Zeitschrift für Kultur und Weltanschauung

# humanismus aktuell

## Renaissance der Rituale?

DIE FUNKTION TRADITIONELLER PASSAGERITEN IN AKTUELLEN JUGENDKULTUREN

DIALOGE ÜBER FIRMUNGEN, KONFIRMATIONEN, JUGENDWEIHEN UND JUGENDFEIERN IN DEUTSCHLAND

Hg. von der Humanistischen Akademie e.V. Heft 13 Frühjahr 2003

Hertst



#### Humanistische Akademie Berlin

Studien- und Bildungswerk des Humanistischen Verbandes Deutschlands, Berlin

#### Was ist die Akademie?

Ein Zusammenschluß von Einzelpersonen und Personenvereinigungen, die sich die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit grundlegenden Fragen von Natur, Mensch und Gesellschaft unter humanistischen Prinzipien zum Ziel gesetzt haben. Die Humanistische Akademie wendet sich an Menschen, die sich für einen kritischen und toleranten Diskurs engagieren. Sie wurde am 12. Juni 1997 gegründet. Ihre Aufgabe ist es, Orientierungshilfen zu geben und zur Humanisierung der Gesellschaft beizutragen. Die Humanistische Akademie ist parteipolitisch neutral und hat ihren Sitz in Berlin.

#### Was will die Akademie?

Sie organisiert wissenschaftliche und bildende Veranstaltungen (Vorträge, Podiumsdiskussionen, Kurse, Arbeitskreise, Tagungen) sowie weltanschauliche und politische Aus-, Fort- und Weiterbildung. Die *Humanistische Akademie* führt Forschungsvorhaben durch, vergibt Forschungsaufträge und archiviert, dokumentiert und veröffentlicht wissenschaftliche Arbeitsergebnisse. Sie gibt die Zeitschrift humanismus aktuell heraus.

#### Wo erfahren Sie mehr?

Die laufenden Geschäfte der *Humanistischen Akademie* werden von einem gewählten Präsidium erledigt. Es ist über die gleiche Adresse erreichbar wie die Redaktion von *humanismus aktuell*.



### humanismus aktuell

#### Renaissance der Rituale?

Die Funktion traditioneller Passageriten in aktuellen Jugendkulturen Dialoge über Firmungen, Konfirmationen, Jugendweihen und Jugendfeiern

Dokumentation der wissenschaftlichen Fachtagung der Humanistischen Akademie Berlin in Zusammenarbeit mit der Universität Hannover (Institut für Psychologie und Soziologie) und dem Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend

**(** 

Herausgegeben im Auftrag der Humanistischen Akademie von Horst Groschopp

mit Beiträgen von Wiebke Berking, Albrecht Döhnert Hartmut M. Griese, Horst Groschopp, Joachim Kahl Peter Kriesel, Lutz Lemhöfer, Axel Michaels Volker Mueller, Konny G. Neumann Uta Schlegel, Peter Schulz-Hageleit Peter Wicke, Frieder Otto Wolf Gregor Ziese-Henatsch

humanismus aktuell Heft 13 • Frühjahr 2003 • 7. Jahrgang ISBN 3-937265-00-7 ISSN 1433-514X Dieses Heft wurde gefördert durch das BMFSFJ



37

Peter Schulz-Hageleit Die Fokussierung des Vertrauens Gebet, veräußerlichtes Ritual oder einfach kommunikativ menschliche Leistung?

8
Hartmut M. Griese
Jugend als extrem verlängerter Initiationsritus
Jugendforschung und Ritualtheorie

13 Axel Michaels Inflation der Rituale? Grenzen eines vieldeutigen Begriffs

Peter Wicke
Musik als Ritual
Jugendkultur und Popmusik

Uta Schlegel Zum Wandel und zur Geschlechtstypik von Statuspassagen

Albrecht Döhnert Sind Konfirmation und Jugendweihe Übergangsrituale? Ritualtheoretische und empirische Beobachtungen

Lutz Lemhöfer Firmung als Passage-Ritus

57 Konny G. Neumann Jugendweihe-Feiern und Jugendweihe-Unterricht in Hamburg

Horst Groschopp
Von der Konfirmation zur Jugendfeier
Über die Entritualisierung einer Übergangspassage, deren Ost-West-Unterschiede und Fragen an die Perspektiven von Jugendfeiern und Jugendweihen

73 Volker Mueller







94

100

Politik, Jugendarbeit und Übergangsrituale Das regionale Beispiel der Jugendfeiern in Brandenburg

Gregor Ziese-Henatsch JugendFEIER – auch im Westen? 104

> Wiebke Berking Schule und Rituale Bedeutung von Ritualen im Lebenskundeunterricht

108 Peter Kriesel

LER und Rituale

Inhaltliche Bezugnahmen auf Rituale und Ritualisierungen in den Unterrichtsvorga-

ben zu Lebensgestaltung-Ethik-Religionskunde (LER) für die Sekundarstufe I 116

Frieder Otto Wolf

Praktischer und theoretischer Humanismus im 21. Jahrhundert

Von der ahnungslosen Liebe zu einer KZ-Aufseherin

Aufarbeitung von NS-Vergangenheit im zeitgenössischen deutschen Roman Philosophische Überlegungen zu Bernhard Schlinks Bestseller Der Vorleser 136

Impressum









## Vorwort

Als die Humanistische Akademie im März 2000 – schon damals im engen Kontakt mit Hartmut M. Griese von der Universität Hannover (der inzwischen so etwas wie der Nestor der Jugendweiheforschung geworden ist) – ein erstes Kolloquium zu Jugendweihen und Jugendfeiern durchführte, damals ausschließlich mit Eigenmitteln und einer Spende vom Humanistischen Verband Deutschlands, Landesverband Berlin (die Tagung ist dokumentiert im H. 7 humanismus aktuell), entstand die Idee einer Fortsetzung und Ausweitung sowohl hinsichtlich des Gegenstandes als auch der theoretischen Ansätze.

Es war klar, dass dies erstens erneut nur mit Hilfe von wissenschaftlichen Fachleuten gelingen konnte, die in ihrer Mehrheit bis dahin in keinem Kontakt zur Humanistischen Akademie standen (um so erfreulicher war die anschließende Bereitschaft, zum Gelingen der Tagung beizutragen); und dass zweitens ein Diskurs über Rituale – noch dazu eines speziellen Rituals in der Jugendkultur – nur richtig spannend und erkenntnisreich sein würde, wenn religiöse und säkulare Feste miteinander verglichen werden. Das hatte auch die Tagung zur weltlichen Bestattungskultur (siehe humanismus aktuell, H. 11) deutlich gemacht.

Außerdem war die Zeit gekommen, dass die (zahlreich anwesenden) Hauptanbieter von Jugendweihen und Jugendfeiern, der Humanistische Verband und Jugendweihe Deutschland – die durch die 150-Jahre-Jugendweihe-Feier 2002 erstmals ihre gegenseitige Sprachlosigkeit überwunden hatten –, sich in den öffentlichen wissenschaftlichen Streit begeben (was für sie auf Grund ihres geringen eigenen Forschungspotenzials nicht selbstverständlich ist) und sich als dritter großer Anbieter von "Übergangsritualen" (neben der katholischen und evangelischen Kirche) selbstbewusst als kulturelle Kraft darstellen.

Denn dies ist nun wahrlich in Deutschland noch nicht selbstverständlich, dass Atheisten und Humanisten in ihren Feierbedürfnissen öffentlich akzeptiert werden – was solche kirchlich dominierten Gedenkfeiern wie die zu den tragischen Ereignissen in Erfurt und anderswo zeigen. Selbst im mehrheitlich atheistischen Ostdeutschland wird so was in Kirchen zelebriert und nicht im Rathaus oder Kulturhaus oder in einem Stadion – und nichtreligiöse RednerInnen sucht man vergebens.

Es gibt hier ein großes Missverständnis, denn mit dieser Kritik werden nicht die Leistungen der Kirchen kritisiert, ihr Ritualpotenzial in öffentliche Trauervorgänge einzubringen und diese dadurch zu strukturieren. Es wird aber gefragt, welche Gemeinschaft auf welcher geistigen Grundlage damit gebildet werden kann und ob es nicht vielmehr nötig ist, bei bestimmten öffentlichen und staatlichen Anlässen das religiöse und weltanschauliche Spektrum, das sich in Deutschland vorfindet, transparent zu machen, z.B. durch einen würdigen, aber neutraleren Ort als es die Kirchen sein können; z.B. durch eine humanistische Ansprache; z.B. durch ein Gedenken, in dem die einen beten und andere anders Andacht halten ...).

Bevor es aber zu solchen über-ökumenischen Veranstaltungen kommen kann, bedarf es einer Verständigung darüber, was denn – wenn so ein gemeinsames Gedenkritual einmal in Angriff genommen werden würde – das Einigende und das Trennende ist, was man sich gegenseitig zumuten kann und was man aushalten muss – denn schließlich geht es ja um die letzten Fragen, "um's Eingemachte". Da muss man sich erproben und herantasten – von beiden Seiten.

Dies tut man am Besten mit überschaubaren Themen, z.B. solchen, wo eben noch "Kirchenkampf" auf der einen und "Freidenkerfresserei" auf der andren – teilweise bis heute nahezu





ritualartig – stattfindet. Ein solches Thema lautet: "Wie gehen wir mit den Toten um?" Dazu lud die Katholische Akademie des Bistums Magdeburg im April 2003 auch Humanisten ein. Eine ähnliche Frage ist die nach der Jugendweihe und ihren christlichen Pendants, zu dem die Humanistische Akademie kirchliche Spezialisten zum produktiven Streit bat. Dazu liegt nun das Protokoll in dieser Lieferung von humanismus aktuell vor.

An dieser Stelle ist unbedingt Dr. Andreas Fincke (Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen in Berlin) zu danken, der zum Thema Jugendweihe / Konfirmation und zu Positionen kirchenkritischer Verbände in Deutschland theoretisch gearbeitet hatte und sich an der Konzeptionsbildung dieser Konferenz maßgeblich beteiligte, der bei den kirchlichen Gästen um Vertrauen rang – dann aber leider selbst wegen Krankheit verhindert war. Ohne ihn hätte es diese offene Tagung nicht gegeben.

Diese Sätze bieten die Gelegenheit zu weiteren Danksagungen. Dieses Kolloquium und die Drucklegung der Materialien wäre ohne die Fördermittel des Bundesministeriums für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (BMFSFJ) nicht möglich gewesen, aber auch nicht ohne die Spendenleistungen der Mitglieder und Freundinnen und Freunde der Humanistischen Akademie Berlin und der Abonnenten und Käufer von humanismus aktuell.

Doch zurück zur Konferenz; um die Leserinnen und Leser in diesen Textband einzuführen und den Rahmen kurz anzudeuten, in dem die Texte entstanden, und weil nicht alle BeiträgerInnen ihren Text schriftlich gaben, aber einige weitere hinzugekommen sind; und um klar zu machen, dass es nicht nur um Ritualtheorien ging, sondern um politische Bildung, pädagogischen Sachverstand und praktische Ratschläge, ist es sicher sinnvoll, über die Struktur der dreitägigen Beratungen (21.-23. Februar 2003) im Haus am Köllnischen Park zu informieren.

Schon der lange und vollständige Titel der Tagung verdeutlicht das oben angedeutete konzeptionelle Herangehen: Renaissance der Rituale? Die Funktion traditioneller Passageri-

ten in aktuellen Jugendkulturen. Dialoge über Firmungen, Konfirmationen, Jugendweihen und Jugendfeiern. Eine wissenschaftliche Fachtagung der Humanistischen Akademie Berlin (HAB) in Zusammenarbeit mit der Universität Hannover (Institut für Psychologie und Soziologie) und dem Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (BMFSFJ).

Für die Veranstalter eröffneten Prof. Dr. Peter Schulz-Hageleit (Geschichtsdidaktiker, Technische Universität Berlin, Präsident der Humanistischen Akademie) und Prof. Dr. Hartmut M. Griese (Erziehungswissenschaftler und Soziologe, Universität Hannover), letzterer hielt dann auch das in diesem Band gedruckte Einleitungsreferat. Mit Prof. Dr. Axel Michaels (auch sein Beitrag ist nachzulesen;

(Indologe, Universität Heidelberg und Leiter eines internationalen Forschungsverbundes zu Ritualen) gelang sozusagen eine Draufsicht auf das Thema und "entschärfte" es zugleich – denn was sind Jugendweihe- und Konfirmationszahlen in den sicher hundert Tausenden dann doch rein quantitativ gegenüber den Millionen jungen Indern, die jährlich initiiert werden.

Ein ähnliches Erlebnis erzeugten sicher die Ausführungen von Prof. Dr. Peter Wicke (Musikwissenschaftler, Rockmusikforscher, Humboldt-Universität zu Berlin), der Rituale ganz anders nahm als dies Religionswissenschaftler und Theologen gewöhnlich tun. Dr. Albrecht Döhnert (Theologe, Verlagslektor, Berlin), dessen Forschungen erstmals Jugendweihen und Konfirmationen im großen Stil verglichen, leitete dann zum engeren Thema der Tagung über, die nach den Referaten, aber besonders in den vier Arbeitskreisen reichlich Platz und Stoff zur Debatte gab:

1. Was geschieht bei Jugendweihen/-feiern und Konfirmationen? Gemeinsamkeiten und Gegensätze der Anbieter – Anspruch und Realität: Lutz Lemhöfer (Theologe, Politologe, Bistum Limburg, Frankfurt a.M.), OSD Konny G. Neumann (Jugendweihe Hamburg), Cornelia Radeke-Engst (Dompfarrerin, Brandenburg), Gregor Ziese-Henatsch (Politologe, Humanistischer Verband, Berlin); Einführung und Mode-





ration: Dr. Horst Groschopp (Kulturwissenschaftler, Humanistische Akademie, Berlin)

- 2. Schule und Rituale. Konzepte im Religions-, LER-, Ethik- und Lebenskundeunterricht: Ruthild Hockenjos (Evangelische Religionslehrerin, Berlin), Peter Kriesel (Fachdidaktiker LER, Brandenburg), Peter Manjowk (LER-Gymnasiallehrer, Jüterbog); Einführung und Moderation: Wiebke Berking (Pädagogin, Humanistische Lebenskunde, Berlin).
- 3. Zum Wandel und zur Geschlechtstypik von Statuspassagen bei Jugendlichen. Einführung und Moderation: Dr. Uta Schlegel (Soziologin, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg).
- 4. Politik, Jugendarbeit und Übergangsrituale am regionalen Beispiel der Jugendfeiern in Brandenburg: Einführung und Moderation: Dr. Volker Mueller (Philosoph, Humanistischer Freidenkerbund, Falkensee).

Die sehr lebhafte Abschlussdiskussion stand unter der Überschrift Passagen ins Unbestimmte? Übergangsrituale im Jugendalter und die Verantwortung der Anbieter. Unter der Moderation von Norbert Kunz (Politikwissenschaftler, Berlin) diskutierten: Prof. Dr. Hartmut M. Griese, Maritta Böttcher (Humanistischer Verband), Lutz Lemhöfer, Günter Nooke (MdB, Maiglocke e.V.), Dr. Sven-Olaf Obst (Referatsleiter BMFSFJ), Werner Riedel (Jugendweihe Deutschland), Dr. Uta Schlegel und Prof. Dr. Peter Schulz-Hageleit.

Bleiben abschließend eine forschungspolitische und eine persönliche Bemerkung: Es zeigte sich, dass es wohl nötig ist – auch zunächst

einmal aus rein quantitativen Überlegungen -, der Jugendweihe- und Jugendfeierforschung mindestens ebenso viel Aufmerksamkeit und öffentliche Förder- und Studienmittel wie Kapazitäten an Universitäten und Hochschulen zu widmen wie der Staat für Analysen von Konfirmationsarbeit finanziert; und diese Mittel müssten zu einem Teil auch denen zufließen (sie müssten eine Mitverantwortung bei der Auftragsvergabe bekommen), die hier Anbieter sind, aber wohl genau so gut wie Theologen in der Lage sind, objektive Forschung und subjektive Wertung zu unterscheiden. Es ist generell ein Skandal, wie gering das öffentlich geförderte Forschungsinteresse an der "dritten Konfession" in Deutschland generell ist.

Persönlich möchte ich mich bei allen Referentinnen und Referenten, allen Teilnehmerinnen und Teilnehmern für das Engagement und vielen Kolleginnen und Kollegen für die erwiesene vielfältige unbezahlbare Hilfe bedanken und schon jetzt alle Autoren und die Leserschaft um Nachsicht bitten, dass sicher auch in diesem Band nicht alles perfekt ist. Das wäre zumindest ein weiterer Grund, es beim kommenden Mal besser zu machen und schon heute an die nächste Tagung zum Thema zu denken: Wie wäre es demnächst mit Säkularisierung der Rituale? Öffentliche Gedenk- und Erinnerungskultur und ihre religiös-weltanschauliche Prägung? Spenden werden jetzt schon gern angenommen.

Horst Groschopp

















Eröffnung der Tagung und Hauptvorträge





Peter Schulz-Hageleit

#### Die Fokussierung des Vertrauens

Gebet, veräußerlichtes Ritual oder einfach kommunikativ menschliche Leistung?

#### Begrüßungsansprache

Die fachlich-sachliche Auseinandersetzung mit Gegenwartsthemen wie überhaupt ganz allgemein Wissenschaft und Forschung bilden eine wesentliche Komponente humanistischen Denkens, und so ist es keine rituelle Beschwörung oder gedankenlose Gewohnheit, sondern bewusst platzierte Mitteilung, wenn ich sage: Ich freue mich, eine weitere wissenschaftliche Fachtagung der Humanistischen Akademie eröffnen zu können.

Ich freue mich umso mehr, als diese Tagung ein Novum bildet. Wir beschäftigen uns dieses Mal nicht humanistisch mit uns selber, sondern gehen bewusst in die direkte Auseinandersetzung mit kirchlich-religiösen Lebensformen und ritualisierten Traditionen und werden auf diese Weise vergleichen, was von einigen Teilnehmerlnnen möglicherweise für unvergleichbar gehalten wird. Das Programm vereint wissenschaftlichen Anspruch mit weltanschaulich tolerantem Pluralismus, und genau diese Mischung ist ein Stück Zukunftshoffnung in unserer terroristisch und fundamentalistisch hysterisierten Welt.

Es wird um Riten und Rituale gehen, insbesondere um Jugendweihen, Jugendfeiern, Konfirmation und Firmung. Ich kann ohne Rhetorik bekennen, dass ich persönlich auf die Referate und Diskussionen sehr gespannt bin, weil ich vom Thema nur sehr wenig verstehe und allen Ritualisierungen prinzipiell etwas skeptisch gegenüber stehe. Rituale erstrecken sich in meinem Sach- und Wortverständnis von der fest gefahrenen Alltagsgewohnheit - deren ursprünglicher Sinn nicht mehr erkenntlich ist - bis zur liturgisch reglementierten, religiösen Zeremonie, die magisch beschwörenden Charakter hat. Ich möchte mich dem Thema Riten im Allgemeinen mit zwei Beispielen annähern, die ich kürzlich selbst erlebt habe.

Vor einigen Tagen wurde in den Fernseh-Nachrichten gezeigt, wie eine Stein-Säule, die den Teufel repräsentierte, von Mekka-Pilgern "rituell gesteinigt" wurde. Ein kulturgeschichtlich interessanter Vorgang. Im Vergleich zu real-physischen Steinigungen, die auch im Alten Testament reichlich dokumentiert sind, ist die rituelle Steinigung ein menschlicher Fortschritt; aber ich denke, dass wir dabei nicht stehen bleiben dürfen. Es gilt – nach meiner Auffassung – auch die rituelle Steinigung überflüssig und das Böse – den Teufel im eigenen Alltag – dingfest zu machen und sozusagen zu neutralisieren.

Ein anderes Ritual, das ich jüngst miterlebte, war die Amtseinführung eines evangelischen Pfarrers auf einem Dorf in Brandenburg, im Rahmen eines Gottesdienstes, in dessen Verlauf der Superintendent dem neuen Amtsbruder im Namen Gottes segnend die Hände auf den Kopf legte. Da bin ich als zufälliger Gast dieser Zeremonie und als Humanist fast neidisch geworden; denn solche magisch-symbolträchtigen Handlungen kommen in meinem, in unserem Leben und Weltverständnis nicht vor. Oder doch? Was werden uns die Referenten dazu erzählen?

Wenn die Referenten meine Denkhypothese bestätigen, dass alle Riten etwas Magisch-Beschwörendes haben, dann wäre die humanistische Jugendfeier in Berlin kein Ritus, sondern eben eine Feier, ein Fest. Doch können wir da so sicher sein? Gewiss: Der vielen Ritualen eigentümliche Bezug zum Allmächtigen wird dabei ausdrücklich nicht zelebriert. Statt dessen spielt der Rekurs auf eigene Lebenschancen und -kräfte eine maßgebliche Rolle. Und trotzdem: Wird nicht jedes Mal auch eine bessere Zukunft und gutes Leben gleichsam "beschworen"?

Die Rückverwandlung der aufgesetzten, nach oben zum Allmächtigen gerichteten religiösen Bedürfnisse in ein menschliches Miteinander auf Augehöhe gehört zu den wesentlichen Auf-





gabe humanistischen Denkens und Handelns. Bedarf dieser Vorgang neuer ritueller Bestätigungen? Hier liegt ein entscheidendes Problem. Ich will es an einer Textpassage in Thomas Manns Doktor Faustus kurz verdeutlichen (XII. Kapitel). Als Studenten besuchten der fingierte Erzähler und sein Freund Adrian Leverkühn Theologie- und Philosophiekurse bei Professor Nonnenmacher in Halle (was für eine sinnige Namengebung), der Adrian Leverkühn, den Tonsetzer und personifizierten "Doktor Faustus", nach einer Vorlesung zu folgender Überlegung anregte: "Ich glaube zu verstehen, was Aristoteles mit der Entelechie meinte. Sie ist der Engel des Einzelwesens, der Genius seines Lebens, auf dessen wissende Führung es gern vertraut. Was man Gebet nennt, ist eigentlich die mahnende und beschwörende Anmeldung dieses Vertrauens. Gebet aber heißt es mit Recht, weil es im Grunde Gott ist, den wir damit anrufen." Was sein Freund, der von Thomas Mann eingesetzte Erzähler, mit der Erinnerung kommentierte: "Ich konnte nur denken: Möge dein Engel sich klug und treu erweisen."

Hier haben wir Elemente der Rückverwandlung des Tradiert-Religiösen in menschliche Kommunikation und Vernunft: der Engel als Metapher, das Gebet als "mahnende und beschwörende Anmeldung des Vertrauens", die weitsichtige Sorge des Skeptikers um seinen religiös schwärmenden Freund, der dann später vergiftet zugrunde geht.

Wir wissen es alle und erfahren es täglich aufs Neue: Das Vertrauen zum Leben im Hier und Jetzt ist massiv gefährdet, nicht zuletzt durch einen christlichen Fundamentalismus vor allem in den USA, der meint, den Teufel nicht nur rituell steinigen zu müssen, sondern sogar reell erledigen zu können. Jedenfalls hören sich so etliche aktuelle Begründungen an, mit denen ein Angriffskrieg gegen den Irak gerechtfertigt wird. Wenn Feiern und Riten, sowohl humanistischen als auch religiösen Profils, dazu beitragen, dass etwas von dem ursprünglichen Vertrauen in das Leben und die Welt kommunikativ lebendig wird, als Überwindung von Ohnmachtsgefühlen, als selbstbewusste, ja als lustvolle gemeinsame Einmischung, ohne dass dabei neue illusionäre Fantasien gepflegt werden, dann wäre das keine Wiedergeburt, d.h. Renaissance alter Riten, sondern die Geburt, Naissance neuer symbolischer Interaktionen, die weitere Erforschung und Bestätigung verdienen.

In diesem Sinn wünsche ich unserer Tagung einen produktiven Verlauf, nicht ohne gleichzeitig vor allem dem Mitveranstalter, Kollege Hartmut M. Griese von der Universität Hannover, aber auch den Referenten und Organisatoren für Einsatz und Mitwirkung herzlich zu danken. Unser Dank geht auch an das Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (BMFSFJ), das unser Projekt finanziell kräftig unterstützt hat. Vielleicht hat bei der Entscheidung die Einsicht Pate gestanden, dass überall da, wo Menschen trotz oder eben wegen sehr verschiedener weltanschaulicher Verwurzelung vernünftig miteinander reden, der Teufel des Fundamentalismus von vornherein keine Chance hat.

Dieser Teufel, wenn die Metapher noch einmal erlaubt ist, lauert überall, auch in den eigenen Reihen (und da ist er am gefährlichsten), aber mit Sicherheit nicht hier, auf dieser Tagung. Das war keine rituelle Beschwörung, sondern ein humanistischer Wunsch und Vertrauensvorschuss. Ich danke Ihnen für Ihr Interesse und hoffe, dass die Tagung vor allem jenen einen Gewinn bringt, um die es dem Programm nach geht: Das sind die Organisatoren der verschiedenen "Passageriten", aber last not least auch die Jugendlichen, die daran teilnehmen.

Einige Gedanken und Beobachtungen im Rückblick auf die Tagung

Zur Dynamik der Begriffe in unseren Köpfen

Eine Spannung zwischen zwei Ritual-Begriffen durchzog die Tagung vom ersten Vortrag bis zur letzten Diskussionsrunde. Die Mehrheit der Teilnehmerlnnen argumentierte auf der Grundlage eines sehr weiten Begriffsfeldes, zu dem nicht nur die dogmatisch definierten kirchlichen bzw. weltanschaulichen Rituale, sondern auch Gebräuche, Sitten, Spiele und überhaupt "Alltagsrituale" gezählt wurden. Hartmut Griese, der erste Refe-





rent, übertrug den Begriff Ritual gar auf die ganze Zeit der Jugend, die er als "extrem verlängerten Initiationsritus" definierte.

Für andere TeilnehmerInnen war der Begriff Ritual viel enger definiert und auf liturgisch festgelegte religiöse "Zeremonien" beschränkt. Wenn die Differenz nur akademisch-definitorischer Natur gewesen wäre, hätte man sie vergessen können. Doch es ging um sehr viel mehr, nicht zuletzt um die Frage nach der kritischhumanistischen Einstellung gegenüber Ritualen. Wie jemand morgens seinen Tag beginnt (meistens ist das eine Abfolge festgelegter Schritte, die man als "Alltagsritual" zusammenfassen könnte), das entzieht sich letztlich der Kritik. Welchen Sinn es macht, nach der Beichte zehnmal das Ave Maria beten zu müssen, das hingegen sollte durchaus Gegenstand aufklärender Reflexion sein.

Auch wenn der Begriff in seiner offenen, alle möglichen Phänomene umfassenden Geltung unpraktisch und eher verwirrend ist, kann er nicht einfach abgeschafft werden, wie vorgeschlagen wurde. Die grundsätzliche Kritik an Ritualen bzw. an der Verschwommenheit des Begriffs erinnerte mich an eine vergleichbare Kritik, die in den siebziger Jahren am Begriff "Bildung" geübt wurde.

Es gab ernsthafte Versuche, Bildung aus dem erziehungswissenschaftlichen Vokabular zu verbannen und statt dessen Lernen in seinen verschiedenen Vollzugsformen exakt zu erforschen. Dass dieser Paradigmenwechsel nichts erbracht hat, will ich nicht behaupten, im Gegenteil! Bildung als Leitvorstellung und Orientierungsvokabel (Bildungspolitik, ein gebildeter / ungebildeter Mensch usw.) war deswegen aber nicht überholt und out, wie auch in diesen Tagen wieder deutlich zu sehen ist.

Sind Rituale eine Männerangelegenheit?

An der humanistischen Jugendfeier sowie an anderen "Passageriten" nehmen Jungen wie Mädchen teil. Zu fragen ist trotzdem, ob Rituale als eine Sinn und Sicherheit verheißende liturgisch geregelte Einbindung in vorgegebene

weltanschauliche Strukturen eher den Männern als den Frauen eigentümlich sind.

Die Frage stand nach dem zweiten Hauptvortrag des Indologen Axel Michaels im Raum, da dieser Ritual-Beispiele dargelegt hatte, in denen ausschließlich junge Männer vorkamen. Bei der wissenschaftlich differenzierten Beschäftigung mit Ritualen müsse auf jeden Fall die Gender-Perspektive stärker berücksichtigt werden, so wurde vor allem von Uta Schlegel betont (und das leuchtete mir ein!). Es ist schon bemerkenswert, wie hartnäckig sich die Männer-Welt gegen die Rezeption der Geschlechter-Thematik abschirmt. Humanismus ist grundsätzlich in Gefahr, als typische Männer-Angelegenheit von Frauen skeptisch beurteilt zu werden und damit eine wesentliche Quelle der Erneuerung zu übersehen. In den Religionen ist das tendenziell

In einer Vielfalt verschiedener Symbolwelten wählen können

In der abschließenden Podiumsdiskussion gab ich noch einmal meiner Hoffnung Ausdruck, dass sich in Zukunft ein toleranter weltanschaulicher Pluralismus durchsetze. Diese Aussicht bekräftigte ich mit dem bekannten Adorno-Satz (aus Minima moralia) "Ohne Angst verschieden sein". Dagegen vertrat Hartmut Griese mit Rückgriff auf Jürgen Habermas Sinn und Notwendigkeit einer universalistischen Moral, die der um sich greifenden Zerrissenheit Einhalt bieten könne. Leider verblieb keine Zeit, um über diesen wichtigen Punkt weiter zu verhandeln.

Meine Frage in einer weiteren Diskussionsrunde wäre, ob damit wirklich Gegensätze bzw. Ausschließlichkeiten benannt wurden oder ob wir es eher mit zwei sich ergänzenden normativideologischen Vergewisserungen zu tun haben, die auf verschiedenen Ebenen liegen. Sicherlich ist so etwas wie eine universalistische Moral wünschenswert, denken wir etwa an die Menschenrechte die als Maßstab weltweit anerkannt sind, ohne deswegen theoretisch wie praktisch alle Probleme gelöst zu haben. Die weitere Verinnerlichung der Menschenrechte als kodifizierte,





öffentliche und private Kontrollinstanz des Gewissens würde so etwas wie eine universalistische Moral schaffen.

Weltanschauung und Religion werden damit aber nicht überflüssig gemacht, im Gegenteil. Dafür gibt es zahlreiche verschiedene Gründe. Der wichtigste Grund ist, dass wir eine "universalistische Moral" wie auch andere Institutionalisierungen kollektiven Denkens und Handelns (Staat, Verfassung, Finanzamt usw.) nicht wirklich lieben können, etwa so wie wir unsere Kinder oder Partner, aber auch bestimmte Möglichkeiten des täglichen Lebens lieben. Ich achte das Grundrecht der Pressefreiheit, ich halte es für eminent wichtig und ich setze mich dafür ein. Ich liebe es aber nicht so wie ich beispielsweise den Blick aus meinem Arbeitszimmer aufs freie Feld liebe.

Weltanschauungen und Religionen bieten so etwas wie eine ideologisch-emotionale Heimat, die leider auch fundamentalistisch pervertiert werden kann, aber darauf möchte ich jetzt nicht noch einmal eingehen. Heimat (als Metapher, bitte schön) steht für die Wechselwirkung von äußerem organisatorischem Rahmen (Kirche, Verband) und innerem Zuhausesein mit je eigenen Sinnbildern und Symbolen, die den unmittelbar gegebenen Lebenszusammenhang "transzendieren". Die Gläubigen streben dabei zu Gott, zum Absoluten und ins Jenseits. Wir Humanisten verbleiben jedoch im Erfahrbar-Irdischen und begnügen uns mit der Vision eines relativ besseren Lebens. Ein literarisches Beispiel für das humanistisch-immanente "Transzendieren" und Symbolisieren ist Fontanes Gedicht Herr von Ribbeck von Ribbeck im Havelland, der auf dem Sterbebett bat, dass ihm eine Birne ins Grab gelegt werde, damit daraus später ein Birnbaum erwachse und vor allem die Kinder des Dorfes immer wieder in den Genuss der saftigen Frucht kämen. Weiter reichende Symbole bzw. Symbolisierungen humanistischen Denkens finden sich sowohl in Märchen und Mythen (z.B. Odysseus als Verkörperung von Unternehmungslust, Aufklärung und "Virtus") als auch in der emanzipativen Realgeschichte (z.B. 14. Juli 1789, Erstürmung der Bastille).

Die Beispiele zeigen auf einen Blick: Im Unterschied zu den Religionen, in denen Symbole und ihre Bedeutungen ziemlich starr festgelegt sind, müssen wir HumanistInnen unsere Symbolwelt immer wieder neu erschaffen. Auch gibt es in unserer Symbolwelt kein Aussicht auf endgültige Erlösung. Das hat Nachteile, aber auch Vorteile und müsste - so oder so - genauer begründet und kritisch erörtert werden, wofür hier und jetzt aber nicht der rechte Ort ist. Festhalten möchte ich in dem gegebenen Zusammenhang nur zweierlei: Eine wie auch immer geartete universalistische Moral konstituiert keine Symbolwelt, in der man sich mit seinen Phantasien kreativ bewegen kann. Sie kodifiziert vielmehr Prinzipien und Rechtsansprüche, die im Kopf unstrittig vernünftig sein mögen (und daher unterstützt werden müssen), die aber die Bedürfnisse des Herzens nicht befriedigen.

Unsere Gesellschaft ist in Gefahr, die Entscheidungs- und Wahlmöglichkeiten auf Kommerz zu reduzieren. Hier lauert ein Fundamentalismus ganz eigener Prägung. Eine Gesellschaft ohne symbolisch-weltanschauliche Vielfalt und dementsprechende Wahlmöglichkeiten vor allem für Jugendliche ist wie ein totes Gewässer.

Die DDR-Jugendweihen sind tot – es lebe die humanistische Jugendfeier!

Es ist ärgerlich, aber nicht zu vermeiden, dass die humanistischen Jugendfeiern von heute mit den staatlich verordneten Jugendweihen der DDR in Verbindung gebracht, wenn nicht sogar gleichgesetzt werden. In einigen Bereichen sind die Verbindungs- und Traditionslinien offenkundig. Unfair und projektiv böswillig ist es gleichwohl, wenn damit alle Jugendfeiern sozusagen mit der Stasi identifiziert werden.

Als ich diese pauschale Diffamierung auf der abschließenden Podiumsdiskussion energisch zurückwies, gab Herr Lemhöfer von der katholischen Kirche zu bedenken, dass jede Weltanschauung sich ihren Fehlentwicklungen stellen müsse; er selbst werde ja auch immer wieder





mit den Kreuzzügen konfrontiert (Blutbad in Jerusalem 1099 durch christliche Kreuzritter), obwohl die heutige Kirche damit nichts mehr zu tun habe.

Da hat er Recht! Die DDR gehört zur deutschen Geschichte und zur Geschichte des Sozialismus und insofern auch zu meiner, zu unserer Geschichte. Es wäre falsch, diese Geschichte gleichsam von uns abzutrennen und so zu tun, als wenn wir damit nichts zu tun hätten. Eine identifikatorische Fortsetzung dieser Geschichtsphase hat deswegen aber kein vernünftiger Mensch mehr im Sinn. Das Lernen aus Geschichte und die kritische Distanzierung beginnt mit der Einsicht, dass jeder Kirchenzwang, also auch der im Sozialismus als einer "zivilen Religion", humanistische Emanzipation einschränkt und nicht fördert.

Wenn wir an die DDR-Jugendweihen als staatliche Zwangsveranstaltung erinnert werden, nehmen wir das als Aufforderung zur Aufarbeitung der Vergangenheit an. Wenn wir darauf festgelegt werden, weisen wir das als gehässige Feindbild-Projektion aus der Zeit des Kalten Kriegs zurück. Jeder kehre vor der eigenen Tür!

#### Die Gedanken sind frei ...

Zum Abschluss noch etwas Anekdotisches. Als Didaktiker verfolge ich den Grundsatz, dass die jeweiligen Themen so weit wie möglich in die eigene Erfahrung zu holen sind oder zumindest mit dieser verbal verbunden werden. Sollten wir nicht etwas Ritual-Ähnliches an Ort und Stelle praktizieren und dann die punktuelle Erfahrung als Anlass für vertiefende Gespräche nehmen, die in der ersten Person zu führen wären?

Dieser Gedanke entstand am ersten Abend beim Essen an einem Tisch und wurde dort lebhaft aufgegriffen. Man könnte ja am nächsten Tag das alte schöne Lied Die Gedanken sind frei singen ..., die Liedtexte seien ohne Schwierigkeiten zu beschaffen ... Am nächsten Morgen plagten mich erhebliche Zweifel, ob der Einfall so gut war, wie ich zuerst gedacht hatte, und die Zweifel wurden von anderer Seite kräftig verstärkt. Die Veranstaltung habe wissenschaftlichen Charakter, ein weltanschauliches Lied sei daher völlig deplaziert und könne vor allem die kirchlichen TeilnehmerInnen brüskieren.

Mein Hinweis auf den in der Begrüßungsansprache schon erwähnten evangelischen Gottesdienst, den ich als Gast mitgemacht hatte, ohne seelisch dabei Schaden zu nehmen, fruchtete nichts. Ich habe, so wurde mir entgegen gehalten, in dem Fall vorher gewusst, was mich erwarte und sollte nun die durch das vorliegende Programm begründeten Erwartungen der TeilnehmerInnen nicht einfach überspielen ... Kurzum: Der Lied-Plan ging sang- und klanglos unter.

Was hat die kleine Story inhaltlich mit der Tagung zu tun? Ich denke, dass HumanistInnen keine Rituale brauchen, die in der Tat etwas Rigid-Zwanghaftes haben, sowohl im unverbindlich-allgemeinen Sinn als auch in der religiös-engeren Bedeutung. Wir brauchen aber Umgangsformen, an denen wir von außen zu erkennen sind und in denen wir uns selbst wieder erkennen. Der kognitiv-ideologische Rahmen des organisierten Humanismus ist in den letzten Jahren mit hinreichender Deutlichkeit gekennzeichnet worden. Was verstärkt werden müsste - auch außerhalb der Jugendfeiern das ist die in diesem Rahmen sich vollziehende ästhetisch-emotionale und symbolische Selbstvergewisserung.





#### Hartmut M. Griese

## Jugend als extrem verlängerter Initiationsritus Jugendforschung und Ritualtheorie

#### Gedankengang

Ich werde mich in einem ersten Teil mit der Ritualtheorie, insbesondere mit der Theorie der Übergangsrituale in Bezug auf das Jugendalter befassen, wie ich dies einleitend und ausblikkend in dem Reader Ritualtheorie. Initiationsriten und empirische Jugendweiheforschung (vgl. Eschler u. Griese 2002) bereits getan sowie in dem vorausgegangenen Reader zu Übergangsrituale im Jugendalter (Griese 2000a) angedacht habe. Klassische Jugendtheorien werde ich dabei ignorieren (vgl. ausführlich dazu Griese 1977, 1987). In einem zweiten Teil werde ich dann versuchen - und damit betrete ich theoretisches Neuland -, Jugendtheorie als Ritualtheorie neu und innovativ zu konzipieren. Ich verspreche mir damit eine erkenntniserweiternde Sicht auf Jugend als eigenständige Übergangsphase in unserer Gesellschaft.

