

Zusammenfassend liegt die These nahe, dass die Zugehörigkeit zu einer institutionell organisierten Religion Gläubige nicht daran hindert, ihren eigenen Erfragungen und je nach Passung und Bekanntheit anderen Sinn-, Deutungs- und Praxissystemen Raum zu geben. Dennoch verläuft die Adaption anderer Vorstellungen in Grenzen. Darüber hinaus ist festzustellen, dass derartige Konstruktionen nicht in Widerspruch zu dem christlichen Identitätsgefühl des jeweiligen Aneignungssubjekts geraten. Die Betonung eigener Vorstellungen und Deutungsversuche gilt als Ausweis der Authentizität des Glaubens.

8.3 Autonomie und Zugehörigkeit

Möchte man also Hybridisierungen als Versuch eines Authentizitätsausweises begreifen, so stellt sich die Frage, warum Versuche des Authentizitätsausweises nicht innerhalb des gegebenen Deutungs-, Sinn- und Praxissystems verlaufen und warum in manchen Fällen die Rezeption andere Systeme bevorzugt wird. Diese Frage bezieht sich auf die Rolle der Aneignungssubjekte im Feld zwischen Autonomie und Zugehörigkeit, die als dritter Aspekt der Reflexion eingangs formuliert ist.

Es ist naheliegend, dass es im Zuge von Unterscheidungen und den sich anschließenden Aushandlungen Vorteile hat, sich den Vorstellungen und Bildern alternativer Sinn- und Deutungssysteme zu bedienen. Worin diese Vorteile bestehen, lässt sich an dieser Stelle nur spekulieren: Möglicherweise ist das Modell der Passung, wie es in der Konversionsforschung besteht (vgl. Tran-Huu, 2021), hilfreich, um der Frage nach der Beschaffenheit der Vorteile nachzugehen. Gleichzeitig aber ist die Frage berechtigt, warum dem in diesem Fall katholischen Sinn-, Deutungs- und Praxissystem nicht die Relevanz zukommt, die es für sich in Anspruch nimmt beziehungsweise die ihm die Theologie zuschreibt. Immerhin erhebt die christliche Dogmatik den Anspruch, in sich kohärent und logisch alles Menschsein und Weltsein aus christlicher Perspektive zu erschließen (vgl. Lohff, 1959, S. 455). Das bedeutet insbesondere, dass alle menschlichen Erfahrungen und damit eben auch die Erfahrungen der interviewten Ministrant:innen in diesem Sinn-, Deutungs- und Praxissystem ihren Platz finden können. Eine entsprechende Einordnung eigener Erfahrungen ist aber keineswegs trivial und erfordert durchaus eine kreative Eigenleistung, eine eigene Konstruktion und Deutungsleistung. Es ist unbestritten, dass eine authentische Religiosität auch innerhalb eines Sinn-, Deutungs- und Praxissystems möglich ist. Und es ist davon auszugehen, dass es der Anspruch der Kirche ist, Menschen dieses Sinn-, Deutungs- und Praxissystems als ein alle Erfahrungen bergendes System zu vermitteln und die Gläubigen darin zu befähigen, ihre Religiosität innerhalb dieses Systems zu entwickeln, zu konstruieren und zu rekonstruieren.

In den Interviews zeigt sich aber nur in wenigen Fällen die Bereitschaft und oder das entsprechende Wissen, sich (re-)konstruierend allein in dem gegebenen Rahmen zu bewegen. Hierzu werden im Folgenden sechs Thesen formuliert, die die Rolle der Aneignungssubjekte in dem Feld von Autonomie und Zugehörigkeit zum Gegenstand haben.

1. In einer religionspluralen Umgebung wie die, in der die Münchner Ministrant:innen stehen, erscheint es wenig weltoffen, sich auf nur einen Sinn-, Deutungs- und Praxis-

system zu beziehen. Es scheint Gründe dafür zu geben, dass es nicht »en vogue« ist, die umfassende Tragfähigkeit eines Sinn-, Deutungs- und Praxissystems anzunehmen.

