

# Alltag und Übergang. Die rituelle Begehung des Endes der Kindheit mit einem Evangelium im Pianissimo

von  
Annegret Freund

## 1. Der Gegenstandsbereich

### 1.1 „Feier der Lebenswende“ zwischen Jugendweihe und Konfirmation bzw. Firmung

Die folgende Darstellung ist einem neuen Ritus im Raum der Kirche gewidmet, der im Grenzbereich zwischen Schule und Gemeinde angesiedelt ist. Der Eigenname dieses Ritus lautet „Feier der Lebenswende“ – eine Analogiebildung zu den katholisch gebräuchlichen Riten-Bezeichnungen „Feier der Taufe“ oder „Feier der Firmung“. Damit wird eine kirchliche Handlung bezeichnet, die unter genuin ostdeutschen Bedingungen entstanden ist. Benannt wird damit ein Ritus für Heranwachsende, deren Altersgenossen Jugendweihe feiern oder Konfirmation bzw. Firmung – ein im Osten Deutschlands entscheidungsbedürftiger Bereich gesellschaftlichen Sich-Verhaltens.<sup>1</sup> Seinerseits ist dieser Ritus nicht an die Taufe als Zugangsvoraussetzung gebunden. Er will Angebot einer Feier sein, die sich jenseits bisher gegebener Alternativen bewegt – Jugendweihe oder kirchliche Handlung oder Verzicht auf jede öffentliche Begehung einer Adoleszenz-Passage –, und die im Raum der Kirche ihren Ort findet.<sup>2</sup>

### 1.2 Verbreitung.<sup>3</sup>

Von mehr als nur begrenzt-regionaler Bedeutung ist das „Lebenswendefeier“-Projekt, weil es Pioniercharakter trägt und mittlerweile Anstoß für eine Reihe ähnlicher Unternehmungen in katholischen Gemeinden und im Umfeld von Schulen in katholischer Trägerschaft geworden ist: in Dessau, in Halle, Magdeburg und Nordhausen sowie im südlich von Leipzig gelegenen evangelischen Kirchenkreis Borna. Einen einschlägigen Versuch gab es darüber hinaus 1999 auf evangelischer Seite in Bernburg, dem jedoch kein nachhaltiger Erfolg beschieden war. Dort folgte im Frühjahr 2002 eine weitere Feier; nach erstmals vier diesmal mit fünf Jugendlichen. Außerdem widmet sich der Anfang 2001 gegründete Verein „maiglocke“ um den Gegenstand. Er bezeichnet sich als „überparteilich, interkonfessionell und der christlichen Tradition ...

<sup>1</sup> Vgl. DÖHNERT 2000; FINCKE 1999, 6-14; GRIESE 2000; LIEPOLD 2000; NEUBERT 1994, 34-86; STEFENSKY 1999, 15-19; Eine Bestandsaufnahme aus der Mitte der neunziger Jahre findet sich bei DEGEN 2001, 15-56. Im selben Band eine Zusammenstellung einschlägiger Textauszüge einschließlich Stellungnahmen aus den ostdeutschen Landeskirchen, ders., 91-168.

<sup>2</sup> Die hier unternommene Betrachtung erfolgt aus einer evangelischen Perspektive heraus und in der Absicht eines konfessionsübergreifenden Lernens angesichts in Ostdeutschland gemeinsamer Herausforderungen.

<sup>3</sup> Vgl. diverse Materialien unter [www.bistum-erfurt.de](http://www.bistum-erfurt.de) >Aktuelles >Archiv 1998-2002; vgl. [www.bistum-magdeburg.de](http://www.bistum-magdeburg.de) >Jugendfeier; vgl. [lebens - fest 2001 \(masch.\)](http://lebens-fest2001.masch.de); vgl. [www.kirche-um-borna.de](http://www.kirche-um-borna.de) >Vorstellung >Projekte >Lebensfest; vgl. [www.maiglocke.de](http://www.maiglocke.de).

verpflichtet“. Die erste von ihm organisierte Feier – mit 9 Teilnehmenden, einem Maß weit unter den Erwartungen der Organisatoren – fand am Himmelfahrtstag 2002 statt, an renommierter Adresse in Berlin, Unter den Linden, im Palais am Festungsgraben.

### 1.3 Stellungnahme der EKD

Das zu behandelnde Thema ist brisant. Der Rat der EKD sah sich genötigt (Herbst 1999), in einer Reihe von Thesen zur Jugendweihe und ihrem Verhältnis zur Konfirmation Stellung zu beziehen.<sup>4</sup> In der 11. dieser Thesen heißt es: „Verschiedentlich wird gefordert, die Kirche solle, um der Jugendweihe/Jugendfeier ihren Markt streitig zu machen, eine separate kirchliche Jugendfeier für diejenigen anbieten, die der Kirche nicht angehören und nicht getauft/konfirmiert werden wollen. Ein solcher ‚Dritter Weg‘ neben Jugendweihe/Jugendfeier und Konfirmation *erübrigt sich* jedoch, wenn die Kirche mit ihrer Konfirmandenarbeit konsequent auch auf die konfessionslosen Jugendlichen zugeht.“ Eine eigenständig etablierte kirchliche Jugendfeier könne, so die These, „auch deshalb nicht empfohlen werden, weil ein solches Angebot weithin als *Ersatzkonfirmation* verstanden würde und so die Konfirmation selbst *bedrohen* könnte.“ Vielmehr sei der *Prozeß* der Arbeit mit Jugendlichen wichtig, wie er im Konzept des „Konfirmierenden Handelns“ entwickelt worden ist. Ein lediglich „*punktuell* Ereignis“ wie eine kirchliche Jugendfeier für konfessionslose Jugendliche werde „dem jungen Menschen im Weltanschauungspluralismus der Gegenwart nicht gerecht“.<sup>5</sup>

Die Thesen betonen die bereits zu DDR-Zeiten praktizierte Zugänglichkeit des Konfirmandenunterrichts für ungetaufte Jugendliche (10. These). Sie gehen aber außerordentlich zurückhaltend mit der Möglichkeit einer abschließenden Feier um. Man könne eine „Agapefeier in der Konfirmandengruppe“ oder einen „Reisesegen“ in Erwägung ziehen, wenn sich im Laufe des Unterrichts eine Taufbereitschaft nicht einstellt und die Scheu vor einer Kirchenmitgliedschaft bestehen bleibt. Damit aber wird, eine Aporie, das Bedürfnis nach einer familien- und öffentlichkeitswirksamen Feier unterschlagen. So wichtig die zumal im Konzept des „Konfirmierenden Handelns“ betonte prozessuale Begleitung Heranwachsender in der Konfirmandenarbeit auch ist, ohne ein am Ende des Prozesses stehendes großes Fest verliert er den für die Familien und die Jugendlichen wichtigen Ziel- und Fluchtpunkt.<sup>6</sup>

### 1.4 Gegenwärtiger Gesprächsstand

Katholischerseits bemüht man sich um eine größere Aufgeschlossenheit und experimentelle Offenheit in dieser Frage. Aber auch die sachsen-anhaltinische Synode sowie die sächsische Kirchenleitung haben deutliche Bewegungsbereitschaft in der Sache gezeigt. Die EKD schließlich hat in einer die Veröffentlichung der Thesen begleitenden epd-Pressemitteilung (22.10.99) geäußert, die Thesen seien „zum Verbrauch“ bestimmt, was heißen wird: offen für weitere Diskussion.

---

<sup>4</sup> JUGENDLICHE GEWINNEN UND BEGLEITEN 1999; vgl. zum Verhältnis Jugendweihe und Konfirmation bereits: GLAUBEN ENTDECKEN 1998, 36ff.

<sup>5</sup> Hervorhebungen von Verfasserin.

<sup>6</sup> Konform mit diesen Thesen, vom Charakter her kirchenintern und innerhalb der erstrebten Reichweite des Projekts als erfolgreich gelesen setzt an der Pfarrer an der renommierten Thomaskirche in Leipzig: WOLFF 2001, 57-70.

In der kirchlichen Urteilsbildung ist das Thema also bislang noch im Fluss. In der wissenschaftlichen Diskussion wurde es bisher erst ansatzweise diskutiert.<sup>7</sup> Die zur Debatte stehende Unternehmung befindet sich in der Tat gerade erst im experimentellen Stadium. Langzeitfolgen sind allenfalls hypothetisch abzusehen. Das Thema ist praktisch-theologisch und religionspädagogisch aufmerksamkeitswürdig, weil hier im Bereich kirchlichen Handelns Neuland betreten wird in der Arbeit mit Jugendlichen ohne konfessionelle Einbindung – einem weit verbreiteten Phänomen im Osten Deutschlands.

Zunächst soll an die Rahmenbedingungen erinnert werden, innerhalb deren das Problem angesiedelt ist. Dabei werde ich nicht von einer unmittelbaren Ritenkonkurrenz zwischen Jugendweihe und Konfirmation bzw. Firmung her argumentieren, sondern aus einer größeren Perspektive heraus nach der gesellschaftlichen Verankerung von Konfession und Konfessionslosigkeit fragen, deren Folgen sich dann in der Entscheidung für die eine oder andere Form der Feier auswirken. Anschließend soll die „Feier der Lebenswende“ selbst in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit rücken: ihre Gestalt und Struktur sowie deren Unterschiede zu Konfirmation und Firmung. Im darauf folgenden Abschnitt wird es um die Herausarbeitung religionspädagogischer und praktisch-theologischer Aspekte gehen, die zur Erscheinungsweise und zu den Wirkungsdimensionen der Feier gehören. Damit werden Anhaltspunkte gegeben sein für die Frage nach dem Herausfordernden, das evangelischerseits Praktische Theologie und Kirche am exemplarischen Erfurter Fall ablesen können.

## **2. Gesellschaftliche Rahmenbedingungen: Die religiös-kirchliche Lage im Osten Deutschlands nach 1989**

### *2.1 EKD-Erhebung „Fremde Heimat Kirche“ zur Säkularisierung in Ostdeutschland*

Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft von 1992 hatte im Unterschied zu den beiden voran gegangenen Studien (Anfang der 70iger und Anfang der 80iger Jahre) erstmals Ostdeutschland in die Untersuchung mit einbeziehen können und zudem nicht nur Evangelische befragt, sondern ebenfalls erstmals Konfessionslose. Bezüglich Letztgenannter wollte man mit der Befragung „Aufschluß darüber [-] gewinnen, ob und inwiefern Anknüpfungspunkte für kirchliches Handeln gegeben sind, welche diesen Menschen einen neuen oder ersten Zugang zum christlichen Glauben und zur Kirche eröffnen könnten“<sup>8</sup>. Freilich musste man nach Auswertung der Ergebnisse zu der Schlussfolgerung kommen, „daß – jedenfalls in der gegenwärtigen Situation [= 1992] – sowohl in West- als auch in Ostdeutschland die Chancen für die (Wieder-)Gewinnung derjenigen, die außerhalb der Kirche stehen, ausgesprochen gering einzuschätzen sind“<sup>9</sup>.

