

I. <u>Gliederung</u>	S.5
II. <u>Einleitung und Hinführung</u>	S.9
III. <u>Liturgische Inkulturation</u>	S.22
1. Klärung des Terminus	S.22
2. Einblicke in die Lebenswelt Jugendlicher im vereinigten Deutschland	S.27
3. Die Suche nach Vorbildern geglückten Lebens	S.33
4. Die Jugendweihe im Osten Deutschlands als (post-) sozialist. Religionsersatz	S.37
4.1 Die historischen Wurzeln der Jugendweihe	S.37
4.2 Die Grundgestalt der Feier von 1955 bis 1989/1990	S.38
4.3 Die Funktionen der sozialistischen Jugendweihe	S.41
4.4 Postsozialistische Jugendweihe- feiern nach 1990	S.44
4.5 Nationalsozialistische Funktionalisierung jugendlicher Passageriten	S.46
4.5.1 „Jugendweihe“ und „Jugendleite“	S.48
4.5.2 Überweisungs- und Schulentlassfeiern	S.49
4.5.3 Die Verpflichtungsfeier der Jugend	S.52
5. Ritus und Lebenswende	S.55
5.1 Zum Begriff und zum Verständnis von Lebenswenden	S.55
5.2 Die Erfurter „Feier der Lebenswende“ (Prototyp nach Reinhard Hauke) seit 1998	S.60

5.2.1	Entstehungshintergründe der Feier	S.60
5.2.2	Zeiten und Orte der Feier	S.63
5.2.3	Die Feiergestalt des Prototyps (1998)	S.65
5.2.4	Schematisches Ablaufraster der Feiern der Lebenswende 1998-2000	S.72
5.2.5	Modifikationen des Prototyps 1999/2000	S.73
5.2.6	Nach den einzelnen Feiern: Reaktionen von Eltern und den beteiligten Jugendlichen. Gründe für die Fortführung des Projekts	S.75
5.2.7	Resümee und Überleitung	S.80
6.	Die Erfurter „Feier der Lebenswende“: liturgisch <i>ortlos</i> „im Vorhof der Heiden“?	S.81
6.1	Die „Feier der Lebenswende“- ein Gottesdienst?	S.82
6.2	Die liturgisch-theologische Einord- nung der „Feier der Lebenswende“	S.86
6.2.1	Vergleich mit der Struktur des christlichen Wortgottesdienstes	S.86
6.2.2	Die Abläufe im Vergleich	S.91
6.2.3	Die Feier der Lebenswende: Liturgie?	S.102
6.3	Akzente im liturgischen Erfahrungs- bezug der Feier der Lebenswende	S.108
6.3.1	Vorbemerkung	S.108
6.3.2	Die diakonische Dimension reflek- tierter Fest- und Feierkultur	S.110
6.3.2.1	Die Bedeutung der Tischgemein- schaft im Leben Jesu	S.110
6.3.2.2	Die liturgische Vermittlung zwischen jugend- licher Lebenswelt und deren Religiosität	S.114

6.3.2.2.1	Das Beispiel ökumenischer Initiativen	S.114
6.3.2.2.2	Das Bedürfnis nach Struktur: Mystagogische Zugänge Nichtgetaufter	S.116
6.3.2.2.3	Die Vorbereitungsphase als Lernfeld im Rahmen der Erfurter Lebenswendefeier	S.117
6.3.2.2.3.1	Diakonische und liturgische Erfahrungsbereiche	S.117
6.3.2.2.3.2	Erfahrungsbezogene Mahlkultur	S.123
IV.	<u>Firmung und Konfirmation als Vergleichspunkte christlicher Initiation</u>	S.131
1.	Liturgietheolog. Grundaussage der Konfirmation	S.131
2.	Liturgietheolog. Grundaussage der Firmung	S.133
3.	Die Firmung als verselbständigter rite de passage	S.137
4.	Exkurs: Das Problem des Firmalters	S.139
5.	Optionen einer zeitlich und theologisch kontextualisierten Initiation	S.143
6.	Die Relevanz nichtsakramentaler Initiationsfeiern zur liturgischen Kultivierung markanter Lebensabschnitte	S.146
7.	Strukturvergleich zwischen Firmung und Konfirmation	S.150
7.1	Aufbauschema der kath. Firmung	S.150

7.2	Aufbauschema der evang. Konfirmation	S.151
V.	<u>Gesamtresümee (eigene theolog. Position)</u>	S.152
VI.	<u>Anlagen</u>	
	Anlage 1 (Feier der Lebenswende 1998/99)	S.155
	Anlage 2 (Feier der Lebenswende 2000)	S.158
	Anlage 3: Strukturvergleich von Firmung und Jugendweihe (<1969)	S.160
	Anlage 4: Strukturvergleich von Firmung/NS-Überweisungsfeier	S.163
	Anlage 5 (Konfirmationskurs Ev. Auferstehungsgemeinde, Mainz)	S.166
VII.	<u>Bibliographische Nachweise</u>	S.173

Auf inklusive Formulierungen wurde an den Stellen in der Darstellung verzichtet, wo dem Verfasser die Lesbarkeit beeinträchtigt schien.