In den Interviews wird mehrfach betont, dass eine Selbstidentifikation als »sehr religiös« oder »streng religiös« nicht gegeben ist. Eine starke Ausprägung von Religiosität wird mit Festgelegtheit assoziiert und mit einer Form von (Ab-)Geschlossenheit religiöser Identitätsentwicklung. Demgegenüber wird in den Interviews mehrfach der Anspruch von Weltoffenheit an die eigene Person, aber auch an die Kirchengemeinde und die Weltkirche als Ganzes formuliert oder weltoffene Tendenzen in institutionellen Räumen positiv gewürdigt (vgl. Interviewtexte Annika, Jessica, Madeleine, Samuel). Weltoffenheit ist ein Wert, der sicher nicht zuletzt im Zuge der Pluralisierung von Gesellschaft an Bedeutung gewonnen hat. Als Begriff der philosophischen Anthropologie steht die Weltoffenheit im Unterschied zu der Umweltgebundenheit von Tieren für »die Sonderstellung des Menschen [...], dass ihm keine solche gattungsspezifische Umwelt für Erfahrung und Handlung vorgegeben ist« (Fuchs-Heinritz & Heinz, 2020, S. 862). Weltoffenheit impliziert in diesem Sinne die Gestaltung des eigenen Lebens über vermeintliche Grenzen etwa territorialer, sprachlicher, kultureller und religiöser Art hinaus. Weltoffenheit ist eine Haltung, die den Umgang mit Pluralität zu orientieren vermag. Eine ebenso orientierende, aber dazu konträr stehende Haltung ist die des religiösen Fundamentalismus, »in [dessen] Kontext die Möglichkeit [schwindet], Menschen anderer Religionen oder Weltanschauungen würdigen zu können« (Jäggle & Stockinger, 2019, S. 209). Es lässt sich daraus die Hypothese ableiten, dass die Jugendlichen der Weltoffenheit auch deshalb einen hohen Wert zuschreiben, um sich von fundamentalistischen Lesarten des Religiös-Seins erkennbar zu distanzieren und dass andersherum Jugendliche, die dem christlichen Sinn-, Deutungs- und Praxissystem eine umfassende Tragfähigkeit zuschreiben, schnell als fundamentalistisch gelten. Die Typisierung von Religionsstilen kann hier zu einer differenzierten Sichtweise verhelfen. Allerdings zeigt sich, dass gerade die Jugendlichen, die ihre Religiosität an kirchliche Vollzüge binden, zum Beispiel an Gottesdiensten teilnehmen, oder sich mit dem Glaubenskenntnis identifizieren, im Allgemeinen unter einem Stil kirchlicher Religiosität gefasst werden (vgl. Gronover, S. 66). Die vorliegende Arbeit verdeutlicht aber, dass die Religiosität der kirchlich gebundenen Jugendlichen facettenreich ist und wenig Rückschlüsse darüber ermöglicht, wie sich die einzelnen Jugendlichen gegenüber der Pluralität von religiösen Gehalten und Anschauungen positionieren, die in der sie umgebenden Gesellschaft Ausdruck finden. Es bedarf einer Differenzierung kirchlich gebundener Religiosität, um abzubilden, was und wie Jugendliche im kirchlichen Bereich glauben und um Kirchenzugehörigkeit, kirchliches Engagement beziehungsweise an Kirche partizipierende Religiosität aus einem generalisierten Fundamentalismusverdacht zu lösen.

Es ist auch innerhalb der katholischen Kirche und der katholischen Theologie ein oft artikulierter Anspruch, die Vielfalt in der Kirche sichtbar zu machen und ihr Raum zu geben (vgl. Deutsche Bischofskonferenz, 2015). Als Motive für dieses Anliegen lassen sich exemplarisch anführen: Synodale Bestrebungen zur passungsfähigen Entwicklung von Kirche vor Ort (vgl. z.B. Kolping international, 2022); der öffentliche Ausweis mündiger Zeugenschaften eines authentisch gelebten Christeins, das allgemein nicht im vermeintlich einenden Autoritätsgehorsam besteht (vgl. z.B. Mein Gott diskriminiert nicht, 2020); die Verpflichtung gegenüber dem Zweiten Vatikanischen

Konzil bis hin zu einer kirchenpolitischen Notwendigkeit in Bezug auf die »humane Qualität« von Kirche. Denn »die humane Qualität einer Gesellschaft ist an ihrem Umgang mit Vielfalt erkennbar. Wer aus welchen Gründen auch immer meint, diese Vielfalt bekämpfen zu müssen, schwächt zugleich die Menschenrechte, die Garanten der Vielfalt sind« (Jäggle & Stockinger, 2019, S. 207).

Aus (religions-)wissenschaftlicher Perspektive ist eine differenzierte Beschreibung von kirchlich assoziierter Religiosität allein deshalb geboten, weil sie faktisch besteht.

2. Die umfassende Tragfähigkeit des christlichen Sinn-, Deutungs- und Praxissystems ist den Jugendlichen wenig geläufig. Das christliche Sinn-, Deutungs- und Praxissystem steht häufig im Verdacht, für die Erfahrungen und das Menschsein in der modernen Lebenswelt nicht ausreichend umfassend zu sein.