Hinsichtlich dieser Aussage sind die Verhältnisse in Ost und West annähernd gleich, sie unterscheiden sich aber in den Perspektiven der Abgrenzung. Im Westen überwiegt die Ablehnung der Institution Kirche (und ihrer Festlegung der Glaubensnor-

<sup>7</sup> Vgl. als tastende Tendenzbeschreibung SAUER 1996, 264-280; In einer Diplomarbeit an der Theologische Fakultät Erfurt/Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft wird eine erste Bestandsaufnahme versucht: ZÜLICHE 2001. – Verschiedenste Facetten werden außerdem aufgenommen in dem Doppelband KRANEMANN / RICHTER / TEBARTZ-VAN ELST 2000.

<sup>8</sup> ENGELHARDT / VON LOEWENICH / STEINACKER 1997, 31.

<sup>9</sup> AaO, 326.

men), was allerdings mit Offenheit gegenüber religiösen und Glaubensfragen einhergehen kann. Im Osten dagegen wird vergleichsweise „das Gewicht stärker auf die Verweigerung gegenüber christlich-religiösen Orientierungen überhaupt gelegt“<sup>10</sup>. Hier erreicht eine ausgesprochen „atheistische Orientierung mit Abstand den größten Zuspruch“<sup>11</sup> (während unter den westdeutschen Konfessionslosen eine beachtliche Zahl durchaus eine persönliche Glaubensbindung empfindet<sup>12</sup>). So kommt die Studie in der Summe zu dem Ergebnis, dass es im östlichen Bundesgebiet „gerade die Distanz gegenüber religiösen Fragen zu sein [scheint], die auch für den großen Abstand zur Kirche verantwortlich ist. Eine Auseinandersetzung mit Glaubensfragen ist den Konfessionslosen hier weitaus fremder als im westlichen Bundesgebiet.“<sup>13</sup>

## *2.2 Nichtmitgliedschaft als Konvention*

Konfessionslosigkeit in den neuen Bundesländern – und diese steht mit der Frage nach einer Feier für Jugendliche in engem Zusammenhang – ist zum Regelfall geworden. In einem im Jahr 2000 erschienen Aufsatzband zum religiösen und kirchlichen Wandel in Ostdeutschland 1989-1999 kann man die Ergebnisse der EKD-Studie noch einmal bestätigt finden. Während den Westen betreffend von einer „Zugehörigkeitskultur zur Kirche“ gesprochen werden könne, gelte für den Osten eine „Kultur der Konfessionslosigkeit“<sup>14</sup>. Nichtmitgliedschaft ist zur Konvention, wenn nicht gar zur Norm geworden.<sup>15</sup> Die hohe Konfessionslosigkeit im Osten zeigt Beharrungsvermögen und außerordentliche Stabilität, prognostisch wahrscheinlich Ausdehnungsvermögen.<sup>16</sup> Die Nachwachsenden sind in noch höherem Maß akirchlich und areligiös als die Älteren. Während der Anteil der Konfessionslosen sich auf insgesamt 67 % beläuft,<sup>17</sup> so gehören die repräsentativ befragten Jugendlichen zwischen 15 und 24 Jahren zu 79 % keiner Kirche an (im Vergleich zu 10 % in Westdeutschland)<sup>18</sup>.

In der Folge heißt das, dass ein „kaum mehr vorhandenes Wissen und ein verbreitetes Desinteresse gegenüber religiösen Themen“<sup>19</sup> die Situation prägt. Die Mehrheit der Konfessionslosen steht Kirche und Glauben distanziert und uninteressiert gegenüber, für sie handelt es sich dabei um irrelevante Größen. Eine religiöse Indifferenz hat sich ausgebreitet, die für die Mehrheit der kirchlich Entfremdeten religiöse Überzeugungen nicht mehr als ernstzunehmende Alternative erscheinen lässt.<sup>20</sup> Konfessionslose Milieus wie das in den hiesigen Landstrichen begünstigen zudem weitere Konfessionslosigkeit, wie sich im West-Ost-Vergleich zahlenmäßig belegen lässt.<sup>21</sup>

---

<sup>10</sup> AaO, 335.337.

<sup>11</sup> AaO, 330.

<sup>12</sup> Vgl. ebd.

<sup>13</sup> AaO, 342.

<sup>14</sup> PICKEL 2000, 206-235, hier 207 (im Original hervorgehoben).

<sup>15</sup> Vgl. aaO 217.

<sup>16</sup> Vgl. aaO, 218f., 229.

<sup>17</sup> Vgl. wiederum ENGELHARDT / VON LOEWENICH / STEINACKER 1997, 307.

<sup>18</sup> Vgl. IDENTITÄT UND VERSTÄNDIGUNG <sup>5</sup>2000, 14.

<sup>19</sup> PICKEL 2000, 234.

<sup>20</sup> Vgl. POLLACK 2000, 41.

<sup>21</sup> Vgl. PICKEL 2000, 219f.

### 2.3 Übertragungswahrscheinlichkeit von Konfessionslosigkeit im West-Ost-Vergleich

Eigens von Interesse ist näherhin die Frage nach dem Zusammenhang von religiöser Erziehung und späterer konfessioneller Zugehörigkeit. Dazu liegen folgende Angaben vor:

#### Wirkung religiöser Sozialisation in West- und Ostdeutschland (in Prozent)<sup>22</sup>

	<b>3. Erzogen</b>	<b>Geblieden</b>	<b>Gewechselt</b>	
<b>West</b>				
Katholisch	44,4	91,3	Konfessionslos	5,7
Evangelisch	46,2	85,4	Konfessionslos	10,8
Konfessionslos	5,5	51,4	Katholisch	14,9
			Evangelisch	32,4
<b>Ost</b>				
Katholisch	8,7	62,8	Konfessionslos	34,1
Evangelisch	45,4	53,1	Konfessionslos	44,6
Konfessionslos	42,0	94,5	Katholisch	0,3
			Evangelisch	4,5

Quelle: ALLBUS 1991

Im Westen bleiben evangelisch oder katholisch Erzogene zu 85-90 % ihrer Konfession treu. Konfessionslos Erzogene bleiben nur zu etwa 50 % konfessionslos. Das heißt: im Westen liegt die Tradierungskraft der beiden Konfessionen noch immer deutlich über der Reproduktionsfähigkeit der Konfessionslosigkeit. Im Osten dagegen bewahrten von den katholisch Erzogenen nur 63 % ihre Herkunftsreligion, von den evangelisch Erzogenen sogar nur 53 %, während die, die nichtchristlich erzogen wurden, zu 95 % konfessionslos blieben. Das heißt: Im Osten ist die Wahrscheinlichkeit, dass konfessionslose Eltern ihre weltanschauliche Einstellung auf ihre Kinder übertragen, in etwa so hoch wie im Westen, dass christliche Eltern ihre konfessionelle Bindung an ihre Kinder weitergeben. Umgekehrt entspricht die Übertragungswahrscheinlichkeit der Entscheidung über die Konfessionszugehörigkeit bei den Konfessionslosen im Westen in etwa der der Konfessionsangehörigen im Osten. Das heißt: Das allgemeine religiöse Klima, das in einer Gesellschaft herrscht, übt einen starken Einfluss auf das Christentum aus. Die jeweiligen weltanschaulichen Mehrheiten können ihre Einstellung weit besser an die nächste Generation weitergeben als die ge-

<sup>22</sup> POLLACK 1996, 586-615, hier Auszüge aus den Tabellen 1 und 2, 605f. – Lesehilfe: Die Spalte „Erzogen“ gibt an, wieviele der Befragten welche weltanschauliche Erziehung hatten. Die nächste Spalte („Geblieden“) informiert darüber, wieviel Prozent zum Befragungszeitpunkt ihrer diesbezüglichen Herkunftsorientierung treu geblieben sind. Die Spalte „Gewechselt“ listet signifikante Änderungsbewegungen zwischen weltanschaulicher Erziehung und heutiger Position auf. Von allen also, die in Westdeutschland katholisch erzogen wurden, sind zum Befragungszeitpunkt noch 91,3 % katholisch, während 5,7% konfessionslos geworden sind. Die jeweilige Differenz zum vollen Hundert liegt in der Vernachlässigung der geringfügigen Prozentwerte freikirchlich, anders christlich oder nichtchristlich Erzogener sowie der der Konvertiten begründet.

sellschaftlichen Minderheiten. Die „Stabilität der Kirche [ist] in außerordentlich hohem Maß von ihrem gesellschaftlichen Umfeld abhängig“<sup>23</sup>. Im Einklang mit dieser generellen Bewertung vermag Döhnert anhand empirischer Erhebungen zu zeigen, dass auch die Wahl des jugendlichen Passageritus von Umfeldfaktoren (Peer-Group, schulisches Klima, Verwandtschaft) mitbedingt ist.<sup>24</sup>

#### *2.4 Konfessionell-konfessionslose Mischehenhäufigkeit*

Die verbreitete Konfessionslosigkeit führt, ein weiterer Umstand, zu einer erheblichen Zahl von konfessionell-konfessionslosen Mischehen. Zwar lebt (nach den Daten der EKD-Repräsentativbefragung) „auch in der jüngeren Generation die große Mehrheit der ostdeutschen Kirchenmitglieder, nämlich 75 %, mit einer Partnerin bzw. einem Partner evangelischer Konfession zusammen. Immerhin 18 % aber geben an, daß ihre Partnerin bzw. ihr Partner schon immer konfessionslos gewesen sei (in Westdeutschland gilt dies selbst bei den Jüngeren für nur 2 %).“<sup>25</sup> In solchen Fällen steht die Inanspruchnahme von kirchlichen Amtshandlungen – Gottesdienste zur Eheschließung wie auch Taufe und Konfirmation der Kinder – anders zur Disposition als bei Paaren zweier Konfessionsangehöriger. Nicht ob die Kinder katholisch oder evangelisch, sondern ob sie überhaupt getauft werden sollen, ist dann die Alternative. Auch die Frage nach einer Feier für die herangewachsenen Kinder kann sich zum innerfamiliären Konflikt verschärfen, wenn die Grenze zwischen Konfessionszugehörigkeit und Konfessionslosigkeit mitten durch die Ehen und Familien hindurch geht. Kirchlicherseits könnte man angesichts der religionssoziologischen Erkenntnisse in Resignation verfallen. Aus pastoraler Perspektive freilich lassen sich auch andere Wahrnehmungen geltend machen. Der Perspektivenwechsel vom Ist-Zustand zu möglichen Handlungskonsequenzen negiert nicht die soziologischen Daten, transzendiert sie aber.<sup>26</sup> Die Erfurter Initiative, die hier zur Diskussion steht, reagiert auf die beschriebene religiös-kirchliche Lage in Ostdeutschland, indem sie sie produktiv aufzunehmen sucht. Sie steht im geistigen Kontext eines Wortes der katholischen deutschen Bischöfe vom 26. Nov. 2000 unter dem bezeichnenden Titel: „Zeit zur Aussaat“. Missionarisch Kirche sein“<sup>27</sup>.