II. Einleitung und Hinführung

„Der Herr bricht ein um Mitternacht;
jetzt ist noch alles still.
O Elend, daß schier niemand wacht
und ihm begegnen will.“¹

Die Strophe dieses Liedes könnte demjenigen leicht in den Sinn kommen, der zum ersten Mal mit der Diaspora- bzw. Missionsituation² der (katholischen) Kirche in den fünf „neuen“ Bundesländern im Osten Deutschlands konfrontiert wird:

¹ GL 567, 1. Str., Text nach Johann Christoph Rube (1712), Musik von Johann Crüger 1640.

² Nowak (2000) zieht in bezug auf die -in seinen Worten-„arm-selige Kirche“ im Osten Deutschlands deren Charakterisierung als „missionarische“ Kirche dem terminus technicus „Diaspora-Kirche“ vor, die „keine Kirche nur für die Katholiken sein [kann]“ (S.312), wengleich er selbst in seinem Aufsatz beide Bezeichnungen verwendet (S.311). Der Begriff „Mission“ lässt mehr den Sendungscharakter des Christseins hervortreten, „Diaspora“ hingegen (διασπειρο, gr.pass.) birgt als Begriff die Gefahr in sich, *sich selbst* u.U. vorzeitig als Gruppe in eine Minderheitenposition hinein zu manövrieren. Hauke gibt zu bedenken, dass es gerade in der christlichen Diaspora doch „auch unsere Berufung und Aufgabe [sei], die Mehrheit der Nichtchristen in den Blick zu nehmen. Sie haben ein Recht darauf, durch uns [die Kirchen/Christen, d.Verf.] ein Angebot für ein sinnvolles Leben zu erhalten“ [Hauke (1997), S.100]. Diese Sichtweise impliziert ein *ermutigendes* Selbstverständnis der Situation der ostdeutschen –praktizierenden- Christen, deren weltanschaulich-religiöse Position von der zahlenmäßigen Mehrheit ihres Lebensumfeldes nicht geteilt wird. Zum Begriff „Mission“ ist in diesem Zusammenhang das Hirtenschreiben der Deutschen Bischöfe „Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein“ (im Anhang ein Brief von Bischof Wanke „über den Missionsauftrag der Kirche für Deutschland“) äußerst aufschlussreich und vertieft den hier dargelegten

„Tausende von Jugendlichen [...] nehmen weiterhin an den Jugendweihefeiern teil,... Freidenkerbewegungen sehen ihre Stunde gekommen. Sie vereinen nichtsahnende, nur an der Feierlichkeit interessierte Jugendliche und Eltern für eine bedenkliche Ideologisierung.“³

Ein Blick auf die Zahlen offenbart folgendes: In allen östlichen Bistümern einschließlich des Westteils von Berlin leben zurzeit (Stand: Ende des Jahres 1999) etwa 1,2 Millionen Katholiken.⁴ Sie stellen, gemessen an der Gesamtbevölkerung, eine gesellschaftliche Minderheit von ca. fünf bis sieben Prozent dar. Die evangelischen Kirchen im Osten Deutschland weisen im Vergleich dazu eine vierfach höhere *formelle* Kirchenzugehörigkeit auf. Doch lässt sich inhaltlich, insbesondere in Bezug auf zentrale christliche Bekenntnisinhalte, ein tief verankertes Desinteresse bzw. Nichtwissen festmachen.⁵ Beim überwiegenden Teil der ostdeutschen

land“) äußerst aufschlussreich und vertieft den hier dargelegten Gedankengang (a.a.O. S.35/42).

³ Reinelt, gd 11/93, 85.

⁴ So nach Wanke, AnzSeels 5/00, 206. Eine ausführlichere und differenziertere Analyse im Blick auf die Konfessionszugehörigkeit im Ost-West-Vergleich bietet der Erfurter Theologe Eberhard Tiefensee (A), hier S.88f.

⁵ Vgl. H. Keul/W. Kraning: „Auf dem Gebiet der neuen Bundesländer ist es normal, *kein* Christ zu sein [...] Leute, die gegen Gott sind, habe ich nicht getroffen. Die Männer und Frauen und die jungen Leute sind einfach ohne Gott, und dabei fehlt ihnen nichts“ (S.268) [Kursive v.Verf.]. Daher ist es m.E. angemessener und ratsam, eine solche Haltung nicht als *Atheismus*, sondern als *Nontheismus* zu bezeichnen, da eine dezidierte und bewußte Ablehnung von

Bevölkerung fehlt ein explizit transzendenter Bezugspunkt. Religiöse Grundbedürfnisse artikulieren sich in der Bindung an Sekten und Weltanschauungsgemeinschaften oder aber verdeckt⁶ und sublimiert im Konsumverhalten. Religion ist „unsichtbar“⁷ geworden, sukzessive verdunstet, bedingt durch eine jahrzehntelange, staatlich protegierte Abstinenz von Kirche, Gott und kirchlich verfasster Religion.⁸ Diese anti-religiöse und näherhin antichristliche Saat ist bis heute, auch noch zehn Jahre nach der politischen Wende in der ehemaligen DDR, offenkundig: Den Glauben an Gott empfinden viele

christlichem Glauben und/oder Kirche sehr oft gerade nicht intendiert sind. Vgl. Ehrhart Neubert (1994): „Konfessionlose in Ostdeutschland haben sich in der Regel nicht aufgrund einer eigenen Entscheidung von einer Kirche getrennt, sondern sind bereits in der zweiten oder dritten Generation von den Kirchen entfremdet“ (S.37). Gegen eine „monolithische“ Betrachtungsweise des Atheismus in der DDR wendet sich auch der zu DDR-Zeiten führende Atheismus-Experte Olof Klohr: Atheismus und Religion in der DDR, in: Günther Heydemann/Lothar Kettenacker (Hg.): Kirchen in der DDR, a.a.O., S.282-293.