Trotz einer breit angelegten Diskussion des Religionsbegriffs scheint es in einem phänomenologischen Sinn zum Selbstverständnis des Christentums zu gehören, dass sich christliche Religiosität in der Kompetenz zeigt, »sich selbst und die Welt im Licht religiöser Deutungsmuster zu betrachten und diese Deutungsmuster als für die eigene Person wahr, gültig und handlungsleitend anzuerkennen« (Hemel, 2006, S. 101). Das Christentum pflegt dabei den Anspruch, ein Sinn- und Deutungs- und Praxissystem zu Verfügung zu stellen, das jegliche menschliche Erfahrung umfasst. Dies scheinen die Jugendlichen im Allgemeinen aber der christlichen Lehre nicht (mehr) zuzutrauen – möglicherweise wissen sie auch nicht um diesen Anspruch. In jedem Fall verweisen die Beobachtungen in Bezug auf den Prozessparameter der Unterscheidung und noch viel gewichtiger die Beobachtungen in Bezug auf den Prozessparameter der Aushandlung, dass in nicht geringem Umfang Aushandlungstechniken herangezogen werden, die die Lösung von Diskrepanzen nicht in der Logik christlicher Dogmatik suchen, sondern andere Sinn- und Deutungssysteme integrieren. Religionszugehörigkeit erzeugt häufig Diskrepanz und bietet gleichzeitig selten Lösungsmöglichkeiten, auf die Jugendliche zurückgreifen. Dies deckt sich mit der Beobachtung, die Jäggle und Stockinger als zweite Dynamik neben der Fundamentalisierung in Bezug auf die Religiosität der Gegenwart erkennen: »Der Eigensinn und die Lebensrelevanz von Religion [wird] immer weniger nachvollziehbar« (Jäggle & Stockinger, 2019, S. 209).

Entscheidend scheint in diesem Zusammenhang, welche Aushandlungstechniken und Strukturelemente das Christentum im Umgang mit Differenz zu Verfügung stellt und welche dieser Instrumente auch rezipiert und vermittelt werden. Ist »der religiöse Pluralismus als Organisationsform von Differenz [...] ein Strukturelement europäischer Kulturgeschichte« (Stuckrad, 2004, S. 19), so gilt zu fragen, wie sich Differenz im katholischen Christentum organisieren lässt. Besteht die Antwort darauf in der Negierung von Unterschieden, in der Exklusion von sich Unterscheidendem, im Pochen auf Vereinheitlichung, dann ist offenbar, warum das christliche Sinn-, Deutungs- und Praxissystems nicht mehr als allgemein tragfähig gilt und gelten kann. Dies trifft umso mehr zu, als Diversität und der Umgang mit ihr in der gegenwärtigen Gesellschaft von zentraler Bedeutung sind. Religion ist bekanntermaßen dabei nur »ein Heterogenitätsfaktor neben vielen anderen und nicht immer der hervorstechende, an dem die Wahrnehmung von Differenz beginnt« (Oberlechner et al., 2019, S. 10). Es sind nicht zuletzt die Globalisierung und die Migrationsbewegungen, die die Jugendlichen in die Herausforderung stellen, mit Diversität einen Umgang zu finden, der

dem christlichen Menschen- und Gottesbild gerecht wird und der ein Leben in gegenseitiger Anerkennung, Wertschätzung und vor allem Frieden ermöglicht.

Ein Ansatz, der in diesem Zusammenhang vielversprechend erscheint, leitet sich aus der Schlussfolgerung Martin Röttings ab, der spirituelle Identität modellhaft als Lebens-Weg-Navigation entfaltet. Er kommt zu dem Schluss, dass »religiösen Traditionen und Organisationen [...] die Aufgabe [obliegt], den Erfahrungsschatz ihrer Tradition als funktionierende Sinnkarte aufzuarbeiten. Damit ist nicht das Tradieren von starren Lehren oder Riten gemeint, sondern das Weitergeben der ihnen zugrunde liegenden Lebenserfahrung« (Rötting, 2019, S. 154). Es stellt sich also die Frage, ob die katholische Kirche und ihr Lehramt sich befähigt sehen, eine Sinnkarte derart zu gestalten, dass darin im Umgang mit Diversität konstruktive Bezugspunkte auszumachen sind. In der Theologie bestehen bereits Ansätze, die dieses Ziel aufgreifen. Beispielsweise liefert der Begriff der Ambiguitätstoleranz Impulse zu einer Betonung von Vielfalt. Der Islamwissenschaftler Bauer formuliert: »Ambiguitätstoleranz ist in zweifacher Hinsicht eine unabdingbare Voraussetzung von Religion. Erstens beruht sie auf dem Glauben an eine Transzendenz, die größer ist als das eigene Erkennen und Verstehen. Zweitens ist Religion zuerst Kommunikation [...] Die überlieferten Zeugnisse dieser Kommunikation sind jedoch komplex und uneindeutig, was ja gerade ihre Kraft ausmacht« (Bauer, 2018, S. 34 f.). Angesichts der hohen Wahrscheinlichkeit, dass Sinnkarten vielfach nicht so angelegt werden, dass sie einen konstruktiven Umgang mit den Sinnkarten anderer (religiöser) Traditionen und Organisationen ermöglichen, weist Rötting auf die Regulationsnotwendigkeit Dritter hin. »In einer pluralen Welt führt die Verabsolutierung einer Sinnkarte zu Radikalität und damit letztlich zur Gewalt, weil der Einfluss alterierender Sinnkarten begrenzt werden muss. Der sinnvolle Umgang mit alterierenden Sinnkarten und die Verknüpfung mit der durch die eigene religiöse Tradition angebotenen ist eine für religiöse Organisationen bestehende Herausforderung, in der ein säkularer Rahmen (Staat etc.) hilft« (Rötting, 2019, S. 154).