---

<sup>23</sup> AaO, 604.

<sup>24</sup> Vgl. DÖHNERT 2000, 315ff., 367ff.

<sup>25</sup> ENGELHARDT / VON LOEWENICH / STEINACKER 1997, 266.

<sup>26</sup> Vgl. aaO., 16: Aus soziologischen Erkenntnissen lassen sich i.d.R. keine direkten Handlungskonsequenzen ableiten.

<sup>27</sup> „ZEIT ZUR AUSSAAT“ 2000. Dort wird einleitend zu bedenken gegeben: „Was in den neuen Bundesländern heute Realität ist, Christsein als Minderheit, wird morgen auch die kirchliche Realität in den anderen Regionen unseres Landes beeinflussen. Eine nüchterne Analyse und den Mut, voraussehbare Entwicklungen anzuschauen, dazu ermutigt der Text ... Er möchte einen Beitrag leisten zur Überwindung resignativer Strömungen und erlebter Mutlosigkeit vor der Größe der Herausforderung.“ (S. 6) Zu bedenken gegeben wird u.a.: „In der Liturgie verfügt die Kirche über einen großen Schatz an Riten, Symbolen und Feiern, welche – angemessen gestaltet – auch Fernstehende ansprechen“ (S. 27). Nicht zuletzt gehe es um „Zwischenräume und Vorräume der Begegnungen und des Gesprächs“ (S. 28). Dem Bischofswort ist ein „Brief eines Bischofs aus den neuen Bundesländern über den Missionsauftrag der Kirche für Deutschland“ beigefügt, in dem Bischof Joachim Wanke/Erfurt die Gestaltung einer „Kirche des ‚Willkommens‘“ (S. 42) wünscht, die auch den „Bereich der außersakramentalen Zeichen“ (S. 40) zu nutzen und weiterzuentwickeln versteht. – Vgl. in dieser Richtung auch die Beschreibung einer Weihnachtsaktion des Erfurter Bischofs: Reinhard Hauke, Nächtliches Weihnachtslob für Nichtchristen, in: KRANEMANN / RICHTER / TERBARTZ-VAN ELST 2000, 100-102.

### 3. Die „Feier der Lebenswende“<sup>28</sup>

#### 3.1 Einzugsgebiet und Vorbereitung

Eine „Feier zur Lebenswende“ fand erstmals 1998 und seitdem jährlich statt mit Teilnehmerzahlen, die von 12 im ersten Jahr auf 36 im Jahr 2002 angewachsen sind. Entstanden ist das Projekt im Umfeld der katholischen Edith-Stein-Schule, in der ca. 70 % katholische, 20 % evangelische und 10 % ungetaufte Schülerinnen und Schüler unterrichtet werden. Der dort unterrichtende Religionslehrer – das Fach ist nicht abwählbar –, ist gleichzeitig Dompfarrer und Initiator der Feier, so dass zumindest für die Anfangsphase eine personelle Kontinuität und eine institutionelle Brücke gegeben war. Mittlerweile hat sich der Teilnehmerkreis ausgeweitet auf weitere Erfurter Regelschulen, Gymnasien, die Körperbehindertenschule sowie in die umliegende Region hinein (Apolda, Arnstadt, Rudolstadt, Sömmerda, Weimar; selbst aus dem eineinhalb Fahrstunden entfernten Eichsfeld kam eine regelmäßige Teilnehmerin). Der Feier gehen Treffen während einer halbjährigen Vorbereitungszeit voraus, zu denen teilweise auch die Eltern mit eingeladen sind. Einander kennen lernen, das eigene Leben bedenken, nach Orientierungen fragen, den Dom besichtigen, Advent feiern gehören zu den Elementen der Vorbereitungszeit. Als besonderes eindrücklich wird von vielen das caritative Projekt einer Obdachlosenbeköstigung im Pfarrhaus erfahren, für das die Jugendlichen selber Essen vorbereiten und die Bedienung übernehmen.

Aufgrund der Augenzeugenschaft und zur Begrenzung des Betrachtungsfeldes konzentriere ich mich hier vornehmlich auf die Feier selbst, wenngleich sie nach Anlage und Praxis in enger Beziehung zum vorangehenden Arbeitsprozess steht. Meine eigene Kenntnis beruht im Wesentlichen auf dem zweimaligen Besuch der Feier, auf der Teilnahme an drei der vorbereitenden Veranstaltungen, auf Kontakt mit dem leitenden Pfarrer, auf ca. 1- bis 1½-stündigen Gesprächen<sup>29</sup> mit sechs der teilnehmenden Jugendlichen bzw. deren Eltern (was rund einem Fünftel der Teilnehmer aus dem Jahr 2001 entspricht) und auf der Auswertung der Videos.

#### 3.2 Ablauf und Struktur

Die Frage, wie mit der Kirche Entfremdeten in einer Kirche ein Passage-Ritus gefeiert werden könnte, hat in Erfurt zu dem hier vorgelegten Modell geführt.

<b>Feier der Lebenswende im Erfurter Dom</b>
<ul style="list-style-type: none"><li>• Einzug mit Orgelspiel</li><li>• Begrüßung durch den Dompfarrer</li><li>• Selbstvorstellung der Jugendlichen und Ausbreiten eines Tuches mit Erinnerungsgegenständen vom bisherigen Lebensweg</li><li>• Musikstück</li></ul>

<sup>28</sup> Der Erfurter Dompfarrer hat seinerseits Entstehungsbedingungen, Intentionen und erste Erfahrungen mit dem Projekt beschrieben: HAUKE 2000, 223-233; Videoaufzeichnungen der Feiern bei: Kath. Dompfarramt, Domstr. 9, 99084 Erfurt bzw. [dompfarramt@dom-erfurt.de](mailto:dompfarramt@dom-erfurt.de); vgl. auch einen kommentierenden Tagungsbericht (Burg Rothenfels, 02/2001) von BÖTTNER 2001, 241-245; Evangelischerseits vgl. DEGEN 2001, 72-75.

<sup>29</sup> Dazu Gesprächsprotokolle 1-6, bei Vf.

- Wünsche der Jugendlichen mit Entzünden der Kerze als Symbol ihrer Hoffnung
- Musikstück
- Literarischer Text, von Jugendlichen vorgelesen
- Ansprache
- Musikstück
- Wünsche und Bitten der Jugendlichen für die Welt, in der wir gehen und zu der wir gehören
- Segen für die Menschen in dieser Welt
- Auszug mit Orgelspiel

Man denke sich eine großwirksame Szenerie dazu – gewaltige Orgelmusik, die Höhe und Weite des gotischen Langhauses, eine reich geschmückte so genannte Altarinsel im Zentrum, 400-500 Gäste. Hinter dem gezeigten Entwurf steht die Frage, wie zwei in Berührungslosigkeit gefallene Welten einander begegnen könnten: die Welt des Gottesdienstes, der liturgisch geprägten und gewachsenen Formen einerseits und die „weltliche“ Welt nicht-religiösen Selbstverständnisses und religiös unartikulierter Lebenspraxis andererseits. Die Formensprache ist gottesdienstlichen Verläufen vergleichbar. Hier als Beispiel das Grundmuster eines priesterlosen Wortgottesdienstes, zu dem sichtlich Ähnlichkeiten bestehen.

<b>4. Einfache Form des Wortgottesdienstes</b>	<b>5. Feier der Lebenswende</b>
Einzug	Einzug
Begrüßung	Begrüßung
	Selbstvorstellung der Jugendlichen
	Persönliche Wünsche der Jugendlichen
Lesungen	Literarischer Text
Ansprache	Ansprache
Fürbitten	Wünsche der Jugendlichen für die Welt
Segen	Segen
Entlassung	Auszug

Entsprechungen lassen sich wiedererkennen etwa zwischen den Wünschen der Jugendlichen und dem gottesdienstlich gebräuchlichen Fürbittengebet. Bei der Fei-  
gestaltung handelt es sich offenkundig um die Nachahmung eines vertrauten „pat-  
tern“, jedoch mit charakteristischen Änderungen.

### *3.3 Vergleich mit Konfirmation und Firmung*

Zu fragen ist aber mehr noch nach dem Vergleich zur herkömmlichen kirchlichen Ka-  
sualie im Jugendalter. Der rituelle Anlass ist der gleiche, die Zielgruppe unterschied-  
den. Die Konfirmations-Agende, ich beschränke mich auf die grundlegenden Orien-  
tierungen, legt „Gewicht auf die eigenen Glaubensaussagen der Konfirmandinnen  
und Konfirmanden in Verbindung mit dem Einstimmen in das apostolische Glau-  
bensbekenntnis“<sup>30</sup>. Es gehe darum, „gemeinsam zu erfahren und sich dessen zu ver-  
gewissern, was es bedeutet, getauft zu sein und in der Nachfolge Christi zu leben“<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> AGENDE 2001, 138.

<sup>31</sup> AaO, 126.



Verständlicherweise können diese zentralen Gehalte von Vorstellungs-Gottesdienst und Konfirmation nicht Gegenstand einer Feier für Jugendliche sein, die das Credo selber nicht sprechen wollen und können, selbst wenn es, wie die evangelische Agende betont, „kein Gelübde zu einem bestimmten christlichen Verhalten“ darstellt, „sondern ein aktuelles Bekennen, das den Willen zum ‚Bleiben und Wachsen‘ einschließt“<sup>32</sup>. Nicht übertragbar in eine Feier wie die der Lebenswende sind Tauferinnerung, das Einstimmen der Jugendlichen in das Bekenntnis der Kirche und die Feier des heiligen Abendmahls<sup>33</sup>.

Ähnlich verhält es sich beim Vergleich zur Firmung.<sup>34</sup> Vor Segnung mit Handauflegung, Salbung mit Chrisam-Öl und Schulterschlag durch den Bischof als zentralen Handlungselementen werden die Firmlinge am Leitfaden des Credo nach ihrem eigenen Bekenntnis gefragt. Sie antworten: „Ja, das glauben wir.“ Die ganze Handlung ist erkennbar als ein Akt der verantwortlichen Hineinnahme in die Gemeinschaft der Kirche. Besonders sichtbar gemacht wird das auch dadurch, dass während der Segnung und Salbung im Rücken jedes Firmlings ein selbst gewählter Pate steht, der eine Hand auf die Schulter legt und somit zusätzlich Bekräftigung und Stärkung für das Leben in der Gemeinde vermittelt. Die „Feier der Lebenswende“ kann auf derlei Verbindlichkeit zum Ausdruck bringende Elemente nicht zurückgreifen. Sie verzichtet z.B. auf eine Einzelsegnung, etwa in Gestalt einer Handauflegung.