⁶ Joachim Wanke: „Hier im Osten „dampft“ es nicht vor lauter Religiosität“, Anm.4, a.a.O., hier mit einer kleinen Entgegnung auf eine entsprechende religionssoziologische Grundthese (aufgegriffen von Arno Schilson in AnzSeels 9/98, 412 und dort Anmerkung 8). Vgl. W. Frühwald: Theologie als Wissenschaft, in: R. Kaczynski (Hg.): 500 Jahre Herzogliches Georgianum (als Manusk. gedruckt), [München 1995], S.50. An diesem Punkt ist Nowak in der Einschätzung der Lage, zumindest im Bistum Magdeburg, deutlich vorsichtiger und differenzierter, wenn er neben „totaler Ablehnung (des Christentums, d.Verf.) einem dickfelligen Desinteresse (305) ein immerhin zaghaftes „Fragen nach Lebenssinn oder in Lebenskrisen“ (ebd.) auszumachen vermag.

⁷ So in Anlehnung an Thomas Luckmann: Die unsichtbare Religion (Frankfurt a.M. 1991); dazu auch H.-G. Soeffner: Die unsichtbare Religion, in: Soziolog. Revue 16 (1993), 1/5.

Menschen in den neuen Bundesländern hinsichtlich der Relevanz für ihr ganz persönliches Leben als bedeutungslos.

Gut, so ließe sich jetzt vielleicht, sagen, gut dass wenigstens der Westen Deutschlands von einer derart offen zugage tretenden Gottlosigkeit weitestgehend verschont geblieben ist. Wirklich? Wie transzendenzbezogen ist der Westteil Deutschlands einzustufen, wenn in vielen Großstädten wie bspw. Hamburg gerade einmal 45 Prozent der Einwohner formell den christlichen Kirchen zuzurechnen sind, während in der Bundeshauptstadt Berlin gerade einmal von etwa einem Drittel christlicher Kirchenzugehöriger auszugehen ist? Die zwölf Millionen Ungetauften aus den fünf neuen Bundesländern (Stand 1990) befinden sich also durchaus in „guter, westdeutscher Gesellschaft“,⁹ ohne allerdings bei einem Vergleich der Verhältnisse zwischen Deutschland-Ost und -West die politisch-wirtschaftlichen, vor allem aber auch die geistesgeschichtlichen Besonderheiten nivellieren zu wollen.¹⁰

⁸ Insofern ist sehr genau zwischen akirchlicher Religiosität und ‚Areligiosität‘ als solcher zu unterscheiden, wie sie E. Tiefensee als phänomenologische und strukturelle Besonderheit des Osten Deutschlands nachzuweisen versucht.

⁹ Schlemmer, AnzSeels 12/00, 551.

¹⁰ Kraning, LZ 4/00, S.288: „Wirtschaftliche Schäden sind leichter zu beheben als geistige Schäden. Mit letzteren werden wir in einer Generation nicht fertig.“ Diese, besser als „geistliche Austrocknung“ zu bestimmenden Schäden bedürfen einer entsprechenden gesamtgesellschaftlichen, insbesondere aber *kirchlichen* Aufmerksamkeit.

„Er hat es uns zuvor gesagt
und einen Tag bestellt.

*Er kommt, wann niemand nach ihm fragt,
noch es für möglich hält.“¹¹*

Diese Strophe des zu Anfang bereits zitierten Liedes regt dazu an, wachsam für neue Entwicklungen zu bleiben. Ich möchte an dieser Stelle ihre ermutigende Aussagekraft auf die aktuelle Relevanzprobe des Christentums in der bundesdeutschen Gesellschaft beziehen. Nach der christlichen Glaubensüberlieferung ist Jesus als der Christus nicht nur der am Ende der Zeiten Kommende, der von den Gläubigen Erwartete, sondern er ist zugleich derjenige, der durch seinen Geist in allem und all jenen gegenwärtig ist, die ihn suchen.¹² Keine Macht der Welt, „weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte noch Gewalten, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges“¹³ können sich dieser christlichen Verheißung auf Dauer wirksam entgegenstellen. Auch wenn die geistliche Wüste eines etappenweise atheistisch gekleideten Sozialis-

¹¹ Siehe Anm. 1, a.a.O., 2. Strophe (Kursivschrift vom Verf.).

¹² Vgl. Joh 16,13-15.