#### Renaissance der Rituale und Ritualtheorie

"In letzter Zeit mehren sich Stimmen und Texte, die dem 'Ritual' wieder neue Bedeutung geben wollen." "Ohne Zweifel erfreut sich der Begriff des Rituals heute großer Beliebtheit." "Für die Ausbildung von sozialen und kulturellen Identitäten spielen Wiederholungen eine maßgebliche Rolle".

So beginnen die Beiträge einer Serie Rituale in der Frankfurter Rundschau (August 1999 bis Februar 2000). Weiter ist die Rede von der "Sehnsucht nach orientierungsstiftenden Ritualen" in Zeiten des "flexiblen Menschen im neuen Kapitalismus" (Sennett), der sich "permanenten Übergängen" gegenübersieht sowie von der psychischen Funktion von Ritualen, in Übergangssituationen "Sinnzusammenhänge zu vermitteln", die sich jedoch nur aus der "Innen-Perspektive" der

Betroffenen und dem sozio-kulturellen Kontext erschließen lassen. Die Aktualität und Relevanz von Ritualen und der damit zusammenhängenden Renaissance der Ritualtheorie scheint eine unwidersprochene Tatsache zu sein.

Ich habe zusammenfassend und ausblickend in dem Reader Übergangsrituale im Jugendalter (Griese 2000b, 251) konstatiert: "Obwohl gegenwärtig die Sinn- und Zweckleere von traditionellen Ritualen mehr und mehr erkannt ist, scheint das Bedürfnis nach rituellen Zeremonien ungebrochen oder gar anzusteigen. Unsichere Zeiten, eine unübersichtliche Gegenwart sowie diffuse persönliche und globalgesellschaftliche Zukunftsperspektiven, Pluralisierung und Relativierung von Werten und Wahrheiten, all das, was man 'postmodern' nennen kann, scheinen ein Bedürfnis nach Ordnung, Orientierung und Sicherheit, zumindest im Lebenszyklus, zu befördern. Rituale und deren Diskussion sind (wieder) en vogue".

Genau hier will ich anknüpfen, denn die Epoche Ende des 20. / Anfang des 21. Jahrhunderts wird in der sozialphilosophischen Gesellschaftstheorie und in der theoretischen Jugendforschung in der Regel mit Begriffen wie "neue Unübersichtlichkeit", "postmoderne Ungewissheit", "multioptionale" und / oder "pluralistische" Deutungsangebote sowie "Individualisierungsschübe" beschrieben, in der ein gesteigertes Bewusstsein von der "Relativität" und "Konstruktion" der sozialen Phänomene Überhand nimmt. In dieser Zeit der Sinn-, Werte-, Orientierungs- und Deutungsvielfalt - nicht -verlust (!), wie oftmals fälschlich angenommen wird (denn man könnte durchaus von einem Überangebot an Sinn, Werten etc. sprechen) – scheint eine unbewusste, aber starke neue Sehnsucht nach Verbindlichkeiten, nach Regeln und festen Orientierungen - gerade in der Jugend bzw. in Übergangssituationen - zu entstehen.





Personale Vorbilder bzw. Orientierungsmuster sind aber, darauf weisen alle aktuellen Jugendstudien hin, in ihrer Bedeutung für junge Menschen drastisch zurückgegangen (vgl. dazu Griese 2000). In dieses Vakuum können aber unter bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen des Aufwachsens relativ irrationale, ideologische oder symbolische Deutungsangebote (wie z.B. Rechtsradikalismus, Fundamentalismen, Sekten, Fußballvereine, Gurus, Rock-Stars, Werbefiguren etc.) eindringen und für die biographisch notwendige Identifikationen und Identitätsbildung an Relevanz gewinnen.

Die Frage wäre demnach, ob organisierte weltliche und / oder spirituell-religiöse Übergangsrituale dieses Vakuum ansatzweise mit Sinn und Orientierung füllen könnten – und, wenn ja, wie diese Angebote zeitgemäß, z.B. partizipativ und jugendadäquat, z.B. zukunftsorientiert, zu gestalten sind.

In seiner berühmten Rede zur Verleihung des Hegel-Preises der Stadt Stuttgart fragte Habermas (1974): "Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?" Dieser die aktuelle Situation antizipierenden und prognostizierenden – Frage gehen folgende Überlegungen voraus: In den "entwickelten Hochkulturen", wie Habermas unsere Gesellschaft evolutionstheoretisch nennt, gelten starre bzw. "festgeschriebene (Gruppen-)Identitäten" tendenziell als überholt und müssten eigentlich in "neue Identitäten" mit "universalistischen Ich-Strukturen" analog zu einer "im Entstehen begriffenen Weltgesellschaft" mit "universalistischer Moral" übergehen. Ich wiederhole, da diese Überlegungen für die weitere Argumentation von Relevanz sind: notwendig sind neue Identitäten, universalistische Ich-Strukturen und eine universalistische Moral angesichts einer entstehenden Weltgesellschaft.

Gemäß den Annahmen dieses Theorie-Modells schwindet der Einfluss der traditionellen Gruppen mit ehemals identitätsbildender Kraft wie Familie, Stadt, Kirchen, Verwandtschaft, Staat und Nation, so dass die Frage entsteht: Was aber kann in unserer Übergangsepoche an deren bisher privilegierte Stelle treten?

Habermas nimmt an, dass in hochkomplexen

(Welt-)Gesellschaften sich neue Bedingungen zur Herausbildung einer "weltbürgerlichen oder universalen Identität" quasi wie von selbst aufdrängen und die staatsbürgerlichen, religiösen oder nationalen Identitätsangebote überwinden müssten (ebd., 32).

Dies scheint mir eher idealistisch und dem "Prinzip Hoffnung" geschuldet zu sein, denn Gegenteiliges ist mindestens ebenso ausgeprägt zu beobachten, nämlich eine tendenzielle Rückbesinnung auf wenig diskursive, wenig reflexive und nicht-rationale bis fundamentalistische nationale bzw. "ethnisch-kulturell-religiöse" Identitäten in nahezu allen (über-)komplexen Gesellschaften in den letzten Jahren – und auf der anderen Seite kann man auch eine neue Orientierung an regionalen Identitäten konstatieren.

Die Vermutung liegt also nahe, dass wir gegenwärtig in Bezug auf Verhaltens- und Orientierungsmuster, Identitäts- und Sinnangebote eher von einem Rekurs auf Traditionen, feste Regeln und angeblich bewährte Standards sprechen können. Von daher ist die neue "Sehnsucht nach Ritualen", eine Renaissance von Ritualen und einer daran ausgerichteten sozialwissenschaftlichen und auch pädagogischen Ritualtheorie nur allzu verständlich.

Einen besonderen Stellenwert nehmen – innerhalb des historisch-gesellschaftlichen Kontextes und der Diskussion um Rituale – Übergangsrituale (vor allem Initiationsriten) ein, zumal ein "Abschied von der Normalbiographie" oder die "Entstrukturierung" des Lebenslaufs (vor allem der Jugendphase) konstatiert wird, was andererseits bei den Individuen ein verstärktes Bedürfnis nach Ordnung, nach Sinn, nach Orientierung, nach Übersichtlich und nach Neu- (oder Alt-) Strukturierung ihrer Biographie aufkommen lässt.

Übergangsrituale im Jugendalter waren ursächlich gedacht als von Erwachsenen für Heranwachsende zu Zwecken der Erziehung und Integration in die Gemeinschaft (nicht Gesellschaft!) speziell initiierte standardisierte kollektive, kurzfristige und meist äußerst schmerzvolle Veranstaltungen, an deren Ende ein neuer (erwachsener) Status verliehen war. Die Betreffenden waren dann nach Ablauf der Initiation





vollwertige Mitglieder eines Stammes bzw. Gemeinwesens

#### **Exkurs**

Rituale scheinen, das hat die Ethnologie gezeigt, als "anthropologische Konstanten" bzw. "kulturelle Universalien" "überall auf der Welt" beobachtbar zu sein. So ist es nicht verwunderlich, dass es parallel zur Renaissance einer Ritualdiskussion auch zu einer Wiedergeburt der Debatte um "kulturelle Universalien" zu kommen scheint. Die Vermutung liegt also nahe, dass die epochenbedingt konstatierte "Sehnsucht nach Ritualen" und die Renaissance der sozialwissenschaftlichen Ritualtheorie ihre Parallele haben in der "Wiederkehr der universalistischen Frage" (vgl. dazu die Diskussion um "universelle Menschenrechte" oder eine "universalistische Moral", die Kontroversen um "kulturellen Universalismus versus kulturellen Relativismus" oder um "Differenz" oder "Universalität" als grundlegende Erkenntnisparadigmen usw.).

Es scheint so, dass die "Globalisierungsprozesse" in all ihren Verursachungen, Varianten und Facetten auch zu einer Renaissance der Frage nach der Existenz oder nach der Notwendigkeit von Universalien und universellen Ritualen zur Bewältigung unübersichtlicher Lebenssituationen und vor allem von Status-Übergängen in hochkomplexen Weltgesellschaften geführt haben.

Ich gehe also von der Prämisse aus, dass in der Epoche der Postmoderne die "Unübersichtlichkeiten" zu- und die Gewissheiten abnehmen, dass dadurch ein Bedürfnis bzw. eine Sehnsucht nach Angeboten, festen Regeln und Ritualen zunimmt, die Klarheit, Ordnung und Struktur versprechen – vor allem in der eigenen Biographie, bei jungen sich orientierenden Menschen und insbesondere an Übergangsstellen –, dass aber die komplexe, säkularisierte und pluralisierte Gesellschaft über keine adäquaten eindeutigen Regeln, Biographiestrukturen oder Initiationsriten verfügt, welche Heranwachsenden eindeutige Handlungsmuster, Angebote für die Sinnfindung und Sicherheit hinsichtlich der eigenen Identität offerieren.

Die traditionellen sinn- und identitätsstiftenden Gruppen und Instanzen (vor allem Familie und Verwandtschaft einerseits sowie Staat, Nation, Kirche bzw. Religion andererseits) verlieren tendenziell an Relevanz und hinterlassen ein relatives Vakuum, das diskursiv-universalistische Angebote (Weltbürgertum, universalistische Identität - vgl. oben) bisher (noch) selten einnehmen (können) und in das vermehrt irrational-ideologische Angebote (Fundamentalismen - vgl. oben) eindringen (können). Ferner treten an die Stelle eindeutiger und punktueller Rituale nunmehr - gestreckt über die gesamte, enorm verlängerte Jugendzeit - etliche partielle gesellschaftliche Ritualangebote (wie Prüfungen, Zertifikate, Wahl- und andere Rechte) oder - immer mehr - selbst initiierte Rituale (z.B. Mutproben, Gruppenriten, Risikosportarten, Drogenexperimente, Saufrituale).

Interkulturell vergleichend können wir – idealtypisch betrachtet – voneinander unterscheiden:

- jahreszeitliche Rituale (Feste und Anlässe, welche die Jahreszeiten strukturieren, z.B. Erntefeste)
- "Umgangsriten" (produktions- oder tauschbezogene alltägliche rituelle Handlungsmuster) sowie
- religiöse Riten (Opferrituale, Weihen, Zeremonien) und
- biographische Zäsurrituale (Taufe, Initiationen, Hochzeit, Tod).

Letztere, biographische Zäsurrituale interessieren uns hier besonders. Hierbei scheint es sich um ein "anthropologisches Grundmuster" zu handeln, das, so scheint es, "universell verbreitet" ist, aber jeweils aktuell sowie traditionsbedingt und kulturspezifisch unterschiedlich ausgeformt wird. Rituale dienen, so eine Erkenntnis des Kulturvergleichs, in letzter Instanz dem selben Zweck, nämlich der Schaffung gemeinschaftlichen bzw. in "höher entwickelten Kulturen" gesellschaftlichen Zusammenhalts. Der Rückgang traditioneller religiöser Rituale in der Gegenwart (quantitativ sowie in seiner Bedeutung) wäre demgemäß – wenn das entstehende Vakuum nicht funktional äquivalent gefüllt wird – gleichbedeutend





mit einer Schwächung der Gemeinschaft sowie des solidarischen Zusammenlebens und des gesellschaftlichen Zusammenhalts.

Stößt man deswegen, so wäre zu fragen, bei der Beantwortung der aktuellen Thematik "Was hält die Gesellschaft (noch) zusammen?" (vgl. Heitmeyer 1997) notgedrungen auf die Relevanz oder Renaissance der Rituale? Erhalten Rituale neuerdings eine Art gesellschafts- bzw. sozialtherapeutische Funktion bzw. sind sie "sozialer Kitt"? In jedem Fall sind Rituale vielfältig, d.h. sie können integrierend wie konfliktfördernd wirken; sie sind ambivalent.

Weiter wäre zu fragen: Sollten Rituale, vor allem Übergangsrituale im Jugendalter, pädagogisch organisiert, initiiert und angeleitet werden, um gesellschaftlich integrierend zu wirken? Zu beachten ist dabei aber: Immer mehr Jugendliche entziehen sich der pädagogischen, d.h. der Erwachsenen-Kontrolle und inszenieren ihre Rituale und Mutproben selbst. Hinzu kommt ferner: Jugendsozialisation war schon immer "Selbstsozialisation", Sozialisation in den Peer-Groups, "Sozialisation in eigener Regie" (Tenbruck; vgl. dazu ausführlicher Griese 1987, 124ff).

Die Renaissance der Rituale wirft, wie ich angedeutet und ausgeführt habe, vielfältige theoretische und praktische Fragen auf, vor allem: Entsteht ein Bedürfnis nach Ritualen, nach Ordnung im Lebenslauf, nach Orientierung und Regeln im Alltag und in der Gesellschaft auf Grund einer Art postmodernen Individualitätszumutung und / oder auf Grund fehlender oder zu diffuser säkularer oder religiöser Rituale zur Strukturierung des Lebenslaufs?

Dabei scheint festzustehen: Konfirmation, Firmung oder Jugendweihe können ihre ursprünglichen Funktionen nur noch vereinzelt erfüllen und haben ihren Stellenwert und ihre Bedeutung im Leben von Jugendlichen enorm verändert (vgl. ausführlich dazu die Beiträge in Griese 2000a), während weltliche (Rest-)Rituale dagegen von Heranwachsenden oft zu eigenen Zwecken subkulturell und stilgerecht umfunktioniert und modifiziert werden.

So kann man zwar nach wie vor von einer "stabilen Nachfrage nach Ritualen" im Kontext

der großen Kirchen sprechen ("Amtshandlungen" bzw. Dienstleistungen wie Taufe, Kommunion, Firmung, Konfirmation, Trauung, Beerdigung), und Hans Brandy, zuständig u.a. für Gottesdienst in der Hannoverschen Landeskirche, meint: "Wir stellen fest, dass die Nachfrage nach kirchlichen Ritualen außergewöhnlich stabil ist" (Beilage der 7. tag in SN vom 18.08.2001) – ob damit aber noch "in Umbruchsituationen … Halt gegeben" wird und die Rituale "uns einbinden in die Gemeinschaft und in einen größeren Sinnzusammenhang" (ebd.), scheint mir doch eher (frommer) Wunsch statt Fakt zu sein.

Rituale repräsentieren nach Soeffner (Manuskript 2000) Ordnungen und "formen und disziplinieren das Verhalten, machen es überschaubar und vorhersagbar und erlauben, dass wir uns nicht nur in Räumen, sondern auch im Handeln 'zuhause' fühlen". Rituale verleihen Verhaltenssicherheit in Zeiten der Verunsicherung, da sie auf quasi "höhere Ordnungen" verweisen. Nachdem man sie in Zeiten der Gesellschaftskritik, so Soeffner weiter – exemplarisch in der Nach-1968er-Zeit -, als äußerliches, zwanghaftes, unaufrichtiges oder zumindest mechanisch-unhinterfragbares Verhalten gebrandmarkt hatte, kommen sie nun epochenbedingt (?) erneut zu Ehren. Sie teilen damit das gleiche Schicksal wie die Institutionen (!), die nach langer Ächtung wieder zu Hoffnungsträgern werden, zu Deichen gegen die Brandung der Anomie (ebd., 224).

Rituale sind also "Orientierungsvorgaben in unsicherem Gelände" (Soeffner), festgelegte Handlungs- und Reaktionsabfolgen mit symbolischer Signalwirkung. Die Pluralisierung der Gesellschaft und der familialen Lebenswelten sowie die Individualisierung (als Freiheit und Zwang in einer "Multioptionsgesellschaft") und die darin eingebettete Konkurrenz diverser Weltanschauungen, Ideologien und Lebensstile führen "tendenziell zu einer inneren Pluralisierung der Individuen" mit anschließenden Versuchen neuer Gruppenbildungen bzw. der "Tribalisierung". Dafür sind wiederum Rituale notwendig, welche die Kluft zwischen Gruppe (Gemeinschaft) und Gesellschaft überbrücken sollen, zumal derlei traditionelle intermediäre Institutionen der Vermittlung fehlen. Innerhalb der Jugend bzw.





innerhalb und zwischen den unterschiedlichen Jugendkulturen kommt es an ihren Grenzen zu einem 'Kampf' der Symbole, Rituale und Embleme (vgl. Soeffner ebd., 235).

Gesellschaftliche, d.h. möglichst viele junge Menschen erreichende Übergangsrituale wie Konfirmation, Firmung oder Jugendweihe/FEI-ER könnten dann – unter bestimmten Voraussetzungen – die aktuelle Funktion haben, gruppen-bzw. subkulturübergreifende vermittelnde und allgemeine sinn- und identitätsstiftende Angebote zu offerieren (vgl. oben Habermas).

Ein "Kulturkampf" zwischen Firmung, Konfirmation und Jugendweihe – wie wir ihn gegenwärtig teilweise beobachten können – würde dann genau das Gegenteil (!) dessen bewirken, was ihre vermittelnde Funktion in einer sich entwickelnden Weltgesellschaft sein könnte (Konjunktiv!), nämlich das Bereitstellen eines übergeordneten allgemeinen, d.h. universellen Werte- und Sinn-Rahmens bzw. Horizontes in Zeiten der postmodernen Relativierung, Pluralisierung, Segmentierung und Tribalisierung.

Wenn man anerkennt, dass gegenwärtig eine Sehnsucht nach Ritualen in einer scheinbar entritualisierten Gesellschaft zu beobachten ist, dann werden Rituale ihre (neue) identitätsverleihende vernünftige und weltgesellschaftlich sichernde Funktion nur erfüllen (können), wenn sie von einer öffentlich-diskursiven und "reflexiven Vernunft" angeleitet und kontrolliert werden. Dies wäre nur möglich über intermediäre bzw. vermittelnde Instanzen wie Medien und Bildungssystem, z.B. in Form der Institutionalisierung einer konfessionsübergreifenden allgemeinen bzw. universellen Religions- und Ideologienlehre, einer "Ethik der Vernunft und Verantwortung" – im Ausbildungssystem.

Die Heterogenität, Multikulturalität und Pluralisierung der (Welt-)Gesellschaft und die daran gekoppelte Individualisierung und Atomisierung ihrer Mitglieder, vor allem der Jugendlichen in ihren entstrukturierten und entraditionalisierten Biographien, bedürfen daher strukturell der Kompensation und psychisch der Stützung durch eine Homogenisierung, Universalisierung und Verallgemeinerung ihrer sinnund identitätsstiftenden Angebote – benötigen eine allgemeine Ethik als epochenadäquate

Antwort auf die Herausforderung der unübersichtlichen und überkomplexen Postmoderne.

#### Jugendtheorie als Ritualtheorie

Dass (kleine) Kinder Rituale (feste Konventionen, Handlungswiederholungen) brauchen und sich im Alltag häufig danach sehnen (was bereits Freud vermerkt hat), gilt als Selbstverständlichkeit, nicht zuletzt, wenn man (eigene) Kinder beobachtet. Und wenn zutrifft, wovon ich ausgehe, dass "Jugend" ein historischgesellschaftlich relativ junges Phänomen ist, das sich im Prozess der Ausdifferenzierung und des Komplexerwerdens der Gesellschaft guasi zwischen Kindheit und Erwachsenenstatus schiebt und sich ständig ausdehnt (vgl. "Postadoleszenz"), d.h. dass "Jugend" ein Produkt der Moderne ist, das gleichsam an die Stelle der "Initiationsriten" in einfach strukturierten Kulturen bzw. "archaischen Gesellschaften" getreten ist bzw. deren Funktion der Bewältigung des Übergangs und der Integration in die Gesellschaft übernimmt, dass - nunmehr soziologisch und ritualtheoretisch formuliert -Jugend ein extrem verlängerter Initiationsritus ohne festen Anfang und Ende (geworden) ist, dann sollte es möglich, sinnvoll und erkenntnisanreichernd sein, Jugendtheorie auch ritualtheoretisch neu zu konzipieren.

Ich gehe im Folgenden also von der theoretischen Prämisse aus, dass "Jugend" im soziologischen Sinne (vgl. dazu z.B. Griese 1987, 1996) ein relativ junges historisch-gesellschaftliches Phänomen ist, dass mit und aus dem Komplexerwerden der Gesellschaft bzw. im Übergang zur kapitalistischen Industriegesellschaft prozesshaft und sich ständig verändernd entstand und einerseits makrotheoretisch (als soziale Gruppe oder Handlungszusammenhang in einer Gesellschaft) und andererseits mikrotheoretisch (als Phase im Sozialisationsprozess, als biographischer Übergang) beobachtet, beschrieben und analysiert werden kann.

In unserem Themenzusammenhang von "Jugend" als Übergangsritual scheint es mir theoretisch bzw. heuristisch Erfolg versprechend, "Jugend" mikrotheoretisch als einen





"extrem verlängerten Initiationsritus" zu begreifen, der den Übergang von der Kindheit in das Erwachsenenalter bzw. die Integration in die Gesellschaft leisten bzw. regeln soll.

In anderen Worten: An die Stelle kurzfristiger Initiationsriten in "primitiven" (wertfrei gemeint, engl. "primitive" = einfach, wenig komplex) Kulturen tritt in modernen Gesellschaften - mit der Tendenz zur Ausdifferenzierung und Komplexerwerden bzw. angesichts eines technischwissenschaftlichen und globalen sozio-ökonomischen Wandels sowie der dafür notwendigen Institutionalisierung von Ausbildung bzw. der dadurch bedingten Veränderung der Sozialisationsbedingungen und -instanzen (wie Schule, Ausbildung, Beruf) - "Jugend" als schicht-, geschlechts- und milieuspezifisch unterschiedlich (je nach Dauer, Intensität, Qualität) verlaufende Übergangsphase. "Jugend" wird zum Ersatz, zum "funktionalen Äquivalent" für die (fehlenden) Initiationsriten.

Im Wörterbuch der Ethnologie (Streck 1987, 181ff) wird "Ritual" (nach Turner) definiert als "vorgeschriebenes, förmliches Verhalten bei Anlässen, die keiner technologischen Routine überantwortet sind ... Als rituell wird in der Ethnologie ein körperliches und sprachliches Handeln dann bezeichnet, wenn es keinem rationaltechnischen Zweck dient, sich aber an der Beachtung bestimmter Regeln orientiert". Rituale unterscheiden sich z.B. von Spielen und Theater. "Die Wirksamkeit der Riten (bleibt) an die Wahl des richtigen Zeitpunktes [!] gebunden", und sie "sollen das Verhalten des Individuums in Beziehung zu anderen kontrollieren ... Das Ritual vollzieht sich in einer Zeit der Aufhebung und Umkehrung der alltäglichen sozialen Struktur" (!).

"Initiation" dagegen (ebd., 92ff) bezeichnet die "individuelle oder kollektive Einführung in eine neue Lebensphase (Erwachsensein ...) oder Menschengruppe" und ist "oft mit außerordentlichen Anforderungen [!] an die Initianden verbunden ... Mut- und Standhaftigkeitsproben, die Abnahme von Prüfungen ... obliegen Zeremonienmeistern, die von Helfern (Paten ...) unterstützt werden. Ihr Handeln lässt sich als dramatische Konzentration der gesellschaftlichen Erziehung (Sozialisation, Enkulturation)

verstehen ... Während das Thema der Initiation universell [!] ist, können ihre Formen raschem Wandel unterliegen".

"Übergangsriten" sind an eine "gesellschaftliche Krise im Sinne einer Statusverunsicherung, die rituell zu bewältigen sei", gebunden, insbesondere in der "Adoleszenz". Dabei lassen sich gemäß van Gennep (1999; zuerst 1909, dann engl. 1960, dt. 1986), dem Begründer und Klassiker der Ritualtheorie, jeweils drei Phasen beobachten, die sich nahezu bruchlos in die Jugendtheorie einpassen lassen:

- die Loslösung vom alten Status ("seperation" – die Loslösung von der Kindheit, Ablösung von der Familie und allmähliche Hinwendung zu Jugendgruppen)
- die eigentliche Übergangszeit ("marge" bzw. "Liminalität" – Jugend im engeren Sinne, Adoleszenz, Jugend als soziale Gruppe, Sozialisation in den peer groups, Selbstsozialisation) und
- die Einführung in den neuen Status ("agregation" die Integration in die Erwachsenenwelt durch Übernahme von beruflichen und / oder familiären Verantwortungen und Pflichten).

Und nun wird es – jugendtheoretisch betrachtet - interessant, wenn es heißt: "In der mittleren Phase ("Jugend" bzw. "Liminalität" H.G.) mache der Initiand eine Art 'Gehirnwäsche' durch ... unternimmt Traumreisen ... oder genießt allgemeine Narrenfreiheit". Initiation (bzw. "Jugend") ist dann "Normentradierung", das "Lernen neuer Rollen oder ... die Zurichtung auf ein neues Amt" bzw. den Erwachsenenstatus. In dieser zweiten Phase steht die "gemeinschaftsstiftende Erfahrung kollektiven Leidens" im Mittelpunkt, eine Art "Entpersonalisierung" durch "Liminalität" (vgl. Militärdienst, H.G.), "gemeinsame Grenzerfahrungen im Ausnahmezustand". "Jugend" erscheint hier - ritualtheoretisch - quasi als das "Gegenteil von Gesellschaft", als unstrukturierte Peer-Gemeinschaft, wobei der Eintritt in die (Erwachsenen-) Gesellschaft, die dritte Phase des Erwachsenwerdens, mit der Übernahme von an Rollen gebundenen Rechten und Pflichten ethnologisch als "Re-Sozialisation" gesehen wird (ebd.).





Von Übergangsritualen wissen wir, dass sie unterschiedlich gewichtet und strukturiert und in der Regel gemäß einem dreiphasigen Schema verlaufen, das Brunotte wie folgt beschreibt (1999): "Am Anfang des rituellen Prozesses stehen die Trennungsriten, die das Individuum von einer Gesellschaft oder Gruppe ablösen [vgl. den Terminus "Ablösungsprozesse" in der Jugendforschung, H.G.]; darauf folgen die Schwellen- und Umwandlungsriten, in denen die 'Verwandlung' inszeniert wird [vgl. 'kulturelle Suchbewegungen', Lebensstil-Inszenierungen, bricolage, subkulturelles Identitätsbasteln, peer-group-switching usw. - der eigentliche Ritus bzw. die eigentliche 'Jugend' oder 'Adoleszenz', H.G.], und zuletzt folgt mit den Angliederungsriten die Re-Integration in die Gesellschaft nun mit 'verwandeltem' Status" (vgl. Partialrituale wie Prüfungen bzw. Zertifikate, Abitur und Führerschein oder berufliche und familiäre Integration, Anpassungsprozesse in Kleidung, Habitus und Rollen).

Bei Übergangsritualen (bzw. in unserem Kontext: in der "Jugend") - auch das hat bereits van Gennep bemerkt - spielen Körper (Aussehen, Kleidung bzw. Mode, Äußeres bzw. Outfit, Haltung bzw. Coolness, Rollenattribute, Haartracht bzw. Styling usw.) und Raum (Grenzen, Grenzerfahrungen, Grenzen überschreiten, Neuland betreten bzw. Street-corner, Disco, Mutproben, Abenteuer etc.) eine besondere Rolle. Die eigentliche Situation des Übergangs, die "Liminalität", birgt zum einen immer Gefahren in sich ("Jugend als Risiko", was sich auch in extremen Verhaltensweisen oder zunehmender Devianz dokumentieren kann), deren Überwindung aber einen Gewinn, den Erwachsenenstatus, mit sich bringt. Sie kann aber zum anderen auch Chancen beinhalten, d.h. Kreativitäten freisetzen oder Wandlungsprozesse initiieren (vgl. "Jugend als Faktor des sozialen Wandels").

"Jugend" ist als extrem verlängertes Übergangsritual wie alle Rituale (vgl. oben) hochgradig ambivalent und kann in Form und Ausprägung – gesellschaftlich, schicht-, geschlechts-, milieu- bzw. gruppentypisch wie auch individuell – ganz unterschiedlich verlaufen.

Soeffner (1995, 103) spricht mit Blick auf die Moderne von einem "undurchschaubaren

Ritualismus", der zwei Extremformen kennt: einen "ritualisierten Anti-Ritualismus" sowie einen "naiven, inflatorischen Ritualismus" – wobei letzterer vor allem für Jugendliche und ihre inszenatorischen Selbstdarstellungen und stilistischen Selbstabgrenzungen zutrifft. Institutionalisierte tradierte Übergangsrituale – von Erwachsenen für Jugendliche organisiert – wie Konfirmation, Firmung oder Jugendweihe scheinen demgegenüber eher unzeitgemäß und quasi ortlos zu sein – allein die Körperinszenierung in Form der Kleidung scheint in einigen Fällen jugendgemäß zu sein.

Jugendliche wenden sich immer mehr von traditionellen Institutionen, wie z.B. den Kirchen, und ihren traditionellen und ritualisierten Sinn- und Deutungsangeboten ab. Gemäß der Shell-Studie Jugend 2000 kann man durchaus von einer ersten "atheistischen Generation" sprechen. Die jugendliche Distanz zur Kirche betrifft jedoch nicht so sehr deren (Initiations-) Rituale (sofern sie davon einen direkten, d.h. materiellen Nutzen in Form von Fest, Geschenke und Geld haben und ihre Eltern dies traditionsgemäß wünschen - wie übrigens auch bei der Jugendweihe), aber viele junge Leute inszenieren heute ihre Religiosität auf ästhetische Art und Weise selbst bzw. basteln sich ihre Religion, so dass bereits von einer "Bastel-Religion" und jugendlichen "Patchwork-Identität" gesprochen wird. Begleitphänomene dieser Prozesse sind große Events (wie "Love Parade") oder kleine Mutproben mit Ritualcharakter, welche in den Peer-Groups eine hohe mikrostrukturelle Integrationsfunktion haben (vgl. dazu Raithel 2000).

Raithel (2002) fragt daher in logischer Konsequenz, "ob Mutproben Jugendlicher in modernen Gesellschaften als eine Form von Initiationsritus verstanden werden können?" und beleuchtet makrostrukturell deren gesellschaftliche Funktionalität als auch mikrostrukturell ihre besonderen "entwicklungsfunktionalen" Aspekte (wie Peer-group-Integration, Geschlechtsidentitätsentwicklung, z.B. die Konstruktion von Männlichkeit). Er konstatiert: "Zwischen Initiationsriten in traditionalen Gesellschaften und Mutproben in modernen Gesellschaften zeigen sich aus soziologischer





Sicht gewisse strukturelle und funktionale Parallelen" – und gelangt zu dem Fazit: "In diesem Bedeutungskontext sind die Mutproben als moderne Formen traditional ritueller Initiationshandlungen zu sehen" (ebd.).

Die traditionell von den Erwachsenen (und ihren Interessen) inszenierten Übergangsrituale zur makrostrukturellen Integration der jungen Generation in die Gesellschaft oder ihre Institutionen werden gegenwärtig – zumindest in ihrer psychischen Funktion – tendenziell zweitrangig und immer mehr abgelöst durch selbstinitiierte Rituale der Jugendlichen, vor allem von "Mutproben" (wie z.B. "S- und U-Bahn-Surfen, illegale Autorennen, Strommastklettern, 'Airbagging' und Gleis-Roulette", vgl. Raithel 2000), welche vor allem eine mikrostrukturelle Integration in die jeweilige sinnrelevante Peer-group garantieren. Dabei können die Rituale so unterschiedlich sein wie die Gruppen, Szenen oder Cliquen. Oft haben die selbstständig organisierten und inszenierten Mutproben auch und vor allem eine ergänzende "psychologische Funktion der Selbstinitiation", die sich auf die "Bestimmung der Geschlechtsidentität und die Übernahme des Erwachsenenstatus" bezieht.

So kann man in diesem Kontext ab-schließend fragen: "Ist eine 'mutprobenausführende Peer-group' etwa ein System in segmentierten (modernen) Gesellschaften, das Parallelen zum System 'traditionale Gesellschaft' aufweist?" und haben wir es bei Initiationsriten – trotz aller Unterschiede in Form, Ausübung und Durchführung – mit einer "anthropologischen Konstante" zu tun (vgl. dazu Raithel 2000, 329)?

"Jugend" ist, so hatten wir ritualtheoretisch konstatiert, "Liminalität", Marginalität, Grenzgängertum, Übergang, ein nicht-mehr und noch-nicht, aber auch etwas eigenes (geworden). Die einstige "Übergangsphase Jugend" wurde im Rahmen der funktionalen Ausdifferenzierungsprozesse in modernen Gesellschaften mehr und mehr zur "eigenständigen Phase Jugend". Liminalität" kann mit Turner (1997) aber auch als Phase der "Reflexion" beschrieben werden ("stage of reflection"), in der der Heran-

wachsende sich mit der Gesellschaft, der Zukunft und dem Kosmos ("Gott und die Welt") auseinandersetzt.

"Jugend als antizipatorische Aktivität", als Nachdenken über die eigene, die gesellschaftliche oder die Zukunft der Gattung ist ein gängiges Theorem der Jugendforschung. Und Jugend(sub)kulturen sind als "zweite Familie" oder eigentliche "Heimat" beschrieben worden, in denen symbolisch-rituell gezeigt werden muss, wohin man gehört: Outfit, Embleme und Rituale werden zu Unterscheidungsmerkmalen; den Jugendlichen wird quasi abverlangt zu signalisieren, welchem Stil, welcher Musik, welchem Gruppenhabitus usw. sie (nicht) angehören.

Diese Beispiele mögen genügen, um zu illustrieren, dass ein wechselseitiger Bezug von Jugendtheorie und Ritualtheorie bzw. die Vermittlung beider Theoriebereiche, so meine abschließende These bzw. mein Plädoyer, zu fruchtbaren Anregungen und theoretischen Modifikationen zugunsten beider Konzepte führen könnten. Ich will dies am Beispiel "Geschlechtsrollenübernahme" und "Jugend als zweite Geburt" noch mal exkursartig belegen.

"In den Übergangsriten", so schreibt Brunotte (2002), "formen und integrieren die Stammesgesellschaften individuelle und kollektive Krisen, Umbrüche und Veränderungen". Die Autorin betont die Unterschiedlichkeit der Riten nach Geschlechtszugehörigkeit. Psychoanalytisch betrachtet geht es bei der Initiation immer auch darum, das "Potential der Sexualität in den Dienst der politischen Ordnung zu stellen", um dadurch die Geschlechterhierarchie zu reproduzieren. In der Jugend bzw. in ihren Gesellungsformen, Erlebnissen und Ritualen formiert sich der finale Geschlechtscharakter der Individuen, werden "Männer" und "Frauen" konstruiert bzw. produziert. Wenn zutrifft, dass unsere Epoche u.a. durch eine "Krise der Männlichkeit" zu charakterisieren ist, dann können die (post-)modernen Mutproben und Männlichkeitsinszenierungen in der Jugend als Reaktion darauf interpretiert werden und die





"Initiationsfaszination in der Moderne" wird verstehbar(er).

Übergangsrituale haben zwar in der Regel die Funktion der Integration und der Herstellung von (politischer, struktureller und Geschlechter-)Ordnung, ihnen wohnt aber immer auch ein "Veränderungspotential" inne (vgl. Reflexion), das sich insbesondere in der Zwischenphase der "Liminalität" als eines "unstrukturierten, intermediären Zwischen- und Mischungsraum" Geltung verschaffen kann. Der Initiand (bzw. Jugendliche) befindet sich, so Turner (1995) "betwixt [in der Mitte, H.G.] and between" (dazwischen) - mittendrin und voll daneben -: er hat, so könnte man mit Blick auf Schelskys klassische Jugenddefinition sagen, "nicht mehr die Rolle des Kindes und noch nicht die Rolle des Erwachsenen" inne (vgl. dazu Griese 1987, 101ff), er ist noch konturenlos, offen, eben "Jugendlicher".

Auch der Sinn der Initiation, als "neuer Mensch" mit neuer Identität quasi ein zweites Mal geboren zu werden, spiegelt sich im Theorem von der "zweiten sozio-kulturellen Geburt" des Menschen durch Sozialisation (vgl. dazu exemplarisch Claessens 1962) bzw. in der Jugend wieder. Ich selbst habe "Jugend als Phase der sekundären Offenheit" bezeichnet (Griese 1987), in der ähnlich strukturierende und prägende Erfahrungen wie in der frühesten Kindheit als Phase der "Offenheit und Plastizität des Organismus" gemacht werden können (nicht müssen). Wilhelm Busch schrieb z.B. in seiner Autobiographie mit Rückblick auf seine initiierenden und dann schmerzvollen (!) Erfahrungen als 20jähriger Student an der Kunstakademie in Antwerpen: "Von diesem Tage an datiere ich die bestimmte Gestaltung meines Charakters als Mensch und Maler. Es ist mein zweiter Geburtstag" (vgl. Griese 1996, 14).

Um neu geboren zu werden, bedarf es gemäß der Mythologie der Initiation der Erfahrung von (todesähnlichen) Schmerzen, Mutproben und Ängsten. Da aber institutionelle Angebote dieser Art in der (post-) modernen Gesellschaft fehlen, inszenieren junge Menschen mehr und mehr ihre Initiation in Form von Risikoverhalten

und Mutproben selbst. Diese werden tendenziell zu erwartbaren und typisch jugendlichen Verhaltensformen mit Ritualcharakter.

#### Ausblick

Der Eintritt in die multioptionale "Risiko- und Erlebnisgesellschaft" (diese Gesellschaftsbegriffe aus dem großen Reservoir der Soziologie "passen" hier thematisch am besten, sind sozusagen anschlussfähig, viabel) vollzieht sich in der "Jugend" stufenweise durch gesellschaftliche Partialrituale, aber größtenteils durch selbstinitiierte, selbstinszenierte und ritualisierte Grenzerfahrungen, durch Risiken, Gefahr, Thrill, Schmerz und Rausch oder, bereits gesellschaftlich integriert bzw. kommerzialisiert, durch das Ausüben von und Experimentieren mit marktgängigen Extrem- und Abenteuersportarten. Grund dafür ist, dass es "für die Geschichte der Jugend in Europa besonders wesentlich (erscheint), dass in der christlich-abendländischen Tradition die Initiation als eine im Anschluss an die Geschlechtsreife erfolgende, umfassende Reifeerklärung für alle Bereiche des Erwachsenenlebens fehlt. An dessen Stelle gibt es eine Fülle von Teilreifen" (Mitterauer 1986, zit. nach Sander 2002).