Aus religionswissenschaftlicher Sicht bleibt zu fragen, ob und inwiefern (institutionell verfasste) Religionsgemeinschaften Instrumente zu einer konstruktiven Organisation von Vielfalt zu Verfügung stellen (können) und worin ihre Spezifika liegen. Daraus kann ein wertvoller Beitrag für die Organisation religiöser Diversität in Gegenwartskulturen erwachsen.

3. Wo die umfassende Tragfähigkeit des christlichen Sinn-, Deutungs- und Praxisystems artikuliert wird, wird sie als Anspruch formuliert oder zumindest als solcher wahrgenommen. Die Vermittlung des christlichen Sinn-, Deutungs- und Praxissystems ist an Autorität gebunden, die von den Jugendlichen nicht unhinterfragt bleibt.

In dem Lehrplan für die Gymnasien in Bayern ist formuliert, dass sich die Schüler:innen im Fach katholische Religionslehre »ausgehend von der christlichen Überlieferung [...] einen religiösen Zugang zur Wirklichkeit [erschließen], der sich durch keine andere Dimensionen der Welterfahrung ersetzen lässt« (Wolf, 2016 Fachprofil Selbstverständnis). Was hier als religiöser Zugang zur Wirklichkeit bezeichnet wird, steht in Verbindung mit der Rede vom christlichen Sinn-, Deutungs- und Praxissystem, für das umfassende Tragfähigkeit postuliert wird. Denn der religiöse Zugang zur Wirklichkeit, der sich aus der christlichen Überlieferung speist, ist von der katholischen Kirche an einen von manchen als exklusiv, von anderen als inklusiv

verstandenen Wahrheitsanspruch geknüpft. Den Kern des christlichen Sinn-, Deutungs- und Praxissystems stellen dabei die Offenbarung Gottes in seinem Sohn Jesus Christus dar und die daraus resultierende Offenbarung des göttlichen Ratschlusses, »durch die Gnade des Heiligen Geistes alle Menschen als seine Kinder in seinem einzigen Sohn anzunehmen und am göttlichen Leben teilhaben zu lassen« (Katholische Kirche, 2005, S. 26). »Der Mensch antwortet, unterstützt durch die göttliche Gnade, mit dem Glaubensgehorsam. Dieser besteht darin, sich Gott völlig anzuvertrauen und seine Wahrheit anzunehmen, weil sie von ihm, der Wahrheit selbst, verbürgt ist« (Katholische Kirche, 2005, S. 31).

Dass das völlige Anvertrauen und die Annahme der Wahrheit je einem individuellen Geschehen obliegen, steht dabei außer Frage. Dennoch ist eine »Analyse der Einsichten [möglich], die für die Christen die Wahrheit des Christentums markieren. [...] Unter der Perspektive des Christseins zeigt sich das Christliche im Zeugnis [...] der Religionsgenossen. Da Christsein [...] dynamische Lebensgestaltung ist, offenbart sich dessen innere Wahrheit und Echtheit im Existenzvollzug der Glaubenszeugen« (Beinert, 2007, S. 179), wobei sich schließlich das dialogische Wesen des Christseins in der Praxis der gottesdienstlichen Feier artikuliert (vgl. Beinert, 2007, S. 179). Das christliche Sinn-, Deutungs- und Praxissystem, wie es hier genannt wird, besteht also zunächst darin, in der Anerkennung Gottes und seines Wirkens durch Jesus Christus die Wahrheit zu erkennen – eine Wahrheit, die dem Leben seine Bedeutung und seinen Sinn verleiht. Aus dieser Wahrheit und ihrer Offenbarungsgeschichte wurden und werden spezifische Einsichten darüber abgeleitet, wie Gott mit den Menschen in Beziehung steht und was sich daraus für das Menschsein ergibt. Diesen Einsichten gilt es schließlich, durch eine entsprechende Lebensgestaltung Rechnung zu tragen, wobei die dialogische Bezogenheit zwischen Gott und Mensch als grundlegend erachtet wird und in der Feier des Gottesdienstes eine angemessene Artikulation findet. Sowohl diese Grundvorstellung als auch die genannten Einsichten und die Möglichkeiten einer entsprechenden Lebensgestaltung und Beziehungsgestaltung zu Gott sind Gegenstände christlicher Vermittlung.