¹³ Röm 8,38f.

mus¹⁴ im Osten Deutschlands wirklich das Epizentrum eines „kirchlichen Katastrophengebietes“¹⁵ hinterlassen haben sollte, „an Kontingenz- und Transzendenzerlebnissen dürfte nach wie vor kein Mangel sein“.¹⁶ Diese innere, *geistliche* Leerstelle gilt es auch zehn Jahre nach der politischen Wende mittels entsprechender, differenzierter Angebote von Seiten unterschiedlichster Träger zu füllen, die den Menschen helfen, ihr persönliches Leben zu bewältigen. Nicht nur Sekten und Splittergruppen, sondern auch die beiden großen christlichen Kirchen sollten sich dieser großen Herausforderung stellen, scheint der Mensch doch unausweichlich religiös zu sein.¹⁷ Die Religiosität der Menschen, die durchaus auch Kirchenräume aufsuchen, wie das „Gästebuch“ der Erfurter

¹⁴ Diese atheistischen und antireligiösen Inhalte waren im Laufe der Entwicklungsgeschichte des sozialistischen Jugendweiheritus der DDR jeweils unterschiedlich stark akzentuiert [vgl. Hauke (1997), Fußn.11]. Der Terminus „*Weihhe*“ stellt trotz eines vordergründig säkularen Kontextes immer auch zugleich einen eindeutig *religiös* behafteten Grundvollzug dar.

¹⁵ Vgl. M. Tomka/P.M. Zulehner: Religion in den Reformländern Ost (Mittel) Europas, Ostfil-dern 1999, S.9.

¹⁶ So Tiefensee [A] (2000), S.93.

¹⁷ Vgl. zu dieser Grundthese die Überlegungen von Thomas Luckmann und H.-G. Soeffner (Anm.7 a.a.O.); ebenso Nowak, in: LZ 4/00, 312:“ Wenn dem modernen Menschen häufig der Verlust seiner Transzendenzfähigkeit attestiert wird, stimmt das nur bedingt...[es] wird immer mehr ein latentes Bedürfnis nach dem spürbar, das all diese Erfahrungen des Alltäglichen übersteigt...Erscheint es nicht geradezu absurd, dass es uns als Kirche genau in diesem Moment die Sprache verschlägt?“.

Domgemeinde nachdrücklich ausweist,¹⁸ die dort vielleicht eine Kerze entzünden, ist in kaum einer von den Kirchen oder einer anderen Einrichtung angeregten wissenschaftlichen Studie erfasst.¹⁹ Würde man dabei doch auf die Menschen jener Personengruppe aufmerksam werden, die an der Schwelle der Kirchentür oder im Vorraum, bildlich gesprochen, stehenbleiben.²⁰ Diese Menschen haben zum christlichen Glauben an Gott und zur Kirche als glaubens- und weg- begleitender Institution keinen Bezug (mehr). Dennoch sind auch sie als religiös Suchende konfrontiert mit denselben existentiellen Fragen wie Glaubende, besonders wenn sie von der Infragestellung menschlichen Lebens persönlich betroffen sind.²¹ Solche Situationen „nötigen“ nicht wenige Men-

¹⁸ Siehe Reinhard Hauke, CiG 13/99, S.99.

¹⁹ Vgl. expl. für eine Kirchenstudie jungen Datums im deutschsprachigen Raum die Ökumenische Baseler Kirchenstudie von 1999, die moderne Marktforschungsmethoden explorativ einbezieht. Im Blick auf die Literatur scheint es umso wichtiger, auf Untersuchungen im Spannungsverhältnis von Jugend und Religiosität unter vornehmlich *qualitativen* denn unter quantitativen Gesichtspunkten weiterzuverweisen. Für letztere reicht im allgemeinen ein Verweis auf die in regelmäßigen Abständen erscheinenden Shell-Jugendstudien aus. Vgl. ebenso (weiterführend) F.-O. Sandt: Religiosität von Jugendlichen in der multikulturellen Gesellschaft. Eine qualitative Untersuchung zu atheistischen, christlichen, spiritualistischen und muslimischen Orientierungen (Münster, New York, München, Berlin 1996).

²⁰ Vgl. als Anregung zu diesem Motiv hierzu die interessanten Ausführungen von Hans-Joachim Rennkamp: Im Vorhof des Betens, in: CiG 18/01, S.142.

²¹ So äußert sich bspw. der Vater eines Teilnehmers/einer Teilnehmerin der Lebenswendfeier 1998 in Erfurt wie folgt: „Ich werde geboren, ich lebe, ich sterbe. Das kann doch nicht alles gewesen sein...“, in: CiG 43/98, 363. Vgl. auch

schen zur Suche nach Antworten, die über Materielles, Vorgegebenes und darauf beruhende innerweltliche Erklärungsmuster hinausgehen. Im Kontakt zu den Menschen dieser Personengruppe, die in den neuen Bundesländern nicht gerade eine Minderheit darstellt, sei eine „offene Inkulturation“ vonnöten, äußerte der Passauer Pastoraltheologe und Liturgiewissenschaftler Karl Schlemmer.²² Diese These basiert auf der Annahme, dass sich Glaube und Lebenswelt einer bestimmten Zielgruppe *innerhalb* des vorgegebenen und vorfindbaren Umfeldes begegnen können. Damit ist im Grunde ein Fingerzeig Romano Guardinis von 1966 aufgegriffen: „Sollte man nicht lieber überlegen, in welcher Weise die heiligen Geheimnisse zu feiern seien, damit dieser heutige