Trotzdem wird man sie eine Kasualie nennen dürfen, wenn auch nicht in gottesdienstlicher Vollgestalt. Sie ist eine neue kirchliche Handlung sui generis. Aus Trägersicht gesprochen hat sie „präkatechumenalen“ Charakter<sup>35</sup>, (so die Formulierung von Bischof Wanke). Sie hat propädeutischen Charakter und ist eine Kasualie mit gottesdienstähnlichem, quasiliturgischem Gepräge. Im Unterschied zur Anlage von Konfirmation und Firmung rechnet sie nicht nur mit kirchlichen „Normalbiografien“ nebst einigen „Quereinsteigern“, sondern öffnet sich der konfessionslosen Mehrheit der Jugendlichen und respektiert deren Bindungs- und Bekenntnisvorbehalte. Sie knüpft am Kasus an und entfaltet ihn, sich selbst bescheidend, aber auch die gegebenen Möglichkeiten nutzend, als eine Gelegenheit zur vorsichtigen, tastenden Kontaktaufnahme. Sie billigt und erlaubt Halbdistanz; sie schickt sich an, für die religiöse Dimension menschlicher Lebensvollzüge zu sensibilisieren.

#### **4. Wirkungsmomente der Feier**

Angesichts der religionssoziologischen Diagnose weit verbreiteten religiösen Desinteresses in Ostdeutschland muss man fragen, unter welchen Bedingungen ein kirchliches Angebot für Außenstehende überhaupt auf Akzeptanz stoßen kann. Der Versuch könnte auch zum Fehlschlag geraten. Die Erfurter Feier dagegen ruft hohe Anerkennung und Wertschätzung bei den Beteiligten hervor. Drei der Wirkungsmomente seien exemplarisch betrachtet.

---

<sup>32</sup> AaO, 138.

<sup>33</sup> Vgl. ebd.

<sup>34</sup> Vgl. DIE FEIER DER FIRMUNG 1998, 501-509.

<sup>35</sup> Vgl. WANKE 1993, 85.

#### 4.1 Das kirchenpädagogische Moment

Zur Feier der Lebenswende werden solche Menschen in den Kirchenraum eingeladen, denen er nicht selbstverständliche und vertraute Heimat ist. Sie begegnen dabei einer für sie fremden Welt, in die sie gleichwohl bereit sind einzutreten und sich auf sie einzulassen. Die Annäherung geschieht vorsichtig und etappenweise. Am Anfang der gemeinsamen Vorbereitungszeit werden Jugendliche und Eltern gemeinsam eingeladen, die Kirche kennen zu lernen. Sie bekommen den Domschatz gezeigt, steigen auf den Kirchturm, bewundern im Glockenstuhl das Gebälk und die gewaltige Gloriosa. Kirche zeigt sich ihnen als geöffneter und reicher Raum, gebaut und gewachsen unter den Mühen und der Kunstfertigkeit vorangegangener Generationen. Die Gäste kommen nicht als Touristen. In diesem Gebäude wird „ihre“ Feier stattfinden. Raumerschließung und Erwartung gemeinsam schaffen bereits zu diesem frühen Zeitpunkt eine Beziehung zum Bauensemble, die mehr ist als nur neugierige Besichtigung. In diesem kirchlichen Raum werden Kinder und Eltern, ihrer eigenen Wahl gemäß, eine für sie besondere lebensgeschichtliche Station miteinander feiern und erleben. Die Ansprachen des Pfarrers während der Feiern machen auf einzelne Elemente besonders aufmerksam: auf die Glasfenster und ihre Wirkung im durchscheinenden Licht, auf das aus dem Jahre 1499 stammende Christopherus-Gemälde und die Lebenshaltung, die darin zum Ausdruck kommt, auf die Pieta und ihre Botschaft, auf das Kreuz und seine Zeichenhaftigkeit.

Religionspädagogisch-konzeptionell gesehen lässt sich dieser Zugang einem kirchenpädagogischen Ansatz zuordnen, wie er seit Jüngerem in der Religionspädagogik und Praktischen Theologie verstärkt entfaltet wird.<sup>36</sup> In Differenz zu bloß historisierender, bloß kunstgeschichtlicher Betrachtung, in Differenz zu lediglich musealem Besuch will Kirchenpädagogik ihre Orte als Orte anschaulich gewordener und gelebter Religion vorstellen. Begehungen, Spurensuche und Probehandeln am „Lernort Kirchenraum“ werden kirchenpädagogisch als Weisen der Kontaktaufnahme mit den Phänomenen Religion und Kirche erkannt und genutzt. Möglicherweise gehen den Besuchern Ahnungen auf, werden Sympathien oder mindestens Achtung geweckt, formieren sich Fragen nach dem Woher, Wozu und Warum von Kirche und Religion. Für die Gäste der Lebenswendefeier läuft diese Kontaktierung auf eine Ingebrauchnahme des Raumes hinaus, in der sie sich selbst als FeiERGemeinschaft im Kirchenraum konstituieren. Als Gäste auf Zeit wird der Raum zu einem ihnen dienenden. Kirche bleibt nicht Ort der anderen, bleibt nicht Ort der fremden christlichen Minderheit. Sie wird zur angeeigneten, zur besetzten, zur lebensgeschichtlich bedeutsamen Stätte. Lebensgeschichte und Kirchenraum verflechten sich miteinander an einem biografischen Knotenpunkt. Kirche ist nicht mehr nur Objekt der Betrachtung, sondern Ort einer lebensgeschichtlich relevanten Beziehungserfahrung. Innerhalb des gesetzten Rahmens ist sie nicht mehr nur Lernort, sondern ein den Alltag und das Kontinuum dahinfließenden Lebens transzendierender Feierort. Mit der Feier wird nicht uneigentliches Probehandeln praktiziert, sondern ein Ereignis in Echtzeit zelebriert. Das hat seinen Wert in sich. Erleben ist besser als Erklären. Der Raum erschließt sich den Feiernden im Gebrauch, sie öffnen sich dem Raum und seine Wirkungen. Zugleich wird durch diesen Akt der zukünftigen Erinnerung ein mit dem räumlichen Erleben verknüpfter Haftpunkt gegeben. Kirche wird weniger fremd, wird

<sup>36</sup> Vgl. die beiden reichhaltigen Aufsatzsammlungen: DEGEN/ HANSEN 1998, sowie KLIE 1998. Voller Anregungen auch GOECKE-SEISCHAB / OHLEMACHER 1998.

vertrauter und freundlich erinnert sein. Sie erweist sich als ein Ort, an dem das eigene Leben in Gestalt gebracht und gefeiert werden kann. Die *kasuelle Gastfreundschaft* der Kirche ermöglicht damit Vertrauensbildung und Wertschätzung; sie kann anstoßen, Schwellenscheu, Desinteresse und Ignoranz zu überwinden.

#### 4.2 Das inszenatorische Moment

Zum Gelingen der Feier trägt die organisatorische Solidität und Sicherheit, in der vorbereitet und geleitet wird, den unverzichtbaren Grund bei. Dinge und Menschen sind zur rechten Zeit am rechten Ort. Die Beteiligten wissen hinreichend genau – so, dass keine Handlungs- und Verhaltenunsicherheit den Fluss des Erlebens stört (Turner nennt das in seiner Ritualtheorie den „flow“ des Erlebens) -, die Beteiligten wissen, was in welchem Augenblick zu tun ist. Der Ablauf ist klar und durchschaubar strukturiert und sparsam auf elementare Einheiten reduziert.<sup>37</sup> Wenn, so Meyer-Blanck in seiner Liturgik, im Sinne der Dramatisierung die einfache rezeptionsästhetische Regel gilt: Zeichnen heißt wegnehmen,<sup>38</sup> so kann man diesen Grundsatz hier befolgt sehen. Vorstellung, Wünsche, Ansprache und Segensgebet bilden die erkennbaren Säulen der Feier. Die Gestaltung ist dem vermuteten Fassungsvermögen der Besucher angepasst, soll sie nicht überfordern und soll im Mitvollzug eine Logik aus sich selbst heraus entfalten können. Die zeitliche Proportionierung ist geprägt vom Verzicht auf alles als entbehrlich Erachtete, durch Konzentration auf die Jugendlichen und durch eine starke pastorale Selbstbeschränkung. Den umfangreichsten Teil macht die Vorstellung der Jugendlichen aus, die einzeln nacheinander ans Mikrophon kommen, Namen, Herkommen, Hobbies nennen und einen Gegenstand vorstellen, der mit ihrem bisherigen Leben eng verbunden ist. Wenn die nicht mehr als 8 Minuten lange Ansprache beginnt, sind im Feierverlauf von insgesamt 60 Minuten bereits 43 vergangen bzw. 50 von 70 Minuten.

Die liturgische Kleidung des Leiters – Talar, Rochett und Stola - und dessen Platzierung auf dem herausgehobenen Vorstehersitz akzentuieren das institutionelle Rückgrat, die Präsenz der Kirche in einem ihrer Amtsträger. Die Leitungs- und Vermittlungsaufgabe wird zugleich zurückhaltend wie auch konsequent wahrgenommen: durch die stabilisierende Form einer starken Anwesenheit, gelegentlich mit einigen ordnenden Gesten unterstützt, durch die knappen und überlegten Redestücke in der Einleitung, in das Geschehen deutenden Kommentaren und in den zeugnishaften Entfaltungen von Ansprache und Gebet.<sup>39</sup> Das Segensgebet ist so formuliert, das es nicht unzulässig vereinnahmt. Wohl werden die Anwesenden gebeten, sich zum Zeichen der Ehrerbietung zu erheben. Aber die Fürbitte selbst wird in der 1. Person Singular gesprochen, stellvertretend für die, die nicht beten können.<sup>40</sup>

<sup>37</sup> Vgl. dazu bereits SAUER 1996, 276ff.

<sup>38</sup> Vgl. MEYER-BLANCK 2001, 20.

<sup>39</sup> Was genuin katholischem Selbstverständnis entspricht, wird auch auf evangelischer Seite zunehmend wert geschätzt. „Form ist ... Engagement“, urteilt z.B. Bieritz in Auswertung eines katholisch-evangelischen Gottesdienstvergleiches. Vgl. BIERITZ 1995, hier 10; Steffensky, der Grenzgänger zwischen den Konfessionen, wird nicht müde darin, dem Protestantismus das Verständnis für die Lebensdienlichkeit strukturierter Gestaltungen nahe zu bringen, vgl. z.B. STEFFENSKY 2000, 105-116.

