

3 Junge katholische Initiativen in Deutschland

Ein Beitrag zur Anthropologie des Christentums Eine dezidiert religionswissenschaftliche Perspektive auf christliche Traditionen, wie sie in diesem Buch verfolgt wird, bewegt sich unter anderem im Forschungsgebiet der »Anthropologie des Christentums«. Diese nicht-konfessionelle Perspektive auf das Christentum hat sich in den letzten drei Jahrzehnten zu einem wichtigen Forschungsgebiet in der Ethnologie und verwandten Fächern entwickelt (z. B. Bräunlein 2013, 248; Mayblin et al. 2017, 2). Freilich gab es auch früher schon nicht-theologische, beispielsweise historische, sozial- oder kulturwissenschaftliche Forschungen über christliche Traditionen (z. B. Douglas 1973; Turner und Turner 1978; Luckmann 1991a), diese folgten aber keinem übergeordneten Paradigma, wie es jetzt in den kultur- und sozialanthropologischen Fächern angestrebt wird. Die Fachgeschichte der Religionswissenschaft ist vor allem im deutschsprachigen Raum geprägt von dem Bestreben, sich von den Theologien zu emanzipieren (z. B. Hock 2002, 162), und in dieser Hinsicht eng verwandt mit dem Programm der Anthropologie des Christentums.

Es liegt in der Fachgeschichte der Ethnologie begründet, dass diese sich in ihren Anfängen wenig für christliche Traditionen interessierte. Peter Bräunlein spricht von einer »Vermeidungs- und Verdrängungsstrategie«, die unter anderem daraus resultierte, dass christliche Missionar:innen im Feld oftmals als Gegenspieler der Ethnolog:innen wahrgenommen wurden: Häufig – wenn auch nicht immer – suchten sie zu verändern, was Ethnolog:innen dokumentieren, verstehen (und nicht selten auch bewahren) wollten. Auch befassten Ethnolog:innen sich primär mit dem vermeintlich Authentischen und dem ursprünglich ›Fremden‹, also dem Gegenstück zur ›westlichen Moderne‹, und waren insofern weniger an den christianisierten oder in Transformation befindlichen einheimischen Gesellschaften interessiert (Bräunlein 2013, 245). Andererseits ist anzuerkennen, dass es oft Missionar:innen waren, die sich zuerst ethnografisch mit indigenen Gesellschaften befassten – wenn auch ihre Ziele andere waren, als die der späteren Ethnolog:innen: nämlich durch besseres Verständnis der lokalen Tradition Mission zu ermöglichen (z. B. Kohl 1988, 230; Kippenberg und Stuckrad 2003, 66; Tworuschka 2015, 35).

In der noch jungen Anthropologie des Christentums hat sich die Forschung bisher meistens auf evangelikale oder pfingstliche Formen des globalen Protes-

tantismus konzentriert (Coleman 2017, 273) und dabei noch selten die Frage nach gebauten Räumen in den Blick genommen (Hovland 2016, 331). Katholische Traditionen werden in der anthropologischen, aber auch soziologischen Literatur noch erstaunlich selten eingehend untersucht. Außerdem ist, ganz im Sinne der traditionellen Ausrichtung der Ethnologie, die Forschung im Gebiet der Anthropologie des Christentums überwiegend in nicht-europäischen Regionen durchgeführt worden (Bräunlein 2013, 259),¹ was eine Lücke in Bezug auf die nicht-konfessionelle, ethnologische und sozialwissenschaftliche Erforschung katholischer Gemeinschaften in europäischen Regionen offenlässt. Simon Coleman notiert als eine der wichtigsten Fragen in diesem Feld »whether and how a Catholic-inspired landscape of global movement compares, interacts, interleaves, and indeed contrasts with Pentecostal and evangelical patterns« (Coleman 2017, 279). Die eingangs formulierte Hypothese, dass junge katholische Initiativen sich im Hinblick auf ihre Atmosphäre von herkömmlichen katholischen Formaten unterscheiden und darin zugleich US-amerikanisch geprägten evangelikalen Veranstaltungen ähneln, ist ein Versuch, ebendiese Forschungslücke zu bearbeiten. Auch Birgit Meyer notiert den Bedarf, katholische Bewegungen aus religionswissenschaftlich-ethnologischer Perspektive und besonders hinsichtlich materieller Faktoren in den Blick zu nehmen (Meyer 2017, 311). Mit dem Fokus auf sozial-räumliche Arrangements und auf die Rolle von Materialität in diesen bearbeitet die hier vorgelegte Studie diese Forschungslücke mit methodologischem und theoretischem Anspruch.

Dabei geht es aber nicht darum, entweder einer (wie auch immer verstandenen) Säkularisierungsthese oder einer ›Anbiederung‹ der katholischen Kirche an populärkulturelle Trends das Wort zu reden. Die Diskussionen um die Wirksamkeit oder Angemessenheit der Gottesdienstformate junger katholischer Initiativen sind Teil der Debatten *im Feld*. Sie sind *Gegenstand der Analyse* und werden daher nicht durch die religionswissenschaftliche Analyse beantwortet. Dies beinhaltet auch die Herausforderung, objektsprachliche »decline and fall«-Narrative zur Kenntnis zu nehmen und in angemessener Weise analytisch zu bearbeiten, ohne sie einfach zu paraphrasieren (dafür plädiert z. B. auch Coleman 2017, 280–281).