Anna Seghers: Das siebte Kreuz, S.416: „Wir fühlten alle, wie tief und furchtbar die äußeren Mächte in den Menschen hineingreifen können, bis in sein Innerstes, aber wir fühlten auch, daß es im Innersten etwas gab, was unangreifbar war und unverletzbar.“ Die Sehnsucht nach dieser Unangreifbarkeit und Unverletzbarkeit mündet speziell in transzendente Heilserwartungen und scheint damit überhaupt *anthropologisch konstitutiv*, sonst wären wissenschaftliche Unterfangen, z.B. das Marktgeschehen als kultisch und damit religiös aufgeladenes Geschehen zu deuten, allein von ihrer Grundthese her haltlos [vgl. Arno Schilson/Joachim Hake (Hg.): Drama „Gottesdienst“...,a.a.O., S.30-37]. Das gleiche gilt natürlich auch für den Bereich des Sports und für die Medien [vgl. A. Prokopf: Der Mensch ist unheilbar religiös. Die Relevanz von kultanalogen, rituellem Handeln in säkularisierter Gesellschaft am Beispiel des deutschen Fußballs. Diplomarbeit im Fachbereich Katholische Theologie der Joh. Gutenberg-Universität (Mainz Sommersemester 1996); Martin Dücker: Den Ton treffen, in: CiG 19/01, S.147; Arno Schilson: Jugend und Religion heute...,a.a.O.].

²² S. Anm. 9, a.a.O..

Mensch mit seiner Wahrheit in ihnen stehen könne?²³
Nimmt man dieses ernst, dann verlagert sich die im Grunde unausweichliche Begegnung von Glaube und säkularer Lebenswirklichkeit gerade *nicht* in eine Art „Sonderwelt“, abseits von konkreten Lebenssituationen der beteiligten Menschen und damit fern vom Alltag jener Menschen. Die beharrliche Initiative und Pflege dieses Dialoges dürfte vielmehr bereits im offenen, unvoreingenommenen Wesen des Christentums selbst grundgelegt sein. Richtungsweisend für diesen Dialog sind die konkreten Anliegen und Optionen der spezifisch christlichen Glaubens- und Weltsicht, die sich ihrerseits auf einem pluriformen und damit unübersichtlichen „Markt“ von miteinander konkurrierenden Welt- und Sinndeutungsangeboten behaupten müssen. Vertraut man sich der spirituellen Erfahrung Edith Steins an, dann gleicht jeder Wahrheitssuchende fundamental dem Gottsuchenden, der damit zum gottnahenden Menschen wird, „ob es ihm klar ist oder nicht“,²⁴ sofern sich diese Suche in einem Umfeld von Freiheit und Freiwilligkeit vollziehen kann. Wenn dieser Kontakt zwischen Kirche und Ungetauften zeitgemäß und mit Rücksicht auf die besondere Herausforderung eines solchen

²³ Zitiert nach Martin Dücker: Gemeinde am Sonntag [Musik und Liturgie (10)]. Zeit für ein erneuertes „Gotteslob“, in: CiG Nr. 17/2001, S.131.

Dialogs geführt wird, dann müssen die bestehenden pastoral-territorialen, liturgischen und ekklesialen Konzepte in Bezug auf diese Zielgruppe kritisch hinterfragt und ggf. neu-konzipiert werden. Dazu möchte die vorliegende Arbeit aus pastoralliturgischer und religionspädagogischer Perspektive ihren Beitrag leisten. Liturgie als Gegenstand der Inkulturation, dies soll in einem ersten Schritt eher allgemein und dann speziell, d.h. mit dem Blick auf Jugendliche, umrissen werden. In einem zweiten Schritt stellt sich die Frage, in welchen anthropologischen Grundbedürfnissen säkulare und religiöse Feiern Jugendlicher wurzeln. Ritualen in der Lebensphase heranwachsender junger Menschen im Sozialismus der DDR bzw. als deren Vermächtnis soll dabei besonders Aufmerksamkeit geschenkt werden. Vergleichbare rituelle Feierformen im NS-Kult werden den Vergleich jugendlicher Passageriten, die in ideologischen Zusammenhängen entwickelt bzw. verfremdet wurden, abrunden.

Beispielhaft für kirchliche Innovationen im Osten Deutschlands ist das Erfurter Angebot einer alternativen Feier zur Jugendweihe für Jugendliche im Alter von etwa vierzehn Jahren. Die Beschreibung der Konzeption, wie auch die Aussagekraft der verwendeten Riten, Symbole und des gedeuteten

²⁴ Edith Stein: Werke, Band IX (Freiburg i.Br. 1959), S.102.

Raumes, in dem die Feier stattfindet, bilden den inhaltlichen Schwerpunkt der vorliegenden Arbeit. Von gewichtiger Bedeutung werden diesbezüglich, veranlasst durch den Rahmen der Themenstellung, die Erwartungen *aller* Beteiligten sein, diese Feier entweder zu initiieren bzw. an ihr teilzunehmen. Auch der mittlerweile mehrjährigen Genese der heute vorliegenden Feiergestalt muss besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden. Ein überleitender Gesichtspunkt schließt sich an dieses Kapitel an mit der Frage nach der liturgietheologischen Einordnung der vorliegenden Erfurter Feier. Sie soll dabei die ihr zukommende Würdigung erfahren und zugleich en détail kritisch hinterfragt werden. Außerdem wird der Frage nachgegangen, inwieweit gerade ungetaufte Menschen für liturgische Ersterfahrungen insbesondere durch konkretere, gemeinschaftsstiftende Ausdrucksformen sensibilisiert werden können und sollten.

