

nicht unerheblicher Teil des Lebens des postmodernen Menschen in diesem „Raum“ abspielt. Auch diese Tendenz ist bei Jugendkirchen erkennbar.

5.2.4. Bewertung und Einordnung der Einflüsse

Es kann nicht eindeutig gesagt werden, was letztendlich zur Entstehung von Jugendkirchen in Deutschland geführt hat. Dabei spielen viele Faktoren, eine Rolle. Es ist jedoch klar erkennbar, dass insbesondere die Umbrüche in der Church of England Jugendkirchen in Deutschland mit ermöglicht haben. Auch wenn die Situation der anglikanischen Kirche nur teilweise mit der der evangelischen Landeskirchen vergleichbar ist, sind Parallelen zu erkennen. Auch die Kirchen in Deutschland mussten sich in den letzten Jahren Herausforderungen stellen und müssen dies immer noch. Auch in Deutschland schwindet der Einfluss der Kirche auf das Leben der Menschen. Hinzu kommt die Sorge, um die finanzielle Zukunft der Kirche. Die Frage der Neuausrichtung stellen sich die Verantwortlichen der Kirche seit vielen Jahren. Daher gilt den Veränderungen in der Church of England eine hohe Aufmerksamkeit. Die Einrichtung von Jugendkirchen ist vielleicht eine der ersten Lektionen, die die Kirche in Deutschland daraus gelernt hat. Die Verbindung der Pioniere der Jugendkirchen in Deutschland zur anglikanischen Kirchen ist darüber hinaus deutlich zu erkennen.

Aber auch die „Willow Creek“- und „Emerging Church“-Bewegungen haben wichtige Grundlagen gelegt. Hier sind es vor allem die Eventorientierung und die Ausrichtung auf alle Sinne des Menschen, die sich im Konzept der Jugendkirchen niedergeschlagen haben.

Allen gemeinsam ist die Ausrichtung auf die Lebenswelt und die Kultur des modernen Menschen. Dies ist das zentrale Anliegen von Jugendkirchen. Das dies in so zahlreichen kirchlich-christlichen Bewegung in den letzten Jahrzehnten verstärkt in den Blick gekommen ist, hat die Entwicklung der Jugendkirchen sicherlich begünstigt.

Festgehalten werden kann, dass die deutschen Jugendkirchen keine Kopien einzelner Beispielprojekte sondern viel mehr eine Reaktion auf die kirchliche Gesamtsituation in der Postmoderne sind und im Kontext einer Neuausrichtung des kirchlich-religiösen Angebots, wie sie in anderen Kirchen und Bewegung stattgefunden hat, stehen. Sie adaptieren dabei sehr wohl Elemente bereits vorliegender Konzepte und „übersetzen“ sie in diese ihre Situation. Sie nehmen damit eine Vorreiterstellung innerhalb der deutschen

Kirchenlandschaft ein. Während Kirche gerade erst anfängt, neue Wege zu denken und gelegentlich auch schon zu gehen,¹⁷ sind Jugendkirchen schon seit vielen Jahren dabei einen neuen Weg in Sachen Jugendarbeit und Kirche für Jugendliche zu entwickeln.

5.3. Modellkategorien von Jugendkirche

Das Jugendkirche nicht gleich Jugendkirche ist, sollte in der bisherigen Darstellung deutlich werden. Um den Blick für die Landschaft der Jugendkirchen in Deutschland weiter zu schärfen und um weiter besser zu verstehen, was sich hinter Jugendkirche verbirgt, sollen nun Kategorien genannt werden, in welche sich die meisten Jugendkirchen einordnen lassen. Natürlich kann eine Kategorisierung nicht immer trennscharfe Unterscheidungen treffen und alle ausdifferenzierten Merkmale von Jugendkirchen in Deutschland berücksichtigen. Sie schafft jedoch ein Orientierungsmuster, anhand dessen sich aufzeigen lässt, was alles unter den Begriff der Jugendkirche fällt und eine Hilfe gibt verschiedene Modelle und Konzeptionen zu unterscheiden.

5.3.1. Kirchenraum als Jugendkirche

In vielen Köpfen gilt diese Form als die Grundform von Jugendkirche. Jugendlichen wird ein eigener Kirchenraum, entweder ganz oder zur Teilnutzung überlassen. Der sakrale Raum mit seinen religiösen Symbolen ist dabei wichtiger Bestandteil des Konzeptes. Die Jugendlichen bekommen die Möglichkeit diesen Raum nach ihren eigenen kulturellen und stilistischen Vorstellungen zu gestalten und ihrem individuellen Lebensgefühl so Ausdruck zu verleihen. Auch diese „Raumaneignung“ ist weiterer wichtiger Bestandteil eines solchen räumlichen Konzepts von Jugendkirche, dem meist in diesem Zusammenhang Subjektorientierung und Partizipation als Grundwerte wichtig sind. Die Angebote innerhalb des Raumes werden in der Regel von ehrenamtlichen Mitarbeitern/innen und den Jugendlichen selbst unter Anleitung von Hauptamtlichen gestaltet. Sie erstrecken sich auf die unterschiedlichsten Bereiche, wie Konzerte, Events, offene Treffs, aber ebenso Gottesdienste, Gesprächsgruppe und Seelsorgeangebote (Vgl. Freitag 2006, S.63f).

¹⁷ Hierfür steht u.a. das Papier „Kirche der Freiheit“, siehe: <http://www.ekd.de/download/kirche-der-freiheit.pdf>

Die Verbindlichkeit dieser Jugendkirchen ist unterschiedlich. Viele solcher Jugendkirchen haben gemeindeähnliche Strukturen, leben also verbindlichere Formen der Gemeinschaft, verstehen sich aber in der Regel nicht als eigenständige Gemeinde. (Vgl. Schäfer 2006, S.14). Innerhalb der katholischen Jugendarbeit findet sich fast ausschließlich diese Form von Jugendkirche.

5.3.2. Jugend-Kultur-Kirchen

Eine besondere Form der Jugendkirchen als räumliches Angebot sind die Jugend-Kultur-Kirchen. Der Schwerpunkt liegt hier fast ausschließlich auf dem kulturellen Angebot für Jugendliche. Die Jugend-Kultur-Kirchen dienen dabei als Veranstaltungsort für Konzerte und Events, die sich an den jugendkulturellen und szenorientierten Gegebenheiten orientieren. Obwohl sie auch Gottesdienste veranstalten, verfolgen sie primär kein missionarisches oder gemeinschaftsbildendes Ziel (Vgl. Freitag 2006, S.64). Sie sind religiöse Jugendkulturzentren in kirchlichen Räumen und Trägerschaften. Die Begegnung mit Religion geschieht schwerpunktmäßig durch den Kirchenraum und seine Symbolik.

5.3.3. Jugendkirchen als eigenständige Gemeinden

Unabhängig von Kirchenräumen gibt es Jugendkirchen¹⁸, denen es in erster Linie darum geht, Jugendlichen eine dauerhafte geistliche Heimat zu bieten. Jugendkirche ist hier als ein personales Angebot zu verstehen. Eine Gruppe von Jugendlichen mit hohem Zuwachs, entwickelt dabei eigene Gemeindestrukturen mit wichtigen Elementen, wie regelmäßigem Gottesdienst (oft als Ausgangspunkt der Jugendgemeinde), Gemeindeleitung und ein Angebot an Gruppen. Der Schwerpunkt liegt auf der jugendgemäßen Verkündigung und jugendgemäßen Ausdrucksformen für den Glauben (Vgl. ebd.).

Diese Form der Jugendkirche ist nicht auf einen bestimmten Raum angewiesen, sondern konstituiert sich aus der Zusammenkunft der Jugendlichen, z.B. in Ladenlokalen oder Räumen anderer Gemeinden. Mit nur wenigen Ausnahmen, wie z.B. der Jugendkirche in Leonberg, finden sich solche Jugendkirchen häufig im freikirchlichen Bereich (z.B. Jesus Freaks). Aufgrund der selbst bestimmten Strukturen und teilweise fehlender Anbindun-

¹⁸ häufig auch als Jugendgemeinde bezeichnet, vgl. dazu Kap. 5.1.3.

gen an übergeordnete Organisationen sind sicher zahlreiche solcher Gemeinden in Deutschland nicht als Jugendkirchen erfasst.

Wie bereits unter 5.3.1. erwähnt, gibt es jedoch zahlreiche Jugendkirchen, die sich zwar nicht als eigenständige Gemeinde bezeichnen, aber durchaus solche Strukturen aufweisen. Sie bilden quasi eine Mischform dieser beiden Kategorien. Es bleibt abzuwarten, ob in den nächsten Jahren mehr dieser Jugendkirchen eigenständige Gemeinden werden. Innerhalb der EKD gibt es seit einigen Jahren eine grundsätzliche Diskussion über Personalgemeinden, die für die Jugendkirchen in näherer Zukunft relevant sein könnte.

5.3.4. Jugendkirchen als Tochtergemeinden

Jugendkirchen gibt es auch als Tochtergemeinden oder Abspaltungen verschiedener anderer Gemeinden. In Gemeinden (auch wieder vorwiegend im freikirchlichen Bereich) mit einer sehr lebendigen Jugendarbeit kommt es mancherorts dazu, dass Gemeinden ihre Jugendarbeit in die Form einer eigenen Gemeinde überführen. Häufig ist auch hier der regelmäßige Gottesdienst die zentrale Veranstaltung. Die Verbindung solcher Jugendkirchen zu ihren Muttergemeinden kann sehr unterschiedlich sein. Manche nutzen die räumlichen und personellen Ressourcen der Muttergemeinde, andere wiederum bekommen eigene Räumlichkeiten und Leitungsstrukturen. Fast allen gleich ist jedoch die finanzielle und institutionelle Abhängigkeit von der Muttergemeinde (Vgl. Freitag 2006, S.65). Inhaltlich lässt sich diese Form von Jugendkirche mit den unter 5.3.3. vorgestellten Formen vergleichen. Langfristiges Ziel ist hierbei jedoch häufig die Integration in die Muttergemeinde. Ein Beispiel für eine solche Jugendkirche auch im landeskirchlichen Kontext ist das Weigle-Haus in Essen. Hier wird die Jugendarbeit der Personalgemeinde Weigle-Haus in Form einer eigenen Jugendgemeinde, u.a. mit eigenem regelmäßigem Gottesdienst (taste of heaven) durchgeführt¹⁹.

5.3.5. Jugendkirchen als Gemeindegründungen

Mit einem klaren missionarischen Selbstverständnis und dem Ziel kirchenferne Jugendliche zu erreichen, werden in Deutschland, häufig auch von ausländischen Gemeinden initiiert, Jugendkirchen als eigenständige Gemeinden gegründet. Die Betonung der geist-

¹⁹ Siehe <http://weigle-haus.de/jugendgemeinde>

lichen Gaben (Charismen), einer bibeltreuen Verkündigung und die starke Ausprägung einer Lobpreis- und Anbetungskultur sind häufig Kennzeichen solcher Gemeinden. Trotz oder gerade aufgrund ihres offensiven missionarischen und eindeutigen (zumeist auch evangelikal) Profils gelingt es ihnen, lebensweltnahe Angebote für Jugendliche zu schaffen und so einen hohen Zulauf zu erreichen (Vgl. Freitag 2006, S.65).

Beispielhaft sind hier die icf-Gemeinden (international christian fellowship), die sich von der Schweiz ausgehend in Deutschland an einigen Standorten etabliert haben. Nicht alle dieser Gemeindegründungen bleiben Jugendkirchen, sondern entwickeln sich mit dem Alter ihrer Mitglieder zu altersübergreifenden Gemeinden. So ist z.B. die Kraftwerk-Gemeinde in Dresden als Gemeinde für junge Leute, Studenten und Musiker entstanden, hat aber heute auch zahlreiche Angebote für Erwachsene, Familien und Kinder²⁰.

5.3.6. Mobile und zeitlich begrenzte Jugendkirchen

Eine besondere Form der Jugendkirchen sind sicher solche, die mobil oder zeitlich begrenzt sind. Als einzige Form können sie kein dauerhaftes Angebot für Jugendliche sein. Trotzdem teilen sie ihr Anliegen, Evangelium in jugendgemäßer Form zur Sprache zu bringen mit den anderen Jugendkirchen. Mobile Jugendkirchen gibt es als Jugendkirchen „on Tour“, die von Gemeinde zu Gemeinde wandern oder auch als aufblasbare Jugendkirche aus Gummi, wie z.B. des Kinder- und Jugendpfarramt der Evangelischen Kirchen in Mitteldeutschland (Vgl. Kappelt/Münnich 2005, S.88f.).

Zeitlich begrenzte Jugendkirchen sind regelmäßig wiederkehrende oder einmalige Angebote, die Jugendkultur und Evangelium verknüpfen wollen. Beispielhaft dafür ist das Projekt „YOUrChurch“. Hier boten verschiedene Träger auf der jährlichen Mega-Jugendmesse in Essen „YOU“ in eigenen Räumlichkeiten eine Jugendkirche an.

5.3.7. Zusammenfassung der Modelle

Die Auflistung der Modelle kann keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben, spiegelt aber durchaus den größten Teil der Jugendkirchenlandschaft in Deutschland wieder. Die Unterschiede zwischen den Kategorien liegen zum einen eher in der Form der Jugendkirche. Das Anliegen junge Menschen in ihrer Kultur zu erreichen, teilen sie alle. Zum

²⁰ Siehe <http://www.kraftwerk-dresden.de>

anderen unterscheiden sie sich im Anspruch eigenständige Gemeinde sein zu wollen oder nicht. Man könnte an dieser Stelle für eine Unterscheidung von Jugendkirche und Jugendgemeinde plädieren, wie es Anne Winter (Vgl. Kapitel 5.1.3.) tut. Dagegen spricht allerdings, dass eine etymologische Unterscheidung von „Kirche“ und „Gemeinde“ schwierig ist und die Tatsache, dass die Grenzen zwischen dem, was Jugendkirche und Jugendgemeinde unterscheiden soll, fließend sind.

5.4. Merkmale und Eigenschaften von Jugendkirchen

Zum Abschluss dieses Kapitels, in dem es darum ging deutlich zu machen was strukturell und inhaltlich unter dem Begriff Jugendkirche zu verstehen ist, soll nun der Versuch unternommen werden die zentralen Merkmale und Eigenschaften zusammen zu fassen. Auch wenn und gerade weil bereits deutlich geworden ist, wie vielfältig sich Jugendkirche in Deutschland darstellt, können solche allgemeinen Erkennungsmerkmale, gerade in Ermangelung einer eindeutigen Definition, dazu beitragen, dass in der Diskussion und in der Auseinandersetzung mit dem Thema deutlicher wird, wovon die Rede ist. Ohne Zweifel werden dabei verschiedene Merkmale auf einige Modelle mehr und auf andere weniger zutreffen. Für die große Breite der Jugendkirchen treffen sie jedoch zu und kennzeichnen diese.

5.4.1. Jugendkirche ist ein Angebot für Jugendliche

Obwohl der Begriff „Jugendkirche“ dies eigentlich schon deutlich machen sollte, erscheint es notwendig zu betonen, dass es sich dabei wirklich um ein Angebot handelt, das sich exklusiv an Jugendliche richtet. So besteht nämlich die Möglichkeit, Jugendkirche von anderen modernen Gemeindeformen, wie Emerging Churches usw., die ja durchaus ähnliche Strukturen und Formen vorweisen, abzugrenzen. Es kann festgehalten werden, dass eine Jugendkirche durchaus gleichzeitig eine Emerging Church sein kann, aber nicht jede Emerging Church auch eine Jugendkirche ist.

Jugendkirche definiert sich also in erster Linie über die Zielgruppe. Dabei ist die Zielgruppe „Jugendliche“ weit gesteckt. Die genaue Altersspanne, das bisherige Verhältnis zu Kirche und Religion, sowie die lebensweltlichen Hintergründe bleiben offen. Jugendkirche als Zielgruppenangebot kann sich sowohl an kirchlich engagierte 20jährige, als auch an kirchenferne 13jährige richten. Es gibt keine allgemein gültige Altersspanne, die

den Bereich Jugend abdeckt. Die grobe Orientierung an den 12 bis 25jährigen hat sich jedoch in der Jugendforschung und mit einem Blick auf die Praxis der Jugendkirchen bewährt.

Mit der Ausrichtung auf Jugendliche, lässt sich Jugendkirche auch auf die Besonderheiten dieser Lebensphase ein. Ihr Angebot richtet sich an eine Gruppe von Menschen, die mitten in einem Identitätsfindungsprozess stecken, die dabei sind, sich von bisherigen Autoritäten (z.B. Eltern) abzulösen, die sich stark an den Menschen in ihrer Umgebung orientieren (peer-groups) und sich allgemein in einer psychologischen, aber auch physiologischen Veränderungssituation befinden. Darüber hinaus muss sich Jugendkirche mit der gesellschaftlichen Situation von Jugendlichen auseinandersetzen. Der moderne Individualisierungs- und Pluralisierungsprozess gehört heute zum Jugendalter dazu. Jugendlichen wird eine Fülle von unterschiedlichen Lebensstilen angeboten, aus denen sie wählen dürfen und müssen. Die Zielgruppe der Jugendlichen besteht selbst aus einer großen Bandbreite an jugendkulturellen Stilen. Jede Jugendkirche wird individuell klären müssen, ob sie sich einem oder mehreren dieser jugendkulturellen Stile verschreibt oder versuchen möchte möglichst viele Stile anzusprechen.

Darüber hinaus richtet sich Jugendkirche an eine Gruppe, die gesellschaftlich nicht nur positiv bewertet ist, sondern teilweise als beängstigend wahrgenommen wird. Gerade auch in Kirche stehen Jugendliche heute immer wieder einer – real nie existierenden – „Jugend von damals“ gegenüber, die viel besser war. Auch die mediale Berichterstattung, z.B. über jugendliche Gewalttäter, trägt zeitweise zu diesem Bild bei. Jugendliche sind also immer wieder der Kritik ausgesetzt; einer Kritik an ihrer Generation im Allgemeinen und ihrer spezifischen kulturellen Ausdrucksformen (z.B. Musik). Mit der Zielgruppenfokussierung bekennt sich Jugendkirche aber gerade zu den Ausdrucksformen jugendlichen Lebens und nimmt diese bewusst auf. Sie wird damit auch zum Anwalt der Jugend und von Jugendkultur innerhalb der Kirche.

Mit der alleinigen Ausrichtung auf Jugendliche vertritt Jugendkirche letztlich auch ein Konzept, dass sich sehr speziell auf Zielgruppen ausrichtet und sich von einem eher universalistischen Ansatz löst. Dies ist besonders für die Frage des Gottesdienstes relevant. Jahrhundertlang gab es nur „den einen“ Gottesdienst für die gesamte Gemeinde. Jugendkirche, wie andere neuere Arbeitsformen der Kirche für ihren Bereich auch, hat nun erkannt, dass dieser Gottesdienst keine Alternative für junge Menschen ist und richtet sich auch gottesdienstlich auf diese spezielle Zielgruppe aus.

Dies sind nur einige Beispiele, die deutlich machen, dass eine explizite Nennung der jugendlichen Zielgruppe als Erkennungsmerkmal von Jugendkirche nicht banal ist, sondern, dass damit eine spezifische Festlegung geschieht und so bereits sehr viel über das Wesen von Jugendkirche ausgesagt wird.

5.4.2. Jugendkirchen verwirklichen den Sendungsauftrag der Kirche

Die Ausrichtung auf die spezielle Zielgruppe zeigt auch, dass es fast allen Jugendkirchen (am wenigsten unter ihnen den Jugend-Kultur-Kirchen) ein Anliegen ist, Menschen mit der Botschaft des Evangeliums und dem, wofür Kirche steht, zu erreichen. Sie nehmen dabei häufig gerade die jungen Menschen mit in den Blick, die bisher nicht erreicht wurden. „Sie [die Jugendkirchen] finden sich nicht länger damit ab, dass viele junge Menschen der Kirche bereits den Rücken gekehrt haben (Winter 2006, S.90)“, sondern versuchen, das was Kirche zu sagen hat unter Jugendlichen ins Gespräch zu bringen. Es ist dabei Anliegen der meisten Jugendkirchen, das Evangelium nicht nur anzudiskutieren, sondern junge Menschen auch dafür zu begeistern. „Mission“ ist hier eng verbunden mit einem Hineingehen in die Welt der Menschen, denen man begegnen will (Vgl. ebd.).

Die Intensität und praktische Umsetzung der missionarischen Ausrichtung ist dabei von Jugendkirche zu Jugendkirche unterschiedlich. Während sie sich bei der einen im Abbau von Vorurteilen gegenüber Kirche und Glauben und im Vorleben von christlichen Werten zeigt, legen andere Wert auf konkrete Verkündigung biblischer Inhalte und Bekehrungsaufrufe. Auch wenn die konkrete Füllung von „Mission“ in den Jugendkirchen völlig unterschiedlich aussieht, wird deutlich, dass Jugendkirche in den meisten Fällen mehr ist als sozial-diakonische Jugendarbeit und sich die Begegnung Jugendlicher mit dem Glauben zur gemeinsamen Aufgabe gemacht hat. Michael Freitag formuliert daher zugespitzt: „Jugendkirchen sind ‚Räume‘, in denen junge Menschen Gott erfahren können und sollen. Oder sie sind keine Jugendkirchen (Freitag 2006b, S.146)“.

Die Form der Spiritualität die eine Jugendkirche dabei lebt, kann sehr unterschiedlich sein. Freitag unterscheidet folgende spirituelle Ausrichtungen:

1. *Raumbezogene Spiritualität*: Jugendliche erleben das Transzendente durch die Begegnung mit dem atmosphärisch aufgeladenen Raum und seiner Symbolik. Das Betreten dieses Raumes ist ein Eintritt in die „Zone des Heiligen“ (Vgl. Freitag 2006b, S.134). Der Raum, die Menschen darin, der Umgang miteinander zeugen von der Gegenwart Gottes und laden ein, diese Gegenwart zu erleben. Er

ist gleichzeitig auch ein Ort des Abstandnehmens vom Alltag; er ist etwas anderes.

2. *Meditativ-liturgische Spiritualität*: Diese Form der Spiritualität bildet eine Gegenwelt zur Alltagserfahrung der Jugendlichen, weil sie durch ihre Elemente der Ruhe, Stille, Wiederholung für viele Jugendliche fremd ist. Exemplarisch sind hierfür die Gebete und Gesänge aus Taizé. Sie sprechen Jugendliche an, weil sie etwas Geheimnisvolles und Fremdes beinhalten und so oftmals eine mystische Erfahrung darstellen (Vgl. Freitag 2006b, S.136). Dass solche Formen der Spiritualität bei bestimmten Jugendlichen Zuspruch finden, belegt z.B. der seit Jahrzehnten bestehende Zulauf der Kommunität von Taizé. Jugendkirchen nutzen diese Form jedoch in den meisten Fällen nur vereinzelt.
3. *Lebensweltbezogene Spiritualität*: Die Kultur, die Alltagserfahrungen, aber auch existenzielle Erfahrungen und Fragen von Jugendlichen haben einen großen Raum im Angebot der Jugendlichen. Hier setzen lebensweltbezogene Formen der Spiritualität an und nehmen dies auf, indem sie diese Prägungen, Erfahrungen und Fragen mit Gott in Verbindung bringen (Vgl. Freitag 2006b, S.137f.). Die Bandbreite an Möglichkeiten ist dabei groß und reicht von Einzelgesprächen bis hin zu Elementen der Erlebnispädagogik in Verbindung mit einer „christlichen“ Reflexion. Dazu gehören aber auch lebensweltbezogene Formen der Verkündigung und die Übersetzung der biblischen Botschaft in den jeweiligen jugendkulturellen Kontext.
4. *Lobpreis und Worship*: In vielen Jugendkirchen spielt diese spirituelle Ausdrucksform eine große Rolle. Es geht dabei um eine Ausrichtung auf Gott, vor allem durch Lieder und Gebete. Menschen beschreiben dies als „Erfahrung der Wirklichkeit Gottes“ (Vgl. Freitag 2006b, S.139). Biblisch basiert dies auf Matthäus 18,20: *Denn wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen*. In der völligen Hinwendung zu Gott, kann seine Wirklichkeit erfahren werden. Diese Form der Spiritualität spricht vor allem das sinnliche Erleben an. „Das Programm einer ganzheitlichen Lobpreispraxis stellt einen wichtigen Schritt auf dem Weg zur Überwindung der Intellektualisierung des herkömmlichen evangelischen Gottesdienstes und damit der Spiritualität insgesamt dar (Zimmerling 2003, S.179f.)“. Die Lobpreis- und Worshipkultur ist daher seit vielen Jahren fester Bestandteil des Gottesdienstes vieler Gemeinden geworden. Sie bietet durch ihre starke musikalische Ausrichtung hervorragende Möglichkeiten sich jugendkulturell auszurichten. Lobpreis- und Worshipmusik gibt es in allen Stilrichtungen, von sanftem Pop über HipHop bis hin zu verschiedenen Formen des Metal.

5. *Weitere spirituelle Ausdrucksformen:* Darüber hinaus gibt es zahlreiche weitere Formen von Spiritualität, die in einzelnen Jugendkirchen eine Rolle spielen. Zu nennen sind u.a. Formen der charismatischen oder pietistischen Spiritualität.

Viele Jugendkirchen kombinieren verschiedene Spiritualitätsformen, auch wenn oftmals eine gewisse spirituelle Ausrichtung zu erkennen ist. Diese Vielfalt an spirituellen Ausdrucksformen verdeutlicht noch einmal die Erfüllung des Sendungsauftrags der Kirche. Jugendkirchen gehen plurale Wege, um Jugendliche spirituelle Erfahrungen zu ermöglichen (Vgl. Freitag 2006b, S.141).

5.4.3. Jugendkirchen sind an Beziehungen orientiert

Für fast alle Jugendkirchen spielt die Einteilung von Gemeindebezirken (Parochien) keine Rolle. Auch im freikirchlichen Kontext haben Jugendkirchen in der Regel keine regionale Zuteilung. Jugendkirche kann daher nicht als einfache Fortsetzung klassischer Jugendarbeit einer örtlichen Parochiegemeinde verstanden werden. Jugendkirchen richten sich also nicht nach zufälligen räumlichen oder sozialen Gegebenheiten, sondern haben erkannt, dass Beziehungsnetzwerke für Jugendliche eine weitaus größere Rolle spielen als formale Zuteilungen (Vgl. Winter 2006, S.91). Die Mobilität der Jugendlichen ermöglicht ihnen heute, soziale Beziehungen über die lokalen Grenzen hinaus einzugehen und sich in Beziehungsnetzwerke zu integrieren, die ihnen in Form und Inhalt zusagen. Sie sind nicht mehr angewiesen auf die Angebote vor Ort. Dies zeigt sich in vielen Jugendkirchen. Nicht selten findet man Jugendliche, die eine „weite Anreise“ in Kauf nehmen, um die Angebote der Jugendkirche zu nutzen.

Das Merkmal der Beziehungsorientierung weist aber auch darauf hin, dass Jugendkirchen für sich werben müssen. Sie bekommen nämlich keine Jugendlichen zugeweiht (wie z.B. Konfirmandengruppen), sondern müssen Jugendliche von ihrer Attraktivität überzeugen. Beziehungsorientierung schließt daher Freiwilligkeit mit ein. Durch die Unabhängigkeit von Parochien sind Jugendkirchen auch nur bedingt in Konkurrenz zu den Ortsgemeinden zu sehen. Sicherlich gibt es Reibungspunkte und auch Verluste im Zusammenspiel. Jugendkirchen wollen jedoch keineswegs Ersatz für die Gemeinde vor Ort sein, sondern lediglich Ergänzung. Sie können auch gar nicht das breite Spektrum an Aufgaben wahrnehmen, dass die Ortsgemeinden erfüllen. Sie bündelt vielmehr Energien, um sie für Jugendlichen einzusetzen. „Beide Orte kirchlicher Jugendarbeit –

Ortsgemeinde und Jugendkirche- sind also jeweils für sich sinnvoll und geboten (Pohl-Patalong 2005, S.27)“.

5.4.4. Jugendkirchen orientieren sich an den Lebenswelten Jugendlicher

Jugendkirchen versuchen sich an der Kultur junger Menschen zu orientieren. Anne Winter formuliert als ihre gemeinsame Leitfrage: „Wie können wir junge Menschen, die in ihrer eigenen Kultur leben [...] erreichen und die Verkündigung des Evangeliums mit der modernen Jugendkultur, mit ihrer Lebenswelt, verknüpfen (Winter 2006, S.91)“. Jugendkirchen machen sich also auf den Weg hin zu den Jugendlichen. Sie versuchen das aufzunehmen, was sie interessiert und was sie prägt. Beim Betreten einer Kirche kommen Jugendliche oftmals in eine ihnen völlig fremde Welt. Jugendkirchen wollen dies ändern und Kirche in der Welt der Jugendlichen beheimaten. „Junge Menschen sollen nicht mehr länger erst meterhohe kulturelle Hürden überwinden müssen, um Gott kennen zu lernen, sondern sie sollen Möglichkeiten finden, in ihrer eigenen Lebenswelt Gott zu begegnen (Ebd.)“.

Jugendkirchen setzen also bei Jugendkultur an. Jugendkultur ist jedoch genauso differenziert, wie Jugend selbst. Die Jugendkultur in Deutschland ist eine unüberschaubare Landschaft von verschiedenen Stilen, Milieus, Szenen, Subkulturen und Gruppierungen, die höchst unterschiedlich und ausdifferenziert sind²¹. Hier liegt sicher auch die Begründung für die Unterschiedlichkeit der Jugendkirchen insgesamt. Wer sich an der Lebenswelt Jugendlicher orientieren will, muss äußerst flexibel, spontan und kreativ sein, um sich aktuellen Strömungen anpassen können. Da Jugendkultur auf dem Land unterschiedlicher aussieht als in der Stadt, aber auch in Frankfurt völlig anders ist als in Berlin und Jugendkirchen teilweise sogar verschiedene jugendkulturelle Strömungen verbinden müssen, muss jede Jugendkirche ihr eigenes Profil entwickeln, um möglichst vielen Jugendlichen gerecht werden zu können. Die Unterschiedlichkeit der Jugendkirchen zeigt das gemeinsame Merkmal – nämlich die Lebensweltorientierung. Lebensweltorientierung erfordert von den Jugendkirchen insbesondere die Auseinandersetzung mit drei Bereichen, die für fast alle jugendkulturellen Strömungen äußerst relevant sind:

a) Musik ist für den größten Teil der Jugendlichen die zentrale Ausdrucksmöglichkeit ihrer Kultur. Sie gehört untrennbar zu ihrer Lebenswelt (Vgl. Ulmer 2006, S.120).

b) Außerdem prägen Medien die Lebenswelten Jugendlicher stark. Handys, Videoclips, Fernsehen, Internet usw. sind fest in ihrem Alltag platziert (Ebd.).

²¹ Siehe dazu Kapitel 2.1.1.

c) Viele jugendkulturelle Szenen entwickeln auch eine eigene Sprache. Aber auch übergreifend gibt es so etwas wie eine Jugendsprache, die jedoch ständigen Veränderungen unterliegt (Ebd.).

Das Lebensweltorientierung ein allgemeines Merkmal von Jugendkirche ist, zeigt sich eben auch daran, dass fast alle Jugendkirchen in den genannten Bereichen Musik, Medien und Sprache versuchen den Jugendlichen gerecht zu werden und kreative Ideen zu entwickeln, um sich an diesen Schwerpunkten aber auch an anderen Bereichen der Lebenswelt Jugendlicher zu orientieren.

5.4.5. Jugendkirchen sind beteiligungsoffen

Jugendkirchen wollen kein Konsumangebot sein. In fast allen Jugendkirchen sind die Jugendlichen nicht nur eingeladen, sondern sogar aufgefordert „ihre“ Jugendkirche auf allen Ebenen mitzugestalten. Sie bekommen die Möglichkeit die Räume, Inhalte und Angebote mitzubestimmen. Dies gilt insbesondere auch für die Bereiche, die bisher als „Tabuzone“ für Gestaltungsexperimente galten, z.B. Kirchenräume, Liturgie u.a. (Vgl. Winter 2005, S.37). Dem entspricht auch die Leitungsstruktur vieler Jugendkirchen. Oftmals sind Jugendliche auch in Leitungsaufgaben eingebunden. Leiter/innen, wie z.B. Hauptamtliche oder Pfarrer/innen, verstehen sich mehr als Coach, als Trainer als Leiter/in im Hintergrund. Hinter dieser Struktur stecken wichtige Erkenntnisse:

Durch die Partizipation der Jugendlichen steigt auch die Identifikation. Je mehr Jugendliche Kirche mitbestimmen dürfen, umso mehr wird es auch ihre Kirche. Jugendkirche ist daher in erster Linie Kirche von Jugendlichen für Jugendliche (Vgl. Schwab 2006, S.39). Gleichzeitig wird es damit auch einfacher, Jugendkirche lebensweltorientiert zu gestalten, denn mit den Jugendlichen holt man sich schließlich die Experten in Sachen Jugendkultur ins Haus. Darüber hinaus erfahren Jugendliche durch die Gestaltungsmöglichkeiten, die ihnen geboten werden, Wertschätzung und Vertrauen. Die Vermittlung dieser Werte ist zutiefst christlich und erhöht die Identifikation weiter.

Die Beteiligung hat für die Jugendlichen auch einen persönlichkeitsbildenden Faktor. Sie werden hier aus der Konsumentenrollen, die sie in vielen Bereichen ihres Lebens einnehmen, herausgeholt und aktiviert, selbst etwas zu tun und zu gestalten. Die Fähigkeit des aktiven, gestalterischen Handelns, aber auch die Entdeckung und Entfaltung der eigenen Fähigkeiten und Gaben, fördern die Persönlichkeit der Jugendlichen und befähigen sie aktiv an der Gesellschaft zu partizipieren.

Aber auch lernpsychologische Aspekte begründen die Partizipation der Jugendlichen. Schließlich will Jugendkirche ja auch Inhalte vermitteln. Im außerschulischen Bereich spielt Erfahrungslernen eine besondere Rolle (Vgl. Stegemann 2008, S.19). Dazu bietet das Konzept der Jugendkirche viel Spielraum. Ganz praktisch: In der Vorbereitung eines Gottesdienstes zum Thema Gnade, lernen Jugendliche vielleicht selbst was Gottes Gnade bedeutet und mit ihnen zu tun hat.

Nicht zuletzt ist Jugendkirche mit ihrem beteiligungsoffenen Konzept auch theologisch reflektiert. Anne Winter fasst es in einem Satz zusammen: „Über das ‚Priestertum aller Gläubigen‘ wird hier nicht diskutiert – hier wird es einfach gelebt (Winter 2005, S.37).“ Damit ist sicher keine inhaltliche und organisatorische Beliebigkeit gemeint, sondern es soll deutlich werden, dass Jugendkirche stets ein Prozess ist, der mit allen Beteiligten gegangen wird und der in keinem Bereich vor Beteiligung halt machen sollte. Dies hat Jugendkirche vielen Ortsgemeinden voraus und macht sie für junge Menschen so attraktiv. Bisher war es für Jugendliche nur selten möglich auf Liturgie, Predigt oder Leitungsstrukturen Einfluss zu nehmen, weil sie häufig im „pfarramtlichen Hoheitsbereich lagen“, zumindest aber Beteiligung nur erwachsenen Gemeindemitglieder vorbehalten war. Luther wollte mit der Betonung des allgemeinen Priestertums auch die Einbeziehung und Beteiligung der theologischen Laien erreichen. Jugendkirche realisiert diese Forderung endlich auch für Jugendliche.

5.4.6. Gottesdienst als Merkmal?

Während es bei den bisherigen Merkmalen eher um die konzeptionell-strukturelle Ebene ging, soll nun ein Aspekt der konkreten Praxis diskutiert werden. Es geht dabei um die Frage, ob ein Gottesdienst konstitutiv für Jugendkirche ist. Gottesdienst wird mit unterschiedlicher Regelmäßigkeit und vor allem mit unterschiedlichen Absichten in den Jugendkirchen gefeiert. Für die eine Jugendkirche ist der Gottesdienst eines ihrer verschiedenen Angebote (wenn auch immer ein besonderes). Er wird in größeren Abständen (etwa monatlich) im Stile eines Events gefeiert und soll bewusst nicht in Konkurrenz zum sonntäglichen Hauptgottesdienst in den Gemeinden treten. Er ist konzeptionell zu vergleichen mit Gottesdiensten, die schon seit Langem von Gemeinden oder Kirchenkreisen immer wieder „mal“ unter dem Stichwort „Jugendgottesdienst“ veranstaltet werden. Andere Jugendkirchen, insbesondere freikirchliche, sehen den wöchentlichen Gottesdienst als zentrales Treffen der Jugendkirche. Er soll für die Jugendlichen der Hauptgottesdienst sein.

Es stellt sich daher die Frage, ob der Gottesdienst zur Jugendkirche dazugehört bzw. ein Merkmal von Jugendkirchen ist. Theologisch betrachtet gehört der Gottesdienst konstitutiv zur Gemeinde dazu. Dies gilt auch für Personalgemeinden. Für Jugendkirchen, die eigenständige Gemeinde sein wollen, gehört also ebenso der regelmäßige Gottesdienst dazu. Dies zeigt sich auch in der Praxis. Aber die anderen Jugendkirchen, also die, die nicht selbstständige Gemeinde sein wollen, sind ja Teil einer oder der Gemeinde. Auch sie müssen das Thema Gottesdienst im Blick haben. Als räumlich oftmals ausgegliederte Jugendarbeit der Gemeinde(n), sollten sie den Jugendlichen ebenfalls ein Gottesdienstangebot machen. Die Integration in den Hauptgottesdienst der Ortsgemeinde ist in den meisten Fällen eher unrealistisch, weil dieser dem Stile von Jugendkirchenarbeit eben wenig entspricht. Gottesdienste sind also für alle Jugendkirchen ein wichtiges Thema und sollten auch untrennbar und eindeutig zu Jugendkirche gehören.

Hier wird der Blick auf die Realität der Jugendkirche im folgenden Kapitel vielleicht aufschlussreich. Bei der Befragung der Jugendkirchen, wurde auch explizit nach der Gottesdienstpraxis gefragt.

5.4.7. Abschließende Bemerkungen

Auch wenn eine eindeutige Definition von Jugendkirche fehlt – vielleicht gerade deshalb weil sich Jugendkirche nicht in einen Satz fassen lässt – können die hier genannten Merkmale für mehr Eindeutigkeit sorgen und aufzeigen, was Jugendkirche ausmacht. Sie lässt sich dann auch deutlich von anderen Formen der Jugendarbeit abgrenzen. Mit Blick auf die Modelle im vorangegangenen Kapitel fällt auf, dass einige (zentrale) Merkmale nicht auf das Modell der Jugend-Kultur-Kirche zutreffen. In der Tat ist zu überlegen, ob sie wirklich den Charakter von Jugendkirche trägt und Teil der Jugendkirchenbewegung ist oder nicht eher ein kulturelles Angebot der Jugendarbeit. Konzerte in Kirchen und Gemeindehäusern gibt es schon lange. Ob die Alleinbestimmung eines Kirchenraumes und die „jugendliche“ Gestaltung dessen für diesen Zweck eine Jugendkirche ausmacht, muss kritisch gesehen werden. Die Entscheidung muss hier anhand der Einzelfälle getroffen werden.

Bei aller Suche nach Gemeinsamkeit und Definitionen für Jugendkirchen muss als wichtiges Merkmal auch die Verschiedenheit der Jugendkirchen genannt werden. Es ist ein wichtiger Aspekt der Jugendkirchenlandschaft in Deutschland. Jede Jugendkirche hat individuelle Formen, Angebote und Strukturen. Sie orientiert sich dabei an der Lebens-

welt und den Beziehungsnetzwerken der Jugendlichen vor Ort. Hier liegen eine besondere Stärke und ein Charakteristikum. Das macht Jugendkirche eben auch aus und definiert sie.

5.5. Theologischer Exkurs: Ekklesiologische Einordnung von Jugendkirche

Nachdem nun ausführlich darüber nachgedacht wurde, was genau sich hinter Jugendkirche verbirgt, soll nun das Thema Jugendkirche theologisch reflektiert werden. Ist Jugendkirche vollwertige Kirche? Können Jugendkirchen eigenständige Gemeinde sein? Solche und andere ekklesiologische Fragen sollen im Folgenden diskutiert werden, um eine abschließende theologische Einschätzung von Jugendkirche vornehmen zu können. Als Ausgangspunkt dafür soll zunächst der Blick darauf gerichtet werden, was Kirche biblisch-theologisch ist.

5.5.1. Das Wesen der Kirche

Der etymologische Ursprung von Kirche liegt im griechischen *ἐκκλησία* (ekklesia). Dieses Wort wird im Neuen Testament (NT) sowohl mit Kirche, als auch mit Gemeinde übersetzt. Ursprünglich aus dem politischen Bereich stammend (Vollversammlung der Bürger), meint *ἐκκλησία τοῦ θεοῦ* (ekklesia tou theou) die durch Gottes Ruf begründete Versammlung der Christen (Vgl. Orth 2002, S.109). Um das Wesen von Kirche näher zu bestimmen benutzt das NT weitere Begriffe, Namen und Bilder dafür. Kirche bzw. Gemeinde ist der „Leib Christi“ (1Kor 10,17) oder das „Volk Gottes“ (Hebr 4,9), aber auch „die Heiligen“ (1Kor 1,2) oder die „Herde Gottes“ (1Petr 5,2). Alle diese Bezeichnungen werden auf die Hausgemeinde genauso angewandt wie für die Kirche als Gesamtes. Kirche wird hier, auch wenn in den späten Briefen des NT bereits erste feste Strukturen beschrieben werden, übergreifend als eine personale Dimension verstanden. Sie ist da sichtbar, wo Christen zusammen kommen.

Inhaltlich ist Kirche vom Anbrechen des Reiches Gottes (Mk 1,15) geprägt. Sie ist der Ort an dem sich das eschatologische Gottesvolk sammelt. Jesus, als derjenige der die *βασίλεια τοῦ θεοῦ* begründet hat, ist daher auch der Grund der Kirche. Kirche muss sich am Leben, an der Passion und der Lehre Christi orientieren, um legitime Kirche zu sein

(Vgl. Hempelmann 2003, S.3). Kirche hat im NT aber auch immer eine pneumatologische Ausrichtung. Sie ist Werk des Heiligen Geistes, durch den sich Jesus selbst an die Kirche bindet (Mt 18,20). Die Ausgießung des Heiligen Geistes (Apg 2) kann auch als die Geburtsstunde der Kirchen verstanden werden. Der Geist Gottes ist also Existenzgrundlage der Kirche.