Systematische Einordnung der Initiativen aus der Perspektive religiöser Kontaktsituationen Allgemein formuliert stellen die hier betrachteten katholischen Initiativen einen empirischen Sachverhalt dar, an dem synchroner und diachroner intra-religiöser Kontakt untersucht werden kann: Es geht – so die Hypothese – um atmosphärische Positionsbestimmungen der Initiativen gegenüber der traditionellen Amtskirche und ihrer Liturgie. Man kann hier von einem intra-religiösen Kontakt

¹ Ausnahmen sind aber beispielsweise Thomas J. Csordas' Analysen katholisch-charismatischer Heilung (Csordas 1990).

sprechen,² weil Akteure im Feld sich zwar ausdrücklich als Teil einer gemeinsamen, nämlich römisch-katholischen Tradition verstehen, aber dennoch immer wieder den Vergleich zwischen ›uns‹ (der Initiative) und ›den anderen‹ (der sogenannten Amtskirche) thematisieren, so zum Beispiel, wenn ein Leiter im Interview sagt: »Also, das, was klassisch katholisch gut ist, machen wir einfach mal anders« (Interview Veni!, Abs. 86). In einem Leitfaden der Jugendkirche effata[!] heißt es ähnlich: »Im Vordergrund der Jugendkirchenarbeit stehen nicht Personen, sondern Angebote, die sich in der methodischen und ästhetischen Darbietungsform (bisher) von dem unterscheiden, was Jugendliche auf den klassischen Feldern der Pastoral in der Regel erleben können« (effata[!] 2013, 1–2).

Die katholischen Initiativen als Arenen intra-religiöser Kontaktsituationen zu beschreiben, hilft einerseits dabei, die gängigen homogenisierenden Stereotype über ›die katholische Kirche‹ zu vermeiden. Da Kontaktsituationen empirisch immer an impliziten oder expliziten Vergleichen erkennbar sind, ermöglicht das Konzept andererseits eben diese objektsprachlichen *tertia comparationis* zu identifizieren: So wird im Vergleich zwischen den eigenen Formaten und denen der traditionellen Amtskirche auch das Wort »Atmosphäre« regelmäßig verwendet. Beispielsweise notieren die Befragten in einer Umfrage unter regelmäßigen Teilnehmer:innen der Veni!-Gottesdienste, dass es eine »besondere Atmosphäre« gebe (zu dieser Umfrage siehe Fußnote 5, S. 140). Im eben erwähnten Leitfaden der Jugendkirche effata[!] wird als erstes von sechs Gestaltungsprinzipien für Gottesdienste die »Raumatmosphäre« genannt (effata[!] 2013, 3).

Man kann daher festhalten, dass »Atmosphäre« (oder auch verwandte Begriffe wie »Stimmung«) empirisch als Begriffe verwendet werden, um junge katholische Initiativen mit traditionellen Formaten zu vergleichen, also eine Kontaktsituation zu thematisieren. Die beteiligten Akteur:innen adressieren sich gegenseitig als katholische Gruppierungen und thematisieren Unterschiede unter anderem mit dem Begriff »Atmosphäre«. Diese Kontaktsituation ist einerseits diachron, wenn sie Veränderungen im Laufe der Zeit thematisiert (über Veni! zum Beispiel sagen Befragte, das Format sei »moderner« und »an die heutige Zeit angepasst«),³ andererseits synchron, wenn sie Veranstaltungsformate nebeneinanderstellt und deren Unterschie-

2 Als »Religionskontakt« bezeichne ich im Anschluss an Volkhard Krech und die Forschungen im Käte Hamburger Kolleg »Dynamiken der Religionsgeschichte zwischen Asien und Europa« (Bochum, 2008–2022) solche Situationen, in denen sozio-kulturelle Entitäten einander als Religionen beobachten und diese Beobachtung (implizit) vor dem Hintergrund einer übergeordneten Idee (*tertium comparationis*) thematisieren (z. B. Krech 2012b, 192).

3 Das trägt sich bis in die theologische Literatur fort, die im weiteren Sinne als Quellenmaterial in die Analyse aufgenommen wird: »Die Großkirchen in Deutschland [...] suchen auf unterschiedlichen Wegen den historischen Pfad staatsanaloger bürokratisch-hierarchischer Organisationen zu verlassen und weisen mehr oder weniger ausgeprägt Elemente wandlungsfähiger ›liquider Organisationen‹ auf« (Gabriel 2014, 56).

de thematisiert. So konnte man beispielsweise auf der Internetseite der Initiative Veni! (die in Kapitel 6 ausführlicher vorgestellt wird) lesen:

»Viele, die nicht zur Gemeinde gehören, gehen automatisch davon aus, dass alle *kirchlichen Veranstaltungen langweilige, belanglose Stümperei* sind.⁴ Wenn wir die Vorurteile dieser Menschen von Anfang an erschüttern und *etwas richtig Interessantes und Motivierendes* aufziehen wollen; wenn wir ihnen das Leben verändernde Christentum anbieten wollen, müssen wir uns darüber im Klaren sein, dass das eine Menge Arbeit bedeutet. Und das gehen wir mit Veni! an« (Veni! 2014; Hervorhebung MR).

Hier wird die als üblich wahrgenommene katholische Liturgie mit dem Angebot von Veni! verglichen. Man will etwas Neues machen, das erschütternd, interessant und motivierend sein soll. Ein als »phänomenologisch« ausgewiesener Eintrag zum Stichwort »Liturgie« im Handwörterbuch *Religion in Geschichte und Gegenwart* geht auf das gleiche Problem mit anderen Worten ein:

»Das Ritual hat in der gegenwärtigen Diskussion manchmal eine negative Bedeutung, bes. wo es als beengend oder als Grund dafür angesehen wird, dass der Gottesdienst *langweilig und lebensfern* erscheint. Dann werden oft *Abwechslungen eingeführt, die Gefahr laufen, die urspr. Wurzeln*, die das Ritual tragen, zu gefährden. Ein zeitgenössischer Gottesdienst, der seine rituellen Wurzeln respektiert, sieht aber in der Wiederholung und Formalisierung des Rituals eine befreiende Wirkung [...]« (Zimmermann 2002, 431–432; Hervorhebung MR).

Die Autorin dieses Eintrags thematisiert Veränderungen der Liturgie, wie sie beispielsweise von Veni! oder Trinity umgesetzt werden, weil sie die rituellen Wurzeln des Gottesdienstes in Gefahr brächten. Die Zitate stehen als Beispiel dafür, wie ein synchroner, intra-religiöser Kontakt sich im Diskurs äußert.