Im folgenden Kapitel IV. wird ein Vergleich zwischen dem katholischen Sakrament der Firmung und der evangelischen Konfirmation die zwei wesentlichen liturgischen Formen der spezifisch christlichen Jugendinitiation zu beschreiben versuchen. Dabei sollen auf deren praktische Relevanz wie auch auf die Frage eingegangen werden, ob sich Jugendliche in der Adoleszenzphase durch (sakramentale) Bekenntnisfeiern

in ihrer Situation und mit ihren Bedürfnissen ernst genommen fühlen können. Die Arbeit schließt mit einem Ausblick auf mögliche Modifikationen der gegenwärtigen Firmpastoral, die im gegenwärtigen religionspädagogischen wie pastoralliturgischen Diskurs vertreten werden. Dabei wird auch zu berücksichtigen sein, welche generelle Bedeutung *nichtsakramentale* Initiationsfeiern wie bspw. die Erfurter Feier der Lebenswende innerhalb einer modifizierten Sakramentenpastoral im Leben Jugendlicher einnehmen könnten.

Wenn der Bundestagsabgeordnete Günter Nooke die Gründung eines –konfessionsübergreifenden?– „christlichen Trägervereins“ initiiert,²⁵ um „intellektuell und emotional anspruchsvoll die jungen Leute zu den Kernfragen des Lebens hin[zu]führen“,²⁶ dann unterstreicht dies nur die Dringlichkeit des mit dieser Arbeit verfolgten Anliegens: nämlich in einfühlsamer Weise nach *milieugerechten*, kirchlich und litur-

²⁵ Dieser Verein mit dem Titel „Maiglocke e.V.“ wurde am 03.01.2001 in Berlin gegründet und wird voraussichtlich ab 2002 zusätzliche Jugendfeiern als Alternative zu Jugendweihe und den christlichen Passageriten für Jugendliche anbieten, vgl. die Pressemitteilung des Vereins vom 04.01.2001 (Sitz in 10119 Berlin, Linienstr. 72). Präsident des Vereins ist Nooke selbst, zu den Vizepräsidenten zählt der Theologie-Professor der Humboldt-Universität Berlin Prof. Dr. Richard Schröder, der Philosoph und Publizist Thomas Brose, Beisitzer im Vorstand ist u.a. der Religionssoziologe Dr. Erhart Neubert (alle Berlin).

²⁶ S. Art.: „Wir müssen endlich Konkurrenz machen“, in: CiG 48/00, S.394. Diesen Vorschlag begrüßt der Dresdener Bischof Joachim Reinelt in einem Interview mit G. Krumpholz ausdrücklich („der pilger“ Nr. 3/00, S.6), warnt allerdings vor „pseudo-religiöse[n] Formen einer solchen Feier“.

gisch verantworteten „präkatechumenalen“²⁷ Feierformen für Nichtchristen und Ungetaufte zu suchen,²⁸ für Menschen, die aus welchen Gründen auch immer am Rande²⁹ oder aber in

²⁷ Diese Terminologie gründet letztlich auf Erwartungen, die von vielen Befürwortern solcher Feierformen zwar ausdrücklich verneint werden: Es gehe nicht um „Mission“ i.e.S., auch nicht um Eingliederung in herkömmliche *katechumenale Prozesse*. Es sollten vielmehr Wege gefunden werden, „für die jungen Menschen Fest und Feier zu gestalten, ohne sie vereinnahmen zu wollen. Kirchen hätten ein reiches Instrumentarium dafür. Wir haben uns auch sonst zu fragen, welche Vorformen von Fest und Feier eine menschenfreundliche Kirche für all jene signalisieren würde, die sich zu einem Sakramentenempfang noch [!] nicht entschließen können oder die Bedingungen dafür noch [!] nicht erfüllen ... Kirche auch mit denen, die noch sehr am Anfang sind?“ (J.Reinelt: Jugendweihe weiter so?, in:gd 11/93, S.85). Auch wenn sich die Erwartungshaltung vorgeblich darauf beschränkt, Leben sinngetragen zu deuten [vgl. Hauke (1997), S.100], so sind doch aufgrund katechumenaler Assoziationen andererseits missionarische Akzente dieses Tuns nicht von der Hand zu weisen. Es scheint redlicher, sie offen einzugestehen.

²⁸ Der Verfasser ist sich bewusst, dass dies dem Betreten eines bedrängenden pastoralliturgischen Neulandes entspricht, aber gleichermaßen auch einer Relevanzprobe gleichkommt, nämlich „ob die heutige Liturgie menschenfähig ist“ (mit Schlemmer, Anm.9, S.552 in Anlehnung an Romano Guardini). Dann bliebe ihr, so Schlemmer, im Rahmen ihrer „Menschenfähigkeit“ die bleibende Aufgabe i. S. eines fortdauernden „semper reformanda“ „alternative und differenzierte Feierformen und Liturgien gerade für Fernstehende und Ungetaufte zu entwickeln und anzubieten, die zum einen die geltenden Ordnungen beachten, andererseits sie auch wagemutig überschreiten“ (Schlemmer, a.a.O.). Damit ist allerdings eher das Problem an sich konkret umrissen, als bereits eine Lösung des hier beschriebenen Spannungsverhältnisses aufgezeigt.