Den Wert der Kirche, verstanden als Gemeinschaft der Gläubigen (also weniger als rechtliche Verfassung), sieht Martin Luther so: „Darum, wer Christus finden soll, der muß zuerst die Kirche finden. Wie sollte man wissen, wo Christus ist und sein Glaube, wenn man nicht wüsste wo seine Gläubigen sind. Nun ist aber die Kirche nicht aus Holz und Stein, sondern der Haufen christusgläubiger Leute; zu dem muß man sich halten und sehen, wie die glauben, leben und lehren (M.Luther, zit.n. Hempelmann 2003, S.5)“. Daran wird deutlich, dass Kirche natürlich in erster Linie personale Gemeinschaft ist, aber darüber hinaus auch ein hohes Maß an Verantwortung für die Glaubenden übernehmen muss. Auch die Confessio Augustana (CA) betont dies. Kirche wird hier verstanden als die Versammlung der Gläubigen, „bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente laut des Evangeliums gereicht werden (CA VII)“. Kirche hat also auch für die richtige Verkündigung des Evangeliums und den richtigen Umgang mit den Sakramenten zu sorgen. Diese Verantwortung rechtfertigt auch auf Dauer angelegte Strukturen und Ordnungen (Institutionalisierung), die Kirche organisieren (Vgl. Hauschildt 2001, S.20). Deshalb finden sich auch in den Pastoralbriefen erste Institutionalisierungsbestrebungen von Gemeinden, die versuchen sich eine feste Struktur zu geben. Dabei kennt das NT durchaus unterschiedliche Organisationsformen von Christen und Christinnen und auch die CA betont, dass es bei Kirche nicht darum gehen kann möglichst Gleichförmigkeit herzustellen. „Und es ist nicht nötig zur wahren Einigkeit der christlichen Kirche, dass allenthalben gleichförmige Zeremonien [...] gehalten werden (CA VII)“.

Auftrag der Kirche ist es, das Evangelium in Wort und Tat zu predigen (durchaus auch unter dem Stichwort Evangelisation, vgl. Mt 28,18-10) und die Sakramente zu verwalten, aber auch die Gemeinschaft der Gläubigen im Sinne Jesu zu organisieren. Dabei ruft das NT immer wieder zur Einheit auf, ohne dass dabei auf Verschiedenheiten verzichtet werden muss (vgl. 1Kor).

5.5.2. Jugendkirchen als Kirche

Es stellt sich nun die Frage, ob Jugendkirchen die o.g. Kriterien von Kirche erfüllen und damit tatsächlich Kirche im theologischen Sinne sind. Diese Frage stellt sich für Jugendkirchen und unter ihnen besonders für Jugendgemeinden. Auch wenn eine Jugendkirche keine eigenständige Gemeinde sein will, wird sie doch für die Jugendlichen ihre Kirche und Gemeinde sein. In der Praxis hat sich gezeigt, dass Jugendliche nicht in die Jugendkirche als Angebot der Jugendarbeit und darüber hinaus noch in eine Gemeinde gehen. Für die meisten Jugendlichen ist ihre Jugendkirche, so oder so, auch ihre Gemeinde. CA VII macht zum einen deutlich, dass die Formen und Methoden (es wird dort von Zeremonien gesprochen) von Kirche durchaus unterschiedlich sein können. Dies gilt auch für Jugendkirche. Die Angebote der Jugendkirche sind anders als herkömmliche Gemeindeangebote, aber das dürfen sie auch sein. Allein die evangeliumsgemäße Verkündigung und der ordnungsgemäße Umgang mit den Sakramenten müssen bei aller Vielfalt gewährleistet sein. Die evangelische Tradition ermöglicht hier also eine große Freiheit im Bereich des Kultus, wenn die Anbindung an das Evangelium gewährleistet ist (Vgl. Schwab 2005, S.63).

Weiter ist Kirche gekennzeichnet als Ort der Versammlung der Gläubigen. Die missionarische Ausrichtung von Jugendkirchen macht deutlich, dass Jugendkirche genau dieses Ziel hat. Sie will ein Ort sein, an dem Jugendliche eine geistliche Heimat finden, wo sie zusammen kommen, um Gottesdienst zu feiern und sie will Räume schaffen Gott (in der Gemeinschaft) zu begegnen. Jugendkirche reagiert damit auch auf Luthers Feststellung, dass Glaube ohne Kirche nicht möglich sei (vgl. oben) und schafft mit der Ausrichtung auf Jugendliche die Gelegenheit, dass Jugendliche, die nichts mehr von Kirche wissen wollten, den Weg in die Gemeinschaft der Glaubenden finden.

Der Weg der verfassten Kirche zur Gewährleistung der Evangeliumsverkündigung und Sakramentsverwaltung war es, feste und auf Dauer angelegte Ordnungen und Strukturen zu etablieren. Dies war schon zu Zeiten der frühen Kirchen zur Abwehr von Häresien notwendig und auch heute muss darauf geachtet werden, dass die biblische Botschaft oder bestimmte kultische Praktiken (wie z.B. die Taufe) nicht für fremde Zwecke instrumentalisiert werden. Es tut der Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen nicht gut und wird auch dem Evangelium nicht gerecht, wenn heute z.B. jeder jeden überall und nach eige-

nen Maßstäben taufen kann oder ohne Berücksichtigung der theologischen Tiefendimension Abendmahl austeilt.

Deshalb müssen Jugendkirchen, die eigenständige *freie Gemeinden* sein wollen, den Weg in die Gesamtgemeinschaft der (evangelischen) Christen finden und auch bei Verkündigung und Sakramenten sich an bestimmten Vereinheitlichungen orientieren.

Für *landeskirchliche Jugendkirchen* stellt sich die eigenständige Verkündigung und Sakramentsverwaltung durch das Amtsverständnis der Landeskirche etwas schwieriger dar. Jedoch zeigen z.B. die Evangelischen Studierenden Gemeinden (ESG), dass Personalgemeinden nichts Neues in der Landeskirche sind und bereits Mittel und Wege gefunden wurden, sich mit solchen Gemeinden auch hinsichtlich der Sakramente und Amtshandlungen zu arrangieren (Vgl. Schwab 2005, S.64). Hier muss Jugendkirche jedoch auch theologisch weiterentwickelt werden und sinnvolle Möglichkeiten gefunden werden, wie z.B. die Sakramentsverwaltung geschieht.

Stellt sich noch die Frage, ob Jugendkirchen eine Gefährdung für die Einheit der Kirche darstellen. Die Gemeindeflandschaft im deutschen Protestantismus ist jetzt schon äußerst vielfältig und differenziert. Die evangelischen Landeskirchen können schon längst nicht mehr als „die“ Kirche bezeichnet werden. Die Einheit der Kirche konstituiert sich daher nicht aus der organisatorischen Zusammengehörigkeit, sondern aus der gemeinsamen Grundlage. Trotzdem tut Kirche gut daran auch organisatorisch zusammen zu arbeiten. Selbstständige Jugendkirchen-Gemeinden sollten daher nicht Spaltung und Konfrontation mit anderen Gemeinden (auch nicht gegenüber den Landeskirchen) suchen, sondern ganz im Sinne des Bildes vom Leib und den Glieder im ersten Korintherbrief, das Gemeinsame und Verbindende. Darin liegt auch der Schlüssel für eine weitere Gefährdung, die mancher in Jugendkirchen sieht, nämlich die Spaltung zwischen Jung und Alt. Ein kritisches Nachfragen ist sicher berechtigt. Jugendkirchen ziehen jedoch nicht grundsätzlich alle Jugendlichen aus den Ortsgemeinden ab, sondern richten sich oft insbesondere an die Jugendlichen, die in Kirche überhaupt nicht mehr vorkommen. Es muss jedoch auch kritisch entgegnet werden, dass es die Ortsgemeinden häufig nicht mehr schaffen attraktive Angebote für Jugendliche zu schaffen und sie an Kirche zu binden. Besser Jugendkirche fängt diese Jugendlichen auf, als dass sie auf Distanz zur Kirche gehen. Jugendkirche und Ortsgemeinde sind daher aufgefordert sich zu vernetzen und Begegnungsmöglichkeiten zu schaffen. Insbesondere müssen Konzepte entwickelt werden, was mit Jugendlichen geschieht, die zu alt für Jugendkirche werden. Die Gemeindesituation in Deutschland, mitten darin auch die Jugendkirchen, sind sicher nicht

das beste Beispiel für die Einheit des Leib Christi. Es ist daher umso wichtiger gute Verhältnisse zwischen Ortsgemeinde, Jugendkirchen und anderen Gemeindeformen zu pflegen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Jugendkirche durchaus dem Wesen der Kirche entspricht und Jugendkirchen Teil der Kirche, aber auch eigenständige Gemeinden sein können. Sie müssen sich dabei jedoch, wie allerdings alle anderen Gemeinden auch, an ihrer Evangeliumsverkündigung, dem Umgang mit den Sakramenten und der Verantwortungsübernahme für die Gläubigen messen lassen. Wenn es möglich ist, sind jedoch Konzepte vorzuziehen, die der Einheit der Kirche entsprechen. Dies ist z.B. durch organisatorische Vernetzung und Anbindung möglich. Hier sind aber nicht nur die Jugendkirchen, sondern z.B. auch die Landeskirchen gefordert, Wege und Möglichkeiten zu finden, Jugendkirchen-Gemeinden innerhalb der Landeskirche zu ermöglichen (gleiches gilt für die Verbände freikirchlicher Gemeinden).

6. Evangelische Jugendkirchen in Deutschland

Nachdem im vorherigen Kapitel das Beispiel Jugendkirche in seinen pädagogischen und theologischen Dimensionen beleuchtet wurde, soll nun ein empirisch fundiertes Bild von Jugendkirchen in Deutschland aufgezeigt werden. Wie sieht die Arbeit der Jugendkirchen in Deutschland aus? Was sind die Angebote? Wie viele Jugendliche nehmen die Angebote wahr? Wer sind die Träger von Jugendkirchen? Diese und andere Fragen sollen dabei helfen, das Phänomen Jugendkirche präziser zu fassen. Ziel des ersten Teils der Untersuchung war es, die groben Eckdaten von Jugendkirchen zu erheben. Trotz der guten Vernetzung der Jugendkirchen untereinander und zahlreichen wissenschaftlichen Arbeiten zum Thema Jugendkirche (meistens aus dem Bereich der praktischen Theologie und der Religionspädagogik) lag eine grundlegende statistische Erhebung über die Realität der Jugendkirchen in Deutschland bisher nicht vor.

Der Fokus liegt dabei auf den Jugendkirchen, die sich unter dem Dach der evangelischen Landeskirche etabliert haben. Wie im vorherigen Kapitel deutlich wurde, gibt es jedoch auch eine große Anzahl katholischer oder freikirchlicher Jugendkirchen. Die Fokussierung auf die evangelisch-landeskirchlichen Jugendkirchen hat mehrere Gründe. Zum einen geht es in dieser Arbeit um eine evangelische Religionspädagogik und jugendkulturelle Ansätze für die evangelische Jugendarbeit in Kirche und ihren angeschlossenen Verbänden. Katholische Religionspädagogik unterscheidet sich davon in vielen Punkten, sowohl in den Grundannahmen also auch in der Praxis. Im Bereich der Freikirchen wird von Religionspädagogik hingegen kaum gesprochen. Zum anderen sprechen strukturelle Gründe gegen die Berücksichtigung katholischer und freikirchlicher Jugendkirchen. Während katholische Jugendkirchen in ihrem Konzept (Jugendkirche als Sakralbau) wenig voneinander differenzieren, sind freikirchliche Jugendkirchen in der Anbindung, Struktur und Ausrichtung nicht zu fassen. Zudem ist es kaum möglich freikirchliche Jugendkirchen zu erfassen und zu lokalisieren.

Die im Folgenden beschriebene Untersuchung richtet sich aus den genannten Gründen also auf evangelische Jugendkirchen aus. Dabei muss jedoch bewusst sein, dass evangelische Jugendkirchen nur ein Teil, wohl aber ein ganz erheblicher, der gesamten Jugendkirchenlandschaft in Deutschland sind. Wenn im Folgenden also von Jugendkirche die Rede ist, sind damit, wenn nicht explizit anders benannt, die evangelischen Jugendkirchen gemeint.

6.1. Aufbau der Untersuchung

Um die Arbeitsweise, Organisationsformen, Inhalte und Beteiligungsstrukturen der deutschen Jugendkirchen statistisch zu erheben, war es zunächst notwendig intensiv in Kontakt mit Jugendkirchen und den Verantwortlichen zu treten. Dies geschah auf zahlreichen Fachtagungen und Konferenzen zum Thema Jugendkirche. Darüber hinaus fanden zahlreiche Besuche von Jugendkirchen und Gespräche mit Verantwortlichen statt. Anhand dieser Kontakte konnten verschiedenste Strukturen und Arbeitsweisen der Jugendkirchen gesammelt werden.

Ergänzt wurde dies durch eine ausführliche Internetrecherche. Fast alle Jugendkirchen haben eine eigene Internetseite, auf der sie ihre Angebote und teilweise auch Konzeptionen darstellen. Die Informationen der Internetseiten ergänzten die gesammelten Informationen über Strukturen und Angebote der Jugendkirchen, so dass ein Fragebogen entstand, mit dem die Realität der Jugendkirchen erfasst werden sollte. Die Qualität des entstandenen Fragebogen zeigte sich in der Befragungsphase darin, dass keine Änderungen an Fragen und deren Antwortmöglichkeiten vorgenommen wurden, keine Fragen unbeantwortet blieben und keine Anmerkungen zu Fragen oder Antworten durch die Befragten vorgenommen wurden.

Der Fragebogen richtete sich an die Verantwortlichen der Jugendkirchen. Hierbei handelte es sich in der Regel um hauptamtliches Personal der Jugendkirchen (Sozialpädagogen, Gemeindepädagogen, Diakone, Jugendpfarrer etc.). Um den Befragten die Beantwortung des Fragebogen so einfach wie möglich zu machen und so einen hohen Rücklauf zu fördern, wurde sich auf insgesamt 13 Fragen beschränkt und die Möglichkeit einer Online-Beantwortung angeboten. Wie auf kollegialer Ebene im Bereich von Jugendarbeit üblich, wurden die Fragen in Form der Du-Anrede formuliert.

Frage 1: Wie heißt eure Jugendkirche? Wie ist die genaue Bezeichnung?

Diese Frage diente lediglich der Zuordnung und Benennung.

Frage 2: Wer ist der Träger der Jugendkirche (Verein, Kirchengemeinde, CVJM, Kirchenkreis...)?

Da sich in den Vorgesprächen und der Internetrecherche herausstellte, dass Jugendkirchen unterschiedlichste institutionelle Anbindungen haben, wurde hier eine offene Fragestellung gewählt, um wirklich alle Trägervarianten zu erfassen. Um eine einfachere

Zuordnung bei der Auswertung zu ermöglichen, wurden jedoch die Trägerformen, die in der Recherchephase am häufigsten vorkamen in Klammern als Beispiel genannt.

Frage 3: Wie viele Jugendliche nutzen die Angebote der Jugendkirche jährlich (Schätzung)?

Um die wichtige Frage nach der quantitativen Nutzung der Jugendkirche zu beantworten sollte hier eine geschätzte Zahl an jährlichen Nutzern angegeben werden. Eine genauere Abfrage nach Teilnehmendenzahlen wäre sicher wünschenswert gewesen, hätte jedoch eine hohe Beanspruchung der Befragten nach sich gezogen und so die Gefahr der Nicht-Beantwortung beinhaltet. Um den verschiedenen Angebotsformen gerecht zu werden (Projekte, regelmäßige Angebote etc.) wurde die Schätzung der Teilnehmendenzahl auf den Zeitraum eines Jahres bezogen.

Frage 4: Wie viele ehrenamtliche Mitarbeiter/innen hat die Jugendkirche?

Ein wichtiges Element der Jugendkirchenarbeit ist die Partizipation Jugendlicher, die u.a. durch diese Frage in einer Zahl fassbar werden sollte. Ehrenamtliches Engagement dient hier also als Indikator für Partizipation.

Frage 5: Wie viele davon sind Jugendliche im Alter von 21 und jünger?

Diese Frage bezieht sich auf die vorherige und sollte weitere Informationen über die Partizipationsmöglichkeiten Jugendlicher erbringen. Während in Frage 4 ehrenamtliche Mitarbeiter/innen auch Erwachsene sein könnten, wird hier explizit nach Jugendlichen gefragt.

Frage 6: Welches hauptamtliche Personal steht der Jugendkirche zur Verfügung (bitte nur inhaltlich tätiges Personal angeben, d.h. keine Reinigungskräfte, Verwaltungsangestellten etc.)?

Die Frage nach der personellen Ausstattung wurde mit Hinblick auf zwei Aspekte gestellt. Zum einen kann sie Aufschluss über das Thema Professionalität geben und zum anderen ermöglicht sie einen Einblick in die finanzielle Ausstattung der Jugendkirche. Die direkte Frage nach den Finanzen der Jugendkirche wäre in diesem Zusammenhang unangemessen gewesen.

Frage 7: Welche Angebote/Programme hat die Jugendkirche? (Mehrfachnennung möglich)

Ein zentrales Anliegen der Befragung war es zu erfahren, was genau Jugendkirchen machen bzw. welche Angebote sie für Jugendliche haben. In den Vorgesprächen und insbesondere bei der Internetrecherche wurde eine umfangreiche Liste an Angeboten erstellt und diese in sinnvollen Oberkategorien gegliedert, die im Fragebogen als Antwortmöglichkeiten genannt wurden:

-]A Gottesdienste
-]B Café/Offene Tür
-]C regelmäßige Jugendgruppen
-]D regelmäßige Kindergruppen
-]E Workshops/Kurse
-]F Hausaufgabenbetreuung
-]G Konzerte/Events
-]H Angebote für/mit Konfirmanden
-]I Schulungen für Ehrenamtliche
-]J Freizeiten
-]K Kooperation mit Schulen
-]L Berufsorientierung/Bewerbung
-]M Streetwork
-]N "offizielle" Angebote zur Seelsorge
-]O Musikprojekte (Band/Chor/TEN SING)
-]P Haus- und Bibelkreise
-]Q Sonstiges

Frage 8: Wie hoch ist die Möglichkeit für Jugendliche die Jugendkirche mitzugestalten (Schätzung)?

Auch diese Frage zielt auf die Partizipationsmöglichkeiten Jugendlicher, die ein weiteres zentrales Interesse der Untersuchung ist. Sie wurde jedoch bewusst nicht im Zusammenhang mit der Frage nach den Ehrenamtlichen und zu Beginn der zweiten Seite gestellt, um von den Befragten eine möglichst realistische (wenn auch subjektive) Einschätzung zu erhalten. Als Antwortmöglichkeit wurde eine fünfstufige Skala vorgegeben:

-]0 keine Möglichkeiten
-]1 wenige Möglichkeiten
-]2 einige Möglichkeiten
-]3 viele Möglichkeiten
-]4 sehr viele Möglichkeiten

Frage 9: Welche der folgenden Aussagen trifft auf die Jugendkirche zu? (Mehrfachnennung möglich)

In Frage 9 wurden einige organisatorische und konzeptionelle Einzelheiten abgefragt, die eine Aussage zur Realität von Jugendkirchen in Deutschland ermöglichen sollen. Da eine umfassende Abfrage der Konzeption der Jugendkirchen nicht zielführend gewesen wäre, wurden hier einzelne Elemente (selektiv) abgefragt:

-]A Die Jugendkirche ist ein dauerhaftes Angebot
-]B Die Jugendkirche ist ein temporäres Angebot
-]C Der Jugendkirche steht eine eigene Kirche zur Verfügung
-]D Der Jugendkirche stehen eigene Räume zur Verfügung
-]E Mit Jugendkirche hat ein neues Konzept für Jugendarbeit begonnen

- []F Die Jugendkirche ist eine Fortsetzung bisheriger Jugendarbeit
- []G Die Jugendkirche will eine Gemeinde für Jugendliche sein
- []H Die Jugendkirche ist missionarisch
- []I Die Jugendkirche hat eine eigene Leitungsstruktur

Frage 10: Seit wann gibt es die Jugendkirche?

Um die Kontinuität der Jugendkirche zu analysieren, sollten hier die Befragten angeben, wie lange es die Jugendkirche schon gibt. Die offene Fragestellung wurde bewusst gewählt, wobei eine spätere Umrechnung in Monate vorgesehen war.

In den letzten drei Fragen wurde einige für die Ergebnisse der Untersuchung nicht relevante, rein organisatorische Dinge abgefragt (Bereitschaft an Teilnahme einer weiteren Befragung, Ansprechpartner und Internetadresse).

Der fertige Fragebogen wurde einem Pre-Test unterzogen, bei dem sich keine Rückfragen oder Änderungsbedarfe ergaben. Er wurde dann an 35 Jugendkirchen in Deutschland verschickt. Dies waren alle zur Zeit der Befragung benennbare evangelisch-landeskirchlichen Jugendkirchen, die durch die Teilnahmelisten der Tagungen und Internetrecherche aufzufinden waren. Eine verbindliche Liste der Jugendkirche in Deutschland gibt es nicht. In einem Begleitschreiben wurde das Anliegen der Untersuchung erörtert, eine kurze Einführung in den Fragebogen gegeben und um die Beantwortung und Übersendung (per Post oder Online) binnen 8 Wochen gebeten.

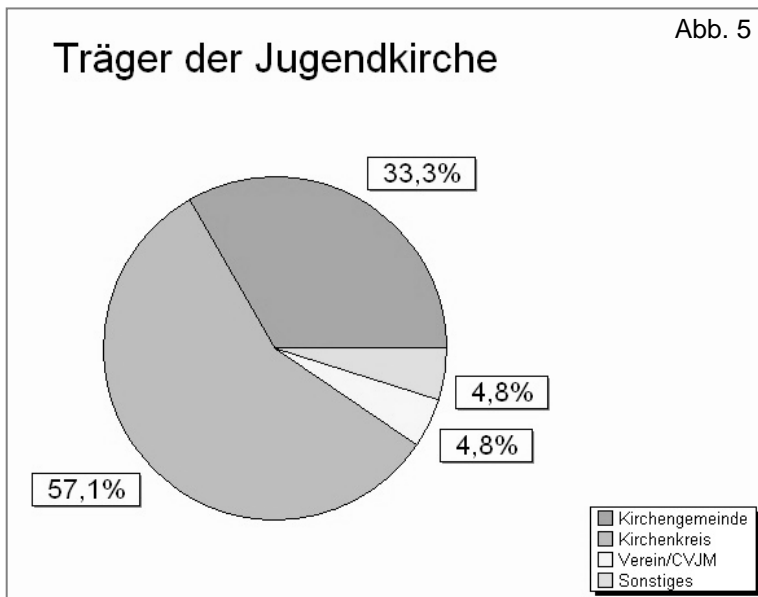
In der Rücklaufphase wurde von fünf Adressaten mitgeteilt, dass es die angeschriebene Jugendkirche nicht mehr gibt. Rückfragen zu den Fragen gab es in der Rücklaufphase keine. Von den verbleibenden 30 Fragebögen wurden 19 per Post oder Onlineformular beantwortet zurück geschickt. Der Rücklauf betrug daher 63%.

6.2. Auswertung

6.2.1. Äußere Rahmenbedingungen der Jugendkirchen

Als erstes sollen nun die äußeren Rahmenbedingungen der Jugendkirchen in den Blick genommen werden und nach Trägerschaft, Zulauf, sowie personeller und räumlicher Ausstattung gefragt werden.

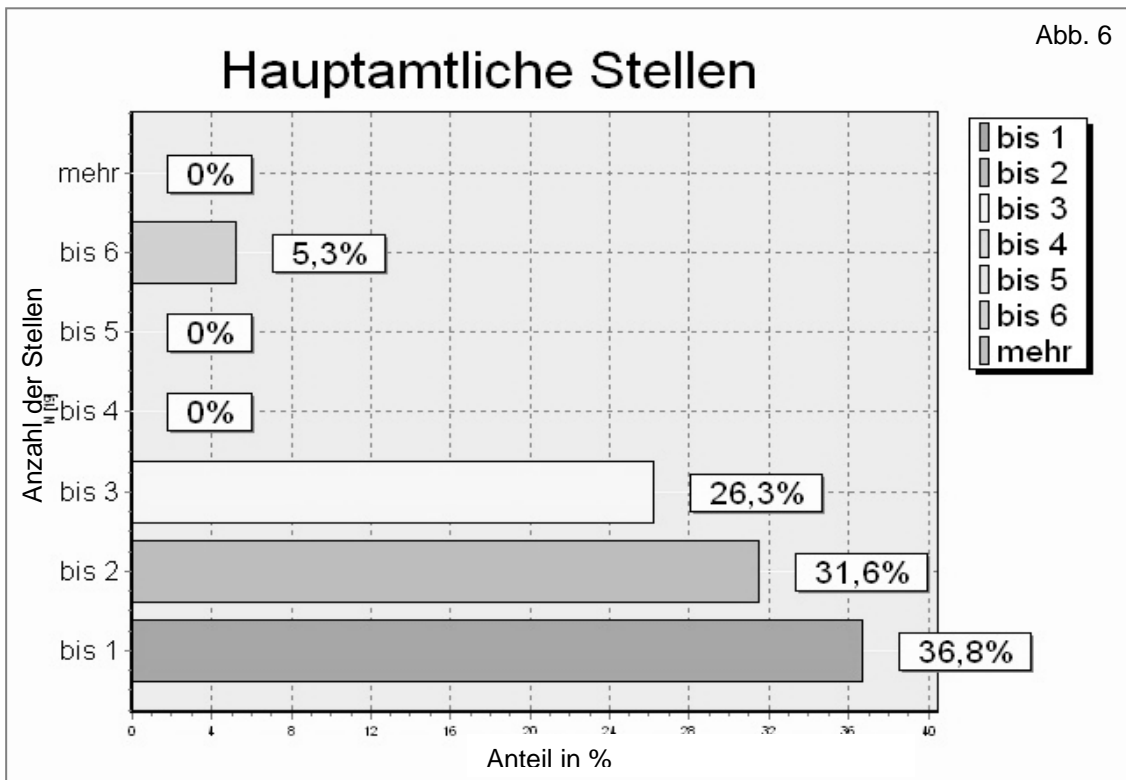
In den meisten Fällen ist die Jugendkirche in einer überregionalen Trägerschaft. 57,1 % der Jugendkirchen sind eine Einrichtung bzw. ein Projekt ihres Kirchenkreises. Die im



Kirchenkreis regional zusammen geschlossenen Gemeinden nutzen die Jugendkirche also gemeinsam bzw. haben mit der Durchführung (dieser Form) von Jugendarbeit den Kirchenkreis beauftragt. Ein Drittel der Jugendkirchen sind Teil einer einzelnen konkreten Kirchengemeinde und somit in erster Linie lokal ausgerichtet. Zwei Jugendkirchen gaben bei

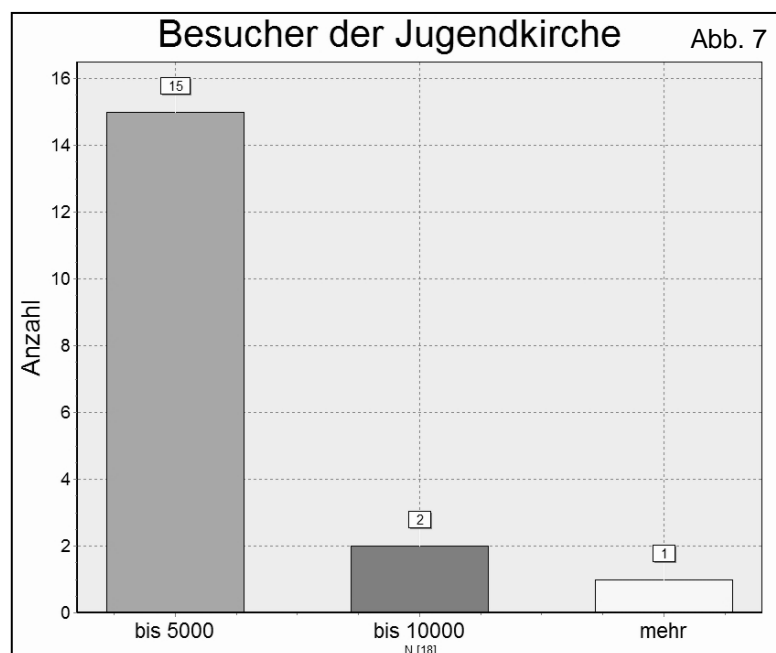
der Befragung, sowohl den Kirchenkreis, also auch die Kirchengemeinde als Träger an. Bei diesen Jugendkirchen handelt es sich um Kooperationsprojekte, die von Kirchenkreis und Kirchengemeinde gemeinsam durchgeführt werden. Nur eine Jugendkirche (4,8 %) ist in der Trägerschaft eines Vereines; eine weitere gab einen sonstigen, nicht näher bekannten, Träger an.

Der Großteil der Jugendkirchen richtet ihr Angebot also nicht nur lokal auf einen Ort oder eine Stadt aus, sondern orientiert sich regional. Hintergrund dieser Zusammenarbeit ist in der Regel die Frage der (finanziellen) Realisierbarkeit, die Abwägung von Kosten und Nutzen, sowie der Modelcharakter von Jugendkirchen. Eine Konsequenz dieser Form von Trägerschaft liegt in der räumlichen Ausstattung. Kirchenkreise haben im Gegensatz zu Kirchengemeinden in der Regel keine eigene Kirche oder andere für eine Jugendkirche geeignete Räumlichkeiten. Während also 85,7% (also sechs von sieben) der Jugendkirchen in Trägerschaft einer Kirchengemeinde ein eigenes Kirchengebäude für ihre Jugendkirche haben, sind es nur 50% der Jugendkirchen mit einem Kirchenkreis als Träger. Nur die Hälfte der Jugendkirchen auf Kirchenkreisebene haben also einen festen Ort. Ihre Angebote finden daher auch in unterschiedlichen Räumen und Kirchen statt und sind nicht auf einen Ort oder eine Stadt konzentriert.



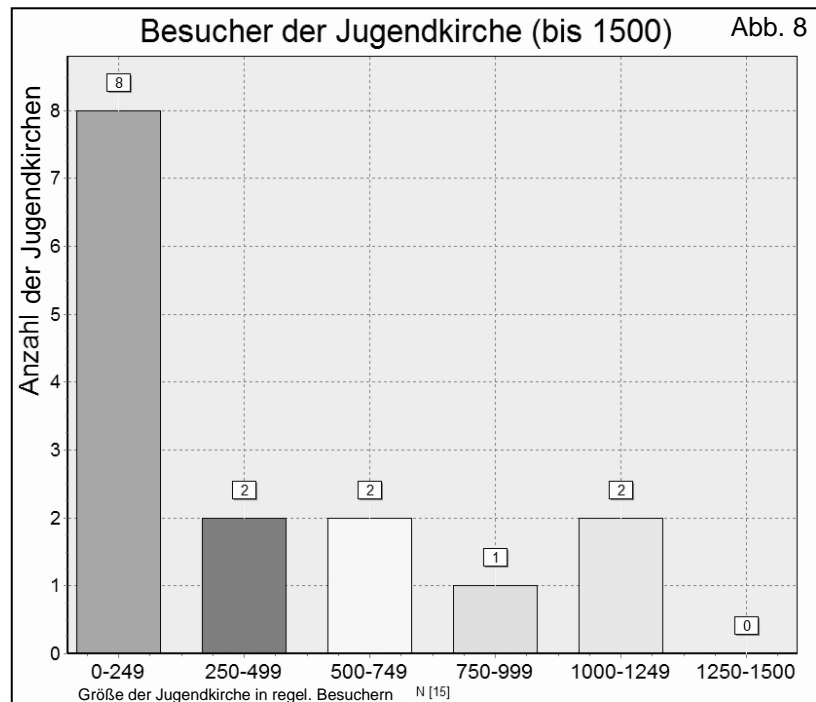
Auf die personelle Ausstattung der Jugendkirchen hingegen hat die Trägerschaft keine Auswirkungen. Sowohl Jugendkirchen in gemeindlicher oder kreiskirchlicher Trägerschaft haben durchschnittlich 2,1 Stellen an hauptamtlichem Personal (i.d.R. Sozial- und/oder Gemeindepädagogen oder Pfarrer). Dies entspricht auch ungefähr dem Gesamtdurchschnitt, der bei 1,9 Stellen liegt. Die Zahl der Stellen liegt bei allen Jugendkirchen (mit einer Ausnahme) zwischen einer und drei Stellen. Die Ausnahme mit insgesamt sechs Stellen bildet eine Jugendkirche, bei der es sich um ein deutschlandweit einzigartiges Großprojekt einer Event-Jugendkirche in einer deutschen Großstadt handelt, die sich in Angebot und Ausrichtung in mancherlei Hinsicht (darauf ist später noch einzugehen) von den anderen Jugendkirchen unterscheidet und daher mit ihnen nur schwer vergleichbar ist.

Dieser Unterschied wird auch im Vergleich der Besucherzahlen deutlich. Während 15 der 19 an der Befragung teilnehmenden Jugendkirchen Besu-



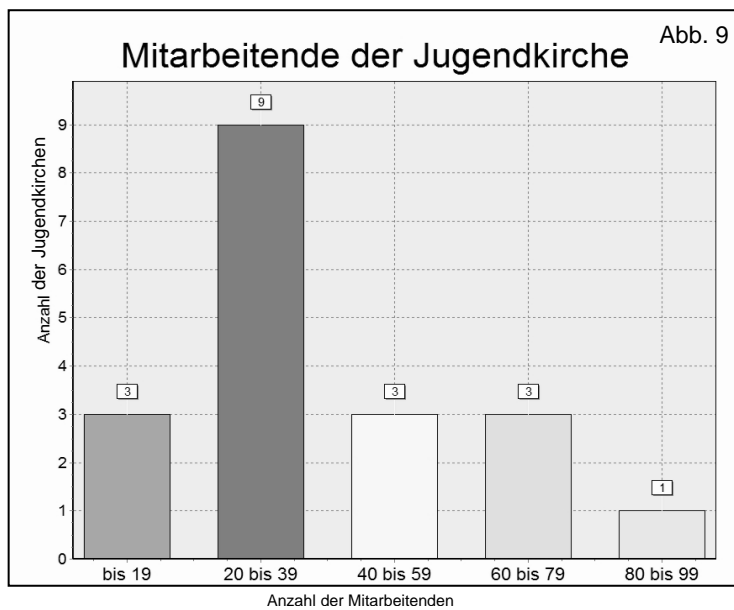
cherzahlen bis 5000 verzeichnet, sind es bei dem Großprojekt mehr als 10000. Die durchschnittliche Besucherzahl liegt bei 1781 Jugendlichen. Die Standardabweichung von 3702 Besuchern zeigt jedoch, wie weit diese Werte streuen und wie unterschiedlicher der Zulauf der einzelnen Jugendkirchen ist. Um diesen genauer analysieren zu können, wird sich im Folgenden auf die Jugendkirchen beschränkt, die eine Besucherzahl von bis zu 1500 Jugendlichen haben. Sie stellen mit 83% eindeutig die größte Gruppe derer dar, die ihre Besucherzahl in der Befragung angegeben haben:

Hier zeigt sich, dass 53,3% der Jugendkirchen eine Besucherzahl unter 250 Jugendlichen haben, wobei die niedrigste Nennung bei 100 Jugendlichen liegt. Die restlichen Jugendkirchen sind einigermaßen gleichmäßig über die weiteren Klassen in 250 Besucher-Schritten verteilt. Der Mittelwert dieser Gruppe von Jugendkirchen liegt bei 404 Besuchern.



Anhand dieser Werte kann eine Einteilung der Jugendkirchen vorgenommen werden. Kleine Jugendkirchen haben weniger als 250 Besucher, mittlere Jugendkirchen haben zwischen 250 und 1500 und große Jugendkirchen mehr als 1500 Besucher. Die kleinen Jugendkirchen bilden insgesamt die stärkste Gruppe. **Ein signifikanter Zusammenhang zwischen Größe und Anzahl der hauptamtlichen Stellen, den man hätte erwarten können, zeigte sich bei der statistischen Auswertung nicht.**

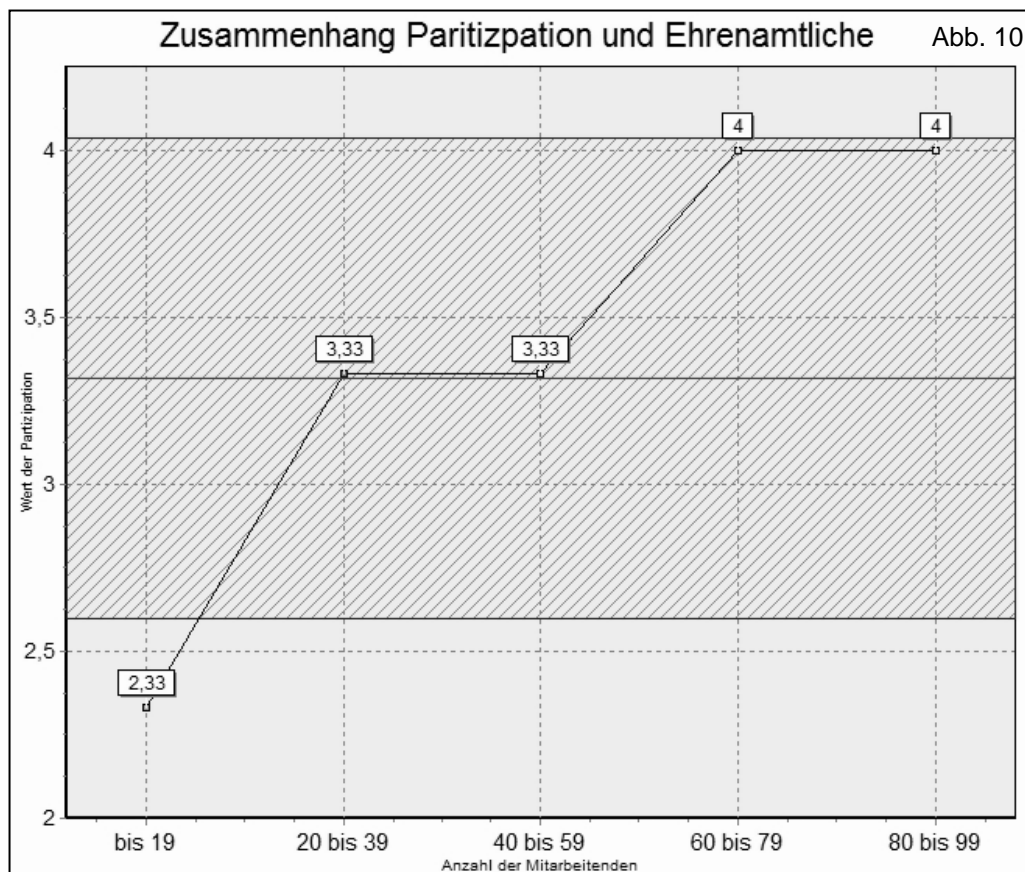
6.2.2. Engagement und Partizipation



Ebenso lässt sich kein eindeutiger Zusammenhang zwischen der Größe einer Jugendkirche und der Anzahl an ehrenamtlichen Mitarbeitenden feststellen. Es gibt durchaus kleine Jugendkirche, die zwischen 61 und 80 ehrenamtliche Mitarbeitenden (zweithöchste Klasse) haben und große Jugendkirchen, die zwischen 20 und 39 Mitarbeitenden haben (zweitniedrigste Klasse).

Durchschnittlich haben die Jugendkirchen 36 ehrenamtliche Mitarbeitende (Mittelwert). Die Anzahl der jungen Menschen, die sich aktiv in der Jugendkirche einbringen, muss also von anderen Faktoren als der Größe abhängig sein:

Ein Zusammenhang lässt sich zwischen der Möglichkeit zur Partizipation und der Anzahl der Ehrenamtlichen herstellen. Je mehr Partizipation eine Jugendkirche den Jugendli-



chen ermöglicht, desto mehr ehrenamtliche Mitarbeitende engagieren sich. Der Mittelwert der Partizipation (0= keine Partizipationsmöglichkeiten, 4= sehr viele Partizipationsmöglichkeiten) der Jugendkirchen, die bis 19 Mitarbeitende haben liegt mit 2,33 am niedrigsten, der Wert der Jugendkirche mit 20 bis 59 Mitarbeitenden liegt höher, nämlich bei 3,33 und der mit noch mehr Mitarbeitenden auf dem Spitzenwert bei 4,0. Obwohl dieser Zusammenhang sicher nicht überrascht, bestätigt er jedoch die positive Wirkung von Partizipation auf das Engagement junger Menschen. Der durchschnittliche Wert der Beteiligung aller Jugendkirchen liegt mit 3,32 insgesamt recht weit oben.

Der deutlich größere Teil der ehrenamtlich Mitarbeitenden in den Jugendkirchen ist jünger als 21 Jahre. Der Anteil dieser Gruppe beträgt 75% (berechnet anhand des jeweiligen Mittelwertes).

6.2.3. Angebote der Jugendkirchen

Ein wichtiger Teil der Befragung ist die Frage nach den Angeboten. Was macht eine Jugendkirche? Die folgende Tabelle zeigt die unterschiedlichen Angebote auf und gibt an, wie viel Prozent der Jugendkirchen ein solches Angebot machen (N=19):

Angebot	%
Gottesdienste	100,0
Angebote für/mit Konfirmanden	94,7
Events/Konzerte	84,2
Workshops/Kurse	79,0
Schulungen für Ehrenamtliche	73,7
Kooperation mit Schulen	68,4
Café/Offene Tür	63,2
Musikprojekte (Band/Chor/TEN SING)	63,2
Freizeiten	57,9
Sonstige	52,6
regelmäßige Jugendgruppen	42,1
Haus- und Bibelkreise	31,6
Berufsorientierung/Bewerbung	21,1
"offizielle" Angebote zur Seelsorge	21,1
regelmäßige Kindergruppen	15,8
Hausaufgabenbetreuung	5,3
Streetwork	5,3

Ein eindeutiges Ergebnis der Frage nach den Angeboten ist, **dass ein Gottesdienst konstitutiv zur Jugendkirche gehört**. Alle Jugendkirchen, die an der Befragung teilgenommen haben und auch alle Jugendkirchen im Zuge der vorhergehenden Recherche mit in den Blick genommen wurden, veranstalten Jugendgottesdienste. Sie sind daher das wichtigste und das verbindende Element von Jugendkirche. Hier wird deutlich, dass Jugendkirchen keine Jugendfreizeitzentren in kirchlicher Trägerschaft sind, sondern tatsächlich darauf ausgerichtet sind, jungen Menschen religiöse Angebote zu machen. Dabei ist die Herausforderung Jugendkultur in einem eindeutigen religiösen Angebot, wie dem Gottesdienst, zu integrieren deutlich höher, als z.B. Events oder Workshops jugendkulturell auszurichten. Jugendkirchen, soviel kann hier schon festgehalten werden, wollen also wirklich eine Verknüpfung von Religion bzw. Religionspädagogik und Jugendkultur leisten.