Es scheint, dass Jugendliche in modernen Gesellschaften "Übergangsrituale" benötigen und daher mangels Angebot selbst initiieren. In der überwiegend virtuell bzw. medial erfahrenen Risiko- und Erlebnisgesellschaft müssen die Selbstinszenierungen immer riskanter erlebt werden, um sich in den Ritualen "überhaupt noch als 'real' zu erfahren" (Brunotte 2002). "Jugend" ist zwar gesellschaftlich entritualisiert bzw. in Partialrituale zerfallen und durch Selbstinitiationen charakterisiert, erhält aber als Lebensform, als "Jugendlichkeit" (Tenbruck nannte dies "Juvenilismus" bzw. "Puerilisierung der Gesamtkultur", vgl. Griese 1987, 124ff) bzw. jugendlicher Lebensstil (Habitus, Mode, Musik, Ästhetik, Konsum, Outfit) nunmehr einen gesamtgesellschaftlichen rituellen Wert und wirkt - allerdings konsumistisch-





kommerziell gebrochen – als potentielles "Mutationspotential" verändernd auf die Gesellschaft zurück (ähnlich argumentiert Rosenmayr, wenn er "Jugend als Faktor des sozialen Wandels" charakterisiert; vgl. Griese 1987, 152ff).

In anderen Worten: Ein "neues ästhetisches Jugendmuster" hat sich gesellschaftlich durchgesetzt, lässt sich gleichsam kaufen und (er-) leben, steht nahezu allen Mitgliedern der (Erlebnis-)Gesellschaft zur Verfügung und zelebriert sich selbst in eigens dafür inszenierten neuen Ritualen, die als "Events" bezeichnet werden und altersmäßig mittlerweile relativ offen sind (wie z.B. "Love Parade", Open-air-Festivals, große Sporthappenings, Feiern, Konzerte, Spaßaktionen). "Jugendlichkeit" als ritualisiertes Imitationsverhalten bzw. als "neues ästhetisches Muster" erobert – eingebettet in die weltumspannende universelle "Pop-Kultur" den Freizeit- und Konsumbereich unserer Risiko- und Erlebnisgesellschaft. Ob jedoch die "Pop-Kultur" a la Hollywood und USA als verordnete "neue Leitkultur" für alle mit universellem Charakter eine "neue Identität" oder gar "universalistische Ich-Strukturen" in einer Weltgesellschaft mit einer aufgeklärten "universalistischen Moral" hervorzubringen vermag, scheint mit Blick auf die Realität Anfang des 21. Jahrhunderts (fundamentalistischer und Staats-Terrorismus, Ideologie vom "Kampf der Kulturen" und Instrumentalisierung von Kultur -Huntington, globale Kriegsdrohungen und -gefahren und lokale Konkurrenz der "Ich-AGs" etc.) mehr als fraglich. Sie scheint eher die (globale verschleiernde) Funktion zu haben, der Realität der "Risiko(welt-)gesellschaft" die Virtualität einer "Spaß- und Erlebnisgesellschaft" gegenüber zu stellen.

#### Abschließende Fragen und Thesen

Sind von Erwachsenen für Jugendliche inszenierte Feiern eines Übergangs ins Erwachsenenalter mit ca. 14 Jahren, die ortlos sind, die körperlos sind, die ohne leidvolle Erfahrungen und Entbehrungen stattfinden, die sich einer tradierten Symbolik bedienen, die allein materiell entlohnt werden und die in keiner Weise den

Erwachsenenstatus als Belohnung offerieren oder garantieren (können), nicht unzeitgemäß, d.h. irreal, quasi verlogen und biographisch deplaziert, jugendfremd, überholt?

Wenn man an Feiern des Übergangs aus Gründen der Tradition festhalten will: Wären dann nicht in unserer Gesellschaft, angesichts einer gestreckten Jugend für alle bzw. mit Blick auf die drei Phasen des jugendlichen Übergangs (Seperation, Liminalität, Re-Integration bzw. Pubertät, Adoleszenz, Post-Adoleszenz), mehrere Übergangsrituale an den unterschiedlichen Übergangsstellen angemessener? – oder sollte man angesichts der Kommerzialisierung und Eventisierung auf die Feier von Übergängen im Lebenslauf ganz verzichten, zumal auch immer mehr junge Leute ihre eigenen (jugendund zeitgemäßen) Rituale inszenieren?

Was wären Merkmale einer "zeitgemäßen" und "jugendadäquaten" Feier der Übergänge? – bzw. wie müssten Übergangsrituale von den Betroffenen selbst mitorganisiert, mitmoderiert oder auch mitgestaltet werden, damit die Relevanz von Raum bzw. Ort und Körper berücksichtigt und Selbstinszenierungen zugelassen sind?

Wenn "im Osten die Jugendweihe konfirmiert" und im Westen die Konfirmation der Jugendweihe im Osten strukturell und materiell immer mehr ähnelt, sollten dann die (selbstkritischen!) Veranstalter auf beiden Seiten nicht eher auf die "Jugendweihe im Westen" und die "Konfirmation im Osten" schauen, um eigene qualitative, d.h. Sinn- und Inhalts-Defizite zu erkennen und gegebenenfalls (wenn dies – bei Strafe des quantitativen Rückgangs! – erwünscht ist) abzubauen?

Wo zeigen sich gegenwärtig Ansätze einer universalistischen Ethik oder Moral (z.B. der global-ökologischen Verantwortung), die das zweifellos gerade für junge Menschen vorhandene Sinnvakuum in einer globalisierten, militarisierten, von Medien inszenierten kommerzund konkurrenzkapitalistischen Welt(Erlebnis-) gesellschaft ausfüllen und für junge Menschen zukunftsweisend und damit identitätsstiftend, Orientierung gebend und handlungsanleitend sein können?

Kann eine eventuell angestrebte universali-





stische Ethik bzw. Philosophie – als religionsübergreifende transkulturelle Moral und Weltanschauung – in gesellschaftlichen Bildungsinstitutionen (Schule, Ausbildung) und im Alltag sozialisatorisch so erfahren, gelernt und dann rituell an Übergangsstellen im Lebenslauf, pädagogisch angeleitet und methodisch aufbereitet, so vermittelt werden, dass sie als internalisierte universelle Moral wirklich nachhaltig und persönlichkeitsbildend wirkt?

Letztlich komme ich zur bereits zitierten Frage von Habermas zurück: "Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?" bzw. wie und auf welchen Wegen kann in komplexen postmodernen Weltgesellschaften eine universale weltbürgerliche Identität mit einer universalistischen Moral (aus-) gebildet werden? Dies ist letztlich die entscheidende pädagogische und (welt-)politische Frage, welche sich die (verantwortlichen) Erwachsenen mit Blick auf die Zukunft (ihrer Kinder bzw. der Gattung Mensch) stellen müssen, d.h. zu der sie Stellung beziehen sollten, wenn sie noch als Vorbilder fungieren wollen.

Die Hoffnung auf einen zukünftigen "gleichwertigen Pluralismus" der Religionen und Weltanschauungen sowie auf "Toleranz" als Bildungsziel – das zeigt ein Blick in die Geschichte – ist trügerisch, da Religionen und Ideologien zu oft, aktuell und wohl immer wieder politischen Instrumentalisierungen schutzlos ausgeliefert sind und "Toleranz" (dies meinte schon Goethe) im Grunde genommen eine Beleidigung bedeutet, da man nur das tolerieren kann, was man eigentlich ablehnt und nur der Mächtige tolerant sein kann.

Sinnvoller erscheinen mir dagegen weiterführende Begriffe / Konzepte der Reformpädagogik wie "Takt", "Respekt" und "Anerkennung" (der Anderen, des Fremden) oder der Verweis auf die Relevanz einer für postmoderne Weltgesellschaften notwendige transkulturelle, transreligiöse und kosmopolitische bzw. universale Identität, die sich – je nach Situation und Interaktion – flexibel um einen vernünftigen stabilen Identitätskern präsentieren kann.

Im Grunde genommen wissen wir wenig, welche Funktion unterschiedliche Übergangsrituale wie Konfirmation, Firmung oder Jugend-

weihe / FEIER individuell für die Jugendlichen und kollektiv für den Zusammenhalt der Gemeinschaft bzw. Gesellschaft haben oder gar, wie "nachhaltig" sie wirken. Wir wissen auch nicht, ob etwas bzw. was jenen Menschen fehlt, die keines dieser Übergangsrituale "über sich ergehen" ließen. In anderen Worten und programmatisch formuliert / postuliert:

Es ist an der Zeit, wissenschaftlich-empirisch in Form einer simulierten qualitativen Längsschnittstudie der Frage nach den individuellen Erwartungen, der spezifischen Funktion und der potentiellen Nachhaltigkeit von Übergangsritualen in unserer Gesellschaft nachzugehen.





#### Literatur

Brown, Donald E.: Human universals. New York 1991.

Brunotte, Ulrike: Schwellenphasen als Bedrohung und Chance. Die Wiederentdeckung von "Übergangsriten", die Erfahrung formbar machen sollen. In: Frankfurter Rundschau vom 17.8.1999.

Dies.: Gefahr und Mut im Übergang. In: Eschler u. Griese (2002).

Claessens, Dieter: Familie und Wertsystem. Eine Studie zur "zweiten sozio-kulturellen Geburt" des Menschen und der Belastbarkeit der Kernfamilie. Berlin 1962.

Eschler, Stephan u. Hartmut M. Griese (Hg.): Ritualtheorie, Initiationsriten und empirische Jugendweiheforschung. Stuttgart 2002.

Fuchs, Werner u.a. (Hg.): Lexikon zur Soziologie. Reinbek 1973.

Griese, Hartmut M.: Sozialwissenschaftliche Jugendtheorien. Eine Einführung. Weinheim und Basel 1987 (zuerst 1977).

Ders.: Wilhelm Busch. Einzigartigkeit und Vielseitigkeit eines rätselhaften Genies. Wiedensahl 1996 (Eigenverlag).

Ders.: Jugendsoziologie. In: Kreft u. Mielenz (Hg.): Wörterbuch Soziale Arbeit. Weinheim und Basel 1996

Ders.: Personale Orientierungen im Jugendalter – Vorbilder und Idole. In: Uwe Sander und Ralf Vollbrecht (Hg.), Jugend im 20. Jahrhundert, Neuwied 2000.

Ders. (Hg.): Übergangsrituale im Jugendalter. Jugendweihe, Konfirmation, Firmung und Alternativen. Münster 2000a.

Ders.: Ausblick. Übergangsrituale im Jugendalter – was ist das eigentlich? Einige theoretische Überlegungen und Angebote zur Selbst-Reflexion. In: Griese (2000a) (2000b).

Ders.: Forschungen zur JugendFEIER und Jugendweihe. Ergebnisse und Trends. In: humanismus aktuell, H. 7, Dezember 2000c.

Ders.: Kulturelle Universalien. Unveröff. Manuskript zum Forschungsvorhaben "Kulturelle Universalien im interkulturellen Vergleich". Hannover 2001. Ders.: Einleitung. Zur Renaissance von Ritualen und Ritualtheorie. In: Eschler u. Griese (2002) (2002a).

Ders.: Ausblick. Jugendtheorie und / als Ritual-theorie. In: Griese (2002) (2002b).

Habermas, Jürgen: Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden? In: Habermas, Jürgen u. Dieter Henrich: Zwei Reden. Aus Anlass des Hegel-Preises. Frankfurt 1974.

Heitmeyer, Wilhelm (Hg.): Was hält die Gesellschaft zusammen? Bundesrepublik Deutschland: Auf dem Weg von der Konsens- zur Konfliktgesellschaft. Band 2. Frankfurt 1997.

Jugend 2000. Hg. vom Jugendwerk der deutschen Shell. Opladen 2000.

Raithel, Jürgen: Mutproben im Jugendalter. Analogien, Äquivalenzen und Divergenzen zu Initiationsriten. In: deutsche jugend, H. 7-8 / 2000.

Ders.: Mutproben als moderne Initiationsriten für Jugendliche? In: Eschler u. Griese (2002).

Reichelt, Gregor, unter Mitarbeit von Bernhard Metz: Universalien (www.sfb511.uni-konstanz.de/publikationen/universalien.html).

Rituale. Serie in der FR mit Beiträgen von Ulrike Brunotte (17.08.1999), Ursula Rao u. Klaus-Peter Köpping (07.12.1999), Dorothea Baudy (18.01.2000), Bernhard Lang (01.02.2000) und Dieter Mersch (29.02.2000).

Sander, Uwe: Jugend – der lange Marsch ins Erwachsenenalter. In: Eschler u. Griese (2002).

Soeffner, Hans-Georg: Die Ordnung der Rituale. Frankfurt 1995.

Ders.: Zur Soziologie des Symbols und des Rituals. Manuskript 2000.

Von der Groeben, Annemarie: Einleitung. In: Zeitschrift Pädagogik, Heft 4 / 99.

Streck, Bernhard (Hg.): Wörterbuch der Ethnologie. Köln 1987.

Turner, Victor: Das Ritual. Struktur und Antistruktur. Frankfurt a.M. u. New York 1995 (1987).

Van Gennep, Arnold: Übergangsriten. Frankfurt 1999 (Original: Les rites de passage. Paris 1909).







## Inflation der Rituale? Grenzen eines vieldeutigen Begriffs

Grenzenlosigkeit: Die Vieldeutigkeit des Begriffs "Ritual"

Kaum ein Begriff ist so voll von Vieldeutigkeiten wie der Begriff "Ritual". Ob man von einer Inflation der Rituale sprechen kann, mag strittig sein, unübersehbar ist aber die Verwendung eines (vergleichsweise alten) Wortes in zahlreichen Zusammenhängen. Gibt man das Stichwort in einer gängigen Internet-Suchmaschine ein, so erhält man Verweise auf beinahe zweieinhalb Millionen Eintragungen. Das Spektrum der ersten Eintragungen reichte (beispielsweise am 20. Februar 2003) von kommerziellen Ritualangeboten (Liebeszauber Online – 7 Tage Power Ritual) über Ritualutensilien (Ritualkerzen ab € 8,95, Das Handaroma "Ritual" wird wie jedes Aroma auf die Handfläche gesprüht) bis zu Hinweisen auf Fußballveranstaltungen (WM 2002), Konzerte (Ritual: Fragment für Kammerorchester) oder Filme (Ritual - Die Geschichte zweier Studenten). Daneben wirbt eine Schweizer Fachschule für Rituale und bietet eine dreijährige berufsbegleitende Ausbildung in Ritualgestaltung und Ritualleitung an.

Es ist also an der Zeit, den Begriff, Ritual" unter die Lupe zu nehmen, ihn einzugrenzen und mit verwandten Begriffen zu vergleichen. In engem Zusammenhang mit dem Begriff "Ritual" stehen die Begriffe "Zeremonie", "Feier", "Spiel", "Sport", "Fest", "Theater", "Etikette", "Brauch", "Sitte" und "Routine". Teilweise werden die Begriffe synonym verwandt, teilweise werden sie voneinander abgegrenzt. Eine einheitliche Sprachregelung ist nicht erkennbar. "Zeremonie" und "Fest" mögen etwas mehr weltliche, profane Rituale bezeichnen, "Feier" mehr den festlichen Charakter, "Spiel" und "Sport" mehr den ludativen. "Theater" bezieht sich mehr auf den Bühnencharakter von Ritualen. "Routine", "Etikette", "Brauch" und "Sitte" sind vielleicht mehr auf den Alltag bezogen. Aber für alle diese Abgrenzungen lassen sich zahlreiche Gegenbeispiele beibringen. Ob Teezeremonie, Hochzeitsfeier, Olympische Spiele, Weihnachtsfest, Hoftheater, Tischsitten oder die tägliche Routine des Zähneputzens – immer schwingt die Vorstellung von einem Ritual mit.

Hinzu kommen die Begriffe "Kult" und "Ritus", die mal als Ober-, mal als Unterbegriff von "Ritual" verwendet werden. Selbst der vergleichsweise junge Begriff "Ritualisierung" wird in doppeltem Sinn verwendet: zum einen als (tierisches) Verhalten, zum anderen als ritualisiertes Handeln. Und dem einen gilt Ritualisierung als primär, und das Ritual als sekundär; für andere verhält es sich genau umgekehrt.

Die Bedeutungsvielfalt des Begriffs Ritual zeigt sich auch in der Ritualtypologie. Nahezu jede Handlung und viele andere Wörter können als Vorderglied eines Kompositums mit "-ritual" verwendet werden. So gibt es Übergangsrituale, Schwellenrituale, Opferrituale, Tempelrituale, Prozessionsrituale, Reinigungsrituale, Heilrituale, Alltagsrituale, Interaktionsrituale, Ernterituale, Machtrituale, politische Rituale, Krönungsrituale, Blutrituale, Tanzrituale und vieles mehr.

Ein Blick in die Geschichte und den Gebrauch des Wortes "Ritual", wie sie unter anderem Jan Platvoet und James R. McLeod anbieten, hilft kaum die Vieldeutigkeit zu reduzieren. Schon die Etymologie ist unsicher. So ist das Wort einerseits ableitbar von Sanskrit rta, "Ordnung, Wahrheit", andererseits von der indogermanischen Verbalwurzel ri, "fließen" (vgl. griech. panta rhei, "alles fließt"). Das eine Mal steht die unveränderliche kosmologische Ordnung im Vordergrund, das andere Mal der Wechsel, die Dynamik. Sprachverwandtlich näher steht da schon die Beziehung zu Lateinisch ritus bzw. dem Adjektiv ritualis oder die Adverbien rite und ritualiter. Aber in der Antike war dieses Wortfeld vor allem auf die feierlichen, religiösen Bräuche beschränkt,





so dass die begriffliche Ausweitung mit dem Rückgriff auf diese entfernte Vergangenheit nicht erklärt werden kann.

Erst am Ende des 19. Jahrhunderts finden wir eine zunehmend erweiterte Verwendung des Begriffs. Sie hängt wohl mit einem zu jener Zeit aufkommenden verstärkten Interesse für religiöse Handlungen und Ordnungen (statt der Lehren) zusammen. Die Entstehung von Soziologie, Ethnologie und Religionswissenschaft als akademische Fächer ist Ausdruck dieses Wandels, und berühmte Väter dieser Disziplinen sind zugleich auch die ersten Ritualtheoretiker<sup>1</sup>: W.R. Smith (1889), J. Frazer (1890), A. van Gennep (1908) oder E. Durkheim (1912). Aber bereits um 1920 folgte mit J. Huxleys Vergleich von tierischem und menschlichem Verhalten die Ausweitung auf einen ethologischen Ritualbegriff.

Ab etwa 1965 wandelte sich der bis dahin neutrale oder eher negativ besetzte Ritualbegriff erneut, denn fortan setzte ein gewisser Ritualexotismus ein, der Rituale zunehmend als subversive, kreative und erlebnisreiche Erfahrungen verstand. Dieser bis auf den heutigen Tag in der Esoterik anhaltende Bedeutungswandel beruhte sicher auch auf dem einsetzenden Ferntourismus, der mehr und mehr Menschen fremde Rituale nicht nur in Büchern studieren, sondern auch vor Ort beobachten ließ. Etwa gleichzeitig bestimmte denn auch die ethnologische Theoriebildung Rituale zunehmend als erfahrungsreiche, performative und kommunikative Ereignisse. V. Turner, M. Douglas, R. Schechner, St. Tambiah oder C. Geertz sind die prominentesten Vertreter dieser Richtung.

Waren bis dahin aber Rituale weitgehend anderen, vordem als primitiv oder rückständig bezeichneten Kulturen zugeordnet, wurden mit der positiveren Sichtweise zunehmend auch westliche Handlungskomplexe als Rituale gesehen und analysiert. Beispielsweise erkannte man im so genannten performative turn der Kulturwissenschaften die Parallelen zwischen Ritual und Drama, interessierte sich für Interaktionsrituale (I. Goffmann) und für die zum Teil versteckte Macht der Rituale (Kapferer, Bour-

dieu) oder bestimmte die Klasse der Alltagsrituale (Soeffner). Rituale wurden mehr und mehr als kulturelle (Sub-)Systeme gesehen, und immer mehr Handlungskomplexe wurden als Rituale betrachtet. Der Boom der Ritualstudien gipfelte in der Gründung der Zeitschrift Journal of Ritual Studies, die 1987 mit einem vielbeachteten Artikel von Richard Schechner (The Future of Ritual) herauskam.

Abgesehen von R. Grimes (1982) entstanden aber erst im letzten Jahrzehnt des vergangenen Jahrtausends die großen theoretischen Ritualmonographien von Th. E. Lawson und R.N. McCauley, C. Bell, C. Humphrey und J. Laidlaw sowie R. Rappaport, bei denen nicht nur von einzelnen Ritualen ausgegangen wurde, sondern übergreifend die bisherigen, meist soziologischen oder psychologischen Ritualtheorien verglichen wurden.

Die Geschichte des Begriffs "Ritual" ist also auch eine Geschichte der Ausweitung des Bedeutungsspektrums, mit der freilich auch die Probleme wuchsen, Äquivalente in anderen Sprachen und Kulturen zu finden. So werden etwa die folgenden hinduistischen Handlungskomplexe als "Ritual" übersetzt: Hausrituale (karma, kriya), Übergangsrituale (samskara), Opfer (homa, yajna, ishti, bali), Feste (utsava), Pilgerfahrten (tirthayatra), Gottesdienste (puja, seva), Gelübde (vrata), Meditationen (yoga, dhyana) oder auch heldenhafte Taten (virya). Die Inder selbst haben für all dies keinen Oberbegriff. Ähnliches ließe sich für andere Sprachen und Kulturen sagen.

Ist die Konsequenz aus dieser Dekonstruktion des Begriffs "Ritual", dass man am Besten auf ihn verzichtet? Tatsächlich ist das Unbehagen groß. Doch wissenschaftlich haben sich bislang kaum solche Stimmen erhoben. So hat 1977 Jack Goody in einem vielzitierten Artikel (Against Ritual: Loosely structured thoughts on a loosely defined topic) seine Bedenken formuliert. Er bietet aber keine Alternative an, und so bleibt die Irritation erhalten. Und unlängst hat sich Don Handelmann (Conceptual alternatives to ritual) vehement gegen die inflatorische, widersprüch-

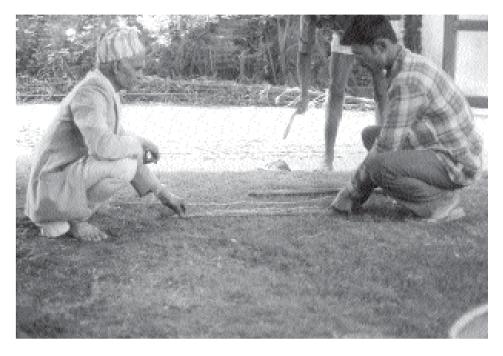


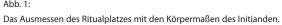




<sup>1</sup> Genannt sind die Erscheinungsdaten der Hauptwerke.







liche und monothetische Verwendung des Begriffs gewandt. Er schlägt stattdessen vor, Rituale in die Kategorie der "public events" einzuordnen und diese miteinander zu vergleichen. Freilich entbindet ein Vergleich von Ritualen kaum von der Notwendigkeit, den Gebrauch des Begriffes "Ritual" normativ festzulegen, wie der nachfolgende Vergleich zwischen einer hinduistischen Initiation und einer Jugendfeier zeigt.

Grenzüberschreitungen: Hinduistische Initiation und Jugendweihe

#### Hinduistische Initiation

Die hinduistische Initiation<sup>2</sup> besteht im Wesentlichen aus rituellen Vorbereitungen, Vorriten, Tonsur, der Initiation im engeren Sinne, Studium und Abschlussriten. Wochen vorher werden unter anderem das variierende Initiationsalter





<sup>2</sup> Für eine ausführliche Beschreibung der hinduistischen Initiation siehe Axel Michaels: Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart. München 1998, S.85-113.

<sup>3</sup> Dieses und alle übrigen Fotos sind im Frühjahr 1982 vom Verfasser im Haus von G. B. Kalikote (Kathmandu, Nepal) aus Anlass der Initiation seines Sohnes aufgenommen worden. Ich bin Herrn Kalikote für die Genehmigung zur Veröffentlichung zu Dank verpflichtet.



ADD. 2

Der Sohn nimmt rituell ein letztes gemeinsames Mahl mit seiner Mutter ein.

festgelegt, der Initiationszeitpunkt astronomisch und astrologisch bestimmt, Verwandte und Freunde eingeladen. Außerdem werden die Ritualspezialisten (Priester, Köche, Musiker, Barbier etc.) frühzeitig angesprochen und in die Planungen eingebunden.

Die eigentlichen Vorriten beginnen am Vortag der Initiation, in dem die maßgeblichen Ritualteilnehmer (Eltern, Priester, Sohn) sowie das Haus rituell gereinigt werden. Auch werden die Götter und Ahnen verehrt, Geister abgewehrt. Und nicht zuletzt wird der Ritualplatz für den nächsten Tag vorbereitet. Dies kann dadurch geschehen, dass ein Stück Rasenfläche mit den Maßen des Initianden ausgemessen wird (Abb. 1)<sup>3</sup>.

Ebenfalls am Vortrag beginnt ein Subritus, der nach den traditionellen Schriften schon im jüngeren Alter vorgenommen werden sollte, tatsächlich aber meist unmittelbar vor der Initiation durchgeführt wird – die Tonsur. Dabei wird am Vorabend das Haar des Sohnes mit Stacheln eines Stachelschweins (deren dreigliedrige Maserung für die hinduistische Trinitas Brahma,

Shiva und Vishnu steht) sowie mit nie verwelkendem Darbha-Gras gebündelt. Danach übt der Sohn die ganze Nacht ein Fasten- und Schweigegelübde aus. Am nächsten Morgen, dem Haupttag, nimmt der Sohn mit der Mutter ein letztes gemeinsames Mahl ein (Abb. 2), indem er auf deren Schoß sitzt. Danach wird ihm das Haupthaar bis auf einen kleinen Haarzipfel geschoren. Es folgen verschiedene Stärkungsriten. So wird der Sohn gebadet und mit Gelbwurz von seinen Schwestern eingerieben (Abb. 3). Die Tonsur wird abgeschlossen mit Gaben an den Priester.

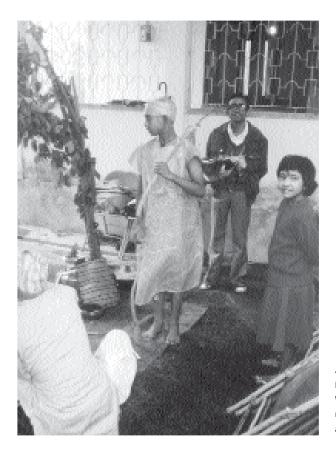
Darauf folgt die eigentliche Initiation (upanayana), die auch als zweite Geburt bezeichnet wird. Sie teilt sich in Asketenweihe, Schülerweihe und Mannesweihe. Bei der Asketenweihe steht das Anlegen der heiligen Schnur im Vordergrund. Dabei wird der Sohn unter anderem mit einem Antilopenfell und einem Wanderstock – den wenigen Habseligkeiten eines Asketen – ausgestattet (Abb. 4). In der sich anschließenden Schülerweihe geht es um Unterweisungen in den heiligen Schriften, dem







Abb. 3
Der Sohn wird rituell von seinen Schwestern mit Gelbwurz eingerieben.



Der Sohn wird mit "Mönchsgewand", Wanderstock und Antilopenfell für seine asketischen Lehr- und Wanderjahre ausgestattet.







Abb. 5

Der Sohn erhält vom Priester ein Mantra, das als Komprimierung des Veda, der heiligen Schrift des Hinduismus, gilt.

Veda

Diese Texte dürfen nach traditionellem Verständnis nur von Initiierten gehört und tradiert werden. Hierbei lehrt der Priester unter einer Decke dem Sohn eine vedische Hymne, den sogenannten Gayatri-Hymnus (Rigveda 3,62.10), der als Komprimierung des gesamten Veda aufgefasst wird (Abb. 5). Im Gegenzug verehrt der Sohn den Priester als seinen Lehrer und bringt ihm nach alter Sitte Reisig für den Unterhalt des Feuers. Auch geht er bei den eingeladenen Gästen auf Betteltour.

Erst als Zweimalgeborener oder Initiierter ist ein Hindu berechtigt, das Hausfeuer in der vedisch-brahmanischen Tradition zu unterhalten, erst durch das Anlegen der heiligen Schnur (Abb. 6) ist er zu einem rituell vollberechtigten Mitglied seines Familienverbundes geworden. Dann darf er selbst das Feuer unterhalten, heiraten und die Totenriten durchführen. In der Initiation entzündet der Sohn erstmalig das Hauptfeuer (Abb. 7), gießt Butterschmalz und Getreide hinein und umschreitet es dreimal.

Anschließend folgt noch einmal die symbolische und rituelle Zelebration des Studiums der heiligen Texte. Dabei geht der Sohn erneut auf einen Bettelgang, entzündet ein spezielles Feuer und nimmt ein besonderes Bad, das ihn zum Vedaschüler (snataka) macht. In einer spielerischen Episode geht dann der Schüler zum 12jährigen Studium nach Benares, bis ihn kurze Zeit später der Onkel mütterlicherseits mit dem Versprechen zurückhält, ihm eine schöne Frau zum Heiraten zu vermitteln.

Auch das Studiumsende (samÁvartana) wird rituell zelebriert: Dabei wird zunächst das SamÁvartana-Feuer entzündet und verehrt, dann bekommt der Sohn vom Priester Yoghurt und andere Speisen sowie einen weißen Hüftwickel und die heilige Schnur. Schließlich zieht der Initiand neue, weltliche (meist westliche) Kleider an und schaut in den Spiegel. Die Initiation endet mit einer rituellen Verabschiedung der Götter und der Auflösung des Opferplatzes (visarjana).





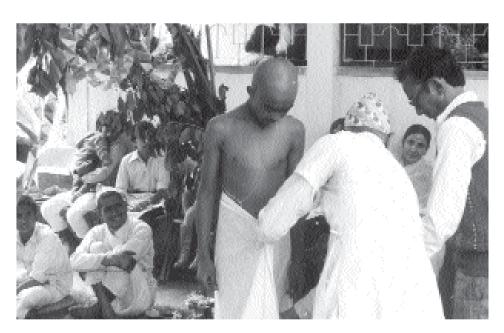


Abb. 6
Der Sohn erhält die heilige Schnur, das Zeichen für die Zweite Geburt, und ein weißes Leinentuch.



Abb. 7
Der Sohn verrichtet als Zweimalgeborener und unter Anleitung des Priesters das heilige Feuer.



#### Jugendfeier

Die Jugendfeier beginnt in der Regel mit diversen Angeboten zu Workshops und Projekten, die freilich von den Jugendlichen nur etwa zur Hälfte angenommen werden. Zu den Vorbereitungen gehören auch Terminfestlegungen und Einladungen an Verwandte und Freunde, Reservierungen in Restaurants und die Besorgungen der festlichen Kleider und Schmückungen.

Der Tag der eigentlichen Jugendfeier beginnt mit dem gemeinsamen Einzug der überwiegend 14 jährigen Jugendlichen, meist getrennt nach Mädchen und Jungen. Alle sind festlich gekleidet, die Mädchen halten oft einen Blumenstrauß oder eine einzelne Blume in der Hand. Im Programm stehen künstlerische Darbietungen und Projektdarbietungen im Vordergrund. Zu den festen Bestandteilen gehören die Schmückung der Bühne oder des Festsaals, Ansprachen zum Erwachsenwerden und dem Ende der Kindheit, der öffentliche Aufruf mit Namensnennung und die Überreichung von Buch oder Urkunde. Ein Gelöbnis wie noch zu DDR-Zeiten erfolgt nicht mehr.

Immer gegeben sind aber auch (offizielle) Fotos, von oder gar in einem Fotostudio oder Verwandten, mitunter auch Videoaufnahmen. Veranstalter von Jugendfeiern bieten nachträglich Video-Aufzeichnungen zum Verkauf an. Es fehlt auch nicht ein festliches Mittagessen im familiären Kreis, oft gefolgt von Spielen, Darbietungen oder einem gemeinsamen Spaziergang. Zentral für die Jugendlichen sind die Geschenke, die Verwandte und Freunde mitbringen. Der Tag endet meist mit einem Abendessen und einer Party mit Tanz und Disco.

#### Vergleich

Beide Feiern gelten als sogenannte Initiationsrituale oder Passageriten, mit denen der Übergang in das Erwachsenenalter gefeiert oder inszeniert wird. Dennoch gibt es gravierende Unterschiede. So ist das Upanayana-Ritual von "innen", d.h. aus hinduistisch-theologischer Sicht betrachtet Neugeburt (Asketenweihe), Schülerweihe und Mannesweihe (Heirats- und

Opferberechtigung). Von "außen" - d.h. vom westlichen Beobachter - betrachtet ist es rituell die brahmanisch-sanskritische Berechtigung des Sohnes für den Unterhalt eines familiären Hausfeuers, psychologisch die Reife, das Erwachsenwerden oder die Männlichkeit (Heiratsbefähigung) des Sohnes und sozial der Zusammenhalt und der Status eines Familienverbundes. Das Upanayana ist aber nicht die Bekräftigung der Gemeinsamkeit in der Glaubenszugehörigkeit, die Aufnahme in eine Gemeinde (nicht Konfirmation, kein Bekenntnis!), ein Wechsel in eine neue Altersstufe, ein Ausdruck von Mündigkeit oder Identitätsfindung oder die Bewältigung einer Adoleszenzkrise.

Die Jugendweihe ist von "innen", d.h. nach den Worten des Dachverbandes Freier Weltanschauungsgemeinschaften (DFW) betrachtet, unter anderem ein "Initiationsritus für konfessionell nicht gebundene Jugendliche", "Abschied von der Kindheit", "Begleitung der Jugendlichen beim Erwachsenwerden", "Alternative zu Konfirmation, Kommunion und ideologisierter Jugendweihe", "nicht kommerziell, neutral", "besondere Form weltlicher Fest- und Feierkultur" oder "Vermittlung humanistischer Grundwerte". Von "außen", d.h. aus der Sicht eines Beobachters betrachtet, ist die Jugendfeier unter anderem eine guasi-religiöse Ersatzfeier, Ausdruck einer regionalen ("Ost"-)Identität, "profanes" Familienfest oder Ausdruck einer kommerzialisierten Feierkultur. Die Jugendfeier ist aber nicht Konfirmation (kein Bekenntnis), Kompetenzerwerb (keine Weihe), Aufnahme in eine Gemeinde (kein Erwerb einer Mitgliedschaft) und kaum die Bewältigung einer Adoleszenzkrise.

Ein Vergleich von Upanayana und Jugendfeier zeigt also mehr Unterschiede als Gemeinsamkeiten. Große Unterschiede bestehen zum Beispiel im Hinblick auf das Alter (in der hinduistischen Initiation zwischen Kindes- und Erwachsenenalter variierend, in der Jugendfeier 14 Jahre), Geschlecht (ausschließlich männlich gegenüber männlich und weiblich), Partizipation (geringe gegen hohe Selbstbeteiligung und -gestaltung der Jugendlichen), Status und Kompetenz (Aufnahme in die Männerwelt und Erwerb eines Kastenstatus gegenüber geringer





Statusveränderung und keinem Kompetenzerwerh)

Was beiden Ritualkomplexen gemeinsam ist, ist die an das Jugendalter gebundene Feier und ihr unterschiedlich stark formalisierter Ablauf. Ist es tatsächlich sinnvoll, hierfür einen gemeinsamen Begriff zu wählen? Die Frage ist normativer Art, und tatsächlich sind Definitionen weniger Abschluss als Programm. Sie legen den Gebrauch von Wörtern für bestimmte Zwecke fest. Dafür sollen nachfolgend einige Rahmenbedingungen bestimmt werden.

Zunächst ist aber für den Vergleich von Upanayana und Jugendweihe festzuhalten, dass auch in sog. traditionellen Gesellschaften Übergangsrituale "leer", "überflüssig" und "obsolet" sind. Der Junge, der in Indien initiiert wird, ist meist ebenso wenig an der Bedeutung des Rituals interessiert wie die Jugendlichen in der Jugendweihe. Für sie steht das Ereignis selbst, eventuell auch die Geschenke im Vordergrund. Die oft beklagte Leere des Rituals ist daher keine Modernisierungserscheinung, sondern offenbar Bestandteil jener Handlungen, die als "Rituale" bezeichnet werden.

Wenn etwa Hartmut M. Griese ein von ihm herausgegebenes Buch<sup>4</sup> referiert und schreibt, dass "insbesondere kollektive Übergangsrituale im Jugendalter angesichts des sozio-kulturellen Wandels der Gesellschaft (Stichworte: 'Modernisierung', und 'funktional differenzierte Gesellschaft', 'Entstrukturierung der Jugendphase', 'Pluralisierung' und 'Individualisierung', Distanz zwischen Individuum und Institutionen) keinen Ort mehr haben, gleichsam überflüssig sind und auch keine Legitimation mehr besitzen, da ihnen der Gegenstand abhanden gekommen ist, die Funktion des Rituals obsolet wurde und 'die Bemühungen eigentlich ins Leere laufen'"<sup>5</sup>, dann gilt das auch für die hinduistische Initiation. Denn die meisten Söhne studieren nicht wirklich den Veda, werden nicht wirklich Asketen oder Schüler, unterhalten auch später nicht unbedingt das Hausfeuer und machen die Heiratsberechtigung auch nicht von diesem Ritual abhängig. So gesehen gibt es nicht einen neuen "naiven, inflatorischen Ritualismus" (Soeffner), denn Rituale sind immer "naiv".

#### Eingrenzungen und Abgrenzungen

Daraus ergibt sich, dass es tatsächlich sinnvoll sein kann, Rituale als gesonderte Form menschlichen Verhaltens trotz der großen kulturellen, historischen und regionalen Unterschiede zu bestimmen. Es sind eine Reihe von Faktoren, die Gemeinsamkeiten bestimmter Handlungskomplexe erkennen lassen. Dazu gehören<sup>6</sup>: Rahmung: Rituale haben oft einen durch Zeichen (Glocken, Gesten etc.) signalisierten Beginn (ritualisierte Eröffnungen), mit denen die Abgrenzung zwischen Alltagswelt und Ritualwelt markiert wird. Das Ende von Ritualen ist ebenfalls, wenn auch mitunter weniger deutlich hervorgehoben.

Förmlicher Beschluss (intentio solemnis): Dem Ritual liegt in der Regel ein ausdrücklicher, meist selbst ritualisierter (oft schriftlich fixierter) Entschluss zugrunde, die zum Ritual gehörenden Handlungen zu einem bestimmten Zweck durchzuführen. Mit diesem Beschluss und der Rahmung sind die Ritualhandlungen als besondere Handlungen ausgewiesen, auch wenn es alltägliche Handlungen sein können.

Form: Rituale sind durch Förmlichkeit, Unwiderrufbarkeit, Performanz und (prinzipielle) Öffentlichkeit gekennzeichnet. Das heißt: Rituale bestehen oft aus (mitunter stereotyp) wiederholten, nachahmbaren (und insofern öffentlichen), unwiderruflich wirkungsvollen und etwas bewirkenden, performativen Handlungen.