²⁹ Schlemmer (s.Anm.9) verwendet für diese Personengruppe die Bezeichnungen „Randchristen“ und „Fernstehende“ mit den entsprechenden Nuancierungen („Fernstehende“ können, müssen aber nicht ungetauft sein, sind also gleichzusetzen mit Konfessionslosen). Die Problematik einer wirklich treffenden Begrifflichkeit liegt hier darin, dass sie i.d.R. eine jeweils *einlinige* Perspektive verfolgt [Fernstehende stehen aus der Sicht der Kirche(n) der/den Kirche(n) fern- womöglich deutet mancher kirchlich distanzierte Mensch diese Entfremdung genau entgegengesetzt: „Die Kirche hat sich von mir und meiner Lebenswirklichkeit entfernt.“].

deutlicher Distanz zu etablierten kirchlichen Pastoralstrukturen stehen.

Mit diesem Anliegen sollten sich vielleicht auch die übrigen westdeutschen Diözesen schon jetzt vertraut machen, wenn doch zu befürchten steht, „dass die religiöse Situation in den neuen Bundesländern sich über kurz oder lang auch im Westen der Republik einstellen wird.“³⁰

III. Liturgische Inkulturation

1. Der Terminus

Im folgenden geht es darum, den Begriff der liturgischen Inkulturation zu präzisieren betreffs der für diese Arbeit relevanten Fragestellungen. Das damit Gemeinte ist in zahlreichen apostolischen Lehrschreiben –in unterschiedlichen Kon-

³⁰ S. Anm.9, S.556. Von *katechetischen* Bemühungen mit der Zielgruppe der „Fernstehenden“/Nichtgetauften ist zwar auch in westdeutschen Diözesen zu berichten, diese unterscheiden sich jedoch von ihrer Zielsetzung maßgeblich von dem Projekt einer „Feier der Lebenswende“, wie sie bereits über Jahre hinweg z.B. in Erfurt angeboten wird und die sich gerade *nicht* als „Glaubenskurs“ im engeren Sinn versteht, sondern als eine Art vorbehaltloser „Ermöglichungsraum“ einer rituellen/liturgischen Begegnung von Nichtchristen und Christen. Freilich können sich darüber hinaus dann auch zusätzlich evangelisatorische Effekte ergeben; diese sind allerdings nicht von vornherein intendiert. Vgl. beispielhaft zu den diözesanen Aktivitäten den Art. „Den Glauben anbieten“. Projekt Glaubenskurse im Bistum Speyer angelaufen, in: der pilger 8/2001, S.22.

texten- präsent.³¹ Federführend für das christliche Verständnis von Inkulturation ist das Vorbild Jesu Christi, der „sich in der Menschwerdung von der konkreten sozialen und kulturellen Welt der Menschen einschließen [ließ], unter denen er lebte.“³² Den christlichen Kirchen ist es demnach aufgegeben, sich auf das kulturell-religiöse, das differenzierte lebensweltliche Umfeld der ihnen anvertrauten Menschen einzulassen.³³ Wie das –ganz konkret- geschehen soll, dafür gibt es keine subsummierende pastorale, katechetische oder liturgische Handlungsanweisung, die für alle und für jede denkbare und reale Situation anwendbar wäre. Ein Videoband der katholischen Medienstelle in Erfurt mit dem Titel: „Liturgie *der Völker*“ macht deutlich, dass in teilkirchlichen Gottesdienstfeiern in Ozeanien, Lateinamerika, Indien und Afrika auch jeweils unterschiedliche Liturgieentwürfe zum Tragen kommen. Davon unberührt bleibt aus liturgietheologischer Sicht die sie miteinander verbindende „Mitte“, nämlich das, *was* gefeiert, gelobt, gepriesen und wofür gedankt

³¹ Siehe RLuI; DK 106f.187ff; CT 53; RM 52-54; ergänzend sei noch hingewiesen auf KKK Nr. 1204-1207. In Nr. 1207 wird die kulturerzeugende und –bildende Kraft der Liturgie eigens herausgehoben.

³² AG 10; vgl. ebenso AG 22a.

³³ Das haben die christlichen Kirchen auch schon immer getan: Man danke bspw. nur an die liturgische Rezeption säkularer Herrschaftsymbole und Amtskleidung (Weihrauch, Paramente etc.). Vgl. PLH, Art. Gewänder, liturgische; S.174f.

wird. Es ermöglicht die Kraft „Gottes selbst, die Einheit der Kirche zu wahren, so überragend, daß zweckmäßig Unterschiede ohne Sorge in Kauf genommen werden können.“³⁴ Um ein naheliegendes Beispiel aus unserem Kulturkreis anzuführen: Auch der Erfurter „Domführer für Kinder“³⁵ verwendet eine andere Sprache, eine andere gestalterische Aufmachung und Gliederung als vergleichbare Begleitmaterialien für erwachsene Besucher/innen. Die Kirchengeschichte überzeugt immer wieder selbst durch eindrucksvolle Belege, wie erfolgreich christliche Missionstätigkeit gerade deswegen sein konnte, da sie sich kulturell aufgeschlossen und *integrativ* zeigte, soweit und solange, wie dies mit zentralen Glaubensinhalten vereinbar war.³⁶ Ziel einer sorgfältig durchdachten Inkulturation, die sich nur bedingt vorausplanen und steuern

³⁴ So Hermann Volk: Theologische Grundlagen der Liturgie, 2. Aufl. 1965, S.47 i.V.m. SC Art. 37.