Mehr als zwei Drittel (grüner Bereich) *haben Angebote für Konfirmanden und Kooperationen mit Schulen*. Das Angebot vieler Jugendkirchen richtet sich also sowohl an Jugendliche, die aus bestimmten Gründen, wenn auch oft nur zeitlich begrenzt, der Kirche „nahe“ stehen, als auch an Jugendliche, die sich grundsätzlich zunächst nicht im Dunstkreis von Kirche und Gemeinde befinden. Gleiches gilt sicher auch für *Events und Konzerte*, als auch für *Workshops und Kurse*. Hier können kirchennahe und kirchenfremde Jugendliche gleichermaßen angesprochen werden. Diese Angebotsformen sind grundsätzlich dazu geeignet Jugendliche für die Jugendkirche zu gewinnen und so einen ersten Kontakt herzustellen. Sie sprechen aber auch die Jugendlichen an, die bereits andere Angebote wahrnehmen oder sich sogar in der Jugendkirche engagieren. Darüber hinaus lassen sich durch Events, Konzerte und Workshops viele Aspekte von Jugendkultur in das Gesamtangebot von Jugendkirche integrieren. Hier können verschiedenste jugendkulturelle Stile und Interessen berücksichtigt werden, z.B. bei der Auswahl der Bands bei Konzerten oder bei Workshops aus dem musisch-kulturellen Bereich. Ein weiteres zentrales Angebot der Jugendkirche, nämlich die *Schulungen*, richtet sich speziell an die Gruppe der ehrenamtlich Aktiven. Die Bildung von ehrenamtlichen Mitarbeitenden, als Kernaufgabe evangelischer Jugendarbeit, hat auch in den Jugendkirchen einen zentralen Stellenwert.

In den häufigsten Angeboten der Jugendkirchen spiegelt sich sichtbar eine Öffnung nach außen wieder. Jugendkirchen öffnen sich für kirchenferne Jugendliche, vielleicht mehr als es klassische evangelische Jugendarbeit bisher getan hat, und möchten sie nicht nur mit niedrigschwelligen, sondern auch religionspädagogischen Angeboten ansprechen.

Bei den Angeboten, die mehr als ein Drittel aber weniger als zwei Drittel der Jugendkirchen vorhalten, liegen *offene Angebote*, wie z.B. Jugendcafés oder Angebote der offenen Tür und *musikalische Projekte* weit vorne. Mit etwas mehr als 63% gehören sie noch zu den Kernangeboten von Jugendkirchen. Beide, offene wie auch musikalische Angebote, ermöglichen eine hohe Berücksichtigung jugendkultureller Interessen. Gerade im musikalischen Bereich eröffnet es den Jugendlichen die Möglichkeit ihrer Kultur Ausdruck zu verleihen und diese aktiv in die Jugendkirche einzubringen.

Erstaunlich ist, dass nur etwas mehr als die Hälfte aller Jugendkirchen *Ferienfreizeiten* durchführen. Aufgrund der langen Tradition von Freizeiten innerhalb der evangelischen Jugendarbeit, wäre zu erwarten gewesen, dass diese zu den zentralen Angeboten auch der Jugendkirchen gehören. Hier sind, wie in anderer Hinsicht auch und im Zuge der Analyse der Konzeption von Jugendkirche noch deutlich zu machen ist, Jugendkirchen nicht lediglich die Fortführung evangelischer Jugendarbeit unter neuem Namen, sondern ein neues und eigenständiges Konzept innerhalb der evangelischen Jugendarbeit. Etwa jede zweite Jugendkirche hat über die abgefragten Angebotsformen, *sonstige Angebote*.

Auffallend ist, dass *regelmäßige Gruppenangebote* nicht zum Kerngeschäft der Jugendkirchen gehören. Kinder- und Jugendgruppen, sowie Bibel- und Hauskreise spielen scheinbar in der Arbeit der Jugendkirchen eine untergeordnete Rolle. Hier ist ein klarer Unterschied zu anderen Formen evangelischer Jugendarbeit zu bemerken. Die Studie „Jugend im Verband“ aus dem Jahr 2006 bezeichnet die regelmäßigen Gruppen als zentrales Merkmal und Aufgabe der evangelischen Jugendarbeit insgesamt (vgl. Kap. 3.1.3.). Ein Grund für diesen Unterschied liegt vermutlich im geschlossenen Charakter von Gruppen. Diese verbindliche Angebotsform profitiert und lebt von einer gewissen Homogenität Jugendkulturelle Orte, wie sie Jugendkirchen sein wollen, hingegen brauchen die Heterogenität, um Jugendlichen mit unterschiedlichen kulturellen Stilen anzusprechen. Mit Gruppenangeboten wird häufig nur ein bestimmter Typ von Jugendlichen angesprochen, während Jugendkirche eher den verschiedensten Typen die Möglichkeit geben möchte religiöse Erfahrungen zu machen. Hinzu kommt, dass Gruppenangebote der Eventcharakter fehlt. Wie im Kapitel 3.2.3. deutlich wurde, ist jugendliche Religiosität eventorientiert. Sie ist weniger im Alltag verhaftet und entfaltet sich vielmehr bei einzelnen Ereignissen (Neuhold 2005, S.20). Obwohl Kurse und Workshops auch feste Gruppen sein können, sind sie doch zeitlich begrenzt und thematischen fokussiert. Sie sind vielerorts die Alternative zu dauerhaften, verbindlichen Gruppenangeboten und entsprechen in ihrer Flexibilität und Überschaubarkeit eher dem Lebensstil vieler Jugendlicher.

Einige Jugendkirchen haben als Besonderheit *offizielle Seelsorgeangebote* und *Angebote zur Berufsorientierung*. Sie sind jedoch nicht typisch für Jugendkirchen allgemein. Streetwork und Hausaufgabenbetreuung wurden jeweils nur von einer Jugendkirche als Angebot benannt.

Insgesamt zeigt die Befragung der Jugendkirchen eine breite Angebotspalette. Trotzdem ist klar erkennbar, dass bestimmte Angebotsformen für Jugendkirchen typischer sind als andere. Oftmals sind es Angebote, die ein hohes Maß an jugendkultureller Orientierung ermöglichen und sowohl kirchennahe, als auch kirchenferne Jugendliche ansprechen. Die Kernangebote von Jugendkirchen haben durchweg eher einen offenen Charakter. Zentral für alle Jugendkirchen ist der Gottesdienst.

6.2.4. Konzept der Jugendkirchen

Im voran gegangenen Kapitel war bereits die Sprache vom Verhältnis bisheriger „klassischer“ evangelischer Jugendarbeit und Jugendkirchen. In der Befragung gaben 94,7% (also alle bis auf eine) der Jugendkirchen an, dass mit der Jugendkirche ein völlig neues Konzept von Jugendarbeit begonnen hat. Jugendkirchen verstehen sich also durchweg als eigenständiges Konzept und nicht als Fortführung bisheriger Jugendarbeit unter einem anderen Namen. Hier wird der innovative Charakter der Jugendkirchen deutlich. Trotzdem geben 36,8% der Jugendkirchen an, dass sie die Fortführung einer bisherigen Jugendarbeit sind. Hier lässt sich vermuten, dass an einigen Orten die bisherige Form der Jugendarbeit aufgegeben und in der neuen Form der Jugendkirche fortgeführt wurde. Hier ist es trotzdem, nicht nur zu einer strukturellen, sondern auch zu einer konzeptionellen Neuausrichtung gekommen. Beachtlich ist jedoch, dass 57,9% der Jugendkirchen völlig neue Projekte sind. Vielleicht mag Jugendkirche mancherorts das Ergebnis einer Umstrukturierung sein, trotzdem scheint es auch darum zu gehen einen neuen Zugang zu Jugendlichen und ihrer Kultur auch im religionspädagogischen Bereich zu bekommen.

Nur vier der befragten Jugendkirchen gaben an eine eigenständige Gemeinde zu sein. Hier unterscheidet sich das Bild der evangelisch-landeskirchlichen Jugendkirchen deutlich vom Bereich der Freikirchen. Hier sind Jugendkirchen, oftmals auch eigenständige

Gemeinden. Die Jugendkirchen im Bereich der evangelischen Landeskirchen verstehen sich hingegen scheinbar eher als Ergänzung des gemeindlichen Angebots für die Zielgruppe der Jugendlichen. Hinzu kommt, dass die Kirche in Deutschland bisher wenig Erfahrung im Bereich der Personalgemeinden²² hat und die kirchlichen Strukturen bisher solche Gemeindeformen nicht unbedingt fördern. Ein weiterer Faktor ist die teilweise überregionale Trägerschaft von Jugendkirchen.

Gut die Hälfte aller befragten Jugendkirchen bezeichnet sich als missionarische Jugendarbeit. Der Begriff „missionarische Jugendarbeit“ steht für eine zum Glauben aktiv einladende Grundhaltung. Missionarische Jugendarbeiten, wollen nicht nur durch Symbolik oder entsprechende Rahmenbedingungen religiöse Erfahrungen grundsätzlich möglich machen oder ausschließlich diakonisch tätig sein, sondern aktiv –meist durch das Element der (vielfältigen) Verkündigung- junge Menschen zu einer verbindlichen Form des Glaubens einladen (Adam 1994, S. 369). 52,6% der Jugendkirchen sind konzeptionell so ausgerichtet. Hier wird noch einmal deutlich, wie klar Jugendkirchen auf die Religiosität Jugendlicher bezogen sind. Sie wollen religiöse Erfahrungen vermitteln bzw. ermöglichen und, zumindest die Hälfte der befragten Jugendkirchen, Jugendliche dauerhaft zu einem religiösen Lebenskontext einladen.

Knapp ein Viertel (73,7%) der befragten Jugendkirchen gaben an, ein dauerhaftes und langfristiges Angebot für Jugendliche zu sein. Dem gegenüber stehen temporäre²³ und mobile Jugendkirchen. Dies sind besondere Formen von Jugendkirche, während die meisten Jugendkirchen ein kontinuierliches Angebot sein wollen.

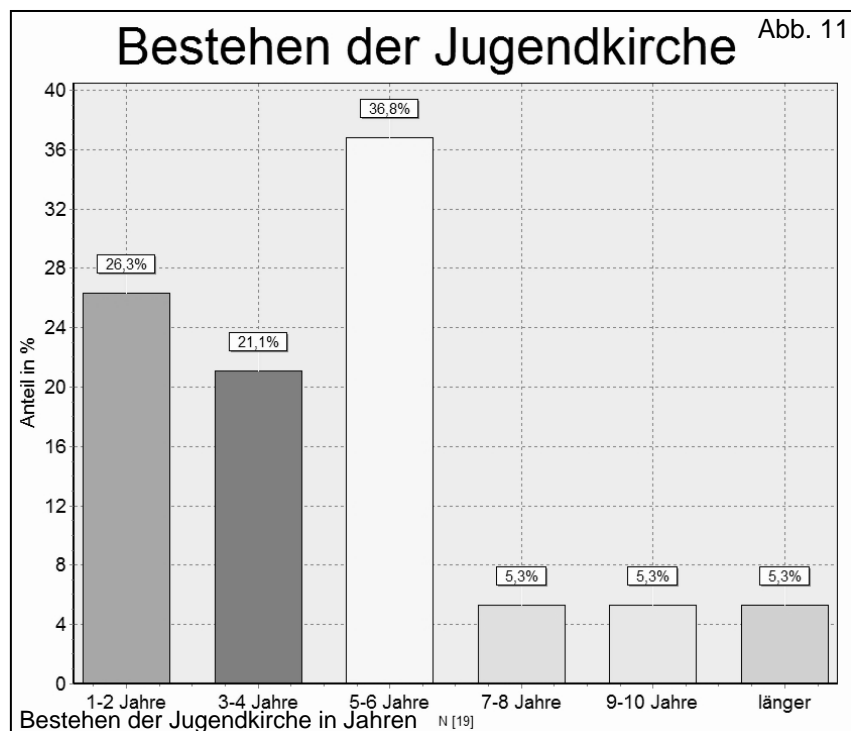
Ein weiterer wichtiger konzeptioneller Aspekt ist die Frage der Leitung. 68,4% der Jugendkirchen haben eine eigenständige Leitung, in welcher Form auch immer. Jugendkirchen agieren also oftmals, wenn auch meist in institutioneller Abhängigkeit, eigenständig und können grundlegende Fragen in vielen Bereichen selbstständig entscheiden. Eine solche Leitungsstruktur ermöglicht die Partizipation von Jugendlichen. Die spiegelt sich auch in der Befragung wieder. **Betrachtet man nur die Jugendkirchen, die angaben, dass sie viele oder sehr viele Partizipationsmöglichkeiten für Jugendliche haben, stellt sich heraus, dass 92,3% dieser Jugendkirchen auch eine eigene Leitungsstruktur haben.** Hier wird deutlich, dass Jugendliche besonders gut dann die Möglich-

²² Anders als in der Anglikanischen Kirche. Vgl. dazu 5.2.1.

²³ So z.B. das Projekt „holy days“ der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche, siehe: <http://www.ne-jupfa.de/jugendarbeit/holy-days.html>

keit haben ihre eigene Kultur in die Jugendkirche einzubringen, wenn dieses eine eigene Leitung hat und Jugendliche daran beteiligt.

Zuletzt soll ein Augenmerk darauf gelegt werden, seit wann es Jugendkirche in Deutschland gibt. 84,2% der befragten Jugendkirchen sind in den letzten 6 Jahren vor der Befragung (im Jahr 2009) entstanden. Die durchschnittliche Jugendkirche war zu diesem Zeitpunkt



viereinhalb Jahre (genauer Mittelwert 4,58 Jahre) alt, wobei rund ein Drittel der Jugendkirchen in den Jahren 2003 und 2004 entstanden sind. Hier wird noch einmal die Ausstrahlungskraft des Modellprojektes der württembergischen Landeskirche, wie sie in Kapitel 5 beschrieben wird, deutlich. Zusammenfassend kann in Bezug auf die Entstehung von Jugendkirchen in Deutschland gesagt werden, dass es sie etwa seit Beginn des neuen Jahrtausends gibt und seit rund zehn Jahren am Entstehen sind. Damit ist die Entwicklung von Jugendkirchen noch nicht am Ende. In zahlreichen Landeskirche und Kirchenkreisen sind Jugendkirchen weiter in der Diskussion und Planung²⁴.

6.2.5. Zusammenfassung: Bild der Evangelischen Jugendkirche in Deutschland

Am Ende der Auswertung des ersten Teils der Befragung, kann festgehalten werden, dass die durchschnittliche Jugendkirche einen festen Ort in Form einer Kirche oder anderen Räumlichkeiten hat. Sie feiert regelmäßig Jugendgottesdienst und hat zahlreiche Angebote sowohl für kirchennahe und kirchenferne Jugendliche. Die Angebote sind

²⁴ Siehe z.B. die Beratungen der Jugendkammer von Westfalen: http://www.ev-jugend-westfalen.de/fileadmin/inhalte/handlungsfelder/Glaube_und_Leben/Jugendkirche/Jugendkirche_Juka09.pdf

grundsätzlich eher offen und eventorientiert und selten eine feste verbindlicher Gruppenstruktur. Fast immer ist der Kirchkreis oder eine örtliche Kirchengemeinde Träger. Jugendkirchen können in kleine (bis 250 Besucher), mittlere (250 bis 1500 Besucher) und große (ab 1500 Besucher) Jugendkirchen eingeteilt werden. In den meisten Fällen sind ein bis drei hauptamtliche Mitarbeiter/innen tätig. Durchschnittlich unterstützen rund vierzig Jugendliche mit ehrenamtlichem Engagement die Arbeit. Der Großteil von Ihnen ist jünger als 21 Jahre. Grundsätzlich bieten Jugendkirchen den Jugendlichen viele Möglichkeiten zur Beteiligung und zur Mitgestaltung des Angebots. An vielen Stellen wurde aber auch deutlich, dass Jugendkirchen es sich wirklich zum Ziel gesetzt haben eine Verbindung von Jugendkultur und Religion bzw. Religionspädagogik zu schaffen. Religiosität und Spiritualität spielen bei ihren Angeboten und ihrer Konzeption eine wichtige Rolle. Jugendkirchen verstehen sich nicht in erster Linie als selbstständige Gemeinden, weisen jedoch häufig eigene Leitungsstrukturen auf und sind auf Dauer angelegt. Sie verstehen ihr Konzept als neu und innovativ. Die Jugendkirchen entwickeln sich in Deutschland vermehrt seit dem Jahr 2003 und werden vermutlich in den nächsten Jahren auch an weiteren Orten entstehen. Die Struktur, das Angebot und die Konzeption von Jugendkirche ist, wie an vielen Punkten deutlich wird, klar auf die Bedürfnisse von Jugendlichen und ihre Kultur ausgerichtet.

7. Jugendkultur in der Jugendkirche

Während im ersten Teil der Untersuchung die Verantwortlichen von Jugendkirche befragt wurden, richtet sich der zweite Teil an die Jugendlichen, die das Angebot der Jugendkirche nutzen oder aktiv mitgestalten. Es ging dabei darum zu erfahren, was Jugendliche über Jugendkirche denken, wie wichtig sie ihnen ist und in welcher Form und Intensität sie daran partizipieren. Letztlich soll auch analysiert werden, wie weit sich die Jugendlichen mit ihrer Kultur in den Angeboten und dem Konzept der Jugendkirche wiederfinden. Sprechen Jugendkirchen Jugendliche wirklich jugendkulturell an? Wie tun sie dies? Ist Jugendkirche ein gelungenes Beispiel von jugendkulturell ausgerichteter Religionspädagogik? In welchem Verhältnis steht die Religiosität der Jugendlichen zur Jugendkirche? Daneben ging es aber auch darum das Bild der Jugendkirchenlandschaft in Deutschland weiter zu schärfen: Welche Jugendlichen erreicht Jugendkirche? Wie ist die Altersstruktur der aktiven Jugendlichen? In wieweit entspricht die Konzeption der Jugendkirchen auch der Realität?

7.1. Aufbau der Untersuchung

Um einen Eindruck von dem zu bekommen, was Jugendlichen an Jugendkirchen wichtig ist und wie das „Leben“ in Jugendkirchen aussieht, war es zunächst notwendig ins Feld zu gehen und teilnehmend zu beobachten. Dies geschah durch zahlreiche Besuche bei Jugendkirchen und Teilnahme an einzelnen Angeboten, insbesondere der Gottesdienste. U.a. wurden Jugendgottesdienste und vereinzelt auch andere Angebote der Jugendkirchen in Soest, Berlin, Osnabrück, Wien und Wuppertal besucht. Die dabei gesammelten Eindrücke und die Erfahrungen aus dem ersten Teil der Untersuchung führten dann zu einem Fragebogen, der in einem Pre-Test-Verfahren von 14 Jugendlichen getestet und anschließend minimal inhaltlich, jedoch etwas hinsichtlich des Umfangs überarbeitet wurde.

Der Fragebogen wurde an die Verantwortlichen der Jugendkirchen in mehrfacher Ausführung versandt, die im ersten Teil der Befragung ihre Bereitschaft bekundet hatten an einer weiteren Befragung teilzunehmen. Dabei wurden jedoch nicht alle Jugendkirchen angeschrieben, die grundsätzlich bereit waren, sondern versucht ein Auswahl vorzunehmen die verschiedene Aspekte berücksichtigt: Erstens wurde darauf geachtet, dass

sowohl Jugendkirchen aus dem ländlichen Bereich, als auch aus großen Städten vertreten sind. Zweitens wurde auf die geografische Lage, insbesondere die Verteilung auf Nord- und Süddeutschland, sowie Ost- und Westdeutschland geachtet. Drittens wurden einige inhaltliche Gesichtspunkte berücksichtigt: Bestehen der Jugendkirche, Selbstverständnis und Größe. Bei all diesen Aspekten wurde versucht eine Auswahl an Jugendkirchen zu treffen (sofern dass im Rahmen der Bereitschaftserklärung möglich war), die einen repräsentativen Durchschnitt für die gesamte evangelisch-landeskirchliche Jugendkirchenlandschaft darstellten. Konkret angeschrieben wurden die Jugendkirchen in Nürnberg, Mannheim, Leonberg, Stralsund, Osnabrück und Soest. Bis auf die Jugendkirche Osnabrück, haben alle angefragten Jugendkirchen teilgenommen. Die Verantwortlichen wurden in einem Infoblatt darum gebeten ungefähr 25 bis 30 Jugendliche zwischen 14 und 21 Jahren zu befragen. Um eine hohen Rücklauf zu fördern, wurde darauf verzichtet eine genau Aufteilung der Jugendlichen nach bestimmten Merkmalen einzufordern, sondern die Verantwortlichen gebeten, auf eine möglichst repräsentative Verteilung ihrer Jugendkirche hinsichtlich Alter, Bildung, Geschlecht und Aktivitätsgrad zu achten. Beim Rücklauf stellte sich heraus, dass die Anzahl der befragten Jugendlichen nicht immer der angeforderten Zahl entsprach, sondern teilweise darunter lag. Insgesamt wurden so 97 Jugendliche befragt. Es ist davon auszugehen, dass von den Verantwortlichen schwerpunktmäßig Jugendliche ausgewählt wurden, die regelmäßiger in Kontakt zur Jugendkirche stehen. Dies ist bei der Auswertung der Daten zu berücksichtigen.

Der Fragebogen umfasste auf drei Seiten 19 Fragen. Er wurde in einem lockeren Sprachstil verfasst und die jeweilige Vorgehensweise (z.B. Einzel- oder Mehrfachantwort) bei jeder Frage extra erklärt. Im Folgenden werden die Fragen mit ihrer jeweiligen Intention vorgestellt:

Frage 1: An welchen Angeboten der Jugendkirche nimmst du teil bzw. hast du schon mal teilgenommen? (Du darfst mehrere Antworten ankreuzen)

- JA Jugendgottesdienste
- JB regelmäßige Gruppen
- JC Seminare/Workshops
- JD Café/Offene Tür
- JE musikalische Angebote (Band, TEN SING, Chor usw.)
- JF Freizeiten
- JG besonderes Events (z.B. Konzerte)
- JH Sonstiges

Hier wurden nur einige der Angebote der Vorbefragung ausgewählt, um den Fragebogen möglichst einfach zu halten. Um ein möglichst repräsentatives Bild zu bekommen, wurden Angebote ausgewählt, die es mindestens bei zwei Drittel der Jugendkirchen gibt.

Außerdem wurden Angebote gewählt die unterschiedliche Grade der Verbindlichkeit berücksichtigen.

Frage 2: Wie lange nutzt du ungefähr schon die Angebote der Jugendkirche?

Hier konnten die Jugendlichen eine ungefähre Anzahl an Monaten angeben, seit denen sie bereits die Angebote der Jugendkirche nutzen.

Frage 3: Wie bist du zur Jugendkirche gekommen? Wie bist du darauf aufmerksam geworden? (Bitte mach nur ein Kreuz. Wenn du dir unsicher bist, kreuze das an, was am meisten zutrifft)

-]A durch Freunde
-]B durch Familie
-]C durch Flyer/Plakate/Zeitung
-]D durch die Jugendarbeit (z.B. vorher schon aktiv gewesen)
-]E durch den Konfirmandenunterricht
-]F durch das Internet
-]G durch eine Aktion der Jugendkirche
-]H ganz anders, nämlich:

Mit Hilfe dieser Frage soll analysiert werden, wie Jugendkirchen auf sich aufmerksam machen und wie Jugendliche Zugang zu den Angeboten bekommen. Dabei wurden alle üblichen Kommunikationswege aufgeführt, sowie die Möglichkeit gegeben Sonstiges anzugeben, welche auch genutzt wurde.

Frage 4: Welche der folgenden Aussagen trifft auf dich zu? (Bitte kreuze nur eine Antwort an)

-]a Ich bin neu in der Jugendkirche bzw. lerne die Jugendkirche gerade erst kennen
-]b Ich komme gelegentlich in die Jugendkirche und nutze ihr Angebote ab und zu
-]c Ich bin regelmäßig in der Jugendkirche und ihren Angeboten dabei

Um die Jugendlichen besser einordnen zu können wurde hier drei Kategorien gebildet und die Jugendlichen durch eine Selbsteinschätzung diesen Kategorien zugeordnet. In der Kategorie a) werden Jugendliche erfasst, die neu in der Jugendkirche sind, noch keine wirkliche Bindung haben und noch in der Phase der Entscheidung bezüglich ihrer Aktivität sind. Sie werden in der Auswertung als orientierende Jugendliche bezeichnet. Die Kategorie b) umfasst Jugendliche, die Angebote gelegentlich nutzen und eine lose Verbindung zur Jugendkirche haben. Sie werden als konsumierende Jugendliche bezeichnet. Die letzte Kategorie c) berücksichtigt Jugendliche, die aktiv und regelmäßig an Jugendkirche partizipieren und diese in der Regel auch mitgestalten. Sie werden als aktive Jugendliche bezeichnet.

Frage 5: Wie oft bist du in der Jugendkirche bzw. nutzt die Angebote?
(Bitte kreuze nur eine Antwort an)

-]a mehrmals in der Woche

-]b etwa 1x in der Woche
-]c etwa alle 14Tage
-]d etwas monatlich
-]e gar nicht regelmäßig, sondern nur bei einzelnen Projekten

Während Frage 4 auf der subjektiven Selbsteinschätzung der Jugendlichen beruht, soll mit dieser Frage ein weiteres und objektiveres Instrument geschaffen werden, die Intensität der Bindung an die Jugendkirche zu untersuchen.

Frage 6: Arbeitest du ehrenamtlich bei den Angeboten der Jugendkirche mit?

-]a Ja
-]b Nein

Als letztes Merkmal der Verbindlichkeit wird mit dieser Frage die Selbsteinschätzung abgefragt, ob die Jugendliche auch ehrenamtliche Mitarbeitenden der Jugendkirche sind.

Frage 7: Wenn du ehrenamtlich arbeitest, was machst du genau?

Um möglichst alle Formen der Mitarbeit zu erfassen und die Motivation für den weiteren Fragebogen zu fördern, wurde hier eine offene Fragestellung gewählt. Die individuellen Antworten wurden dann für die Auswertung in Kategorien zusammengefasst.

*Frage 8: Welche der folgenden Aussagen trifft auf die Jugendkirche zu?
(Du darfst auch mehrere Antworten ankreuzen)*

-]A In der Jugendkirche kommt Musik vor, die mir gefällt
-]B In der Jugendkirche werden Dinge gemacht, die ich gerne in meiner Freizeit mache
-]C In der Jugendkirche werden Themen angesprochen, die mich interessieren
-]D Die Räume der Jugendkirche sind so gestaltet, dass es mir gefällt
-]E Die Außendarstellung der Jugendkirche (Plakate, Flyer etc.) ist sehr jugendgemäß
-]F Die Internetseite der Jugendkirche ist gut

Der mit dieser Frage beginnende Fragenkomplex befasst sich nun mit dem jugendkulturellen Ansatz der Jugendkirchen. In Frage 8 sollen die Jugendlichen bewerten, ob einzelne für Jugendkultur relevante Aspekte in der Jugendkirche berücksichtigt werden. Dies sind die Bereiche Musik (A), Lifestyle (B), Themen (C), Design und Style (D, E) und Internet (F). Die Formulierung ist dabei so offen wie möglich, aber so eindeutig wie nötig gehalten. Ob sie mit ihrer Jugendkultur in der Jugendkirche vorkommen, bewerten die Jugendliche im Wesentlichen, ob ihnen der jeweilige Aspekt gefällt oder nicht.

*Frage 9: Alles in allem: Wie jugendlich/jugendgemäß findest du die Jugendkirche?
(Bitte kreuze nur eine Antwort an)*

-]1 sehr jugendlich
-]2 überwiegend jugendlich
-]3 ein bisschen jugendlich
-]4 weniger jugendlich

]5 nicht jugendlich

Dies wird ergänzt durch eine skalierte Gesamtbewertung der Jugendkirche. Als nicht-fachliche Formulierung, bei der die Befragten verstehen, um was es hier geht, wurde die Bewertung nach „Jugendlichkeit“ gewählt. Die Formulierung „jugendlich“ gehört durchaus zum Sprachgebrauch Jugendlicher.

Frage 10: Was denkst du: Wie sehr können Jugendliche in der Jugendkirche mitbestimmen? (Bitte kreuze nur eine Antwort an)

-]1 Jugendliche können sehr viel mitbestimmen
-]2 Jugendliche können einiges mitbestimmen
-]3 Jugendliche können manchmal mitbestimmen
-]4 Jugendliche können wenig mitbestimmen
-]5 Jugendliche können gar nicht mitbestimmen

Bei Frage 10 sollten die Befragten auf einer Skala bewerten, wie hoch ihrer Meinung nach der Grad der Partizipationsmöglichkeit für Jugendliche innerhalb der Jugendkirche ist. Dabei wird bewusst eine objektivere Frageform gewählt und nicht danach gefragt, wie hoch sie die eigene Mitbestimmungsmöglichkeit einschätzen. Dies ist notwendig, da die Mitbestimmung ja nicht nur von der Jugendkirche, sondern auch vom Jugendlichen selbst abhängig ist.

Frage 11: Wie wichtig ist dir die Jugendkirche insgesamt aktuell in deinem Leben? (Bitte kreuze nur eine Antwort an)

-]1 sehr wichtig
-]2 wichtig
-]3 mittel wichtig
-]4 weniger wichtig
-]5 nicht wichtig

Um zu analysieren, welchen Stellenwert die Jugendkirche mit ihren Angeboten im Leben der Jugendlichen hat, wird hier nach der individuellen Wichtigkeit auf einer Skala gefragt.

Frage 12: Aus welchen der genannten Gründe kommst du zur Jugendkirche? (Du darfst auch mehrere Antworten ankreuzen)

-]A Weil ich dort meine Freunde treffen
-]B Weil dort die Themen vorkommen, die mich beschäftigen
-]C Weil ich dort etwas von Gott erfahre und mein Glauben zur Sprache kommt
-]D Weil ich dort etwas Sinnvolles in meiner Freizeit tue
-]E Weil ich dort aktiv mitmachen und mitgestalten kann
-]F Weil ich da etwas für mich lernen kann
-]G Weil sich dort andere für mich interessieren
-]H Sonstige Gründe, nämlich:

Diese Frage beschäftigt sich nun mit der Motivation der Befragten. Es geht darum, warum Jugendliche die Jugendkirche besuchen bzw. an den Angeboten teilnehmen. Um den Fragebogen möglichst einfach zu halten, wurden mögliche Motive vorgegeben. Dazu wurden verschiedene Motive gewählt, die im Gesamtkontext von verbandlicher Jugendarbeit generell vorkommen und relevant sind. Zusätzlich wurde die Option eröffnet andere Motive, als die vorgegebenen zu nennen.

Frage 13: Wie wichtig sind die Themen Religion/Glaube/Gott an der Jugendkirche? (Bitte kreuze nur eine Antwort an)

-]1 sehr wichtig
-]2 wichtig
-]3 etwas wichtig
-]4 weniger wichtig
-]5 nicht wichtig
-]6 weiß nicht

Frage 13 und 14 zielen nun auf das Thema Religion und Religiosität ab. Bei dieser Frage sollten die Befragten auf einer Skala angeben, inwieweit es ihnen wichtig ist, dass es sich bei der Jugendkirche um ein religiöses Angebot handelt. Um Verständnisschwierigkeiten auszuschließen, wurde hier die drei Worte Religion, Glaube und Gott nebeneinander gesetzt.

Frage 14: Welche der folgenden Aussagen trifft auf dich zu? (Bitte kreuze nur eine Antwort an)

-]1 Ich bin religiös und glaube an Gott
-]2 Ich interessiere mich für den Glauben, bin mir aber noch unsicher wie ich dazu stehe
-]3 Ich bin beim Thema Glaube, Gott und so noch unentschlossen
-]4 Ich interessiere mich weniger für Religion und Gott
-]5 Ich bin nicht religiös und glaube auch nicht an Gott
-]6 Ich interessiere mich nicht für Religion

Bei Frage 14 wird nun eine religiöse Selbsteinschätzung der Jugendlichen abgefragt. Die Selbstbewertung anhand von Aussagen wurde dann bei der Auswertung in sechs Typen überführt: sicher religiös (1), unsicher religiös (2), orientierend (3), wenig religiös (4), nicht religiös (5), desinteressiert (6).

Frage 15: Wie wichtig ist es dir, dass die Jugendkirche zu deinem persönlichen Stil (Musik, Aufmachung, Design) passt? (Bitte kreuze nur eine Antwort an)

-]1 sehr wichtig
-]2 wichtig
-]3 mittel wichtig
-]4 weniger wichtig
-]5 unwichtig

Frage 15 kommt zurück auf die Frage nach der jugendkulturellen Ausrichtung. Während Frage 9 nach einer allgemeinen Einschätzung gefragt hat, geht es hier um den persönlichen Stil des / der Befragten. Um diese Unterscheidung zu ermöglichen, steht diese Frage im Abstand zu den anderen Fragen nach der jugendkulturellen Ausrichtung. Sie soll zum einen nach der persönlichen Wichtigkeit fragen, dient aber auch als Kontrollfrage für die Einschätzung des Verhältnisses von Jugendkirche zur Jugendkultur.

Frage 16: Wie wichtig ist es dir, dass du deine Meinung in der Jugendkirche einbringen und mitbestimmen kannst? (Bitte kreuze nur eine Antwort an)

-]1 sehr wichtig
-]2 wichtig
-]3 mittel wichtig
-]4 weniger wichtig
-]5 unwichtig

Ähnlich verhält es sich mit dieser Frage. Frage 10 zielte auf die allgemeine Möglichkeit ab, sich einbringen zu können, während hier das individuelle Bedürfnis zur Partizipation abgefragt wird.

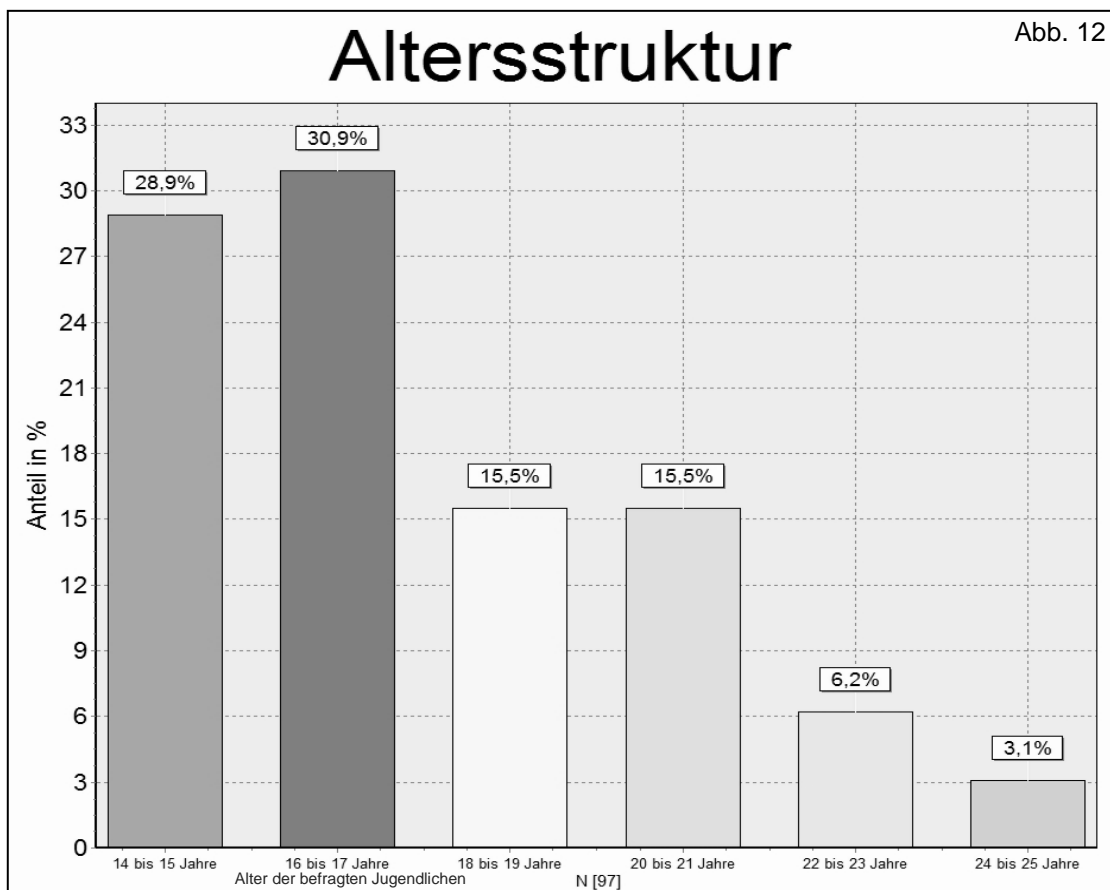
Die Fragen 17 bis 19 fragten einige statistische Angaben, nämlich Alter, Geschlecht und Bildung ab.

Fast alle Fragen wurden von allen Befragten auch beantwortet. Bei einzelnen Fragen gab es einige wenige (max. sechs) Befragte, die die Frage unbeantwortet ließen. Relevante Änderungen oder Anmerkungen im Fragenbogen gab es nicht.

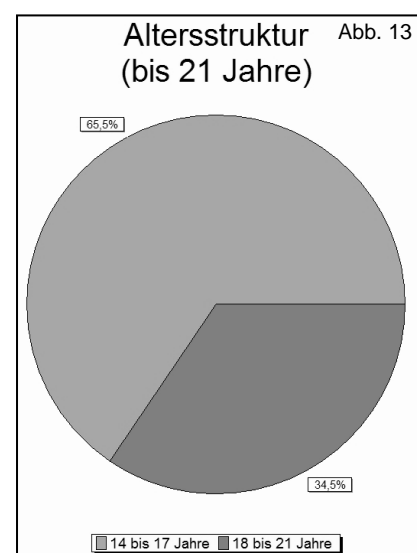
7.2. Auswertung

Nach der Vorstellung des Fragebogens, werden die erhobenen Daten nun unter verschiedenen Aspekten ausgewertet und so Jugendkirche und die in ihr geleistete Verknüpfung von Jugendkultur und Religionspädagogik analysiert.

7.2.1. Zielgruppe der Jugendkirchen

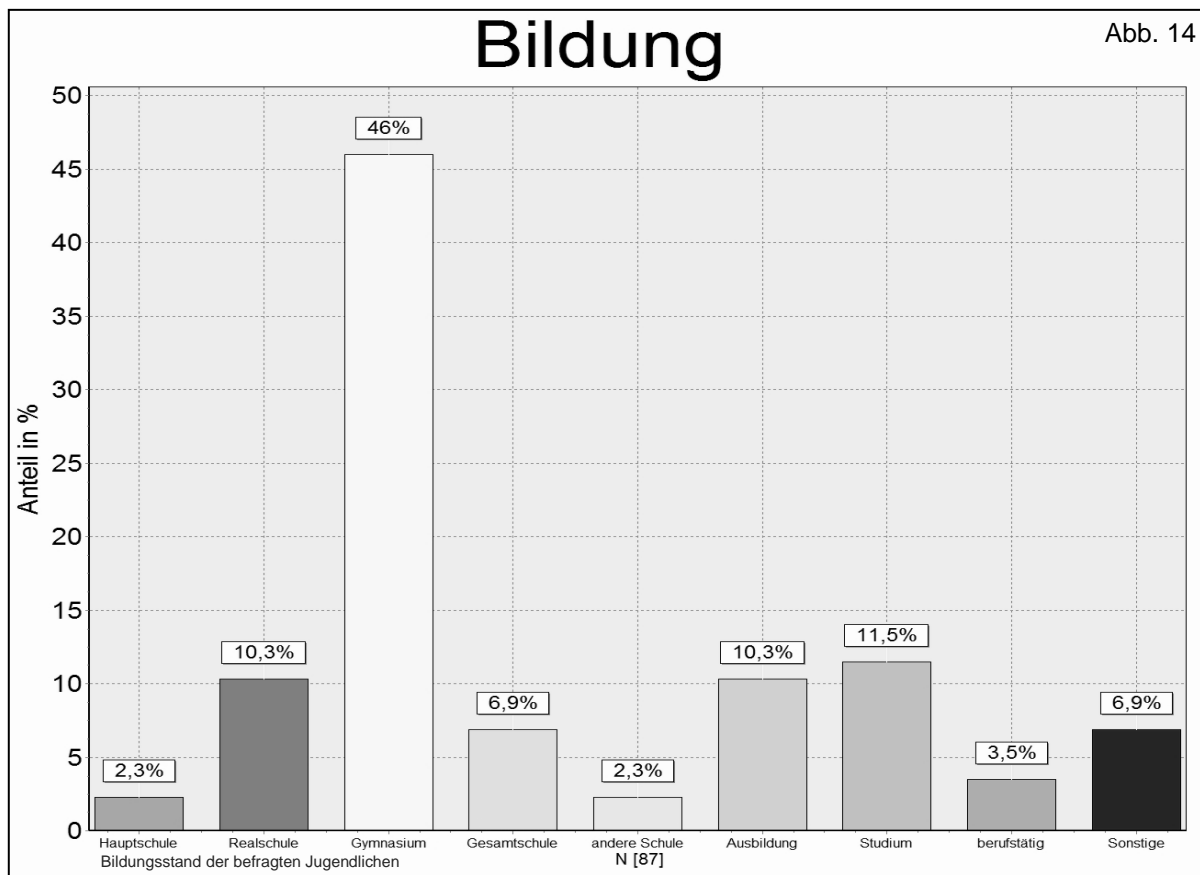


Das durchschnittliche Alter der Jugendlichen, die das Angebot der Jugendkirchen nutzen liegt bei 17,5 Jahren. Die Gruppe der 16 bis 17-Jährigen bildet mit 30,9% auch die stärkste Altersgruppe. Direkt danach kommt die Gruppe der 14 bis 15-Jährigen mit 28,9%, d.h. dass rund 60% der Jugendlichen in den Jugendkirchen zwischen 14 und 17 Jahren alt sind. Unter den älteren Jugendlichen liegen die 18 bis 19-Jährigen und die 20 bis 21-Jährigen mit jeweils 15,5% gleich auf. Die Teilnahme an den Angeboten der Jugendkirche von jungen Menschen, die älter als 21 Jahren sind ist dann deutlich geringer.²⁵ Berücksichtigt man diese Gruppen nicht, liegt der Mittelwert bei 17,0 Jahren (bei einer Standardabweichung von 2,0 Jahren). Das Angebot der Jugendkirchen richtet sich also, wie zu erwar-



²⁵ Ursprünglich sollten diese Personengruppe auch nicht erfasst werden. Da jedoch einige Fragebögen scheinbar auch von Personen über 21 Jahren ausgefüllt wurden (insgesamt 9 Fragebogen), wurden diese zu Vergleichszwecken mit in der Statistik berücksichtigt. Bei der weiteren Auswertung wurden diese Fragebögen nicht berücksichtigt.

ten war, tatsächlich an die Zielgruppe der Jugendlichen²⁶, besonders an die unter 18-Jährigen.



Ein ganz eindeutiges Bild zeigt die Frage nach dem Bildungsstand der Jugendlichen in Jugendkirchen. **Knapp die Hälfte (46%) befinden sich auf einem Gymnasium.** Hinzu kommen 11,5% Studenten mit Hochschulreife, sowie diejenigen in den Kategorien Ausbildung (10,3%) und Gesamtschule (6,9%), die ebenfalls ein Abitur als Abschluss haben oder darauf zusteuern. So kann festgehalten werden, dass die große Mehrheit der Jugendlichen, die in den Jugendkirchen aktiv sind, den höchsten schulischen Bildungsabschluss haben oder sich auf dem Weg dorthin befinden. Nur 10,3% der Befragten sind auf einer Realschule. **Die Werte für die Hauptschule, andere Schulformen (z.B. Sonder- oder Förderschulen) oder der für berufstätige Jugendliche²⁷ sind sehr gering.** 6,9% geben Sonstiges als derzeitigen Berufsstand oder Ausbildungsform an. Aus der Betrachtung der Fragebögen wird erkennbar, dass häufig Jugendliche im Freiwilligen Sozialen Jahr oder Praktikanten unter diese Kategorie fallen.