- 4 Hartmut M. Griese (Hg.): Übergangsrituale im Jugendalter. Jugendweihe, Konfirmation, Firmung und Alternativen in der Diskussion. Positionen und Perspektiven. Münster 2000.
- 5 Hartmut M. Griese: Forschungen zur JugendFEIER und Jugendweihe. Ergebnisse und Trends. In: humanismus aktuell, Heft 7 (2000), S.17.
- 6 Vgl. hierzu ausführlicher Michaels 1999.







Funktion: Rituale haben vielfach subjektive, gesellschaftliche und heiligende bzw. überhöhende Zwecke. Das heißt: Rituale lösen in ihren Formen und mit den vereinbarten Rahmungen beim Individuum subjektiv etwas aus (z.B. Angst oder Angstlösung, Freude oder ästhetische Reize); sie stabilisieren, solidarisieren oder hierarchisieren soziale Beziehungen und sie transzendieren nicht selten die im Ritual ausgedrückten Ereignisse, indem sie sie zu einer anderen, meist als höher bewerteten Welt oder Tradition in Beziehung setzen.

Statuswechsel: Bestimmte, besonders lebenszyklische Rituale bewirken darüber hinaus noch einen Wechsel im Status oder der Kompetenz. Das heißt: Man ist danach jemand anderes, z.B. ein Erwachsener, Ehemann bzw. -frau oder Promovierter.

Mit diesen Komponenten lassen sich Rituale sinnvoll von Alltags- und Routinehandlungen abgrenzen (siehe Grafik), hingegen kann es durchaus Überschneidungen mit verwandten Handlungen geben. Immer ist es aber nötig, Rituale in Abgrenzung zu solchen Handlungen zu bestimmen.

Besonders wichtig ist dabei die Unterscheidung zu routinisierten Alltagshandlungen (etwa das alltägliche Zähneputzen), die durchaus auch als Rituale oder Ritualisierungen bezeichnet werden können. Auch bei diesen sind förmliche, repetitive, performative Handlungsmuster

gegeben, aber es fehlen bestimmte kulturelle Ordnungszeichen, die die Überhöhung der Handlungen und ihre Normativität ausmachen. Als kulturelle Ordnungszeichen können etwa Herrschaftszeichen, Metaphern, Insignien, Medien der Überlieferung (Skripte etc.) gelten, mit denen zu Idealen oder überpersönlichen Wertevorstellungen Bezug genommen wird. Damit geht ein gegenüber routinisierten Alltagshandlungen größeres individuelles oder kollektives Verpflichtungs- und Anerkennungspotential der am Ritual aktiv Beteiligten einher.

Um das Gesagte in wenigen Sätzen zusammenzufassen: Der inflatorische Gebrauch des Wortes "Ritual" hängt sicherlich mit der Betonung der (individuellen) Erfahrung in westlichen Kulturen in den 1970er und 1980er Jahren zusammen. Der Begriff selbst hilft aber allein nicht, eine klar bestimmbare Handlungsform herauszufiltern. Denn es gibt nicht das Ritual, losgelöst von allen historischen, regionalen oder sprachlichen Kontexten. Es gibt nicht das Wesen des Rituals. Daher ist es auch sinnlos zu fragen: "Was ist ein Ritual?" Oder: "Ist das (z.B. eine Jugendfeier) ein Ritual?" Besser ist es zu fragen: "Wer bezeichnet x,y warum als Ritual?" Dann wird deutlich, dass der Begriff Ritual selbst nicht wertfrei ist, sondern in seine Zeit und Kultur gehört. Dann wird deutlich, dass Rituale wesentlich dynamischer sind, als dies bislang stets angenommen wird.





#### Weiterführende Ritualiteratur

www.ritualdynamik.uni-hd.de

Bell, Catherine: Ritual Theory, Ritual Practice. New York u. Oxford 1992.

Bell, Catherine: Ritual. Perspectives and Dimensions. New York u. Oxford 1997.

Douglas, Mary: Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo. London 1966 (dt. Reinheit und Gefährdung, Berlin 1985).

Durkheim, Émile: Formes élementaires de la vie religieuse; Le système totémique en Australie, Paris 1912 (dt. Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt a.M. 1981).

Frazer, James G.: The Golden Bough. A Study in Comparative Religion. London 1890.

Freud, Sigmund: Zwangshandlungen und Religionsübungen [ $^{1}$ 1907]. In: Gesammelte Werke, Bd. 7, S.130f (= Studienausgabe, Bd. 7, 14).

Geertz, Clifford: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a.M. 1987.

Gennep, Arnold van: Les rites de passage. Étude systématique des rites. Paris 1981 (1. Aufl. 1908, dt. Übergangsriten, Frankfurt a.M. 1986).

Goffmann, Irving: Interaction Ritual. Essays on Face-to-Face Behaviour. New York 1967 (dt. Interaktionsrituale Frankfurt a.M. 1986).

Goody, Jack: Against Ritual: Loosely structured thoughts on a loosely defined topic. In: Sally Falk Moore und Barbara G. Myerhoff (Hg.), Secular Ritual. Assen und Amsterdam 1977, S.25-35.

Grimes, Roland: Beginnings in Ritual Studies. Washington DC 1982.

Grimes, Roland: Key Words in Searching for Data on Ritual. In: Journal of Ritual Studies 66.1(1987), S.139-145.

Handelman, Don: Conceptual Alternatives to Ritual. Erscheint in: J. Kreinath, Jan Snoek u. M. Stausberg (Hg.), Theorizing Rituals, Classic Topics, Theoretical Approaches, Analytical Concepts, Annotated Bibliography. Leiden 2004.

Humphrey, Caroline, und James Laidlaw: The Archetypal Actions of Ritual. A theory of ritual illustrated by the Jain rite of worship. Oxford 1994.

Huxley, Julian (ed.): A Discussion on Ritualization of Behavior in Animals and Man. London 1966 (Phi-

losophical Transactions of the Royal Society, Series B 251).

Lawson, Thomas E., and Robert N. McCauley: Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture. Cambridge 1990.

Leach, Edmund: "Ritual". In: David L. Shils (ed.), International Encyclopedia of the Social Sciences, vol. 13, New York 1968, S.520-526.

Leach, Edmund: Culture and Communication: The Logic by which Symbols are Connected. Cambridge: Cambridge University Press, 1976 (dt. Kultur und Kommunikation, Frankfurt a.M. 1978).

Malinowski, Bronislaw: Magic, Science, and Religion, and Other Essays. London 1925 (dt. Magie, Wissenschaft und Religion. Frankfurt a.M. 1983).

McLeod, James R.: Ritual in Corporate Cultural Studies: An Anthropological Approach. In: Journal of Ritual Studies 4.1 (1990), S.85-97.

Michaels, Axel: "Le rituel pour le rituel?" oder Wie sinnlos sind Rituale? In: Corinna Carduff u. Joanna Pfaff-Czarnecka (Hg.), Rituale heute, Berlin 1999, S.23-48.

Michaels, Axel: Ex opere operato: Zur Intentionalität promissorischer Akte in Ritualen. In: K.P. Köpping u. Ursula Rao (Hg.), Im Rausch des Rituals, Gestaltung und Transformation der Wirklichkeit in körperlicher Performanz, Münster 2000, S.104-123.

Platvoet, Jan: Ritual in Plural and Pluralist Societies. In: J. Platvoet u. K. Van der Toorn (Hg.), Pluralism and Identity Studies in Ritual Behaviour, Leiden 1995, S.25-51, bes. Appendix 2, S.45-47.

Rappaport, Roy: Ritual and Religion in the Making of Humanity. Cambridge 1999.

Schechner, Richard: Theater-Anthropologie: Spiel und Ritual im Kulturvergleich. Reinbek 1990.

Schechner, Richard: Ritual, Play and Performance. New York 1977.

Smith, William Robertson: Lectures on the Religion of the Semites. London 1989 (dt. Die Religion der Semiten. Freiburg 1899).

Soeffner, Hans-Georg: Die Ordnung der Rituale. Die Auslegung des Alltags 2. Frankfurt a.M. 1992.

Staal, Frits: The Meaninglessness of Ritual. In: Numen 26 (1979), S.2-22.

Staal, Frits: Rules without Meaning. Ritual, Mantras and the Human Sciences. New York 1987.

Staal, Frits: Jouer avec le feu. Pratique et théorie





du rituel Védique. Paris 1990, S.8-57 (Publications de l'Institute de Civilisation Indienne).

Tambiah, Stanley: A Performative Approach to Ritual. In: Proceedings of the British Academy, 65 (1979).

Turner, Victor: Betwixt and Between. The Liminal Period in Rites des Passage. In: Ders., The Forest of Symbols, New York 1964 (also in: W.A. Lessa and Evon Z. Vogt (eds.), Reader in Comparative Religion, 4th ed. New York 1979, S.234-243).

Turner, Victor: The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. Chicago 1969 (dt. Das Ritual: Struktur und Anti-Struktur. Frankfurt a.M. 1989.

Turner, Victor: Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society. Ithaca. London 1974.

Turner, Victor: From Ritual to Theater. The Human Seriousness of Play. New York 1982 (dt. Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels. Frankfurt a.M. 1989).





#### Peter Wicke

# Musik als Ritual Jugendkultur und Popmusik

#### Musik und Ritual

Musik ist seit jeher nicht nur eng ans Ritual, also an zeremonielle Handlungen aller Art gebunden, sie hat einen ihrer Ursprünge im Ritual. Gesang und Tanz waren fester Bestandteil schon der vor- und frühgeschichtlichen Riten. Mehr noch: Musik als kulturelle Praxis erfüllt bis heute alle Bedingungen eines Rituals, sofern man darunter die Verschiebung formalisierter Handlungsabläufe ins Symbolische versteht.<sup>1</sup>

Musik – in anderen Worten – ist selbst ein Ritual, das nach bestimmten Regeln zelebriert wird. Im Konzertsaal ist dies hinter dem Fetisch des musikalischen Kunstwerks normalerweise verborgen. Musikhören erscheint hier als Aneignungshandlung und nicht mehr als Teil einer hochgradig formalisierten, also ritualisierten sozialen Handlungskette, die den in diesem Kontext hervorgebrachten Klängen erst den Charakter des Musikalischen verleiht.

Es bedurfte eines Komponisten wie John Cage (1912-1992), der in seinem Stück 4'33" eben diesen Zusammenhang 1952 dem verblüfften Konzertpublikum vorführte. Das für einen Pianisten geschriebene Stück besteht aus vier Minuten und 33 Sekunden Stille, das heißt es führt das soziale Ritual pur vor, dem Musik ihre Existenz verdankt – das Betreten der Bühne durch den Pianisten, der Auftrittsapplaus und seine Verbeugung vor dem Publikum, das Platznehmen am Instrument und In-Positur-Bringen des Körpers, das bedeutungsschwangere Heben der Hände und ihre Positionierung auf der Klaviatur, die andachtsvolle Stille im Saal,

das Hüsteln und Räuspern, das die Anwesenheit einer großen Menge von Zuhörern verrät, die Erstarrung vor dem ersten Ton, der hier freilich ausbleibt, um nach ein, zwei weiteren Minuten der Unsicherheit angesichts des Ausbleibens von Klang schließlich mit der Verbeugung des Pianisten vor dem Publikum die Gewissheit aufkommen zu lassen, einem großen Moment der Musikgeschichte beigewohnt zu haben.

Jeder, der einen Konzertsaal betritt, sei es als Zuhörer oder als Musiker, weiß wie er sich dort zu verhalten hat. Es sind diese Verhaltensmuster, die jedem hier erzeugten Klang seine Bedeutung als Musik verleihen.<sup>2</sup> Und weil dies so ist, verleihen sie eben auch dem nichterzeugten Klang, also Stille, eine besondere Bedeutung eigener Art. Ist das Ritual erst einmal institutionalisiert, wie im Konzertsaal, dann läuft es selbst dann ab, wenn gar kein Ton erklingt.

An diesen grundsätzlichen Zusammenhang von Musik und Ritual zu erinnern, ist für das hier in Rede stehende Thema durchaus von Belang. Während im bürgerlichen Konzertsaal durch die Form seiner Institutionalisierung der rituelle Charakter der Musikausübung gerade vergessen zu machen versucht wird, um dem Rationalismus der Aufklärung Raum zu schaffen – nicht von ungefähr fallen beide Ereignisse historisch einigermaßen aufeinander –, leben die populären Musikformen als das alter ego der Tonkunst umgekehrt gerade von dieser dem Musikalischen inhärenten Ritualisierung. Popmusik ist das Zelebrieren eines Rituals, ohne





<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Vgl. Mary Douglas: Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur. Frankfurt a.M. 1986.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Vgl. Musik und Ritual. Hg. von Barbara Barthelmes. Mainz 1999 (= Veröffentlichungen des Instituts für Neue Musik und Musikerziehung Darmstadt Bd. 39).

dass dies durch den Fetisch des Kunstwerks verbrämt wird (was nicht heißt, dass dabei nicht auch Kunst abfallen kann).

Auch hier findet sich das gelegentlich pur zelebriert, wenn auch nicht ganz so radikal wie bei dem erwähnten Stück des amerikanischen Komponisten John Cage. Jüngstes Beispiel: die von FremantleMedia, dem Content Production Arm der RTL-Gruppe entwickelte, von Grundy Light Entertainment, dem deutschen Ableger der in London ansässigen FremantleMedia produzierte und von RTL und Vox ausgestrahlte Mammut-Show Deutschland sucht den Superstar. Die Sendung lebt vom Pop-Ritual mit allen seinen Ingredienzen, insbesondere den Mechanismen der Produktion von Berühmtheit, wogegen die Musik als bloßer Anlass der Show in den Hintergrund gerückt ist.

Die Kandidaten reproduzieren musikalische Imitate und damit genau das, was ihnen im wirklichen Musikleben weder Publikum noch Medienaufmerksamkeit verschaffen würde. Sie müssen noch nicht einmal singen können, wie der kurz vor Schluss ausgeschiedene Liebling der halben Nation, Daniel Küblböck, so unnachahmlich unter Beweis gestellt hat.

Zugleich wirft die Sendung ein Schlaglicht auf eine andere Seite des hier zelebrierten Rituals. Hinter all den blumigen Firmennamen, die mit dieser Show verbunden sind und ihr das Flair des Weltläufigen, Internationalen, wenn nicht gar Globalen vermitteln, steht ein Management-Büro auf dem Acker in Gütersloh. Es ist der Medienriese Bertelsmann, der als Eigentümer der RTL-Gruppe und Hauptaktionär der VOX Film- und Fernseh-GmbH & Co.KG mit diesem Ausschnitt aus dem Portfolio seiner diversen Tochterfirmen die Verwertungskette knüpft. Beinahe schon überflüssig zu erwähnen, dass die Platten zur Show bei BMG - der Bertelsmann Music Group - erscheinen und die Illustrierte zur Sendung von Mohn Media - einem weiteren Ableger von Bertelsmann-Firmengründer Reinhard Mohn – publiziert wurde.

Die Fundierung des Rituals im Ökonomischen, in der Verwertungskette des Kapitalzusammenhangs gehört nicht nur zum Thema, auch wenn dem hier nicht weiter nachgegangen werden kann, sondern ist zudem ein sehr selbstbewusst gehandhabter Aspekt einer Kulturform, die kommerziell organisiert ist und dies auch nicht verbirgt.

Dass ausgerechnet die Musik im Verlauf des 20. Jahrhunderts zu dem zentralen Jugendmedium aufgestiegen ist, hat nun freilich damit zu tun, dass Jugendkultur ihrerseits einen hochgradig ritualisierten Charakter aufweist. Zwar gilt in einem grundsätzlichen, anthropologischen Sinn für Kultur insgesamt, dass sie mit dem Ritual verwandt ist und bleibt<sup>3</sup>, aber der Grad der Formalisierung kultureller Praxisformen und damit deren Ritualisierung durch Verschiebung ins Symbolische ist durchaus verschieden.

Es war die amerikanische Jugendsoziologie, die diesen Zusammenhang in den vierziger Jahren erstmals artikulierte. Talcott Parsons beschrieb 1942 die damals sichtbar werdenden relativ eigenständigen kulturellen Verhaltensmuster Jugendlicher als "Passageriten", als ritueller Abschied von der Kindheit und ritualisierter Eintritt ins Erwachsenendasein.<sup>4</sup> Formuliert wurde dies vor dem Hintergrund der Swing-Begeisterung amerikanischer Jugendlicher, die vieles von dem vorwegnahm, was in den fünfziger Jahren dann als Rock'n'Roll-Rebellion bekannt wurde. Schon in den dreißiger Jahren entstand im Umfeld der Swing-Bigbands eine Jugendkultur, die mit ihrer geheimbündlerischen Musikbegeisterung, ihrer peniblen Kleiderordnung und einem spezifischen Jargon während des Krieges dann weder vor dem besetzten Europa noch vor dem faschistischen Deutschland halt machte.5





<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Vgl. ausführlicher hierzu: Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch. Hg. von Andréa Belliger u. David J. Krieger. Opladen 1998

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Talcott Parsons: Age and Sex Roles in the United States (1942). In: Ders., Essays in Sociological Theory, Chicago 1964, S.89-103.

Obwohl insbesondere der sportive, körperbetonte Tanzstil – der Jitterbug – eine alterspezifische Grenzlinie auf dem Tanzboden zog, war die Kultur der Swing-Kids insgesamt noch geprägt von der Vorwegnahme des Erwachsenenseins, das heißt von dem Wunsch, an den Vergnügungen, Geheimnissen und Privilegien der Erwachsenen teilhaben zu können.<sup>6</sup> Eben deshalb kristallisierte sich diese Jugendkultur auch an einer typischen Form der musikalischen Unterhaltung für Erwachsene.

Die Bigband-Variante des Swing war die Musik der Ballrooms, in denen Jugendliche – wenn überhaupt – dann nur bis 22:00 Uhr zugelassen waren. Entsprechend groß war die Rolle der Schallplatte und damit privat organisierter Parties, um Jugendlichen den Zugang zu dieser Erwachsenen-Musik zu ermöglichen. Diese Ambivalenz macht Parsons Einordnung der kulturellen Verhaltensmuster Jugendlicher als "Passageriten" durchaus plausibel, auch wenn seine Vorstellungen durch ein sehr starres Modell gegeneinander abgegrenzter generationsspezifisch definierter Altersgruppen geprägt ist.

Mit dem Aufkommen des Rock'n'Roll verlor die Kultur Jugendlicher dann endgültig diese Ambivalenz im Dazwischen von Kind- und Erwachsenensein. Sie wird nicht nur auf eine jeweils alterspezifische Weise eigenständig und autonom, sondern zudem mit vielen ihrer Facetten zu einem normativen Leitbild, das den sich formierenden Massenkonsumgesellschaften des Westens im Prinzip bis heute den Traum von ewiger Jugend verheißt, auch wenn sich das Bild durch die deutlichen demographischen Verschiebungen gegenwärtig gerade zu verändern beginnt.

Es brauchte einige Zeit, bis das entstandene Konglomerat aus Musik, Kommerz, Medientechnologie, selbstorganisierten Peer Groups und jugendlichem Freizeitverhalten eingeordnet war, das sich nun als Jugendkultur in immer rascherer Abfolge von Stilen und Moden präsentierte. Wieder war es der Ritualbegriff, der eine prominente Rolle in den Erklärungsmustern jugendlichen Freizeitverhaltens spielte. Aus der einflussreichen britischen Schule der Cultural Studies am Centre for Contemporary Cultural Studies der University of Birmingham hieß es nun Resistance Through Rituals<sup>7</sup>, die Ritualisierung kultureller Verhaltensweisen, um ihnen soziale Widerstandkraft zu verleihen.

Damit war ein tragfähiger Ansatz gefunden, die auffällig gewordenen kulturellen Verhaltensmuster Jugendlicher im Umfeld ihrer Musik, von der Rock'n'Roll-Rebellion über die Beatlemania bis hin zu Punk, Gothic oder Hip Hop zu beschreiben. Auch hier ist es die Formalisierung von Handlungsmustern – etwa das ziellose Umherfahren mit dem Motorroller bei den britischen Mods, das Stage Diving bei den Punks, die Sprechmuster der Rapper mit ihren Rap-Battles - die ihren rituellen Charakter ausmachen, nur dass jetzt neben der alterspezifischen auch eine soziale Verortung vorgenommen ist, die jugendlichen Gruppen- oder Subkulturen (Plural! - die Vorstellung von einer einheitlichen Jugendkultur war schnell als Mythos entlarvt) in den Kontext der alltäglich gelebten sozialen Konflikte stellt.8

Allen Formen der Popmusik ist mithin die Bindung ans Ritual gemeinsam, an einen ritualisierten Handlungskontext, der über das Musikalische hinaus eine jeweils bestimmte soziale





Vgl. hierzu die überaus informative Studie von Mike Zwerin: La tristesse de Saint Louis. Swing under the Nazis. London 1985; sowie den von Bernd Polster herausgegebenen Band "Swing Heil". Jazz im Nationalsozialismus. Berlin 1989.

 $<sup>^{\</sup>rm 6}\,$  Vgl. Thomas Hine:The Rise and Fall of the American Teenager. New York 2000.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Resistance Through Rituals. Youth Subcultures in Post-war Britain. Ed. by Stuart Hall and Tony Jefferson. London 1976.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Vgl. Rainer Winter: Spielräume des Vergnügens und der Interpretation: Cultural Studies und die kritische Analyse des Populären. In: J. Engelmann (Hg.), Die kleinen Unterschiede. Der Cultural Studies Reader. Franfurt a.M. 1999, S.35-48.

Konfiguration herstellt, aus der Musik hier ihren jeweiligen Sinn bezieht. Damit ist freilich ein derart weites Feld umrissen, dass kaum Aussicht besteht, dies im vorliegenden Rahmen – also in wenigen Worten – einigermaßen sinnvoll zu verhandeln. Im Folgenden sei deshalb die Aufmerksamkeit auf zwei Aspekte fokussiert, die sich aus der Sicht der Musik und des Umgangs Jugendlicher mit ihr als besonders markant und über musikalische Einzelphänomene hinaus als generalisierbar erweisen: ihre Funktion als Gemeinschaftsritual sowie die Ritualisierung des Körpers in und durch Musik.

Rock- und Popmusik als Gemeinschaftsritual

Im Kontext von Jugendkulturen, jugendlichen Gruppen- oder Subkulturen ist Musik niemals auf ihre Klanglichkeit reduziert, sondern verkörpert immer zugleich die Erfahrung von Sozialität in einer bestimmten Form. Der Umgang mit Popmusik ist stets auch der Dienst am Ritual einer besonderen Form von Gemeinschaftlichkeit, nämlich der Fangemeinde. Die Besonderheit dieser Form von Gemeinschaft besteht in ihrem rein symbolischen Charakter. An die Stelle realer sozialer Interaktion tritt hier eine Form des Interagierens, die an die Musik und ihre Aufführung gebunden ist.

Die kommerzielle Verdinglichung, bei der nach außen von "Hits" oder "Titeln", im Inneren der Marketing-Maschinerie dagegen nur noch von "Einheiten" die Rede ist, überdeckt häufig diesen zentralen, allerdings schwer kontrollieroder kalkulierbaren Aspekt der Popkultur. Doch hinter jedem Hit, hinter jedem Popsong, steht die Gemeinschaft seiner Fans.<sup>10</sup>

Eben diesen Mechanismus hat die RTL-Show Deutschland sucht den Superstar dem Voyeurismus des Fernsehzuschauers freigelegt, nur dass es hier nicht die Musik, sondern die Kandidaten waren, die als Gemeinschaftssymbole fungierten. Die gleiche Funktion erfüllen im realen Musikleben die Stars zwar auch, aber hier ist und bleibt das an die Musik gebunden, ist die Symbiose aus Image und Klang das, was die Gemeinschaft der Fans verkörpert. Deshalb besitzen Verkaufszahlen, Chartplazierungen und kommerzieller Erfolg für die Fans eine so ungeheuer große Bedeutung.

Man könnte ja annehmen, dass die Begeisterung für eine bestimmte Musik sich selbst genügen sollte, zumal Jugendliche ansonsten ja sehr empfindlich darauf reagieren, wenn ihr sich formierendes fragiles Ich mit der Tatsache konfrontiert wird, statt Individualität Masse zu sein. Doch dieser scheinbare Widerspruch löst sich in der völligen Abstraktheit der Fangemeinschaft auf, die sich ja gerade dadurch auszeichnet, nicht nur jederzeit nach Belieben aufgekündigt werden zu können, sondern mit dem realen Leben kaum in Berührung zu stehen.

Eben deshalb lässt sich diese Form der Gemeinschaft auch so gut durch Zahlen repräsentieren. Verkaufszahlen spiegeln den Fans ihre Gemeinschaft mit anderen, und sie spiegeln sie in einer Form, die dieser Form von Gemeinschaft auf Grund dieses Umstandes und trotz ihrer Abstraktheit mit einem hohen Maß an Relevanz versieht in einer Gesellschaft, die Verkaufserfolg als einen ihrer höchsten Leistungsmaßstäbe definiert hat.

Das ist der Grund, warum sich Plattenrezensionen in Jugendzeitschriften häufig so lesen, als habe man es mit einem Wirtschaftsbericht des Plattenlabels zu tun, das den Song oder die Platte veröffentlicht hat. Der Reiz der Sache liegt ja gerade darin, dass die gewaltigen kommerziellen Anstrengungen gerade ihnen, den Heranwachsenden gelten.

Diese Gemeinschaft, die im Jargon der Musikstile auch die Bezeichnung Tribe, Nation oder Family trägt, ist insofern ein ritualisierter Gemeinschaftszusammenhang, weil dies völlig in dem von der Musik suggerierten "Als-ob"







<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Vgl. Simon Frith: The Sociology of Rock. London 1978; sowie Andy Bennett: Popular Music and Youth Culture. Music, Identity and Place. London 2000.

 $<sup>^{10}\,</sup>$  Vgl. Fred Vermorel and Judy Vermorel: Starlust. The Secret Life of Fans. London 1985.

aufgeht. Unabhängig und jenseits von der Musik existiert diese Gemeinschaft nicht, sondern sie ist vielmehr das Ergebnis des hier waltenden Produkt-Marketings. Musik drückt damit keinen ihr vorgeordneten Gruppenzusammenhang aus, sondern sie ist ein Mitteln, diesen herzustellen. Marketing heißt ja nichts anderes, als um eine vorhandenes Produkt mit einem Bündel zielgerichteter Maßnahmen ein Publikum aufzubauen.<sup>11</sup>

Statt von den vorhandenen Musikbedürfnissen auszugehen, wie es der kulturellen Logik entsprechen würde, und nach einem geeigneten musikalischen Repertoire zu suchen, bearbeitet die Industrie diesen Zusammenhang in der genau umgekehrten Form. Sie versucht für ein auf Tonträger am Markt präsentes Stück Musik so kontrolliert wie möglich ein Publikum aufzubauen, statt dieses in einer feststehenden Form vorauszusetzen. Nur so ist der komplexe Prozess der Tonträgervermarktung operationalisierbar zu machen.

Die Wachstumsgeschwindigkeit des Publikums um ein Stück Musik, ausgedrückt in der realen Nachfrage nach dem Tonträger, ist eine messbare Größe, auf deren Grundlage sich kalkulierte und kontrollierbare administrative Entscheidungen fällen lassen. Gelingt es, für ein Produkt ein hinreichend großes Publikum aufzubauen, dann gibt es um eine Platte, einen Star oder eine Band ein kommerziell aggregierte Gruppe, deren einzige Gemeinsamkeit im Musikbezug besteht.

Es ist die Eigenart der Musik, von der sie konstituierenden sozialen Aktion nicht ablösbar zu sein, an die Aufführung und damit an den realen Kontakt mit dem Publikum gebunden zu bleiben, die ihr diese gemeinschaftsbildende Kraft verleiht. Selbst im Studio entsteht nichts anderes als das elektronische Abbild einer besonderen, sukzessive realisierten Performance, die zudem auf der Bühne wieder verlebendigt werden muss, wenn sie funktionieren soll. Nur scheinbar also ersetzt der Tonträger, das Abspiel von Musik auf einer Maschine, die

Interaktion zwischen Musiker und Publikum. Vielmehr entfaltet sich zwischen diesen beiden Polen ein Widerspruch, der die Popmusik insgesamt kennzeichnet.

Popmusik entwickelt sich in zwei diametral entgegengesetzten Sphären gleichzeitig, die auch einer jeweils eigenen ökonomischen und kulturellen Logik folgen: In der einen Sphäre dominiert ein dezentralisiertes Modell des Produzierens mit dezentralen Medien, das in lokalen Netzwerken organisiert und ganz auf den Live-Kontext, die Performance ausgerichtet ist; in der anderen ein zunehmend global organisiertes zentralisiertes Modell des Produzierens, das an den Tonträger und damit an die finanziellen und logistischen Apparate der Musik- und Medienindustrie gebunden ist.

Obwohl diese Sphären immer weiter auseinandergetreten sind, vermittelt sich Popmusik als Musikpraxis in allen ihren Spielarten jeweils in beiden Sphären gleichzeitig. Eben deshalb ist diese durch und durch an die Medien gebundene Musikform nicht von der Bühne und dem Live-Zusammenhang isolierbar.

Versuche dazu, etwa reine Produzentenkreationen wie die spektakuläre Synthi-Pop-Gruppe Frankie Goes To Hollywood Mitte der achtziger Jahre, eine Schöpfung des britischen Musikproduzenten Trevor Horn, waren trotz der im Musikvideo simulierten Performance nie von langer Dauer. Auch Frankie Goes To Hollywood mussten schließlich auf die Bühne, als der Nachfragedruck seitens des Publikums nach einem Live-Auftritt der Band zu groß wurde.

Die Bühne und damit der direkte Kontakt zum Hörer sowie die erfahrbare Aggregation der als Tonträgerkäufer immer nur vereinzelt agierenden Fans zu einer temporären sozialen Einheit – dem Publikum mit eigenen sozialen Regeln – bilden ein entscheidendes Gegengewicht zur Abstraktheit der Ware-Geld-Beziehung, auf die die Musikindustrie die popmusikalische Praxis zu reduzieren sucht. Dass dies Moment als ein zentraler Aspekt des Tonträgermarketing in den Kreislauf der Ware-Geld-





<sup>11</sup> Vgl. Keith Negus: Producing Pop. Culture and Conflict in the Popular Music Industry. London and New York 1992.

Beziehung wieder eingebunden ist, sorgt dafür, das der Pop-Betrieb trotz aller Widersprüche ein integriertes Ganzes bleibt.

Die temporäre soziale Einheit, die im Ergebnis dieser Synthese von kommerziellen und kulturellen Prozessen als Publikum in den konkreten Aufführungszusammenhängen entsteht, ist eine ritualisierte Gemeinschaftsform. Die Handlungsabläufe sind dabei stets die gleichen. Vom Warming Up das Publikums vor der Show mit Aloha-Welle, rhythmischen Klatschmustern oder skandierten Sprüchen bis zu den geschwenkten Feuerzeugflammen auf den Höhepunkten der Performance und dem gemeinsamen Singen als Kulmination des Gemeinschaftserlebnisses scheint der Ablauf einem Skript zu folgen, die Unterwerfungsgesten des Publikums und die unverstellte Herrschafts- oder Führergestik, zwar genreabhängig gebrochen oder modifiziert, dennoch nahezu aller Stars als Teil ihres Images inklusive.

Je disparater die Zusammensetzung des Publikums, um so ausgeprägter sind solche Selbstinszenierungen von Gemeinsamkeit und Gemeinschaft, was kaum verwunderlich ist. In Veranstaltungen, in denen ein eng gezogener Rahmen ein sozial homogenes Publikum mit realen Gemeinsamkeiten erwarten lässt, braucht es weniger symbolischen Aufwand, um diese spezifische, durch die Musik hergestellte Sozialität erfahrbar zu machen.

Diese ritualisierte Gemeinschaftserfahrung ist keineswegs unstrukturiert. Musik bedeutet immer auch ein Positionieren des hörenden Subjekts im sozialen Raum. Das meint nicht nur die zumeist sehr deutliche Grenzziehung zwischen der Gemeinschaft der Fans – einem imaginären "Wir" – und den ebenso imaginären "Anderen". Das meint auch die durch Klang und seine je konkreten Realisierungsformen produzierte Subjektposition.

Michael Jackson hat mit der auf Video dokumentierten Dangerous-Tour aus den Jahren 1992/93 ein sehr anschauliches Beispiel dafür geliefert. Die minutenlange Heldenpose, in der sich Jackson am Beginn seines Auftritts hier feiern lässt, stellt nur gesondert aus – und das ist relativ selten –, was die nachfolgenden neunzig Minuten mit jedem Song immer wieder bestätigen: nämlich die Positionierung des hörenden Subjekts in einer unverhohlen autoritären Struktur. Noch das eigentlich banale Detail des Abnehmens der Sonnenbrille, gerät – professionell kalkuliert versteht sich – in seiner überlangen Dehnung zu einer Geste der Herablassung, die die Pop-Ikone Michael Jackson ebenso erhöht wie sie sein Publikum tief unter ihm platziert.

Und das von Computern gesteuerte Bühnen-Setting zwingt zu einer nachgerade seelenlosen Mechanik im Ablauf der Show, die in jedem klanglichen, visuellen und tänzerischen Detail höchste Präzision verlangt und dem Publikum nur den von der Bühne gesteuerten Mitvollzug erlaubt. Der Star-Kult selbst läuft auf ein Autoritätsmuster hinaus, das solchen Veranstaltungen ja immer schon vorgeschaltet ist und natürlich zunächst erst einmal im wohlverstandenen Interesse der Musikindustrie mit einem derartigen Aufwand in Szene gesetzt wird. Dennoch ist das ambivalenter als es auf den ersten Blick aussieht.

Das autoritäre Moment solcher Gemeinschaftsformen verbindet sich nämlich zugleich mit einem gesteigerten Subjektbewusstsein – Larry Grossberg, ein amerikanischer Kultur- und Kommunikationswissenschaftler, hat dies sehr zutreffend als "empowerment" (Ermächtigung) bezeichnet<sup>12</sup> –, denn wo sonst wird in dieser Gesellschaft ein derartiger Aufwand für Heranwachsende getrieben und wo sonst eignet autoritären Strukturen so wie hier das Moment des Spielerischen, ein "Als-ob"-Charakter, der auf einer Verabredung beruht, die jeder Zeit wieder aufgekündigt werden kann und ohnehin ja nur von begrenzter Dauer ist.

Solche Shows sind nicht nur die in die Wirklichkeit verpflanzte virtuelle Realität der Medien – Fernsehen als Wirklichkeit oder Wirklichkeit als Fernsehen, der Unterschied ist hier belanglos –,





<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Lawrence Grossberg: Is Anybody Listening? Does Anybody Care? On "the State" of Rock. In: Andrew Ross and Tricia Rose, Microphone Fiends, Youth Music & Youth Culture, London and New York 1994, S.51.

sie sind vor allem ein industriell gefertigtes Hochtechnologieprodukt, die perfekt gewordene Mensch-Maschine-Symbiose. Sie zelebrieren ein Ritual von Gemeinschaft, eingebettet in virtuelle Machtverhältnisse, die jederzeit aufgekündigt werden können und spätestens am Ende der Show ihre Gewalt über die Zuhörer wieder verlieren.

## Die Ritualisierung des Körpers

Der ausgeprägte Körperbezug ist das wohl auffälligste Merkmal des Populären, in der Musik wie in allen anderen Kulturformen. Für Musik insgesamt gilt, dass sie, noch bevor sie irgendetwas anderes zu sein vermag, erst einmal eine Körperpraxis ist, leibliche Interaktion mit den Instrumenten der Klangerzeugung, die selbst in ihren vergeistigsten Formen unentrinnbar mit dem Körpergefühl des Musikers, mit Körperbildern und der in die Körper eingeschriebenen sozialen Ordnung verbunden ist.

In einer noch viel grundsätzlicheren Weise hat sich das in den populären Musikformen Geltung verschafft, die in einer um die Antipoden Körper und Geist polarisierten Kultur zum bevorzugten Refugium des Körpers geworden sind. Seinen Ausdruck findet das nicht zuletzt darin, dass nahezu alle Formen der populären Musik ihrer funktionalen Bestimmung nach Tanzmusik sind oder doch zu solcher gemacht werden können und gemacht werden. Insbesondere unter dem Einfluss der afroamerikanischen Musik ist die den Klang erzeugende körperliche Bewegung selbst zum unmittelbaren Bestandteil der Klanggestalt, nicht selten sogar zu deren tragender Dimension geworden.

Der Rockgitarrist zelebriert auf der Bühne das gestische Bild einer phalluszentrierten Männlichkeit nicht neben seinem Gitarrespiel. Die Klangfigur, der Gitarrenriff oder Chorus, ist vielmehr eine Konsequenz aus den mehr oder weniger choreographierten Bewegungsabläufen, die die Aufführung dieses Bildes von Männlichkeit erfordert. Das Gestische induziert das Musikalische und nicht umgekehrt.

Dabei ist nun allerdings ein hochritualisiertes Verhältnis zum Körper unübersehbar geworden. Der Grund dafür liegt in der fortschreitenden Technisierung von Musik, die zugleich mit einer "Entkörperlichung" verbunden ist. Popmusik entsteht seit den fünfziger Jahren als Resulat einer technisch vermittelten Klangmontage in den Aufnahmestudios und wird erst danach mit dem transportabel gemachten technischen Apparat der Studioproduktion in Form von Saal-Mischpult und Lautsprecheranlage wieder aufführbar gemacht. Der technisch produzierte Klang scheint vom Musiker und seinen spieltechnischen, das heißt körperlichen Fähigkeiten abgetrennt zu sein. Im Falle der Übertragung per Tonträger ist er das ja auch, denn dies ist eine vom Musiker abgetrennte Existenzform von Musik.

Deshalb gilt die Vereinbarung, dass die technisch produzierte Klanggestalt auf der Bühne in das "Fleisch und Blut" des Musikers zurück transformiert werden muss. Vis-à-vis seinem Publikum und umgeben von den Insignien des Technischen, den Lautsprecherwänden der PA (Public Address System) muss er sich "ehrlich machen".

Die einzige Möglichkeit, die im Studio Schicht für Schicht aus dem eingespielten Ausgangsmaterial zusammengefügten und anschließend aufwändig technisch nachbearbeiteten Klangmuster bei ihrer Reproduktion auf der Bühne mit "Unmittelbarkeit" und "Direktheit" als den ästhetische Koordinaten des Musizierens hier zu verbinden, ist eine ritualisierte Körperlichkeit, die das Musizieren als eine schweißtreibende "auspowernde" Anstrengung vorführt.

Das hat nicht das Geringste mit einer Vortäuschung spieltechnischer Meisterschaft zu tun, die das Publikum nahezu immer als Betrug entlarvt und dann mit rüder Aggressivität quittiert hat. Lässt das musikalische Material, das zur Aufführung gebracht wird, wie in den meisten Fällen, eine Demonstration der spieltechnischen Fähigkeiten nicht zu, dann werden erheblich erschwerende artistische Elemente in die Performance eingebaut, die einen maximalen Körpereinsatz verlangen und allein dadurch selbst eine simple Spielfigur zu einer spieltechnischen Meisterleistung machen.