Für die Religionsgemeinschaft selbst – pauschal gesagt: die römisch-katholische Kirche – ist diese Form des intra-religiösen Kontakts von außerordentlicher Bedeutung, weil sie die zentrale Schnittstelle für die Aufrechterhaltung und Weitergabe religiöser Glaubensinhalte und eines Zugehörigkeitsbewusstseins darstellt; und zwar sowohl an die ›Jugend‹ als auch an Erwachsene, die sich von der Kirche distanziert haben oder nie im engeren Sinne kirchlich gebunden waren. So gab und

4 Was hier recht drastisch formuliert wird, zieht sich durch die praktisch-theologische Literatur zu Kirche und Jugend, so z. B. auch hier: »Jugendkirchen sind die Innovation in der kirchlichen Jugendarbeit der letzten Jahre. [...] Sie könnten dazu beitragen, das nicht nur bei Jugendlichen vorhandene Klischee von der Kirche als ›langweilig, nichtssagend und autoritär‹ tatsächlich zu korrigieren. Jugendkirchen sind zurzeit die innovativste Form an kirchlicher Jugendarbeit, die wir haben!« (Schwab 2006, 30).

gibt es eine vielfach verbreitete Angst, dass die Kirche ‚ihre Jugend verlieren‘ könne (z. B. Weidinger 1982, 15; Höring 2000, 13). Junge katholische Initiativen und katholische Jugendinitiativen sind aus kirchlicher Innensicht eine Möglichkeit, Jugendliche und junge Erwachsene, aber auch ältere Erwachsene (neu) für die Kirche zu gewinnen und sie als »Kundschafter« für die Kirche einzusetzen (Bumiller 1991, 7).⁵

Der Umstand, dass der Atmosphärenbegriff im Feld als *tertium comparationis* in einer intra-religiösen Kontaktsituation verwendet wird, deren Teilnehmer die jungen Initiativen auf der einen und die traditionelle Amtskirche auf der anderen Seite sind, erfordert für dieses Buch zwei argumentative Schritte: (a) Zum einen muss das Feld der katholischen Jugendarbeit und jungen Initiativen überblicksartig dargestellt werden, um diese Kontaktsituation historisch zu verorten. Es ist nicht so, dass erst in jüngster Zeit Gruppen auftreten, die sich mit ihren liturgischen Formaten gezielt vom ‚Traditionellen‘ abgrenzen (Kapitel 3). (b) Zum anderen muss ein analytischer Atmosphärenbegriff entwickelt werden, der nicht unreflektiert wider-spiegelt, was im Feld thematisiert wird, sondern der einen analytischen Mehrwert liefert, um sozial-räumliche Situationen in komparativer Weise besser zu verstehen (Kapitel 7). Kurz: Aus dem objektsprachlichen *tertium comparationis* muss ein metasprachliches werden.

Kurzüberblick zur Geschichte katholischer Initiativen und ihrer Erforschung Die in diesem Buch diskutierten katholischen Initiativen stehen in einem historischen und gegenwärtigen Zusammenhang mit katholischen Jugendbewegungen, der katholischen Jugendarbeit sowie Jugendkirchen. Dabei verstehen sich mindestens zwei der hier untersuchten Initiativen (Veni! und Zeitfenster) ausdrücklich nicht als *Jugendinitiativen*, aber man kann sie dennoch als junge Initiativen beschreiben, weil sie als neue/moderne Initiativen konzipiert sind. Alle untersuchten Bewegungen und Formate ziehen ein gemischtes Publikum an, das aus jüngeren und älteren Menschen besteht, was man auch als Indikator dafür auffassen kann, dass das Attribut »jugendlich« sich nicht primär auf das biologische Alter, sondern vielmehr auf eine Konstellation von Einstellungen und Konsumgewohnheiten bezieht, die von Menschen verschiedenster Altersgruppen geteilt werden. Im Folgenden fasse ich skizzenhaft die Entwicklung des Feldes zusammen und gehe dabei auch auf den Forschungstand ein, der sich in Bezug auf dieses Feld entwickelt hat.

Zur Jugendarbeit der katholischen Kirche Zwar kann eine Darstellung der kirchlichen Jugendarbeit aus theologischer Sicht bereits mit dem Neuen Testament beginnen, doch ist es für den hier verfolgten Ansatz zweckmäßiger, erst im 19. Jahrhundert

5 Auch das Thema »Jugend und Religion« ist noch ein relatives neues in den soziologischen Disziplinen, die sich mit Religion befassen. Erst seit den 2000er Jahren gibt es hierzu erste umfangreiche Studien (Collins-Mayo 2010, 1–2; siehe auch Streib und Gennerich 2011).

einzusetzen, als sich auch nicht-kirchliche Jugendbewegungen formierten (überblicksweise Stambolis 2021). Erst als im Laufe des 18. Jahrhunderts eine »Jugend« im heutigen Sinne entstanden war – als eigene Lebensphase mit zentralen Funktionen für Individuum und Gesellschaft (Höring 2000, 90) – konnten sich im Gefolge der säkularen Jugendbewegungen, etwa dem 1896 gegründete »Wandervogel«, auch kirchliche Bewegungen entwickeln (Gabriel 1994, 57). Die katholische Jugendbewegung begann als ausdrückliche Gegenbewegung zur nicht-religiösen Jugendbewegung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.⁶ Ein Beispiel ist der »Katholische Gesellenverein« (gegründet 1846), bis heute als »Kolpingwerk« bekannt (Höring 2000, 91). 1909 wurde als katholische Reaktion auf den »Wandervogel« der »Quickborn« gegründet. Wie viele nachfolgende Vereine und Vereinigungen waren auch diese beiden Initiativen nicht in Gemeinden und Bistümern angesiedelt, sondern als davon unabhängige agierende Vereine (Schwab 2006, 30). Erst 1919 kam als pastorale Reaktion »von oben« der »Bund Neudeutschland« hinzu (Höring 2000, 93–94) und 1920 wurde die »Deutsche Jugendkraft« (DJK) als Reichsverband für Leibesübungen in katholischen Vereinen gegründet (Sternberg 2003, 35–36; Schwank 2001, 91). Die jungen katholischen Bewegungen des frühen 20. Jahrhunderts, vor allem der Quickborn, nahmen Einflüsse aus der »Liturgischen Bewegung« der 1920er Jahre auf. Insbesondere das Versprechen einer verstärkten Teilhabe der Laien an der Liturgie fiel in den katholischen Jugendbewegungen auf fruchtbaren Boden (Höring 2000, 95; Mittmann 2016, 65).