Jugendkirche ist also eindeutig ein Angebot für gebildete Jugendliche. Hier unterscheidet sich Jugendkirche nicht von den sonstigen Angeboten der evangelischen Ju-

²⁶ In der Alterseingrenzung wie sie in dieser Arbeit gemacht wird.

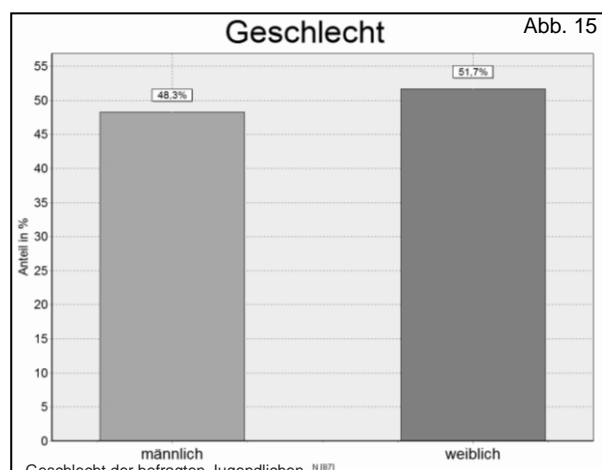
²⁷ Dies war aber bei einer Begrenzung bis zum 21. Lebensjahr zu erwarten.

gendarbeit. Die Studie „Realität und Reichweite“ hat für den Bereich der aej ebenfalls aufgezeigt, dass die große Mehrheit der kirchlich aktiven Jugendlichen Gymnasiasten sind oder bereits Abitur haben (Fauser; Fischer et al. 2008, S.79ff.) **Zumindest in diesem Bereich schafft es Jugendkirche nicht neue Wege zu gehen und auch bildungsferne Jugendliche zu erreichen.** Hierbei scheint es sich jedoch weniger um ein spezifisches, als ein allgemeines Problem evangelischer Jugendarbeit zu handeln. Auch die Studie zur Religiosität in den Sinus-Milieus (Vgl. Wippermann 2007) zeigt auf, dass in niedrigeren Bildungsschichten eine Ablehnung oder schlichtes Desinteresse an religiösen Angeboten besteht.

Wenn also in Theorie und Praxis davon die Rede ist, dass Jugendkirche auch kirchenferne Jugendliche erreicht, sind damit in erster Linie keine Jugendlichen aus sozialen Brennpunkten, aus Problemfamilien oder mit besonderen sozialen Schwierigkeiten gemeint, da diese Jugendliche in der Regel eben in jene bildungsfernen Schichten fallen. Vielmehr sind dann Jugendliche gemeint die aufgrund nicht vorhandener religiöser Vorprägung (z.B. durch Familie, Kindergottesdienst o.ä.) bisher keinen Kontakt zur evangelischen Jugendarbeit hatte oder diesen verloren haben.

Eine Verbindung ist zu den Angeboten der Jugendkirche (siehe Kapitel 6) zu erkennen. Nur die wenigsten Jugendkirchen haben Angebote, die sich speziell an bildungsferne Jugendliche richten (z.B. Streetwork). Außerdem befinden sich unter den Topangeboten einige, die einen starken Bildungscharakter haben (z.B. Seminare, Schulungen – auch wenn diese durchaus praktisch ausgerichtet sein können) oder oftmals auch kognitive Leistungen der Jugendliche fordern (z.B. Zuhören und Nachvollziehen einer Predigt im Jugendgottesdienst). Auch musisch-kulturelle Angebote sprechen in der Regel eher Jugendliche mit höherem Bildungsniveau an. Jugendkirche ist daher auch keine universelle Form kirchlichen Arbeitens mit jungen Menschen, sondern erreicht eben auch –hier hinsichtlich des Bildungsniveau– eine spezifische Zielgruppe.

Ein, zumindest teilweiser, Unterschied zu sonstiger evangelischer Jugendarbeit zeigt sich bei der Geschlechterverteilung der Jugendlichen. Jungen und Mädchen liegen hier fast gleichauf. 51,7% Mädchen stehen 48,3% Jungen gegenüber. Hier kann daher von einer ausgeglichenen Situation gesprochen werden. In der Regel sind bei Angeboten der evangelischen



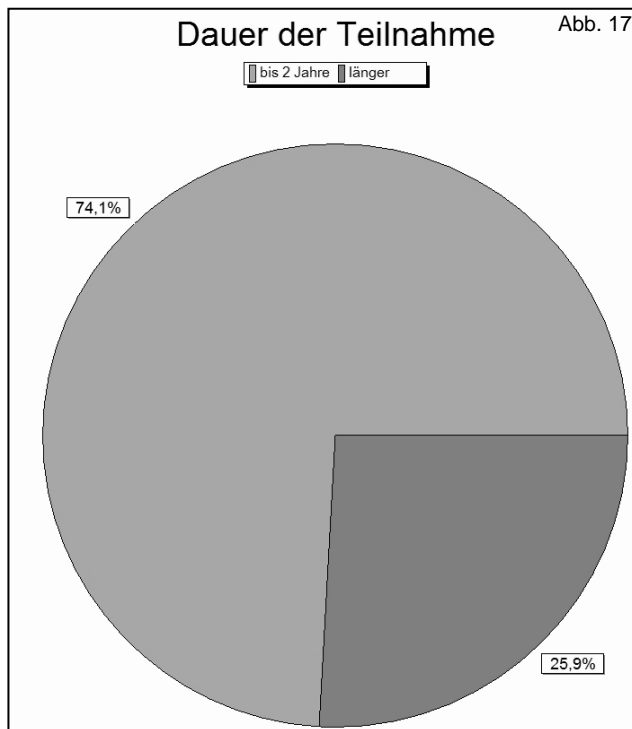
Jugendarbeit, wenn auch nicht gravierend, aber dennoch deutlich, mehr Mädchen aktiv. **Jugendkirchen schaffen es also beide Geschlechter gleichermaßen anzusprechen.** Wenn man davon ausgeht (was jedoch an folgenden Auswertungen noch zu verdeutlichen ist), dass Jugendkirchen stark Rücksicht auf die jugendkulturellen Hintergründe der Jugendlichen nimmt, können sie damit beide Geschlechter erreichen. Die Angebote und der beteiligungsoffene Charakter von Jugendkirchen eröffnen es auch Jungen sich hier einzubringen und sich mit ihren Interesse wieder zu finden (um nur ein „typisches“ Beispiel zu nennen: Licht- und Tontechnik bei Veranstaltungen und Gottesdiensten).

Stellt man das Geschlecht in den Zusammenhang der Bewertung danach, wie jugendgemäß die Jugendkirche von den Befragten bewertet wird, kann man erkennen, dass 55% der Jungen die Jugendkirche als sehr jugendgemäß bewerten, aber nur 32,6% der Mädchen (der Durchschnitt für diese Bewertung beider Geschlechter liegt bei 43,4%). Den männlichen Jugendlichen scheint es also wichtiger zu sein, dass die Jugendkirche „cool“ ist, als den Mädchen, sonst würden sie sich nicht hier einbringen. **Der jugendkulturelle Ansatz von Jugendkirche hilft scheinbar vor allem den Jungen, dass sie gerne hier her kommen.** Ihnen ist es wichtig, dass das was sie in ihrer Freizeit machen „cool“ ist. In einem „coolen“ Kontext zu stehen oder sich mit „coolen“ Leuten zu umgeben, ist für Jungen wichtiger als Mädchen, für die „Cool-sein“ eine etwas andere Bedeutung hat. (Vgl. Jäckle 2008, S.182 / Koch-Priewe 2009, S.59ff.).

Die meisten der befragten Jugendlichen sind innerhalb der letzten zwei Jahre zur Jugendkirche dazu gekommen (74,1 %). Dieser Schwerpunkt gilt sowohl für Jugendkirchen, die es zum Zeitpunkt der Befragung erst seit wenigen Jahren gab, als auch für die schon länger existierenden (z.B. Soest, Leonberg). Bei allen Jugendkirchen ist eine klaren Häufung in den Werten für bis 1 Jahr und bis 2 Jahren zu erkennen:

Jugendkirche	Wie lange nutzt schon die Angebote?					
	>1 Jahr	bis 2 Jahre	bis 3 Jahre	bis 4 Jahre	bis 5 Jahre	länger
Leonberg	14,3%	46,4%	3,6%	17,9%	7,1%	10,7%
Stralsund	42,9%	21,4%	28,6%	7,1%	0,0%	0,0%
Soest	13,3%	60,0%	26,7%	0,0%	0,0%	0,0%
Mannheim	20,0%	40,0%	40,0%	0,0%	0,0%	0,0%
Nürnberg	82,6%	17,4%	0,0%	0,0%	0,0%	0,0%
Gesamt	37,6%	36,5%	12,9%	7,1%	2,4%	3,5%

Abb. 16: Kreuztabelle Jugendkirche/Dauer der Teilnahme

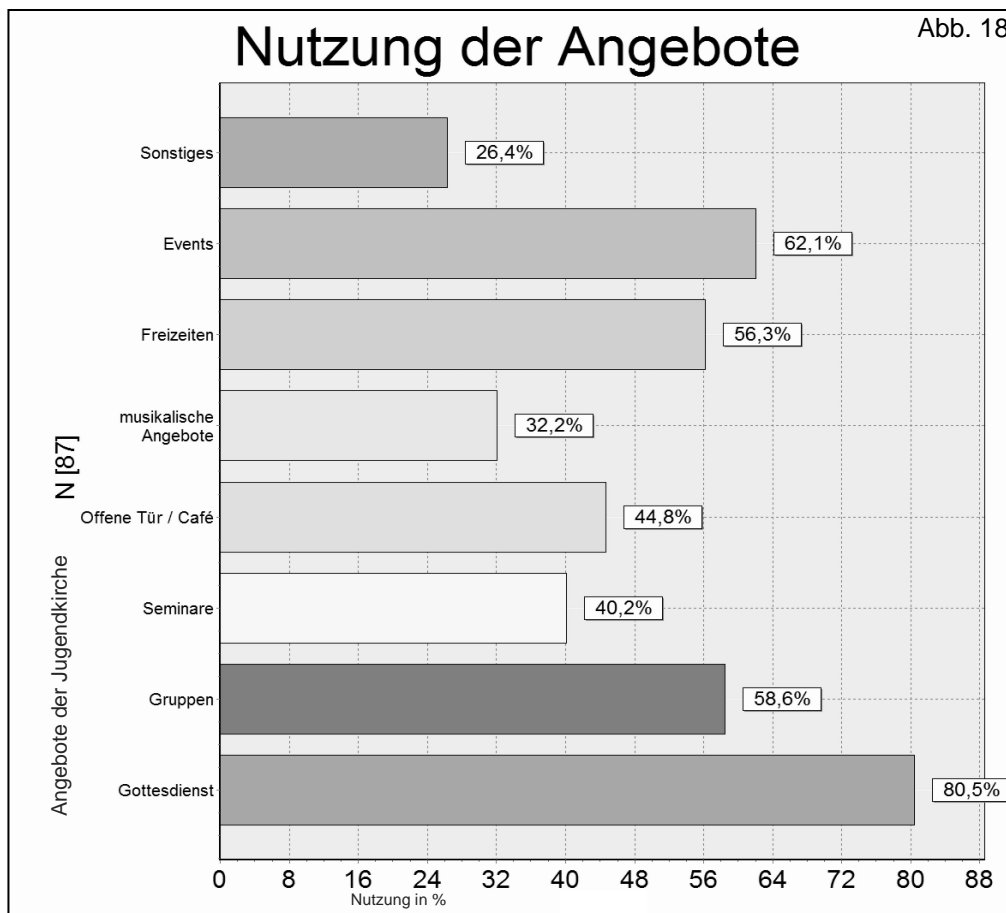


Hier spielt sicherlich auch das Alter der Zielgruppe eine wichtige Rolle. Jugendliche wachsen irgendwann aus den Angeboten der Jugendkirche heraus, einige bleiben (meist als Mitarbeitende), andere verlassen die Jugendkirche. Die Tatsache, dass viele Jugendliche erst kurz dabei sind, fördert auch die jugendkulturelle Ausrichtung der Jugendkirchen. Um diese Ausrichtung zu verwirklichen sind Jugendkirchen in der Notwendigkeit, sich immer wieder neu auf die Zielgruppe und ihre Jugendkultur auszurichten. Bei einer Jugendkirche die hohe Werte

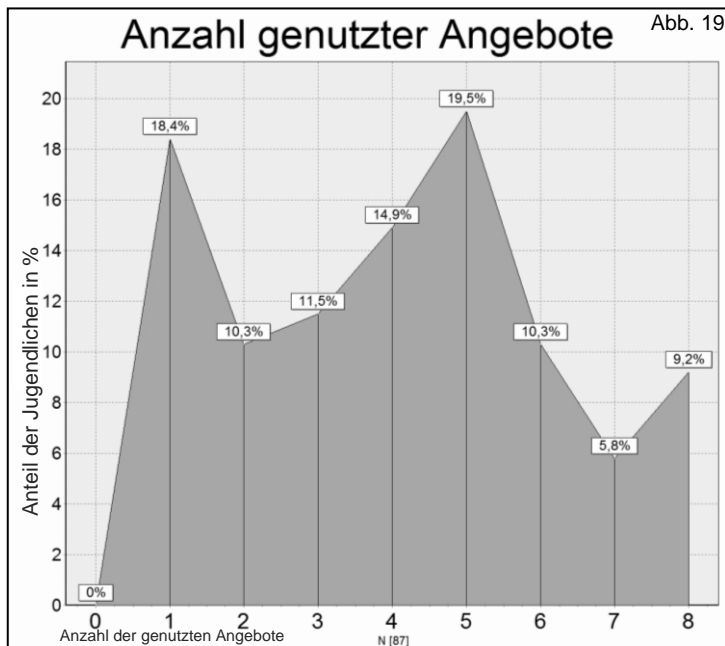
bei langjähriger Beteiligung und niedrige Werte bei einer Beteiligung erst seit einiger Zeit hätte, bestünde letztlich die Gefahr, dass sich diese Jugendkirche auf eine bestimmte Gruppe Jugendliche einrichtet und damit wenig aktuelle jugendkulturelle Einflüsse in ihr Gesamtbild integriert. Dies zeigte sich jedoch bei der Befragung nicht. Ganz im Gegenteil: Bei der seit vielen Jahren bestehenden Jugendkirche in Leonberg gibt es eine relativ hohe Anzahl von Beteiligten, die seit vielen Jahre dabei sind (länger als 5 Jahre = 10,7%). Trotzdem zeigt auch diese Jugendkirche hohe Werte in den Bereich bis zu einem Jahr (14,3%) und bis zu zwei Jahren (46,4%) auf. Auch hier sind deutlich mehr als die Hälfte aller Jugendlichen erst seit zwei Jahren aktiv.

Die durchschnittlichen Jugendlichen, die sich in Jugendkirchen engagieren, sind in der Regel zwischen 14 und 18 Jahren alt und besuchen ein Gymnasium oder haben bereits das Abitur. Es sind zu gleichen Teilen Jungen und Mädchen, die maximal seit 2 Jahren in der Jugendkirche aktiv sind. Jugendkirchen sprechen selten bildungsferne Jugendliche an und haben durch ihr jugendkulturelles Konzept evangelische Jugendarbeit vor allem für Jungen attraktiver gemacht. Dadurch dass regelmäßig Jugendliche zur Jugendkirche hinzustoßen, bleibt die jugendkulturelle Ausrichtung aktuell.

7.2.2. Nutzung, Beziehung und Motive



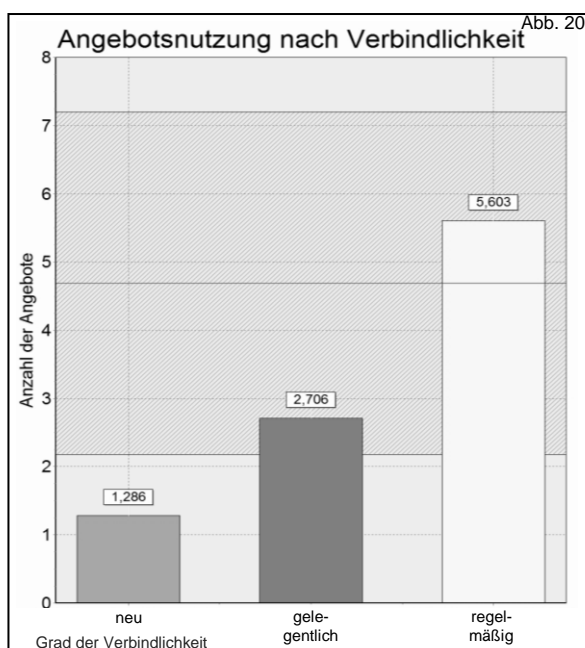
Bei der Frage danach, welche Angebote die Jugendlichen nutzen, spiegelt sich vor allem ein Aspekt, der schon im ersten Teil der Untersuchung deutlich geworden ist, wieder. Das zentrale Angebot der Jugendkirche und das Zentrum der Arbeit ist der (Jugend-) Gottesdienst. 80,5% der Jugendlichen nehmen an diesem teil. Bei einer Jugendkirche liegt dieser Wert sogar bei 100% (Soest) und bei anderen bei 96,4% (Leonberg). Zweitstärkstes Angebot der Jugendkirchen sind Events (wie z.B. Konzerte). Diese beiden Platzierungen sind besonders interessant: Steht doch das eine, nämlich Gottesdienst, besonders für die religiöse Ausrichtung der Jugendkirche und das andere, Events, für eine jugendkulturelle Ausrichtung. Auf Platz eins und zwei wird die konzeptionelle Verbindung dieser beiden Aspekte klar sichtbar. Auf den weiteren Plätzen folgen dann Gruppenangebote mit 58,6% und Freizeiten (56,3%). Diese beiden Angebote unterscheiden Jugendkirchen von anderer evangelischer Jugendarbeit jedoch nicht. Seminare, die von 79% der Jugendkirchen angeboten werden, nutzen nur 40,2% der Jugendlichen. Es ist zu vermuten, dass ein Großteil der Seminare sich an ehrenamtliche Mitarbeiter/innen richtet und deswegen nur ein Teil der Jugendlichen daran teilnimmt.



Durchschnittlich kreuzte jeder Befragte 4,7 Angebotsformen (Mittelwert, Standardabweichung 2,5) an. Nur 18,4 % gaben ein Angebot an. Die meisten Jugendlichen nutzen also mehrere Angebote der Jugendkirche. Die Grafik zeigt einen hohen Einstiegswert bei einem Angebot und dann eine stetige Entwicklung hin zum Mittelwert an. Die Werte nach dem Mittelwert nehmen stark ab. Der durchschnittliche

Jugendliche in der Jugendkirche ist also ein „Multi-Nutzer“ der Angebote. Wenn er an Angebote der Jugendkirche teilnimmt, sind dies in der Regel gleich mehrere.

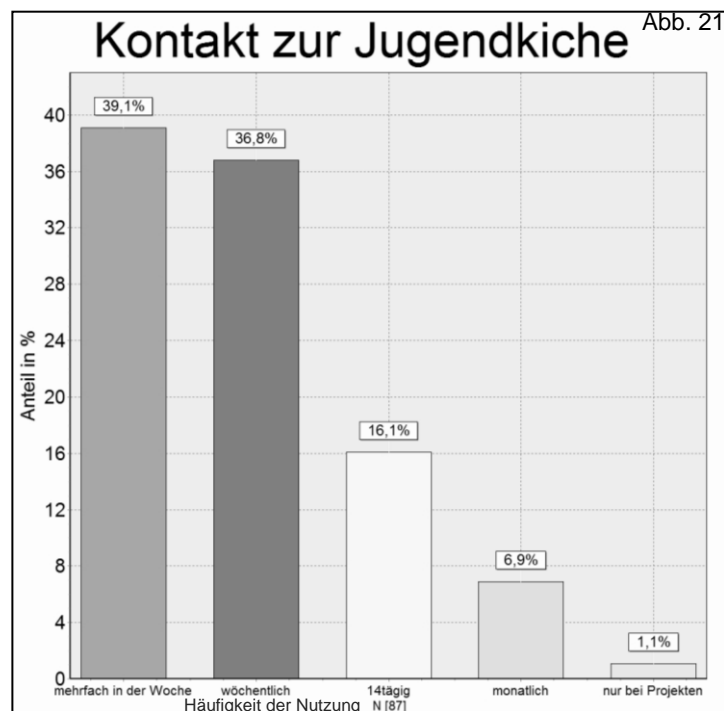
Bei der genaueren Betrachtung der Angaben, fällt auf, dass das Angebot der Events (mit einer Ausnahme) immer mit mindestens zwei weiteren Angeboten zusammen genutzt wird. Die Jugendlichen nehmen Jugendkirche also nicht als reinen Veranstalter von Events wahr, sondern erkennen und nutzen die Verknüpfung zu anderen Angeboten. Weiter fällt auf, dass unter der kleinen Gruppe derer, die nur ein Angebot nutzen, besonders häufig die **musikalischen Angebote** und die Angebote der Offenen Tür angegeben



werden. Diese Angebote scheinen noch am wenigsten Verknüpfung zur Jugendkirche als Ganzes zu haben oder sie werden von den Jugendlichen besonders häufig als Einstieg genutzt. Außerdem zeigte sich, dass die Anzahl der genutzten Angebote mit der Dauer der Teilnahme an Jugendkirche korreliert. Jugendliche, die länger dabei sind, nutzen meist mehrere Angebote. Dies spiegelt sich auch im Verhältnis der Anzahl der genutzten Angebote zur Selbsteinschätzung der Verbindlichkeit wieder. Jugendliche, die neu in der Jugendkirche sind und diese gerade erst

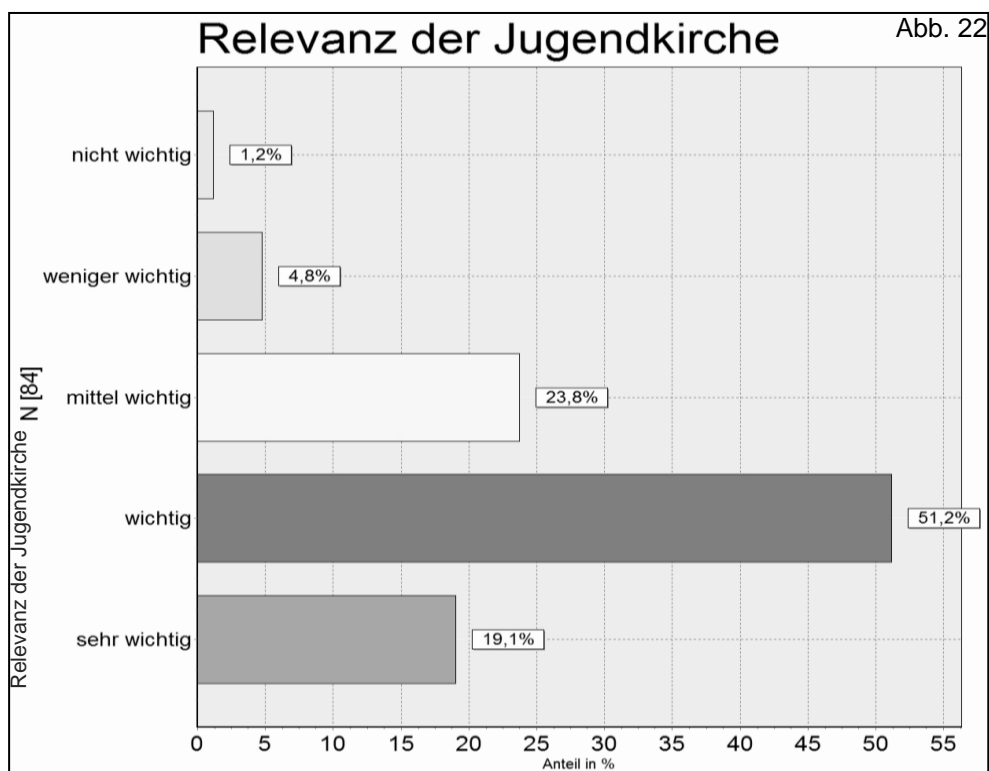
kennenlernen nutzen durchschnittlich 1,3 Angebote, Jugendliche die ihrer Selbsteinschätzung nach gelegentlich zur Jugendkirche kommen, nutzen 2,7 Angebote und diejenigen, die sich fest zum Stamm der Jugendkirche zählen und angeben regelmäßig an den Angeboten teilzunehmen nutzen 5,6 Angebote. Obwohl diese Entwicklung nicht überraschend ist, zeigt sie doch, wie die Verbindlichkeit der Jugendlichen sich in Bezug auf die Angebote entwickelt. **Der Kontakt zur Jugendkirche eines Jugendlichen beginnt also in der Regel mit der Nutzung eines Angebotes, entwickelt sich aber, wenn der- oder diejenige weiterhin bleibt, hin zur Nutzung mehrerer Angebote.** Zu diesen regelmäßigen Nutzern der Jugendkirche zählen sich 72,4% der Befragten, zur Gruppe der gelegentlichen Nutzer 19,5% und zu der, die Jugendkirche gerade erst kennenlernen 8,1%. Daran zeigt sich außerdem, dass Jugendliche in der Regel nicht mit Status eines gelegentlichen Nutzers bleiben, sondern mehrheitlich sich irgendwann dafür entscheiden stärker und verbindlicher bei den Angeboten der Jugendkirche mitzumachen oder auszuscheiden. Konzeption und Angebot der Jugendkirche ist also auf eine dauerhafte und verbindliche Beziehung zu den Jugendlichen ausgerichtet. Es geht nicht darum mit einzelnen Events den Jugendlichen immer mal wieder zu begegnen, sondern Angebote zu schaffen, die es ermöglichen, dass Jugendliche sich in der Jugendkirche „Zuhause“ fühlen und längerfristig hierher kommen. Obwohl der Eventcharakter eine wichtige Rolle spielt, geht es in Jugendkirche doch eher um Beziehung.

Diese Ausrichtung wird auch in der Frage nach der zeitlichen Nutzung der Jugendkirche deutlich. Hier geben 75,9% der Befragten an, die Angebote der Jugendkirche wöchentlich (36,8%) oder sogar mehrfach in der Woche (39,1%) zu nutzen. Der Abstand zu den Jugendlichen die nur 14tägig (16,1%), monatlich (6,9%) oder sogar nur bei einzelnen Projekten dabei sind (1,1%) ist deutlich. Die Jugendkirche nimmt also im Leben



der Jugendlichen, zumindest hinsichtlich der zeitlichen Komponente, einen nicht unerheblichen Stellenwert ein. Trotz steigender schulischer Belastung (Vgl. Böhm-

Kasper 2004, S.77ff.) und einem Trend zu weniger ehrenamtlichen Engagement in Vereinen etc. (Vgl. Bundesministerium für Familie 2010, S.148), ist den befragten Jugendlichen der **regelmäßige Kontakt zur Jugendkirche** wichtig. Die Tatsache, dass mehr als Dreiviertel aller befragten Jugendliche einmal oder mehrfach die Woche Kontakt zur Jugendkirche haben, zeigt ebenfalls, dass es Jugendkirche schafft eine kontinuierliche Beziehung zu ihren Besuchern aufzubauen und diese an sich zu binden. Diese Beobachtung spielt eine wichtige Rolle im Zusammenhang mit der Frage nach der Identifikation mit der Jugendkirche. Jugendarbeit in Jugendkirchen ist also in erster Linie **pädagogische Beziehungsarbeit**.

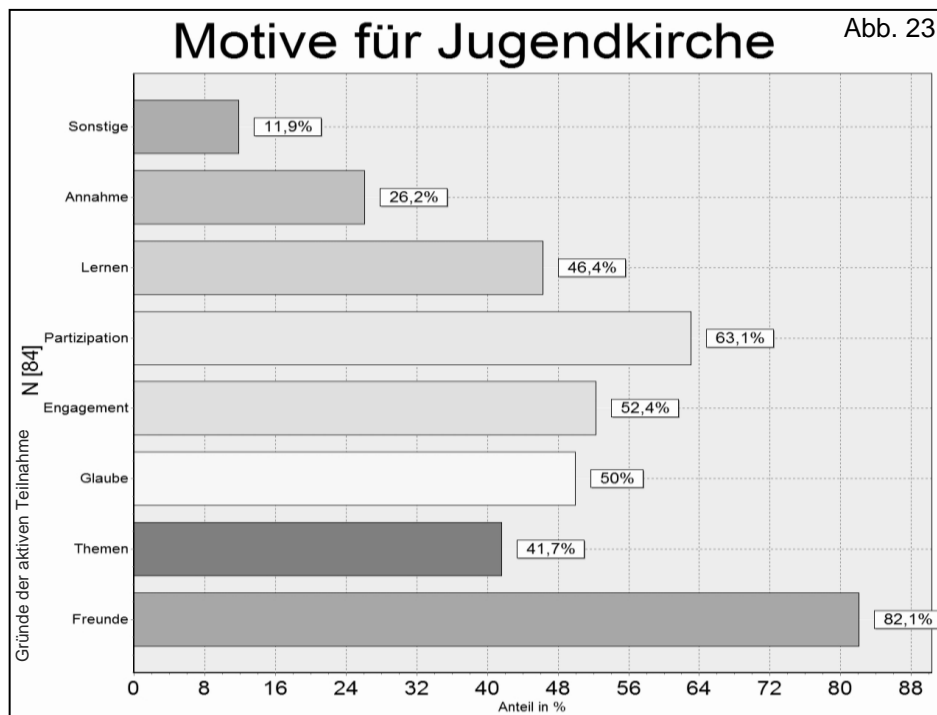


Die Wichtigkeit und den Stellenwert der Jugendkirche im Leben der Jugendlichen wurde mit einer eigenen Frage abgefragt. **Dabei gaben 70,3% der Befragten an, dass die Jugendkirche**

in ihrem Leben eine wichtige (51,2%) oder sogar eine sehr wichtige (19,1%) Rolle spielt. Als mittel wichtig empfinden immer noch 23,8% die Jugendkirche. Die Jugendkirche stellt im Leben der Jugendlichen also eine wichtige Größe dar, dies zeigt sich an dieser Einschätzung der Befragten, wie auch an den vorher gegangenen Betrachtungen zur Häufigkeit des Kontakts und der Angebotsnutzung. Jugendkirche gehört damit zu den zentralen Lebens Eckpfeilern von Jugendlichen, die dort aktiv sind. Sie ist mehr als nur ein Hobby, sondern vermittelt Jugendlichen etwas, was für sie und ihr Leben relevant ist. Dies zeigt erneut die hohe Bindung der Jugendlichen an ihre Jugendkirche. Es entsteht hier eine Bindung, die sicher personal-beziehungsorientiert ist, aber auch der Institution Jugendkirche gilt, von der Jugendliche ansonsten im religiösen Bereich weit entfernt sind. Wie in Kap. 3.2.1. deutlich wird, haben Jugendliche in der Regel wenig Inte-

resse an der Institution Kirche, weshalb Jugendliche Religiosität als weitestgehend entinstitutionalisiert bezeichnet werden kann. Jugendkirchen schaffen es also Religiosität unter Jugendlichen wieder stärker institutionell zu verorten und ein Ansprechpartner in Sachen Religion zu sein.

7.2.3. Motivation und Partizipation



Die Gründe warum für die befragten Jugendlichen die Jugendkirche eine solche Wichtigkeit einnimmt sind unterschiedlich. Außerdem wirken meistens verschiedene Gründe zusammen.

a) *Gemeinschaft*

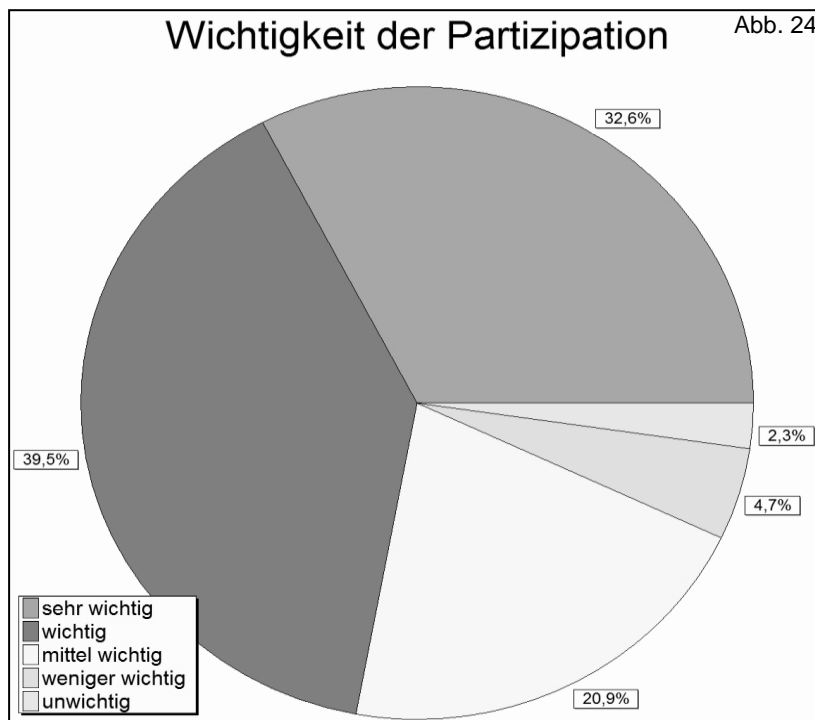
Durchschnittliche kreuzten die Befragten 3,7 der acht vorgegebenen Motive an. Das Hauptmotiv, was 82,1% der Befragten angaben, ist das Jugendkirche für sie ein Ort ist, an dem sie **Freunde treffen**. Auch hier zeigt sich, dass Jugendkirche von personalen Beziehungen lebt. Sie ist ein Ort der Gemeinschaftserfahrung und ein Ort an dem Jugendliche auch im Alltag erleben können, dass sie mit ihrem religiösen Interesse nicht alleine sind. Wie im Kapitel 3.2.3. deutlich wurde, leben viele Jugendliche keine Religiosität im Alltag, weil sie dabei Minderheitserfahrungen machen. Die Jugendkirche als zentraler Ort für Jugendliche und für Religiosität hilft Jugendlichen dies zu überwinden und auch im Alltag Platz für Religion zu haben. Die Gemeinschaftserfahrungen, die Ju-

gendliche von religiösen Events berichten und schätzen, bricht Jugendkirche auf die regionale Ebene herunter und macht sie im Alltäglichen verfügbar. Darüber hinaus ist und bleibt die Orientierung an der peer-group für Jugendliche elementar (vgl. Ferchhoff 2007, S.343ff.). Wenn Jugendliche in der Jugendkirche keine Freunde haben oder finden, wird sie nur in den seltenen Fällen für sie langfristig relevant sein. Jugendkirchen müssen daher konzeptionell Räume schaffen (und schaffen diese scheinbar ja schon), in denen personale Beziehungen möglich sind und gefördert werden.

b) Partizipation:

Auf dem zweiten Platz liegt der Aspekt der Partizipation. Dass sie in Jugendkirche die Möglichkeit haben mitzumachen und mitzugestalten ist für 63,1% der Befragten ein wichtiger Grund für Jugendkirche. Was Jugendliche also mehrheitlich an Jugendkirchen schätzen, ist demnach die Tatsache, dass es hier keine vorgefertigten Formen und Inhalte gibt, sondern dass sie selbst dazu aufgefordert sind Formen und Inhalte, letztendlich Kultur, mitzuprägen. Dies ist ein zentraler Ansatz in der Konzeption von Jugendkirchen, der sie für Jugendliche scheinbar interessant macht. Deshalb lag auch ein Schwerpunkt darauf in der Befragung. Partizipation ist dabei ein indirekter Faktor für die jugendkulturelle Ausrichtung der Jugendkirchen. Wo Jugendlichen die Möglichkeit eröffnet wird, sich einzubringen, wird eben auch ermöglicht, dass ihre Themen und Inhalte, aber auch ihre kulturellen Ausdrucksformen berücksichtigt werden (Vgl. Moser 2009, S.94ff.). Partizipation ermöglicht Jugendlichen ihre (jugendkulturelle) Identität zu entwickeln und auszuleben. „Partizipation ist eine zentrale Rahmenvoraussetzung für produktive Projekte der Identitätsarbeit in einer spätmodernen Gesellschaft. [...] Identitätsarbeit kann heute nicht als Übernahme von traditionellen kulturellen Entwurfsschablonen gelingen, sondern erfordert einen aktiven Prozess identitärer Passungsarbeit (Vgl. Keupp, zit. n. Moser 2009, S.94)“.

Daher wurde in dieser Studie auch direkt nach Partizipation gefragt. Dabei gaben 71,9% der Befragten an, dass ihnen die Möglichkeit in Jugendkirche mitbestimmen und sich aktiv einbringen zu können wichtig (39,5%) oder sehr wichtig (32,6%) ist. 20,9% ist dies immerhin noch mittel wichtig, während es 4,7% weniger und 2,3% gar nicht wichtig ist. Auch wenn nur 63,1% der Jugendlichen die Partizipation als Grund für ihre Beteiligung angeben, ist diese dennoch mehr Jugendlichen wichtig oder sehr wichtig. Partizipation ist dabei nicht nur ein Mittel jugendkulturell ausgerichtet Religionspädagogik zu ermöglichen, sondern bewirkt auch, dass Jugendliche sich ernstgenommen fühlen, weil sie nach ihrer Meinung gefragt werden. Der Wunsch sich einbringen zu können ist unabhängig davon, ob Jugendliche häufig die Angebote benutzen oder wie lange sie schon dabei



sind. Die Untersuchung ergab keine signifikanten Zusammenhänge zwischen diesen Werten. Das Bedürfnis nach Partizipation, danach nach der eigenen Meinung gefragt zu werden und diese auch einbringen zu können, bringen Jugendliche scheinbar bereits in die Jugendkirche mit.

Exkurs: Partizipation

Da bereits mehrfach von Partizipation die Rede war, soll dieser Begriff nun kurz erläutert werden und sein Zusammenhang zur Arbeit mit Kindern und Jugendlichen diskutiert werden. Der Begriff Partizipation entstammt dem Lateinischen und lässt sich sinngemäß mit „an etwas Teil nehmen“ übersetzen. Er wird oft synonym zu Begriffen wie Mitbestimmung, Beteiligung oder Mitsprache benutzt. Im politisch-gesellschaftlichen Sinne versteht man darunter auch die Forderung die Individuen einer Gesellschaft bei den Entscheidungsprozessen von Staat und Gesellschaft zu beteiligen. Partizipation steht in engem Zusammenhang mit der Idee einer demokratischen Gesellschaft. Weiter beinhaltet Partizipation das Moment der Freiwilligkeit. Beteiligung kann eingefordert, aber nicht erzwungen werden (Vgl. Moser 2009, S.73).

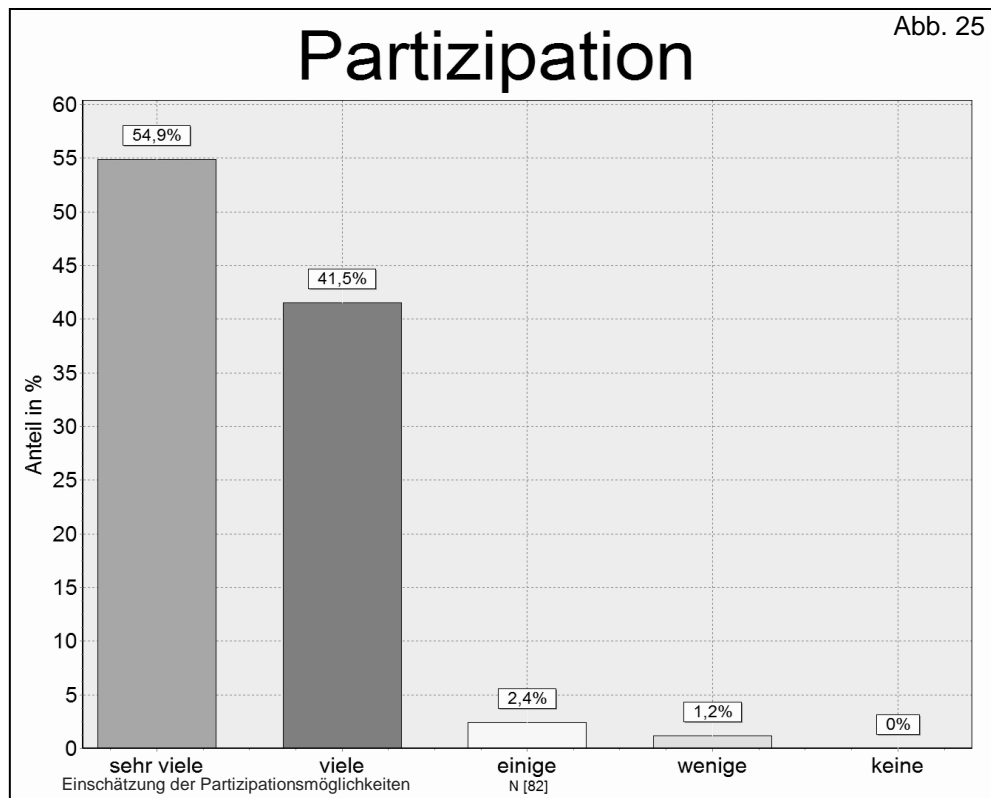
Für Kinder und Jugendliche spielt Partizipation eine besondere Rolle. Sie ist im SGB VIII als Grundsatz der Erziehung festgeschrieben. Hier heißt es bereits in §1: „Jeder junge Mensch hat ein Recht auf Förderung seiner Entwicklung und auf Erziehung zu einer eigenverantwortlichen und gemeinschaftsfähigen Persönlichkeit (SGB VIII, §1 Abs.1).“ Eigenverantwortlichkeit kann nur durch Partizipation erlernt werden, also durch das Recht eigene Entscheidungen treffen zu können und zu dürfen. Auch in den weiteren Paragraphen des SGB VIII wird immer wieder die Beteiligung von Kindern und Jugendlichen gefordert.

Partizipation ist aber auch aus entwicklungspsychologischer und pädagogischer Sicht ein wichtiger Aspekt für den Umgang mit Kindern und Jugendlichen. Partizipation kann jedoch nicht theoretisch erlernt werden, sondern muss durch das Erleben demokratischer Strukturen erfahren werden (Vgl. Moser 2009, S.74). Deshalb ist es auch Aufgabe der Jugendhilfe, der Jugendarbeit und damit auch von Jugendkirchen Räume zu schaffen, in denen Jugendliche Partizipation erfahren und so lernen können. Dass Partizipation nicht gleich Partizipation ist, zeigt das Stufenmodell von Richard Schröder (Vgl. Schröder 1995). Darin zeigt er neun Stufen auf, zwischen deren Polen (Fremdbestimmung und Selbstverwaltung) sich Partizipation abspielen kann (vgl. Schröder 1995, S.16ff.):

1. Fremdbestimmung: Inhalte und Arbeitsformen werden von Erwachsenen vorgegeben. Kinder und Jugendliche haben auf Ergebnisse keinen Einfluss.
2. Dekoration: Kinder und Jugendliche wirken mit, führen dabei aber nur zugewiesene Aufgaben aus.
3. Alibiteilhabe: Kinder und Jugendliche können zwar an Beteiligungsprozessen teilnehmen, haben aber nicht das Recht mitzubestimmen. Ihre Stimme zählt nicht.
4. Teilhabe: Kinder und Jugendlichen wird es in kleinen Teilbereichen ermöglicht sich zu aktiv zu beteiligen.
5. Zuweisung und Information: Ohne selbst entscheiden zu können, werden Kinder und Jugendliche informiert und einbezogen, so dass sie inhaltlich nachvollziehen können, um was es geht.
6. Mitwirkung: Kinder und Jugendliche werden nach ihrer Meinung gefragt. Dies fließt in die Entscheidung mit ein, ist aber nicht verbindlich.
7. Mitbestimmung: Rahmenbedingungen und konzeptionelle Eckpunkte werden vorgegeben. Kinder und Jugendliche bestimmen jedoch die Ausgestaltung dieser Vorgaben.
8. Selbstbestimmung: Kinder und Jugendliche initiieren und leiten Projekte selbstständig und werden dabei von Erwachsenen unterstützt und getragen.
9. Selbstverwaltung: Auch hier sind Kinder und Jugendliche Initiatoren und Leitung. Erwachsene werden nur auf ihren Wunsch einbezogen.