Es sind alles andere als "Mätzchen", wenn Chuck Berry in seinem berühmten "Entengang"





in der Hocke über die Bühne hüpft und dazu einen Gitarrenchorus spielt, Pete Townshend von den Who den Spielarm wie einen Windmühlenflügel in Höchstgeschwindigkeit kreisen kreißen lässt und dennoch die Saiten seiner Gitarre trifft, Jimi Hendrix auf dem Boden liegend die Gitarre spielt, Zähne, Ellbogen und Zunge benutzt, obwohl der gleiche Ton sich mühelos auch hätte greifen lassen, Bruce Springsteen beim Spielen über die Bühne joggt, als gäbe es einen Lauf zu gewinnen, oder Michael Jackson mit der ausgefeilten Choregraphie seines Moonwalk förmlich zu schweben scheint.

Solche und ähnliche choreographische Elemente in der Performance geben auch einfach auszuführenden Figuren einen enormen spieltechnischen bzw. gesangstechnischen Schwierigkeitsgrad, den das Publikum dankbar zu honorieren weiß. Die "klassischen" Rockgenres Hard und Heavy Metal Rock haben zudem in die Struktur der Songs eine Plattform eingebaut, den Chorus, der in der Studiofassung auf eine acht- und sechzehntaktige instrumentale Überleitungsfunktion – die bridge – begrenzt ist, live jedoch beliebig ausgedehnt werden kann und dem Gitarrist, gelegentlich auch dem Schlagzeuger, Raum gibt, sein spieltechnisches Können zu demonstrieren.

Im Unterschied zum Jazz, dem dieses formale Element im Aufbau der Titel entlehnt ist, hat der Chorus im Rock nur selten einen improvisierten Charakter, sondern ist vielmehr ein sorgfältig einstudiertes Schauspiel, das nicht nur den Rahmen für die Demonstration der Virtuosität des Spielers liefert, sondern der Inszenierung eines der zentralen ideologischen Konstrukte des Rock Raum gibt - der Heldenpose, in der sich der Musiker vor seinem Publikum produziert. Diese Heldenpose ist aus zwei grundlegenden Elementen zusammengefügt, die auf der Bühne aufeinander bezogen werden, der phallisch sexualisierte Körper des Gitarristen einerseits und die Technologie der Klangmanipulation andererseits.

Die Behandlung der Rockgitarre als ein Phallussymbol ist ein nicht nur unübersehbares, sondern lange schon beobachtetes Element des Rock. <sup>13</sup> Die spieltechnische Bearbeitung dieses Symbols, zwingt nicht nur das Publikum in die Positionen eines voyeristischen "Anderen", sondern strukturiert den Raum zwischen Bühne und Publikum in einem deutlichen Dominanzverhältnis, das freilich durch die Technologie und die sichtbare Abhängigkeit des Musikers von einem technologischen Apparat gebrochen wird, dessen Steuerung nicht von ungefähr mitten ins Publikum verlagert ist.

Einen zwingenden technischen Grund gibt es dafür schon deshalb nicht, weil die Aussteuerung der PA nach technischen Parametern erfolgt, die zuvor in einem oft mehrere Stunden dauernden Soundcheck aufwendig ermittelt wurden und angesichts des Risikos, die Kontrolle über den komplexen Apparat zu verlieren, nachträglich auch nicht mehr verändert werden. In dieser Konstellation wird die Spieltechnik zu einem symbolischen Akt der Bezwingung, der regelrecht orgiastische Züge annehmen kann. Es braucht für diesen Effekt das symbolische Moment des Widerstandes in Form eines körperlich vorgeführten Schwierigkeitsgrades, um dem Akt der Bezwingung Glaubwürdigkeit zu verleihen.

Das Ritual, in dem die virtuose Demonstration spieltechnischer Leistungsfähigkeit hier verankert ist, gibt dieser einen im Kern narrativen Charakter. Seit Rock'n'Roll und Rockmusik geht es dabei um Machtrituale und Herrschaftstechnik, die eingekleidet in Klangformen und die Gestik der Klangerzeugung auf Bühnen ausagiert werden. Nicht nur steht die "Beherrschung" des Musikinstruments an sich schon in einer strukturellen Nachbarschaft zu sozialen Herrschaftstechniken. Im Niederzwingen der auf der Bühne aufgebauten gigantischen technologischen Objektwelt geht der Musiker als strahlender Held hervor, was in nicht wenigen Fällen mit der rituellen Vernichtung des besiegten Objekts durch öffentliches Verbrennen des Musikinstru-





<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> Vgl. Simon Frith and Angela McRobbie: Rock and Sexuality. In: Screen Education, 1978, 19(9), S.3-19.

ments (Jimi Hendrix) oder dessen Zerschlagen und Zerhacken (Pete Townshend) verbunden war.

In den Pop-Ikonen der Gegenwart verkörpert sich so auf eine eigentümlich ambivalente Art ein grundlegendes Realitätsprinzip – und zwar um so deutlicher je weiter sie von dieser entfernt scheinen –, das sich am genauesten wohl auf den Begriff "Kontrolle" bringen lässt. Auch an Pop-Stars wie Michael Jackson ist weniger wichtig, was sie sind oder sein mögen, als vielmehr das, was sie vorführen, nämlich die scheinbare Kontrolle über einen riesigen industriellen Apparat, dem sich ihre Karriere verdankt und den sie auf ihren Veranstaltungen mit gewaltigem Aufwand ausstellen.

Nicht in irgendeiner Botschaft liegt der Sinn der Inszenierung der aufwändigen Spektakel, sondern im Moment der Kontrolle, das sie zelebrieren – symbolisiert in der Perfektion, mit der das musikalische Instrumentarium beherrscht wird, in der Kontrolle über den menschlichen Körper in Bewegung und Tanz und natürlich in der Kontrolle des aufwändigen HighTech-Apparats. Die Dramaturgie der Bezwingung, die hier variantenreich wieder und wieder abläuft, produziert eine Heldenfigur, in deren Glorienschein lange Zeit die Illusion verankert war, man könne mit der Gitarre in der Hand die Welt verändern, während in Wirklichkeit ein ideologisch verklärter Hedonismus zelebriert wurde.

Obwohl keineswegs aus der kulturellen Landschaft verschwunden – allerdings inzwischen leider nicht selten in die Heilslehren am rechten Rand der Gesellschaft abgedriftet – lässt sich diese Illusion ernsthaft heute kaum noch aufrechterhalten. Entsprechend verändert sehen die Performance-Konzepte einer neuen Generation von kreativen Geistern aus.

#### Der DJ als MC

Es ist der Club-DJ, der dafür zum Prototyp geworden ist. DJing, wie das Treiben der Diskjockeys unschön, aber durchaus treffend heißt, weil es in der Tat weit mehr umfasst, als das bloße Plattenauflegen, hat die körperliche Performance aus ihren Verstrickungen in den Widersprüchen technisch vermittelter Musikformen emanzipiert. Der Guitar Hero ist trotz des ganz realen Schweißes, den er verströmt, am Ende natürlich auch nichts anderes als das Produkt einer sorgfältig kalkulierten und häufig ebenso sorgfältig choreographierten Show.

Vor allem aber ist die Performance hier durch den kaum lösbaren Widerspruch geprägt, an die zuvor erfolgte Studioproduktion des zur Aufführung gebrachten Materials gebunden zu sein. Sie kann nicht spontan sein, noch nicht einmal so scheinen, weil die Platte, also die Studioproduktion, der Maßstab bleibt, an dem sie musikalisch gemessen wird. Zugleich aber muss sie als Event den Charakter der Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit vermitteln. Genau genommen also konkurrieren damit zwei Konfigurationen gleichzeitig um die Positionen im Zentrum des Popmusikprozesses, die Aufnahme und die Aufführung, was sich in den beiden auseinanderdriftenden Sphären des Musizierens entsprechend manifestiert.

DJing nun hebt diesen Widerspruch mit radikaler Konsequenz im Event der Club-Nacht auf. Nicht nur hat die Performance des DJ einen ganz anderen Status als die des Musikers. Sie ist nicht mehr Aufführung, sondern Induktion, Anstoß zu einem Prozess und nicht mehr die idealisierte Repräsentation eines solchen; sie erfüllt sich nicht im Klang, obwohl der das zentrale Medium bleibt, sondern im Event, in jenem schwer zu beschreibenden sozialen Ausnahmezustand, der allen Beteiligten das Gefühl der temporären Intensivierung ihres Seins in einem außerordentlichen Gemeinschaftserlebnis vermittelt.

In der amerikanischen Bezeichnung MC, Master of Ceremony, ist dieser Zusammenhang wesentlich genauer ausgedrückt, als ihn der in Europa eingebürgerte Sprachgebrauch wiederzugeben vermag. Dabei geht es um eine Performance, die an Apparate gebunden ist und mit der Aufnahme, mit der Studioproduktion arbeitet, statt diese auf der Bühne scheinhaft zu rekonstruieren. Ihre Domäne ist nicht die Rekonstruktion, sondern die Dekonstruktion, gleichsam ein Musizieren höherer Ordnung, ein Musizieren vermittels Musik über Musik – wenn der Begriff des "Musizierens" in diesem Zusam-





menhang nicht eher irreführend wäre, denn er verfehlt die ästhetischen Eigenarten des Mixens, das den Kern des DJing bildet.

DJing ist eine rein performative Funktion, mit der Besonderheit freilich, dass die Performance hier nicht mehr, wie beim Musizieren, an den Vorgang der Klangerzeugung gebunden ist, sondern vielmehr bereits vorhandene klangliche Materialien zum Ausgangspunkt nimmt. Deren Herkunft ist dafür völlig sekundär. In der Regel basiert das DJing auf veröffentlichten Dance-Produktionen, die im Mix passagenweise verwendet und technisch bearbeitet werden oder durch Zusammenfügen mit anderen Tracks zu Elementen eines neuen Ganzen gemacht sind. Mit Seguenzer-Loops werden dafür aber auch von Maschinen generierte Tonfolgen genutzt. Selbst live hinzu gespieltes Material, wie im britischen Acid House der späten achtziger Jahre<sup>14</sup>, findet sich gelegentlich. Aufgabe des DJs ist es, daraus einen pulsierenden Klangstrom zu generieren, der die Körper am Tanzen hält. Entscheidend ist hier nicht der Show-Wert der Performance, denn die behält einen rein instrumentellen Charakter.

Häufig ist der DJ in seiner Box unter den klubspezifischen Lichtverhältnissen kaum sichtbar, auf jeden Fall bewegen sich die tanzenden Körper umeinander und nicht um den DJ. Die Polarisierung zwischen Musiker und Publikum, die das Musizieren als Performance strukturiert und das Nebeneinander eines zahllosen Vis-àvis produziert, ist im Club durch einen Kosmos um sich selbst und umeinander rotierender Körper ersetzt. Der DJ fungiert als eine Art Kraftzentrum, der mit seinem Mix im besten Fall die Tänzer in das Stadium einer Art "Intersubjektivität" überführt, einer Form des Sich-Verlierens, die nur in Gemeinschaft möglich ist. "Trance" ist ein vielfach in diesem Zusammen-

hang gebrauchter Begriff<sup>15</sup>, der zugleich einem Subgenre des Techno die Bezeichnung geliefert hat.

Doch entspricht dies wohl eher dem Wunschdenken einer konsumge- und konsumverwöhnten Generation von Freizeithedonisten, die ihren eigenen Körper als Konsumobjekt entdeckt haben. "Intersubjektivität" beschreibt den gemeinten Zustand des sich Verlierens an die Fabrikation der im Strom der von der maschinell getimten Kick-Drum getriebenen, bahnenziehenden Körper genauer. Darin ist auch die Performance des DJs in Form eines Rituals aufgehoben, das nicht von Ungefähr mit den Begriffen Schamanismus und Tribalismus in Zusammenhang gebracht worden ist. 16

Der unter dem Kürzel QRT schreibende, früh verstorbene Markus Konradin Leiner hat diesen Aspekt am genauesten beobachtet und zu formulieren versucht: "Es wäre eine erste These, dass die Techno-Bewegung die auskristallisierte Form eines Initiationsrituals ist, das als Wochenend-Zyklus wiederholt wird. Der DJ übernimmt die Funktion des Priesters, während das Kollektiv sich einer auf zwei Abende begrenzten Ekstase-Technik hingibt. ... der turntable firmiert als Altar, an dem die Kult-Handlung vollzogen wird. Das Auflegen und Abmischen der Platte stellt die symbolische Ordnung der Musik her, zugleich eine magische Beschwörungsgeste zur Evokation eines Dämons. Die Techno-Bewegung bestätigt eine allgemeine Entwicklung innerhalb der postindustriellen Gesellschaften, dass das wilde Denken auf der Ebene maschineller Strukturen wiederkehrt: Techno ist die Elektrifizierung des Initiationskomplexes."17

Die Magie ist um so größer, der hier beschriebene Effekt stellt sich um so wirksamer ein, je souveräner, meisterhafter und kreativer der DJ





<sup>14</sup> Die DJs ließen sich damals von Perkussiongruppen begleiten, um die rhythmische Intensität der Mixe noch zu steigern.

 $<sup>^{15}\ \</sup>mathrm{Vgl}.$  Th. Koch: Trance. In: Philipp Anz and Patrick Walder, techno, Zürich 1995, S.100ff.

<sup>16</sup> Vgl. Michel Maffesoli: Le temps des tribus: le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse. Paris 1988.

aus den immens dimensionierten Wiedergabeanlagen ein komplex geschichtetes, elektronisch-klangliches Impulsgefüge wechselnder Dichte hervorzuzaubern weiß, das die Apparate und Maschinen (Plattenspieler, Sequenzer, Mixer, diverse Geräte zur elektronischen Klangmanipulation), die tanzenden Körper und die Klangströme zu einem sie selbst übergreifenden Ganzen verschaltet.

Dafür braucht es manuelle Fertigkeiten, ein hohes Maß an technischem Verständnis, ein konzeptives Denken, das sich nicht in narrativen, sondern in vernetzten und verschalteteten Strukturen bewegen kann, ein ausgeprägtes Gefühl für die somatischen Wirkungen von Klang und Rhythmus und schließlich eine Vision für die intersubjektive, "tribalistische" Aggregation der vereinzelten Einzelnen in der Dramaturgie des Events. Gelingt es, die Welt der Apparate zu transzendieren, vermittels derselben, aber doch jenseits von ihnen den DJ und

die tanzenden Körper untereinander und im Bezug aufeinander zu synchronisieren, dann erwächst eine Form von kollektivierter Selbsterfahrung daraus, die anderswo nicht zu haben ist.

In einer Gesellschaft, die durch wachsende Individualisierungsprozesse gekennzeichnet ist, in der die Zunahme von Handlungsmöglichkeiten für den einzelnen sich mit seiner gleichzeitigen Herauslösung aus den sozialen Milieus verbindet, in der individuelles Kosten-Nutzen-Denken Integrationsmuster wie Tradition, soziale Rituale und Utopien weitgehend verdrängt hat, liefert die durch Musik hergestellt Sozialität in der Kultur Jugendlicher mit ihren Gemeinschaftsritualen und der Ritualisierung des Körpers als Form der Selbsterfahrung einen unersetzbaren Rahmen des Heranwachsens, weil Individualität nur in Gesellschaft erfahrbar ist, der umrissene Gesellschaftszustand aber eben diese Erfahrung problematisch macht.





 $<sup>^{17}\,</sup>$  QRT: Tekknologic, Tekknowledge, Tekgnosis. Ein Theremix. Berlin 1999, S.8.

**(** 

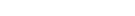






















## **Uta Schlegel**

## Zum Wandel und zur Geschlechtstypik von Statuspassagen

## Vorbemerkung

Anliegen des Themas aus der Sicht der Veranstalter und der Referentin war erklärtermaßen die Sensibilisierung der Träger von "Jugendinitiationsriten" für deren traditionelle "Geschlechtsblindheit" und – zusammen mit Hartmut Griese – für die historisch veränderte Situation des Jugendalters. Zum einen sind bekanntlich Jugendinitiationsriten genuin klar männlich begründet und verfasst, weil in patriarchalisch strukturierten Gesellschaften entstanden. Dies wirkt bis heute nach – evident an Ritualen wie innerhalb der Armee, bestimmten (ehemals rein männlichen) Berufsfeldern, Studentenkorps (mit erzkonservativem Männlichkeitsbild).

Zum anderen stammen Jugendinitiationsriten aus Zeiten, als die ganz überwiegende Mehrheit der Menschen tatsächlich mit etwa 14 Jahren die Schule verlassen hat, Ablösungsprozesse von der Herkunftsfamilie begannen und nun deutlich andere Rechte, Pflichten und Lebenszusammenhänge wirksam wurden; demgegenüber verbleiben heute die allermeisten Menschen zu diesem Zeitpunkt weiterhin, ungebrochen und noch für längere Zeit in bisherigen Lebenskontexten: in der Schule, in der finanziellen Abhängigkeit von den Eltern usw.

#### Statuspassagen

In diesem Beitrag werden unter Statuspassagen die Übergänge bzw. Zäsuren zwischen unterscheidbaren Phasen im Lebenslauf der Persönlichkeit verstanden, die in der Regel gebunden sind an individuelle Wechsel eines Lebensbereichs von einem gesellschaftlichen Teilsystem (Institution) in ein anderes; mit solchem Wechsel

geht die Persönlichkeit meist neue personale Beziehungen ein, erreicht einen neuen sozialen Status und erwirbt innerhalb des neuen Teilsystems einen neuen Gruppenstatus.

Solche Übergänge gehen traditionell häufig einher mit Ritualen – vergleichbar mit Ritualen etwa hinsichtlich der Jahreszeiten, in der Religion, im gesellschaftlichen Umgang<sup>1</sup>, aber auch teilweise mit ihnen korrespondierend, wenn man sich biografische Rituale zu einigen Ereignissen vor Augen führt: Geburt, Einschulung, Schulentlassung, Studienimmatrikulation, Abschluss der Lehre bzw. des Studiums, Hochzeit, berufliche Etappen (wie Meister, Promotionsabschluss) oder Ernennungen bzw. Beförderungen bzw. Wahlen (wie in der Armee, in der Politik, an Universitäten), Tod.

Sie sind bekanntlich in unterschiedliche Kontexte eingebettet und tragen damit auch sehr unterschiedlichen Charakter – idealtypisch: privat-familiär, traditionell festgeschrieben in Berufsbildern, Institutionen usw., konfessionell, kulturell überliefert als nationale bzw. internationale Traditionen; in der Praxis: häufig miteinander verknüpft.

Insbesondere aus ostdeutscher Perspektive haben sich die Statuspassagen in den Lebensläufen in einem historisch relativ kurzen Zeitraum (seit der deutschen Vereinigung) unter insbesondere drei Perspektiven deutlich verändert:

Erstens sind Statuspassagen einerseits mit ihren Weichenstellungen und Möglichkeiten für die Persönlichkeit breiter und offener geworden, andererseits aber auch unsicherer, weniger stetig, mit größeren Risiken verbunden, weniger plan- und vorhersehbar sowie langwieriger (vgl. Heinz 1996). Letzteres hat nunmehr auch in Ostdeutschland zu einer raschen Verlängerung des Jugendalters geführt,





wenn man dessen Abschluss festmacht u.a. an beruflicher bzw. ökonomischer Autonomie oder Familiengründung.

Zweitens hat sich die Anzahl der Statuspassagen im Lebenslauf drastisch erhöht (und auch der Charakter der biografischen Phasen deutlich verändert).

Drittens haben (fast alle) Statuspassagen nun auch in den neuen Bundesländern eine hohe Geschlechtstypik im Sinne sozialer Ungleichheiten zu Lasten der Mädchen und Frauen.

Auf die alten Bundesländer treffen diese Veränderungen genau so zu (weshalb die Statuspassagen im Kontext dieser Fachtagung als gesamtdeutsches Problem zu thematisieren waren), haben sich aber viel allmählicher über Jahrzehnte vollzogen. Sie spielen in der wissenschaftlichen und vor allem sozialpolitischen Debatte der letzten Jahre eine zunehmende Rolle (Stichwort: Passagensicherung).

Wir verwenden bewusst die Begriffe "geschlechtstypisch" bzw. "Geschlechtstypik" statt der verbreiteten "geschlechtsspezifisch" bzw. "Geschlechtsspezifisch" bzw. "Geschlechtsspezifik", weil sie u.E. den gemeinten Sachverhalt präziser kennzeichnet: Während "spezifisch" (vgl. in der Physik spezifische Gewichte der Elemente) Merkmale meint, die nur einer Kategorie eigen sind, geht es bei (sozialen) Geschlechtsunterschieden klar um Merkmale, Eigenschaften, Verhaltensmuster, Fähigkeiten und Lebensbedingungen, die grundsätzlich bei beiden Geschlechtern vorkommen, nur in mehr oder weniger unterschiedlicher Häufigkeit oder Ausprägung (also Typik im Sinne der Kunst oder Soziologie).

Solcher Wandel der Statuspassagen seit längerem in den alten Bundesländern und seit kürzerem in den neuen geht auf eine Vielzahl von Ursachen zurück – auf deutliche Veränderungen im wesentlichen zweier (miteinander korrespondierender) Bereiche in unserer Gesellschaft: erstens Veränderungen in den familialen Lebensformen und zweitens die auf dem Arbeitsmarkt.

Erstens: Die historisch relativ neuen Entwicklungen in den Familien- (und damit Haushalts-) formen können mit folgenden Stichworten charakterisiert werden: Individualisierung, weibliche Erwerbsarbeit, späteres Heiratsalter und höheres Alter bei der Geburt des ersten Kindes, zunehmende Scheidungen, nichteheliche Lebensgemeinschaften, Alleinerziehende, Singles, sogenannte Patchworkfamilien, gleichgeschlechtliche Partnerschaften.

Bei weiblicher Erwerbsarbeit – unter Beachtung von Heiratsalter, mütterlichem Gebäralter, Scheidungsraten, Alleinerziehung und nichtehelichen Lebensgemeinschaften – sind traditionell und teilweise deutlich bis heute nachwirkend kulturelle Unterschiede zwischen Ost und West evident. Annäherungen (von Ost nach West) sind vor allem insofern zu beobachten, als nunmehr auch im Osten die Ehe zu einer dezidiert ökonomischen Instanz geworden ist und die weibliche Normalbiografie in ihrer Gleichzeitigkeit von durchgängiger Vollerwerbsarbeit sowie Familie und Kindern zur Disposition gestellt ist.

Unter Patchworkfamilien werden Familienformen zusammengefasst, die keine "biologische" Familie im traditionellen Sinne sind, meist als eine "zweite" Familie eines Partners oder beider Partner existieren: z.B. Mutter mit eigenem/n Kind(ern) und "neuem" Vater (die häufigste), Mutter mit eigenem/n Kind(ern) und Vater mit eigenem/n Kind(ern) – also Familie mit "Stief"geschwistern; Mutter mit eigenem Kind und mit Kind des "neuen" Vaters – also Familien mit Halbgeschwistern.

Zweitens: Die Veränderungen auf dem Arbeitsmarkt sind mit den folgenden Stichworten zu umreißen: Modernisierung, Auflösung des traditionellen Normalarbeitsverhältnisses (mit unbefristetem Vollerwerbsarbeit), Arbeitslosigkeit, lebenslanges (Um-, Weiter-) Lernen, Heimarbeitsplätze, Dienstleistungs-, Medien-, Informationsgesellschaft, territoriale Mobilität.

Beide Faktoren – Familienformen und Arbeitsmarkt – haben zur Folge, dass die individuellen Lebensläufe in den Familien und den Berufsbiografien offener, vielgestaltiger, akzeptierter geworden sind, dass aber auch mehr Brüche, Risiken, Umorientierungen und Übergänge zu bewältigen sind. Bemerkenswert scheint, dass – trotz gleichfalls (sogar intensiverer) Pluralisierung der familialen Lebensformen in der DDR (höhere Scheidungsraten, bis heute viel höherer Anteil und höhere Akzeptanz der alleinerzie-





henden Mutter) – auf dem Hintergrund des Wirtschaftssystems bzw. Arbeitsmarkts der DDR bis 1990 stetige individuelle Lebensläufe, Berufsbiografien und reguläre, nahtlose, wenige Statuspassagen der Normalfall blieben, häufig auch ohne weite Ortswechsel und Wechsel der Arbeitsstelle (auch von der Lehre in die Berufsarbeit, beruflicher Aufstieg innerhalb der Einrichtungen), aber oft auch fremdbestimmt (Beispiel: AbsolventInnenlenkung).

Die demgegenüber heute viel zahlreicheren Statuspassagen sind bedingt vor allem durch eine zunehmende Verbreitung befristeter Arbeitsrechtsverhältnisse, unterbrochen auch durch Arbeitslosigkeit, Phasen der Weiterbildung bzw. Umschulung, Aufstiegsmobilität über andere Betriebe bzw. Einrichtungen. Insbesondere sind Statuspassagen heute (freioder unfreiwillig) zunehmend verbunden mit territorialer Mobilität, insbesondere von der Schule in die Berufsausbildung bzw. ins Studium, von da in die Erwerbsarbeit, aber auch im Verlaufe der Erwerbsbiografie.

Zudem: Seit der deutschen Vereinigung zeigen sich auch in Ostdeutschland innerhalb der biografischen Phasen (innerhalb der Schule, der Lehre bzw. des Studiums, während der Erwerbsarbeit) deutlich häufiger Veränderungen im Sinne von Übergängen – quasi sekundäre Statuspassagen, die auf sehr unterschiedliche Gründe zurückgehen und die von der Persönlichkeit entweder selbstbestimmt oder unfreiwillig (oder beides) durchlaufen werden:

- Entscheidungen bzw. Wechsel zwischen verschiedenen Schultypen, weiterhin Schulschließungen
- "Bugwelle" angesichts der höheren SchulabgängerInnenzahlen gegenüber den zur Verfügung stehenden Ausbildungsplätzen
- häufigerer Abbruch bzw. Nichtabschluss der Lehre, Insolvenz des Ausbildungsbetriebes
- erweiterte persönliche Handlungsoptionen, z. B. während des Studiums Möglichkeit eines Wechsels des Studienfaches oder der Hochschule, Auslandssemester, gewollte "Zwischenphasen"
- sich nicht nur stark verengender, sondern sich verändernder Arbeits- und damit Ausbildungsmarkt, der zunehmend selbst zu einem

Strukturgeber sozialer Ungleichheit wird, z.B. auch Geschlechtswechsel von Berufsfeldern (vgl. Nickel u. Schenk 1994).

## Geschlechtstypik und Ost-West-Unterschiede

Darüber hinaus weisen – auf dem Hintergrund, dass die ostdeutschen Transformationsprozesse durchaus nicht geschlechtsneutral verliefen und noch immer verlaufen (vgl. z. B. Schenk/Schlegel 1993, Nickel/Schenk 1994, Schlegel 1995, Schlegel 1999a) – die Chancen und Risiken der Statuspassagen eine ausgeprägte Geschlechtstypik auf: im Sinne höherer Risiken für Mädchen und Frauen, wie in der Tabelle schematisch dargestellt.

Das trifft zu sowohl auf die "regulären" als auch auf die quasi sekundären Statuspassagen. Das beginnt bei den "regulären" bereits mit dem Übergang von der Schule in die Berufsausbildung, wo Mädchen – trotz durchschnittlich höherer und besserer Schulabschlüsse – die schlechteren Chancen haben und (gegenüber einem breiteren Berufsspektrum in der DDR) auch wieder in frauentypische Ausbildungen verengt werden (mit bekanntlich mehrheitlich geringeren Einkommens- und Aufstiegschancen).

Es setzt sich fort mit dem Übergang der jungen Frauen vom Lehrabschluss und vom Studienabschluss in den Arbeitsmarkt. Und auch bei den sekundären Statuspassagen haben Frauen größere Schwierigkeiten, wie es im Laufe der Erwerbstätigkeit beispielsweise deutlich wird bei ihrer Rückkehr aus dem Erziehungs"urlaub", bei ihrer (meist unfreiwilligen) Überführung von Vollzeit- in Teilzeitarbeit<sup>2</sup>, bei ihren Bemühungen, nach Beendigung befristeter Arbeitsverträge oder insbesondere aus der (Langzeit-) Arbeitslosigkeit eine neue Arbeitsstelle zu finden, beim beruflichen Aufstieg innerhalb ihrer Erwerbsarbeit, angesichts ihres überproportionalen Anteils an ungeschützten, prekären, geringfügigen Beschäftigungen (mit ihren negativen Folgen für die Alterssicherung).

Trotzdem halten weibliche Jugendliche und Frauen in Ostdeutschland in ihrer großen Mehr-





heit am sogenannten doppelten Lebensentwurf fest und verzichten (zunächst) auf die Realisierung von Kinderwünschen (also negativer Zusammenhang zwischen ihrer Verdrängung aus dem Arbeitsmarkt und Entscheidung für Kinder - im Unterschied zu den alten Ländern vor dreißig Jahren). Eigene Erwerbsarbeit ist für ostdeutsche weibliche Jugendliche das Hauptthema ihres Lebenszusammenhangs und Hauptgegenstand noch größerer Anstrengungen (Aktivitäten zu ihrer Realisierung bzw. Erhöhung des "Marktwertes" wie Umschulung, veränderte Berufswahl, räumliche Mobilität) und zwar (im Unterschied zu den westdeutschen: vgl. Seidenspinner u. a. 1996: 181) auch für die verheirateten.

Interessant scheinen aber einige kulturelle Ost-West-(Noch-)Unterschiede zu sein, wie weibliche Jugendliche subjektiv Statuspassagen bewältigen bzw. ihre Lebensentwürfe zu realisieren suchen<sup>3</sup>: Ganz offensichtlich bemühen sich ostdeutsche weibliche Jugendliche gegenüber westdeutschen mehrheitlich um eine striktere und raschere Bewältigung der

"Schwellen" und Phasen<sup>4</sup> – dies offenbar auf dem Hintergrund der DDR-Erfahrungen und des nach der "Wende"<sup>5</sup> eher gestiegenen Werts von beruflicher Ausbildung und eigener Erwerbsarbeit in der Lebensplanung; daneben spielen offenbar auch finanzielle und elterliche "Drücke" eine Rolle.

Ostdeutsche Jugendliche im allgemeinen und weibliche im besonderen entwickeln auch früher ihre beruflichen Vorstellungen und ihre Lebensplanung, werden früher wirtschaftlich selbstständig und gründen früher eine eigene Familie, so dass das Jugendalter – trotz Tendenzen seiner Verlängerung – in Ostdeutschland noch immer eher abgeschlossen ist als in Westdeutschland. Weibliche Jugendliche in Westdeutschland nehmen die wachsenden Schwierigkeiten in den Statuspassagen offenbar lockerer und nutzen sie eher als Freiräume für Interessen und das Sammeln von Erfahrungen – auch im Ausland (einschließlich Sprachenerwerb).

Darüber hinaus sind die Lebensentwürfe und ihre Realisierungsstrategien bei weiblichen

Entscheidung bzw. Übergang von	nach G	eschlechtstypik*
1 Kindergarten / Familie	Schule	Nein, aber
2 Schule (versch. Arten)	Berufsausbildung Studium	Ja Nein
3 Berufsausbildung (Facharbeiter, Geselle)	Arbeitsmarkt (AM)	Ja
Studium (Absolventin)	Arbeitslosigkeit (AL)	
4 innerhalb Arbeitsmarkt	Personalstrukturierung der Betriebe	Ja
(Beispiele)	<ul> <li>Aufstieg in Leitungsebenen</li> </ul>	Ja
	<ul> <li>Änderungsverträge hin zu Teilzeitarbei</li> </ul>	t Ja
	<ul> <li>aus (befrist.) Erwerbsarbeit in AL</li> </ul>	Ja
	<ul> <li>aus Langzeit-AL in 1./2. AM</li> </ul>	Ja
	• aus AL / LAL in präkäre Beschäftigung	Ja
	Berufsrückkehr nach Familienpause	Ja
5 erw.fäh. Alter (versch. Überg.)	Rente	Ja

 Ja = strukturelle Benachteiligung der Mädchen/Frauen Nein, aber = "nur" bedingt

Geschlechtstypik von Statuspassagen (idealtypisch)





Jugendlichen in Ostdeutschland stärker charakterisiert durch "ökonomische und reproduktive Autonomie" – meint: Zum einen liegt eine finanzielle Absicherung durch den Mann noch immer außerhalb ihres Vorstellungshorizonts (eher: partnerunabhängige Alimentierung durch den Staat)<sup>6</sup>, und zum anderen sehen sie die Verantwortung für ein Kind als ihre ureigenste Entscheidung an. (frauen leben 2001, bes. Kap. 9) Indikatoren dafür sind u.a. die Scheidungsquoten, die Häufigkeit nichtehelicher Geburten und die Daten zur mütterlichen Erwerbsarbeit in den neuen Bundesländern.

Neben diesem "Mainstream" scheinen (durchaus bedenkliche) neuere Tendenzen Platz zu greifen: der Trend zu sehr früher Mutterschaft (sog. "Teenagermütter", häufig insbesondere unter Mädchen mit niedrigen und/ oder schlechten Schulabschlüssen, quasi als Alternative zu aussichtsloser Ausbildung bzw. Erwerbsarbeit) und der Trend zu immer späterer Mutterschaft bis hin zum gänzlichen Verzicht auf die Realisierung des – ganz überwiegend vorhandenen – Kinderwunschs (häufig bei jungen Frauen mit hohen und guten Schulabschlüssen, leistungsstark und berufsorientiert).

#### Folgen für Jugendarbeit

Wechseln wir nun etwas die Perspektive und fragen nach der Berechtigung einer weitgehenden Gleichbehandlung der weiblichen und männlichen AdressatInnen von Jugendinitiationsriten um das 14. Lebensjahr heute. Bereits verwiesen wurde auf die bei weiblichen Jugendlichen zeitiger entwickelten Vorstellungen ihrer Lebensentwürfe sowie (insbesondere bei ostdeutschen) ausgeprägten Intentionen zu ökonomischer und reproduktiver Autonomie. Der deutliche Vorsprung der Mädchen gegenüber den Jungen in diesem Alter, der weit darüber hinaus geht (beispielsweise im Leistungsverhalten, in Verantwortungsübernahmen, in sozialer Reife und Kompetenz, aber auch in der körperlichen Entwicklung) kann hier als bekannt vorausgesetzt werden.

Demgegenüber sehen sich aber Mädchen aktu-

ell oder antizipatorisch für die Zukunft gegenüber Jungen eingeschränkten Chancen gegenüber. Dies führt – in empirischen Studien gut verifiziert – bei ihnen mehrheitlich zu größeren Konflikten in ihren Lebenszusammenhängen, zu typischen Unwägbarkeiten, zu einer gewissen "Schizophrenie" – besser: Schere – in ihren Lebensentwürfen, die zu unterscheiden sind (und von ihnen selbst so unterschieden werden) in einerseits Wunsch-/Idealkonzepte und andererseits Realkonzepte (Fobe 1995). Dies ist seitdem nicht etwa überwunden, sondern hat sich eher noch verstärkt.

Insofern ist gegenwärtig bei empirischen Befunden hinsichtlich Lebensorientierungen und Verhalten ostdeutscher Jugendlicher einerseits (noch) zu unterscheiden zwischen einem Wandel (langfristiger) Wertorientierungen und (aktuellen) Anpassungen und Reaktionen auf gesellschaftliche Strukturen und andererseits Vorsicht geboten bei vorschnellen Interpretationen hinsichtlich ihrer Anpassung an Pattern in den alten Bundesländern.

Solche Konfliktpotenziale unter der Mehrheit weiblicher Jugendlicher schlagen sich u.a. darin nieder, dass sich deutlich mehr weibliche als männliche Jugendliche Ängsten, Bedrohungsgefühlen, Zukunftsunsicherheiten, Angst vor künftiger Arbeitslosigkeit – insgesamt einem Komplex psychosozialer Belastungen ausgesetzt sehen (Förster 2002, Schlegel 2002).

Von Bedeutung in diesem Zusammenhang des Problemlösungsverhaltens weiblicher Jugendlicher sind darüber hinaus durchaus differenzierte Wahrnehmungen solcher struktureller Konflikte: Offenbar nehmen Mädchen und Frauen ihre (im Osten seit der Vereinigung noch zunehmenden) Benachteiligungen qua Geschlecht nur sehr bedingt wahr – im Osten weniger als im Westen, die ältere Generation stärker als die jüngere, die Höhergebildeten stärker als die mit niedrigem Bildungsstand.<sup>7</sup>

Wenn also beispielsweise ostdeutsche weibliche Jugendliche ganz überwiegend Einschränkungen in ihren individuellen Chancen nicht als strukturelle erkennen, schreiben sie deren Gründe sich selbst zu und entwickeln auch eher individuelle Bewältigungsmuster. Die politische





und weltanschauliche Bildung könnte hier wesentliche Beiträge zur Entlastung leisten.

Das wäre auch unter anderer Perspektive nützlich und vonnöten: Bei weiblichen Jugendlichen in Ostdeutschland zeigen sich nicht zufällig – im Vergleich zu männlichen Gleichaltrigen und zur Müttergeneration – eine deutlich kritischere Distanz zur Gesellschaft, zum Staat, zur Politik, zur Demokratie sowie eine eher "linke" politische Selbstverortung.

Da es offensichtlich einen hohen Zusammenhang gibt zwischen einerseits den Möglichkeiten, eigene Lebensansprüche verwirklichen zu können, und andererseits der Zufriedenheit mit den gesellschaftlichen Verhältnissen sowie politischer Partizipation (Lepsius 1990, Schlegel 1993 und 2000), wären Schritte zur Erkenntnis struktureller sozialer Ungleichheiten gleichzeitig ein wichtiger Beitrag der Einbeziehung weiblicher Jugendlicher in politische Aktivitäten zu Veränderungen ihrer eigenen Lage, letztlich zu ihrer Gewinnung als politische Akteurinnen.

## Fragen zur Diskussion

Eine erste Frage ist, ob die tradierte und derzeitige Praxis der Jugendinitiationsriten um das 14. Lebensjahr und die weitgehende Ignoranz deutlich geschlechtsdifferenter Lebenszusammenhänge in diesem Alter (oder auch in einem späteren) noch zeitgemäß ist oder ob sie nicht – nach ihrem selbstgesteckten Anspruch, auf einen nächsten großen Lebensabschnitt vorbereiten zu wollen – in Reaktion auf veränderte gesellschaftliche und individuelle Verhältnisse konzeptionell und vom biografischen Zeitpunkt her zu modifizieren sind.

Dabei übersehen wir nicht, dass einzelne Akteurlnnen der verschiedenen Träger schon seit längerer Zeit – angesichts zwingender Realitäten, evidenter Unterschiede im Entwicklungsstand weiblicher und männlicher Jugendlicher sowie der gebotenen Attraktivität der Initiationsriten und ihrer Vorbereitung – versuchen, dem Rechnung zu tragen, beispielsweise speziell Lebenskunde für Jungen, geschlechtergetrennte Jugendweihestunden, Veranstaltun-

gen mit 14jährigen Mädchen und 16jährigen Jungen.