Unter nationalsozialistischem Regime kamen die katholischen Jugendvereine weitgehend zum Erliegen oder gaben spätestens 1936 mit Einführung der Beitrittspflicht zu den nationalsozialistischen Jugendverbänden ihre Arbeit auf (Höring 2000, 97). 1947 wurde in Anknüpfung an die Vereinigungen der Vorkriegszeit der »Bund der Deutschen Katholischen Jugend« (BDK) als Dachverband aller kirchlichen Jugendbewegungen gegründet. Er war institutionell mit der kirchenamtlich geleiteten Jugendseelsorge verbunden und daher nicht mehr eine reine Bewegung »von unten«. Jugendarbeit wurde ausdrücklich als Missionsarbeit verstanden (Höring 2000, 98–99; Hastenteufel 1976, 16) – ein Aspekt, der sich bis in das 21. Jahrhundert fortsetzt, wenn die Deutsche Bischofskonferenz im Jahr 2000 »Mission« als Kernbegriff der Jugendpastoral festhält (Scharnberg 2006b, 21).

6 Auf evangelischer Seite gab es bereits Anfang des 19. Jahrhunderts sogenannte »Jünglingsvereine«, die ihren Mitgliedern gemeinsames Bibelstudium, Gebet, Gesang und dann auch Leibesübungen anboten. Diese Jünglingsvereine standen im engen Austausch mit dem Christlichen Verein junger Männer (CVJM) (Struve 2005, 91–93). Zur Geschichte der evangelischen Jugendarbeit siehe z. B. auch die zwei Bände *Geschichte der evangelischen Jugendarbeit* (Dorgerloh 1999; Schwab 2003) sowie Affolderbach (1995); zu den Anfängen der evangelischen Jugendbewegung siehe z. B. Brandenburg (1993).

Die 1950er Jahre gelten als Blütezeit des Katholizismus in Deutschland (Liedhegener 2015, 157), auch wenn sich statistisch bereits ein leichter Rückgang der regelmäßigen Gottesdienstbesucher:innen abzeichnete. Es wurden zahlreiche neue Kirchengebäude errichtet, deren Architektur Ideen der Liturgischen Bewegung aufgriff (Mittmann 2016, 70). Die kirchliche Jugendarbeit verfolgte das Ziel, »Jugendliche in die Kirche einzugliedern und sie in ihr und für sie zu formen« (Höring 2000, 100). Spätestens ab Mitte der 1960er Jahre zerfielen jedoch die festen katholischen Milieustrukturen (Höring 2000, 51), was die Jugendarbeit vor Herausforderungen stellte: Im wirtschaftlichen Aufschwung der Nachkriegszeit entstand eine Konsum- und Freizeitkultur, die sich kaum noch an den Vorstellungen der Kirchen orientierte. Dennoch galt die kirchliche Jugendarbeit in beiden großen Kirchen während der Nachkriegszeit als wichtiger Bereich und stand im Zeichen eines »pädagogisch ambitionierten Neuanfangs« (Bräunlein 2015, 199), dessen konkrete Umsetzung sich jedoch als schwierig erwies. Schon in den 1950er und 60er Jahren gab es, Paul Hattenteufel zufolge, eine »Methodenflucht«: Es sei ein Missverständnis, wenn Jugendseelsorger glaubten, dass die »Jugendseelsorge in einer industriellen Massengesellschaft [...] nur mit Tonbandgerät und Filmkamera bewältigt werden« könne (Hattenteufel 1976, 19). Die Frage nach dem gerechtfertigten und zielführenden Einsatz von Technik und Medien in neuen katholischen Gottesdienstformaten zieht sich bis heute wie ein roter Faden durch die Diskussionen über jugend- und zeitgerechte Gottesdienstgestaltung (siehe die Fallstudien zum Trinity, Kapitel 2, und zu Veni!, Kapitel 6). Ebenfalls stritt man schon in diesen Jahrzehnten über den Einzug amerikanischer Musik⁷ in populärkulturelle und kirchliche Zusammenhänge (Liedhegener 2015, 168) – kurzum: Es ging um die Frage einer legitimen Modernisierung der katholischen Liturgie und Jugendarbeit: »Am Ende stand vielfach ein Konflikt zwischen kirchlicher Autorität und individuellen Autonomieverstellungen, der mit moderaten Modernisierungen der kirchlichen Jugendarbeit, wie sie in der zweiten Hälfte der 1950er Jahre einsetzen, nicht mehr aufzufangen war« (Liedhegener 2015, 168). In den 1960er Jahren konnte sich die Jugendarbeit endlich auf die Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils berufen (Höring 2000, 102–104), insbesondere die *Konstitution über die heilige Liturgie (Sacrosanctum Concilium)* (1963), welche die Volkssprache für den Wortgottesdienst in der Messe empfahl und die Gemeinde durch diese und andere Maßnahmen stärker einbinden wollte (Mittmann 2016, 76).

Dieses auch als »Aggiornamento« (d. h. Vergegenwärtigung bzw. ›Verheutigung‹) bezeichnete Prinzip des Zweiten Vatikanums wirkte im Bereich der katholischen Jugendarbeit, weil es nahelegte, dass die christliche Überlieferung sich kulturellen Veränderungen anpassen muss (Scharnberg 2006b, 18). Diese Annahme wird von vielen Vertreter:innen der in diesem Buch vorgestellten Initiativen bekräftigt, wenn sie betonen, dass ihre Formate zwar wenig traditionell sein mögen, aber

7 Hierzu mehr in Malessa (1980) oder Kopanski (2020.).

doch die christliche Botschaft in unverfälschter Form vermitteln. So heißt es über die Initiative Veni!: »Dabei sind wir gar nicht so hoch kreativ, sondern deuten oft nur das um, was die Kirche immer schon gemacht hat« (Bischöfliche Pressestelle 2014).