Von echter Partizipation kann nur in den letzten drei Stufen des Modells die Rede sein. Bei den anderen Beteiligungsformen kommt Kindern und Jugendlichen höchstens eine –mehr oder weniger gewichtige- Beratungsfunktion zu (Vgl. Moser 2009, S.103).

Wie in Kapitel 6.2.2. aufgezeigt wurde, geben die Verantwortlichen von Jugendkirchen an, dass sie den Jugendlichen viele bis sehr viele Partizipationsmöglichkeiten einräumen (Skala von



0=keine bis 4=sehr viele Partizipationsmöglichkeiten, Mittelwert 3,3 bei einer Standardabweichung von 0,7). Die befragten Jugendlichen bestätigen diesen hohen Wert. Auf der gleichen Skala bewerten sie die Partizipationsmöglichkeiten ihrer Jugendkirche mit 3,5 (bei einer Standardabweichung von 0,6). Es wird ganz deutlich, dass Jugendkirchen Jugendlichen ein sehr hohes Maß an Partizipation ermöglichen. Dies wird nicht nur von den verantwortlichen so gesehen, sondern auch von den Jugendlichen so wahrgenommen. Damit kommen sie dem Wunsch nach Mitbestimmung nach und ermöglichen die jugendkulturelle Ausrichtung der Jugendkirche. Diese Erkenntnisse lassen darauf schließen, dass im Wesentlichen die letzten drei (vielleicht auch vier) Stufen des Partizipationsmodells von Schröder in Jugendkirchen angewendet werden. Dies bestätigen auch die durchgeführten Besuche von Jugendkirchen und Gespräche mit Verantwortlichen. Auch die Tatsache, dass 68,4% der Jugendkirchen angaben, eine eigenständige Leitung zu haben (Vgl. Kapitel 6.2.4.) spricht dafür. Dabei ist von einer Durchmischung der Stufen auszugehen:

Einzelnen Projekte und Teilbereiche verwalten Jugendliche selbst (Stufe 9 - Selbstverwaltung). Sie sind dabei Ideengeber und Leitung, agieren selbstständig und holen sich gegebenenfalls von Verantwortlichen Hilfe. Bei anderen Bereichen und Projekten werden sie stärker von Pädagogen und erfahrenen Ehrenamtlichen begleitet (Selbstbestimmung). In der grundsätzlichen Ausrichtung werden Jugendlichen häufig bestimmt Rahmenbedingungen vorgegeben, die dann von ihnen, gemeinsam mit Verantwortlichen auf

die alltägliche Ebene heruntergebrochen werden. Hierzu zählen sicherlich die Konzeption, Ausrichtung und die Inhalten von konkreten Angeboten, sowie die räumliche Gestaltung (Mitbestimmung). Im übergeordneten Kontext, z.B. in kirchlichen Ausschüssen, die für die Jugendkirche verantwortlich sind, kommt Jugendlichen oftmals nur eine Mitbestimmung zu. Sie werden nach ihrer Sicht der Dinge gefragt, die dann bei der Entscheidung berücksichtigt werden kann.

c) Engagement

Ein weiteres Motiv, das mehr als die Hälfte der befragten Jugendlichen angeben hat ist, das Engagement bzw. die Möglichkeit in seiner Freizeit etwas Sinnvolles zu tun. Für 52,4% ist dies ein Grund zur Jugendkirche zu kommen. Die Frage nach dem Engagement ist eng verknüpft mit der Partizipation und spiegelt sich vor allem in der Ehrenamtlichkeit wieder.

d) Glaube, Religion

Genau die Hälfte der Jugendlichen geben den Glauben als Motivation für ihre Beteiligung an der Jugendkirche an. Auch dieses Thema wird in einem eigenen Kapitel behandelt

e) weitere Motive

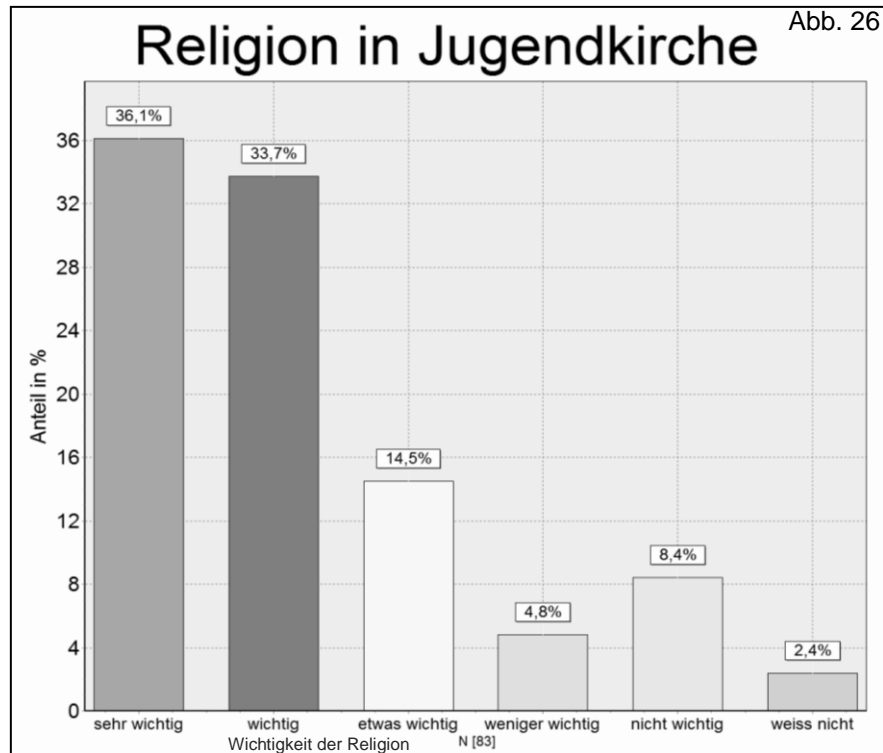
Gemeinschaftserfahrung, Partizipation, Engagement und Religion sind die vier stärksten Motive, die Jugendliche bewegen, Angebote der Jugendkirche zu nutzen. Daneben gibt es noch eine Reihe anderer Motive, die für einen Teil der Befragten wichtig sind.

So ist es z.B. für mehr als ein Drittel wichtig, dass Themen in der Jugendkirche vorkommen, die sie interessieren. Für andere ist es wichtig, dass Jugendkirche ein gutes Lernfeld ist und Raum für neue Erfahrungen gibt. Der Wert für Annahme ist bei den vorgegebenen Motiven am geringsten bewertet. Dies kann evtl. damit erklärt werden, dass dies bereits mit dem Gemeinschaftsmotiv impliziert wurde. Einige Jugendliche (11,9%) nannten zusätzlich sonstige Gründe. Das darunter stärkste Motiv (6,0%) ist ein funktionales. Einige Jugendliche geben an, dass sie einen Nutzen (z.B. Nutzung des Probenraums) von der Jugendkirche haben.

7.2.4. Religion

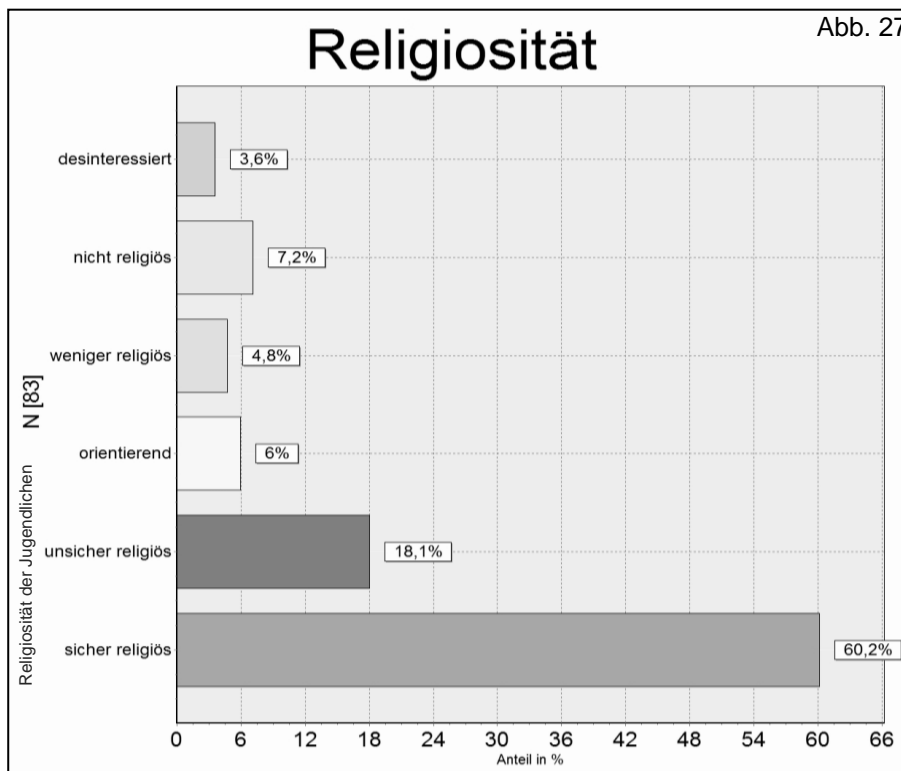
Ein Schwerpunkt der Studie lag auf der Analyse der Religiosität der Jugendlichen, die in Jugendkirche aktiv sind. Hier soll nachvollzogen werden, in wie weit es Jugendkirche – als Beispiel jugendkulturell ausgerichteter Religionspädagogik– schafft, auf jugendliche Religiosität einzugehen. Der Fragebogen ging an mehreren Stellen darauf ein.

Bei der Frage, wie wichtig den Befragten das Thema Glaube/Religion/Gott im Kontext der Jugendkirche allgemein ist, gaben 69,8% der Jugendlichen an, dass das Thema ihnen wichtig (33,7%) oder sogar sehr wichtig ist. Der Wert für 'sehr wichtig' ist mit 36,1%



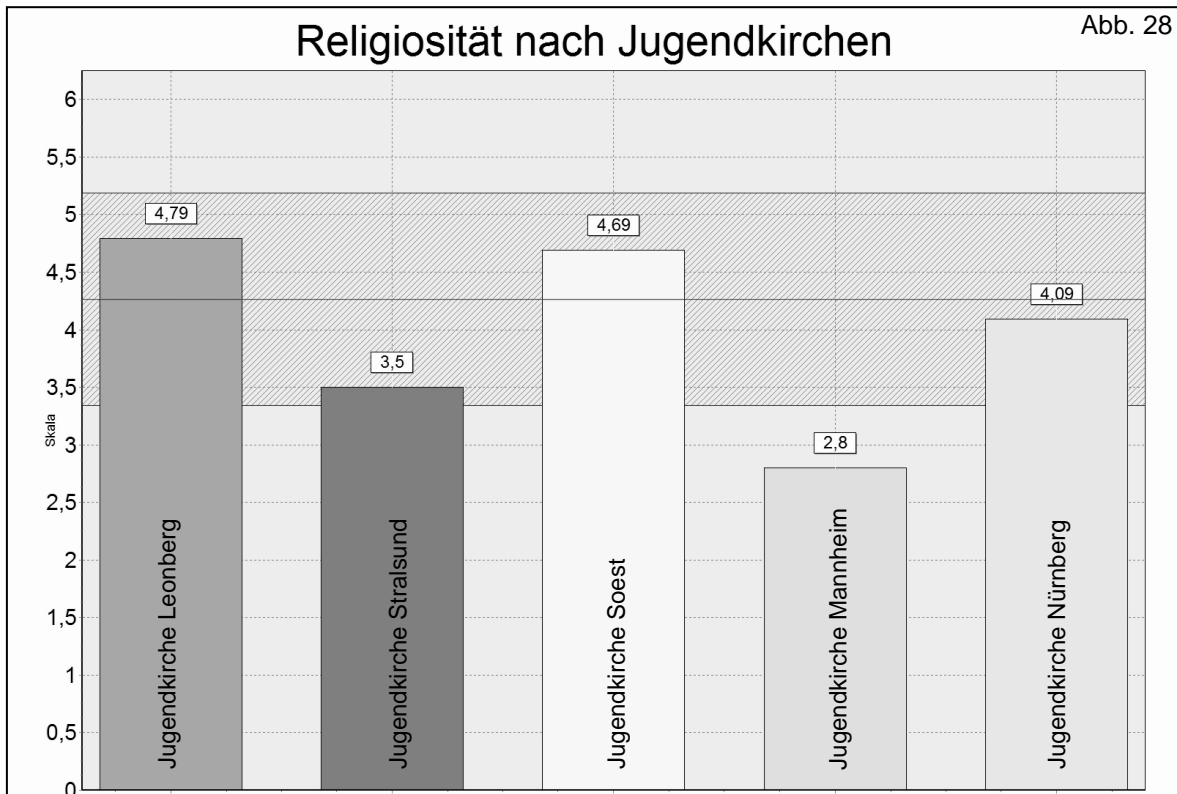
sogar der höchste. Zu den anderen Bewertungen besteht ein deutlicher Abstand. Etwas wichtig finden 14,5% der Jugendliche die Religion im Kontext der Jugendkirche, weniger wichtig 4,8% und nicht wichtig 8,4%. 6,9% (2,4% weiß nicht, 4,6% ohne Antwort) machten keine Angabe zur Wichtigkeit der Religion innerhalb der Jugendkirche. Die religiöse Ausrichtung der Jugendkirche ist einem großen Teil der Jugendlichen wichtig. Sie nehmen Jugendkirche scheinbar eindeutig als religiöses Angebot wahr.

Dem entspricht auch die Religiosität der Jugendlichen. 60,2% bezeichnen sich als religiös,



18,1% bezeichnen sich ebenfalls als religiös interessiert. Sie interessieren sich für Religion, sind sich dessen aber noch nicht ganz sicher. 6,0 % haben sich noch keine konkrete Meinung gebildet, 4,8% bezeichnen sich selbst als wenig religiös und 7,2% als nicht religiös.

3,6% der Befragten haben am Thema Religion kein Interesse. Nennenswert ist, dass bei einer solch relativ intimen Frage nach der Religiosität nur vier Jugendliche keine Antwort abgaben. Das spricht dafür, dass Religion ein Thema in Jugendkirche ist, dass offen angesprochen wird und zum Thema durchaus Stellung beziehen kann, ohne, dass es unangenehm ist. 78,3% der Befragten sind also religiös bzw. stark an Religion interessiert und offen dafür. Dies ist z.B. im Vergleich zur allgemeinen evangelischen Jugendarbeit, wie sie in der aej-Studie „Realität und Reichweite von Jugendverbandsarbeit untersucht wurde, ein enormer Wert (Vgl. 3.2.4.). Der Wert liegt ganz eindeutig auch über dem deutschen Durchschnitt, wie ihn z.B. die Shell-Jugendstudien beschreiben. Hier werden 2006 etwa 49% der Jugendlichen als religiös eingestuft. Nur 30% geben hier an einen persönlichen Gott zu glauben (Vgl. Deutsche Shell Holding 2006, S.208), was mit der Religiositätsbezeichnung der Jugendlichen in Jugendkirchen vermutlich am ehesten vergleichbar ist. Dies war zu erwarten, aber in der Eindeutigkeit doch überraschend.

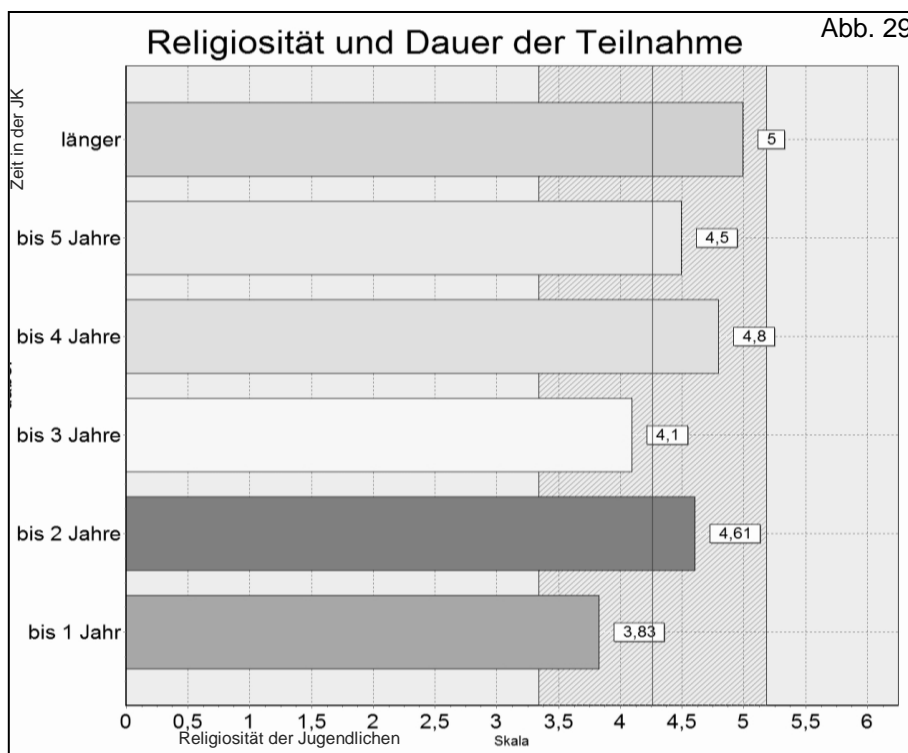


Gefestigt werden diese Werte noch durch den Vergleich der Jugendkirchen. Hier stellte sich heraus, dass der durchschnittliche Wert den Jugendliche einer Jugendkirche für ihre Religiosität angegeben haben, zwar unterschiedlich ist, aber die Werte relativ eng beieinander und fast alle im Bereich der Standardabweichung (mit Ausnahme der Jugendkirche in Mannheim) des Mittelwertes aller Jugendkirchen liegen. Der hohe Wert der Religiosität resultiert also nicht aus einem statistischen Ungleichgewicht einiger weniger sehr religiöser Jugendkirchen, sondern zeigt, **dass die Religiosität der Jugendlichen in allen Jugendkirchen verhältnismäßig hoch ist.**

Jugendkirchen sind also in jedem Fall religiöse Zentren für Jugendlichen. Religiosität hat hier einen zentralen Stellenwert, der sich auch in der individuellen Religiosität der Jugendlichen widerspiegelt. Hier gilt, wie zu erwarten war, dass je höher die individuelle Religiosität eines Jugendlichen ist, desto wichtiger ist ihm auch der Stellenwert der Religion innerhalb der Jugendkirche.

Es lohnt sich detaillierter auf diesen Bereich zu sehen. Dabei fällt zunächst auf, dass es zwar einen Zusammenhang zwischen der Religiosität und der Zeit, die die Jugendlichen schon in der Jugendkirche sind, gibt, dieser jedoch sehr gering ist. Der Mittelwert der Religiosität derjenigen, die seit einem Jahr dabei sind liegt bei 3,83, während der derjenigen, die seit 4 Jahren dabei sind bei 4,8 liegt. Darüber hinaus gibt es in den Werten

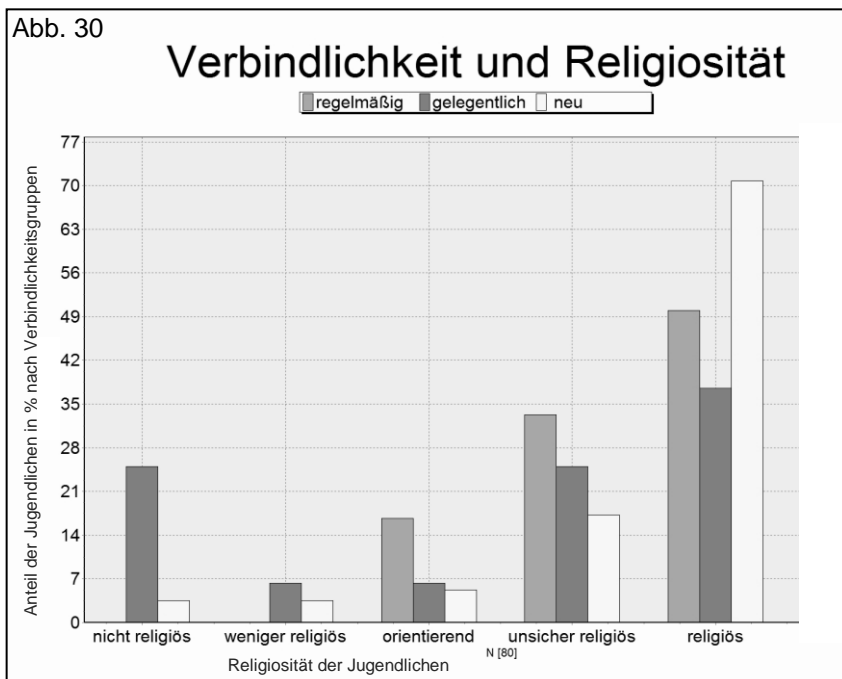
auch Schwankungen. Der Zusammenhang zwischen Religiosität und Zeit in der Jugendkirche ist also gering. Das gleiche gilt auch für die Bewertung der Wichtigkeit der Religion innerhalb der Jugendkirche. Dies lässt zwei Schlussfolgerungen zu: Entweder spricht Jugendkirche schwerpunktmäßig Jugendliche an, die sich bereits als religiös bezeichnen oder die Jugendlichen, die zur Jugendkirche hinzukommen entscheiden sich relativ früh, dass Religion für sie wichtig ist. In der Frage nach Religiosität allgemein zeigt sich, dass durchaus auch Jugendliche in Jugendkirchen aktiv sind, die sich in Sachen Religion noch unsicher sind oder dem gegenüber sogar ablehnend sind. Dies spricht für die zweite *Schlussfolgerung*. Wie die Betrachtungen zur Eventorientierung jugendlicher Religion gezeigt haben, lassen sich junge Menschen durch religiöse Highlights leicht für Religiosität begeistern. Es kann daher davon ausgegangen werden, dass Jugendliche bereits am Anfang ihres Kontaktes zur Jugendkirche durch die jugendkulturellen Ausrichtung und Event-Gottesdienste etc. für Religiosität begeistert werden. Wahrscheinlich greifen jedoch beide Interpretationen in der Praxis ineinander. Jugendkirche als religiöses Angebot an Jugendliche spricht sicher besonders auch Jugendliche an, die Religiösem gegenüber eher aufgeschlossen sind. Diese Jugendliche werden sich vermutlich schon nach kurzer Zeit als religiös bezeichnen, da sie in der Jugendkirchen regelmäßig und erlebnisorientiert damit zu tun haben.



Die Religiosität verfestigt sich dann ein wenig im Laufe der Zeit, die ein Jugendlicher zu einer Jugendkirche gehört. Dies zeigen auch einige einzelne Werte. So ist z.B. der Wert der Religiosität derjenigen, die regelmäßige Teilnehmer der Jugendkirche sind, mit 70,7% am höchsten, während die prozentuale Anzahl der Jugendlichen, die sich als weniger religiös, orientierend und unsicher religiös bezeichnen in den Gruppen der gelegentlichen und neuen Teil-

nehmer der Jugendkirche sind, mit 70,7% am höchsten, während die prozentuale Anzahl der Jugendlichen, die sich als weniger religiös, orientierend und unsicher religiös bezeichnen in den Gruppen der gelegentlichen und neuen Teil-

nehmer über den Werten der regelmäßigen Teilnehmer liegen. Die Frage nach der Reli-



giosität entscheidet sich demnach weniger nach der Zeitspanne, die ein Jugendlicher in der Jugendkirche ist, als vielmehr wie verbindlich sein Verhältnis zur Jugendkirche ist.

Je verbindlicher ein Jugendlicher zur Jugendkirche gehört, desto religiöser ist er.

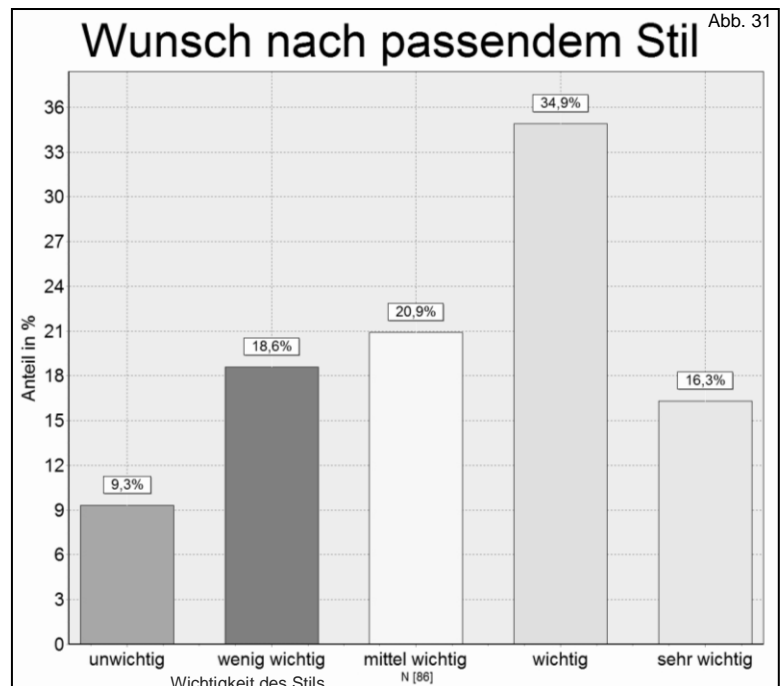
Wenn man die Frage nach den Motiven im voran gegangenen Kapitel berücksichtigt, fällt auf, dass nur 50,0% der Jugendlichen die Religion als wichtigstes Motiv für ihren Bezug zur Jugendkirche angaben, obwohl 69,8% der Jugendlichen die Religion als Element der Jugendkirche als wichtig oder sehr wichtig bewerteten. Für einige Jugendliche ist die Religion, die ihnen nichts desto trotz wichtig ist und sie sich auch mehrheitlich als religiös bezeichnen, ein Nebenprodukt der Jugendkirche. Für diese Gruppe gibt es andere Gründe zur Jugendkirche zu gehen, es ist ihnen aber dennoch wichtig, dass es hier auch um Religion geht. Der Wert belegt aber auch, dass mindestens die Hälfte der Jugendlichen es durchaus ernst mit der Religion meint. Sie bezeichnen sich als religiös, ihnen ist Religion als Merkmal der Jugendkirche wichtig und die Glaube bzw. die Religion ist mit ein Grund dafür, warum sie überhaupt zur Jugendkirche gehören.

Keine Zusammenhänge konnten zwischen dem Alter oder dem Geschlecht der Jugendlichen und ihrer Religiosität hergestellt werden.

7.2.5. Jugendkulturelle Elemente

Der zweite Schwerpunkt der Studie lag darauf herauszufinden, wie sehr die Angebote der Jugendkirchen tatsächlich auf Jugendkultur ausgerichtet sind und diese berücksichtigen. Dazu ist die Einschätzung der Jugendlichen das wichtigste Instrument. Als Begriff, der diesen Aspekt abdeckt wurde meist „jugendgemäß“ gewählt.

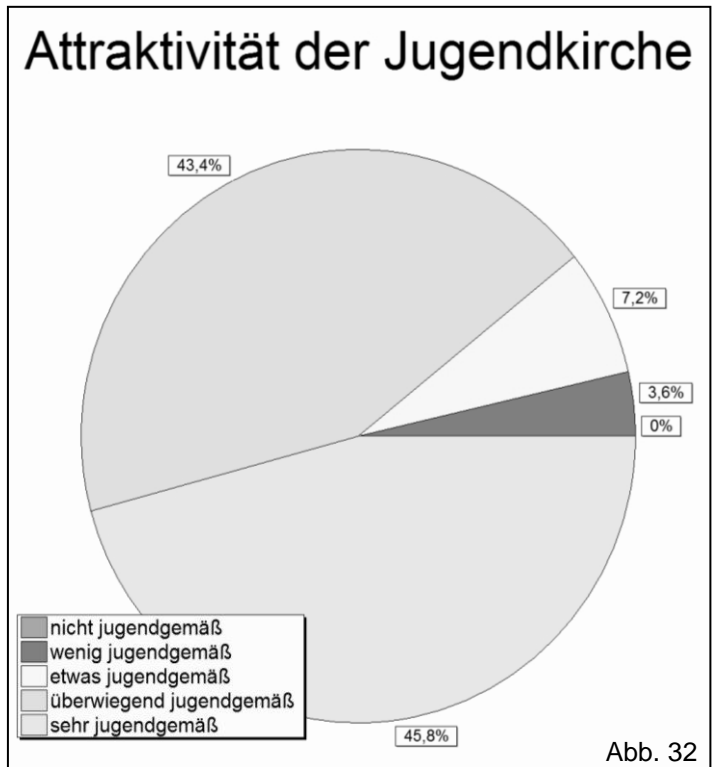
Interessant ist zunächst, die Frage danach wie wichtig es den Jugendlichen ist, dass das Erscheinungsbild der Jugendkirche zu ihrem persönlichen Stil passt.



Dabei stellt sich überraschend heraus, dass dieses Anliegen zwar vorhanden, aber nicht besonders ausgeprägt ist. Auf eine Skala von 1 bis 5 wurde der Wunsch nach dem passenden Stil mit 3,3 bewertet. Auch untere Klassen sind hier besetzt, die Standardabweichung liegt bei 1,2. Scheinbar wird die Wichtigkeit des passenden Stils von den Jugendlichen unterschiedlich bewertet. Zwar ist die Gruppe derer, denen dies unwichtig ist mit 9,3% am kleinsten, die Gruppe derer, denen es sehr wichtig ist, bildet jedoch die zweitschwächste Gruppe. Zusammenfassend kann man also sagen, dass die Übereinstimmung mit dem eigenen Stil zwar nicht unwichtig, aber auch nicht überbewertet ist. Es scheint den Jugendlichen wichtiger zu sein, dass das Angebot und Erscheinungsbild der Jugendkirche grundsätzlich attraktiv ist und es dabei nicht unbedingt notwendig ist, dass es genau zu ihrem Stil passt.

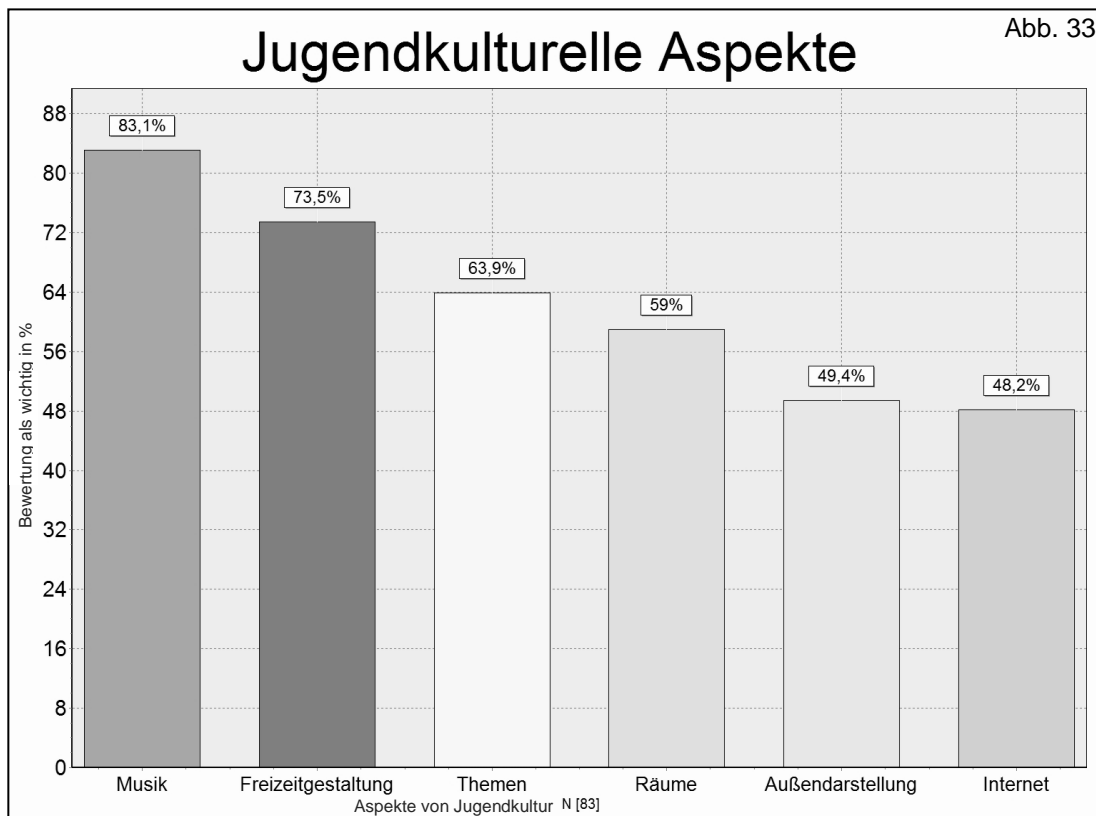
So zeigt sich auch, dass die Befragten ihre Jugendkirche durchweg als jugendgemäß und sehr jugendgemäß beurteilen. Der Mittelwert (Ordinalskala, 1 bis 5) liegt bei 4,3 bei einer Standardabweichung von 0,8. 89,2% aller Befragten gaben also an, dass ihre Jugendkirche überwiegend oder sogar sehr jugendgemäß ist. Das Angebot, Stil und Erscheinungsbild werden also von Jugendlichen als attraktiv bewertet. Auch hier wird deutlich: Eine grundsätzliche Attraktivität der Jugendkirche ist wichtiger als dass sie passgenau zum eigenen Stil ist. Das gibt den Jugendkirchen eine große Freiheit ihre Angebot zu gestalten und sich dabei nicht auf einen jugendkulturellen Stil zu fixieren, sondern

auch Jugendliche unterschiedlicher Stile anzusprechen. Die jugendlichen Teilnehmer sind unterschiedlichen jugendkulturellen Formen scheinbar tolerant und offen gegenüber, solange diese insgesamt als attraktiv, jugendlich und „cool“ bewertet werden. Wenn bei Jugendkirchen also von einer jugendkulturell ausgerichteten Form der Religionspädagogik die Rede ist, ist damit weniger die Ausrichtung auf eine bestimmte Jugendkultur, als vielmehr eine generelle Berücksichtigung jugendkultureller Interessen Jugendlicher und Elemente verschiedener jugendkultureller Stile gemeint. Jugendkirche möchte Jugendliche verschiedener Stile ansprechen. Scheinbar gelingt dies.



Jugendkirche möchte Jugendliche verschiedener Stile ansprechen. Scheinbar gelingt dies.

So bekommen fast alle Aspekte, die dies leisten sollen, von mehr als der Hälfte der Jugendlichen eine Zustimmung. Den **Spitzenwert mit 83,1% belegt das Thema Musik.**



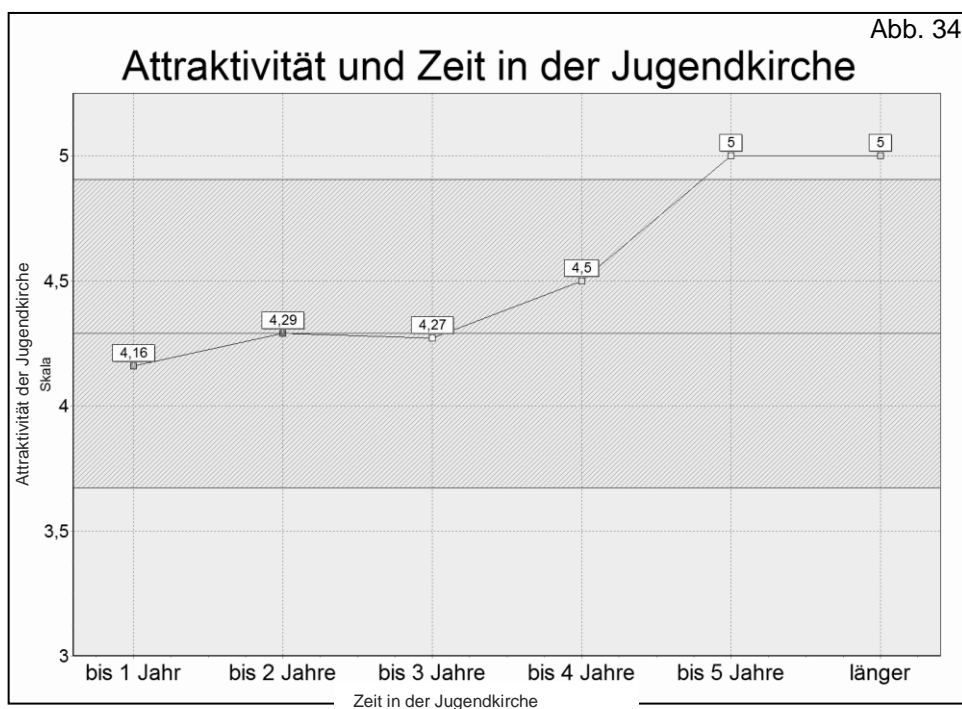
Musik ist einer der zentralsten Ausdrucksformen jugendkultureller Stile. „Für die Jugend ist Musik auch und vor allem ein Mittel der Abgrenzung von anderen Generationen und Altersgruppen. Sie stiftet Gemeinsamkeit, Identität der Generation sowie ihrer verschiedenen Gruppierungen. [...] Sie ist wesentlicher Gegenstand der Kommunikation, drückt Haltungen und Stimmungen Jugendlicher aus (Mende 1991, S.61)“. Jugendkirche schafft es also sich musikalisch so auszurichten, dass dies für einen großen Teil der Jugendlichen attraktiv ist. Da Musik auch für die Identität verschiedener jugendkultureller Stile wichtig ist, ist davon auszugehen, dass Jugendkirche verschiedene Musikrichtungen in ihren Angeboten vorkommen lassen.

Auf dem zweiten Platz mit 73,5% liegt **der Aspekt der Freizeitgestaltung**. Es geht dabei um Aktivitäten der Jugendlichen, die sie gerne ausführen und die auch im Angebot der Jugendkirchen vorkommen. Wie in Kapitel 6.2.3. deutlich wurde ist das Angebot der Jugendkirchen sehr vielfältig und wird von den Jugendlichen meist multipel genutzt. Dabei schaffen es Jugendkirchen vielen Jugendlichen ein attraktives Angebot zu machen, das zu ihren persönlichen Freizeitpräferenzen passt. Auch hier ist die Berücksichtigung von Jugendkultur wichtig, was insbesondere die Aktualität betrifft.

Als besonders positiv für die Jugendkirchen zu bewerten ist die Zustimmung zur Aussage: „In der Jugendkirche werden *Themen* angesprochen, die mich interessieren“. In der Shell-Jugendstudie von 2006 geben 65% aller Jugendlichen an, dass die Kirche keine Antworten auf die Fragen hat, die die Jugendlichen bewegt (Vgl. Shell Holding Deutschland 2006, S.216). Ein zentrales Problem für Kirche in Bezug auf Jugendliche ist es also, dass sie thematisch-inhaltlich an ihnen vorbeiredet und keinen Bezug zur Lebenswelt und den Themen der Jugendlichen hat. 63,9% der Befragten sagten jedoch aus, dass die Jugendkirche durchaus ihre Lebenswelt anspricht. Hier zeigt sich, welches Potential in einer auf Jugendkultur ausgerichteten Religionspädagogik für Kirche steckt. Die Ausrichtung auf und Mitbestimmung durch Jugendliche bringt Themen und Inhalte in den Fokus der Jugendkirche, die Jugendliche wirklich beschäftigen. Sie fühlen sich hier ernstgenommen und berücksichtigt. In einer solchen Atmosphäre werden nun auch Themen der Religion relevanter. 82,7% der Jugendlichen, die angeben, dass ihre Themen und Inhalte in Jugendkirche vorkommen, geben auch an, dass ihnen Religion im Kontext von Jugendkirche wichtig oder sogar sehr wichtig ist, das sind 12,7% mehr es alle Jugendlichen angaben. Die Themen, die Jugendliche interessieren, sind also auch durchaus religiöse Themen.

Auch **die Räumlichkeiten** bewertet ein großer Teil der Befragten (59%) als für Jugendliche attraktiv. Die Platzierung erst nach Musik, Freizeitgestaltung und Themen macht aber auch deutlich, dass die Räumlichkeiten zwar wichtig, aber nicht am wichtigsten sind. Gleiches gilt für die Außendarstellung und den Internetauftritt. Beide Bereiche werden allerdings nur von knapp der Hälfte der Jugendlichen als positiv bewertet. Hier besteht noch Verbesserungsbedarf.