Eine zweite Frage ist, ob nicht ein Perspektivenwechsel für Initiationsriten im Jugendalter vonnöten und überfällig ist in dem Sinne, dass – im Konterkarierung beispielsweise stammesgesellschaftlicher Übergangsriten mit ihrer Unterschiedlichkeit nach Geschlechtszugehörigkeit und zur Reproduktion der Geschlechterhierarchie – ihnen ein Veränderungspotenzial innewohnt hin zur Geschlechterdemokratie. Was selbstverständlich nicht nur die Intervention bzw. Reaktion auf die umrissenen historisch neuen weiblichen Problemlagen meint, sondern auch die komplizierten männlichen ("Krise der Männlichkeit").

#### Literatur

Karin Fobe u. a.: Der Wandel der Lebensentwürfe ostdeutscher Jugendlicher vor, während und nach der "Wende". In: Hubert Sydow, Uta Schlegel u. Andreas Helmke, (Hg.): Chancen und Risiken im Lebenslauf. Beiträge zum gesellschaftlichen Wandel in Ostdeutschland. Opladen 1995 (= KSPW: Transformationsprozesse).

Förster, Peter: Junge Ostdeutsche auf der Suche nach der Freiheit. Eine Längsschnittstudie zum politischen Mentalitätswandel bei jungen Ostdeutschen vor und nach der Wende. Opladen 2002.

frauen leben. Eine Studie zu Lebensläufen und Familienplanung im Auftrag der BZgA von Cornelia Helfferich in Zusammenarbeit mit Wilfried Karmaus, Kurt Starke und Konrad Weller. Köln: Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung 2001.

Walter R. Heinz: Berufsverläufe im Transformationsprozess. In: Individuelle Entwicklung, Bildung und Berufsverläufe. Opladen 1996 (= Berichte zum sozialen und politischen Wandel in Ostdeutschland, Bd. 4).

M. Rainer Lepsius: Interessen, Ideen und Institutionen. Opladen 1990.

Hildegard Maria Nickel u. Sabine Schenk: Prozesse geschlechtsspezifischer Differenzierung im Erwerbssystem. In: Hildegard Maria Nickel, Jürgen Kühl, u. Sabine Schenk (Hg.): Erwerbsarbeit und Beschäftigung im Umbruch. Berlin 1994.

Sabine Schenk u. Uta Schlegel: Frauen in den





neuen Bundesländern – zurück in eine andere Moderne? In: Berliner Journal für Soziologie 3/1993.

Uta Schlegel: Politische Einstellungen ostdeutscher Frauen im Wandel. Leipzig 1993 Uta Schlegel: Ostdeutsche Frauen in neuen gesellschaftlichen Strukturen. In: Chancen und Risiken, s.o.

Uta Schlegel: Frauen in Ost- und Westdeutschland – Gemeinsamkeiten und Unterschiede in ihren Lebenszusammenhängen und Perspektiven. In: 10 Jahre deutsche Einheit. Beiträge zum innerdeutschen Verhältnis. Hannover 1999a (= Hanns-Lilje-Forum. Protestantische Beiträge zu Fragen der Zeit, Bd. 3, hg. von Eckhart von Vietinghoff u. Hans May).

Uta Schlegel u.a.: Die Situation der Frauen in Leipzig: Arbeitsmarkt 1995-1998. Leipzig 1999b.

Uta Schlegel: Politische Einstellungen ostdeutscher jüngerer und "älterer" Frauen im Kontext ihrer Lebenszusammenhänge. Berlin 2000 (= Reihe "Manuskripte").

Uta Schlegel: Wie und warum ostdeutsche Frauen heute ihre gesellschaftliche Stellung (nicht) reflektieren. In: Uta Schlegel u. Johanna Ludwig: Wie gedacht – so vollbracht? Berichte vom 8. Louise-Otto-Peters-Tag 2000. Leipzig 2001 (= LOUISEum 14).

Uta Schlegel: Weibliche Entscheidungszwänge und politische Distanz. In: Peter Förster: Junge Ostdeutsche auf der Suche nach der Freiheit. Eine Längsschnittstudie zum politischen Mentalitätswandel bei jungen Ostdeutschen vor und nach der Wende. Opladen 2002.

Gerhard Schmidtchen: Wie weit ist der Weg nach Deutschland? Sozialpsychologie der Jugend in der postsozialistischen Welt. Opladen 1997.

Gerlinde Seidenspinner u.a.: Junge Frauen heute – wie sie leben, was sie anders machen. Ergebnisse einer Längsschnittstudie über familiale und berufliche Lebenszusammenhänge junger Frauen in Ostund Westdeutschland. Opladen 1996.





#### Albrecht Döhnert

# Sind Konfirmation und Jugendweihe Übergangsrituale? Ritualtheoretische und empirische Beobachtungen

#### Jugendweiheforschung

Renaissance der Rituale – das Thema der gleichnamigen Tagung bezieht sich nicht auf ein starkes Ansteigen der Zahlen für die Jugendweihe oder der Konfirmation. Diese sind prozentual in den letzten fünf bis sechs Jahren eher konstant geblieben. Es geht vielmehr um eine neue Aufmerksamkeit, die Rituale und Ritualtheorien heute erleben. Aus einem vor Jahren wenig beachteten Thema ist mittlerweile fast ein Forschungsboom geworden. Auch die humanistische Bewegung beschäftigt sich nun offenbar stärker mit Fest- und Ritualtheorien; in der Vergangenheit war der Rückbezug auf Feste und Rituale immer wieder kritisch diskutiert worden. So ist es naheliegend zu fragen, ob Konfirmationen und Jugendweihen überhaupt Übergangsrituale sind.<sup>1</sup>

Die Erforschung der Jugendweihe seit 1989 – ein wichtiger Einschnitt – kann grob in zwei Phasen unterschieden werden. Die erste Phase reagierte auf das Fortbestehen der Jugendweihe in den östlichen Bundesländern mit Argumenten aus Geschichts- und Politikwissenschaft sowie mit theologischer Kritik: Die Jugendweihe resultiere aus dem Sinnvakuum der Ex-DDR (Gandow 1994), sei eine ins Marktwirtschaftliche gewendete antikirchliche Gewohnheit mit totalitärem Kern (Neubert 1994), sei ein "deutsches nostalgisches Fest" ohne inhaltliche Füllung (Meier 1998), sei als "kulturelles Ausdruckssystem" eine der Mythen der DDR (Sauer 1993).

Die verschiedenen Anbieter von Jugendweihen bezeichneten die Jugendweihe z.B. noch 1989 als typisches "Fest der Arbeiterbewegung" (Isemeyer u. Sühl 1989), dann einfach "als Abschied von der Kindheit … als Höhepunkt im Leben junger Menschen" (Junghanns u. Neumann 1992, 11), als "jener Tag, an dem nichtreligiöse junge Menschen symbolisch in den Kreis der Erwachsenen aufgenommen werden und sich somit für einen weltlichen Humanismus entscheiden" (Krause 1998, 50), als "Erlebnis Jugendweihe, … als offen für alle" (W. Riedel in: Chowanski u. Dreyer 2000, 154).

Versuchten vor allem kirchliche Kritiker die Jugendweihe bei ihrer ideologisch problematischen Geschichte haftbar zu machen, waren die Veranstalter nach 1989 bemüht, ihre Demokratiefähigkeit, ihre politische Unabhängigkeit und das allgemeine Bedürfnis nach der Feier in den Vordergrund zu stellen.

Die zweite Phase am Ende der 1990er Jahre zeigt, dass die Grundvoraussetzung jeder Jugendweiheforschung zwar die Kenntnis ihrer konflikthaften Geschichte und ihrer langfristigen religions- und ideologiegeschichtlichen Kontexte (Hallberg 1978), ihrer Verflechtung verschiedener Ebenen von Familie, Politik und Religion (Döhnert 2000; Liepold 2000) ist, aber eine alleinige Historisierung dem Phänomen nicht gerecht wird.

Hier kommt nun stärker der Ritualbegriff ins Spiel, u.a. von Hartmut Griese (Gehring u. Griese 1998; Eschler u. Griese 2002) nachhaltig in die Diskussion gebracht. Der Ritualbegriff kann die historisch oder politikwissenschaftlich argumentierenden Ansätze wirkungsvoll ergänzen und genauer erklären, warum die Jugendweihe für einen großen Teil vor allem der ostdeutschen Jugendlichen und ihre Familien immer noch so attraktiv ist.







<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Der Begriff "Jugendweihe" steht im Folgenden auch für die "JugendFEIER" des Humanistischen Verbandes.

Plädoyer für einen qualifizierten Ritualbegriff

Wenn man von Ritual spricht, muss man offen legen, was man damit meint: Jugendliche betreten mit ihren Familien einen öffentlichen Raum. Alle sind festlich gekleidet. Musik spielt, Reden werden gehalten. Die Jugendlichen werden nach vorn gebeten, erhalten im Mittelpunkt der Feier etwas und gehen dann wieder an ihre Plätze. Nach der gemeinsamen Feierstunde begehen die Familien ein meist aufwendiges Familienfest.

Auf dieser recht abstrakten Ebene kann man die Konfirmation von der Jugendweihe kaum unterscheiden. Beide Feiern sind Ausdruck eines nicht alltäglichen menschlichen Handelns, das nach gewissen Regeln abläuft, eine besondere Zeit und einen besonderen Ort hat. Der besondere Charakter dieser Handlung bestimmt sich aus dem Ablauf, aber auch aus bestimmten Inhalten der Reden und Texte, die sich eben von einem Konzert, einem Fußballspiel oder einem Elternabend unterscheiden.

Damit sind bereits die für mich wichtigsten Elemente eines Rituals genannt. Ich plädiere für einen qualifizierten Ritualbegriff. Es ist wenig hilfreich, bereits sprachliche Konventionen oder allgemein zwischenmenschliche Interaktionen (Erving Goffman) als Riten zu deuten. Das verflüssigt den Ritualbegriff zu sehr. Denn weder ist es sinnvoll, ein z.B. durch die gemeinsame Sprache ermöglichtes Gespräch per se als rituell zu bezeichnen, noch den Umstand, dass z.B. in Kontinentaleuropa die Autos stets rechts fahren. Rituelles Handeln soll von anderem normierten, routinierten, alltäglichen Handeln unterscheidbar sein. Genau diesen Akzent setzt Catherine Bell in ihrem Begriff der "Ritualisierung" (Bell 1992, 74).

"Rituale" sind nur diejenigen Handlungen, die eine komplexe Abfolge von Elementen zu einer besonderen Zeit und an einem besonderen Ort aufweisen. Inhalt dieser Handlungen können u.a. die Ordnung der menschlichen Gemeinschaft und ihre Konflikte sein oder auch kulturelle Werte, imaginierte Weltentwürfe, die den Horizont des Alltags übersteigen (Bell 1997, 89). Erst der Bezug zu einer übergreifenden Identität, zu einem Modell von Werten oder Perspektiven, eine "dichte" Atmosphäre (Clifford Geertz) qualifizieren menschliches Handeln zu einem Ritual, das geistig wie körperlich zu vollziehen ist.

Ein solcher qualifizierter Ritualbegriff grenzt sich von einem ganz weiten Verständnis von Ritual ab, lässt aber offen, welcher Art die inhaltliche Qualität des Rituals ist. Das kann eine ethische Grundhaltung sein, eine ideologischpolitische oder auch eine religiöse.

Konfirmation und Jugendweihe in ihrer historisch gewachsenen Form sind solche Rituale. Die Unterschiede zwischen beiden sind weniger struktureller Art - wie auch, ist doch die heutige Jugendweihe vor rund 150 Jahren allmählich aus der Konfirmation entstanden (vgl. Hallberg 1978, 67ff; Isemeyer u. Sühl 1989, 12ff; Döhnert 2000, 34ff). Unterschiede finden wir natürlich in den spezifischen Inhalten und "Erinnerungsorten": Hier der Kirchenraum, dort der Konzertsaal, das Kino, die Aula, Hier die Konfirmation als got-tesdienstliche Feier mit Liedern, Gebeten und Segen, dort das weltliche Kulturprogramm. Hier der Bezug auf die religiöse Tradition des Christentums und die christliche Gemeinde, dort der Bezug auf den jeweiligen weltlichen Wertehorizont der Veranstalter.

Die Jugendweihe bezieht sich in ihrer Geschichte immer auf je veränderte Sinn-, Ideologie- oder Wertesysteme. Sie ist Teil der langfristigen Säkularisierungsgeschichte und hat dabei eine relativ feste, weitgehend unveränderte Abfolge ritueller Elemente.<sup>2</sup> Wenn man sie auf ihren Ritualgehalt hin untersucht, findet man Kategorien, die bei Bell zur näheren Charakterisierung von Ritualen dienen: Formalisie-





<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Einige Veranstaltungen der JugendFEIER in Berlin bedienen sich seit einigen Jahren einer modernen, weniger traditionellen Formensprache.

rung, Traditionalismus, Unveränderlichkeit, Regelgeleitetheit, Sakraler Symbolismus, Performancecharakter (Bell 1997, 138-169).

Bei der Jugendweihe greifen dabei verschiedene Ebenen ineinander: Als rituelles Ereignis ist sie im Leben eines jungen Menschen zunächst individuell relevant. Sodann ist sie auch ein bemerkenswertes Ereignis auf familiärer Ebene. Schließlich ist als entscheidende Dimension die soziale, gesellschaftliche sowie politische und weltanschauliche Ebene zu nennen.<sup>3</sup>

Die jugendlichen Teilnehmer erleben die Jugendweihe heute zunächst als eine von außen an sie herangetragene Ordnung. Der Ablauf der Feier ist so formalisiert, dass er vorher geübt werden muss. Bestimmte Regeln mit traditionellen Wurzeln müssen eingehalten werden (festgelegtes Alter, besondere Festkleidung, Verhalten im Festsaal, "richtiges" Benehmen auf der Bühne). Als eine wesentliche Dimension erleben die Jugendlichen den körperlichen Vollzug des Rituals, der vor allem aus dem Bühnenauftritt mit Gratulation und Überreichung des Buchgeschenkes besteht. Jugendliche nehmen die Feier zunächst als "Erlebnis" wahr, als im Mittelpunkt stehen, ein Star sein. Manchmal verbinden sie damit auch einen Statusgewinn, ohne damit erwachsen geworden zu sein.

Weitere Aspekte werden auf der familiären Ebene deutlich: Die Teilnahmemotivation geht vor allem von der Elterngeneration aus. Diese erlebte die Jugendweihe als allgemeingültige, beinahe alle prägende Tradition der DDR-Gesellschaft (ca. 95% Teilnahme). Indem die Elternüber ihre Kinder eine Art "Ritushoheit" ausüben, etablieren sie eine Kontinuität der Generationen, mit der sie auch ihrer eigene Lebensgeschichte über die Brüche der Veränderungen nach 1989 fortsetzen können. Die Jugendweihe ist damit Teil einer langfristig wirkenden familiären Feierbiographie. Zugleich wird familiäre Lebenszeit strukturiert und rituell die Ordnung der Generationen bestimmt.

Bei aller emanzipatorischer Geste (dass die Kinder nun allmählich erwachsen werden und mehr Verantwortung erhalten) bleibt es doch eine Feier, die Erwachsene für ihre Kinder veranstalten (lassen) und dabei ein bestimmtes Verhalten erwarten, z.B. Respekt und Dankbarkeit zwischen den Generationen. Doch den Eltern wird auch von einer außen stehenden, offenbar akzeptierten Institution deutlich gemacht, dass ihre Kinder nun eine Etappe erreicht haben und die allmähliche Ablösung von der Familie beginnt. Die Jugendweihe ist also auch ein Ritual für die Eltern.

Der wichtigste Grund für die Teilnahme der Familien an einer organisierten Jugendweihefeier in den östlichen Bundesländern ist jedoch ihr sozialer und gesellschaftlicher Hintergrund. Die öffentliche Feier in Anwesenheit anderer Familien, offizieller Gäste und der Organisatoren bietet offenbar einen attraktiven Rahmen, die eigene familiäre Situation in den Kontext größerer Sinnzusammenhänge zu stellen.

In der Ritualtheorie werden unter anderem zwei wesentliche soziale Funktionen des Rituals genannt: einmal den sozialen Zusammenhalt der beteiligten Menschen zu festigen (Émile Durkheim), zum anderen rituell kanalisiert Konflikte abzubilden, zu ermöglichen, diese zu überwinden oder wenigstens ihnen standzuhalten (Bronislaw Malinowski, Jay Meddin). Diese zwei Funktionen lassen sich bei der Jugendweihe rekonstruieren.

Der soziale Zusammenhalt wird hergestellt durch die klassen-, schul- oder ortsweise Zusammenfassung der Teilnehmenden. Da die Jugendweihe eine sozial akzeptierte und im Osten mehrheitliche Verhaltensweise ist, garantiert die Teilnahme Anteil am sozialen Konsens. In den Reden und Texten begegnen bestimmte Deutungen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft und repräsentieren so eine Wirklichkeit, die – zwar versuchsweise an den Erfahrungen der Jugendlichen anknüpfend – von diesen doch unterschieden ist (dies entspricht mutatis mutandis dem "sakralen Symbolismus" Bells).





<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> In die folgende Darstellung fließen Ergebnisse einer qualitativen Befragung von Jugendlichen zur Jugendweihe hinein, die ausführlich dargestellt ist bei Döhnert (2000, S. 217-416).

Die Gefahren der Zukunft – Arbeitslosigkeit, Krankheiten, Krieg, Umweltzerstörung – werden angesprochen und so für den Moment aufgehoben. Ideale wie Friede, Gerechtigkeit oder Selbstverwirklichung werden beschworen. So kann die Feier auch öffentliche Ermutigung und Bestätigung geben. Die individuelle und familiäre Biographie wird im Festsaal verschränkt und so zur gemeinsamen Erfahrung. Personen des öffentlichen Lebens, Künstler, Wissenschaftler und vor allem Politiker, leihen der Feierstunde etwas von ihrer offiziellen Autorität.

Diese skizzierten möglichen Funktionen einer heutigen Jugendweihe sind bewusst weitreichende Interpretationen des Rituals. Teilnehmende können die Feierstunde auch als peinlich und nichtssagend und keine dieser Funktionen als zutreffend empfinden. Dies ist möglich, weil die Formensprache der Jugendweihe nicht unbedingt persönliche Identifikation und Auseinandersetzung erfordert, und weil man sich zu ihr auch ohne besondere Vorbereitung noch "last minute" entschließen kann.

Dennoch scheint mir die Attraktivität der Jugendweihe in den angedeuteten Wirkmechanismen zu liegen. Bewusst ein breites Publikum ansprechend (ohne allzu konkrete inhaltliche Profilierung, etwa prononciert freidenkerischen Inhalts), bietet die öffentlich organisierte Feierstunde den Rezipienten einen rituellen Raum, in dem Dank für Vergangenes und Sorge um Zukünftiges auf dem Hintergrund der aktuellen politischen und sozialen Situation stellvertretend artikuliert wird. Hier wird ein Zugehörigkeitsgefühl produziert und ein gesamtgesellschaftlicher Konsens gesucht – der Elemente einer (ost-)deutschen Civil Religion trägt.<sup>4</sup>

Die aktuelle Jugendweihe sollte also nicht lediglich als inhaltsleerer Ritus gedeutet werden, sondern sie bietet den dafür empfänglichen Rezipienten durchaus Ansatzpunkte für eine geistig-weltanschauliche Durchdringung. Dass der als kleinster Nenner vielzitierte "Huma-

nismus" durch seine konsequente Ausblendung religiöser Elemente keineswegs neutral ist, sondern natürlich eine weltanschauliche Komponente mittransportiert, ist selbstverständlich, denn: "Die Teilnahme ist eine Wahl gegen eine andere" (Groschopp 2001, 41).

Die Feier ist einer der wenigen Momente im Leben der Konfessionslosen in den östlichen Bundesländern, in der sie sich weltanschaulich positionieren müssen. Eine Konfirmation kommt eben nicht in Frage. Die vorhandenen personellen und inhaltlichen Verbindungen der Jugendweiheanbieter zu den freidenkerischatheistischen Organisationen (Deutscher Freidenker-Verband, Humanistischer Verband Deutschlands, Stiftung Geistesfreiheit Hamburg etc.) prägen aber das öffentliche Bild der Feiern im Osten Deutschlands eher hintergründig. Der Ritus wirkt vor allem als traditionelle Form, durch die familiäre Gewohnheit und soziale Akzeptanz. Jugendweiheteilnehmer sind keineswegs ausgemachte Atheisten oder Freidenker. Es finden sich unter ihnen auch Jugendliche, die religiös interessiert sind (Döhnert 2000, 332f). So wird das gespannte Auditorium aus Zuschauern aller Generationen zum Schnittpunkt zwischen Familie, Politik und Religion.

Eine ähnliche Analyse kann man auch für die Konfirmation erstellen. Hier ist der rituelle Ablauf stärker festgelegt (es gibt ja mehr oder weniger vorgeschriebene liturgische Ordnungen), hier liegt der Bezug zu einem Wertesystem und zur transzendenten Dimension auf der Hand, hier durchlaufen die Jugendlichen ebenfalls einen rituellen Prozess, der individuelle, familiäre und auch gesellschaftliche Dimensionen in sich trägt.

Was die Konfirmation spezifisch unterscheidet, ist ihr Bezug auf die religiöse Tradition des Christentums. Auch wenn die Kirchen in den letzten Jahrzehnten – im Osten Deutschlands durch die kirchenfeindliche Politik der SED ungleich stärker, aber ansatzweise auch im





<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Als ostdeutsche Variante kommt diese Civil Religion ohne direkten Bezug auf christlich-abendländische Versatzstücke aus, bietet aber nichtsdestotrotz eine eigentümliche Mischung von sinnstiftender Weltanschauung und offiziösen Elementen (durch staatliche Symbole, Inhaber staatlicher Ämter als Gäste etc.), vgl. Döhnert (2000, 444ff).

Westen – in mancher Hinsicht an Bedeutung einbüßten, so ist die Konfirmationszeit für Jugendliche und ihre Eltern immer noch eine der intensivsten Begegnungen mit Religion und Kirche. Rund 100% der evangelisch Getauften werden auch konfirmiert.<sup>5</sup>

Freilich gilt auch hier: Jugendliche haben eine eigene Perspektive, die nicht unbedingt mit der von Pfarrern und Kirchenvorstehern übereinstimmt. Eine aktuelle Befragung ergibt, dass die Deutung als "Fest, an das ich mein ganzes Leben denke" für Jugendliche am wichtigsten ist, gefolgt von den Geschenken, als Erwachsene anerkannt zu werden und den Erhalt von Gottes Segen. Glaubensbekenntnis und Abendsmahlsteilnahme sind dagegen weniger wichtig (Keßler u. Döhnert 2002, 47).

Auf der anderen Seite sind Konfirmationsteilnehmende im Vergleich zum Durchschnitt der Jugendlichen (z.B. in der Shell-Studie 2000) stärker religiös geprägt (Kessler u. Döhnert 2002, 51). So erschließt sich ihnen in der Konfirmationsfeier nicht nur die familiäre oder gemeinschaftsbezogene Dimension, sondern in der Segenshandlung kommt für sie auch die religiöse Dimension zum Tragen. Für die Konfirmation gilt außerdem, dass die Feier den Abschluss und Höhepunkt eines langen, einbis zweijährigen Prozesses intensiver Bildungsarbeit darstellt.

## Übergangsritual ohne Übergang?

Konfirmation und Jugendweihe sind Rituale. Können diese Feiern mit Recht aber auch als ein "Übergangsritual" definiert werden?

Das Konzept des "Übergangsrituals" (rite de passage) geht bekanntlich auf den Ethnologen Arnold van Gennep (1909; engl. 1960; dt. 1986) zurück. Aus dem Vergleich möglichst vieler Rituale (Geburts-, Pubertäts-, Hochzeits-, Bestattungsrituale, weitere Anlässe) entstand ein Strukturschema, das grundlegend wurde:

Die von dem Ritual betroffene(n) Person(en) werden durch Trennungsriten (rites de séparation) aus ihrem bisherigen Kontext herausgelöst und ihre bisherige Identität aufgelöst – mit zum Teil recht drastischen Mitteln wie Entführung, Züchtigung, Verstümmelung etc. Dadurch werden sie in einen unsicheren Zustand versetzt, einer Phase der Umwandlung, in der die alten Rollenmuster nicht mehr gelten, neue Handlungsmuster erst noch erlernt werden müssen (u.a. durch Einführung in das Stammesrecht oder Erleiden von Strapazen, rites de marge). In abschließenden Ritualhandlungen werden die Initianden in ihrer neuen Rolle (als junge Krieger, frisch Verheiratete etc.) wieder in die Sozialstruktur integriert bzw. ihr angegliedert (rites d'agrégation).

Am wirkungsvollsten wurde dieses Grundschema von Victor Turner (1969) weiterentwikkelt, der der zweiten Phase besonderes Augenmerk widmete: Was geschieht mit den Teilnehmenden in der Umwandlungsphase? Nach Turner sind sie in einen eigentümlichen, dramatischen Schwellenzustand (liminality) versetzt, sie bilden eine besondere Gemeinschaft. Diese Phase ist durch das Fehlen der sonst üblichen Strukturen gekennzeichnet. Sie bringt vielmehr Chaos und Unordnung einerseits, unterschiedslose Gemeinschaft der Teilnehmenden andererseits mit sich (anti-structure). Erst durch diesen ungeordneten Zustand wird es möglich, die Initianden mit einer neue Struktur, neuen Rollenerwartungen, neuen Stammesgesetzen etc. zu versehen. Durch die ausnahmsweise Außerkraftsetzung der normalen Struktur wird deren Bedeutung für das alltägliche Leben um so deutlicher.

Übergangsriten markieren nach Gennep den Übergang von einem sozialen Zustand zu einem neuen. Er ist außerdem überzeugt, dass





Durch Taufen während der Konfirmation ist die Zahl der Konfirmanden in Deutschland sogar höher als die der vor 14 Jahren Getauften. Vgl. Statistik über Äußerungen des kirchlichen Lebens in den Gliedkirchen der EKD im Jahr 2000, S.8.

die analysierte Struktur universalen Charakter hat, wenngleich es große Abweichungen beim konkreten Beispiel geben könne.

Wer die Jugendweihe als Übergangsritual definiert, bezieht sich auf dieses Konzept. Die Berufung heutigen Anbieter auf Vorbilder ist nicht überraschend: "Zu allen Zeiten und in allen Kulturkreisen der Erde gab und gibt es ähnliche Rituale, mit denen die Jugendlichen in den Kreis der Erwachsenen aufgenommen werden", wie es 1992 in einer Presseinformation der Interessenvereinigung Jugendweihe steht (zit. bei Gandow 1994, 69).

Mit der Benennung der Jugendweihe als Übergangsritual scheint Sinn und Existenzrecht der Jugendweihe hinreichend begründet zu sein. Mit Hilfe eines vermeintlichen ethnologischen Konsenses, der jeder Gesellschaft solche Übergangsriten zuschreibt, wird die Fortdauer der Jugendweihe, besonders in Ostdeutschland, "erklärt": Es war immer und überall so und ist ein völlig normaler und natürlicher Vorgang.

Im Folgenden soll die Reichweite dieser Theorie für die heutige Konfirmation und Jugendweihe problematisiert werden. Dabei sind zwei Fragen leitend: Ist erstens die Anwendung der ethnologischen Kategorie des Übergangsrituals auf die aktuelle Konfirmation und Jugendweihe methodisch und inhaltlich hinreichend gerechtfertigt? Wie groß sind zweitens überhaupt die Gemeinsamkeiten der aktuellen Feiern mit diesem Konzept?

Erstens: Eine strukturelle Analogie zwischen der modernen Jugendweihe und Stammesritualen einer traditionalen Gesellschaft muss hinreichend reflektiert werden. Immer dann, wenn aus dem ethnologischen Material allzu schnell eine Analogie mit unserer modernen Zeit geschlossen wird, wird leichtfertig ein historischer und soziologischer Graben übersprungen. Dabei ist nach Victor Turner (1969, 202) die Situation von tribalen und traditionalen Gemeinschaft und der modernen, differenzierten Gesellschaft "wahrscheinlich sehr unterschiedlich".

Begrifflich differenzierte Turner später zwischen den "liminalen" und den "liminoiden" Phäno-

menen (Turner 1977, 43ff). Während Riten in der Stammesgesellschaft liminalen Charakter haben – die ganze Gemeinschaft betreffend, mit einer bestimmten Bedeutung versehen, auf bestimmte Ereignisse (Lebens-, Jahreszyklen, außergewöhnliche Ereignisse) reagierend –, sind rituelle Phänomene der modernen Gesellschaft eher liminoid (d.h. säkularisiert, nur einen Teil der Gesellschaft betreffend, oft von konkreten Personen oder Gruppen beeinflusst, am Rande des zentralen sozioökonomischen Prozesses stehend). Sie sind eher subversiv, üben Kritik an zentralen Strukturen und schlagen Alternativentwürfe vor (Turner 1977, 45).

Verwehrt bereits diese Differenzierung die einfache Analogie zwischen tribalen Initiationsriten und der modernen Jugendweihe, kommen weitere Argumente hinzu. Im Gegensatz zu Geburt, Hochzeit und Tod sind die Riten zur Pubertät weniger universal und weniger klar eingrenzbar. Vergleichende Studien ergaben, dass nur ca. 50% der untersuchten Völker eine spezifische Markierung des Übergangs von Kindheit zum Erwachsenenalter kennen (Young 1965, 11-17; Cohen 1964, 113ff).

Auch der Blick auf die großen Weltreligionen zeigt, dass im Islam, im Buddhismus, Hinduismus, in den chinesischen und japanischen Religionen nicht ohne weiteres solche Riten klar erkennbar sind (vgl. Döhnert 2000, 427f). Hinzu kommt die Beobachtung, dass Pubertätsriten sich nicht auf einen bestimmten Termin, etwa der Eintritt der biologischen Pubertät, festlegen lassen. Vielmehr wird meist die soziale Pubertät – also ein weithin kulturell definierter Termin – zum Anlass des Ritus.

Dass die Jugendweihe als Übergangsritual nicht universal ist, zeigt auch ein Blick auf unsere europäischen Nachbarn. In katholisch geprägten Ländern gibt es weder eine klare Statuspassage mit 14 oder 15 (die Firmung variiert terminlich stärker), noch eine der Jugendweihe vergleichbare säkulare Feier. Die Jugendweihe bzw. Jugendfeier in Deutschland, die "bürgerliche Konfirmation" in Schweden und Norwegen oder die "Sommertage der Jugend" im Estland der Sowjetzeit finden sich bezeichnenderweise nur dort, wo es auch eine





evangelische Konfirmation mit der ihr eigenen Mischung aus religiöser und gesellschaftlicher Statuspassage gibt.

Instruktiv ist auch das Beispiel USA. Außerhalb lutherischer und anglikanischer Kirchen und ihren Konfirmationen und den jüdischen Bar- / Bat-Mizwa-Feiern gibt es dort kein vergleichbares Übergangsritual. Freilich ist man nun seit einigen Jahren bestrebt, gerade aus diesem Mangel an Übergangsritualen für Jugendliche neue Übergangsriten zu erfinden (dokumentiert in den zwei Sammelbänden: Betwixt & Between 1987; Crossroads 1996).

Die moderne Zivilisation habe keine sozialen Formen mehr, die Lebensübergänge durch Passageriten und Initiation zu erleben und zu gestalten (Mahdi 1987, X). Vielmehr müssten Jugendliche diesen Übergang ganz auf sich gestellt meistern. Eltern, Lehrer, Psychologen, Sozialarbeiter nutzen in zahlreichen kleinen Initiativen die Ergebnisse der ethnologischen und soziologischen Ritualforschung (vor allem das Drei-Stufen-Schema van Genneps und die Betonung der Liminalität bei Turner) zur Entwicklung neuer ritueller Prozesse – etwa durch Entwicklung eines schulischen Curriculums zur Initiation, mehrtägige Jugendcamps in der Wildnis, Selbsterfahrungsgruppen, die an dem indianischen Vision Quest orientiert sind (vgl. auch Forster u. Little 1994; Koch-Weser u. von Lüpke 2000), geschlechtsspezifische Rituale (zur Menstruation, Männlichkeitsbeweise), weite Reisen etc.

Gemeinsam ist allen diesen Formen die besondere Struktur, die in der Schwellenphase außergewöhnliche Erfahrungen bereithält: Einsamkeit, Gefahren, Stille, Unterrichtung durch Ältere, Teamwork, Suche nach Visionen und Lebenszielen. Diese äußerst interessante Wirkungsgeschichte ethnologischer Theorien wird allmählich auch in Deutschland rezipiert (z.B. bei der Tagung Initiation. Über die Schwelle zum Erwachsenwerden der Evangelischen Akademie Thüringens in Neudietendorf 2002).

Zweitens: Wenn die Jugendweihe als "Übergangsritual" bezeichnet wird, muss sich ihre Praxis an den damit verbundenen Konzepten messen lassen. Grundlegend für ein Übergangsritual solcher Prägung ist eine intensive Vorbereitung.

Die Realität der Jugendweihearbeit in Deutschland ist vielschichtig. Bei großen Anbieter wie der Jugendweihe Deutschland sind die im Vorfeld der Feier angebotenen Veranstaltungen strikt freiwillig. Eine dem Übergangsritual entsprechende Vorbereitung ist damit nicht gewährleistet. Auch die Art der Angebote ist kaum geeignet, einen rituellen Prozess in Gang zu setzen: freizeitorientierte Angebote wie Disco-Veranstaltungen, Modeberatung, Flughafen- oder Zoobesuche oder touristische Kurzreisen überwiegen die wenigen thematisch orientierten Angebote wie Diskussion über Politik, Werte- oder Weltbildvermittlung, sexuelle Aufklärung oder Auseinandersetzung mit der Vergangenheit. Eine große Mehrheit der Jugendlichen nutzt lediglich das punktuelle Angebot der Feierstunde. Die Organisation musste 2001 feststellen: "Die Teilnahme an Veranstaltungen der offenen Jugendarbeit ist vielerorts rückläufig" (Rundbrief 2001, 1).

Obwohl etwas stärker thematisch ausgerichtet, sind auch die Vorbereitungskurse des Humanistischen Verbandes Deutschlands freiwillig und damit nicht konstitutiv für die abschließende Jugendfeier. Nur westdeutsche Anbieter wie der Deutsche Freidenker-Verband oder die Jugendweihe Hamburg halten noch am verbindlichen Kurssystem fest, erreichen aber damit nur eine sehr kleine Zahl von Jugendlichen. Der heutigen Jugendweihe fehlt weitgehend der Prozesscharakter, ihr fehlen Formen einer ernsthaften "Arbeit am Ritus".6

Die Feier schließlich kann die Last der Argumentation allein nicht tragen. Weder wird in ihr wirksam und dauerhaft eine bestimmte Werteorientierung oder Weltsicht vermittelt (auch





<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Damit ist analog der Rede von der "Arbeit am Mythos" (Hans Blumenberg) eine inhaltlich-geistige Auseinandersetzung mit dem Geschehen gemeint.

wenn dies, wie oben gezeigt, ansatzweise versucht wird), noch bietet sie selbst einen ausdifferenzierten rituellen Prozess. Zwar könnte man wie im Zeitraffer einzelne Phasen des Gennepschen Schemas zu identifizieren versuchen: ein obligatorischer Probelauf vor der Feier und die besondere Sitzordnung (Jugendliche getrennt von ihren Familien in den ersten Reihen sitzend) könnten als Separationsriten gedeutet werden, die Gratulation auf der Bühne als eigentliche "Weihe"-Handlung stände dann für die dramatische Schwellenphase, das Wiedersehen mit den Eltern nach der Feier und die anschließende Familienfeier dienten der Wiedereingliederung.

Diese skizzierte Analogie zeigt aber, wie wenig entwickelt, wie rudimentär der "Übergangsritus" Jugendweihe gestaltet ist. Elemente des Liminalen oder Liminoiden sucht man in der eher bürgerlichen Atmosphäre vergebens. Weitere Argumente kommen hinzu: Befragt man Jugendliche nach der Wirkung dieser Feier auf ihre Entwicklung, bekommt man eher relativierende, abschwächende Antworten: Zwar wird zuweilen ein Statusgewinn konstatiert, dass man irgendwie ein bisschen erwachsener geworden sei, aber die Aufnahme in den "Kreis der Erwachsenen" kann umgedeutet werden in "Kreis der Fast-Erwachsenen" oder Ähnliches. Das konkrete Leben der Jugendlichen hat sich nicht wesentlich verändert.

Dies entspricht auch der Stellung der Jugendweihe im gesellschaftlichen Leben. Eine spezifische Übergangssituation besteht für die Jugendlichen mit 14 Jahren keineswegs. Jugend wird sogar als "extrem verlängerten Initiationsritus" gesehen (vgl. Hartmut M. Griese in: Eschler u. Griese 2002, 5). Die biologische und soziale Pubertät (körperliche Veränderungen, Orientierung an der Jugendkultur) verlagert sich einerseits im Zuge der Akzeleration immer mehr in das 10. bis 13. Lebensjahr. Andererseits wird der Übergang in die "Erwachsenenwelt" durch Bildungsmoratorium und verlängerter Adoleszenz weit nach hinten verschoben. Gesellschaftliche "Teilreifen" sind über den Zeitraum von 12 bis 21 verteilt.

Der früher wichtige Abschluss der Schule und Beginn des Berufes erstreckt sich nun auf die Zeit zwischen dem 16. und nach dem 20. Lebensjahr. Diese "Entstrukturierung" der Jugendzeit (Olk 1985) als prägende Realität der Jugendlichen steht in seltsamen Kontrast zur Affirmation der Jugendweihe als Übergang von der Kindheit in den "Kreis der Erwachsenen" oder "in das Jugendalter". Welcher Übergang wohin wird denn rituell gestaltet begangen?

Diese Frage stellt sich auch an die Konfirmation. Zwar bereitet sie ihre Teilnehmenden weitaus intensiver vor und mit der Konfirmation erreichen die Jugendlichen aus kirchlicher Perspektive einen neuen Status: Abendmahlszulassung (wenn nicht vorher schon erfolgt), Recht, Pate zu werden etc. Doch ist dieser neue Status für die meisten Jugendlichen im Augenblick ihrer Konfirmation nicht sehr wichtig. Sie bekennen sich zwar zu Gott, aber es ist ein vieldiskutiertes Problem in der Praktischen Theologie, ob man ein solches Bekenntnis in diesem Alter überhaupt verlangen solle. Der frühe Zeitpunkt der Konfirmation wird immer wieder in Frage gestellt, ohne bisher geändert worden zu sein. Ein regelrechtes Übergangsritual ist die Konfirmationsfeier ebenfalls kaum.

Konfirmation und Jugendweihe begleiteten einst im 19. und bis Mitte des 20. Jahrhunderts einen bedeutsamen Übergang (Abschluss der Schulzeit, Verleihung der kirchlichen Rechte bei der Konfirmation, Eintritt ins Berufsleben) und gestalteten diesen rituell aus. Heute ist es ein Ritus, der sich selbst Anlass genug ist. Weil es die Konfirmation/Jugendweihe als Angebot gibt, wird empfunden, dass eine bestimmten Schwelle erreicht ist. Das Fest selbst wurde damit ein strukturierendes Element inmitten der entstrukturierten Jugendphase. Das Ritual ist nicht mehr Ergebnis einer sozialen Ordnung, sondern umgekehrt entsteht eine gewisse soziale Ordnung aus dem Ritual. Hieraus folgt ein wichtiger Teil der Attraktivität.