Die Beschlüsse des Konzils hielten jedoch den Rückgang der Kirchenmitglieder, auch und besonders unter jungen Menschen, nicht auf (Bräunlein 2015, 200). In der Statistik der sonntäglichen Gottesdienstbesucher:innen hat das Zweiten Vatikanum »keine Spuren hinterlassen; der Abwärtstrend, der seit 1950 zu beobachten ist« (Haunerland 2013, 35) setzte sich fort. 1975 wurde daher in Würzburg der Synodenbeschluss über »Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit« verabschiedet, um die Jugendarbeit zu stärken und die Jugend zu fördern (Bleistein 1993, 11–12). Dieser Beschluss legte unter anderem fest, dass kirchliche Jugendarbeit für alle Kinder und Jugendlichen innerhalb und außerhalb der Kirche offen sein soll (Schwab 2006, 33). In den Jahren zwischen 1975 und 1989 kann man eine relativ stabile, nur leicht sinkende Mitgliederquote in beiden christlichen Kirchen beobachten. Die Beteiligung junger Menschen nahm sogar zu, was mit einer zunehmenden Nachfrageorientierung und ›Eventisierung‹ seit Mitte der 1970er Jahre zusammenhängen dürfte (Mittmann 2015, 242).⁸

Dabei spielte insbesondere die aufkommende Popmusik eine wichtige Rolle, die immer wieder Gegenstand der Debatte in kirchlichen Kreisen war. Schon Anfang der 1960er Jahre waren Blues- und Popmessen veranstaltet worden; in beiden Volkskirchen wurden Jazz- und Schlagerelemente rezipiert und Anfang der 1970er Jahre entstand das Genre des »Sacro-Pop« (Bräunlein 2015, 218–219). Teilweise wurden diese musikalischen Gestaltungsformen wieder verboten oder eingeschränkt. Trotz aller Bemühungen jedoch erfüllte die »Anreicherung von kirchlichen Ritualen mit popkulturellen Elementen, gleich in welcher Dosierung, [...] ihr Ziel nicht« (Bräunlein 2015, 218–219). Langfristige Bindungen an die katholische Kirche oder ein aktives, auf Dauer angelegtes Engagement konnte durch diese Maßnahmen offenbar nicht erreicht werden oder spiegelt sich zumindest nicht in den Mitgliederzahlen oder sonntäglichen Gottesdienstbesucher:innen wider (Haunerland 2013, 35).

Spätestens seit den 1960er und 70er Jahren erschienen theologische Abhandlungen und kirchliche Konzeptpapiere, die einen theologischen Diskurs über »Kirche

8 Die Geschichte des Verhältnisses von »Kirche und Jugend« der letzten etwa 150 Jahre kann man somit zusammenfassen als Wechselspiel von Initiativen ›von unten‹ und Organisationen ›von oben‹. Zu letzterem gehört auch die »Arbeitsstelle für Jugendseelsorge« (afj), die 1991 als Nachfolgerin der 1945 gegründeten »Bischöflichen Hauptstelle für Katholische Jugendseelsorge und Jugendorganisation in den deutschen Diözesen« eingerichtet wurde. Sie hat ihren Sitz im »Jugendhaus Düsseldorf«, wo zugleich auch der »Bund der Deutschen Katholischen Jugend« (BDKJ) seine Zentrale hat (Verband der Diözesen Deutschlands 2017).

und Jugend« abbilden. Dazu gehören zum Beispiel das »Bildungskonzept kirchlicher Jugendarbeit« von 1971 (Bleistein 1993, 10) oder der bereits erwähnte Synodenbeschluss über »Ziele und Aufgaben der kirchlichen Jugendarbeit« von 1975. Außerdem wurden Tagungen veranstaltet und es erschienen praxisorientierte Handbücher für zeitgemäße Jugendpastoral im Allgemeinen und Jugendgottesdienste im Besonderen. 1991 wurden dann von der Jugendkommission der Deutschen Bischofskonferenz erarbeitete »Leitlinien zur Jugendpastoral« veröffentlicht (Bleistein 1993, 17).

Aus diesem innertheologischen Diskurs seien hier zur Illustration einige Beispiele genannt: Johannes Spölgen legte unter dem Titel *Jugend ohne Kirche?* (1974) einen regionalen Jugendpastoralplan für das Bistum Aachen vor. Der Sammelband *Kirchliche Jugendarbeit: Angebot oder Anbiederung*, herausgegeben von Roman Bleistein (1976a), ging auf eine Tagung der Katholischen Akademie in Bayern über das Thema »Jugendarbeit der Kirche« zurück. Bleistein formuliert darin, was auch heute noch gilt, dass nämlich die Jugend »zu einem Selbstbewusstsein und zu einer Selbstdarstellung gelangt« sei, »wie sie früher unbekannt waren«. Daher wolle sie »nicht mehr gegängelt und pädagogisch traktiert« werden, sondern »neue Modelle religiösen Verhaltens entwickeln, mutig *Experimente* machen und immer wieder auch Auswege aus einer verfahrenen innerkirchlichen Situation suchen« (Bleistein 1976b, 80; Hervorhebung MR). Das Motiv »Experiment« (siehe S. 44) nimmt also schon hier Fahrt auf.

1982 veröffentlichten Gertrud und Norbert Weidinger den Band *Neue Formen der Jugendliturgie*, in dem es um eine Evaluation der aktuellen Praxis und die Weiterentwicklung von Jugendgottesdiensten ging. Schon hier wird notiert, was noch für die jungen Initiativen der 2010er Jahre gilt: Dass es eine Herausforderung sei, auf das »Konsumhaltung vieler Jugendlicher« einzugehen, wobei man für die 2010er und 20er Jahre wohl ergänzen müsste, dass diese »Konsumhaltung« nicht nur eine Eigenschaft der Jugend ist, sondern sich auf alle Altersgruppen und gesellschaftlichen Schichten bezieht. Ein Pastoralreferent beklagt, »dass die meisten Jugendlichen dem Gottesdienst innerlich derart fernstehen, dass sie die ›schönste Jugendmesse‹ bestenfalls mit einer anderen Musikveranstaltung vergleichen« (zitiert in Weidinger 1982, 24). Ein anderer wird mit den Worten zitiert: »Jugendgottesdienste werden häufig unter dem Aspekt ›Show‹ gesehen und bewertet, und diese ›Show‹ sollte möglichst um eine Klasse besser sein als die letzte Dalli-Dalli-Sendung im Fernsehen« (zitiert in Weidinger 1982, 24). Diese Zitate sind für die vorliegende Studie aufschlussreich, weil sie zeigen, dass die heute im Feld verhandelten Problemstellungen keineswegs neu sind, sondern spätestens seit den 1980er Jahren in der pastoraltheologischen Literatur diskutiert werden. So notiert Matthias Sellmann im Jahr 2010: »Insgesamt wird [...] die kirchliche Liturgie stark unter den Aspekten von gelungener, das heißt hier mit säkularen Erlebnisstandards vergleichbarer, stimmiger Performanz rezipiert. Pointiert gesagt: Ob das Kommen