Unabhängig davon, dass sie auf individuelle, »dynamische« Art und Weise in einem Leben Ausprägung erfahren, sind sie als Gegenstände christlicher Vermittlung Bestandteil institutionell verhafteter Vermittlungstätigkeit. Damit ist gemeint, dass der Art der Vermittlung unabhängig von einzelnen Vermittlungsakteur:innen ein konjunktiver Wissensbestand seitens der Vermittlungsakteur:innen zugrunde liegt, als auch, dass auf Seiten der Aneignungssubjekte ein konjunktives Wissen gegenüber dem Vermittlungshandeln der Vermittlungsakteur:innen besteht. Spuren dieses konjunktiven Wissensbestands sind in den Interviews deutlich erkennbar in der Frage nach dem Maß an Religiosität und damit verbunden in der Frage nach »richtigen« und »falschen« Formen von Religiosität, beziehungsweise Religionszugehörigkeit. Die Bewertung dieser Formen scheint dabei spezifisch mit institutionell verfasster Religiosität und Religion in Verbindung zu stehen. Denn allen Beteiligten scheint als konjunktiver Wissensbestand gegeben, dass durch die Institution ein normativ gesetztes »Richtig« und damit ein normative gesetztes »Nicht richtig« besteht. Dadurch, dass dieser konjunktive Wissensbestand im Falle des katholischen Christentums aber zum einen eine lange Tradition hat und sich durch diese implizit niederschlägt und zum anderen vor allem von Vermittlungsakteur:innen explizit kommuniziert wird, die gesteigerten Wert darauf legen, sich von vermeintlichen Fehlformen des christlichen

Glaubens und der christlichen Lebenspraxis abzugrenzen, wird das Feld der Zugehörigkeit als eher eng wahrgenommen und die Jugendlichen beschreiben sich im Zweifel lieber als nicht (richtig) zugehörig, denn als zugehörig. Jugendliche, die an ihrer Zugehörigkeit keinen Zweifel hegen, legitimieren ihre Zugehörigkeit dabei häufig in Abgrenzung zu jenen, die mit den gängigen Deutungs- und Argumentationsmustern und traditionellen Praktiken weniger oder nicht vertraut sind.

An dieser Stelle wird eine Dynamik im Feld gegenwärtiger christlicher Religiosität erkennbar: Wo ein Aneignungssubjekt aufgrund individueller Erfahrungen und Präferenzen keine umfassende Kohärenz zwischen seiner als christlich verstandenen Lebensdeutung und einer christlichen Lebenspraxis herstellen kann, stellt es seine Zugehörigkeit zur Kirche in Frage. Ist diese Zugehörigkeit, wenn auch nur rudimentär, in Frage gestellt, begünstigt dies eine Ablösung von spezifisch christlichen Gehalten in der Reflexion und Entwicklung des eigenen Glaubens. Die Infragestellung führt deutlich seltener dazu, sich tiefer mit christlichen Gehalten und Praktiken zu beschäftigen, um am Ende durch ein besseres Verstehen doch noch volle Zugehörigkeit zu erlangen. Zugehörigkeit ist also bedeutsam und wird ersehnt. Sie ist aber nicht das Ziel religiösen Nachdenkens und Handelns. Das Ziel ist die Aufrechterhaltung der positiv empfundenen religiösen Verbundenheit in Form einer Lebenspraxis, die sich sozial verantworten lässt.

Anders gesagt, der Zugehörigkeit kommt als Wert im konjunktiven Wissensbestand zumindest des deutschen Christentums eine große Bedeutung zu. Diese Bedeutsamkeit wirkt aber eher destruktiv als konstruktiv, weil Zugehörigkeit eng mit der Vorstellung von vollumfänglicher Kohärenz verbunden wird und diese schon durch die Ablehnung einzelner Praktiken oder Argumentationsmuster vordergründig in Frage gestellt wird. Ob vollumfängliche Kohärenz möglicherweise auch jenseits der vollumfänglichen Anerkennung von Traditionen möglich ist und ob vollumfängliche Zugehörigkeit sogar auch jenseits vollumfänglichen Deutungs-Praxis-Kohärenzempfindens möglich ist, sind Fragen, die einer expliziten und deutlich vernehmbaren Aushandlung bedürfen, um im Bereich impliziten, konjunktiven Wissens Transformationen zu ermöglichen und damit Tendenzen der Fundamentalisierung auf Seiten der Zugehörigkeitsgewissen entgegenzuwirken.