<sup>40</sup> Benediktionen bzw. (kirchenrechtlich korrekt bezeichnet) Sakramentalien als institutionalisiertes Handlungsinventar auf katholischer Seite mögen eine entsprechende Handhabbarkeit erleichtern. (Vgl. neben den einschlägigen Lexikonartikeln auch LANGGÄRTNER 1974; auf evangelischer Seite wird

In alledem wird liturgisch eingeübte, anverwandelte, habitualisierte gottesdienstliche Vertrautheit und intuitiv gewachsene Gestaltungssicherheit zum Tragen gebracht, die auf inszenatorisches Gespür schließen lässt und als *liturgische Transfer-Leistung zugunsten der Kirchenfremden* bezeichnet werden darf. Pastorale Professionalität, in diesem Fall gediegen katholische Professionalität, wird zur *conditio sine qua non* einer Feiargestalt wie der betrachteten.

#### 4.3 Das symboldidaktische Moment<sup>41</sup>

Gegen Ende ihrer Vorbereitungszeit bemalen die Jungen und Mädchen an einem gemeinsamen Abend ein Seidentuch in ihrer Lieblingsfarbe. „Das Tuch steht als Symbol für euren bisherigen Lebensweg“, so wird erklärt. Die Gruppe und später die Versammlung der Feiernden einigt sich einverständlich auf diese Grundbedeutung. Das Objekt symbolischer Veranschaulichung hat erinnernde, vergegenwärtigende und bestätigende Funktion für die Jugendlichen. Bilder, Szenen und Gefühle können sich ihm anlagern; bei den Eltern gleichermaßen. Wenn das Tuch für das eigene Kind während der Feier auf den Altarstufen ausgelegt wird, kann das nicht zuletzt als Geste des Loslassens interpretiert werden – ein vorweggenommener Abschied.

Und wenn die Jugendlichen gegen Ende der Feier, zum Segen und zum Auszug, sich ihr Tuch um die Schultern legen und damit äußerlich dem Bekleidungscode des Pfarrers anähneln, dann wäre nicht einmal der Gedanke ausgeschlossen, dass sie nunmehr zu Priesterinnen und Priestern ihrer eigenen Lebensführung eingesetzt worden sind. Das ist mehr als die kollektive Identität, die sich im Schal des Fußballfans ausdrückt. Mit dem als Symbol eingeführten Handlungselement wird eine äußere Form zur Verfügung gestellt, die gerade weil sie formal bleibt, in ihrer materialen Füllung den Beteiligten überlassen ist und sie damit zu innerlich höchst aktiven MitgestalterInnen des Geschehens werden lässt. Symbole sind vielfältig besetzbar und mehrdeutig lesbar. Das macht trotz aller Gefährdung durch das Unfestgelegte und Missdeutbare ihre Stärke aus.

### 5. Kasualtheoretische Erwägungen: Bezeichnung und Einordnung der Handlung

Man wird die Feier der Lebenswende, in Entsprechung etwa zur Konfirmation, eine Kasualie nennen dürfen, allerdings nur mit Einschränkungen. Als Kasualien gelten liturgisch geordnete kirchliche Handlungen aus einem bestimmten Anlass, die sich auf eine einmalige und einzigartige Situation im Leben (den Kasus) beziehen. Der Begriff umfasst die Übergangsriten (*rites de passage*) an Schwellen des Lebenszyklus – die rituelle Begehung von Geburt, Eintritt ins Erwachsenenalter, Eheschließung und Tod.<sup>42</sup> „Religionsphänomenologisch sind die Kasualien der *rituellen* Dimension der Religion zuzuordnen.“<sup>43</sup> Anthropologisch gesehen strukturieren sie die Phasen menschlichen Lebens und sind im sozialen Kontext als Feiern der Familie verwurzelt.<sup>44</sup> Wenn die Praktische Theologie die Kasualien im Zusammenhang der Liturgik

---

die Bedeutsamkeit des Segnens neu wahrgenommen und wert geschätzt. (Vgl. FRETTLÖH 1998, sowie GREINER 1998.)

<sup>41</sup> Vgl. einführend und orientierend (Lit.!) BIEHL 2001, 2074-2079.

<sup>42</sup> Vgl. STECK 1988, 674.

<sup>43</sup> AaO, 677.

<sup>44</sup> Vgl. aaO, 675.

behandelt, versteht sie sie wie die regelmäßigen sonntäglichen Gottesdienste als „*Feiern der christlichen Gemeinschaft*“<sup>45</sup>. Sie stellen besondere Sakraments- bzw. Benediktionshandlungen dar.

Die „Feier der Lebenswende“ teilt mit den Kasualien genannten Handlungen die Dimension ritueller Strukturierung und Begehung einer allgemein menschlichen Lebensphase in deren familialer Einbettung. Sie stellt sich als Segnungshandlung dar. Man würde jedoch ihren Charakter verfehlen, wollte man sie als Feier der christlichen Gemeinschaft beschreiben. Die Zielgruppe ist vielmehr gerade dadurch definiert, dass sie empirisch wie auch kirchenrechtlich als nicht-christlich zu bezeichnen ist. Man wird die Handlung darum auch nicht einen Gottesdienst aus besonderem Anlass nennen können. Nach Luthers klassisch gewordener Gottesdienstdefinition (in der Predigt zur Einweihung der Torgauer Schlosskirche am 5. Okt. 1544), die das Evangelische Gottesdienstbuch rezipiert und sich im Vorwort programmatisch voranstellt, soll im Gotteshaus nichts anderes geschehen „als dass unser lieber Herr selbst mit uns rede durch sein heiliges Wort und wir wiederum mit ihm reden durch Gebet und Lobgesang“<sup>46</sup>. Die Gäste der Lebenswendefeier, so wird unterstellt, nennen den *lieben Herrn* nicht den ihren, ihnen wird nicht in Form von Schriftlesung und Predigt über einen Bibeltext *sein heiliges Wort* zu Gehör gebracht, sie werden nicht dazu aufgefordert, mit dem Herrn zu reden durch ihr Gebet. Insofern das Vaticanum II ganz ähnlich wie die „Torgauer Formel“ vom Gottesdienst spricht,<sup>47</sup> wird man unter Anlegung dieser Kriterien vergleichbar urteilen. In der Liturgiekonstitution des II. Vaticanums heißt es: „In der Liturgie spricht Gott zu seinem Volk; in ihr verkündet Christus noch immer die Frohe Botschaft. Das Volk aber antwortet mit Gesang und Gebet.“<sup>48</sup> Auch dieser Bestimmung nach ist die Differenz zur „Feier der Lebenswende“ augenfällig.

An der Einordnung der Lebenswendefeier unter die Kasualien wird man also, um zu resümieren, festhalten können bezüglich des rituell-lebensstrukturierenden Charakters. Man wird sie jedoch aus den genannten Gründen nicht als Gottesdienst bezeichnen können, wenngleich eine gewisse Nähe besteht. Die vorgenommene Charakterisierung der Feier als „vorliturgisch“ bzw. „präkatechumenal“ reklamiert sie nicht als gottesdienstliche Vollgestalt, bringt aber eine innere Hinordnung, eine sachlich gegebene Verbindung, ein Gefälle auf den Gottesdienst hin zum Ausdruck. Hinsichtlich der sakramentstheologischen Valenz schließlich kann festgestellt werden: Im Vergleich zu Konfirmation und Firmung hat die „Feier der Lebenswende“ keine sakramentalen Voraussetzungen (Taufe; evang./kath.), sie ist kein Sakrament (Firmung; kath.) und sie hat keine sakramentalen Folgen (Abendmahlszulassung; evang.).

## 6. Herausforderungen

Es wird aus theologischer oder aus kirchlicher Perspektive heraus nicht schwer fallen, die „Feier der Lebenswende“ kritisch anzufragen.<sup>49</sup> Sie verzichtet auf ein zur ein-

---

<sup>45</sup> Ebd.

<sup>46</sup> EGB, 5 (im Original hervorgehoben).

<sup>47</sup> Vgl. MEYER-BLANCK 2001, 32.

<sup>48</sup> Sacrosanctum Concilium, 33.

<sup>49</sup> FINCKE 1999 etwa kommt zu einer sehr skeptischen Einschätzung: Er befürchtet einen „Profilverlust[-] für die evangelische Kirche“, befürchtet, dass sich Pfarrerrinnen und Pfarrer des (ungeliebten) Konfirmandenunterrichts entledigen zugunsten einer simplen Jugendfeier, beklagt eine Unterhöhnung

deutigen Entscheidung hinführendes Profil. Sie belässt es bei Vorläufigem und Anfanghaftem. Man kann ihr vorhalten, sie verwässere den Ernst des Glaubens bis zur Aufgabe des Eigenen. Man kann ihr bloße Marktförmigkeit vorwerfen – kirchliches Ambiente zum Dumping-Preis. Gleichwohl hoffe ich gezeigt zu haben, dass eine solche Sicht zu kurz greift. Sie unterschätzt die spezifischen Möglichkeiten einer solchen Arbeit, die **diakonisch, poimenisch und pädagogisch** ausgerichtet ist. Wenn aus der Minorisierung der Kirche in Ostdeutschland nicht auch eine Ghettoisierung werden soll, dann ist ihre Öffnung auf Distanzierte hin und die Suche nach sinnvollen Begegnungsmöglichkeiten unverzichtbar.<sup>50</sup>

In seiner Rechenschaftslegung über kirchliche Bildungsverantwortung in Gemeinde, Schule und Gesellschaft ist Karl Ernst Nipkow in ganz anderem Kontext zu dem Schluss gekommen, kirchliche Jugendarbeit sei „als Feld nicht der Rekrutierung, sondern der freiwilligen Begegnung anzusehen“<sup>51</sup>. Sie sei auf einem zukunftsfähigen Weg, wenn sie „anders als die Institutionen, die das so nicht können (Religionsunterricht, Konfirmandenunterricht), für die Ränder und Begrenzungen der Lebensverhältnisse ‚grenzüberschreitend‘ sensibel“ werde, und „den einzelnen Jugendlichen zu begleiten versucht“<sup>52</sup>.

---

der Konfirmandenarbeit und fordert „überzeugende und auf Beziehung angelegte, kontinuierliche Jugendarbeit“ mit der Zielspitze „Konfirmation verbessern, nicht verwässern“. Er kommt zu dem Schluss: „Die kirchliche Jugendfeier mag für Theologen interessant sein: Aus der Sicht der Jugendlichen ist sie völlig überflüssig: Wer die Jugendweihe sucht, der wird sie finden; wer sich zum christlichen Glauben hin orientiert, der weiß wo die Kirche ist. Wozu einen dritten Weg?“ (S. 12f). – Diese Einschätzung entspricht meiner Wahrnehmung nach nicht der in Erfurt erreichten Klientel. Gerade der „dritte Weg“ mit allen seinen Implikationen wird gesucht und wertgeschätzt. – Freilich bleibt richtig, wenn Fincke die Anbindung einer kirchlichen Jugendfeier an ein bestehendes soziales Gefüge [mindestens die Ausgangsbasis in einem solchen, die Vf.] hoch veranschlagt und betont: „Diese Modelle [scil. Bernburg/Erfurt] sind ... nicht beliebig übertragbar.“ (S. 13) – Der Veranstalter bestätigt dies durch die Schilderung der Entstehungsbedingungen des Projektes und seiner Wurzeln in der Arbeit einer Schule in konfessioneller Trägerschaft (vgl. HAUKE 2000). Zugleich signalisiert Erfurt gerade mit der beachtenswerten Ausweitung des TeilnehmerInnen-Kreises über das katholische Gymnasium hinaus eine entsprechende Bedarfslage.