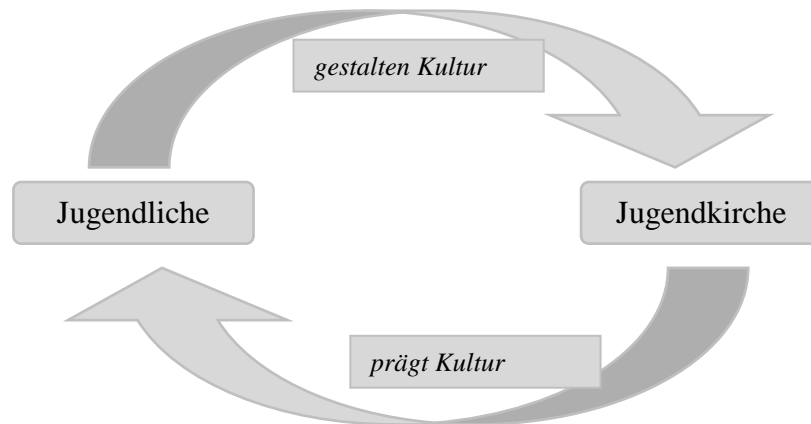
Analog zur Religiosität, bei der sich ja gezeigt hat, dass Jugendliche diese schon sehr früh in ihrem Kontakt zur Jugendkirche positiv bewerten, sind die Jugendlichen auch schnell von der Jugendlichkeit (also der jugendkulturellen Ausrichtung) überzeugt. Der Mittelwert derjenigen die neu in der Jugendkirche sind (4,17) und derer die gelegentlich die Jugendkirche nutzen (4,06) liegt nur geringfügig unter dem der Jugendlichen, die regelmäßig die Jugendkirche besuchen (4,36). Auch hier zeigt sich, dass Jugendliche bereits früh (in Bezug auf ihre Verbindlichkeit von Jugendkirche begeistert werden. In Bezug auf die Dauer, die Jugendliche schon in der Jugendkirche sind, zeigt sich jedoch eine kontinuierliche Entwicklung der Bewertung:



Je länger ein Jugendlicher in der Jugendkirche ist, umso besser fällt seine Bewertung der jugendlichen Attraktivität aus. Hier sind zwei Gründe zu vermuten. Zum einen dürfte eine Anpassung an den Stil

der Jugendkirche durch die Jugendlichen stattfinden, d.h. dass Jugendliche im Laufe der Zeit den Stil der Jugendkirche auch immer mehr für sich übernehmen. Was aber hinsichtlich der hohen Werte für Partizipation andererseits auch der Fall sein dürfte, ist, dass Jugendliche durch ihre Partizipation die Jugendkirche auch mehr und mehr prägen und,

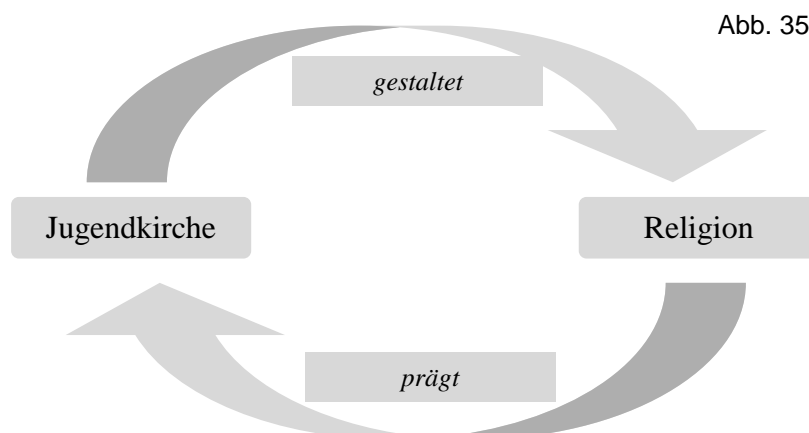
dass sie deshalb mehr dem entspricht, was sie sich vorstellen. Hier handelt es sich sicher um einen wechselseitigen Prozess:



Jugendliche gestalten Kultur in Jugendkirche, assimilieren sie aber gleichermaßen auch, ohne ganz darin aufzugehen. Dieser Doppelleffekt begründet die positive Bewertung der jugendkulturellen Ausrichtung und damit Attraktivität der Jugendkirchen.

7.2.6. Verbindung von Jugendkultur und Religion in Jugendkirchen

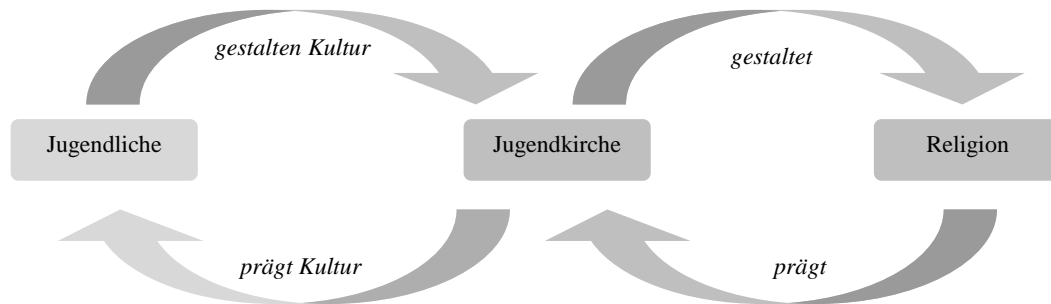
Gleichermaßen ist Jugendkirche aber auch von Religion geprägt und gestaltet diese durch die Aufnahme jugendkultureller Formen aus. Jugendkirche interpretiert Religion sozusagen auf jugendkultureller Ebene und findet Formen und Formulierungen, die zur Kultur der Jugendlichen gehören. Auch hier liegt ein wechselseitiger Prozess vor:



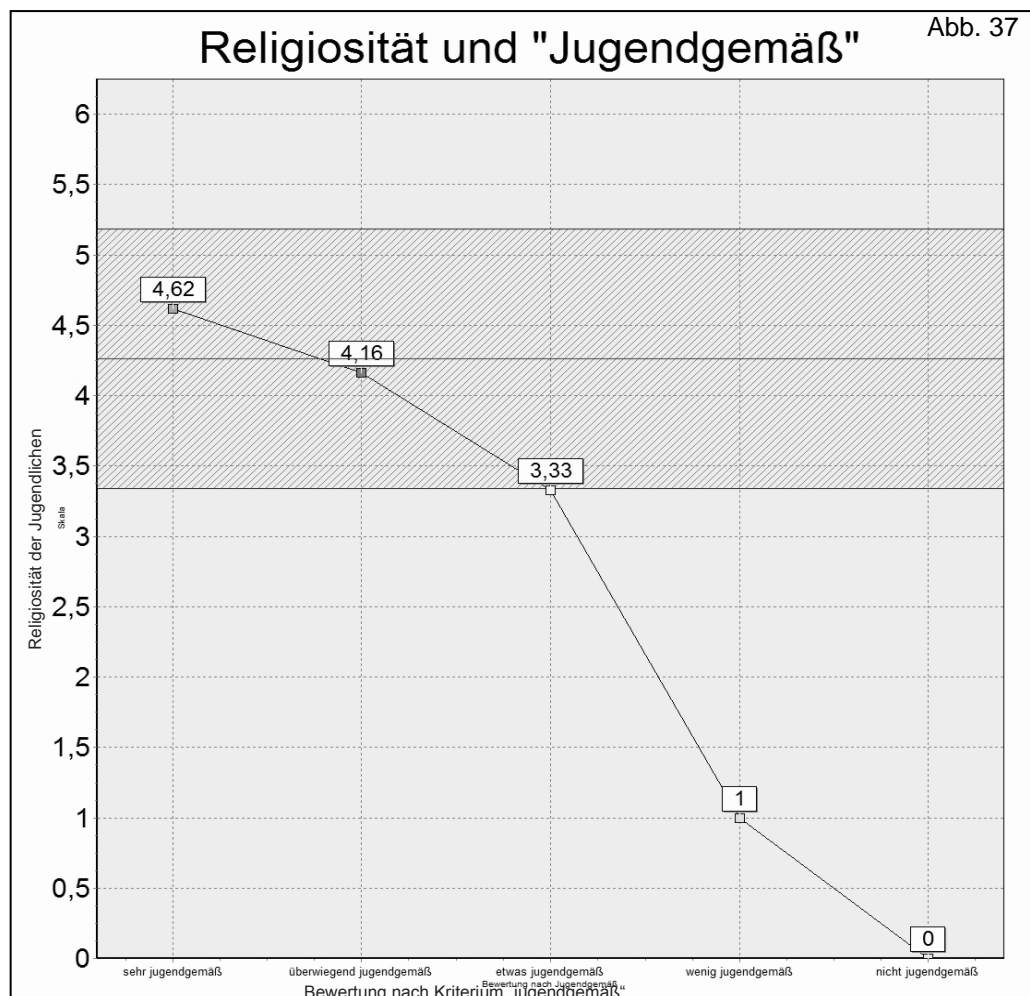
Betrachtet man diese beiden Effekte zusammen, ergibt sich ein Bild, das den Zusammenhang zwischen Jugendkultur und Religion innerhalb der Jugendkirchen erklärt: Ju-

gendliche prägen die Kultur der Jugendkirchen mit. Jugendkirchen, die von Religion geprägt sind, nehmen dies auf, gestalten damit Religion jugendkulturell und prägen so die Kultur der Jugendlichen.

Abb. 36

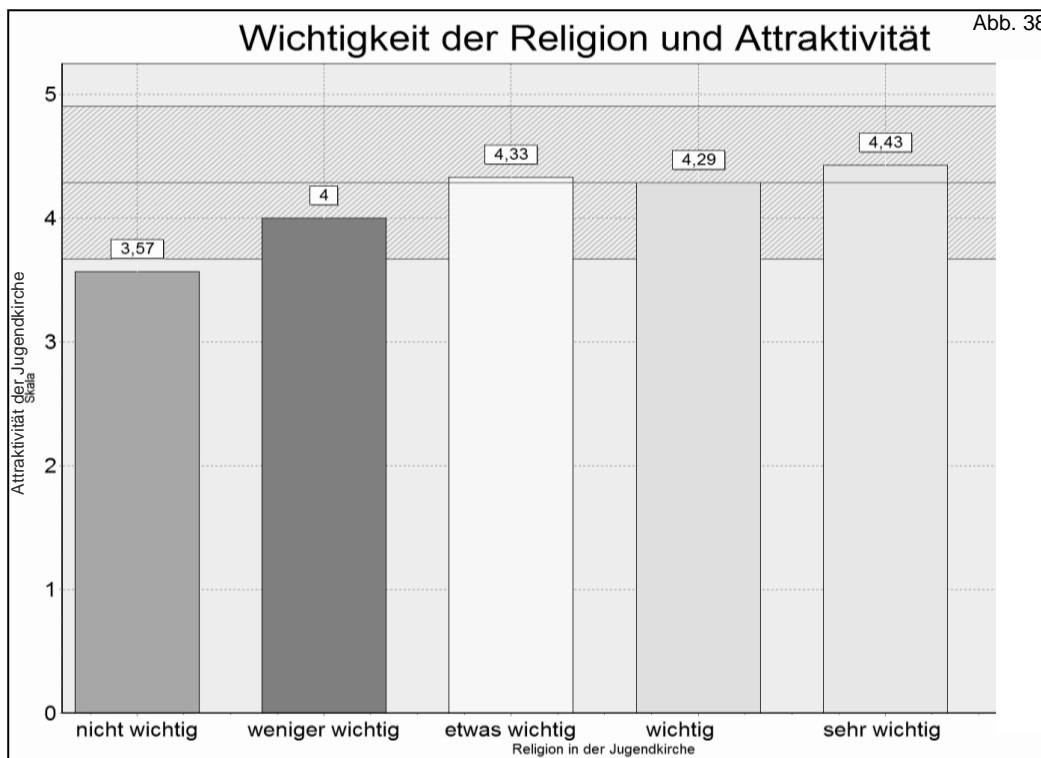


Aufzeigen lässt sich dieser Zusammenhang zwischen den Werten der Religiosität und der Bewertung danach, wie jugendgemäß die Befragten die Jugendkirche finden. Es fällt auf, dass Jugendliche, die das Angebot der Jugendkirche



als sehr jugendgemäß beurteilen auch in der Religiosität den höchsten Wert (4,62) aufweisen. Die Entwicklung des Wertes für Religiosität läuft hier proportional zur Bewertung danach wie jugendgemäß die Jugendkirche bewertet wird. Andersherum bedeutet dies,

dass die Jugendlichen, je religiöser sie sind, auch mehr Gefallen an dem Stil und der Kultur der Jugendkirche finden. **Dies ist ein Beispiel dafür, wie Jugendkirche die Aufnahme der Jugendkultur, die Jugendliche mitbringen, nutzt, um damit Religion zu gestalten und so in die Kultur der Jugendlichen religiöse Aspekte zu integriert.** Was für viele Jugendliche im Gegensatz steht, nämlich jugendkulturelles, modernes Leben und (als konservativ empfundene) Religion, kommt hier zusammen und zwar in hohem Maße.



Ein weiterer Hinweis auf den beschriebenen Zusammenhang, zeigt sich im Vergleich der Wichtigkeit von Religion im Kontext der Jugendkirche und der Attraktivität (Wie jugendgemäß ist Jugendkirche?). Auch hier zeigt sich klar erkennbar, dass die Wichtigkeit der Religion zunimmt, je attraktiver die Jugendlichen die Jugendkirche bewerten und andersherum, die Attraktivität bei den Jugendlichen am höchsten ist, die die Religion als sehr wichtig bezeichnen.

Was Jugendkirchen also leisten, ist die Inkulturation von Religion in Jugendkultur. Sie nehmen dabei eine Mittlerrolle ein. Sie unterstützen die Jugendlichen dabei für sie angemessene Formen der Religiosität zu finden und verhelfen gleichzeitig Religion zu einer neuen Relevanz im Leben Jugendlicher.

8. Prinzipien einer jugendkulturellen Religionspädagogik

In den vorangegangenen Kapiteln wurden zahlreiche Aspekte des Verhältnisses von Jugendkultur und Religionspädagogik betrachtet und das Konzept von Jugendkirchen als ein Ansatz für jugendkulturelles Arbeiten in der Religionspädagogik untersucht. Aus all diesen Überlegungen heraus soll nun versucht werden, theoretische Grundannahmen und Prinzipien einer auf Jugendkultur ausgerichteten Religionspädagogik zu formulieren. Die Bezeichnung „jugendkulturelle Religionspädagogik“ steht dabei eben für einen solchen Ansatz kirchlichen Handelns mit Jugendlichen. Formuliert wird diese Theorie mit Blick auf die evangelische Jugendarbeit, ihre Grundsätze lassen sich jedoch durchaus auch auf andere Bereiche von Religionspädagogik anwenden.

8.1. Wissen um Jugendkultur als theoretische Grundlage der Religionspädagogik

Die Religionspädagogik bedient sich einer Vielzahl theoretischer Grundlagen aus Theologie, Pädagogik, Psychologie und anderen wissenschaftlichen Disziplinen. Obwohl sie natürlich auch auf eigener Theoriebildung basiert, ist die Religionspädagogik ihrem Wesen nach schon immer interdisziplinär angelegt gewesen und wird dies auch in Zukunft sein (Vgl. Kießling 2008, S.67). Sie muss sich dabei immer wieder zur Aufgabe machen aus anderen Disziplinen die Aspekte und Theorien auszuwählen, die für ihr eigenes Feld relevant sind. Diese „Selektion des fremden Wissensbestand“ (Kießling 2008, S.74) kann je nach Ausrichtung und Absicht unterschiedlich oder mit unterschiedlichen Prioritäten belegt sein.

Eine zentrale theoretische Grundlage für eine jugendkulturelle Religionspädagogik ist das Wissen um Jugendkultur und die Lebenswelt junger Menschen. Ergebnisse der Kindheits- und Jugendforschung, Betrachtungen zu jugendlichen Milieus und Szenen, sowie die Auseinandersetzung mit jugendspezifischen Aspekten der Kultur (wie z.B. Sprache oder Musik) sind exemplarisch zu nennen. Wenn Religionspädagogik jugendkulturell ausgerichtet sein will, muss sie ihr Wissen um Jugend und Jugendkultur stets aktuell halten und dieses auf theoretischer, wie auch auf praktischer Ebene berücksichtigen. „Wer mit Jugendlichen, in Unterricht oder Jugendarbeit, sinnvoll arbeiten will, muß versuchen, ihre lebensweltlichen Bezüge kennenzulernen und zu verstehen (Schweitzer 2000, S.175)“. Konkret bedeutet das, dass Wissen um Jugendkultur sowohl bei der reli-

gionspädagogischen Theoriebildung, als auch in der Entwicklung von Methoden und Konzepten einfließen muss. Dazu ist es notwendig, dass die Auseinandersetzung damit wichtiger Bestandteil religionspädagogischen Arbeitens wird. Dies gilt für Forschung und Lehre, genauso wie für die Praxis vor Ort. Während im wissenschaftlichen Bereich, insbesondere auch in der Ausbildung von Religionspädagogen, grundsätzliche Aspekte zur Jugendkultur zu beachten sind, werden in der religionspädagogischen Praxis konkrete Fragestellungen wichtig: Wie sieht die Lebenswelt der Jugendlichen vor Ort aus? Welche Milieus und Szenen gibt es?

Da Jugendkultur stets im Wandel ist, ist die Auseinandersetzung damit ebenfalls keine einmalige, sondern eine andauernde Aufgabe. Jugendkulturelle Religionspädagogik zeichnet sich also nicht dadurch aus, dass sie sich punktuell (z.B. im Rahmen der Lehre) damit auseinandersetzt, sondern vielmehr dauerhaft die Entwicklung der Lebenswelt Jugendlicher beobachtet und ihre Theorien, Methoden und Konzepte immer wieder neu ausrichtet. Da wo dies geschieht und nicht mehr von „den Jugendlichen“ allgemein gedacht und gesprochen wird, kann Religionspädagogik Jugendliche in ihrer konkreten Lebenswelt, in ihrer Kultur erreichen und Angebote machen, die diesem entsprechen. Ohne diese Reflexion überlässt religionspädagogisches Handeln dem Zufall, welche Jugendlichen ein (meist gut gemeintes) Angebot erreicht. Die Analyse der Zielgruppe spielt in Zeiten einer ausdifferenzierten und individualisierten Jugend eine wichtigere Rolle denn je.

Auf wissenschaftlicher Ebene kann jugendkulturelle Religionspädagogik noch einen Schritt weiter gedacht werden. Das echte Interesse an Jugendkultur erfordert geradezu, nicht nur Forschungsergebnisse anderer Disziplinen zu adaptieren, sondern eigene Forschungen in diesem Bereich zu betreiben. Einige selbstständige religionspädagogische Forschungsarbeiten zum Thema Jugend wurden im dritten Kapitel dieser Arbeit vorgestellt, die zeigen, dass religionspädagogische Forschung einen wichtigen Beitrag für die Religionspädagogik allgemein leistet. Religionspädagogik soll sicherlich keine rein empirische Wissenschaft werden, aber empirisches Arbeiten sollte fest zur ihrem Repertoire gehören (Vgl. Reese 2008, S.88ff).

Vor einer zu starken Anlehnung der Religionspädagogik an die Jugendkultur oder allgemein populäre Kultur wurde in der jüngsten Vergangenheit aber auch gewarnt (Vgl. Gutmann 1998). Richtig ist der Hinweis, dass der Hauptgegenstand der Religionspädagogik im Bereich des Transzendenten liegt und sich daher kulturelle Entwicklungen entzieht. Darüber hinaus können nicht alle kulturellen Ausdrucksformen, die von Jugendli-

chen bevorzugt werden, theologisch gut geheißen werden und vom Christentum akzeptiert werden (Vgl. Schweitzer 2000, S.169). Jugendkultureller Religionspädagogik geht es jedoch nicht darum, jugendkulturelle Ausdrucksformen für die eigene Sache zu vereinnahmen oder sich diesen anzupassen. Vielmehr möchte sie ihr Angebot in die Kultur der Jugendlichen übersetzen und ihnen in ihrer Lebenswelt begegnen ohne darin aufzugehen. Die Sache selbst, nämlich Gott, bleibt in sich unveränderlich. Die Orte der Begegnung und die Kommunikationsformen und -wege jedoch nehmen Rücksicht auf die Kultur des Adressaten.

Deshalb verabsolutiert eine jugendkulturelle Religionspädagogik das Wissen um Jugendkultur nicht, sondern weiß um ihre Relevanz und Wichtigkeit im Zuge der Vermittlung religiöser Inhalte, sowie der Ermöglichung religiöser Erfahrungen und fordert eine stärkere Beachtung dessen, als es bisher der Fall war. Die Wichtigkeit anderer Grundlagen z.B. aus der Theologie, bleibt davon unberührt. Jugendkulturell ausgerichtet sein, bedeutet für Religionspädagogik also, stetig die Entwicklungen der Jugendkultur auf allen Ebenen zu beobachten und daraus Konsequenzen für Theorie- und Konzeptbildung und das religionspädagogische Handeln zu ziehen – nicht mehr und nicht weniger.

8.2. Partizipation als wichtigste Methode der Religionspädagogik mit dem Ziel der Inkulturation von Religion in Jugendkultur

Im Rahmen der Auswertung der Studien zur Jugendkirchen in Deutschland im siebten Kapitel hat sich das Thema Partizipation als zentrales Merkmal von Jugendkirchen herausgestellt. Sie räumen Jugendlichen sehr viele Partizipationsmöglichkeiten ein und gerade das schätzen diese sehr an der Jugendkirche. Partizipation scheint daher die wichtigste Methode der Jugendkirchenarbeit zu sein. Dies gilt für jugendkulturelle Religionspädagogik allgemein.

Partizipation bedeutet in diesem Zusammenhang die Beteiligung der Adressaten von religionspädagogischem Handeln in einem hohen Maße und auf allen Ebenen. Jugendliche müssen die Chance bekommen sich sowohl im Prozess der Konzeption von religionspädagogischen Angeboten, als auch im praktischen Vollzug voll einzubringen und darüber hinaus Gelegenheit erhalten die Rahmenbedingungen (z.B. Räume etc.) mitzugestalten. Es darf dabei nicht darum gehen, bloß die Meinung der Jugendlichen als eines von vielen Kriterien zu verstehen, sondern dass, was Jugendliche einbringen, muss als wichtiger Maßstab gelten. Partizipation ist hier also ein echtes Sich-Einlassen auf die

jugendliche Lebenswelt und der Versuch diesem die größtmögliche Berücksichtigung zu schenken. Dabei darf es keine Tabus geben. Die Vorstellung der Jugendlichen von religionspädagogischem Handeln wird sicherlich zahlreiche kirchliche Konventionen übergehen und traditionelle Handlungsformen in Frage stellen. Dies zu akzeptieren, ja sogar zu vertreten und gleichzeitig darauf zu achten, dass Kern der Sache immer noch die Religion bleibt, ist Aufgabe einer jugendkulturellen Religionspädagogik. Sie versteht sich als Anwältin der Jugendlichen im kirchlichen Feld. Dies erfordert auch ein Umdenken der Träger religionspädagogischer Angebote (z.B. Anstellungsträger wie Kirchengemeinden). Sie müssen akzeptieren, dass religionspädagogisch tätige Personen (ob ehren- oder hauptamtlich) in erster Linie die Interessen der Adressaten vertreten und weitgehend auf eigene Vorgaben und Vorstellungen von der Ausgestaltung religionspädagogischen Handelns verzichten. Auch hier sei wieder der Hinweis gegeben, dass das Ziel der jugendkulturellen Religionspädagogik weiterhin bestehen bleibt: Es geht um Vermittlung religiöser Inhalte und Werte, die Ermöglichung religiöser Erfahrungen und einen Beitrag zur Persönlichkeitsentwicklung von jungen Menschen. Wer sich durch Partizipation ganz auf Jugendliche einlässt, verliert nicht dieses Ziel aus den Augen, sondern öffnet sich für neue, unkonventionelle Wege dorthin.

Wie diese Partizipation aussieht, kann anhand des Stufenmodells nach Schröder (Vgl. Schröder 1995), wie es im Kapitel 7.2.3. dargestellt wird, aufgezeigt werden. Jugendkulturelle Religionspädagogik bedient sich demnach im Wesentlichen der letzten drei Stufen der Partizipation: Mitbestimmung, Selbstbestimmung und Selbstverwaltung. Für den Bereich der Religionspädagogik bedeuten die einzelnen Stufen folgendes:

Mitbestimmung: Jugendliche bekommen klare Rahmenbedingungen und konzeptionelle Eckpunkte an die Hand. Dies können z.B. Aspekte der Finanzierbarkeit, der personellen und räumlichen Ausstattung, aber auch theologische Inhalte, sowie eine klare Werteorientierung sein. Hier wird deutlich, dass auch eine jugendkulturelle Religionspädagogik bei aller Berücksichtigung von Jugendkultur weiterhin eigene Inhalte und Werte setzt. Die konkrete Ausgestaltung dieser Rahmenbedingungen (z.B. konkrete Angebotsformen) wird dann den jugendlichen Adressaten anvertraut.

Die Mitbestimmung ist vor allem im Bereich der Konzeption von Jugendarbeit ein wichtiges Instrument. Hier müssen Träger klare Vorgaben machen und dürfen dann die Umsetzung in die Praxis für die Vorstellungen von Jugendlichen öffnen. Dieser Rahmen ermöglicht eine Partizipation auf den höheren Ebenen.

Selbstbestimmung und Selbstverwaltung: In diesem Rahmen ermöglicht es jugendkulturelle Religionspädagogik Jugendlichen eigene Ideen und Vorstellungen einzubringen und umzusetzen. Hier bekommen sie die Möglichkeit ihre jugendkulturellen Ausdrucksformen auch im Bereich der Religion zu realisieren. Dies kann sich auf nahezu alle Bereiche erstrecken: Konkrete Angebotsformen, Musik, Sprache, Gestaltung, Zeiten, Rituale, Aktivitäten usw. Religionspädagogen sind dabei Wegbegleiter, Ermöglicher und Mentoren und können da, wo Verantwortung verbindlich und zuverlässig übernommen wird auch ganz in den Hintergrund treten.

Bei der Betrachtung der Partizipationsformen jugendkultureller Religionspädagogik wird eine ihrer Aufgaben deutlich. Partizipation muss erlernt werden. Jugendliche sind es oftmals nicht gewohnt sich konstruktiv einzubringen. Dies bestätigt auch eine Studie der Bertelsmann Stiftung zur Partizipation von Kindern und Jugendlichen (Vgl. Bertelsmann Stiftung 2005), die klare gesellschaftliche Defizite bei der Beteiligung von Kindern und Jugendlichen sieht: „Um die Partizipation von Kindern und Jugendlichen in Deutschland ist es (noch) nicht gut bestellt (Vgl. a.a.O., S.44)“. Hinter Partizipation steckt eben auch Verantwortung. Es ist daher Aufgabe der Religionspädagogik jungen Menschen zu helfen ihre Verantwortung zu erkennen und wahrzunehmen. Es müssen dazu Räume und Möglichkeiten geschaffen werden, „innerhalb derer Beteiligung alters- und entwicklungsangemessen erlernt, eingeübt und erfahren werden kann (Lüders 2003, S.161)“. Um Partizipation zu erlernen kann es deshalb auch notwendig sein, auf andere Formen mit geringerem Partizipationsgehalt (vgl. z.B. die Stufen vier bis sechs im Model von Schröder) zurückzugreifen. Wichtig für eine Religionspädagogik, die dauerhaft jugendkulturell arbeiten möchte, ist es außerdem Partizipation immer wieder zu ermöglichen und damit aber auch immer im Wandel zu bleiben. In der aej-Studie (siehe Kap. 3.2.4.) sprechen die befragten Jugendliche dort, wo ihnen eine Beteiligung ermöglicht wird, besonders positiv von Kirche und kirchlicher Jugendarbeit. Partizipation hilft Jugendlichen diese Sache, an der sie beteiligt sind, zu ihrer Sache zu machen und erreicht so ein hohes Maß an Identifikation. Auch die in den vorangegangenen Kapiteln vorgelegte Studie zeigt, dass Partizipation von den befragten Jugendlichen selbst sehr hoch bewertet wird und so maßgeblich zum Erfolg der Jugendkirchen beiträgt.

Durch die Methode der Partizipation arbeitet Religionspädagogik mit den Experten für Jugendkultur selbst, nämlich den Jugendlichen, eng zusammen. Da wo Jugendlichen viel Beteiligung an religionspädagogischen Angeboten ermöglicht wird, bringen sie Ju-

gendkultur ein und helfen Religionspädagogik sich jugendkulturell auszurichten. Der Forderung um das stetige Berücksichtigen jugendkultureller Entwicklung, wie sie im vorangegangenen Kapitel formuliert wurde, kann am besten, zumindest auf der Ebene der religionspädagogischen Praxis, nachgekommen werden, in dem sie eben viele Partizipationsmöglichkeiten bietet. Wo dies geschieht bringen Jugendliche ihre Lebenswelt, ihre Ausdrucksformen, ihre Kultur aktiv ein. Niemand könnte dies authentischer tun, als Jugendliche selbst. Durch Partizipation kann es gelingen Religionspädagogik jugendkulturell auszurichten und gleichermaßen Religionspädagogik in Jugendkultur zu etablieren. **Indem die Möglichkeit gegeben wird, sich mit religiösen Inhalten im Kontext der eigenen Kultur auseinander zu setzen und für Religiöses Ausdrucksformen akzeptiert werden, die der eigenen Lebenswelt mit ihren üblichen kulturellen Ausdrucksformen entsprechen, leisten Jugendliche selbst eine Übersetzungsleistung von Religion und Glaube in die jeweilige Jugendkultur. Sie werden damit selbst zu Vermittlern zwischen Religion und Jugendkultur und leisten „interkulturelle“ Vermittlungsarbeit. Diesen Prozess zu fördern und zu begleiten ist Aufgabe einer jugendkulturellen Religionspädagogik. Es kann daher von einer Inkulturation von Religion in Jugendkultur gesprochen werden.**

Theologisch reflektiert entspricht dies dem Gedanken der Inkarnation. Ein wichtiger Gedanke des Christentums ist die Menschwerdung Gottes, also die Inkarnation, wie sie z.B. im Johannesevangelium beschrieben wird: „Und das Wort wurde Fleisch und wohnte unter uns (Joh 1,14)“. Gott geht hier den Weg in eine andere Kultur. Dieser Gedanke spielt auch für das Frühchristentum, wie es etwa in den Paulusbriefen belegt ist, eine wichtige Rolle. Auch hier war es der zentrale Gedanke die religiöse Botschaft in neue Lebenswelten (etwa in die römische Kultur) zu transportieren und dort zur Entfaltung zu bringen. In der amerikanischen Theologie ist dabei die Rede von „incarnational witness“, also eine Inkarnation des Glaubenszeugnisses in die Lebenswirklichkeit der Menschen (Vgl. Ulmer 2006, S.122). Einer theologischen Kritik an dem Konzept der Inkulturation von Religion in Jugendkultur ist also zu entgegnen, dass dieses Konzept in der christlichen Religion selbst sein Vorbild hat.

Ein weiterer Aspekt, der für einen partizipativen Ansatz in der Religionspädagogik spricht, ist die dadurch in hohem Maße respektierte religiöse Mündigkeit von Jugendlichen. Angebote religiöser Träger (Kirchen, Verbände, Freikirchen etc.) stehen gelegentlich im Verdacht, insbesondere wenn sie das Attribut „missionarisch“ verwenden oder die Träger als „evangelikal“ eingestuft werden, eine Indoktrinierung der Jugendlichen mit den

eigenen Inhalten zu betreiben. Eine Religionspädagogik, die jugendkulturell ausgerichtet ist und daher stark auf Partizipation setzt, ermöglicht Jugendlichen eine Auseinandersetzung mit Religion in der von ihnen gewählten Art und Weise. Sie entzieht sich also dem Vorwurf Jugendliche durch eine geschickte methodische Vorgehensweise in eine bestimmte religiöse Denkweise zu drängen. Sicherlich wird jedes religionspädagogische Angebot bestimmte Werte und Inhalte verkörpern, aber durch die Art der Auseinandersetzung damit, ermöglicht sie Jugendlichen eine individuelle Bewertung dieser. Jugendliche haben das Recht diese Inhalte hinsichtlich ihrer Lebenswelt, ihrer Fragen und Thematiken zu bewerten und sich frei zu entscheiden, welchen religiösen Standpunkt sie vertreten. Jugendkulturelles religionspädagogisches Arbeiten, gleich welcher religiösen Prägung, bietet Jugendlichen also die Möglichkeit eigene religiöse Erfahrungen zu machen ohne diese zu bewerten. Das Gegenteil ist der Fall: Durch die Methode der Partizipation können Jugendliche das religiöse Angebot hinsichtlich seiner Relevanz für ihren eigenen Lebenskontext bewerten. Sie können im Zuge der jugendkulturellen Auseinandersetzung damit prüfen, ob religiöse Inhalte für sie relevant und lebenspraktisch sind. Gleichzeitig steht Religionspädagogik in der Notwendigkeit das eigene religiöse Angebot in die Lebenswelt der Jugendlichen zu übersetzen, um es ihnen zur Bewertung anzubieten. Eine Religionspädagogik, die keine Antworten auf die zentralen Fragen Jugendlicher in ihrer konkreten Lebenswelt anbietet, wird im Zuge der Partizipation kein Zuspruch für das religiöse Angebot erhalten.

Das folgende Beispiel soll diesen Zusammenhang verdeutlichen: Ein wichtiger Aspekt des evangelischen Glaubens ist das Gebet. Ein klassischer religionspädagogischer Ansatz ist es, konkrete Formen des Gebetes mit Jugendlichen einzuüben und diese immer wieder zu praktizieren. Einige Jugendliche könnten dabei tatsächlich eine zu ihnen passende Form des Gebets finden. Andere nehmen vielleicht an den Angeboten teil, können den vorgelegten Formen des Gebets jedoch nichts abgewinnen und sehen daher keine Notwendigkeit diese für eine eigene religiöse Praxis zu adaptieren. Eine dritte Reaktion könnte die Ablehnung gegen diese Form von Religionspädagogik sein. Der partizipatorische Ansatz der jugendkulturellen Religionspädagogik hingegen würde den Jugendlichen das Gebet als eine Form der religiösen Praxis vorstellen und dann Raum zur experimentellen Auseinandersetzung damit geben. Jugendliche bekämen dabei nicht nur die Chance verschiedene Formen des Gebets auszuprobieren, sondern auch neue, eigene Formen zu entwickeln. So könnte die Auseinandersetzung mit der Thematik z.B. musikalisch, tänzerisch, verbal und nonverbal oder auf einer anderen kulturellen Ausdrucksform basieren und in diesem Zuge die jugendkulturellen Vorlieben berücksichtigen. Diese

Vorgehensweise ermöglicht dann eine echte Prüfung der Relevanz des Gebets für die eigene religiöse Praxis in der konkreten Lebenswelt von Jugendlichen.

Was Werner Keupp für die Identitätsbildung allgemein sagt, kann auch für den Bereich der religiösen Identität beansprucht werden: „Partizipation ist eine zentrale Rahmenvoraussetzung für produktive Projekte der Identitätsarbeit in einer spätmodernen Gesellschaft. Diese zeichnet sich dadurch aus, dass es keine dauerhaften und stabilen Bezugspunkte für die individuelle Lebensführung gibt. Identitätsarbeit kann heute nicht als Übernahme von traditionellen Entwurfsschablonen gelingen, sondern erfordert einen aktiven Prozess identitärer Passungsarbeit“ (Keupp 2007, S.1).

Im achten Jugendbericht der Bundesregierung heißt es über Jugendhilfe allgemein: „Wenn lebensweltorientierte Jugendhilfe darauf hinzielt, daß Menschen sich als Subjekte ihres eigenen Lebens erfahren, ist Partizipation eines ihrer konstitutiven Momente (Deutscher Bundestag 1990, S.88)“. Für den Gegenstand dieser Arbeit kann gesagt werden: **Wenn jugendkulturelle Religionspädagogik darauf hinzielt, dass Jugendliche mündige Subjekte in Sachen Religion werden, ist Partizipation eines ihrer konstitutiven Momente.**

8.3. Jugendkulturelle Religionspädagogik orientiert sich an Beziehungsnetzwerken

Sowohl in den Studien der aej (Kapitel 3.2.4.) als auch in der vorliegenden Untersuchung der Jugendkirchen in Deutschland zeichnet sich als zentrales Motiv für aktive Teilnahme die Gemeinschaftserfahrung ab. Dies ist und bleibt die Stärke evangelischer Jugendarbeit. Gemeinschaft meint in diesem Zusammenhang weniger den Aspekt einer globalen (z.B. Glaubens-)Gemeinschaft, sondern bezieht sich auf eine konkrete Gruppe (Vgl. Fauser 2008, S.155). Es sind konkrete personale Beziehungsnetzwerke, die für Jugendliche wichtig sind. Diese Beziehungsnetzwerke sind es auch, die zu einem erheblichen Teil Jugendkultur ausmachen. Obwohl jugendkulturelle Ausrichtungen oftmals global sind, wird Jugendkultur in der Regel in einer bestimmten Gruppe bzw. Beziehungsnetzwerk gelebt. Dies können lokale Szenen vor Ort (Vgl. Ferchhoff 2007, S.184), aber auch Online-Communitys sein. Klaus Farin bezeichnet Jugendkulturen auch als Beziehungsnetzwerke, die Jugendlichen die Gelegenheit bieten, ihr kreatives Potenzial zu entde-

cken (Vgl. Farin 2010, S. 2010). Beziehungsnetzwerken kommt eine wichtige Rolle beim Ausüben und Weiterentwickeln kulturelle Ausdrucksformen zu. Hier wird dem individuellen Lebensstil die Komponente der Gemeinschaft hinzugefügt durch die dein Individuum eine Stärkung der eigenen Kultur erfährt, da es mit dieser eben nicht alleine ist. Darüber hinaus kann es hier auch zu einer Weiterentwicklung des jugendkulturellen Stils kommen. Die konkreten jugendkulturellen Beziehungsnetzwerke sind Orte des Ausprobierens, des Adaptierens, des Abgrenzens und der Vergewisserung.

Diese Form der sozialen Heimat ist es auch, die Angebote evangelischer Jugendarbeit für Jugendliche attraktiv macht. Hier kommen Jugendlichen zusammen die ein grundsätzliches Interesse an Religion haben oder zumindest eine grundsätzliche Offenheit gegenüber dieser mitbringen. Es sind auch hier die personalen Beziehungsnetzwerke, in denen über Religion diskutiert oder Religion praktiziert wird. Sie bieten einen geschützten Rahmen, eine gewissen Intimität, in der das für viele Jugendliche „heikle“ Thema Religion zur Sprache kommt. Freundschaften, Cliques und Gemeinschaftserfahrungen schaffen diese Räume. So zeigt u.a. auch die aej-Studie, dass der wichtigste Aspekt zum Verbleib in evangelischer Jugendarbeit ist, ob Freundschaften bestehen oder geschlossen werden können. Und auch die Befragung innerhalb der deutschen Jugendkirchen zeigt diesen Aspekt deutlich auf.

Wer also hinter einer jugendkulturellen Religionspädagogik einen rein eventorientierten Ansatz vermutet, hat weit gefehlt. **Jugendkulturelle Religionspädagogik schafft Rahmenbedingungen und fördert aktiv personale Beziehungsnetzwerke.** Sie verwendet und entwickelt Methoden, die erstens Gemeinschaftserfahrungen in einer konkreten und überschaubaren Gruppe ermöglichen, zweitens ein Bewusstsein für den Stellenwert von Freundschaften und Cliques für Jugendliche und ihren Zugang zur Religion haben und drittens die nötige Intimität schaffen, um sich religiösen Fragen und Praktiken zu öffnen. Jugendkulturelle Religionspädagogik hat so die Nachhaltigkeit jugendlicher Religiosität im Fokus. Sie sieht, dass religiöse Einzelerfahrungen (wie z.B. bei Events) wichtig sind, eine langfristige und verbindlichen religiöse Orientierung Jugendlicher jedoch nur in Beziehungsnetzwerken entstehen und bestehen kann. Dabei orientiert sich jugendkulturelle Religionspädagogik an den Beziehungsstrukturen, die Jugendliche auch sonst in ihrem Alltag pflegen. Auch lang praktizierte Formen evangelischer Jugendarbeit wie z.B. der Jugendkreis, bei dem Jugendliche einer ähnlichen Altersgruppe teilweise über Jahre hinweg sich gemeinsam mit religiösen Fragen auseinandersetzen oder Freizeitaktivitäten nachkommen, pflegten die Beziehungsnetzwerke von Jugendlichen. Ju-

gendliche Beziehungsnetzwerke sind heute hingegen meist anders strukturiert. Nur noch selten pflegen Jugendliche über Jahre hinweg den Kontakt zu einer festen, in sich geschlossenen, Gruppe von Gleichaltrigen mit denselben Interessen. Meist bewegen sie sich in mehreren Netzwerken (z.B. Clique in der Schule, Verein, jugendkulturelle Szene, sozialräumlich-orientierte Gruppen), bei denen es teilweise nur wenige personelle Überschneidungen gibt. Hinzu kommen einige feste Freundschaften, die sich manchmal auch mit den Netzwerken überschneiden. Weiterhin sind Beziehungsnetzwerke austauschbar, teilweise kurzlebig und nur auf Zeit verbindlich. Wichtig ist für Jugendliche die Frage, was sie von den Netzwerken haben und wofür diese „gut“ sind. Eine Gruppe, die nur einen Selbstzweck hat, ist meist nicht attraktiv.

Jugendkulturelle Religionspädagogik berücksichtigt diese Strukturen und bietet den Jugendlichen innerhalb ihres Angebots verschiedenen Möglichkeiten zur Netzwerkbildung und -gestaltung an. Sie bietet „Gruppen auf Zeit“ an und verändert ihr Angebot zyklisch. Bei diesen Angeboten orientiert sie sich an den konkreten und aktuellen Interessen der Jugendlichen und gibt den Gruppen und Beziehungsnetzwerk konkrete Ziele, Anlässe und Begründungen. Sie ist außerdem offen dafür, dass Gruppenangebote nicht oder nicht mehr funktionieren bzw. angenommen werden und hält nicht aus Prinzip an „bewährten“ Modellen fest. Ein Beispiel für eine solche soziale Gruppenarbeit im Sinne einer jugendkulturellen Religionspädagogik liegt im Konzept der Aktivgruppen vor, das des Evangelische Jugendwerk in Württemberg entwickelt und verbreitet hat (Vgl. Krebs/vom Schemm 2006). Dabei engagieren sich Jugendlichen für einen zeitlich begrenzten Rahmen für ein klar definiertes Ziel und beschäftigen sich dabei mit Dingen, für die sie sich interessieren. In diesem Setting findet dann auch die Auseinandersetzung mit dem christlichen Glauben statt, die in Form und Inhalt auf die und mit der Aktivgruppe abgestimmt ist.

Vor allem aber erhebt jugendkulturelle Religionspädagogik keinen universalen Anspruch auf die Jugendlichen. Sie weiß um ihre anderen Netzwerke, respektiert diese und versucht nicht in Konkurrenz zu ihnen zu treten. Sie ermöglicht hingegen unterschiedliche quantitative Konzepte der Teilnahme an religionspädagogischen Angeboten und akzeptiert die zeitlich begrenzten Möglichkeiten der Freizeitgestaltung von Jugendlichen. Durch die Aufnahme von und Anlehnung an jugendkulturellen Aktivitäten wird jedoch ermöglicht, dass Jugendliche ihren sonstigen Interessen auch im religionspädagogischen Feld nachgehen können und so eine Synergie erreicht wird. Z.B. bedeutet dies, dass jugendkulturelle Religionspädagogik ermöglicht, dass Jugendlichen ihren musikalischen

schen Interessen nachgehen und sich dabei auch mit religiösen Fragen auseinandersetzen (z.B. Jugendkulturprojekt TEN SING, Bandprojekte etc.). Ein weiterer Ansatz für diese Synergie, ist es, religionspädagogische Angebote an die Orte zu verlegen, an denen Jugendliche ihre Beziehungsnetzwerke pflegen. Man könnte im weitesten Sinne von einer Form „religionspädagogischem Streetworks“ sprechen, wenn religiös motivierte Angebote, z.B. mit Skatern an der Half-Pipe, stattfinden. Auch hier wird deutlich wie enorm wichtig die Orientierung an Beziehungsnetzwerken für Religionspädagogik ist. **Jugendliche lassen sich in der Regel nicht aus ihren sozialen Kontexten loslösen und für einen neuen, nämlich religiösen, ganz und gar gewinnen. Die Netzwerke sind ein wichtiger Teil ihres Lebens, den es in der Konzeption religionspädagogischer Angebote zu berücksichtigen gilt.**

8.4. Sprache als Schlüssel religiöser Kommunikation

Daran schließt sich eine weitere zentrale Herausforderung jugendkultureller Religionspädagogik an. Die Berücksichtigung der Beziehungsnetzwerke für religionspädagogisches Arbeiten hat gezeigt, dass Religion für Jugendliche kein Bereich sein sollte, der neben allen anderen steht und quasi eine „Insel“ fernab der Lebensrealität Jugendlicher ist, sondern seinen Ort mitten in der Lebenswelt, in ihrer Kultur haben muss. Nur so kann Religion als relevant wahrgenommen und praktiziert werden. Religion muss im übertragenen wie im wörtlichen Sinne die Sprache sprechen, mit der Jugendliche auch sonst kommunizieren. Sprache kann hier durchaus als Sinnbild verstanden werden. So ist doch die kirchliche Sprache z.B. in Liturgie und Kirchenmusik eindeutig etwas, was von Jugendlichen als störend oder befremdend wahrgenommen wird. Sie entspricht meist in Semantik, Grammatik und Metaphorik nicht dem alltäglichen Sprachgebrauch Jugendlicher und ist so für viele Jugendliche nicht verständlich. Dies gilt für jahrhundertealte Choräle genauso wie für moderne Lieder der Worship-Szene, in denen unverständliche Phrasen, wie z.B. „das Lamm Gottes“, ebenso Verwendung finden. Eine so religiös geprägte Sprache ist voller Bilder, Vergleiche und Formulierungen, die für Jugendliche erstens befremdlich und zweitens unverständlich sind. Sie wirkt auf Außenstehende wie eine Art Geheimsprache, die nur Eingeweihte, zu denen man nicht dazugehört, verstehen können. So baut religiöse Sprache oftmals eine kulturelle Mauer zwischen Jugendliche und Religion.