Ein weiteres Argument gegen das unreflektierte Verwenden des Begriffs "Übergangsritus" ist die Tatsache, dass neben ca. 50% Teilnehmenden an der Jugendweihe, ca. 15% Konfirmierten und ca. 3% Gefirmten in Ostdeutschland ca. 30% der Jugendlichen keine organisierte Feier besuchen. Zwar ist der Verzicht auf eine institutionalisierte Form nicht gleichbedeutend mit Verzicht auf jegliche rituelle





Gestaltung – die einst prägende DDR-Jugendweihetradition wird teils auf ein Familienfest am Tag der "offiziellen" Jugendweihe reduziert, teils als persönliche Eigenkreation erweitert und individualisiert (vgl. Döhnert 2000, 403ff). Doch es ist auch wahrscheinlich, dass in manchen Familien der Anlass nur noch peripher empfunden wird oder ein Fest ganz ausfällt. Auch wenn zu dieser Gruppe noch genauere empirische Untersuchungen fehlen, dürfte es einen Zusammenhang zwischen dieser beachtlichen Prozentzahl und dem Fehlen einer spezifischen Übergangssituation geben.

## Was brauchen Jugendliche?

Das Etikett "Übergangsritus" scheint also kaum als Sprungbrett geeignet, eine Meta-ebene über den beiden, bisher meist spannungsvoll aufeinander bezogenen Feierformen Konfirmation und Jugendweihe zu erklimmen (vgl. Griese 2000, 247ff). Die aktuelle Jugendweihe ist weit davon entfernt, ein wirklicher Übergangsritus zu sein. Die hohe gesellschaftliche Akzeptanz – getragen durch die gegenwärtige Elternund Lehrergeneration - sollte nicht verdecken, dass der inhaltliche Beitrag der Jugendweihe für die Entwicklung der Jugendlichen, die in einer schwierigen Zeit aufwachsen, eher gering ist. Dies drückt sich auch in der nur zögerlich erfolgten Anerkennung der Jugendweihearbeit als Träger der freien Jugendhilfe durch staatliche Stellen aus.

Die Angebote im Vorfeld nehmen zwar Bedürfnisse Jugendlicher auf, sind jedoch für ein Übergangsritual nicht spezifisch, greift man doch meist auf kommerzielle "Partner" zurück. Diese unverbindliche, kommerzialisierte Variante der Jugendweihe als "moderne Feier" zu bezeichnen (Groschopp 2000, 41) und damit die Beliebigkeit zur gewollten und letztlich angemessenen Struktur zu stilisieren, geht wohl an den wirklichen Bedürfnissen der Jugendlichen vorbei.

Dabei könnte der Ertrag aus der Diskussion der Ritualtheorien darin bestehen, Aspekte des Übergangs bewusster wahrzunehmen. Heutige Jugendliche sind keineswegs Ritual-"Muffel". Vielmehr findet sich in der Jugendkultur ein hohes Inszenierungs- und Ritualisierungspotential. Jugendliche zeigen in Musik, Sport, Peer-groups etc., dass sie ihr Leben und ihre Weltsicht ritualisieren und Identität suchen (vgl. Grethlein 1994, 205-210; Schweitzer u. Fincke 1998).

In der pluralistischen Gesellschaft steht ihnen vieles frei und nicht selten hat die Selbstritualisierung Jugendlicher einerseits entgrenzende Tendenzen, die auch gefährlich werden können (Ecstasy-Konsum, Geschwindigkeit, Alkohol, rechtsextreme Ideologie etc., vgl. Brunotte 2002; Raithel 2002). Andererseits gründet unsere Gesellschaft auf bestimmten Werten (Toleranz, Gerechtigkeit, Gemeinwohl, Nächstenliebe etc.), die auch der nächsten Generation kommuniziert werden sollen.

Da der Übergang der Kinder zu selbstbewussten Mitgliedern der Gesellschaft allmählich verläuft, brauchen Jugendliche vielfältige Angebote zur Identitätsbildung, Situationen des sozialen, ethischen und – in unserer multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft dringender denn je – auch des spirituellen und religiösen Lernens. Dies wird heute im Wesentlichen von Elternhäusern und Schulen getragen. Doch beide Säulen befinden sich ja offenbar auch in einer Krise. Da kann es sinnvoll sein, dass spezielle "Agenturen" die Werte- und Identitätsfindung unterstützend kommunizieren und besondere Angebote dafür machen.

In Deutschland ist es naheliegend, die historisch gewachsene Tradition der Konfirmation und Jugendweihe dafür zu nutzen. Für die Zukunft dieser Feierformen ist es wichtig, sich mehr an den Bedürfnissen der Jugendlichen zu orientieren, ohne dabei beliebig und substanzlos zu werden. Die Umsetzung dieser Bedürfnis- wie Sachorientierung wird bei Konfirmation und Jugendweihe gewiss sehr unterschiedlich ausfallen.

Bei der Konfirmation sind bisher Aspekte des Übergangs, des Festes und Rituals noch zu wenig mit den theologischen Kategorien wie Bekenntnis, Tauferinnerung oder Abendmahlszulassung in Beziehung gesetzt. Dies ändert sich allmählich (vgl. z.B. Schweitzer 1998, 179-195). Die Herausforderung ist, die Angebote





der christlichen Tradition so zu kommunizieren, dass Jugendliche sich durch Auseinandersetzung, Abgrenzung und Übernahme eine eigene Identität bilden.

Dazu gibt es im Moment vielfältige Ansätze. Die eher strenge wöchentliche Konfirmandenstunde mit dem Pfarrer weicht allmählich einem vielseitigeren, erlebnisorientierten Konzept, nach dem sich vielfach an Wochenenden Jugendliche in der Gruppe begegnen und sich mit Inhalten der christlichen Botschaft auseinandersetzen (vgl. Lütz u. Quattlender 1999).

Die Konfirmandenarbeit mit ihrem ein- bis zweijährigen intensiven Prozess der Begleitung und inhaltlichen Bildung hat hier bereits ein relativ hohes Niveau und entspricht in ihrer Vorbereitungsphase weit eher einem Übergangsritual als die aktuell vorfindliche, eher punktuelle, eher inhaltsarme, auf die Feierstunde konzentrierte Arbeit des größten Jugendweiheanbieters, der Jugendweihe Deutschland. Diese legt offenbar mehr Wert auf eine möglichst große Zahl an Teilnehmenden als auf einen intensiven, verbindlichen Bildungsprozess. Die Unterschiede zwischen Kurssystem und offener Jugendarbeit werden zwischen ost- und westdeutscher Jugendweihe-Bewegung immer wieder kontrovers diskutiert. Es wäre wohl nötig, der Rhetorik vom "Übergangsritual" eine entsprechende Gestaltung folgen zu lassen.

Im Interesse der jeweils beteiligten Jugendlichen ist eine ernsthafte, inhaltlich strukturierte und rituell bewusste Vorbereitung und Gestaltung der Feiern wünschenswert. Anregungen aus der Arbeit mit Übergangsritualen werden vielleicht in Zukunft die Rede vom Übergangsritual eher rechtfertigen als heute. Auch Versuche, neue Formen von Jugendfeiern für konfessionslose Jugendliche zu finden, wie sie von christlichen Organisatoren angeboten werden (vgl. Degen 2001), zeigen, dass in das erstarrte Gegenüber von Jugendweihe und Konfirmation eine gewisse Dynamik gekommen ist.

In der jetzigen Situation wird mit dem Angebot von Konfirmation und Jugendweihe zwar die vorhandene Sehnsucht nach einem strukturierenden Ritual, nach Orientierung in einer schwierigen Zeit aufgegriffen. Es bleibt eine

große Herausforderung, dafür ein tragfähiges Konzept für die Zukunft zu finden.

#### Literatur

Bell, Catherine: Ritual Theory. Ritual Practice. New York u. Oxford 1992.

Bell, Catherine: Ritual. Perspectives and Dimensions. New York u. Oxford 1997.

Betwixt & Between. Patterns of Masculine and Feminine Initiation. Hg. von Louise Carus Mahdi, Steven Foster und Meredith Little. La Salle 1987.

Brunotte, Ulrike: Gefahr und Mut im Übergang. In: Eschler, Stephan u. Hartmut M. Griese (s.u., 2002) S.12-33.

Chowanski, Joachim u. Rolf Dreier: Die Jugendweihe. Eine Kulturgeschichte seit 1852. Mit einem Vorwort von Siegmund Jähn und einem Ratgeberteil für Eltern und Teilnehmer. Berlin 2000.

Cohen, Yehudi A.: The Transition from Childhood to Adolescence. Cross-cultural Studies of Initiation Ceremonies, Legal System, and Incest Taboos. Chicago 1964.

Crossroads. The Quest for Contemporary Rites of Passage. Hg. von Louise Carus Mahdi, Nancy Geyer Christopher u. Michael Meade. Chicago u. La Salle1996

Degen, Roland: Kirchliche Jugendfeier zwischen Konfirmation und Jugendweihe. In: KU-Praxis. Gütersloh 2001, H. 42, S.72-75.

Döhnert, Albrecht: Jugendweihe zwischen Familie, Politik und Religion. Studien zum Fortbestand der Jugendweihe nach 1989 und die Konfirmationspraxis der Kirchen. Leipzig 2000.

Döhnert, Albrecht: Die Jugendweihe. In: Deutsche Erinnerungsorte. Hg. von Hagen Schulze u. Etienne François. München 2001, Bd. III, S.347-360.

Eschler, Stephan u. Hartmut M. Griese. Ritualtheorie, Initiationsriten und empirische Jugendweiheforschung, Stuttgart 2002.

Feste der Arbeiterbewegung. 100 Jahre Jugendweihe. Hg. v. Manfred Isemeyer u. Klaus Sühl. Berlin 1989.

Forster, Steven u. Merendith Little: Vision Quest. Sinnsuche und Selbstheilung in der Wildnis, München 1994.

Gandow, Thomas: Jugendweihe. Humanistische Jugendfeier. München 1994.





Gehring, Rolf u. Hartmut M. Griese: Idee, Geschichte und Übergangsritual der Jugendweihe. In: Jugendweihen in Deutschland, hg. von Alexander Bolz, Christina Fischer u. Hartmut M. Griese, Leipzig 1998, S.9-32.

Gennep, Arnold van: Übergangsriten (Les rites des passage). Frankfurt a.M. 1986.

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

Griese, Hartmut M.: Ausblick. Übergangsrituale im Jugendalter – was ist das eigentlich? In: Übergangsrituale im Jugendalter. hg. von Hartmut M. Griese, Münster 2000, S.247-258.

Groschopp, Horst: Jugendweihe und Festkultur. In: Humanismus aktuell, Berlin 2000, H. 7, 35-49.

Hallberg, Bo: Die Jugendweihe. Zur deutschen Jugendweihetradition. Göttingen 1978.

Kessler, Hildrun u. Albrecht Döhnert: Konfirmation zwischen Tradition und Herausforderung. In: Götz Doyé u. Hildrun Kessler, Konfessionslos und religiös, Leipzig 2002, S.29-56.

Koch-Weser, Sylvia u. Geseko von Lüpke: Vision Quest. Visionssuche. Allein in der Wildnis auf dem Weg zu sich selbst. Kreuzlingen u. München 2000.

Krause, Klaus Peter: Jugendweiherede 1997. In: Freier Blick, Blätter für die Jugend zu Fragen unserer Zeit, Hamburg 1998, S.49-54.

Liepold, Rainer: Die Teilnahme an der Konfirmation bzw. Jugendweihe als Indikator für die Religiosität von Jugendlichen aus Vorpommern. Frankfurt a.M. u.a. 2000.

Lütz, Sven-Olaf u. Andreas Quattlender: Erlebnisorientierte Konfirmandenarbeit. Konzeption und Gestaltung. Düsseldorf 1999.

Mahdi, Louise Carus: Introduction. In: Betwixt & Between. La Salle 1987, S.IX-XV.

Meier, Andreas: Jugendweihe – JugendFEIER. Ein deutsches nostalgische Fest vor und nach 1989. Frankfurt a.M. 1998.

Neubert, Ehrhart: Die postkommunistische Jugendweihe. In: Zur Konfessionslosigkeit in (Ost-) Deutschland, Ein Werkstattbericht, Begegnungen 4/5, hg. von der Studien- und Begegnungsstätte Berlin der EKD, Berlin 1994, S.34-86.

Olk, Thomas: Jugend und gesellschaftliche Differenzierung. Zur Entstrukturierung der Jugendphase. In: Arbeit, Bildung, Arbeitslosigkeit, hg. von Helmut Heid u. Wolfgang Klafki, Weinheim u. Basel 1985, S.290-301.

Raithel, Jürgen: Mutproben als moderne Initiationsriten für Jugendliche? In: Eschler, Stephan u. Hartmut M. Griese, s.o. (2002), S.34-46.

Rundbrief. Hg. vom Präsidium der Interessenvereinigung für humanistische Jugendarbeit und Jugendweihe e.V., Ausgabe 17. Berlin 2001.

Sauer, Birgit: Mythen einer real-sozialistischen Gesellschaft. Ein Beitrag zur Analyse politischer Deutungsmuster in Fest- und Feiertagen der DDR. Diss. Freie Universität Berlin 1993 (Microfiche).

Schweitzer, Friedrich: Die Suche nach eigenem Glauben. Einführung in die Religionspädagogik des Jugendalters. Gütersloh 1998.

Schweitzer, Friedrich u. Andreas Fincke: Wie religiös sind die Konfirmandinnen und Konfirmanden? In: Handbuch für die Arbeit mit Konfirmandinnen und Konfirmanden, Gütersloh 1998. S.58-76.

Turner, Victor: The Ritual Process. Structure and Anti-Structure. New York 1969.

Turner, Victor: Variations on a Theme of Liminality. In: Secular Ritual, hg. von Sally F. Moore u. Barbara G. Myerhoff, Assen 1977, S.36-52.

Was ist der Mensch, was soll der Mensch? Gedenkbuch der Jugendweihe in Hamburg und Sachsen. Hg. von Achim Junghanns u. Konny G. Neumann. Hamburg 1992.

Young, Frank Wilbur: Initiation Ceremonies. A cross-cultural study of status dramatization. Indianapolis 1965.





Lutz Lemhöfer

## Firmung als Passage-Ritus

#### Ein Statement

Die Firmung ist nach katholischem Verständnis ein Ritus, der das Erwachsenwerden im christlichen Glauben markiert und zugleich feiert. Sie stellt so etwas dar wie die Ratifikation der früher einmal, bei der Taufe des Kleinkindes, von den Eltern getroffenen Entscheidung für den katholischen Glauben. Erst im Laufe des ersten Jahrtausends hat sie sich als eigenes Ereignis aus dem Taufritus herausentwickelt - in der Kirche des Westens; die orthodoxen Kirchen kennen die Firmung nur als Bestandteil des Taufritus und nicht als eigenes Fest. Christliche Konfessionen bzw. Freikirchen wiederum, bei denen die Erwachsenentaufe üblich ist (z.B. Baptisten oder Mennoniten) kennen keine Firmung bzw. keinen vergleichbaren Ritus.

Ähnlichkeit in Ziel und Inhalt gibt es natürlich zur evangelischen Konfirmation (die ja aus der Firmung entstanden ist, die Firmung heißt lateinisch confirmatio), aber auch zur jüdischen Bar Mitzwa; das ist die Feier, in der ein junger Jude die religiösen Rechte und Pflichten eines Erwachsenen übernimmt (Jungen mit 13 Jahren, die Bat Mitzwa der Mädchen mit zwölf Jahren).

Die Zielsetzung der Firmung formuliert etwa ein offizieller Text der katholischen Kirche Österreichs, der auch bei uns Verwendung findet, so: "Es kommt der Tag, Verantwortung zu übernehmen für nahestehende Menschen, für Gesellschaft und Kirche, für die Gestaltung der Welt. Dazu braucht es ein Wissen und ein Gespür für die rechte Entscheidung, das rechte Verhalten. Durch das Sakrament der Firmung sagt Gott seinen Heiligen Geist zu, der dazu beisteht, im Glauben bestärkt und zur Liebe ermutigt. Er gibt auch Kraft, zu Werten und Überzeugungen zu stehen inmitten einer komplexen, pluralistischen, schönen, manchmal aber auch zynischen Welt."

Das Alter der Firmlinge variiert je nach regiona-

len Traditionen innerhalb der katholischen Weltkirche. Das Kirchenrecht setzt lediglich eine pauschale Untergrenze: Der Firmling muss zur "geistigen Unterscheidung" reif geworden sein; also er muss erkennen und bejahen können, was in dem Ritus geschieht. Im Mittelalter setzte man die Fähigkeit zum Vernunftgebrauch früher an als heute, so mit sieben, acht Jahren. Das ist auch in den romanischen Ländern das übliche Firmalter; die Firmung findet dort in engem Zusammenhang mit der ersten heiligen Kommunion statt, also mit der Teilnahme am Abendmahl, zu dem Kinder noch nicht zugelassen sind. In Deutschland bewegt sich die Alters-Bandbreite so zwischen zwölf und 18 Jahren.

Wie läuft nun die Vorbereitung der Firmung und die Firmung selbst ab? Ich will das erzählen am Beispiel meiner Kirchengemeinde in Frankfurt am Main. So etwa ein dreiviertel Jahr vor dem nächsten Firmtermin werden diejenigen jungen Katholiken angeschrieben und eingeladen, die zum anvisierten Firmtermin 16 Jahre alt sind. Etwa siebzig Prozent reagieren darauf und melden sich zum Vorbereitungskurs an. Das ist mehr als der Frankfurter Durchschnitt, der liegt so bei vierzig bis fünfzig Prozent.

Darin liegt schon eine erste Entscheidung. Es ist nicht einfach selbstverständlich, die Firmung mitzumachen. Die neunmonatige Vorbereitung wird hauptsächlich von Ehrenamtlichen getragen, von jungen Erwachsenen aus der Gemeinde, die den Firmlingen im Alter noch nicht so ganz entrückt sind (also zwanzig bis dreißig Jahre). Einmal pro Woche treffen sie sich mit den Jugendlichen und sprechen mit ihnen über wichtige Themen des Glaubens, wie: Was verstehe ich unter Gott? Wer ist Jesus Christus? Was heißt Christsein heute? Was bedeutet mir die Kirche, was macht die Gemeinde vor Ort? Keineswegs alle, die kommen, sind regelmäßige Kirchgänger; insofern ist durchaus viel kennenzulernen und zu diskutieren. Die Kursinhalte sind koordiniert mit den Hauptamtlichen der





Gemeinde, und wie bei allen lebendigen Gruppen entwickeln sich viele Themen spontan aus der Diskussion und nicht nach vorgefertigtem Plan. Fester Bestandteil des Kurses sind zwei Projekte: einmal die Vorbereitung und Gestaltung eines Jugendgottesdienstes, zum zweiten ein soziales Projekt, meist die Organisation und Durchführung eines Obdachlosenfrühstücks am Sonntagmorgen. Am Ende des Kurses steht ein gemeinsames Wochenende außerhalb von Frankfurt.

Im Verlauf dieses Wochenendes hat jeder ein cirka einstündiges Gespräch mit dem hauptamtlichen Leiter des Kurses, in dem der Firmling ausdrücklich gefragt wird, ob er gefirmt werden will. Niemand wird gedrängt; auch und gerade die Entscheidung gegen die Firmung ist aller Ehren wert, wird aber dann meist schon früher getroffen, im Verlauf des Kurses. Aber der Jugendliche weiß und spürt, dass hier eine persönliche Entscheidung gefragt ist und nicht die Teilnahme an einer Art geistlicher Schluckimpfung. Im Übrigen werden auch inhaltliche Schwerpunkte und gestalterische Ideen für die Feier besprochen und beschlossen. Der Rahmen des Gottesdienstes steht natürlich fest, aber bei Texten. Musik und symbolischen Handlungen gibt es viel Freiraum zur eigenen Gestaltung.

Dieser Gottesdienst wird nicht vom Gemeindepfarrer gehalten, sondern vom Bischof oder einem von ihm Beauftragten, z.B. dem Stadtpfarrer. Schon dadurch fällt er aus der Routine des sonntäglichen Gemeindegottesdienstes heraus, ist etwas Besonderes.

Während des Ritus selbst stehen die Jugendlichen im Mittelpunkt. Abschnittsweise wird Ihnen das liturgische Glaubensbekenntnis vorgelesen, und sie bestätigen es mit den Worten: "Ich glaube". Sie bestätigen im Taufversprechen die Absage an das Böse im gleichen Wortlaut, den bei der Taufe ihre Eltern gesprochen haben und den bei einer Erwachsenentaufe eben der Täufling selbst spricht. Dies alles geschieht noch in der Gruppe; dann gehen die Jugendlichen einzeln vor, begleitet von dem selbst gewählten "Firmpaten" und bekommen mit Handauflegung und Salbung durch den Bischof bzw. seinen Vertreter Kraft und Mut zugespro-

chen, den Glauben zu leben und zu praktizieren; in religiöser Sprache: sie bekommen den heiligen Geist zugesprochen.

Nach dem Gottesdienst gibt es eine familiäre Feier, die aber nicht besonders groß ist; das große Familienfest zwischen Taufe und Hochzeit ist bei den Katholiken die Erstkommunion mit etwa acht Jahren, nicht die Firmung. Dem gemäß ist auch nicht mit größeren Geschenken zu rechnen wie bei Konfirmation oder Jugendweihe. Für die inhaltliche Schwerpunktsetzung ist es vielleicht sogar eine Chance, dass der Charakter des Familienfestes nicht alles dominiert.

Die Firmung hat innerkirchliche Rechtsfolgen, wenn auch keine zentralen. Die Zulassung zum Patenamt und auch zu kirchlichen Wahlämtern (etwa im Pfarrgemeinderat) setzt die Firmung – das Sakrament der Mündigkeit – voraus. Für eine katholische Eheschließung ist die vorherige Firmung dringend empfohlen, aber nach dem Kirchenrecht nicht zwingend vorgeschrieben.

Was kommt nach der Firmung? Idealerweise natürlich eine bewusst übernommene kirchliche Bindung und ein Engagement in der Gemeinde. Faktisch ist es eher so: wer vorher schon in Gruppen o.ä. engagiert war, bleibt es erst recht nach der Firmung; wer vorher nicht engagiert war, wird es hinterher nur dann, wenn er durch persönliche Kontakte oder neue Freunde persönlich dazu motiviert wurde. Viele bleiben auf der gleichen Halbdistanz wie zuvor. Aber auch für solche Jugendliche bleibt der Firmkurs und die Firmung selbst eine Zeit intensiven Kennenlernens der Kirche und des Glaubens und vor allem eine Selbst-Vergewisserung, was und wie viel sie mit Christentum und Kirche zu tun haben wollen.

Diese Selbst-Vergewisserung ist für mich das pädagogisch wichtigste Element an diesem Ritus. Der Jugendliche muss sich klar werden: Wo stehe ich jetzt? Worauf will ich hinaus im Leben? Das wird im Vorbereitungskurs erwogen und diskutiert, und der Ritus bietet einen Rahmen, es auszudrücken: sichtbar, hörbar, sozusagen vor Zeugen. Zugleich markiert die Firmung die Bindung an eine Glaubensgemeinschaft. Dies unterscheidet sie von einem offenen Ange-





bot der Jugendarbeit, aber auch von Alternativen wie etwa der Feier der Lebenswende, wie sie der Erfurter Dompfarrer Hauke für ungetaufte Jugendliche anbietet. Auch da gibt es das Moment der Selbst-Vergewisserung, aber ausdrücklich nicht die Bindung an eine Gemeinschaft. Für beide Übergangs-Riten gilt aber: Jugendliche setzen sich einmal einem intensiveren Kontakt mit der Kirche aus. Und die Kirche setzt sich dadurch immer wieder dem Kontakt mit Jugendlichen aus und damit auch deren Fragen, Zweifeln und Kritik. Und das ist auch gut so – für beide Teile.

Jugendweihe und andere Passageriten – Thesen zur Schlussdiskussion

Bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein waren Firmung, Konfirmation, Jugendweihe echte Passage-Riten: sie markierten und überhöhten symbolisch einen realen Schritt von der Kindheit bzw. Jugend in die Erwachsenenwelt. Weil sie im Alter der Schulentlassung stattfanden, also mit dem Übergang von der Schule in die Berufswelt.

Angesichts der heutigen "Entstrukturierung der Jugendphase" (Andreas Feige) haben weder Firmung bzw. Konfirmation noch Jugendweihe bzw. Jugendfeier etwas mit einem erkennbaren Übergang in der gesellschaftlichen Rolle zu tun. Ihr biographischer Ort und Stellenwert ist nicht vorgegeben, sondern bedarf einer neuen, einer pädagogischen Begründung.

"Entwicklungspsychologisch ist die Zeit des Heranwachsens zu begreifen als Nahtstelle, an der – in Ablösung von der Kindheit – Werterfahrungen schrittweise selbständig erprobt, ausgebaut und gefestigt werden" (Andreas Feige). In dieser Phase kann die Firmung bzw. Konfirmation oder Jugendweihe bzw. Jugendfeier eine Zwischenetappe, einen Zwischenhalt markieren: eine Selbst-Vergewisserung des eigenen weltanschaulichen Standorts, eine erste eigene Antwort auf die Fragen: Wer bin ich? Wo gehöre ich hin? Wohin will ich weiter gehen? Und dies nicht nur privat, im stillen Kämmerlein, sondern öffentlich und in

einer symbolischen Inszenierung, in einem Ritus.

Riten haben nur Sinn, wenn und wo sie einen Inhalt symbolisch überhöhen. Wo es keinen Inhalt gibt, gibt es nichts zu überhöhen. Eine Jugendfeier ohne inhaltliches Profil wäre ebenso privat wie die Entscheidung, den 14. Geburtstag größer zu feiern als den 13. oder den 15. Das kann man machen, aber es ist eine Privatsache; sie öffentlich zu inszenieren wäre ebenso grotesk wie der Versuch, die Love-Parade zur politischen Demonstration aufzuplustern.

Die öffentliche Bedeutsamkeit eines Passageritus hängt von der pädagogischen Bedeutsamkeit der Vorbereitung ab. Also davon, ob in dieser Vorbereitung eine Auseinandersetzung mit wichtigen persönlichen, gesellschaftlichen oder kirchlichen Themen stattfindet in dem vorhin schon genannten Sinn: Selbst-Vergewisserung des eigenen Standorts. Pädagogisch entscheidend ist dabei die Auseinandersetzung, nicht deren Ergebnis: also ob sie in ein irgendwie - christlich oder humanistisch geartetes Bekenntnis mündet oder nicht. Die bewusste Entscheidung gegen ein bestimmtes Bekenntnis wäre pädagogisch ebenso wichtig wie die Entscheidung dafür. Anbieter von Passage-Riten sollten deshalb die Vorbereitung "ergebnisoffen" anbieten, also auch als möglichen "Schnupperkurs" für die jeweilige Weltanschauung.

Ernsthafte pädagogische Arbeit verdient öffentliche Förderung. Elemente der Vorbereitung von Firmung bzw. Konfirmation oder Jugendweihe bzw. Jugendfeier könnten deshalb als Bildungsmaßnahmen auch Zuschüsse aus staatlichen Mitteln beantragen. Das würde gelten für Inhalte wie ein Training in gewaltfreier Konfliktlösung oder eine Studienfahrt, sei es zu einer KZ-Gedenkstätte oder zu einer interreligiösen Begegnung. Die Feier selbst – die Inszenierung einer weltanschaulichen Standortbestimmung – ist im weltanschaulich neutralen Staat ausschließlich Sache der Beteiligten selbst.





Der Anspruch einer weltanschaulichen Standortbestimmung mag angesichts der realen Dominanz großer Familienfeiern etwas steil erscheinen. Aber es gehört zum Wesen von Lernzielen, dass sie nicht immer und schon gar nicht immer ganz erreicht werden. Dass der Versuch scheitern kann, spricht nicht gegen den Versuch. Aber wenn ein solcher Versuch der Standortbestimmung gar nicht unternommen wird, ist der Passageritus in sich sinnlos. Ein nur mit Aufwand – aber nicht mit Inhalt – verbundener Event passt zwar zur heimlichen Religion unserer Gesellschaft, nämlich der Religion des Marktes. Aber der werden hoffentlich weder die Kirchen noch die humanistischen Verbände erliegen.





Impressionen aus dem Plenum















#### Konny G. Neumann

# Jugendweihe-Feiern und Jugendweihe-Unterricht in Hamburg

#### Lange Tradition

Seit der Durchführung der ersten sozialistischen Jugendweihe in Hamburg im Jahre 1890 waren Jugendweihe-Feiern stets eng verbunden mit inhaltlicher Sacharbeit, die über die Jahrzehnte hinweg bis heute in vorbereitenden Jugendweihekursen in zahlreichen Hamburger Stadtteilen angeboten wurden und werden (heute sind es zwölf in Hamburg und weitere drei in Hamburger Randgemeinden). Die behandelten Themen sollen die Jugendlichen auf "ihre" Jugendweihe-Feier vorbereiten. Sie stehen in der Tradition der Aufklärung und der Arbeiterbewegung und basieren auf einem humanistisch-wissenschaftlichen Weltbild.

Die Feiern hatten früher einen sehr festlichen Rahmen. Es wurden u.a. Goethe-, Schiller-, Heine-Gedichte oder Verse (oftmals von ausgebildeten Schauspielern) zitiert, klassische Musik ergänzte festliche Wechselgesänge oder Sprechchorwerke. Es gab aber auch Feiern, an denen die Jugendlichen aktiv auf der Bühne mitwirkten.

Heute sind die Feiern so verschieden wie die Anbieter, die Organisatoren und die Städte in denen sie stattfinden. Je nach Zeit und Ausrichtung der Anbieter sind die Inhalte unterschiedlich politisch, humanistisch, ethisch ausgerichtet. Allerdings haben alle einen festlichen Rahmen, der sich in einer oft blumenreichen Dekoration zeigt. Ihnen ist die Feierrede gemein. Sie wird von einem Vorstandsmitglied, Mitarbeiter oder Freund des Vereines gehalten, von befreundeten Künstlern oder von Politikern (fast aller Parteien), die die große Resonanz der Jugendweihe bei den Jugendlichen und ihren Eltern besonders im Osten Deutschlands und in steigendem Maße auch wieder in den alten Bundesländern nutzen wollen

Über die Jahre hat die starke Dominanz von Sozialdemokraten in den Vorständen und bei den Kursusleitern/innen für die Hauptanbieter der Jugendweihe in Hamburg – auch wenn dies paradox erscheinen mag – eine einseitige parteipolitische Ausrichtung verhindert: Zwar kamen die Funktionäre aus der Sozialdemokratie, aber sie wollten die Parteipolitik aus der Jugendweihe-Arbeit heraushalten, um möglichst viele "Dissidentenkinder", wie es früher noch hieß, anzusprechen.

#### Neuanfänge

Auf Schulungen der Jugendweihelehrer wurde in Hamburg bereits 1947 ein Lehrplan für die Kursabende festgelegt, der über die Broschüre Der Freidenker (Landesverband Berlin) auch in weiten Teilen Deutschlands gelesen und teils übernommen, teils überarbeitet wurde.

In den folgenden Jahren wurden die Lehrpläne aktualisiert, um neue Problemstellungen (Demokratiemodelle, Westintegration, Wiedervereinigung oder europäische Integration etc.) ergänzt. Die Kernthemen sind jedoch die gleichen, wie sie bereits Paul Krische Anfang der zwanziger Jahre formuliert hatte (siehe weiter unten).

Auch in der sowjetischen Besatzungszone begann die Jugendweihearbeit sofort nach dem Zusammenbruch der Nazi-Herrschaft. Allerdings wurde sie später verboten, da zu freiheitliches Denken unerwünscht war. Anfang der Fünfziger wieder eingeführt, wurde die Jugendweihe eine staatlich gelenkte Institution. Die Themen wurden vorgegeben und das Buch Weltall, Erde, Mensch als Gedenkbuch eingeführt, das die Ausrichtung der Jugendweihe in der DDR zeigt, jedoch auch alte Traditionen der Jugendweihe aufgreift.

Nach der Wende 1989 wurde in den neuen Bundesländern die Arbeit neu definiert, neben der Information über die Geschichte der





Jugendweihe und die Inhalte der früheren Jugendweiheanbieter sowie die Entwicklung im Westen, insbesondere in Berlin und Hamburg, sind Jugend-Treffs, Anti-Drogen-Discos, zentrale Veranstaltungen zu Jugendkriminalität, Umweltfragen, Treffen mit Ausländern bis zu Modeschauen für Jugendweihe-Kleidung, Sommercamps, Jugendreisen und sogar Austauschprogramme mit der Jugendweihe in Hamburg getreten.

## Ziele und Inhalte der Jugendweihearbeit

Ziel der Jugendweihe-Arbeit bleibt es, die Jugendlichen auf ihrem Weg in die Welt der Erwachsenen zu begleiten, ihnen mit Rat und Tat zur Seite zu stehen, ihnen zu helfen, im Sinne der Aufklärung selbstbestimmte Menschen zu werden, die ihr Leben mit Toleranz und Umsicht gestalten mögen. Das Angebot von Jugendweihe Deutschland an die Jugendlichen runden Gedenkbücher ab, die zur Feierstunde überreicht werden: Deutschland, Europa, Die Welt, Sachsen, Was ist der Mensch, was soll der Mensch, Die Frage nach den Sinn des Lebens , Der große Jugendweihe-Almanach und viele mehr.

Zusätzlich wird das Magazin Freier Blick – Blätter für die Jugend zu Fragen unserer Zeit, das die von Max Zelck nach dem zweiten Weltkrieg zunächst nur in Hamburg und Schleswig-Holstein sowie Niedersachsen herausgegebenen Hefte Der Jugend geweiht (1950-1970) ablöste, seit der Wende auch in den neuen Bundesländern vertrieben. Die Kapitel Wir über uns, Humanistisches Selbstverständnis, Die Weltreligionen, Natur und Wissenschaft, Leitbilder – vorbildliche Menschen, Nachdenklichkeiten. Mach mit – Jugendliche helfen und Umwelt und wir zeigen, dass auch heute den Jugendlichen ein breites Spektrum interessanter Themen angeboten wird.

In den Kursen, die in Hamburg jeweils von Dezember bis in den Mai abgehalten werden, stehen neben den oben erwähnten Themen weitere im Angebot, deren Relevanz Hamburgs ehemaliger Bürgermeister, Dr. Henning Voscherau, u.a. in seinem Grußwort zur 100-Jahr-Feier im Hamburger CCH 1990 unterstrich und zugleich auf die Bedeutung der Orientierung Jugendlicher auf ihrem Weg in die Welt der Erwachsenen betonte:

"Gerade in unserer Zeit des Überangebots von Informationen, Medien und Spielotheken ist eine sinn- und werteorientierte Jugendarbeit unverzichtbar. Durch die Auseinandersetzung mit Themen wie z.B. Liebe, Freundschaft, Neonazismus und Ausländerfeindlichkeit, Gleichberechtigung der Frau, Umweltschutz, Drogen- und Alkoholmissbrauch werden den Jugendlichen die Grundwerte des menschlichen Zusammenlebens nahegebracht."

Heute wird durch Umfragen unter den Teilnehmer/innen ermittelt, welche Themen die Jugendlichen besonders ansprechen bzw. welche sie von sich aus vorschlagen. Zur Zeit liegen die Themen "Krieg und Frieden", "Gerechtigkeit gegenüber anderen – gerechte Gesellschaft", "Arbeitslosigkeit – Ausbildung – Wende in der Bildungspolitik", "Sucht- und Drogengefahren", "Fairer Umgang mit der Umwelt", "Menschen- und Grundrechte – dürfen sie weiter eingeschränkt werden", "Moderne Medizin und Genforschung" und "Wie ändert sich Europa" an der Spitze der Wunschliste, wie die folgende Tabelle zeigt:

## Themenwünsche der Jugendlichen [%]

Frieden:	59
Sucht, Drogen	59
Politik/Innen, Außen	42
Umwelt/Schäden	33
Ausbildung/Beruf	33
Veranstaltungen (Kino, Planetarium etc.)	59
Religionen	8





<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Was ist der Mensch, was soll der Mensch? 100 Jahre Jugendweihe Hamburg. Hg. v. H. Kutz-Bauer u. K. G. Neumann. Hamburg 1990, S.9.

Erfreulich ist, dass das Jugendmagazin Freier Blick das Interesse der Jugendlichen findet und (trotz PISA) gelesen wird. Im Sommercamp 2002 der Jugendweihe Deutschland e.V. am Werbellinsee wurde der Junge Freie Blick auf Bundesebene ins Leben gerufen. Eine Redaktion aus Jugendlichen der Bundesländer Mecklenburg-Vorpommern, Brandenburg, Schleswig-Holstein. Hamburg, Niedersachsen, Nordrhein-Westfalen, Berlin und Sachsen hat die Arbeit aufgenommen und wartet mit Spannung auf die Auslieferung der Bücher (96 Seiten) im Mai 2003.

Die jährlichen Wochenendreisen nach Berlin und Sachsen sind ausgebucht und für den Besuch der Gedenkstätte im ehemaligen Konzentrationslager Neuengamme haben sich schon jetzt mehr als sechzig Prozent der Mädchen und Jungen von der Hamburger Jugendweihe gemeldet. Fragen, wie sie etwa auch in Sophies Welt gestellt werden, interessieren Jugendliche, die nach ihrer Religionsmündigkeit mit 14 Jahren einen ersten Schritt zur Selbstfindung machen dürfen: "Wer bin ich?", "Woher komme ich?", "Was ist der Sinn des Lebens?" und "Gibt es ein Leben nach dem Tod?"

So vielfältig wie die Zahl der heutigen Anbieter von Jugendweihen, Jugendfeiern, Jugendstunden, Jugendweihe- oder Lebenskundeunterricht ist, stellt sich auch das entsprechende Angebot für die Jugendlichen dar. Es reicht von mehrmonatigen Kursangeboten mit festen Bezugsgruppen und weitgehend festgelegten Curricula bis zu losen Treffen, die lediglich der Vorbereitung der Jugendweihe-Feier bzw. Jugendfeier dienen.

Das kann bedeuten, dass Mädchen und Jungen z.B. im ersten Fall verpflichtet sind, regelmäßig zu den etwa fünfzehn sechzigminütigen Kursabenden zu kommen oder aber, dass sie eigentlich nur an der Feier selbst teilnehmen, wenn sie die zahlreichen Freizeitangebote nicht annehmen, die von Anti-Drogen-Disos, Jugendweihe-Modenschauen, Expertengesprächen, Besuchen bei kommunalen Einrichtungen oder

politischen Gremien, bis zu Wochenendfahrten, Ferienreisen oder dem Besuch im Sommercamp der Jugendweihe Deutschland reichen.