etwas brachte, entscheidet sich weniger daran, ob es wahr oder gut, sondern mehr daran, ob es schön war« (Sellmann 2010, 441). Auf der anderen Seite möchten Veranstaltungen wie die von Veni! ausdrücklich nicht als »Show« bezeichnet werden, weil dies nicht mit den intendierten inhaltlichen Zielen übereinstimmt (Interview Veni!, Abs. 160).

Neben diesen eher konzeptionellen theologischen Arbeiten⁹ entstand ein Genre der ›Ritualhandbücher‹, d. h. Anleitungen für Jugendgottesdienste und Jugendseelsorge, das in den 1980er, 90er und 2000er Jahren unvermindert fortgesetzt wird, wobei sich die jeweiligen Vorschläge dem Zeitgeist anpassen.

Stellvertretend für viele Publikationen und Handreichungen seien hier nur einige genannt: Peter Boekholt legt 1986 unter dem Titel *Durchbrüche wagen 25* Ablaufpläne für Eucharistiefeiern und Wortgottesdienste mit Jugendlichen vor, die ganz der klassischen Liturgie folgen, aber auf die Bedürfnisse der Zielgruppe abgestimmt sind. 1996 erscheint *Ich suche meinen Weg* von Maria und Martin Schwedhelm, die ebenfalls das Ziel verfolgen, Lebens- und Glaubensfragen von Jugendlichen aufzugreifen und liturgisch ansprechend zu gestalten. Mechthild Bangert, Roland Schwarz und Christine Tröger veröffentlichen 1998 den Band *Werkstatt Jugendgottesdienst*, der auch Überlegungen zur Gestaltung von Musik und Raum für Jugendgottesdienste beinhaltet. Timo Rieg stellt 2003 in *Jugendgottesdienst Powerpack 40* Ablaufpläne für Jugendgottesdienste zusammen, die im deutschsprachigen Raum in katholischen, evangelischen und freikirchlichen Gemeinden veranstaltet wurden. Hier wird verschiedentlich konkret auf die Gestaltung des Kirchenraumes und die Erzeugung von Atmosphäre eingegangen.¹⁰ Ulrich Schwab weist 2006 in einem Text mit dem Titel »Innovation Jugendkirche« darauf hin, dass es für Jugendliche wichtig sei, sich einen Kirchenraum ästhetisch aneignen zu können:

»Jugendliche erleben es als ein Zeichen von Wertschätzung, wenn sie nicht in die Multifunktionalität von Kellerräumen verbannt werden, sondern einen wirklichen Kirchenraum überlassen bekommen. [...] Die Raumgestaltung wird so

9 Nicht zu vergessen auch die 1992 erschienene und bis heute zitierte *Pastoraltheologie der Jugend* von Martin Lechner (2. Aufl. 1996) und der 1994 publizierte Sammelband *Jugend, Religion und Modernisierung* (hg. von Karl Gabriel und Hans Hobelsberger).

10 So z. B.: »Unser Konzept setzt bewusst auf den traditionellen Kirchenraum. Die besondere Ausstrahlung, die gerade die Räume der alten Kirche haben, spüren auch Jugendliche. Wenn sie dort noch auf eine Atmosphäre treffen, in der sie willkommen sind, treten sie gerne ein und fühlen sich wohl. Meist muss diese Atmosphäre erst geschaffen werden: durch eine liebevolle und stimmungsvolle Raumgestaltung und vor allem durch freundliche Menschen« (Rieg 2003, 181–182). Die Betonung des »Willkommen-Seins« deutet darauf hin, dass man sich in den klassischen Formaten nicht mehr willkommen fühlt (so auch die Beobachtung im Trinity, siehe Kapitel 2).

zum ästhetischen Aneignungsprozess für die Jugendlichen: Der ehemals fremde Raum (der Erwachsenen) wird zum Raum der eigenen Symbolsprache für das Heilige. Das ist für das Zugehörigkeitsgefühl der Jugendlichen mit diesem Ort sehr wichtig. Und trotzdem behält der Raum auch seine eigene Prägung, die ihn als etwas Besonderes erscheinen lässt, als etwas, das abgehoben bleibt vom Alltag» (Schwab 2006, 38).

Diese Aussage passt gut zu den in Bezug auf das Trinity (Kapitel 2) notierten Entwicklungen. Im gleichen Sammelband notieren auch Michael Freitag (2006a, 25) und Herbert Fendrich (2006, 109), der wiederum das Trinity begleitet und beraten hat, die Bedeutsamkeit solcher Aneignungsprozesse für erfolgreiche Jugendkirchen.