Einen theoretischen Raum für kirchliche Entwicklung über traditionelle Setzungen hinaus weist unter Bezugnahme auf das Zweite Vatikanische Konzil Karl Rahner: »Nur die Wahrheit Gottes selbst ist unfehlbar; Kirche kann nur immer wieder versuchen, diese Wahrheit Gottes angemessen und sichtbar vorzuleben. Dabei muss sich die Kirche selbst gerade auch an den anthropologischen Vorgaben ausrichten, wenn sie die Wahrheit aussagen möchte« (Rahner, 2008, S. 106).

Aus religionswissenschaftlicher Perspektive erscheint hier die Dynamik zwischen Autoritätszuschreibung und Zugehörigkeitslegitimation ebenso bedeutsam wie die Frage, wie eine Transformation von Zugehörigkeitsvorstellungen auf atheoretischer Ebene (also im Bereich konjunktiven Wissens) auf Fundamentalisierungsprozesse Einfluss nehmen kann und wie eine derartige Transformation vorstellbar ist.

4. Autorität wird nur anerkannt, wenn sie sich legitimieren kann. Die Legitimation kirchlicher Vermittlungsakteur:innen steht im Jugendalter und generell in der Situation der katholischen Kirche in Deutschland auf dem Prüfstand.

Neben Faktoren, die das Wissen um das christliche Sinn-, Deutungs- und Praxis-system und seine Anerkennung betreffen, begünstigt auch das Verhalten der amtlichen Repräsentanten der Institution Kirche, dass sich zunehmend weniger Menschen mit der institutionell verfassten Religiosität identifizieren. Ein wesentliches Merkmal der Institution Kirche ist der auf vielfältige Art und Weise problematische Umgang mit Macht. Dieser ist erwiesenermaßen systemisch bedingt (vgl. Westpfahl et al., 2022) und schlägt sich in dem Vorkommen von Missbrauch geistiger, seelischer und sexueller Art ebenso öffentlichkeitswirksam nieder wie in Finanzskandalen oder der Reklamation von Deutungshoheit über das Geschlechter- und Rollenverständnis von Menschen.

Der als unangemessen und defizitär zu beurteilende Umgang mit der eigenen Macht wird unter den Jugendlichen als Ausweis fehlender menschlicher Kompetenz gewertet. Der so zugeschriebene Mangel an Problembewusstsein geht vor allem von Seiten derer mit der Aberkennung von Autorität einher, die nicht an Gemeinden angebunden sind oder in ihrer Anbindung keine authentischen Gegenbeispiele erleben. Im Feld der Jugendlichen, die eine dauerhafte und selbstverantwortete Anbindung an Gemeinde für sich erstmalig prüfen, werfen das Wissen um die massiven Probleme der Institution Kirche im Umgang mit Schuld und Kritik, die ihr systemisch grundgelegten Hindernisse für eine Veränderung des Selbstbildes und der aus diesem abgeleiteten Organisationsstruktur Positionierungsanfragen auf. Diese sind im Faktorenmodell explizit in den Orientierungsrahmen der Unterscheidung und der Aushandlung bedeutsam. Ob in der Unterscheidung eine Abbildung von innerkirchlicher Vielfalt oder eine starke Polarisierung zwischen Institution und Gegenwartskultur abgerufen wird, ist abhängig von den Erfahrungen, die die jungen Menschen mit innerkirchlich engagierten Akteur:innen gemacht haben und machen.

Wem in Bezug auf die adäquate Vermittlung des christlichen Sinn-, Deutungs- und Praxis-systems Autorität zugeschrieben wird, ist dabei nicht, wie von der katholischen Dogmatik intendiert (vgl. Katholische Kirche, 2005, S. 76–80), an eine berufliche Qualifizierung oder an das priesterliche Amt gebunden, sondern vielmehr an die Fähigkeit der authentischen (Glaubens-)kommunikation. Darüber hinaus fällt auf, dass die Jugendlichen ihren eigenen Erfahrungen das höchste Maß an Autorität zuerkennen: Nur was erfahren werden kann und erfahren wird, kann letztlich Gültigkeit beanspruchen. Eine religiöse Praxis, die den Bezug zu der Lebenswelt möglicher Rezipient:innen verliert, läuft ebenso ins Leere wie religiöse Autorität, die sich ausschließlich formal zu legitimieren weiß und beispielsweise nicht als Beziehungsqualität (vgl. Arendt, 2020, S. 160) verstanden wird. Wo sich das Angebot von Sinn-, Deutungs- und Praxis-systemen zusehend vergrößert, gewinnt die Frage nach der Vermittlungsautorität zunehmend an Bedeutung. Vermittler:innen im Feld institutionell verfasster Religion stehen nicht nur vor der Herausforderung, Autoritätsansprüche neu legitimieren zu müssen, wollen sie weiterhin Autorität besitzen, ihre Autorität steht auch in der Abhängigkeit von der Erfahrungswelt möglicher Rezipient:innen. Der Pastoraltheologe Sellmann schlägt vor, dass das pastorale Handeln der Kirche sich fortan weniger auf die Entwicklung eines Bekenntnisses und damit verbunden die Anerkennung von formaler Autorität (vgl. Hartmann, 2020, S. 70) richten solle.