<sup>50</sup> Zur Lageeinschätzung vgl. „Minderheit mit Zukunft“. Überlegungen und Vorschläge zu Auftrag und Gestalt der ostdeutschen Kirchen in der pluralistischen Gesellschaft, in: EPD-DOKUMENTATION 3a/1995, 3ff); ähnlich wie das katholische Bischofswort „ZEIT ZUR AUSSAAT“ 2000 kommen die Verfasser zu dem Urteil: „Missionarische Arbeit hat es schwerer, wo sie infolge des Minorisierungsprozesses an christliche Überlieferung, an kirchliche Tradition oder an religiöse Biografien nicht mehr anknüpfen kann, ihr aber gleichwohl an einer offenen und einladenden Kirche liegt.“ (So in der überarbeiteten Fassung, die erschienen ist unter dem Titel: Kirche mit Hoffnung. Leitlinien künftiger kirchlicher Arbeit in Ostdeutschland, im Auftrag des Kirchenamtes der EKD ZEDDIES 1998, 25f). Gegen „Binnenorientierung“ der christlichen Gemeinden und „Kommunikationsghetto“ wird dort ein „Perspektivenwechsel“ angemahnt (vgl. aaO, 27). Die nötige „Öffnung nach außen“ werde vor allem über „persönliche[-] Begegnungen“ zu gestalten sein. „Als Kontaktzonen der Kommunikation wird ihre Bedeutung in der Regel nicht so sehr in der Sach-, sondern in der Beziehungsebene liegen. Biografische Anknüpfungspunkte, die Schwellensituationen des Lebens, das Bedürfnis nach Orientierung und Vergewisserung, vielleicht auch der Wunsch, durch Riten welcher Art auch immer gehalten zu werden“ – hier seien vorrangige Aufgaben zu sehen. „Gerade angesichts der Vielzahl der Konfessionslosen ist deutlich: Mission ist vorrangig Beziehungsarbeit. Die Menschen haben die Kirche zwar in Scharen verlassen, aber gewonnen werden können sie nur als Einzelne.“ (Ebd.)

<sup>51</sup> NIPKOW <sup>2</sup>1902, 366. NIPKOW (aaO, 365) erinnert in diesem Zusammenhang an Ch. Bäumlers Mahnung, „daß Jugendliche niemals zum Material der Reproduktion des Trägerverbandes reduziert werden dürfen“. (Original: Bäumler 1986, 119-130, hier 121.)

<sup>52</sup> AaO, 397.

Für die evangelische Kirche und das Nachdenken der praktischen Theologie bestehen die Herausforderungen durch das Pilotprojekt „Feier der Lebenswende“ m.E. in folgenden Gesichtspunkten:

### *6.1 Kontakt und Kennenlernen, Profil und Offenheit ohne mitgliedschaftlichen Konsequenzen*

Die Kirche, im gegebenen Fall die katholische, unterbreitet ein offenes, niedrigschwelliges kasuelles Angebot, ohne damit zugleich bekenntnishafte oder kirchenrechtliche Konsequenzen zu verbinden.<sup>53</sup> Sie nimmt das Feierbedürfnis von Eltern und Heranwachsenden auf und gibt ihm eine öffentliche und gemeinschaftliche Gestalt. Ohne weitergehende Forderungen belässt sie es bei Kontakt und kennenlernen, versucht aber beides so einladend wie möglich zu gestalten. In einer weithin säkularen, überwiegend konfessionslosen Umwelt bietet sie damit eine annehmbare Möglichkeit und eine Alternative zur Jugendweihe. Je stärker man gegenüber anderen Aspekten die Bedeutung der Kasualien als „Gelegenheiten lebensgeschichtlicher Sinnarbeit“<sup>54</sup> akzentuiert, desto eher wird man diese lebensgeschichtliche Arbeit, etwa im Zuge der Entflechtung von Kasualmotiven, auch abgelöst von mitgliedschaftlichen Konsequenzen für möglich halten und die vorläufigen Eintrittsvorbehalte von Konfessionslosen respektieren.<sup>55</sup> Bisher gibt es keine Anzeichen dafür, dass sich aus dem neuen Angebot ein Massenphänomen entwickeln würde. Es geht um nicht mehr als einen schmalen Sektor kirchlichen Handelns; gleichwohl geht es um die Arbeit mit Einzelnen, wie sie nicht zuletzt dem Evangelium gemäß ist (vgl. Lk 15).

Die „Feier der Lebenswende“ lebt einerseits von einem selbstbewussten konfessionellen Profil. Sie operiert mit eigenem Traditionsgut in Architektur, Kunst, Musik, erzählerischer Überlieferung und liturgischen Elementen. Der „Konkurrenz der Feste“<sup>56</sup> stellt sie sich unaufgeregt, aber mit Qualitätsanspruch. Gleichzeitig praktiziert sie Offenheit und Gastfreundschaft, wobei sie sich jeder Vereinnahmungstendenz enthält. In der Spannung von Profil und Differenzbewusstsein, von Offenheit und Gastfreundschaft erweist sie sich als pluralitätsfähig. Die faktisch bereits eingetretene Ritenpluralität nimmt sie nicht als beklagens-, sondern als gestaltenswert an. Sie

---

<sup>53</sup> Einschlägige theologische Überlegungen knüpfen u.a. an den frühchristlichen Brauch an, den Weg in die Kirchengliedschaft hinein als mehrstufigen und zeitlich gestreckten Prozess zu gestalten. Vgl. auf dieser Linie z.B. Franz-Peter Tebartz-van Elst: Vor der Taufe den Glauben feiern? Katechumenale Stufenriten als Paradigmen für eine missionarische Liturgie, in: KRANEMANN / RICHTER / TEBARTZ-VAN ELST 2000, 16-31.

<sup>54</sup> GRÄB 2001, 172-202, hier 188.

<sup>55</sup> Man mag dahinter stehen sehen etwas wie die „Gelassenheit des Säckers im biblischen Gleichnis, sein Vertrauen in die Kraft des ausgestreuten Samenkorns und schließlich seine Bereitschaft, sich nicht durch Bedenken ... vom Werk der Aussaat abbringen zu lassen“ („ZEIT ZUR AUSSAAT“ 2000, 14). – Mit solcher Gelassenheit erübrigt sich freilich nicht die Aufgabe, kirchenrechtliche Konsequenzen zu bedenken. Einen gedanklichen Vorstoß machte auf evangelischer Seite der Arbeitskreis „Kirche von morgen“ in genereller Hinsicht: „Wir plädieren schließlich für eine Öffnung des kirchlichen Mitgliedschaftsrechtes. Wie bereits vom Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR angedacht, sollte ein gestuftes Mitgliedschaftsrecht eingeführt werden. Das Ziel bleibt unverändert die in der Taufe begründete volle Mitgliedschaft. Zugleich sollten jedoch unterschiedliche Grade der Beteiligung am kirchlichen Leben vorgesehen werden.“ (EPD-DOKUMENTATION 3a/1995, 14.) – Bei der „Feier der Lebenswende“ reduziert sich, marktgesetzlich gesprochen, die anvisierte und zu eröffnende „Beteiligung am kirchlichen Leben“ auf das noch unterhalb dessen liegende Niveau der Inanspruchnahme einer kirchlichen Dienstleistung.

<sup>56</sup> DEGEN 2001, 72.

gewährt den Jugendlichen und deren Familien Entfaltungs- und Präsentationsspielraum. Dabei respektiert sie die Freiheit der beteiligten Subjekte. Vom Mut zum Aufbruch in Neuland lässt sie sich anscheinend nicht länger behindern durch Wünsche nach Restauration, die als Trägheit der Einsicht, des Denkens und des Hoffens zu stehen kommen.

## *6.2 Religionspädagogische liturgische Kompetenz: Elementarisierung und Intensivierung*

Die Gestaltungsformen der Feier sind einfach und elementar. Reiche liturgische Erfahrung wird in einige wenige, klare Gestaltungselemente transformiert. Liturgische Professionalität kommt zum Tragen. Rücksicht auf die Zusammensetzung der Teilnehmer bestimmt das Handeln. Begehung, Expression und Festlichkeit werden liturgisch-dramaturgisch in Szene gesetzt und auf diese Weise eindrücklich. Die Fei-ergestaltung setzt an bei einer elementaren religiösen Hermeneutik, einer Hermeneutik für Anfänger. Bereits ohne die Frage nach der Installation einer neuen Feier für Jugendliche stellt sich damit eine Herausforderung an die Professionalisierung des evangelischen Kasualhandelns, an liturgische Transfer-Kompetenz in Anbetracht von und unter Rücksicht auf Kasualgemeinden, die unter ostdeutschen Bedingungen in immer stärkerem Maße durch die Anwesenheit von Nichtchristen oder kirchlich Entfremdeten geprägt sind. Lieder, Gebete, Anreden, Vokabular, Gestik, Symbole – alles steht auf dem Prüfstand, wenn kasuelles Handeln der Kirche die Menschen, denen es dienen will, nicht verfehlen soll. – Für die Ausbildung von Religionslehrerinnen und -lehrern ist vornehmlich zu fragen nach deren liturgischer Bildung. Jugendliche sind auf diesem Sektor offensichtlich ansprechbar, wenn eine entschiedene Adressatenbezogenheit geübt wird.<sup>57</sup> Anzustrebendes Ziel sollte sein der Aufbau sowohl von Kenntnissen wie von Handlungskompetenz zugunsten der Sektoren des späteren Berufsfeldes, in denen es zu partiellen Überschneidungen von pädagogischen und liturgischen Aufgaben kommt oder kommen kann. Im Rahmen der auch für das Curriculum der Auszubildenden geltenden Subjektorientierung ist die kritische Reflexion eigener einschlägiger Erfahrungen aufzunehmen. Dabei sind auch Verwerfungen und Beschädigungen im Lauf der eigenen religiösen Sozialisation bewusst zu machen.