Jugendkirchen und jugendpastorale Zentren Das Verhältnis von »Jugend und Kirche« nimmt eine konkrete institutionelle Ausformung in Gestalt von Jugendkirchen und jugendpastoralen Zentren an.¹¹ Die bereits vorgestellte Jugendkirche »Trinity« in Bochum ist eines von vielen Beispielen dafür (Kapitel 2). Seit den 1990er Jahren äußert sich das verstärkte Bedürfnis nach einem »eigenen Raum« in der Gründung solcher Kirchen; 2005 gab es mindestens 70 evangelische, katholische und freikirchliche Jugendkirchen oder jugendkirchliche Projekte in Deutschland (Scharnberg 2006a, 226), Anfang der 2020er Jahre waren es nach Angaben des Netzwerks jugendkirchen.org bereits ungefähr 200.¹² Das Spezifische an Jugendkirchen ist, dass nicht nur auf Jugendliche abgestimmte Gottesdienste veranstaltet werden, sondern dass Jugendlichen ein eigener Raum überlassen wird, der – in der Regel unter Beteiligung der Jugendlichen – anders gestaltet wird als ›normale‹ Kirchen (Hobelsberger 2003, 17). Hier äußert sich ein zentrales Element, das auch für die noch folgenden Fallbeispiele relevant sein wird: Eine Jugendkirche soll, so Werner Otto, ihre Zielgruppe ansprechen, indem sie »nicht dem entspricht, was junge Menschen *gewöhnlich* mit Kirche in Verbindung bringen. Jugendkirche muss ein ›Anders-Ort‹ von Kirche sein – einer, der wirklich Kirche ist, das Kirchesein aber zugleich neu ausbuchstabiert« (Otto 2011, 285; Hervorhebung MR). Dieser Grundkonflikt – als Kirche erkennbar sein, aber sogleich so wenig wie möglich nach ›gewöhnlicher‹ Kirche aussehen – zieht sich durch die Fallstudien in diesem

11 Patrik C. Höring definiert den Begriff »Jugendpastoral« in seiner pastoraltheologischen Arbeit als den »Gesamtraum von christlich-kirchlichem Handeln mit, durch und unter Jugendlichen und jungen Erwachsenen«. Darunter fällt alles von Jugendverbandsarbeit bis zum Religionsunterrichtung und Jugendkatechese. »Kirchliche Jugendarbeit« betrifft dann einen »Teilbereich der Jugendpastoral, nämlich das außerschulische Handeln mit Jugendlichen« (Höring 2000, 22).

12 <https://www.jugendkirchen.org/juki-suche/orte-mit-jugendkirche.html>, abgerufen am 07.08.21.

Buch und wird auch atmosphärisch relevant: Gäste sollen sich wohlfühlen keine »Angst« vor dem Kirchenraum oder Gottesdienstbesuch haben (Interview Trinity, Abs. 118).

Hans Hobelsberger bezeichnet Jugendkirchen als Brücken zwischen Kirche und Jugendkultur, welche – mit unterschiedlichem Erfolg – den ästhetischen »Graben« zwischen beiden Bereichen überwinden (Hobelsberger 2003, 17). Ähnlich notiert Michael Freitag: »Besonders durch Ästhetisierung, Inszenierungen und symbolische Kommunikation vergegenwärtigen [Jugendkirchen] das Evangelium für junge Menschen sinnhaft und sinnenfällig und überbrücken die semantische und stilistische Fremdheit zwischen Kirche und Jugendkultur« (Freitag 2006a, 24). Hier, so mein Argument, ist das Konzept der »Atmosphäre« direkt als analytischer Begriff anschlussfähig, denn es scheint insbesondere die Atmosphäre in diesen Räumen zu sein, welche die ästhetische Brückenfunktion leistet. Dies zeigt sich auch im bereits zitierten Text von Otto, wo es heißt:

»Die Konzentration auf den Kirchenraum war von Anfang an das Markenzeichen der Jugendkirchen und zugleich die größte Herausforderung für ihre Arbeit. Denn die wichtige Erkenntnis der sozialräumlichen Pädagogik, dass sich die Belegung von Räumen an deren ästhetischer Ausgestaltung entscheidet, erklärt, warum Jugendliche sich in Kirchenräumen oft fremd fühlen: Sie kommen als Personen mit ihren ästhetischen Ausdrucksformen dort meist nicht vor. Daran etwas zu ändern, ist nicht einfach. Jugendliche haben oft ein feines Gespür sowohl für Versuche der Anbiederung als auch für das, was in einen sakralen Raum ›passt‹ oder nicht. So halten auch kirchenferne Jugendliche es meist für unangebracht, Kirchenräume zu Partyräumen umzufunktionieren« (Otto 2011, 286).

Speziell zur Jugendkirche TABGHA in Oberhausen liegen inzwischen Arbeiten vor, insbesondere eine Dissertation von Elisa Stams (2008), die auch dem gebauten und gestalteten Kirchenraum verschiedentlich Aufmerksamkeit widmet. Stams benennt in Bezug auf die ›herkömmlichen‹ Kirchenräume – ähnlich wie Hans Hobelsberger (2003) – ein »ästhetisches Erfahrungsdefizit« bei Jugendlichen (Stams 2008, 53). Insofern sei der Kirchenraum der Jugendkirche TABGHA von besonderer Bedeutung: Er soll eine »Begegnung zwischen Jugend- und Kirchenkultur« ermöglichen. Deshalb setzt die Gestaltung der Jugendkirche maßgeblich beim gebauten Raum selbst an (Stams 2008, 87). So wird ein bei Jugendlichen oft negativ konnotiertes ›Normalbild‹ der Kirche gezielt irritiert und verändert (Stams 2008, 236).

Auch hier geht es im Wesentlichen um eine ästhetische Anschlussfähigkeit an populärkulturelle und Jugenddiskurse (Stams 2008, 254). Dennoch muss der Raum, so Stams, als Kirchenraum erkennbar bleiben (Stams 2008, 430). So wird erneut der Spagat zwischen kirchlicher Identität und populärkultureller Anschlussfähigkeit

keit thematisiert, der – so mein Argument – im Wesentlichen durch atmosphärische Faktoren bearbeitet wird. Marcus Minten und Bernd Walharn schreiben mit Blick auf TABGHA, dass dort eine Liturgie gestaltet werde, die die in der Tradition vorhandenen Elemente neu und in multisensorischer Weise kombiniere (Minten und Wolharn 2003, 54). Hier findet bereits eine recht deutliche Positionierung gegenüber dem ästhetischen Angebot klassischer liturgischer Formate statt, das sich auch in der Analyse anderer Formate in diesem Buch zeigen wird.