Jugendkulturelle Religionspädagogik setzt in ihrer Kommunikation nicht in erster Linie darauf, Jugendliche in die religiöse Sprache einzuweihen, sondern Religion in eine Sprache zu übersetzen, die sie problemlos verstehen und sogar mitsprechen können. Religiöse Kommunikation muss auf Augenhöhe mit den Jugendlichen geschehen. Nur so werden die religiösen Inhalte verständlich und Jugendliche in die Lage versetzt sich demgegenüber zu positionieren. Letztlich verzichtet jugendkulturelle Religionspädagogik hier auf die Macht, die religiöse Sprache gegenüber denen ausübt, die sie nicht verstehen. Nur wenn Religion so kommuniziert wird, dass sie wirklich verständlich ist, kann das Gegenüber sicher sein vor Vereinnahmung oder Manipulation.

Es geht bei der Übersetzung von Religion in jugendkulturell verständliche Sprache jedoch keineswegs um eine theologische Verweichlichung oder darum religiöse Inhalte so zu verändern, dass sie nicht anecken. Die Inhalte bleiben die gleichen, aber die Sprache und ihre kulturelle Prägung wird den Jugendlichen angepasst. Dort wo religiöse Begriffe nicht zu übersetzen sind oder ihre Übersetzung ihren Sinn manipulieren würden, ist es notwendig sie zu erklären mit Worten und Beispielen, die für Jugendliche verständlich sind. Dieses Konzept von religiöser Kommunikation ist sicher nicht neu. Schon die Autoren z.B. der Evangelien haben nach diesem Ansatz gearbeitet. So schreibt z.B. der Evangelist Lukas für eine Leserschaft, die größtenteils aus nichtjüdischen Bevölkerungsgruppen besteht. Er verzichtet daher auf typisch jüdischen oder kulturell aufgeladenen Sprachgebrauch und versucht sich mit seiner Sprache, seinen Formulierungen und Vergleichen ganz auf die Leserschaft einzulassen. Er verzichtet dabei nicht auf Inhalte, die schwierig, unangenehm oder unerhört sind, sondern übersetzt diese in die Kultur der Adressaten (Vgl. Niebuhr 2000, S.117f.).

Der Theologe Rudolf Bultmann dagegen hat in der Mitte des vergangenen Jahrhunderts mit seinem Programm der Entmythologisierung versucht die Bibel so zu interpretieren, dass sie für den Leser der modernen Kultur weniger anstößig und damit mehr nachvollziehbar ist, indem er z.B. die Auferstehung Christi in eine Metaphorik überführt hat (Vgl. Fischer 2002, S.99ff.). Genau darum geht es jugendkultureller Religionspädagogik nicht. Sie maßt sich nicht an Religion oder etwa die Bibel in ihren Berichten und Aussagen „jugendkonform“ zu machen, sondern den Inhalt der Religion in eine Sprache zu fassen, die es Jugendlichen ermöglicht sich selbst mit den Inhalten auseinander zu setzen und dazu Stellung zu beziehen.

8.5. Musik als elementares Medium

Eine weitere „kulturelle Hürde“ (Winter 2006, S.80) zwischen Jugendlichen und Religion findet man beim Thema Musik. Musik ist zentral für Jugendliche und Jugendkultur: „Für die Jugend ist Musik auch und vor allem Mittel der Abgrenzung von anderen Generationen und Altersgruppen. Sie stiftet Gemeinsamkeit, Identität der Generation sowie ihrer Gruppierungen. Gruppenidentität ist eine wichtige Funktion, die Musik im Jugendalter leisten muss. Sie ist wesentlicher Gegenstand der Kommunikation, drückt Haltungen und Stimmungen Jugendlicher aus, muss Spontanes, Nonkonformistisches artikulieren und für Jugendliche annehmbare, sie berührende Botschaften haben. Musik ist für die Jugend Mittel sozialer Erfahrungen sowie Vermittler habitueller Verhaltensweisen. Sie hat vielfältige Funktionen bei der Suche nach der eigenen Identität (Mende 1991, S.61).“ Musik nimmt daher in fast allen Jugendkulturen eine zentrale Stellung ein. Musik ist eher das erste und wichtigste Kriterium des gemeinsamen Stils und ebenso der Abgrenzung gegenüber anderen. Dies gilt auch im religiösen Kontext. Auch die Jugendlichen, die an der Studie im Kap. 7 teilgenommen haben, bestätigen den enormen Stellenwert der Musik. Für sie ist die Musik eindeutig das wichtigste Element, das Jugendkirche für sie attraktiv macht.

Auch für Religion spielt Musik eine wichtige Rolle. Sie transportiert religiöse Botschaften, hat rituelle und spirituelle Funktionen und war von je her wichtiger Bestandteil z.B. des Christentums. Zu klassischer religiöser Musik haben Jugendliche jedoch nur selten Zugang. Diese Form der Musik ist für sie eindeutig ein Element, das religiöse Angebote (z.B. den Gottesdienst) unattraktiv macht. Die Diskrepanz zwischen Musik, die Jugendliche alltäglich hören und etwa Orgelmusik in der Kirche stellt eine besonders hohe kulturelle Hürde zwischen Jugendlicher Lebenswelt und Religion dar. **Jugendkulturelle Religionspädagogik misst dem Thema Musik daher einen hohen Stellenwert bei. Sie berücksichtigt die musikalischen Präferenzen ihrer jugendlichen Zielgruppe und die enorme Wichtigkeit von Musik für Jugendliche allgemein. Wenn für Jugendliche Musik eine wichtige Ausdrucksform ist, muss Religionspädagogik dazu beitragen, dass junge Menschen die Gelegenheit bekommen sich auch im Bereich des Religiösen über das Medium Musik auszudrücken.**

Jugendkulturelle Religionspädagogik gibt daher der Populärmusik Raum im Rahmen ihrer Angebote. Viele aktuelle Musiktitel oder Interpreten behandeln religiöse Themen, beinhalten -bewusst oder unbewusst- religiöse Symbolik oder erzählen Geschichten spi-

ritueller Erfahrungen. Religion ist ein natürlicher Bestandteil aller Popmusik (vgl. Böhm 2000, S.27). Jugendkulturelle Religionspädagogik nimmt diese Elemente auf und nutzt sie zur Auseinandersetzung mit dem Thema Religion. Sie nimmt dabei in Kauf, dass die religiösen Bezüge in der Populärmusik selten dogmatisch korrekt sind, sondern eher Dokumente einer individuellen Sinnsuche sind. Sie akzeptiert „lieber synkretistische, spielerische, postmoderne Lebendigkeit als tote dogmatische Richtigkeit (Böhm 2000, S.30)“. Jugendkulturelle Religionspädagogik versucht die religiösen Bezüge auf ihrer subjektiven Bedeutungsebene ernst zu nehmen und so Jugendlichen einen Zugang zu Religion zu eröffnen bzw. die eigene Auseinandersetzung damit zu fördern. Dahinter steckt die Erkenntnis, dass die Vorstellungen Jugendlicher zur Religion „heute nicht von überlieferten, sondern von massenmedialen Symbolen beherrscht werden (Böhm 2000, S.19)“. Es ist daher Aufgabe einer jugendkulturellen Religionspädagogik diese massenmedialen religiösen Symbole und Elemente zu interpretieren und in der Kommunikation mit Jugendlichen zu berücksichtigen. Ebenso wie in der Kunst Gemälde mit religiösen Akzenten als Ausdrucksformen von Religiosität wahrgenommen werden und als Gesprächsgrundlage dienen, ist moderne Popmusik auch eine religiöse Ausdrucksform der Jugendkultur. „Auch die populäre Kultur ist ein ‚theologischer Ort‘ (locus theologicus), wo wir Gott begegnen können (Greeley 1993, S.9)“.

Doch nicht nur vermeintlich säkulare Popmusik, sondern auch bewusst religiös-motivierte Musik kann einem religiösen Zugang für Jugendliche ermöglichen. Jugendkulturelle Religionspädagogik fördert aktiv auch Musik, die religiöse Themen und Gefühle bearbeitet und in der Stilrichtung attraktiv und interessant für Jugendliche ist. Um der differenzierten Jugendkulturlandschaft gerecht zu werden orientiert sie sich in der Regel nicht nur an einer musikalischen Stilrichtung, sondern berücksichtigt unterschiedliche Stile. Richtungsweisend sind auch hier die Jugendlichen, die die religionspädagogischen Angebote nutzen. In der christlichen Musikszene gibt es ein sehr breites Spektrum an musikalischen Richtungen von christlichen Heavy Metal, über christlichen HipHop bis hin zu christlich geprägter Techno- oder Dancemusik. Besonders verbreitet und ausgeprägt ist sog. Worship-Musik (auch Lobpreismusik), die sich vor allem an Mainstream-Pop und Rock orientiert. Musikalisch gesehen entsprechen diese Formen der christlichen Musik sicherlich in hohem Maße jugendkulturellen Vorlieben. Sie unterscheiden sich jedoch im Text und in der Intention der Musik. Auch hier muss die Musik als subjektive Ausdrucksform von Religiosität verstanden und auch so behandelt werden. Es wäre fahrlässig und bevormundend diese Musik, mit vornehmlich englischen Texten, unreflektiert einzusetzen. Dies gilt gerade hinsichtlich einer religiösen Symbolsprache, der sich insbesondere

die Worship-Musik punktuell bedient (Vgl. Kap. 8.3.). Christliche Musik kann aber als Grundlage einer Auseinandersetzung mit religiösen Themen dienen und gibt Jugendlichen die Gelegenheit, sich die Inhalte, nach individueller Reflexion, zu eigen zu machen. Sie bietet ihnen eine musikalische Ausdrucksform der eigenen Religiosität in einer ihnen entsprechenden Stilrichtung.

Jugendkulturelle Religionspädagogik ist also in jedem Fall eine sehr musikalische Religionspädagogik. Sie gibt der Musik großen Raum und nimmt die damit verbundenen Anliegen der Jugendlichen auf. Sie verarbeitet sowohl moderne Musik (Popmusik bzw. Jugendkultur-spezifische Musik), als auch christliche Musik. Darüber hinaus fördert sie aktiv musikalische Interessen der Jugendlichen, um sie dabei zu unterstützen sich ganz eigen und individuell religiös durch Musik auszudrücken (z.B. Band-Projekte etc.).

8.6. Gottesdienst als Raum für Jugendkultur

Sprache und Musik sind zwei Aspekte, die deutlich machen, dass eine jugendkulturell ausgerichtete Religionspädagogik in der Pflicht steht, Räume -im wortwörtlichen und vor allem im übertragenem Sinne- für Jugendliche zu schaffen, in denen sie sich eigenständig und ohne kulturelle Bevormundung bewegen und diese gestalten können. „Sie brauchen Räume in Kirche und Gemeinde, die sie selber nutzen, gestalten und sich aneignen können (Schweitzer 2000, S.175).“ Die Beobachtung der Entwicklung von Jugendkulturen hat gezeigt, dass sich Jugendliche innerhalb der Kultur eigene Räume erarbeitet und erkämpft haben, in denen sie ihre kulturellen Ausdrucksformen leben können. Dies zeigt die vielfältige Jugendkulturlandschaft. Auch im religiösen Bereich muss es Jugendlichen erlaubt sein und ermöglicht werden innerhalb von Religion einen eigenen kulturellen Raum für sich zu beanspruchen. Wie sonst in Jugendkultur auch muss dieser Raum grundsätzlich frei von Bevormundung Erwachsener und institutionalisierter Religion (Kirche) sein. Wie im Kapitel 3.2.1. aufgezeigt wurde, findet eine zunehmende Entkopplung jugendlicher Religiosität von institutionalisierter Religion statt. Hier muss Religionspädagogik deutlich machen, dass Kirche offen ist für jugendkulturelle Ausdrucksformen und diesen entsprechend Raum geben. Ein gutes Beispiel hierfür ist die Frage nach dem Gottesdienst. Der Gottesdienst nimmt in einer jugendkulturellen Religionspädagogik einen besonderen Stellenwert ein. Dafür gibt es mehrere Gründe: Zunächst ist der Gottesdienst von je her das zentrale Angebot des Christentum an alle Altersgruppen. Er ist daher auch das Aushängeschild für Kirche. Die große Masse der Menschen in Deutsch-

land, unabhängig welcher Glaubensrichtung oder Weltanschauung, hat Erfahrungen mit dem christlichen Gottesdienst, sei es auch nur über Kasualgottesdienste. So bewerten auch Jugendliche das kirchliche Angebot oft nach ihren Gottesdiensterfahrungen. Es gilt also: Wer Kirche attraktiv machen will, muss auch attraktive Gottesdienste gestalten. Trotz diesen enormen Stellenwertes innerhalb des kirchlichen Angebotes ist der Gottesdienst sicherlich einer der Orte, an denen zwischen der in ihm vorherrschenden Kultur und der Kultur von Jugendlichen die größte Kluft vorzufinden ist. **Wenn jugendkulturelle Religionspädagogik also am Gottesdienst ansetzt, setzt sie am Brennpunkt der Diskrepanz zwischen Kirchenkultur und Jugendkultur an.** Gerade weil der Gottesdienst das Kernstück christlicher Tradition ist, sind hier viele, eben auch kulturelle, Formen und Elemente traditionell erhalten oder festgeschrieben worden. Gerade für die junge Generation bedeutet dies oftmals einen „Kulturschock“, da sie die hier praktizierten kulturellen Ausdrucksformen aus ihrem Alltag her nicht kennen (Vgl. Winter 2005, S.33). Herkömmliche Gottesdienste werden von Jugendlichen daher als unattraktiv und veraltet empfunden (vgl. Kap. 3.3.1. und Kap. 3.2.4.). Dirk Walliser konstatiert, dass alle Anzeichen dafür sprechen, dass die „Form des Gottesdienstes wenig bis kaum den Sehnsüchten heutiger Jugendlicher entspricht und damit kulturell irrelevant ist (Walliser 2004, S.80). Dies verdeutlicht auch eine bundesweite Studie zur Konfirmandenarbeit (vgl. Böhme-Lischewski, Elsenblast et.al. 2010). Hier wurden die kirchlichen Gottesdiensten unter den vorgegebenen Aspekten von Konfirmanden am schlechtesten bewertet (vgl. ebd. S, 81). Die Studie schließt daraus, dass Jugendliche (hier Konfirmanden) sich durch den Gottesdienst mehr ausgeschlossen, als zur Religionsausübung eingeladen fühlen. Noch deutlicher wird dies durch die Bewertung der Konfirmanden im Vergleich vor und nach der Konfirmandenzeit. Hier steigt die Bewertung des Gottesdiensts als „langweilig“ von 49% vor der Konfirmandenzeit auf 54% nach der Konfirmandenzeit.

Jugendkulturelle Religionspädagogik ermöglicht daher auch im Bereich des Gottesdienstes eine Entfaltung und Partizipation von Jugendlichen. Sie sollen die Möglichkeit erhalten Gottesdienste nach ihren Wünschen, Vorstellungen und kulturellen Ausdrucksformen zu gestalten und zu feiern. Natürlich darf und soll der Gottesdienst nicht zu einer jugendlichen „Spaß-Veranstaltung“ werden, sondern althergebrachte Formen z.B. der Liturgie müssen in ihrer konstitutiven Bedeutung für den Gottesdienst in Frage gestellt werden dürfen. Es geht nicht darum den Kern des christlichen Gottesdienstes, nämlich die Begegnung des Individuums mit Gott, Religionsausübung und Hören auf das Evangelium aufzulösen, sondern darum Jugendlichen die Chance zu geben dies auf ihre eigene Weise und mit ihren eigenen kulturellen Ausdrucksformen zu tun. Die theologische Re-

flexion der biblischen Grundlagen des Gottesdienstes gibt nach Christan Grethlein durchaus den Spielraum dazu. „Eine Rückbesinnung auf biblische Perspektiven zum Gottesdienst eröffnet in dieser Situation erhebliche Freiräume zur Gestaltung. Die biblisch bezeugten liturgischen Kriterien fordern in einer sich wandelnden Gesellschaft geradezu zur gottesdienstlichen Innovation auf (Grethlein 2004, S.25)“.

Mit dem Instrument der Partizipation unterstützt jugendkulturelle Religionspädagogik Jugendliche dabei, ihnen gemäße Formen von Gottesdiensten zu entwickeln. Es geht darum, dass was den Gottesdienst im Kern ausmacht in die Lebenswelt der Jugendlichen zu transferieren. Welche Form Jugendlichen wichtig ist, zeigt eine nichtrepräsentative Befragung des evangelischen Jugendwerks in Württemberg auf: Neben den Elementen (jugendgemäße) Verkündigung, Gebet und Segen und Musik, wünschen sie sich Elemente wie Videoclips, Aktionen zum Mitmachen und ansprechende Dekorationen, sowie Licht- und Tontechnik (Vgl. Walliser 2004, S. 82). Sie fordern also nichts Unmögliches und Unerwartetes, sondern die Dinge und kulturellen Formen, die ihnen vertraut sind.

Problematischer als die tatsächliche Umsetzung jugendkulturell-ausgerichteter Gottesdienste ist die Frage der Lobby solcher Gottesdienste. Jugendkulturelle Religionspädagogik setzt sich dafür ein, dass auch diese Formen als vollwertige Gottesdienste anerkannt werden und dass die Ressourcen dafür zur Verfügung stehen, dass Jugendgottesdienste regelmäßig gefeiert werden können. Jugendgottesdienste dürfen keine einmaligen Events oder Ausnahmen sein, um dem Konzept einer jugendkulturellen Religionspädagogik gerecht zu werden, die ja wie in Kap. 8.3. deutlich gemacht wurde, langfristig auf Beziehungsnetzwerken aufbauen will. „Erst mit der Regelmäßigkeit ist die Möglichkeit gegeben, dass eine Gemeinschaft Gottesdienst feiert und eine Kontinuität entsteht, ohne die Gemeinschaft nicht möglich ist (Walliser 2004, S.86).“ Die vorliegende Studie zu den Jugendkirchen (Kap. 6 und 7) macht dies mehr als deutlich. Alle befragten Jugendkirchen führen regelmäßig Gottesdienste durch und sehen somit den Gottesdienst, ganz gemäß der christlichen Tradition, als wichtigen Grundpfeiler ihrer Arbeit an. **Gottesdienste gehören also zu einer der wichtigsten Herausforderungen für jugendkulturelle Religionspädagogik.**

8.7. Konsequente Zielgruppenorientierung: jugendkulturelle Religionspädagogik als lebensweltbezogener Ansatz

Die Frage nach dem Gottesdienst weist auf eine wichtige Grundentscheidung jugendkultureller Religionspädagogik hin. Sie richtet sich konsequent an ihre Zielgruppe, die Gruppe der Jugendlichen. Eine solche Zielgruppenorientierung wie sie z.B. bei der konsequenten Durchführung von Jugendgottesdienst verfolgt wird, ist innerkirchlich aber auch kritisch gesehen. Der Vorwurf wird erhoben, dass Zielgruppengottesdienste die Einheit der Gemeinde gefährden und am traditionellen Bild des einen gemeinsamen Gottesdienstes für alle festhalten. Dabei ist der Zielgruppengottesdienst (wenn auch nicht explizit als solcher benannt) bereits durchgehend Realität in den evangelischen Landeskirchen. Jeder Gottesdienst ist auf eine Zielgruppe ausgerichtet, egal ob dies bewusst so benannt wird oder nicht. Obwohl es in vielen Gemeinden auch alternative Gottesdienstkonzepte gibt, muss man trotzdem festhalten, dass in Form, Sprache und Musik der traditionelle Sonntagsgottesdienst ein Zielgruppengottesdienst für die Generation 50+ ist (Vgl. Krebs 2009, S.104). Hier geschieht eine Milieuerengung, bei der sich -unbewusst oder unausgesprochen- auf eine gesellschaftliche Gruppe (Milieu) festgelegt wird, die eine Minderheit bildet. Die Forderung, dass Jugendliche oder andere Milieus sich dieser Form von Gottesdienst anpassen sollen und dabei auf eigene kulturelle und religiöse Ausdrucksformen verzichten sollten, bezeichnet Reinhold Krebs als kulturellen Imperialismus (Vgl. a.a.O., S.110). Hier wird gefordert, dass sich Jugendliche der religiös-kulturellen Praxis einer Minderheit anpassen sollen. Wie fast alle Untersuchungen zur Einstellung Jugendlicher zum Gottesdienst (Vgl. Kap.3) zeigen, reagieren Jugendliche auf diese Forderung mit gottesdienstlicher Enthaltensamkeit. Die kulturellen Unterschiede zwischen den Generationen, aber auch zwischen verschiedenen Personengruppen sind heute so groß, dass Kirche unbedingt Zielgruppengottesdienste braucht. **Jugendkulturelle Religionspädagogik muss daher an dieser Stelle sich strukturell klar für Zielgruppengottesdienste und andere Angebote einsetzen, die sich an bestimmten Zielgruppen orientieren und entsprechende Angebote entwickeln.** Die Frage nach der Zielgruppe ist daher ein entscheidender Schritt bei der Konzeption religionspädagogischer Angebote.

Noch brisanter ist die Diskussion um die Zielgruppenorientierung bei der Frage nach den Gemeindeformen. Die konsequente Anwendung des Zielgruppen-Prinzips sorgt dafür, dass jugendkulturelle Religionspädagogik nicht nur für eine Zielgruppen Angebote entwi-

ckelt, sondern auch Bestrebungen unterstützt neue Gemeindeformen für Zielgruppen innerhalb der Jugend zu ermöglichen. Ziel ist es dabei, dass Jugendliche eine verbindliche Gemeinschaft finden und entwickeln, in der ihre (Jugend-)Kultur die Formen religiösen und gemeinschaftlichen Praxis bestimmt und sie sich mit ihrer Lebenswelt wiederfinden. Solche Jugendgemeinden sind nicht als parochial strukturierte lokale Gemeinschaft zu verstehen, sondern bilden Personalgemeinden, die sich nicht an den Grenzen der Pfarrbezirke orientieren, sondern an Beziehungsnetzwerken und Lebenswelten. Hinter den Personalgemeinden steckt die Erkenntnis, dass man nur mit unterschiedlichen Gemeindeformen unterschiedliche Gruppen und Milieus der Gesellschaft in der Kirche beheimaten kann. In einer pluralen Gesellschaft haben Menschen auch hinsichtlich der Religion plurale Bedürfnisse und brauchen deshalb auch unterschiedliche gemeindliche Angebote (Vgl. Pohl-Patalong 2006, S.79).

Kritiker solcher personaler Gemeindeformen sehen einerseits durch diese -analog zur Kritik an Zielgruppengottesdiensten- die kirchliche Einheit gefährdet. Andererseits wird gefordert, dass Kirche sich als Gegenbewegung zum Pluralismus profiliert und diesem nicht Einzug in die kirchliche Strukturen gewähren darf (Vgl. ebd., S.92ff.). Dieser Kritik ist zu entgegnen, dass Kirche ihrem Anspruch „Kirche für alle“ sein zu wollen nur noch gerecht werden kann, wenn sie sich bewusst zu konkreten Lebenswelten hinwendet, eben auch durch alternative Gemeindeformen. Dass dieses Konzept durchaus erfolgreich und gewinnbringend sein kann, zeigen die Entwicklungen in der Church of England (Vgl. Kap. 5.2.1.). Außerdem sind Jugendgemeinden bzw. Personalgemeinden nicht als ein Ersatz für parochiale Gemeinde zu verstehen, sondern als Ergänzung, um Personengruppen zu erreichen, die bisher von Kirche nicht erreicht werden. Solche (Personal-) Gemeinden, wie es auch Jugendgemeinden sind, sollen und können die lokale Kirchengemeinde nicht ersetzen. Kirche braucht diese Strukturen, um „Kirche für alle“ sein zu können und vor Ort präsent zu sein. Durch diese Struktur werden viele Menschen angesprochen, z.B. Personen die stark an ihre nähere Umgebung gebunden sind (etwa Kinder oder alte Menschen), in besonderen Situationen (wie Hochzeit, Beerdigung) oder eben als erster Ansprechpartner vor Ort. Aber um „Kirche für alle“ zu sein braucht es eben auch andere Angebote und Formen, wie z.B. die Jugendgemeinden. Sie sind eine notwendige Ergänzung zum bisherigen System.

Trotzdem ist auch ein Umdenken im Gesamtsystem notwendig. Bisher sind Jugendgemeinden eher Exoten und werden auch so behandelt. In der Zukunft muss sich Kirche darüber Gedanken machen, wie sie dauerhaft in das System Kirche eingegliedert wer-

den können. Dies betrifft auch finanzielle und personelle Dinge, so wie die Frage nach Mitbestimmung und den Sakramenten. Diese strukturellen Prozesse treibt jugendkulturelle Religionspädagogik aktiv mit voran. Der Greifswalder Theologe Michael Herbst forderte schon 2004 vor der württembergischen Landessynode: „Unsere parochiale Kirchenstruktur bedarf der Ergänzung durch netzwerk-orientierte Gemeinschafts- und Gemeindeformen, die wir als Landeskirche in kirchendistanzierte Netzwerke hineinpflanzen (in Lebensräume wie Schulen, altersorientiert in Jugendkirchen oder in entstehende Beziehungsnetze) (Herbst 2004, S.16)“. Ein gutes Beispiel für einen solchen Ansatz sind die positiven Erfahrungen in der anglikanischen Kirche mit „fresh expressions of church“ (Vgl. Kap. 5.2.). Hier ist es gelungen zusätzlich zur ortsgemeindlichen Struktur der Church of England einzelne beziehungsnetzwerkorientierte Gemeinden zu installieren, die sich an unterschiedliche Zielgruppen aus verschiedenen Altersgruppen und Milieus richten.

Eine jugendkulturelle Religionspädagogik kann daher nicht in erster Linie parochial orientiert sein, sondern orientiert sich an Milieus, an Netzwerken und Lebenswelten. Sie unterstützt dort, wo die entsprechenden Bedingungen vorherrschen, Bemühen Gemeinden für Jugendliche zu installieren und diese im gesamtkirchlichen Kontext zu verankern. Sie trägt dabei zum einen die Verantwortung für die Jugendlichen, die ihrer Religiosität Ausdruck verleihen wollen und zum anderen dafür, dass solche Jugendgemeinden klar als christliche Kirchen im Kontext der Gesamtkirche zu erkennen sind. Sie hat also auch eine theologische Verantwortung.

Jugendkulturelle Religionspädagogik verfolgt mit dem Konzept der konsequenten Zielgruppenorientierung einen lebensweltbezogenen Ansatz. Sie möchte Jugendliche in ihrem Alltag und ihrer Lebenswelt erreichen und ihnen dort die Möglichkeit zur Auseinandersetzung mit Religion bieten. In dem sie versucht ihre Angebot in den Lebenswelten junger Menschen zu platzieren, betreibt sie religiöses Empowerment und versetzt Jugendliche in die Lage ohne kulturelle Hürden eigene Ausdrucksformen für Religion zu entwickeln. Dazu ist die beschriebene Zuspitzung auf jugendliche Zielgruppen notwendig und darf auch vor der Frage nach Gottesdienst und Gemeindeformen keinen Halt machen.

8.8. Milieuspezifisch und Milieuübergreifende Religionspädagogik

Wie unterschiedlich Zielgruppen sein können zeigt Jugendkultur selbst. Jugendkultur meint schließlich keine homogene Gruppe, sondern bezeichnet als Begriff eine Vielzahl an verschiedenen jugendlichen Lebenswelten. Eine grobe Übersicht über die Unterschiedlichkeit jugendlicher Lebensstile, Werte und Weltanschauungen liefern z.B. die Sinus-Milieus (vgl. Kap. 3.1.5.). Die Auseinandersetzung mit diesen Milieus hat gezeigt, dass evangelische Jugendarbeit schwerpunktmäßig Jugendliche mit traditionellen und bürgerlichen Milieuorientierungen erreicht. Jugendliche anderer Milieuorientierungen kommen in den religiösen Angeboten signifikant weniger vor. Auch die vorliegende Studie zu den Jugendkirchen bestätigt diese Tendenz. Selbst im Bereich der Jugendkirchen, die sich mit ihrem Konzept klar auf Jugendkultur ausrichten, stammt ein großer Teil der Jugendlichen aus höheren Bildungsschichten. Weit über 50% der Jugendlichen, die sich in Jugendkirchen engagieren, streben das Abitur an oder haben diesen Abschluss. Somit wird auch hier deutlich, dass kirchliche Jugendarbeit nur in wenigen Milieus präsent ist. Jugendkultur ist jedoch keine Sache einzelner Milieus oder Bildungsschichten. Das Gegenteil ist der Fall: Gerade in unteren Bildungs- und sozial benachteiligten Schichten sind jugendkulturelle Szenen oftmals stark ausgeprägt. Jugendkulturelle Religionspädagogik muss sich daher viel stärker anderen Milieus der Jugendkultur öffnen. Zielgruppenorientierung meint also nicht nur auf die Zielgruppe der Jugendlichen allgemein zu spezialisieren, sondern auch in dieser groben Zielgruppe milieuspezifisch zu arbeiten, um Jugendlichen wirklich in ihrer Lebenswelt abzuholen. Sie muss Angebote vorhalten, die spezifische Milieus und Gruppen ansprechen.

Dazu wird es notwendig sein, dass Religionspädagogik Konzepte und Methoden entwickelt und einsetzt, die einen stärkeren aufsuchenden Charakter haben. Nur so können Milieus und Szenen angesprochen werden, die andere, stärker einrichtungsbezogene und einladende, religiöse Angebote, nicht nutzen (Vgl. Böhnisch 1998, S.183). Darüber hinaus ist es zu Weilen notwendig den theologischen Anspruch jugendkultureller Religionspädagogik zurück zu schrauben und mit niedrigschwelligen Angeboten sich der Lebenswelt der jeweiligen Zielgruppe zu nähern. Dies sind nur einige Aspekte, wie sich jugendkulturelle Religionspädagogik spezifischer auf konkrete Gruppen ausrichten und dabei insgesamt deutlich mehr Milieus ansprechen muss, als es bisher der Fall ist.

Trotzdem muss jugendkulturelle Religionspädagogik aber auch darauf achten, dass sie eine milieuübergreifende Perspektive hat, um wirklich in der Breite der Jugendkultur(en)

vertreten zu sein. Sie ist also nicht nur auf wenige Milieus festgelegt, sondern versucht mit einer methodischen und konzeptionellen Vielfalt unterschiedliche Jugendliche anzusprechen. Dabei ist es ihre Aufgabe die Angebote so zu gestalten, dass sich Milieus nicht lediglich voneinander abgrenzen, sondern für einander öffnen. Sie versucht „Jugendlichen Orte, Räume und personale und soziale Bezüge zu vermitteln, in denen sie alltäglichen Halt und sozialemotionale Vertrautheit im gegenseitigen Respekt vor der personalen Integrität anderer finden und den Milieurückhalt als Anker für sozial offene Beziehungen nutzen können“ (Böhnisch 2005, 534) und in diesem Kontext religiöse Erfahrungen zu ermöglichen. Es geht darum gegenüber anderen Milieus und Zielgruppen auch im religiösen Bereich Offenheit und Dialogfähigkeit einzuüben. Notwendig ist die Auseinandersetzung mit anderen kulturellen und religiösen Ausdrucksformen. Auch hier wird deutlich, dass jugendkulturelle Religionspädagogik nicht Kirche bis ins Unendliche ausdifferenzieren und somit auflösen, sondern ganz im Gegenteil Jugendlichen versucht zu vermitteln, dass sie mit ihren individuellen religiösen Gefühlen und Ausdrucksformen Teil einer großen Gemeinschaft (Kirche) sind, in der unterschiedlichste religiöse Prägungen, Ausdrucksformen und Praktiken akzeptiert sind und die Vielfalt als Bereicherung versteht. Kirchliche Einheit zeichnet sich nicht durch Gleichschaltung religiöser Praxis aus, sondern durch Dialog und die gegenseitige Akzeptanz unterschiedlichster religiöser Ausdrucksformen.

Die milieuspezifische Ausrichtung und die milieuübergreifende Perspektive jugendkultureller Religionspädagogik stellt eine immense Herausforderung dar. Sie fordern eine ständige Weiterentwicklung und einen dynamischen Umgang mit Methoden und Konzepten. Dabei kann und darf nicht Ziel von Religionspädagogik vor Ort sein, wirklich allen Milieus und Gruppen Angebote zu machen. Diese Vorhaben wäre ohnehin zum Scheitern verurteilt. Vielmehr geht es darum den Blick für die jeweilige Situation von Jugendlichen mit ihren Milieus und Gruppierungen zu schärfen und daraufhin das religionspädagogische Angebot auszurichten.

8.9. Religion erfahrbar machen

Als letzter zentraler Aspekt einer jugendkulturellen Religionspädagogik soll nun auf die grundlegende Methodik eingegangen werden. Jugendkultur ermöglicht Jugendlichen eine besondere Form von kulturellen Aspekten und gesellschaftlichen Werten. So ermöglicht sie z.B. ästhetische Erfahrungen und ermöglicht das Lernen in Beziehungen

und Alltagsbezügen (Vgl. Baacke 2007, S274). Entwicklung und Lernen geschieht also in Jugendkulturen informell, beiläufig und spontan und bezieht sich auf die zentralen Fragen und Bezüge ihres Lebens. Gerade das vermissen Jugendliche an Kirche. Die beschriebenen Studien zeigen, dass hier keine Antworten auf ihre Fragen und Anliegen erfahren und Religion deshalb nicht als lebensrelevant empfunden wird (Vgl. Kap. 3.1.2.). Darüber hinaus wird Kirche als langweilig, zu kognitiv und einseitig empfunden. Die Auseinandersetzung mit der Religiosität Jugendlicher (Vgl. Kap. 3) hat jedoch gezeigt, dass dort wo Religion für Jugendliche praktisch ist, wo sie Emotionen anspricht und auf Erfahrung basiert, Jugendliche durchaus einen Zugang zu ihr haben. Dies wird z.B. dadurch deutlich, dass sie in Lebens- und Sinnkrisen oder an biografischen Wendepunkten eine größere Offenheit gegenüber Religion zeigen. Außerdem zeigt die Eventorientierung jugendlicher Religiosität, dass Formate religiöser Angebote, die einen stärker erfahrungsbezogenen Ansatz haben auf Interesse und Zuspruch stoßen.

Jugendkulturelle Religionspädagogik nimmt diese Anliegen und Erfahrungen auf und versteht ihr Angebot in allererster Linie als einen religiösen Erfahrungsort für Jugendliche. Analog zu den Entwicklungs- und Sozialisationsprozessen, die Jugendliche in Jugendkultur allgemein machen, soll an diesem Erfahrungsort informelles und spontanes religiöses Lernen ermöglicht werden. Damit ist jugendkulturelle Religionspädagogik keine Innovation, sondern gestaltet das religiöse Lernen so wie es über Jahrhunderte hinweg, strukturell geprägt war, aber von den dafür verantwortlichen Sozialisationsinstanzen heute meist nicht mehr gewährleistet wird oder werden kann. „Kinder erfuhren von Gott und von Jesus, von Festen im Kirchenjahr und von Gottesdiensten nicht primär dadurch, dass sie systematisch in den Glauben eingewiesen wurden, sondern dadurch, dass sie fraglos und selbstverständlich an der religiösen Praxis ihrer Familie und ihrer Umwelt teilnahmen und teilhatten (Porzelt 2009, S.12)“. Es geht also darum, im Alltag der Jugendlichen, ihnen eine Begegnung mit Religion zu ermöglichen, da dies an anderer Stelle kaum noch geschieht. **Jugendkulturelle Religionspädagogik stellt somit eine religiöse Experimentierwiese zur Verfügung und begleitet junge Menschen bei den Erfahrungen, die sie dort machen.**

Religiöses Lernen muss dabei ergebnisoffen verstanden werden. Religiöse Erfahrungen sind unterschiedlichen und führen zu unterschiedlichen Ergebnissen. Es ist eine Offenheit dafür notwendig, dass Jugendliche zu unterschiedlichen Beurteilungen und Standpunkten in der Frage der Religion gelangen. Nur so kann religiöse Aneignung frei von Bevormundung, also mündig, entstehen und im Ergebnis authentisch sein. Religiöse

Entwicklung muss daher als aktiver und eigenständiger Prozess gesehen werden, bei dem Jugendliche als handelnde, mündige und kompetente Subjekte verstanden werden. Sie sind und bleiben Konstrukteure ihrer eigenen Weltanschauung und eben auch ihrer Religion (Vgl. Porzelt 2009, S.26).

Die Feststellung (Vgl. Kap.3), dass jugendliche Religiosität synkretistisch ist, zeigt dass Jugendliche selbstbewusst entscheiden, was sich ihnen als sinnvoll und eben auch was nicht, erschließt. Als sinnvoll werden sie vor allem dann Religion erfahren, wenn sie einen Bezug zu ihrer Alltagswelt aufweist und praktisch erfahren wurden. Jugendkulturelle Religionspädagogik kostet daher Vertrauen. Bildlich gesprochen überreicht sie Jugendlichen keine Landkarte mit vorgezeichneten Wegen, sondern begleitet ihre selbstgewählten religiösen Wege unvoreingenommen. Der Erfahrungsraum, der eröffnet werden soll, hat daher einen klaren Bezug zu den Alltags Erfahrungen und zur Kultur der Jugendlichen, weist aber auch darüber hinaus. Es ist der Auftrag von Religionspädagogik Religion erfahr- und erlebbar zu machen und Jugendlichen einen solchen Zugang zu ihr zu eröffnen, dass sie sich in Religion persönlich mit ihren Wünschen und Bedürfnissen, mit ihren Fragen und Bedenken und eben auch mit ihren kulturellen Ausdrucksformen wiederfinden. Theologisch reflektiert muss eine solche Religionspädagogik also die Autonomie und den freien Willen Jugendlicher respektieren und andererseits auf die Wirkung und die Realität der Religion vertrauen. Es geht nicht darum konkrete Inhalte, gar Dogmen, zu vermitteln, sondern Jugendlichen bei einem Dialog mit dem transzendenten Gegenüber zu helfen.

8.10. Theologische Reflexion und Fazit

Abschließend soll der Ansatz der jugendkulturellen Religionspädagogik kurz theologisch reflektiert werden.²⁸ Im Kern steht der Gedanke der Inkarnation. Der Weg Gottes dem Menschen zu begegnen ist, der Weg der Menschwerdung selbst. In Jesus Christus wurde Gott Mensch. Er wurde Mensch mitten hinein in eine konkrete Zeit, in eine konkrete Situation und in eine konkrete Kultur (Vgl. Baron 2010, S.59). Gott selbst wendet sich dem Menschen nicht allgemein und überkulturell zu, sondern begegnet ihm in seiner konkreten Lebenswelt. Dieser Gedanke der Inkarnation leitet das Konzept einer jugend-

²⁸ Eine weitergehende theologische Reflexion ist im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich. Da Religionspädagogik aber nicht nur der Pädagogik, sondern eben auch der Theologie verpflichtet ist und ihre Stärke gerade in der gleichberechtigten Integration beider Disziplinen liegt, darf eine kurze Einordnung nicht fehlen. Eine umfassende theologische Bewertung jugendkultureller Religionspädagogik ist jedoch notwendig und steht noch aus.

kulturell ausgerichteten Religionspädagogik, wenn sie versucht die christliche Botschaft in jugendkulturelle Lebenswelten zu tragen, ja sozusagen zu inkarnieren. „If the church is to be in a position to offer all men the mystery of salvation and life brought by God, then it must implant itself among all these groups in the same way that Christ by his incarnation committed himself to the particular social and cultural circumstances of the men among whom he live (Church of England 2009, S.87)“. Der Auftrag der Kirche ist es allen Menschen das Evangelium zu verkünden und dazu ist es notwendig sich wie Christus in einer konkreten Zeit und eine konkreten Situation auf eine konkrete Kultur einzulassen. Dies war auch der Weg des Urchristentums, das sich durch zahlreiche (Zielgruppen-) Gemeinden mit unterschiedlichsten kulturellen Hintergründen auszeichnete. Die Ausrichtung auf Kultur, Milieus und Lebenswirklichkeit Jugendlicher entspricht also der Ausrichtung Gottes auf den Menschen hin und dem kirchlichen Auftrag.

Ein zweiter wichtiger theologischer Gedanke ist das Bild vom Leib und den Gliedern als Modell für Kirche im 1.Korintherbrief des Paulus. Hier Gemeinde bildhaft als ein (!) Leib beschrieben, der jedoch aus den unterschiedlichsten, gleichwertigen Gliedern mit unterschiedlichsten Aufgaben beschrieben wird. Theologisch wird Kirche hier als Einheit in der Vielfalt dargestellt. Diese Vielfalt möchte jugendkulturelle Religionspädagogik im Bereich der Jugendkultur praktizieren ohne dabei die Einheit der Kirche aus dem Blick zu verlieren.

Diese wenigen theologischen Gedanken machen deutlich, dass die Kritik die zuweilen gegenüber eine klaren Ausrichtung auf Jugendkultur (wie sie sich insbesondere in der Diskussion um Jugendgemeinden niederschlägt) laut wird, unberechtigt ist. Gerade diese Fokussierung ist es, die Kirche wieder dazu verhilft, Kirche für alle, eben auch für Jugendliche, zu werden. Dies zeigt auch die vorliegende Studie zu den Jugendkirchen. Hier findet mitten in der Jugendkultur eine ernsthafte Auseinandersetzung von Jugendlichen mit Religion statt. **Der skizzierte Ansatz einer jugendkulturellen Religionspädagogik verfolgt daher den Gedanken der Inkulturation des Evangeliums in Jugendkultur konsequent. Sie macht Jugendkultur zum Maßstab für Inhalte und Methoden religionspädagogischem Handelns.** Dabei rücken insbesondere die Sprache und die Musik als Kommunikationswege und erlebnisorientierte Methoden in den Fokus. Jugendliche werden dabei durchgängig als handelnde und mündige Subjekte gesehen, die Verantwortung für die Entwicklung einer eigenen Religiosität übernehmen können. Die diagnostizierte Religiosität Jugendlicher ist daher nicht defizitär, sondern als Herausforderung an Kirche zu verstehen.