»Das erste Ziel von Pastoral wird jetzt die Möglichkeit qualitativ hochwertiger Religionsfreiheit. Und zwar im dreifachen Sinn: als Freiheit zur Religion; als Religion in Freiheit; aber auch als Freiheit von Religion. Pastoral wird synonym zur religiös qualifizierten Stärkung der individuellen Selbstbestimmung und als Sicherung der öffentlichen Bedingungen genau für diese individuelle Selbstbestimmung. Das erste Ziel ist also eben nicht Konfession, sondern entfaltete Freiheit« (Sellmann, 2017, S. 81).

Weil Autorität immer Ausdruck einer Beziehungsqualität ist, die sich in einem Abgleich von Anspruch und Gehorsam manifestiert (vgl. Fuchs-Heinritz, 2020, S. 453), obliegt sie der Aushandlung zwischen Menschen, die die Autorität beanspruchen, und Menschen, die ihnen Autorität zuschreiben. Aus religionswissenschaftlicher Sicht interessant ist in diesem Zusammenhang, wie sich die Aushandlung von religiöser Autorität und das (Selbst-)Verständnis von religiöser Autorität verändern, wenn sich eine formal legitimierte Autorität, wie sie in der Institution Kirche vorherrschend ist, auf die Zuschreibung einer professionell-ideell legitimierten Autorität, wie sie in der Gegenwartskultur Anerkennung findet, zu beziehen sucht beziehungsweise auf sie angewiesen ist.

5. Institutionalisierte Autorität kommt auch weniger Bedeutung zu, weil sich das Bild von einem Gott, der mit jedem Menschen einzeln in Beziehung tritt, ist und bleibt, durchgesetzt zu haben scheint. Diese Beziehung ist dynamisch und tragend genug, um aufwendig konstruierte Sinn-, Deutungs- und Praxissysteme in ihrer Bedeutung zu relativieren beziehungsweise zu differenzieren.

Aus den Interviews lassen sich auch Kernelemente des Glaubens eruieren. Sie sind als Konstanten im Prozess der Aneignung erkennbar, das heißt, dass sie in Verortungs- und Verbindungssituationen grundgelegt, später nicht zum Gegenstand von Unterscheidung und Aushandlung werden, aber für eine mögliche Entscheidung in Bezug auf die eigene religiöse Identität oder Identifikation bedeutsam bleiben. Ein Kernelement, das allen interviewten Jugendlichen gemein ist, ist der Glaube an die Existenz eines personalen Gottes. In manchen Fällen ist der Glaube an die Existenz rückgebunden an besondere religiöse Erfahrungen, in anderen Fällen wird zumindest mit der Möglichkeit gerechnet, dass man selbst besondere religiöse Beziehungserfahrungen mit Gott erleben kann. Eine Vielzahl gegenwärtiger Forschungen konstatiert jedoch unter Jugendlichen einen anderen Trend: Das personale Gottesbild verliert ihnen zufolge an Popularität. Der schwindende Einfluss des institutionell verfassten Christentums und der gleichzeitig immer deutlicher erkennbare Einfluss von Formen individueller Spiritualität scheinen eher mit dem Glauben an eine übergeordnete göttliche, kommunikativ-erreichbare Macht einherzugehen als mit dem Glauben an einen personenhaft, individuell in Beziehung stehenden Gott (vgl. Schambeck, 2022, S. 168 ff.). Für die hier interviewten Ministrant:innen zeigt sich allerdings trotz einer deutlichen Betonung von spiritueller und religiöser Eigenmächtigkeit und Autorität ein Festhalten an dem personalen Gottesbild. Die Berufung auf die Beziehung zu diesem Gott führt die Jugendlichen in die Freiheit, gegenüber kirchlich verfassten Lehren, dogmatisch vertretenen Aussagen und traditionell gewachsenen Formen in kritische Distanz zu treten. Die persönliche Gottesbeziehung ist demnach ein Element des christlichen Sinn-, Deutungs- und Praxissystems, das von den Jugendlichen in gewichtigem

Maß rezipiert wird. Häufig artikuliert sie sich in der traditionell vermittelten Praxis des Gebets, manchmal auch in dem persönlichen Mitvollzug der Liturgie. Aus einigen Interviews geht hervor, dass die Teilnahme an einem Gottesdienst als einfaches Gemeindemitglied in einem qualitativen Erlebensunterschied zu der Teilnahme an einem Gottesdienst in der Rolle als Ministrant:in steht (vgl. z.B. Interviewtext Tanja, 289–297). Es wird betont, dass die individuelle Beziehungsgestaltung ein aktives Tun beziehungsweise eine Aktivität des Aneignungssubjekts erfordert. Eine solche Aktivität kann im Wahrnehmen und im passiven Teilnehmen bestehen, scheint aber für den Großteil der Jugendlichen in Formen der Mitgestaltung einfacher zu realisieren zu sein.