Neben den Jugendkirchen sind in den letzten Jahren an verschiedenen Orten sogenannte Jugendpastorale Zentren gegründet worden, die über die Jugendkirchen noch hinausgehen, indem sie nicht nur einen Raum für Jugendmessen bieten, sondern auch darüber hinaus Formate und Angebote entwickeln. Dazu gehören neben dem bereits vorgestellten »Trinity« in Bochum auch die Zentren »CRUX« (Köln), »Areopag« (Recklinghausen), das »Philipp-Neri-Zentrum« (Gelsenkirchen) und »Die Botschaft« (Düsseldorf).

Veranstaltungen für Jugendliche und junge Erwachsene Einmalige oder wiederkehrende Veranstaltungen im Rahmen der Jugendpastoral gibt es auf allen organisatorischen Ebenen von der Ortsgemeinde über die Diözese bis zum Bistum oder gar auf internationaler Ebene wie beim Weltjugendtag. Dies reicht von der Jugendgruppe, die sich regelmäßig im Gemeindehaus trifft, über Jugendmessen bis zu großen Veranstaltungen wie Prayer-Festivals bei Jugend 2000. Vor allem bei den großen, massenmedial anschlussfähigen Veranstaltungen ist zu beobachten, wie sich religiöse Organisationen auf verschiedene Weisen aus der Populärkultur bedienen, um für ihre Zielgruppe attraktiv zu sein (z. B. Collins-Mayo und Beaudoin 2010, 19).

Dabei zeigt sich, dass diese Zielgruppe längst nicht mehr an eine bestimmte Altersgruppe gebunden ist. Hubert Knoblauch betont insbesondere die medialen Präsentationsformen und den »Show-Charakter« dieser Veranstaltungen. Dies gebe es bei evangelikalen und charismatischen Gruppen, aber auch bei Events wie dem Weltjugendtag. Auch die Musik spiele dabei eine wichtige Rolle, da sie »musikalisch vollständig dem gegenwärtigen weltlichen, eben populären Musikgeschmack« entspreche (Knoblauch 2009, 251). Nicht nur kleinere christliche Gruppierungen wählen diese Mittel, sondern auch die Großveranstaltungen der katholischen Kirche. Papst Johannes Paul II sei, so Knoblauch, der erste Papst der Geschichte, der »den Katholizismus mit der populären Kultur versöhnt« habe (Knoblauch 2009, 252). Dies setze sich im Weltjugendtag fort, so beispielsweise 2005 in Köln, der massiv auf Mittel der Populärkultur zurückgegriffen habe. Auffällig sei aber gewesen, dass es sich »praktisch ausschließlich um Elemente aus der Populärkultur handelt, die auch für jeden anderen Pop-Anlass [...] verkauft werden könnten und dass die herkömmlichen populären Formen katholischer Volksgläubigkeit (von popularisierten Rosenkränzen abgesehen) praktisch nicht mehr auftreten« (Knoblauch 2009, 254). Der

Weltjugendtag in Köln 2005 ist einer der Ursprungsorte von Nightfever, das in Kapitel 4 ausführlicher behandelt wird.

Um den Forschungsstand und historischen Überblick zusammenzufassen: Jugendarbeit, Jugendpastoral und Jugendseelsorge gibt und gab es auf allen organisatorischen Ebenen innerhalb der katholischen Kirche in Deutschland, sowohl als Bewegung »von unten« als auch als gesteuerten Prozess »von oben«. Die Literatur über dieses Thema stammt vorwiegend aus pastoraltheologischen Bereichen und ist mit der Frage befasst, wie diese Arbeit mit Jugendlichen und jungen Erwachsenen optimal zu gestalten sei. Dies betrifft neben theologischen Grundlagen und pädagogischen Strategien auch die konkrete Gestaltung von Veranstaltungen, also Fragen der Liturgie, der Raumgestaltung und der emotionalen und inhaltlichen Ansprache der Zielgruppen. Auch kontroverse Themen, beispielsweise wie weit sich eine kirchliche Veranstaltung in die Gefilde der Populärkultur begeben sollte, werden dabei immer wieder diskutiert.

Insgesamt tut sich mit Blick auf den Forschungsstand aus religionswissenschaftlicher Sicht eine doppelte Forschungslücke auf: Zum einen mit Blick auf junge katholische Initiativen im Rahmen einer Zeitgeschichte oder Anthropologie des Christentums in Deutschland, zum anderen mit Blick auf die Rolle von Atmosphären – verstanden als wirksame sozial-räumliche Arrangements (siehe Kapitel 7) – in diesem Feld.

Die hier vorliegende Studie unterscheidet sich von den bereits existierenden Arbeiten, insofern keine gestaltungsorientierte oder theologische Perspektive eingenommen wird. Es geht ausdrücklich nicht um eine Bewertung der untersuchten Initiativen und auch nicht um die Entwicklung von Maßgaben, denen eine erfolgreiche Jugendpastoral folgen könnte. Vielmehr werden aus dem breiten Feld der neuen katholischen Initiativen bestimmte sozial-räumliche Arrangements mit Fokus auf ihre atmosphärische Positionierung gegenüber der üblichen Gottesdienstliturgie untersucht, um daran konzeptionelle und methodologische Fragen einer religionswissenschaftlichen Untersuchung von sozialen Atmosphären zu diskutieren.

Es gibt eine große Zahl von katholischen Initiativen, die prinzipiell zum Forschungsfeld eines solchen Vorhabens gehören. Jedoch erhebt dieses Buch nicht den Anspruch, eine umfängliche Darstellung dieser Gruppen, Initiativen und Bewegungen vorzunehmen. Es geht nur darum, die theoretischen und methodologischen Überlegungen von Beginn an mit empirischem Material zu verknüpfen. Zu diesem Zweck habe ich vier Fallbeispiele ausgewählt, die die Diversität und Breite des Feldes abbilden, ohne dass dadurch »Repräsentativität« angestrebt wird. Diese vier Fälle sind das Jugendpastorale Zentrum Trinity (Kapitel 2), die Bewegung Nightfever

(Kapitel 4), und die regionalen Initiativen Veni! (Kapitel 6) und Zeitfenster (Kapitel 8).