Auch wenn jugendkulturelle Religionspädagogik ein wichtiges Standbein in der Jugendkultur hat, hat sie, wie bereits an einigen Stellen deutlich wurde, auch eine theologische Verantwortung. Sie ist verantwortlich gegenüber den Grundwerten und Grundlagen des christlichen Glaubens, die losgelöst jeglichen kulturellen Kontextes gelten. Sie hat zum Ziel und zur Aufgabe den Kern christlichen Glaubens in die Lebenswelt junger Menschen nicht nur zu übersetzen, sondern diesen Glauben dort zu entfalten.

Jugendkulturelle Religionspädagogik hat dann letztlich auch die Aufgabe Anwalt der Jugend in Kirche zu sein und dort ihre religiöse Autonomie einzufordern. Gerade kirchliche Strukturen sind von jungen Menschen kaum zu verstehen, geschweige denn zu verändern. Der beschriebene Ansatz fordert an vielen Stellen das Eintreten für strukturelle Veränderung zu Gunsten von Jugendlichen und ihrer Kultur. Jugendkulturelle Religionspädagogik möchte daher kein methodisches Konzept allein sein, sondern ist eine Grundentscheidung kirchlichen Handelns in der Zielgruppe der Jugendlichen. Folgen müssen dieser Grundentscheidung innerkirchliche Veränderungsprozesse und eine Bandbreite an Konzepten und Methoden innerhalb der Religionspädagogik²⁹, die zudem permanent aktualisiert und auf verschiedene Kontexte bezogen werden müssen. Jugendkulturelle Religionspädagogik ist damit vor allem auch eins: eine große Herausforderung.

²⁹ Auch wenn in dieser Arbeit der Fokus auf kirchliche Jugendarbeit als Handlungsfeld der Religionspädagogik gerichtet wurde, sind die theoretischen Grundentscheidungen auch auf andere Bereiche, wie z.B. den schulischen Religionsunterricht, anwendbar.

9. Literaturverzeichnis

Adam, Gottfried; Lachmann, Rainer: Gemeindepädagogisches Kompendium, 2. Aufl. Göttingen 1994, 2. Aufl.

Arbeitskreis Gemeindepädagogik der EKvW: Gemeindepädagogik gestaltet Kommunikation des Evangeliums, http://www.gemeindepaedagogik-westfalen.de/fileadmin/sites/gemeindepaedagogik/Gemeindepaedagogik_Def_neu_1.pdf [Zuletzt geprüft am 28.04.13]

Baacke, Dieter: Jugend und Jugendkulturen. Darstellung und Deutung. Weinheim 2007, 5., überarbeitete Aufl.

Bahr, Matthias; Hilger, Georg: Subjektwerdung und religiöses Lernen. Für eine Religionspädagogik, die den Menschen ernst nimmt. München 2005.

Baron, Jürgen: Back from the Brink - Zurück vom Abgrund. Warum die Kirche in Engalnd hoffnungsvoll in die Zukunft schauen kann, in: theologische Beiträge 1/2010. 54–67.

Barz, Heiner: Religion ohne Institution? Eine Bilanz der sozialwissenschaftlichen Jugendforschung. Opladen 1992a.

Barz, Heiner: Postmoderne Religion. Am Beispiel der jungen Generation in den Alten Bundesländern. Opladen 1992b.

Barz, Heiner: Postsozialistische Religion. Opladen 1992c.

Beck, Ulrich.: Kinder der Freiheit. Frankfurt am Main 1997, 5. Aufl.

Beck, Ulrich: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt am Main 1986.

Bertelsmann Stiftung (Hg.): Kinder- und Jugendpartizipation in Deutschland. Daten, Fakten, Perspektiven. Gütersloh 2005.

Bertelsmann Stiftung (Hg.): Religionsmonitor 2008. Gütersloh 2008.

Biehl, Peter; Wegenast, Klaus: Religionspädagogik und Kultur. Beiträge zu einer religionspädagogischen Theorie kulturell vermittelter Praxis in Kirche und Gesellschaft. Neukirchen-Vluyn 2000.

Böhm, Uwe: Popmusik - Religion - Unterricht. Modelle und Materialien zur Didaktik von Popularkultur. Münster 2000.

Böhme-Lischewski, Thomas: Konfirmandenarbeit gestalten, 1. Perspektiven und Impulse für die Praxis aus der Bundesweiten Studie zur Konfirmandenarbeit in Deutschland. Gütersloh 2010.

Böhm-Kasper, Oliver: Schulische Belastung und Beanspruchung. Eine Untersuchung von Schülern und Lehrern am Gymnasium. Münster, München [u.a.] 2004.

Böhnisch, Lothar: Offene Jugendarbeit und Sozialstaat in: Deinet, Ulrich (Hg.): Handbuch offene Jugendarbeit. Wiesbaden 2005. 3., vollst., überarb. Aufl. 529–534.

Böhnisch, Lothar; Rudolph, Martin; Wolf, Barbara: Jugendarbeit als Lebensort. Jugendpädagogische Orientierungen zwischen Offenheit und Halt. Weinheim 1998.

Bourdieu, Pierre: Die verborgenen Mechanismen der Macht, Hamburg 1992, Unveränd. Nachdr. der Erstaufg.

Brown, Callum G.: The death of Christian Britain. Understanding secularisation 1800 - 2000. London [u.a.] 2002.

Büchle, Kristina: Junge Gemeinden. Experiment oder Zukunftsmodell? Stuttgart 2009.

Bundesministerium für Familie, Senioren Frauen und Jugend (Hg.): Hauptbericht des Freiwilligensurveys 2009. Zivilgesellschaft, soziales Kapital und freiwilliges Engagement in Deutschland 1999 – 2004 – 2009. München 2010.

Church of England (Hg.): Breaking New Ground. Church Planting in the Church of England. London 1994.

Church of England (Hg.) Mission-shaped church. Church planting and fresh expressions of church in a changing context. London 2009, 2. Aufl.

Corsa, Mike: Praxisentwicklung im Jugendverband. Prozesse - Projekte - Module. Opladen 2007.

Deinet, Ulrich (Hg.): Handbuch offene Jugendarbeit. Wiesbaden 2005, 3., vollst., überarb. Aufl.

Deutscher Bundestag (Hg.) : Bericht über Bestrebungen und Leistungen der Jugendhilfe. Achter Jugendbericht. Bonn 1990.

Douglass, Klaus: Die neue Reformation. 96 Thesen zur Zukunft der Kirche. Stuttgart 2001.

Ebertz, Michael N.: Resonanz und Distanz. Jugendliche und ihr Verhältnis zu Politik, Bildung, Freizeit und Religion. Einige Ergebnisse der neuen Sinus-Jugendstudie. http://www.bdkj.de/fileadmin/user_upload/Sinus/BDKJ-Journal_09_10_2008.pdf [Zuletzt geprüft am 28.04.13]

- Elias, Norbert: Die Gesellschaft der Individuen. Frankfurt am Main 2001.
- Engelhardt, Klaus: Fremde Heimat Kirche. Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft. Gütersloh 1997.
- Erikson, Erik H.: Jugend und Krise. Die Psychodynamik im sozialen Wandel. Frankfurt am Main [u.a.] 1981.
- Etscheid, Markus: Wie ticken Jugendliche? Die Sinus-Milieustudie U27, in: BDKJ Journal 03+04/2008. 4–7.
- Evangelische Fachhochschule RWL: Lexikon der Sozialen Arbeit. Bochum 2002.
- Faix, Tobias: Gottesvorstellungen bei Jugendlichen. Eine qualitative Erhebung aus der Sicht empirischer Missionswissenschaft. Berlin 2007.
- Farin, Klaus: Jugendkulturen heute. in: Aus Politik und Zeitgeschichte 27/2010. 3–8.
- Farin, Klaus: Jugendkulturen zwischen Kommerz und Politik 1997.
- Farin, Klaus: Generation-kick.de. Jugendsubkulturen heute. München 2001.
- Fauser, Katrin; Fischer, Arthur; Münchmeier, Richard: Man muss es selbst erlebt haben...". Ergebnisse einer empirischen Untersuchung der Evangelischen Jugend. Opladen 2006.
- Fauser, Katrin; Fischer, Arthur; Münchmeier, Richard: Jugendliche als Akteure im Verband. Ergebnisse einer empirischen Untersuchung der evangelischen Jugend. Opladen 2008, 2., durchges. Aufl.
- Feige, Andreas: Jugend und Religion, in: Grunert, Cathleen; Krüger, Heinz-Hermann (Hg.): Handbuch Kindheits- und Jugendforschung. Opladen 2002. 805–818.
- Feige, Andreas; Gennerich, Carsten; Friedrichs, Nils: Lebensorientierungen Jugendlicher. Alltagsethik, Moral und Religion in der Wahrnehmung von Berufsschülerinnen und -schülern in Deutschland. Münster 2008.
- Ferchhoff, Wilfried: Jugend an der Wende vom 20. zum 21. Jahrhundert. Lebensformen und Lebensstile. Opladen 1999, 2. überarbeitete und aktualisierte Aufl.
- Ferchhoff, Wilfried: Jugend und Jugendkulturen im 21. Jahrhundert, Lebensformen und Lebensstile. Wiesbaden 2007.
- Ferchhoff, Wilfried: Jugend und Jugendkulturen im 21. Jahrhundert, Lebensformen und Lebensstile. Wiesbaden 2010, 2., aktualisierte und überarb.

Ferchhoff, Wilfried: Im Supermarkt der Identitäten. Von Sinn- und Stilelementen im globalen Angebot, in: Schüler 2005. 74–75.

Ferchhoff, Wilfried; Neubauer, Georg: Patchwork-Jugend. Eine Einführung in postmoderne Sichtweisen. Opladen 1997.

Ferchhoff, Wilfried; Sander, Uwe; Vollbrecht, Ralf: Jugendkulturen. Faszination und Ambivalenz. Einblicke in jugendliche Lebenswelten. Weinheim 1995.

Fischer, Dietlind; Schöll, Albrecht: Lebenspraxis und Religion. Fallanalysen zur subjektiven Religiosität von Jugendlichen. Gütersloh 1994.

Fischer, Herrmann: Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert. Stuttgart 2002.

Foitzik, Karl: Gemeindepädagogik. Problemgeschichte eines umstrittenen Begriffs. Gütersloh 1992.

Foitzik, Karl: Gemeindepädagogik. Prämissen und Perspektive. Beiträge zum Fünften Gemeindepädagogischen Symposium Hannover 2001 / Darmstadt 2002.

Forschungskonsortium WJT: Megaparty Glaubensfest: Weltjugendtag. Erlebnis – Medien – Organisation. Wiesbaden 2007.

Fowler, James W.: Stufen des Glaubens.: Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn. Gütersloh 1991.

Freitag, Michael: Immer anders - Evangelische Jugendkirchen. Ein Überblick über die evangelische Landschaft und ihre Jugendkirchen in: Freitag, Michael (Hg.): Innovation Jugendkirche. Kevelaer [u.a.] 2006. 61–89.

Freitag, Michael: Innovation Jugendkirche, Konzepte und Know-how. Kevelaer [u.a.] 2006

Freitag, Michael: Zwischen Jugendhaus und Tempel. Jugendkirchen als Erfahrungsräume für Spiritualität in: Freitag, Michael (Hg.): Innovation Jugendkirche. Kevelaer [u.a.] 2006. 129–146.

Fröhlich, Werner D.: Wörterbuch Psychologie, München 2000, 23., aktualisierte, überarbeitete und erw. Aufl.

Gabriel, Karl: Jugend, Religion und Kirche im gesellschaftlichen Modernisierungsprozess in: Gabriel, Karl; Hobelsberger, Hans (Hg.): Jugend, Religion und Modernisierung. Opladen 1994.

Gabriel, Karl; Hobelsberger, Hans: Jugend, Religion und Modernisierung. Suchbewegungen Kirchlicher Jugendarbeit. Opladen 1994.

Glas, Ingeborg: Kaufkraft der 6-bis 19-Jährigen erreicht neuen Spitzenwert.
<http://www.innovations-report.de/html/berichte/studien/bericht-19776.html> [Zuletzt geprüft am 28.04.13]

Göttlich, Udo: Arbeit, Politik und Religion in Jugendkulturen. Engagement und Vergnügen. Weinheim; München 2007.

Greeley, Andrew M.: Religion in der Popkultur. Musik, Film und Roman. Graz 1993.

Grethlein, Christian: Gemeindepädagogik. Berlin; New York 1994.

Grethlein, Christian: Religionspädagogik. Berlin 1998.

Grethlein, Christian: Gottesdienst ohne Jugendliche? in: Urban, Christoph; Rieg, Timo (Hg.): Das vergessene Jahrzehnt. Bochum 2004. 1. 9–28.

Grethlein, Christian; Ruddat, Günter: Liturgisches Kompendium. Göttingen 2003.

Gronover, Matthias; Boschki, Reinhold: Junge Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik. Berlin 2007.

Grunert, Cathleen; Krüger, Heinz-Hermann: Handbuch Kindheits- und Jugendforschung. Opladen 2002.

Gutmann, Hans-Martin: Der Herr der Heerscharen, die Prinzessin der Herzen und der König der Löwen. Religion lehren zwischen Kirche, Schule und populärer Kultur. Gütersloh 1998.

Hafeneger, Benno: Subjektdiagnosen. Subjekt, Modernisierung und Bildung. Schwalbach/Ts 2005.

Helsper, Werner: (Neo)religiöse Orientierung Jugendlicher in der postmodernen Moderne in: Ferchhoff, Wilfried; Sander, Uwe; Vollbrecht, Ralf (Hg.): Jugendkulturen. Weinheim 1995. 66–82.

Helsper, Werner: Jugend und Religion in: Sander, Uwe; Vollbrecht, Ralf (Hg.): Jugend im 20. Jahrhundert. Neuwied 2000.

Hepp, Andreas: Kommunikative Aneignung, in: Mikos, Lothar; Wegener, Claudia (Hg.): Qualitative Medienforschung. Ein Handbuch. Konstanz 2005, 67-79.

Herbst, Michael: Wachsende Kirche. Vortrag von Prof. Dr. M. Herbst über das Thema „Wachsende Kirche“ im Rahmen der 13. Evangelischen Landessynode.
http://www.wachsendekirche.de/fileadmin/mediapool/einrichtungen/E_wachsendekirche/Vortrag_Herbst.pdf [Zuletzt geprüft am 28.04.13]

Herbst, Michael: Mission bringt Gemeinde in Form, Dt. Ausg. Gemeindepflanzungen und neue Ausdrucksformen gemeindlichen Lebens in einem sich wandelnden Kontext. Neukirchen-Vluyn 2006.

Herbst, Michael: Dem "Englischen Patienten" geht es besser. Was wir von der Anglikanischen Kirche lernen können. http://www.aufbruch-evangelisch.de/uploads/tx_mitdownload/Herbst_England.pdf [Zuletzt geprüft am 28.04.13]

Hobelsberger, Hans: Jugendkirchen. Auf der Suche nach jugendkulturellen Ausdrucksformen des Glaubens, in: Lebendige Seelsorge 4/2004. 222–228.

Hobelsberger, Hans: Jugendkirchen in der Diskussion. Anmerkungen zu zentralen Aspekten, in: Freitag, Michael (Hg.): Innovation Jugendkirche. Kevelaer [u.a.] 2006. 1. 99–106.

Hobelsberger, Hans: Wie sehe ich mit der Kirche aus? Lebenswelten junger Menschen in der Sinus-Milieustudie U27, in: Herder Korrespondenz 6 2008. 295–298.

Hopkins, Bob: Gemeinde pflanzen. Church planting als missionarisches Konzept. Neukirchen-Vluyn 1996.

Hopkins, Bob; White, Richard: Praxisbuch Gemeinde pflanzen. Auf dem Weg zu einem missions- und menschenorientierten Gemeindeaufbau. Neukirchen-Vluyn 1999.

Höring, Patrik C.: Befragte Jugend. Neuere Jugendstudien im Blick, in: Pastoralblatt 10/2008 2008. 291–298.

Hunold, Jörg; Engelfried-Rave, Ursula: Doing Religious Culture. Aneignung und Politisierung religiöser (Sinn-)Angebote auf dem Weltjugendtag 2005 in: Göttlich, Udo (Hg.): Arbeit, Politik und Religion in Jugendkulturen. Weinheim; München 2007. 117–131.

Ilg, Wolfgang; Schweitzer, Friedrich; Elsenbast, Volker: Konfirmandenarbeit in Deutschland, Empirische Einblicke - Herausforderungen – Perspektiven. Gütersloh 2009

Ittel, Angela; Merkens, Hans: Interdisziplinäre Jugendforschung. Jugendliche zwischen Familie, Freunden und Feinden. Wiesbaden 2006.

Jäckle, Monika: Schule M(m)acht Geschlechter. Eine Auseinandersetzung mit Schule und Geschlecht unter diskurstheoretischer Perspektive. Wiesbaden 2009.

Jozsa, Dan-Paul: Religious Education in North-Rhine Westphalia. Views and Experiences of Students in: Knauth, Thorsten (Hg.): Encountering religious pluralism in school and society. Münster; München 2008. 173–206.

Kaplan, Louise J.: Abschied von der Kindheit. Eine Studie über die Adoleszenz. Stuttgart 1993.

Kappelt, Sabine; Münnich, Ricklef: Kirche wird beweglich, in: das baugerüst 5/2005. 88–89.

Karcher, Florian: Pädagogischer Umgang mit Verhaltensauffälligkeiten auf Grundlage der Individualpsychologie. München 2005.

Kern, Thomas: Zeichen und Wunder. Enthusiastische Glaubensformen in der modernen Gesellschaft. Frankfurt am Main; New York 1997.

Keupp, Heiner: Die Reflexive Modernisierung von Identitätskonstruktionen. Wie heute Identität geschaffen wird in: Hafener, Benno (Hg.): Subjektdiagnosen. Schwalbach/Ts 2005. 60–94.

Keupp, Heiner: Sozialpsychologische Dimensionen der Teilhabe. Vortrag bei der Fachtagung „Teile-Habe-Nichtse. Integrationspotentiale kultureller Bildung“ am 15. Februar 2007 in Magdeburg. http://www.ipp-muenchen.de/texte/keupp_teilhabe_07.pdf [Zuletzt geprüft am 28.04.13]

Kießling, Klaus: Interdisziplinarität als Konstitutivum einer nachkonziliaren Praktischen Theologie, in: Gronover, Matthias; Boschki, Reinhold (Hg.): Junge Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik. Berlin 2007. 67–87.

Kimball, Dan: Emerging church, Spiritualität und Gemeinde für neue Generationen. Asslar 2005.

Knauth, Thorsten: Encountering religious pluralism in school and society. A qualitative study of teenage perspectives in Europe. Münster; München 2008.

Knoblauch, Hubert: Die unsichtbare Religion im Jugendalter in: Tzscheetzsch, Werner; Ziebertz, Hans-Georg (Hg.): Religionsstile Jugendlicher und moderne Lebenswelt. München 1996. 65–97.

Koch-Priewe, Barbara; Niederbacher, Arne; Textor, Annette; Zimmermann, Peter: Jungen - Sorgenkinder oder Sieger?: Ergebnisse einer quantitativen Studie und ihre pädagogischen Implikationen. Wiesbaden 2009.

Kohlberg, Lawrence.; Gilligan, Carol: The adolescent as a philosopher: the discovery of the self in a postconventional world. Dædalus 1971.

Krebs, Reinhold: Für jede Zielgruppe eine eigene Gemeinde? Eine Gemeinde für alle - oder bunte Gemeindevielfalt? in: Büchle, Kristina (Hg.): Junge Gemeinden. Stuttgart 2009. 116–121.

Krebs, Reinhold; vom Schemm, Burkhard: Aktivgruppen, Jugendliche entfalten Talente und entdecken den Glauben. Neukirchen-Vluyn 2006.

Kreher, Thomas: Jugendverbände, Kompetenzentwicklung und biografische Nachhaltigkeit, in: Lindner, Werner (Hg.): Kinder- und Jugendarbeit wirkt. Wiesbaden 2009, 2. Aufl. 109–124.

Kuhaupt, Georg: Kirchengeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. Kirche im Pluralismus und Kirche im Sozialismus. Kassel 2003.

Kuld, Lothar: Glaube in Lebensgeschichten. Ein Beitrag zur theologischen Autobiographieforschung. Stuttgart 1997.

Lindner, Werner: Kinder- und Jugendarbeit wirkt. Aktuelle und ausgewählte Evaluationsergebnisse der Kinder- und Jugendarbeit. Wiesbaden 2009, 2. Aufl.

Lüders, Christian: Partizipation in der Jugendarbeit - Anspruch oder Wirklichkeit, in: Rauschenbach, Thomas (Hg.): Kinder- und Jugendarbeit - Wege in die Zukunft. Weinheim; München 2003. 153–168.

Luhmann, Niklas; Kieserling, André: Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt am Main 2002.

Mende, Annette: Musik und Alter. Ergebnisse zum Stellenwert von Musik im biografischen Lebenslauf, in: Rundfunk und Fernsehen 3 /1991. 381–392.

Mette, Norbert: Religionspädagogik. Düsseldorf 1994, 2. Aufl.

Mikos, Lothar; Wegener, Claudia: Qualitative Medienforschung. Ein Handbuch. Konstanz 2005.

Mogge-Grotjahn, Hildegard: Art. Individuum / Individualisierung, in: Evangelische Fachhochschule RWL (Hg.): Lexikon der Sozialen Arbeit. Bochum 2002. 121.

Moran, Gabriel: Religious Education as a Second Language. Birmingham 1989.

Moser, Sonja: Beteiligt sein. Partizipation aus der Sicht von Jugendlichen. Wiesbaden 2009.

Nelstrop, Louise; Percy, Martyn: Evaluating fresh expressions. Explorations in emerging church. Responses to the changing face of ecclesiology in the Church of England. Norwich 2008.

Neuhold, Leopold: Familie, Freunde, Feuerstuhl. Was Jugendlichen heilig ist, in: Schüler 2005. 22–23.

Niebuhr, Karl-Wilhelm; Bachmann, Michael; Feldmeier, Reinhard; Horn, Friedrich Wilhelm; Rein, Matthias: Grundinformation Neues Testament. Eine bibelkundlich-theologische Einführung. Göttingen 2000.

Nipkow, Karl Ernst: Grundfragen der Religionspädagogik. Gesellschaftliche Herausforderungen und theoretische Ausgangspunkte. Gütersloh 1975.

Nipkow, Karl Ernst: Erwachsenwerden ohne Gott? Gotteserfahrung im Lebenslauf. München 1990. 3. Aufl.

Nipkow, Karl Ernst: Gesellschaftliche Herausforderungen und theoretische Ausgangspunkte. Gütersloh 1990, 4. Aufl.

Oertel, Holger: "Gesucht wird: Gott?". Jugend, Identität und Religion in der Spätmoderne. Gütersloh 2004.

Oser, Fritz; Gmünder, Paul: Der Mensch: Stufen seiner religiösen Entwicklung. Ein strukturalgenetischer Ansatz. Gütersloh 1988.

Pohl-Patalong, Uta: Von der Ortskirche zu kirchlichen Orten. Ein Zukunftsmodell. Göttingen 2006, 2., überarb. und erw. Aufl.

Pohl-Patalong, Uta; Lauther-Pohl, Maike: Kirchliche Jugendarbeit - aber wo? Zum Verhältnis von Jugendkirchen und ortsgemeindlicher Jugendarbeit, in: das baugerüst 3 2005. 20–27.

Porzelt, Burkard: Grundlegung religiöses Lernen. Eine problemorientierte Einführung in die Religionspädagogik. Bad Heilbrunn 2009.

Quiring, Christel: Graffiti, Rap & Kirchenchor. Jugendpastorale Herausforderungen der Sinus-Milieu-Studie U 27. Düsseldorf 2009, 1. Aufl.

Rauschenbach, Thomas: Kinder- und Jugendarbeit - Wege in die Zukunft. Gesellschaftliche Entwicklungen und fachliche Herausforderungen. Weinheim; München 2003.

Reese, Annegret: Weiten und Grenzen religionspädagogischen Forschens, in: Gronover, Matthias; Boschki, Reinhold (Hg.): Junge Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik. Berlin 2007. 88–106.

Robinson, Martin: Kirche für Entkirchlichte. Lernen von Willow Creek. Wuppertal; Wittenberg 1995.

Sander, Christiane: Partizipation als Bildungsprozess in non-formalen Organisationen des Aufwachsens. Beobachtungen zu einem vergessenen Zusammenhang anhand der Jugendverbände der Bundesrepublik Deutschland. Kassel 2008.

Sander, Uwe; Vollbrecht, Ralf: Jugend im 20. Jahrhundert. Sichtweisen, Orientierungen, Risiken. Neuwied 2000.

Sandt, Fred-Ole: Religiosität von Jugendlichen in der multikulturellen Gesellschaft. Eine qualitative Untersuchung zu atheistischen, christlichen, spiritualistischen und muslimischen Orientierungen. Münster; New York 1996.

Schäfer, David: Die jungen Wilden. Storys über Jugendkirchen, emerging churches und Gemeindegründer. Wuppertal 2006.

Scherr, Albert: Jugendsoziologie. Einführung in Grundlagen und Theorien. Wiesbaden 2009, 9., erw. und umfassend überarb. Aufl.

Schleiermacher, Friedrich; Meckenstock, Günter: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799). Berlin 1991, 2. Aufl.

Schmidtchen, Gerhard; Otto, Michael: Wie weit ist der Weg nach Deutschland? Sozialpsychologie der Jugend in der postsozialistischen Welt. Opladen 1997.

Schmidt-Denter, Ulrich: Soziale Beziehungen im Lebenslauf. Lehrbuch der sozialen Entwicklung. Weinheim; Basel 2005, 4., vollst. überarb. Aufl.

Schmitz, Alexandra: Milieus setzen Grenzen. Die Bedeutung der Sinus-Milieu-Studie für den Jugendverband, in: BDKJ Journal 03/2008. 12.

Schöll, Albrecht: Zwischen religiöser Revolte und frommer Anpassung. Die Rolle der Religion in der Adoleszenzkrise. Gütersloh 1992.

Schröder, Richard: Kinder reden mit! Beteiligung an Politik, Stadtplanung und Stadtgestaltung. Weinheim; Basel 1995.

Schwab, Ulrich: Kinder und Jugendliche in Kirchen und Verbänden in: Grunert, Cathleen; Krüger, Heinz-Hermann (Hg.): Handbuch Kindheits- und Jugendforschung. Opladen 2002. 795–804.

Schwab, Ulrich: Das hier ist meine Kirche! Zur konzeptionellen Entwicklung von Jugendkirchen und Jugendgemeinden, in: das baugerüst 3/2005. 58-64.

Schwark, Christian: Gottesdienst für Kirchendistanzierte. Konzepte und Perspektiven. Wuppertal 2006.

Schwarze, Bernd: Die Religion der Rock- und Popmusik. Analysen und Interpretationen. Stuttgart 1997.

Schweitzer, Friedrich: Lebensgeschichte und Religion: Religiöse Entwicklung und Erziehung im Kindes- und Jugendalter. Gütersloh 2004.

Schweitzer, Friedrich: Die Suche nach eigenem Glauben. Einführung in die Religionspädagogik des Jugendalters. Gütersloh 1996.

Schweitzer, Friedrich: Jugendkultur und Religionspädagogik, in: Biehl, Peter; Wegenast, Klaus (Hg.): Religionspädagogik und Kultur. Neukirchen-Vluyn 2000. 165–178.

Schweitzer, Friedrich: Entwurf einer pluralitätsfähigen Religionspädagogik. Gütersloh 2002.

Schweitzer, Friedrich; Elsenbast, Volker; Scheilke, Christoph: Religionspädagogik und Zeitgeschichte im Spiegel der Rezeption von Karl Ernst Nipkow. Gütersloh 2008.

Schweitzer, Friedrich; Grözinger, Albrecht: Religionspädagogik, 1. Aufl. Gütersloh 2006.

Schweitzer, Friedrich; Simojoki, Henrik; Simon, Werner: Moderne Religionspädagogik. Ihre Entwicklung und Identität. Gütersloh; Freiburg 2005.

Seiffge-Krenke, Inge; Lohaus, Arnold: Stress und Stressbewältigung im Kindes- und Jugendalter. Göttingen 2007.

Shell Deutschland Holding: Jugend 2006. Eine pragmatische Generation unter Druck. Frankfurt am Main 2006.

Shell Deutschland Holding: Jugend 2010, Eine pragmatische Generation behauptet sich. Frankfurt am Main 2010.

Stams, Elisa: Das Experiment Jugendkirche. Die ersten Jahre der Jugendkirche TAB-GHA in Oberhausen. Eine exemplarische Fallstudie zur Problematik jugendpastoraler Neuorientierung. Stuttgart 2008.

Stegemann, Anna: Informelles Lernen: Identifizierung, Bewertung und Anerkennung informell erworbener Kompetenzen 2008.

Tänzler, Dirk: Die Zukunft mitgedacht. Die Sinus-Milieustudie U27 bringt überraschende Ergebnisse und große Chancen, in: BDKJ Journal 03+04/2008. 8–9.

Thiersch, Hans: Lebensweltorientierte soziale Arbeit, Aufgaben der Praxis im sozialen Wandel. Weinheim; München 2009, 7. Aufl.

Thole, Werner: Jugend, Freizeit, Medien und Kultur in: Grunert, Cathleen; Krüger, Heinz-Hermann (Hg.): Handbuch Kindheits- und Jugendforschung. Opladen 2002. 653–684.

Thornton, Sarah: Club cultures. Music, media and subcultural capital. Cambridge 1995.

Tzscheetzsch, Werner: Die "unsichtbare Religion Jugendlicher", in: Engagement. Zeitschrift für Erziehung und Schule 4/2001. 288–299.

Tzscheetzsch, Werner; Ziebertz, Hans-Georg: Religionsstile Jugendlicher und moderne Lebenswelt, 1. München 1996.

Ulmer, Rolf: Wie sind Jugendkultur und Liturgie in Einklang zu bringen, in: Freitag, Michael (Hg.): Innovation Jugendkirche. Kevelaer [u.a.] 2006. 120–124.

Urban, Christoph; Rieg, Timo: Das vergessene Jahrzehnt, Kinder - Jugend - Gottesdienst. Diskussionen, Provokationen und Visionen aus dem kirchlichen Leben. Bochum 2004.

Walliser, Dirk: Jugend und Gottesdienst: Zwei Welten treffen aufeinander? Ergebnisse und Konsequenzen einer Umfrage zu jugendgemäßen Gottesdiensten in: Urban, Christoph; Rieg, Timo (Hg.): Das vergessene Jahrzehnt. Bochum 2004. 79–91.

Willow Creek Deutschland: Kirche für Kirchenferne. Die 10 häufigsten Anfragen. <http://www.willowcreek.de/vision/10-haeufige-anfragen/> [Zuletzt geprüft am 04.05.11]

Winter, Anne: Ein starkes Stück Kirche. Das PROJEKT JUGENDKIRCHE in Württemberg – Zwischendokumentation. 2005.

Winter, Anne: Jugendkirchen und Jugendgemeinden. Das PROJEKT JUGENDKIRCHE in Württemberg – Abschlussberichte. 2006.

Wippermann, Carsten: Religion, Identität und Lebensführung. Typische Konfigurationen in der fortgeschrittenen Moderne. Opladen 1998.

Wippermann, Carsten; Calmbach, Marc: Wie ticken Jugendliche? SINUS-Milieustudie U 27. Aachen 2007.

Ziebertz, Hans-Georg; Kalbheim, Boris; Riegel, Ulrich: Glauben nach Bedarf. Die Bedeutung von Religion im Leben Jugendlicher, in: Schüler 2005. 16–17.

Ziebertz, Hans-Georg; Kalbheim, Boris; Riegel, Ulrich; Prokopf, Andreas: Religiöse Signaturen heute. Ein religionspädagogischer Beitrag zur empirischen Jugendforschung. Gütersloh 2003.

Zimbardo, Philip G.; Gerrig, Richard J.: Psychologie. Berlin; Heidelberg; New York 2003. 7., neu übersetzte und bearb. Aufl.

Zimmerling, Peter: Evangelische Spiritualität. Wurzeln und Zugänge. Göttingen 2003.

Zinnecker, Jürgen; Silbereisen, Reiner K.: Kindheit in Deutschland. Aktueller Survey über Kinder und ihre Eltern. Weinheim 1996.

10. Anhang

Fragebogen Befragung Teil 1	216
Fragebogen Teil 2.....	218
Danksagungen.....	221

Studie zu ev. Jugendkirchen in Deutschland - Vorabfrage

1) Wie heißt eure Jugendkirche? Wie ist die genaue Bezeichnung?

2) Wer ist der Träger der Jugendkirche (Verein, Kirchengemeinde, CVJM, Kirchenkreis...)?

3) Wie viele Jugendliche nutzen die Angebote der Jugendkirche jährlich (Schätzung)?

_____ Jugendliche

4) Wie viele ehrenamtliche Mitarbeiter/innen hat die Jugendkirche?

_____ Mitarbeiter/innen

5) Wie viele davon sind Jugendliche im Alter von 21 und jünger?

_____ Mitarbeiter/innen

6) Welches hauptamtliche Personal steht der Jugendkirche zur Verfügung (bitte nur inhaltlich tätiges Personal angeben, d.h. keine Reinigungskräfte, Verwaltungsangestellte etc.)?

7) Welche Angebote/Programme hat die Jugendkirche? (Mehrfachnennung möglich)

- A Gottesdienste
- B Café/Offene Tür
- C regelmäßige Jugendgruppen
- D regelmäßige Kindergruppen
- E Workshops/Kurse
- F Hausaufgabenbetreuung
- G Konzerte/Events
- H Angebote für/mit Konfigruppen
- I Schulungen für Ehrenamtliche
- J Freizeiten
- K Kooperation mit Schulen
- L Berufsorientierung/Bewerbung
- M Streetwork
- N "offizielle" Angebote zur Seelsorge
- O Musikprojekte (Band/Chor/TEN SING)
- P Haus- und Bibelkreise
- Q Sonstiges

8) Wie hoch ist die Möglichkeit für Jugendliche die Jugendkirche mitzugestalten (Schätzung)?

-]0 keine Möglichkeiten
-]1 wenige Möglichkeiten
-]2 einige Möglichkeiten
-]3 viele Möglichkeiten
-]4 sehr viele Möglichkeiten

9) Welche der folgenden Aussagen trifft auf die Jugendkirche zu? (Mehrfachnennung möglich)

-]A Die Jugendkirche ist ein dauerhaftes Angebot
-]B Die Jugendkirche ist ein temporäres Angebot
-]C Der Jugendkirche steht eine eigene Kirche zur Verfügung
-]D Der Jugendkirche stehen eigene Räume zur Verfügung
-]E Mit Jugendkirche hat ein neues Konzept für Jugendarbeit begonnen
-]F Die Jugendkirche ist eine Fortsetzung bisheriger Jugendarbeit
-]G Die Jugendkirche will eine Gemeinde für Jugendliche sein
-]H Die Jugendkirche ist missionarisch
-]I Die Jugendkirche hat eine eigene Leitungsstruktur

10) Seit wann gibt es die Jugendkirche?

11) Ist die Jugendkirche bereit, an der weitere Studie teilzunehmen und eine Befragung von ca. 20-30 Jugendlichen durchzuführen?

-]a Ja
-]b Nein

12) Wenn ja, wer ist Ansprechpartner/in für die Durchführung (Name, Adresse, Telefon, Email)?

13) Wenn es eine Internetadresse der Jugendkirche gibt, wie lautet diese? (Falls nicht vorhanden bitte "keine" eintragen)

Vielen Dank für die Mitarbeit!

Fragebogen per Post:

Was denken Jugendliche über Jugendkirche?

Hallo,

DANKE, dass Du Dir die Zeit nimmst und ein paar Fragen zur Jugendkirche und zu Deiner Meinung beantwortest. Echt klasse! Der Fragebogen ist ganz einfach. Entweder sollst du ein Kreuzchen in die Klammer [] machen oder etwas auf eine Linie schreiben. Natürlich bleiben deine Angaben völlig anonym. Das ganze dauert keine 10 Minuten. Also, los geht's...

1) An welchen Angeboten der Jugendkirche nimmst du teil bzw. hast du schon mal teilgenommen?

(Du darfst mehrere Antworten ankreuzen)

- A Jugendgottesdienste
- B regelmäßige Gruppen
- C Seminare/workshops
- D Café/Offene Tür
- E musikalische Angebote (Band, TEN SING, Chor usw.)
- F Freizeiten
- G besonderes Events (z.B. Konzerte)
- H Sonstiges

2) Wie lange nutzt du ungefähr schon die Angebote der Jugendkirche?

Seit etwa _____ Monaten (eine ungefähre Angabe reicht aus)

3) Wie bist du zur Jugendkirche gekommen? Wie bist du darauf aufmerksam geworden?

(Bitte mach nur ein Kreuz. Wenn du dir unsicher bist, kreuze das an, was am meisten zutrifft)

- A durch Freunde
- B durch Familie
- C durch Flyer/Plakate/Zeitung
- D durch die Jugendarbeit (z.B. vorher schon aktiv gewesen)
- E durch den Konfirmandenunterricht
- F durch das Internet
- G durch eine Aktion der Jugendkirche
- H ganz anders, nämlich

4) Welche der folgenden Aussagen trifft auf dich zu?

(Bitte kreuze nur eine Antwort an)

- a Ich bin neu in der Jugendkirche bzw. lerne die Jugendkirche gerade erst kennen
- b Ich komme gelegentlich in die Jugendkirche und nutze ihr Angebote ab und zu
- c Ich bin regelmäßig in der Jugendkirche und ihren Angeboten dabei

5) Wie oft bist du in der Jugendkirche bzw. nutzt die Angebote?

(Bitte kreuze nur eine Antwort an)

- a mehrmals in der Woche
- b etwa 1x in der Woche
- c etwa alle 14Tage
- d etwas monatlich
- e gar nicht regelmäßig, sondern nur bei einzelnen Projekten

6) Arbeitest du ehrenamtlich bei den Angeboten der Jugendkirche mit?

- a Ja
- b Nein

7) Wenn du ehrenamtlich mitarbeitest, was machst du genau?

8) Welche der folgenden Aussagen trifft auf die Jugendkirche zu?

(Du darfst auch mehrere Antworten ankreuzen)

-]A In der Jugendkirche kommt Musik vor, die mir gefällt
-]B In der Jugendkirche werden Dinge gemacht, die ich gerne in meiner Freizeit mache
-]C In der Jugendkirche werden Themen angesprochen, die mich interessieren
-]D Die Räume der Jugendkirche sind so gestaltet, dass es mir gefällt
-]E Die Außendarstellung der Jugendkirche (Plakate, Flyer etc.) ist sehr jugendgemäß
-]F Die Internetseite der Jugendkirche ist gut

9) Alles in allem: Wie jugendlich/jugendgemäß findest du die Jugendkirche?

(Bitte kreuze nur eine Antwort an)

-]1 sehr jugendlich
-]2 überwiegend jugendlich
-]3 ein bisschen jugendlich
-]4 weniger jugendlich
-]5 nicht jugendlich

10) Was denkst du: Wie sehr können Jugendliche in der Jugendkirche mitbestimmen?

(Bitte kreuze nur eine Antwort an)

-]1 Jugendliche können sehr viel mitbestimmen
-]2 Jugendliche können einiges mitbestimmen
-]3 Jugendliche können manchmal mitbestimmen
-]4 Jugendliche können wenig mitbestimmen
-]5 Jugendliche können gar nicht mitbestimmen

11) Wie wichtig ist dir die Jugendkirche insgesamt aktuell in deinem Leben?

(Bitte kreuze nur eine Antwort an)

-]1 sehr wichtig
-]2 wichtig
-]3 mittel wichtig
-]4 weniger wichtig
-]5 nicht wichtig

12) Aus welchen der genannten Gründe kommst du zur Jugendkirche?

(Du darfst auch mehrere Antworten ankreuzen)

-]A Weil ich dort meine Freunde treffen
-]B Weil dort die Themen vorkommen, die mich beschäftigen
-]C Weil ich dort etwas von Gott erfahre und mein Glauben zur Sprache kommt
-]D Weil ich dort etwas Sinnvolles in meiner Freizeit tue
-]E Weil ich dort aktiv mitmachen und mitgestalten kann
-]F Weil ich da etwas für mich lernen kann
-]G Weil sich dort andere für mich interessieren
-]H Sonstige Gründe, nämlich

13) Wie wichtig sind die die Themen Religion/Glaube/Gott an der Jugendkirche?

(Bitte kreuze nur eine Antwort an)

-]1 sehr wichtig
-]2 wichtig
-]3 etwas wichtig
-]4 weniger wichtig
-]5 nicht wichtig
-]6 weiß nicht

14) Welche der folgenden Aussagen trifft auf dich zu?

(Bitte kreuze nur eine Antwort an)

-]1 Ich bin religiös und glaube an Gott
-]2 Ich interessiere mich für den Glauben, bin mir aber noch unsicher wie ich dazu stehe
-]3 Ich bin beim Thema Glaube, Gott und so noch unentschlossen
-]4 Ich interessiere mich weniger für Religion und Gott
-]5 Ich bin nicht religiös und glaube auch nicht an Gott
-]6 Ich interessiere mich nicht für Religion

15) Wie wichtig ist es dir, dass die Jugendkirche zu deinem persönlichen Stil (Musik, Aufmachung, Design) passt?

(Bitte kreuze nur eine Antwort an)

- 1 sehr wichtig
- 2 wichtig
- 3 mittel wichtig
- 4 weniger wichtig
- 5 unwichtig

16) Wie wichtig ist es dir, dass du deine Meinung in der Jugendkirche einbringen und mitbestimmen kannst?

(Bitte kreuze nur eine Antwort an)

- 1 sehr wichtig
- 2 wichtig
- 3 mittel wichtig
- 4 weniger wichtig
- 5 unwichtig

Und jetzt noch ein paar Fragen zu Dir:

17) Wie alt bist du?

_____ Jahre

18) Welches Geschlecht hast du?

- a männlich
- b weiblich

19) Auf welche Schulform gehst du bzw. was machst du beruflich?

- a Hauptschule
- b Realschule
- c Gymnasium
- d Gesamtschule
- e andere Schule
- f mache eine Ausbildung (Berufsschule)
- g studiere
- h arbeite voll
- i nicht von dem, sondern:

Danksagungen

Diese Dissertation hat vielfältige Unterstützung erfahren. Ich danke daher

insbesondere meiner Frau Andrea Karcher,

sowie Prof. Dr. Wilfried Ferchhoff, Pfr. Hans-Jörg Rosenstock, Pfr. Manuel Neumann, Annika und Christian Nowraty, der Chalvary Chapel York, dem CVJM-Kolleg und der CVJM-Hochschule, Prof. Dr. Klaus Schulz, der Ev. Kirchengemeinde Gütersloh, dem CVJM Gütersloh e.V., Birgit Hötte-Janke, Dr. Andreas Grünes, Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Hans-Uwe Otto, Dr. Renate Möller und allen Personen, die an der Befragung teilgenommen haben.

Florian Karcher