## *6.3 Symbolisch gesteuerte Biografiearbeit und Integration lebensgeschichtlicher Veränderungen: Familien-systemische Perspektiverweiterung*

Die symbolische Zeichensprache und die sparsam dosierten Angebote ihrer Deutung sind auch für Ungeübte, für religiöse Analphabeten lesbar. Das Tuch, der Erinnerungsgegenstand, aber auch der Segen wirken, da sie biografienah verankerte Elemente darstellen, auf Eltern wie auf die Heranwachsenden als Anstöße für die Auseinandersetzung mit der eigenen Lebensgeschichte; dabei Rückblick, Gegenwart wie Zukunft umfassend. Der außeralltägliche, besonders prädiszierte Rahmen intensiviert dieses Nachdenken und verleiht ihm emotionale Tiefe. Pastoralpsychologisch gese-

---

<sup>57</sup> Vgl. zu einschlägigen Erfahrungen in der Schule und in der Kirche Anm. 61. Welche religionspädagogischen Spannungen und Fragen sich speziell am Lernort Schule ergeben, deuten an die Erwägungen im Abschnitt 4.1.1.6 *Christliche Spiritualität und Praxis erfahren*, in: IM DIALOG ÜBER GLAUBEN UND LEBEN 1997, 54f.



hen vollzieht sich hier eine symbolisch gesteuerte Bearbeitung der jugendlichen, aber auch der elterlichen und familiären Entwicklungsgeschichte.

Die „Feier der Lebenswende“ nimmt den Kasus als Kondensationskern religionspädagogischer Investitionen. Ihm lagern sich vielfältig gefächerte Formen, Prozesse und Inhalte an. Die seit längerem erkannte Bedeutsamkeit kasualgeleiteter Suche nach institutionalisierter Begleitung wird verbunden mit pädagogischen Intentionen. Der Kasus gibt ein Ferment ab für Änderungswahrnehmungen sowohl bei den Jugendlichen wie bei ihren Eltern. Der entwicklungspsychologisch gesehen gestreckte Übergang zwischen Kindheit und Jugend<sup>58</sup> wird punktuell verdichtet, indem die Statuspassage deklariert und inszeniert wird. Die Feier setzt einen äußeren Zeitpunkt, an dem der dann erreichte Stand des Nachdenkens publiziert und rituell begangen wird. Sie ist ein Anlass und Anhalt, sich über Erreichtes wie auch über bevorstehende Trennungen Gedanken zu machen.

Anders als der Religionsunterricht bezieht sich ein kasuell angelegtes kirchliches Handeln nicht nur unmittelbar auf Kinder und Jugendliche selbst, sondern gleichzeitig auf deren Familien, die Eltern, weitere Angehörige und Freunde. Eingedenk der Bedeutsamkeit familiärer Sozialisationsprozesse, wie sie etwa Bernhard Grom aus Sicht religionspädagogischer Psychologie betont hat,<sup>59</sup> und eingedenk der vielfältigen innerfamiliären und intergenerationellen Wechselwirkungen, auf die besonders die familiensystemische Seelsorgelehre<sup>60</sup> aufmerksam gemacht hat, erscheint dies als eine in ihrer Reichweite nicht zu unterschätzende Erweiterung bisheriger Handlungsfelder in Religionsunterricht, Konfirmandenarbeit, Firmvorbereitung und Jugendarbeit.

#### 6.4 Wahrung der Differenz einschließlich kulturübergreifender Horizonterweiterung

Die unumgängliche Differenz der didaktischen Orte Schule und Kirche wird berücksichtigt und gewahrt. Im gegebenen Fall führt die Anknüpfung am Kasualbedürfnis zur Auslagerung der religionspädagogischen Arbeit aus der Schule.<sup>61</sup> Das Schwellen-

<sup>58</sup> Vgl. FEIGE 2000, 59-68; Angesichts der zu beobachtenden *Entstrukturierung* der Jugendphase, so Feige, müssen sich inszenatorische Bemühungen um Übergangsrituale gleich welcher Art dabei auf einen pädagogisch nicht wirklich zu kontrollierenden, auf einen ergebnisoffenen Prozess einstellen. (Vgl. aaO, 59. 67.) – Dies in Rechnung gestellt – und die „Feier der Lebenswende“ wahrt ihrerseits ein hohes Maß an Freiheit für die Beteiligten – wird an ihr doch gleichzeitig sichtbar, dass sie als *Strukturierungsvehikel* wahrgenommen und gebraucht wird. Individuell höchst ungleichartige und ungleichzeitige Entwicklungsprozesse werden im Ritual *symbolisch vergeleichzeitig*.

<sup>59</sup> Vgl. GROM, 2000, 109f. – Als eine neben anderen Schlussfolgerungen aus der Frage nach Plausibilisierungsinstanzen in einer individualisierten, pluralistischen Gesellschaft nennt Grom bezeichnenderweise die Aufgabe, „der unterschiedlichen Nähe zur Kirche und Aufgeschlossenheit für religiöse Themen durch ein *breites Spektrum von Angeboten* verbindlicher und weniger verbindlicher Art Rechnung [zu] tragen“ (aaO, 108).

<sup>60</sup> Vgl. MORGENTHALER 1999. – Die Fruchtbarkeit einer systemischen Perspektive hat sich bestätigt in Gesprächen mit Eltern. Die Frage der Ritenwahl führte zu intensiven innerfamiliären Auseinandersetzungs- und Klärungsprozessen, nicht zuletzt unter den Bedingungen unterschiedlicher weltanschaulicher Voraussetzungen bei Eltern und, auch diese spielen eine nicht zu unterschätzende Rolle, bei Großeltern. (Familien H., M. und N.; Gesprächsprotokolle der Vfn.)

<sup>61</sup> Gleichwohl ist genetisch und didaktisch eine Verbindung zwischen schulischer und gemeindlicher Religionspädagogik zu beobachten. Den Feiern im Dom sind Schul-Gottesdienste voraus gegangen, in denen die Beteiligten Erfahrungen sammelten mit Möglichkeiten und Unmöglichkeiten spirituellen Sich-Verhaltens von SchülerInnen und ReligionslehrerInnen. Bemerkenswerterweise reduzierte sich eine ursprünglich theologisch ausdrücklichere Feierform einschließlich eines Tableaus von Schriftlesungen, Gebeten und neueren wie älteren geistlichen Liedern im Lauf der konkreten Ausgestaltung auf die oben unter 3.2 genannten Elemente. Hier scheint im Fortgang der Konzeptionsentwicklung

ritual führt aber auch nicht zur Eingemeindung. Eine Grenzüberschreitung in dieser Hinsicht ist nicht angesonnen. Die Differenz der Lernorte wird zugleich produktiv gemacht, indem der gastweise Einzug in den Kirchenraum einen Spielraum neuer Möglichkeiten erschließt.

Der anzustrebende Ritenvergleich gewinnt, wenn er Konfessions- und Ländergrenzen überschreitet.<sup>62</sup> Die Vielfalt praktizierter Modelle fördert die Einsicht in die Kulturabhängigkeit jeglicher Initiationsriten. Das Thema der Altersklasseninitiation bietet zudem fruchtbare Ansatzpunkte für interreligiöses Lernen.<sup>63</sup>

### *6.5 Erziehung zu ritueller Mündigkeit und kulturübergreifender Horizonterweiterung*

Die jugendlichen Hauptpersonen eines Passagerituals haben ein Recht auf Aufklärung über das, was sie betrifft. In der Moderne ist das Individuum ständig Entscheidungssituationen ausgesetzt. Das „Schicksal der Wahl“ betrifft heute, zumal unter ostdeutschen Bedingungen, auch die lebensbegleitenden Rituale. Hier sind Kenntnisse und Urteilsbildung der Jugendlichen aus geschichtlicher und vergleichender Perspektive zu fördern. Ihnen ist die Möglichkeit zu eröffnen, Subjekte der eigenen Ritenwahl zu werden. Dabei ist auch die (von Döhnert beschriebene<sup>64</sup>) noch vielfach praktizierte Ritushoheit der Eltern zu thematisieren und zu problematisieren. Die Jugendlichen dürfen im Vorfeld eines ihnen geltenden Schwellenrituals nicht im Stand der Unmündigkeit belassen werden. Als didaktischer Ort für den Erwerb ritueller Mündigkeit eignet sich, seines reflexiven Charakters wegen, der Religions- (und der Ethik-)Unterricht. Dem können entsprechend auszuarbeitende Unterrichtsmodelle dienen (den gegebenen Umständen nach anzusetzen im 6. Schuljahr); bislang ein Desiderat. – Überdies ist von jedem Anbieter eine öffentlich zugängliche und medial vermittelte „Produktdeklaration“ einzufordern,<sup>65</sup> die ihrerseits von den betroffenen Jugendlichen (und Eltern) diskursiv zu durchdringen ist. Eine Einheitlichkeit der Beurteilung wird sich infolge von Demokratisierungs-, Pluralisierungs- und Individualisierungsprozessen auf diesem Wege nicht einstellen können. Sie ist überdies unter den genannten Gesichtspunkten nicht einmal wünschenswert.

Die „Feier der Lebenswende“: sie ist eine Herausforderung für kirchliches Handeln<sup>66</sup> und praktisch-theologisches wie religionspädagogisches Nachdenken. Sie ist aber

---

eine noch größere Adaption an die vermuteten Verstehensvoraussetzungen der Teilnehmenden vorzuziehen. (Vgl. HAUKE 1997, 86-103.)

<sup>62</sup> Vgl. STARCK / ELSNBAST 2002, 473-490.

<sup>63</sup> Vgl. GRÜNSCHLOß 1998, 510-525.

<sup>64</sup> Vgl. DÖHNERT 2000, 321ff., 367ff.

<sup>65</sup> Vgl. dazu bereits Anm. 3 sowie die Internet-Adressen [www.jugendweihe.de](http://www.jugendweihe.de); [www.humanismus.de](http://www.humanismus.de) >Jugendfeier. An den entsprechenden Stellen wird auch ein Zugang zu weiteren schriftlichen Unterlagen sowie zu Kontaktadressen geboten.

<sup>66</sup> Dies gilt schließlich auch hinsichtlich kirchenrechtlicher Regelungen (vgl. bereits Anm. 55) Wenn man einen im kirchlichen Kontext angesiedelten Passageritus anbieten will, so wären grundsätzliche Überlegungen erforderlich bezüglich der Gestaltungsprinzipien. Im entfernt vergleichbaren Fall der Entwicklung eines Gottesdienstes anlässlich der Eheschließung zwischen einem evangelischen Christen und einem Nichtchristen in den Jahren 1974/75 beschloss beispielsweise die Vollkonferenz der Arnoldshainer Konferenz nach Vorarbeit der EKD-Ehekommission ausdrücklich: „Von dem nichtchristlichen Partner sollen keine Aussagen verlangt werden, die eindeutig christliche Glaubensvoraussetzungen haben“. Zur Freigabe eines solchen Gottesdienstes sah man sich damals durch die gewachsenen Zahlen besagter ehelicher Verbindungen genötigt und betonte: „Dahinter steht die seelsorgerliche Verpflichtung, ein Gemeindeglied, das eine solche Ehe einget, nicht allein zu lassen.“ (Vgl. A-

vor allem eine Herausforderung für die Jugendlichen und deren Familien auf der Suche nach sinnvoller Lebensgestaltung, nach Orientierung und nach Begegnung mit gewachsener Tradition.