³⁵ Text von Reinhard Hauke, Erfurt (Erfurt o. Jahresangabe).

³⁶ Ein eindruckliches Beispiel aus Mittelamerika ist eine synkretistische Verbindung westafrikanischer Stammesreligiosität –sog. „*Santaria*“ (ursprgl. Herkunft aus Nigeria, Benin) und dem Christentum, wie sie bspw. auch heute noch in Kuba lebendig ist. Dabei werden die afrikanischen Geister, die *Orishas* und katholische Heilige miteinander in Verbindung gebracht, *aber nicht ersetzt*. Vergleichbare, einzelne Synkretismen sind aus der europ. Kirchengeschichte auch im Zusammenhang mit der Christianisierung der Germanen bekannt. Religiös-synkretistische Bezüge sind allerdings nicht von vornherein willkürlich konstruierbar, sondern setzen bestimmte, gemeinsame Grundüberzeugungen zwischen dem „alten“ Kult und dem „neu“ inkulturierten voraus! Vgl. Stephan Palmie: Das Exil der Götter, a.a.O. und im Vgl. hierzu den Beitrag von T. Görtz: Coach für Christus..., a.a.O..

lässt, ist die Berührung der „verborgensten Schichten der Menschen und der Völker...mit [der] lebenspendende[n] Kraft [des Evangeliums, d.Verf.] in der Tiefe und bis zu den Wurzeln“³⁷ einer bestimmten menschlichen Kultur.³⁸ Stehen kulturelle Eigenheiten und Sondertraditionen im Gegensatz zu indisponiblen Wesensinhalten des christlichen Glaubensschatzes, so bleibt es den sich inkulturierenden Kirchen aufgegeben, fragwürdiges kulturelles Sondergut zu „sanieren“ und *behutsam* umzugestalten.³⁹ Abgrenzung und Distanz sollten erst als Reaktion auf die nachgewiesene Unvereinbarkeit mit dem christlichen Profil und bei fehlenden einschlägigen Parallelen erfolgen. In Bezug auf die Katechese ist zu

³⁷ So EN 20; vgl. auch EN 63; RM 52. Das DK spricht in der dt. Übersetzung vom „Eindringen des Evangeliums“, eine Formulierung, die der Sache nach wenig angemessen scheint, geht es doch nach LG 13 eher um das *Fördern* und *Übernehmen* kultureller Reichtümer (lat. *fovet et assumit*). Damit ist die Notwendigkeit, dass diese Begegnung behutsamer Natur sein sollte, eindeutig hervorgehoben (Kursive im Zitat vom Verf.).

³⁸ So auch RH Art. 14: „Da also der Mensch der Weg der Kirche ist, der Weg ihres täglichen Lebens und Erlebens, ihrer Aufgaben und Mühen, muß sich die Kirche unserer Zeit immer wieder neu die ‚Situation‘ des Menschen bewußt machen.“ Dieser Weg muss *dialogorientiert* sein, wenn die persönliche Lebensgeschichte des je Einzelnen ernstgenommen werden und seine Werte, seine Lebensentwürfe in den Focus der Kirche(n) als Dialogpartnerin(nen) treten sollen. Hierzu treffend auch Nowak (LZ 4/00, S.305): „*Begegnung* und *Dialog* als aufeinander bezogene Größen menschlicher Kommunikation menschlichen Miteinanders spielen dabei (in der Kommunikation zwischen Christen und Nichtchristen [d.Verf.]) eine Schlüsselrolle. Um als Gesprächspartner ... ernst genommen zu werden, muss Kirche sich zunächst auf die Lebenswirklichkeit hier und heute einlassen, ob diese nach ihren Vorstellungen gestaltet ist oder nicht.“

erwarten, dass ein Tradent, der bemüht ist, die Botschaft Christi *milieugerecht* in eine konkretes kulturelles und gesellschaftliches Umfeld zu übersetzen, „lebhaftes soziales Empfinden“⁴⁰ besitzt und mit den kulturellen Gepflogenheiten seines Aufgabengebietes gut vertraut ist. Die Katechese soll in einer Art *Stufenmodell*⁴¹ erfolgen, „je nach dem Auffassungsvermögen des Glaubenschülers und dem Eigencharakter der Katechese“,⁴² wobei dieses Sich einlassen auf ein bestimmtes Milieu keineswegs bedeuten muss, der Botschaft Christi im Kern nicht etwa treu zu bleiben. Damit ist bereits ein wichtiges Spannungsfeld umrissen, innerhalb dessen sich jedes inkulturative Anliegen bewegt: die Authentizität des Evangeliums Christi zu wahren, aber in gleicher Weise die Würde der Menschen zu respektieren,⁴³ denen diese Berührung ermöglicht worden ist.

³⁹ LG 17 spricht von „heilen, *erheben* und vollenden (lat. sanare, elevare et consumare) [Kursivschr. v. Verf.]“

⁴⁰ Vgl. DK Nr. 110: „...das Evangelium [ist] zu den in diesen Kulturen auftretenden Ideen, Fragen und Problemen *in Beziehung* [zu] *bringen*.“ (Kursive v. Verf.).

⁴¹ DCG (1997) Nr. 112.

⁴² So DCG (1971) 38b.

⁴³ DCG (1997) Nr. 113.