Der 15. Jugendberichtsbericht der Bundesregierung stellt heraus, dass für viele Jugendliche in der katholischen Jugendarbeit der Jugendverband einer der sozialen Räume ist, in dem ihnen Eigenengagement besonders gut möglich ist. »Für manche ist es auch nach wie vor die eigene Kirchengemeinde, die einen relevanten sozialen Raum darstellt« (Thomas & Hünnerfeld, 2018, S. 274). Dabei sind für die Nutzung des Raums als Raum des persönlichen Engagements weniger die Angebotsformen entscheidend als die Offenheit für subjektive Deutungen, Nutzungen und Aneignungen kirchlicher (sozialer) Räume. Partizipation ist ein Mittel, »sich einen zentralen sozialen Ort anzueignen und biografisch relevante Themen, Lebensbewältigungsfragen und Identitätsfindungsprozesse zu bearbeiten« (Schwanenflügel, 2015, S. 262).

Für weitere religionswissenschaftliche Forschungen in Bezug auf die Religiosität von Jugendlichen kann die Frage interessant sein, ob religiöse Praktiken mit Gottesbildern beziehungsweise verschiedenen Vorstellungen von transzendenten Mächten korrelieren und inwiefern sie das tun. Auch scheint es interessant, wie sich die Vermittlung von Praktiken über die Zeit verändert und inwiefern in institutionell verfassten religiösen Räumen neue Praktiken implementiert werden (können).

6. Zugehörigkeit entsteht dementsprechend nicht aus der Anerkennung von Autorität und Verbindlichkeit gegenüber Lehrmeinungen und dem christlichen Sinn-, Deutungs- und Praxissystemen, sondern aus dem Erleben von Gemeinschaft. Worin das jeweils Gemeinsame dabei besteht, lässt sich nicht verordnen.

Die Frage religiöser Zugehörigkeit ist bereits in These drei dieses Kapitels thematisiert. Sie unterliegt gerade in Zusammenhang mit der Institution Kirche in den meisten Fällen einem Aushandlungsprozess und verursacht dabei oft eine nicht einfach aufzulösende Ambivalenz. Dennoch ist die Frage nach religiöser Zugehörigkeit für die Jugendlichen zentral. Sie wünschen sich Zugehörigkeit und suchen danach, tun dies aber unter dem Anspruch, sich ein hohes Maß an Autonomie in religiösen Fragen und Ausdrucksformen bewahren zu können. Dieser Anspruch bezieht sich nicht nur auf die (Glaubens-)Praxis, sondern zielt auch auf eine theoriegeleitete Legitimation. Zugehörigkeit artikuliert sich am Erfahrbaren. Sie ist bedeutsam, aber immer abhängig von den Gegebenheiten an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit. Gemeinschaft kann zwar als universaler Anspruch in institutionell verfassten Religionen reklamiert werden, ist dennoch nicht einfach hierarchisch herstellbar oder gegebenenfalls fortführbar. Eine Kirche, die sich als Gemeinschaft versteht, kann nur dadurch als solche erlebbar werden, dass einzelne Menschen in ihr einen Raum finden, sich zu vergemeinschaften. Vergemeinschaftung aber ist ein sehr dynamischer Prozess, gestaltet sich individuell und hängt demnach wesentlich von den Akteur:innen vor Ort

ab. Gemeinschaft lässt sich nicht verordnen, sondern höchstens stiften. Worin Menschen schließlich die sie verbindende Gemeinsamkeit entdecken, obliegt ihrer eigenen Deutung und ihrem eigenen Empfinden.

Ein stabiles Merkmal von Kirche ist, dass sie tatsächlich vielen Menschen überall auf der Welt Räume der Vergemeinschaftung zur Verfügung stellt. Aber es ist offensichtlich, dass diese Räume und die sie konstituierenden Gemeinschaften nicht nur von Land zu Land oder von Bundesland zu Bundesland oder von Stadt zu Stadt sehr unterschiedlich gestaltet sein können, sondern tatsächlich schon innerhalb einer Kirchengemeinde diverse Gemeinschaften bestehen, die sich in ihrem Selbstverständnis und in dem, was sie eint, stark unterscheiden.

Weil Religiosität und Zugehörigkeit in engem Zusammenhang zu stehen scheinen, wäre es mit Sicherheit ein interessantes Unterfangen, ergänzend zu den hier abgebildeten Aneignungsprozessen auch religiöse Vergemeinschaftungsprozesse zu erforschen und damit die hohe Wirkmacht von Laien beziehungsweise von Mitgliedern für eine hierarchisch organisierte religiöse Institution wie die der Kirche abzubilden.