### **Literatur:**

AGENDE für evangelisch-lutherische Gemeinden, Band III.2: Die Trauung, hg. v. der Kirchenleitung der VELKD, Hannover 1988.

AGENDE für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden und für die Evangelische Kirche der Union, Band III, Amtshandlungen, Teil 6, hg. v. der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und im Auftrag des Rates von der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche der Union, neu bearb. Ausg., Berlin/Bielefeld/Hannover 2001.

BÄUMLER, CHRISTOPH, Aspekte einer zukunftsorientierten Konzeption der Jugendarbeit, in: ThPr 21 (1986), 119-130.

BIEHL, PETER, Art. Symboldidaktik, in: LexRP 2 (2001), Sp. 2074-2079.

BIERITZ, KARL-HEINRICH, Die Praxis der Zeichen. Zur Einführung, in: ders., Zeichen setzen. Beiträge zu Gottesdienst und Predigt, in: PThe 22 (1995), 7-25.

BÖTTNER, BRIGITTE, Im „Vorhof der Heiden“, Herausforderungen für die Kirche im christlichen Niemandsland, HerKorr 55/5 (2001), 241-245.

DEGEN, ROLAND, Kirchliche Jugendfeier zwischen Konfirmation und Jugendweihe. Die Diskussion um ein neues Ritual, in: KUP 42 (2001), 72-75.

DEGEN, ROLAND / ELSENBAST, VOLKER, Konfirmieren – Aspekte und Perspektiven in Ostdeutschland, Münster 1996, 15-56.

DEGEN, ROLAND / HANSEN, INGE (Hg.), Lernort Kirchenraum. Erfahrungen – Einsichten – Anregungen, Münster u.a. 1998.

DIE FEIER DER FIRMGUNG in den Katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes, Einsiedeln u.a. 1973.

DÖHNERT, ALBRECHT, Jugendweihe zwischen Familie, Politik und Religion. Studien zum Fortbestand der Jugendweihe nach 1989 und die Konfirmationspraxis der Kirchen in: APrTh 19 (2000).

ENGELHARDT, KLAUS / LOEWENICH, HERMANN VON / STEINACKER, PETER (HG.), Fremde Heimat Kirche, Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 1997.

EPD-DOKUMENTATION 3a (1995), 1-16.

FEIGE, ANDREAS, Konfirmation und Jugendweihe – Symbolischer Übergang in eine ‚entstrukturierte‘ Jugendphase? Eine soziologische Analyse des strukturtheoreti-

---

GENDE 1988, 124, sowie im dortigen Anhang: Grundsätze der EKD-Ehekommission, 139.) – Analog wäre zu fragen und zu klären, ob und wie eine seelsorgerliche Aufgabe an konfessionslosen Jugendlichen und deren Familien zu bestimmen sei, die ein kasuelles Handeln nicht aus-, sondern einschließt.

- schen Kontextes für Übergangsrituale unter dem Aspekt von Jugend als ‚Teilkultur‘, in: Griese 2000, 59-68.
- FINCKE, ANDREAS, Konfirmation, Jugendweihe, kirchliches Jugendfest – ein schwieriges Verhältnis, in: EPD-DOKUMENTATION 51 (1999), 6-14.
- FRETTLÖH, MAGDALENE L., Theologie des Segens. Biblische und dogmatische Wahrnehmungen, Gütersloh 1998.
- GLAUBEN ENTDECKEN, Konfirmandenarbeit und Konfirmation im Wandel. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, hg. v. Kirchenamt der EKD, Gütersloh 1998.
- GOECKE-SEISCHAB, MARGARETE LUISE / OHLEMACHER, JÖRG, Kirchen erkunden – Kirchen erschließen - Ein Handbuch mit über 300 Sachzeichnungen und Übersichtstafeln sowie einer Einführung in die Kirchenpädagogik, Lahr 1998.
- GRÄB, WILHELM, Die Kasualpraxis als Rechtfertigung von Lebensgeschichten, in: ders., Lebensgeschichten – Lebensentwürfe – Sinndeutungen. Eine Praktische Theologie gelebter Religion, Gütersloh 2000, 172-202.
- GREINER, DOROTHEA, Segen und Segnen. Eine systematisch-theologische Grundlegung, Stuttgart u.a. 1998.
- GRIESE, HARTMUT M. (Hg.), Übergangsrituale im Jugendalter. Jugendweihe, Konfirmation, Firmung und Alternativen. Positionen und Perspektiven am „runden Tisch“, Münster/Hamburg/London 2000.
- GROM, BERNHARD, Religionspädagogische Psychologie des Kleinkind-, Schul- und Jugendalters, <sup>5</sup>2000, S. 109f.
- GRÜNSCHLOß, ANDREAS, "'Horizontenerweiterung' -- Religiöse Erziehung und Altersklasseninitiation im interreligiösen Vergleich", in: Comenius-Institut Münster (Hg), Handbuch für die Arbeit mit Konfirmandinnen und Konfirmanden. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1998; 510-525.
- HAUKE, REINHARD, „Die Feier der Lebenswende“ – ein christliches Übergangsritual für Jugendliche, in: GRIESE, HARTMUT M. (Hg.), Übergangsrituale im Jugendalter. Jugendweihe, Konfirmation, Firmung und Alternativen. Positionen und Perspektiven am „runden Tisch“, Münster/Hamburg/London 2000, 223-233.
- IDENTITÄT UND VERSTÄNDIGUNG, Standort und Perspektiven des Religionsunterrichts in der Pluralität. Eine Denkschrift der EKD, hg. v. Kirchenamt der EKD, Gütersloh <sup>5</sup>2000.
- IM DIALOG ÜBER GLAUBEN UND LEBEN, Zur Reform des Lehramtsstudiums Evangelische Theologie/Religionspädagogik. Empfehlungen der Gemischten Kommission, hg. v. Kirchenamt der EKD, Gütersloh 1997, 54f.
- JUGENDLICHE GEWINNEN UND BEGLEITEN, 12 Thesen des Rates der EKD zur Jugendweihe/Jugendfeier und ihrem Verhältnis zur Konfirmation, hg. v. Kirchenamt der EKD, Hannover 1999.
- KLEINHEYER, BRUNO, Sakramentliche Feiern I. Die Feiern der Eingliederung in die Kirche, Regensburg 1989.

- KLIE, THOMAS, Der Religion Raum geben. Kirchenpädagogik und religiöses Lernen, in: GVRPI 3 (1998).
- KRANEMANN, BENEDIKT / RICHTER, KLEMENS / TEBARTZ-VAN ELST, FRANZ-PETER, (Hg.): Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft. Die missionarische Dimension der Liturgie, Stuttgart 2000.
- LANGGÄRTNER, GEORG, Die Sakramentalien. Ein Werkbuch mit Anleitungen und Modellen für die Segnungen der Kirche, Würzburg 1974.
- LEBENS - FEST mit der Kirche. Ein Projekt zur Erprobung für die Ev.-Luth. Landeskirche Sachsens im Kirchenbezirk Borna. Sachstandsbericht Mai 2001 (masch.).
- LEIMGRUBER, STEPHAN, Firmung und Firmkatechese, in: Handbuch für die Arbeit mit Konfirmandinnen und Konfirmanden, hg. v. Comenius-Institut in Verbindung mit dem Verein KU-Praxis, Gütersloh 1998, 501-509.
- LIEPOLD, RAINER, Die Teilnahme an der Konfirmation bzw. Jugendweihe als Indikator für die Religiosität von Jugendlichen aus Vorpommern. Traditionen, Bilanzen, Visionen und Fremdbestimmung (Greifswalder theologische Forschungen 1), Frankfurt a.M. u.a. 2000. NEUBERT, EHRHART, Die postkommunistische Jugendweihe – Herausforderung für kirchliches Handeln, in: Zur Konfessionslosigkeit in (Ost-)Deutschland. Ein Werkstattbericht (Begegnungen 4/5), hg. v. Studien- und Begegnungsstätte Berlin, Berlin 1994, 34-86. STEFFENSKY, FULBERT, Brot für die Fremden – Die Kirche vor der Frage der Jugendfeier, in: epd-Dokumentation 51 (1999), 15-19.
- MEYER-BLANCK, MICHAEL, Liturgie und Liturgik - Der evangelische Gottesdienst aus Quellentexten erklärt, Gütersloh 2001.
- MORGENTHALER, CHRISTOPH, Systemische Seelsorge. Impulse der Familien- und Systemtherapie für die kirchliche Praxis, Stuttgart 1999.
- NIPKOW, KARL ERNST, Bildung als Lebensbegleitung und Erneuerung. Kirchliche Bildungsverantwortung in Gemeinde, Schule und Gesellschaft, Gütersloh <sup>2</sup>1902.
- PICKEL, GERT, Konfessionslose in Ost- und Westdeutschland, in: Pollack, Detlef / Pickel, Gert (Hg.), Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989-1999 (Veröffentlichungen der Sektion „Religionssoziologie“ der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, Bd. 3), Opladen 2000, 206-235.
- POLLACK, DETLEF, Zur religiös-kirchlichen Lage in Deutschland nach der Wiedervereinigung. Eine religionssoziologische Analyse, in: ZThK 93 (1996), 586-615.
- HAUKE, REINHARD, Feier zur Lebenswende – eine christliche Hilfe zur Sinnfindung für Ungetaufte, in: hg. v. Bilgri, Anselm / Kirchgessner, Bernhard, Liturgia semper reformanda, Freiburg/Basel/Wien 1997, 86-103.
- SAUER, RALPH, Die Kunst, Gott zu feiern. Liturgie wiederentdecken und einüben, München 1996.
- STARCK, RAINER / ELSNBAST, VOLKER, Konfirmandenarbeit in Kirchen anderer Länder, in: Handbuch für die Arbeit mit Konfirmandinnen und Konfirmanden, Berlin 2002, 473-490.
- STECK, WOLFGANG, Art. Kasualien, in: TRE 17 (1988), 673-686.

STEFFENSKY, FULBERT, Was ist liturgische Authentizität? in: PTh 89 (2000), 105-116.

WANKE, JOACHIM, Feiern für Ungläubige, in: Gottesdienst 27 (1993).

WOLFF, CHRISTIAN, Gemeinde im konfessions- und religionslosen Umfeld – theologische Reflexion eigener Praxis, in: Konfessionslos und religiös, in: Gemeindepädagogische Perspektiven, hg. v. Doyé, Götz / Keßler, Hildrun, Leipzig 2001, 57-70.

ZEDDIES, HELMUT, Kirche mit Hoffnung, Leitlinien künftiger kirchlicher Arbeit in Ostdeutschland, im Auftrag des Kirchenamtes der EKD, Hannover 1998.

„ZEIT ZUR AUSSAAT“, Missionarisch Kirche sein, 26. November 2000, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.

ZÜLICHE, JOHANNES, Den unbekanntem Gott feiern. Theologie und Praxis präkatechumenaler Feiern in säkularer Gesellschaft, Erfurt 2001.