Texte und Lehrbücher für den Jugendweiheoder Lebenskunde-Unterricht Ein historischer Exkurs

Wie aus der Historie der Jugendweihe bekannt ist, entstand die Jugendweihe-Bewegung zunächst in Abgrenzung zu dogmatischen Lehren und Ansprüchen der christlichen Kirchen. Eduard Balzer blieb noch Christ, als er sich von den kirchlichen Oberen trennte. Seine Feiern und die Vorbereitung seiner "Confirmanden" auf diese waren christlich, wenn auch moderner und zeitgemäßer ausgerichtet, weil sie nicht mehr auf der streng wörtlichen Auslegung der Bibel basierten.

Der Anstoß zu Änderungen resultierte aus dem Aufkommen eines modernen Weltbildes, das die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse als Grundlage für die eigenen Betrachtungen machte. Ich kann jetzt hier diese Geschichte nicht ausbreiten. Es ist aber zu betonen, dass der freireligiösen und der freidenkerischen Bewegung es bald nicht mehr reichte, die moderne Literatur für sich selbst zu lesen. Sie wollten den erlernten Stoff den Jugendlichen vermitteln, die an Jugendweihefeiern teilnehmen wollten oder sollten. Konsequenterweise bemühten sie sich darum, die Jugendlichen ihrer Kurse und Gruppen nicht nur im Moralisch-ethischen Kinderunterricht<sup>2</sup>, wie die Veranstaltungen bald genannt wurden, zu informieren, sondern sie ergänzten dies durch die Übergabe ausgewählter Literatur – bald auch selbst zusammen gestellter Texte.

Der langjährige Ehrenvorsitzende der Jugendweihe Hamburg, Kurt Neumann (1905-1999), vergrub zum Schutz vor den Nazis in seinem Garten am Hamburger Flughafen wertvolles Material, das Auskunft über die Themen gibt, die behandelt wurden. Mehrere Haus-





<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Titel des gleichnamigen Buches von A. Stocklassa, Hamburg (1891), hg. von d. Hamburger Freidenker Gesellschaft.

durchsuchungen beim damaligen Vorsitzenden der Freidenkerjugend, der den durch die Nazis hingerichteten Vorsitzenden des Deutschen Freidenkerverbandes Max Sievers gut kannte, galten auch derartigen Büchern.

Im Vorwort des erhaltenen Lesebuch[s] für Kinder aufgeklärter Eltern der Freidenker Gesellschaft, das den Untertitel Zur Erinnerung an meine Entlassung aus der Schule Ostern 1903 trägt, heißt es (S.III) u.a.: "Alle diejenigen, die auf dem Boden einer freieren, vor allem einer naturwissenschaftlichen Weltanschauung stehen und sich in die alten dogmatischen Geleise überlebter Geistesausrichtungen nicht mehr finden können, werden längst das Bedürfnis empfunden haben, auch für ihre Kinder einen geistigen Nährboden zu schaffen, auf dem ihren Herzen und Verstand solche Stoffe zugeführt werden, die den Menschen für eine neue Zeit wappnen sollen, der wir entgegen gehen."

Die christlich-kaisertreue Bürokratie und Verwaltung versuchte, die Verbreitung derartiger Schriften ebenso zu unterbinden wie den "Sittenunterricht", wie er nun auch genannt wurde. Es wurde verboten, Schulen oder andere öffentliche Räume für den Jugendweihe-Unterricht zur Verfügung zu stellen. Dennoch nahmen mehr und mehr Jugendliche an den Kursen teil und weitere Unterrichtsstoffe, weitere Lektüren wurde erstellt.

Oftmals waren diese sehr wissenschaftlich aufgebaut und eher für die Eltern als die Jugendlichen verständlich; dies lag daran, dass weiter versucht wurde, die Bibel in ihrer wörtlichen Auslegung zu widerlegen. So finden wir in einem der erhaltenen Gedenkbücher einen Vortrag zum Thema Moses oder Darwin von Arnold Dodel (Zürich) in voller Länge wiedergegeben: in aller Ausführlichkeit werden die Irrtümer der Bibel aufgezählt und wissenschaftlich, aber leicht verständlich widerlegt.

Aus dem Gedenkbuch der Freidenker Gesellschaft von 1903 können wir die Ziele entnehmen, die den Verfassern wichtig waren: "Der Plan der vorliegenden Folge von Lesebüchern ist, zunächst jeden Keim zu religiösen Fanatis-

mus und religiöser Unduldsamkeit in den Kinderherzen auszumerzen und sie von vornherein für die höchst ethische Aufgabe heranzubilden, für das Elend ihrer Mitmenschen Mitgefühl zu haben und den Kampf gegen das Elend aufzunehmen ... dann schreiten wir allmählich zur festeren Begründung von Lebens- und Weltanschauungen empor, von dem Grundsatz ausgehend, daß jeder Mensch eines inneren Haltes, einer Sicherstellung seiner inneren Harmonie bedarf. Was das gläubige Gemüt nicht mehr zu denken vermag, dafür muß der urteilende Verstand einspringen ..."3

Mit der Politisierung der Arbeiterschaft, bestimmter Teile der Intelligenz und dem Erstarken der SPD gegen Ende des Kaiserreiches fanden weitere Kreise Interesse am sogenannten Lebenskundeunterricht der verschiedenen Freidenkerverbände, der Freireligiösen Gemeinden und weiterer Anbieter des "Ethikunterrichts", wie er verschiedentlich auch genannt wurde. Broschüren, die verständliche Interpretationen der Werke von Darwin, Feuerbach, Marx und Engels lieferten, wurden insbesondere für Jugendweihefunktionäre angeboten, um ihnen bei der Vorbereitung ihrer Jugendstunden zu helfen.

Nach dem Verfolgung und Behinderung der freigeistigen Arbeit mit dem Ende des Kaiserreiches 1918 weitgehend fortfielen, blühte nicht nur die Jugendweihebewegung, sondern mit ihr auch emanzipatorische Literatur. Sie half bei der Trennung von der durch Staat und Kirche vorgegebenen Denk- und Glaubensweisen. 1922 erschien mit dem Buch Gemeinschaftskunde von Paul Krische ein Werk, das Grundlagen für wissenschaftlichen Ethik- bzw. Lebenskundeunterricht bot. Das Inhaltsverzeichnis war bewusst ausführlich und gab auf sieben Seiten eine Art Lehrplan; die Hauptkapitel lauten: A. Der Kosmos und seine Entwicklung - B. Der Mensch und seine Entwicklung – C. Die Arbeitsformen des Menschen - D. Die menschlichen Gemeinschaftsformen.

Neben dem Vortrag und der Diskussion des Stoffes von "Lebenskunde" und weiteren Themen mit den Jugendlichen wurde aus der





<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Zit. nach: Was ist der Mensch, S.134f.

Jugendbewegung übernommen, mit den Mädchen und Jungen an Wochenenden auf Fahrt zu gehen, Freude am Volkstanz zu entwickeln, gemeinsam zu singen und zu musizieren; das Lied Die Gedanken sind frei wurde fester Bestandteil von Gruppenabenden und Jugendweihefeiern.

Zahlreiche Jugendliche blieben der Freidenker- oder Jugendbewegung allgemein (Volksheimjugend, Pfadfinder, Kleingärtner- bzw. Schreberjugend etc.) auch nach ihrer Jugendweihefeier treu und schlossen sich z.B. der Freidenkerjugend an, deren Gruppen sich regelmäßig trafen und sich weiterbildeten, denn das Schulwesen, obwohl in der Weimarer Republik erheblich verbessert, konnte noch nicht alles bieten, was für den künftigen Jugendweihelehrer erforderlich war.

1923 erschien dann das Buch Bub und Mädel von Max Hodann und durchbrach ein bis dahin streng gehütetes Tabu: selbst Lehrkräfte, die bislang nicht den Mut aufgebracht hatten, das damals noch heikle Thema Sexuelle Frage – sexuelle Aufklärung anzupacken, griffen es mit Hilfe des Buches auf und waren äußerst erstaunt, an den folgenden Abenden einen bislang nicht gekannten Zulauf von unangemeldeten Gästen zu verzeichnen.

Die Behandlung dieses für junge Menschen interessanten Themas, das in der Schule und schon gar nicht im Konfirmandenunterricht behandelt wurde, hatte sich rasch herumgesprochen. Im Biologieunterricht blieb es meist bei den Bienen und von Überlegungen zur Einführung von Sexualkundeunterricht war man damals noch weit entfernt; es dauerte selbst im offenen und liberalen Hamburg bis in die achtziger Jahre des 20. Jahrhunderts, bis durch das Schulgesetz ein verbindlicher Sexualkundeunterricht eingeführt werden konnte. Auch schon in der Weimarer Republik wurden die Jugendlichen auf die Gefahren hingewiesen, die sich aus dem Genuss von Alkohol und Zigaretten ergeben.

Menschen der Zukunft von Julius Schaxel war ein klassenkämpferisches Buch, das von der Urania-Verlags-Gesellschaft in Jena Ende der zwanziger Jahre herausgegeben wurde. Es informierte unter dem Motto Der Jugend gehört die Zukunft – entsprechend den Ideen v.a. von Ernst Haeckel – über die Naturgeschichte des Menschen, nach Marx und Engels (u.a.) über Arbeit, Gesellschaftsgeschichte der Menschheit und Naturbeherrschung und Klassenkampf.

Der Weg zur Gemeinschaft ist der Titel eines Buches, das von Anna Siemsen für die Jugendweihe bearbeitet und vom Verlag Allgemeines Arbeiter-Bildungsinstitut in Leipzig herausgegeben wurde. Es behandelt Themen aus dem Kampf des Menschen in der und gegen die Natur (Jack London, Knut Rasmussen, Knut Hamsun), über die Ungerechtigkeiten der Adelsherrschaft (J. G. Seume), die Not der schlesischen Weber (H. Heine), brachte Gedichte über die Revolution von 1848 (Ferdinand Freiligrath) und Ratschläge für das Leben: Wie finde ich einen Freund? (Wera Figner) oder Brüderlichkeit (Maxim Gorki). In der Zusammenfassung der Beiträge wird deutlich, dass die Jugendweihebücher vornehmlich für Jugendliche und ihre Eltern aus dem Arbeitermilieu gedacht waren.

Die Sehnsucht nach Frieden wird aufgegriffen und so finden sich auch Beiträge über die fürchterlichen Leiden während des ersten Weltkrieges; die Kirche wird kritisiert für das Segnen der Waffen und die Unterstützung der kriegstreibenden Politik des Kaisers und seiner Unterstützer aus Adel (Ostelbisches Junkertum), Schwerindustrie, konservativem Pressewesen und Bürgertum.

Neben den meist vereinseigenen Verlagen, in Hamburg z.B. der Kulturverlag, begannen auch unabhängige Verleger Interesse am Vertrieb wissenschaftlicher Bücher im Sinne eines aufgeklärten Weltbildes zu zeigen. Die entsprechenden Bücher wurden für den Jugendweihe-Unterricht genutzt. Hierzu gehört u.a. Der Mensch der Vorzeit von Wilhelm Bölsche 1921, Christentum und Sklaverei von Adalbert Katz 1925. Die Vereinigung Internationaler Verlagsanstalten in Berlin widmete 1923 eine Broschüre der Revolution von 1848 unter dem Titel 1848 - Ein Lesebuch für Arbeiter, das die Grundlage für Agitation für mehr Demokratie und Unabhängigkeit von Thron und Altar bieten sollte.





Parallel zu den Veranstaltungen für die Jugendlichen, die über emanzipatorische Erziehung zu freien und mündigen Bürgern erzogen werden sollten, fanden Schulungen für den Nachwuchs statt, der sich aus den jeweiligen Kursen rekrutierte. Bald gab es mächtige Jugendverbände, die wiederum eigenes Schulungsmaterial herausgaben bzw. richtige Bibliotheken anlegten, um an den Wochenenden oder nach der Arbeit sich weiterzubilden.

1924 erschienen bei der Verlagsanstalt proletarischer Freidenker in Leipzig als Heft 1 der Agitationsbibliothek von Theodor Fricke Die Frau und die christliche Kirche, von Richard Wagner Die christliche Kirche kündet Frieden und bringt Krieg" (2), Christentum und Sozialismus – Eine religiöse Polemik zwischen Herrn Kaplan Hohoff in Hüffe und August Bebel (3), von Paul Krische Marx und Freud – Neue Wege in der Weltanschauung und Ethik der Freidenker (8), von A. Paul und Maria Krische Gemeinschaftskultur (17).

Diese Broschüre enthält zwei Vorträge von der II. Freigeistigen Woche der Arbeitsgemeinschaft freigeistiger Verbände der deutschen Republik vom 22. bis 26. April 1924 in Leipzig: Unterricht in Gemeinschaftskunde (das Referat beschäftigte sich mit einem Unterricht, "der in der modernen Schule den Platz des Religionsunterrichts der alten Schule einzunehmen hätte" [S.5]) und Gemeinschaftskultur (ein Vortrag zur Notwendigkeit der Formung einer fortschrittlichen und sozialen Nachkriegsordnung).

Die Auseinandersetzung mit Spengler formulierte Robert Riemann in dem Heft Spengler und das Freidenkertum (1925) und leistete damit – wie viele andere Vertreter der Freidenker- und Jugendweihe-Bewegung – Arbeit, die den Jugendlichen zugute kommen soll: Die Schrift "hat die doppelte Aufgabe, Spenglers Gedanken in allgemeinverständlicher Form darzustellen, und sie zu widerlegen. Das zweite ist leichter als das erste, weil Spenglers Stil von absichtlichen Dunkelheiten erfüllt ist." (S.2) Hier wird deutlich, dass zur Zeit der Weimarer Republik, die die erste Blüte der Jugendweihe-Bewegung brachte, Literatur und Schulungsmaterial weitgehend in Abgrenzung zu den Lehren der

Kirchen erstellt wurde und hauptsächlich auf der Entwicklung der Arbeiterkultur basierte.

Referentenmaterial des Vereins der Freidenker für Feuerbestattung e.V. (Sitz Berlin) von 1925 unterstützte den Kampf um die freie Schule, eine von kirchlichen Vorgaben unabhängige Schule, in der statt des Religionsunterrichts wahlweise Lebenskundeunterricht angeboten werden sollte. In Hamburg nahm sich Ernst Krieg als Vertreter der Vorläufer der heutigen GEW, der Gesellschaft der Freunde des vaterländischen Schul- und Erziehungswesens in Hamburg dieser Problematik unter dem Thema Staat und Kirche im Kampf um das Bildungswesen ebenfalls an.

Vor diesem Hintergrund sind auch die Schriften Freidenkerjugend – Monatsschrift des Bundes der Freidenkerjugend zu sehen, die die genannte Literatur für ihre Feiern nutzten.

So schreibt in der April-Mai Nummer des 4. Jahrgangs 1930 (S.1f) Georg Winkler Zur Jugendfeier: "Jugendgenossinnen und -genossen! Ein neues Leben erwartet Euch! Die herrliche Kinderzeit, die Ihr als Proletarierkinder nie ganz genießen konntet, muß einem neuen Lebensabschnitt weichen. Ihr tretet ins Arbeitsleben und seid in die große Armee der schaffenden Proletarier eingereiht. Euer Schicksal ist damit besiegelt. ... [es folgt eine ausführliche Darstellung der bedauernswerten Situation der Arbeiterkinder und der Gründe hierfür, die im Kapitalismus liegen. Deshalb endet der Text mit der Aufforderung,] ... klassen- und zielbewußte Jungproletarier sollt Ihr werden. Darum streitet mit uns in der Freidenkerjugend, die den Kampf gegen die Besitzenden und gegen die Religion auf ihr Banner geschrieben haben."

Unter dem Titel Der Jugend geweiht werden – auch bereits in den Zwanziger Jahren – Bücher von Max Zelck im Verlag Arbeitsgemeinschaft Jugendweihe, Hamburg mit dem Zweck editiert: "Dies Buch soll sein ein Buch der Erinnerung an die Stunden, die die Jugendweihe vorbereiten, ein Buch der Erinnerung an die Arbeit, die in der Lebenskunde Lehrer und Kinder verband. Aber darüber hinaus soll es bleiben ein Buch der Mahnung an die Aufgaben, die das Mädel und den Jungen erwarten im Befreiungskampfe der arbeitenden Massen. Noch ist Leid





gehäuft, und daher liegt viel davon in den Zeilen des Buches. Aber hinter jeder Darstellung der Nachseite des Lebens steht der Weckruf des Glaubenden und Kämpfenden. Dies Buch ist natürlich ein weltliches Buch. Ehre allein sei dem Menschen auf Erden. Das ist das Leitmotiv."<sup>4</sup>

Wie recht Max Zelck doch haben sollte: die fürchterliche Terrorherrschaft der Nazis brachte unendliches Leid über Deutschland, Europa, die Welt! Er selbst wurde von den Nazis verfolgt und verlor seine Stellung als Schulrat in Hamburg. Der Vorsitzende des Deutschen Freidenkerverbandes, Max Sievers, wurde von den Nazis in ein Konzentrationslager gebracht und hingerichtet.

Trotz Verfolgung überlebte Max Zelck die Nazi-Herrschaft und schloss sich den Gleichgesinnten an, die bereits 1945 die Jugendweihearbeit mit Genehmigung der Britischen Besatzungsmacht wieder aufgenommen hatten. Bald fanden wieder in ganz Deutschland Jugendweihekurse statt; zu den Themen aus der Zeit der Weimarer Republik kamen weitere hinzu: Entstehung von Faschismus in Deutschland und Europa, die Folgen des Zweiten Weltkrieges, die Katastrophen der Atombomben Abwürfe in Hiroshima und Nagasaki, Aufrüstung, Teilung Deutschlands und Umweltprobleme.





 $<sup>^{\</sup>rm 4}$  Der Jugend geweiht. Hg. von Max Zelck. Hamburg 1929, S.3.

Horst Groschopp

# Von der Konfirmation zur Jugendfeier

Über die Entritualisierung einer Übergangspassage, deren Ost-West-Unterschiede und Fragen an die Perspektiven von Jugendfeiern und Jugendweihen

#### Ritualunsicherheit

Die Ritualabstinenz war bis vor wenigen Jahren ein Markenzeichen der Konfessionsfreien. Dagegen hat man heute den Eindruck, sie seien auf diesem Gebiet wieder Suchende. Die Feiern des Humanistischen Verbandes (HVD) und von Jugendweihe Deutschland kommen in der Regel mit Ritualisierungen aus und mit Zitaten aus einer vergangenen Ritualpraxis. Das hat eine sichtbare Ritualunsicherheit erzeugt, die auch die Tagung Renaissance der Rituale motivierte.

Die Unsicherheit ist keine Folge mangelnder Gelegenheiten, denn eine Praxis gibt es durchaus. Sie ist eher das Resultat der Erkenntnis, dass die Kirchen nur dann hinsichtlich ihrer Dominanz in der Feier- und Gedenkkultur kritisiert werden können, wenn man weiß, was man selbst anbietet und wo dies getan wird.

Es wird von der Kirche erwartet, schreibt der Soziologe Detlev Pollack, dass sie Menschen bei individuellen Lebenswenden und familiären Festen begleitet (Taufe, Konfirmation, Hochzeit, Trauerfeier). Es gibt deshalb eine große Nachfrage nach lebens- wie jahreszyklischen Ritualen. Dies ist den Gläubigen wichtiger als die Teilnahme am sonstigen kirchlichen Geschehen. Wenn sich diese Formen der Kirchenbindung fortsetzen, was heißt dies für säkulare Angebote?

Der Theologe Eberhard Tiefensee betont für die ostdeutsche Situation der Konfessionsfreien, dass sich hier um Geburten und Geburtstage, Weihnachten und Ostern, Schulaufnahme und Jugendweihe, standesamtliche Hochzeit und nichtkirchliches Begräbnis über Jahrzehnte hinweg eine eigenständige Feierkultur ausgebildet hat: "Warum diese areligiöse Feierkultur durch eine kirchliche ausgetauscht werden soll, dürfte Ostdeutschen schwer einsichtig zu machen

sein." Bedeutet dieses Urteil, dass bestimmte säkulare Praxen (z.B. Jugendweihen) deshalb im Westen nicht angenommen werden, weil sie zu "ostig" sind oder weil die Kultur der westdeutschen Konfessionsfreien generell eine andere Feierkultur bzw. eine Feierabstinenz produziert?

Martin Sterr – ein Politologe – fand heraus, dass sich inzwischen auch im Westen bei den Eheschließungen eine Entkirchlichung andeutet. Wurden 1979 noch 65 % der Hochzeiten kirchlich gefeiert, so 1989 nur noch 57,6 %. Lediglich 55,5 % der katholischen Paare ließen sich 1998 auch katholisch trauen und im Jahr 2000 nur 17 % der evangelischen. Welche Feierformen wählen aber diejenigen, die noch Mitglieder ihrer Kirche sind? Und für Konfirmationen stellt sich die Frage, ob sie sich nicht zu Abschiedsfeiern von der Kirche entwickeln.

Denn auch die Firmung und die Konfirmation scheinen längst nicht mehr das zu sein, was als "höheres" Gegenbild zu den "niederen" Jugendweihen gelten kann. Kritiker aus den eigenen Reihen – hier Andreas Fincke – werfen ihren Kirchen vor, "dass unsere Konfirmation der gescholtenen Jugendweihe leider oft recht nahe kommt. Sie ist zum Familienfest verkümmert." Das ist aber genau der Vorwurf, der den Jugendfeiern gemacht wird, lediglich ein Familienfest zu sein.

Religionswissenschaftler wie Michael Vogt verallgemeinern inzwischen: "Heute ist davon [von der Festigung im Glauben durch Firmung und Konfirmation, HG] nur noch der Pubertätsritus geblieben, der von den Jugendlichen nicht zuletzt aufgrund seiner angenehmen Begleitumstände (v.a. Geschenke) akzeptiert wird."

Die statistischen Daten zeichnen selbst für katholische Regionen deutliche Zeichen der Entkirchlichung, wie eine im Internet nachlesbare Selbstanalyse zeigt: Zwischen der Erst-





kommunion und der Firmung liegt der Verlust von cirka einem Viertel der Jugendlichen, die oder deren Eltern auf die religiöse Zeremonie verzichten. Ähnliches ist (unter umgekehrtem Vorzeichen) bei säkular eingestellten Konfessionsfreien zu beobachten. Die heutige Festkultur zeigt insgesamt die Verlagerung des gesellschaftlichen Erfahrungs- und Wunschhorizonts von religiösen – streng ritualisierten – zu säkularen (oft kommerzialisierten) Festen. Diese sind zwar ebenfalls ritualisiert, aber offener und zwangfreier. Sie sind, bezogen auf Jugendweihen und Jugendfeiern, vor allem keine Aufnahmezeremonie.

Gerade bei Jugendweihen und Jugendfeiern zeigt sich ein deutlicher Abschied vom passiv erlebten Kult hin zur aktiven Teilnahme an der Kultproduktion, wie sie in der modernen Mediengesellschaft üblich ist - sogar mit einer wichtigen Ergänzung: Der Jugendliche wird selbst kurzzeitig zum "Star" und kann sich sogar anschließend im Video bewundern (lassen). Das strahlt zweifellos auf Vorstellungen aus, wie Konfirmationen zu feiern wären. Auch hier wirkt der "Lebenseinstellungs-Virus der Autonomie" und des Individualismus - so Domkapitular Monsignore Wolfgang Sauer in seiner inhaltlichen Begründung von Weltanschauungsgegenüber Religionsregionen -, der in allen drei großen Konfessionen Deutschlands (der katholischen, der protestantischen und der nichtreligiösen) zu Angleichungen auch in den Übergangsritualen gerade bei Jugendlichen führt.

Entritualisierung der Jugendweihen bis 1933

Die 150jährige Geschichte der Jugendweihe kann als Vorbildgeschichte für Konfirmationen und Firmungen gelesen werden: Die Jugendweihen im späten 19. Jahrhundert besaßen noch viele Zeichen ihrer Herkunft aus dem aufklärerischen Protestantismus. Begriff und Praxis der freigeistigen, später freidenkerischen Mündigkeitsfeier entstanden innerhalb der evangelischen Kirche. Ihre Konfirmation wurde zur Jugendweihe, wie der Sozialwissenschaftler Bo

Hallberg 1978 schrieb und damit die Jugendweiheforschung eröffnete. Vor hundert Jahren wollten auch die Jugendweihen noch gemeinschaftsbildend wirken und Mitglieder aufnehmen. Heute konstituieren Jugendfeiern höchstens noch eine zeitweilige Eventgemeinschaft wie bei Rockkonzerten auch.

Als in der Zeit vor der Revolution 1848/49 selbstbewusste evangelische Bürger für ihre Kinder eine Mündigkeitsfeier "bei erlangter Verstandesreife" in der Familie zu entwickeln begannen, drückte dieser Wunsch auf doppelte Weise eine deutliche Ritualkritik aus: Erstens sollte das Fest nicht so inhaltsleer verlaufen wie die damals obligatorischen Konfirmationen. Aber es sollte nach wie vor eine "Einführung in die Gemeinde" sein. Zweitens enthielt dieses Fest eine "feierliche Einsegnung", wie auch noch die ersten Jugendweihen. Dies war aber dem Bedürfnis nach einem Familienfest untergeordnet. Die Anziehungskraft dieser Kombination von Familienfest und Bekenntnisfeier hat - in Abgrenzung zu den alten, lediglich formal einzuhaltenden Riten und den sich im 20. Jahrhundert weiter entritualisierenden Jugendweihen - die heutige Konfirmationskultur erst erzeugt.

Wer um 1900 sein Kind zur Jugendweihe schickte, hatte noch den Nachweis der Dissidenz zu erbringen und möglichst einer freigeistigen Vereinigung anzugehören, deren Vorbereitungsstunden das Kind besuchte, um sich für deren Ideen entscheiden zu können. Überall in den freien Gemeinden symbolisierte dann das Fest die Transformation des religionsmündigen Kindes zum stimm- und damit gleichberechtigten Mitglied einer Gesinnungsgemeinschaft außerhalb von Kirche. Die Jugendweihen besaßen aber noch viele Zeichen, die sie Konfirmationen ähneln ließen und in den Augen vieler Eltern war sie die "andere Konfirmation".

Eben weil ihre Anbieter dieses Anderssein kultivierten, wurde die Jugendweihe bereits seit den 1890er Jahren in den großen Arbeiterstädten zu einer Dienstleistung vor allem für die Mitglieder der freireligiösen Vereine und freidenkerischen Verbände, aber auch schon für Eltern, die für ihre Kinder vor allem das Fest wollten. Die "Gottlosen" – noch gering an Zahl





– hatten so bereits vor 1914 die Wahl zwischen diesem Fest, einem rein familiären oder keinem. Da die Zahl der Dissidenten (der so genannten Konfessionslosen) stieg, konnte sich die Jugendweihe als Übergangsritual für diese Klientel durchsetzen.

Als Passageritus ins Erwachsenenleben bekam die Jugendweihe schon vor 1914 einen weitgehend einheitlichen Ablauf, von dem einige Elemente auch in die heutigen Jugendfeiern eingingen: Eltern, Verwandte, Freunde und die Mitglieder des Vereins versammelten sich in einem größeren Saal. Die Kinder, die ihren Jugendunterricht erfolgreich absolviert hatten, saßen gesondert. Sie sind von der Familie getrennt, weil sich mit der Feier in aller Öffentlichkeit ihr sozialer Status verändert.

Der Jugendlehrer hielt den Festvortrag und fasste noch einmal zusammen, was er den Kindern von der freien Weltanschauung beibringen wollte. Gemeinsame Gesänge und Vorträge des Chores umrahmten und schlossen die Feier. Vorher aber legten die Kinder ein Gelöbnis ab, das ebenfalls der Jugendlehrer vortrug. Sie versprachen sich und den anderen, nach den freiheitlichen Ideen der diesseitigen Weltanschauung zu leben. Danach erhielt jeder Jugendliche ein Erinnerungsblatt und ein Gedenkbuch, in das der Jugendlehrer eine persönliche Widmung schrieb. Schließlich wurde im Vereinshaus oder in nahe gelegenen Gaststätten gemeinsam oder in Familie gefeiert.

Die Weimarer Reichsverfassung schaffte den Bekenntniszwang ab. Das erleichterte die Öffnung der Jugendweihen für neue Interessenten. Die Zahl der Anbieter (meist Sozialund Kulturorganisationen der Arbeiterbewegung) vergrößerte sich ebenfalls. Unter dem Einfluss religions- und kirchenkritischer Freidenker richtete sich die Jugendweihe nun auch an Christen, die von der Kirche oder ihrem Glauben oder von beidem Abschied nahmen. Die allgemeine Zugänglichkeit und Käuflichkeit von Jugendweihen beförderte diesen Schritt. Der Verlust an Spiritualität und Kultus sollte durch Weltanschauung, Bildung und Kunst kompensiert werden. Das war zu dieser Zeit noch sehr attraktiv und befriedigte den Wunsch der Eltern, nicht als konfessionslos im Sinne von kulturlos zu gelten.

In den städtischen Hochburgen der Arbeiterbewegung nahmen in den Zwanzigern bis zu einem Fünftel jeden Jahrgangs an den Feiern teil, die inzwischen auch von Kinder- und Jugendorganisationen angeboten wurden. Dementsprechend änderten sich die Bräuche. Es wurde zum einen mehr Wert auf sozialistische Bildung gelegt, aber zum anderen verselbständigte sich das Fest zu einem kulturellen Ereignis und trennte sich vom Bildungsprogramm. Schließlich, gegen Ende der Zwanziger, war die Teilnahme am Fest schon politische und weltanschauliche Entscheidung genug (teils direkt für den Sozialismus oder Kommunismus, aber auf alle Fälle gegen die Kirchen).

Angesichts der hohen Teilnahmezahlen wurde es nahezu unmöglich, ein anspruchvolles Bildungsprogramm durchzuhalten. Das schien in Südwestdeutschland ausgleichbar mit dem freireligiösen Religionsunterricht und in Preußen, Sachsen und Thüringen mit dem freidenkerischen Lebenskundeunterricht, wie er – territorial verschieden – in weltlichen Schulen angeboten wurde.

Die Weihe geriet zu einer eher symbolischen Aufnahme in die große kulturelle und politische Arbeiterbewegung. Arbeiterlieder ersetzten Volks- und Wanderlieder; Sprechchöre, damals große Mode, bezogen die Jugendlichen ein; rote Fahnen und Transparente, Rednerpult und Blumenschmuck gehörten ebenso zu den Feiern wie schlichte, aber farbenfrohe Kleidung und anschließende Gemeinschaftsfeste in Arbeiterlokalen oder Gewerkschafts- und Volkshäusern. Die Jugendweihen vor 1933 waren weniger Aufnahmen in konkrete Gemeinschaften als vielmehr in die Gesellschaft.

Jugendweihe als DDR-Ritual und Umgang mit diesem Erbe

Die Bezugnahme auf "Bewegung" und "Gesellschaft" und weniger auf "Verein" und "Weltanschauung" ist wichtig für die Beurteilung dessen, was mit den Jugendweihen in der DDR und danach in Ostdeutschland geschah. In den Fünfzigern wurden große Teile der Freidenker-





kultur verstaatlicht und in den Dienst des Sozialismus gestellt. Die Verantwortlichen in der DDR sahen sich durchaus mit gewisser Berechtigung in konzeptioneller wie personeller Kontinuität zur Tradition der Arbeiterbewegung. Durch staatlichen und gesellschaftlichen Druck, aber auch, weil diese Feier von den schließlich mehrheitlich atheistischen Menschen angenommen wurde, setzte sie sich durch und erreichte zum Ende der DDR 97 Prozent der Schülerinnen und Schüler der 8. Klassen. Dass sich die Jugendweihe etablierte, lag sicher auch daran, dass sie ein Alleinstellungsmerkmal der DDR gegenüber den anderen sozialistischen Ländern und der Sowjetunion darstellte.

Die Geschichte dieser Jugendweihen wirft hinsichtlich ihrer heutigen Bewertung zwei grundsätzliche Fragen auf, erstens die nach dem entleerten Ritual und zweitens die nach dem Verhältnis zu diesem Erbe. Es geht – erstens – aus der vorhandenen Forschungsliteratur – sowohl der kirchlichen, die Jugendweihen zu delegitimieren versucht, als auch aus den wenigen historischen Analysen der Anbieter selbst – unbestreitbar hervor: In der DDR wurde seit Mitte der fünfziger Jahre versucht, eine eigene Kultur zu etablieren und diese gegenüber der Bundesrepublik abzugrenzen.

Diese Kultur war säkular definiert (so sehr ihr auch "religiöse" Elemente innewohnten) und als "realer Humanismus" inhaltlich bestimmt (so sehr damit Humanismus auch vereinnahmt und einseitig interpretiert wurde). Die eigene Kultur (die Auffassung davon) wurde in den Sechzigern zum wesentlichen Merkmal der Existenzberechtigung der DDR gegenüber dem Westen erklärt. Auch dies ist inzwischen umfänglich untersucht, auch, warum dieses Konzept scheiterte.

Ein wesentliches Element dieser Kulturpolitik – 1958 von Walter Ulbricht ausdrücklich hinsichtlich der freidenkerischen Traditionen in bezug auf Jugendweihen (sowie der Moralgebote und Kulturhäuser) hervorgehoben – war der Versuch, eine eigene Fest- und Feierkultur zu schaffen, für die nach dem obsiegenden Verständnis von Sozialismus – entgegen anderen Überlegungen von vor 1947/48 – nicht beson-

dere Organisationen zuständig sein sollten, sondern der Staat und – nach dem 17. Juni 1953 – vom Staat alimentierte und somit mehr als nur staatsnahe Verbände.

Ein selbständiger Freidenkerverband war unter diesen Bedingungen eine absurde Idee. Der gesamte Staat verstand sich quasi als atheistisch in der Bedeutung von "nichtreligiös", aber auch hinsichtlich eines Aufklärungsauftrages, der Religion als "Opium des Volks" auffasste und zu beseitigen trachtete – mit den bekannten Unterdrückungen, aber auch in den objektiven Grenzen, die letztlich die überkommene staatliche Finanzierung der Kirchen fortsetzte und in dem Maße verbesserte, wie diese über "Kirche im Sozialismus" öffentlich nachzudenken begannen und ihre Oppositionsrolle relativierten.

Für Jugendweihen bedeutete dies das Etablieren eines staatlich gewünschten und vollzogenen Rituals der Aufnahme in die Rechte- und Pflichtenwelt der Erwachsenen mit all den formalen Bestandteilen (einschließlich Gelöbnis), die dafür aus der Zeit vor 1933 übernommen und mit einem Bekenntnis zur DDR versehen wurden. Dieses Ritual wurde in dem Maße inhaltsleer, aber zu einem säkularen Familienfest, wie es nahezu alle Jugendlichen eines Jahrgangs absolvierten und der "Sinn" sich aus der Teilnahme am Ritual selbst ergab (und damit nebensächlich wurde) und nicht mehr aus Debatten um "Sinn". Wenn daran sogar junge Christen teilnahmen, muss eher von einem Staatskult als von einem Gesinnungsakt gesprochen werden.

Als der Verband der Freidenker der DDR 1989 als Kopfgeburt entstand, durften die Jugendweihen nicht zu seinem Arbeitsfeld gehören. Das hätte diese Feiern in eine nicht nur religions- (und damit auch ritualkritische), sondern vor allen in eine zumindest staatsfernere Position gestellt. Diese Tendenz setzte sich 1989/90 durch, weil sie in der End-DDR freigesetzt wurden.

Doch kam es dabei zu einer gespaltenen organisationspolitischen Konstellation, bei der einige Gruppen der Freidenker Berlins, Brandenburgs und Sachsen-Anhalts 1990/91 in den





späteren, 1993 entstehenden Humanistischen Verband gingen. Er gründete sich aus dem Deutschen Freidenkerverband (Sitz Berlin) und freigeistigen Verbänden der alten Bundesrepublik, die seit Kriegsende die Jugendweihen fortführten und versuchten, ihnen in den späten Achtzigern andere Inhalte, eine modernere Form und schließlich mit "Jugendfeier" auch einen anderen Namen zu geben. Zugleich entstanden im Westen auch einige Organisationen (Hamburg, Kiel), die sich Jugendweihen zu ihrer speziellen Aufgabe machten und die heute (Hamburg) ihre Weltanschauungsorganisation zum HVD rechnen, aber als Feierverband zu Jugendweihe Deutschland gehören.

Besonders die Auseinandersetzungen über die DDR und das für nötig befundene inhaltliche Verbandsprofil führten in der "Wende" dazu, dass einige andere Freidenkergruppen in Ostdeutschland selbständig blieben. Parallel dazu gingen die Nachfolger des Zentralen Ausschusses an die Reform und schließlich Umwandlung dieser DDR-Jugendweiheeinrichtung, in dem sie die Interessenvereinigung für humanistische [sic!] Jugendarbeit und Jugendweihe (heute Jugendweihe Deutschland) ins Leben riefen, den aktuell größten Anbieter von Jugendweihen in Deutschland. Ein interessantes Resultat dieser "Wende"-Geschichte ist die weitgehende personelle Identität des HVD Sachsen mit der dortigen Jugendweihe.

Wer heute in Deutschland Jugendweihen und Jugendfeiern anbietet – und damit zweitens zum Problem des Umgangs mit dem Erbe der DDR – wird immer wieder mit dem Vorwurf konfrontiert, deren Rituale fortzusetzen. Der hohe Grad der Konfessionsfreiheit (nahezu siebzig Prozent) im Osten, wo sich etwa zwanzig Prozent als Atheisten bekennen, verbunden mit der Existenz konfessionsfreier Milieus teilweise in der vierten Generation, hat Ursachen, zu der sich die Anbieter von Jugendweihen und Jugendfeiern grundsätzlich äußern und politisch verhalten müssen.

Wenn sie auf den obigen Vorwurf so eingehen, dass sie das Gewesene kategorisch für sich ablehnen und allein der Diktatur der DDR zuschreiben, hat dies für sie fatale Folgen. Die Verstaatlichung der Freidenkerkultur war doch nicht allein das Werk stalinistischer Finsterlinge, sondern es haben hier Menschen mit bestem Wissen und Gewissen unter ihren Umständen die Säkularität des Gemeinwesens befördert und Ideale der Aufklärung, der Freidenker und des Humanismus umzusetzen versucht. Wie immer verläuft Geschichte ambivalent. Eine kritische Analyse dieser Seite der DDR-Gesellschaft tut Not – einmal nicht geschrieben aus parteiischer kirchlicher Sicht.

Der Säkularitätsvorsprung Ostdeutschlands ist auch dann eine zu würdigende Errungenschaft, wenn viele der Formen, in denen Verweltlichung geschah, aus heutiger Sicht und oft auch aus zeitgenössischer bedenklich bis verurteilenswert waren. Die These (von Adorno), dass es kein richtiges Leben im falschen gebe, in ihrer praktisch-politischen Interpretation in den letzten Jahren, beschränkt "richtiges Leben" im Religion-Gesellschaft- und Kirche-Staat-Konflikt auf diejenigen, die nach der "Wende" zu den Siegern gehörten und macht aus einer Mehrheit eine irregeleitete und zwangsentchristianisierte Menge. Die Kirchen selbst denken hier zur Zeit um und suchen nach differenzierenden Urteilen.

Dass die Lage der 21 Millionen Konfessionsfreien heute in Deutschland besser und vor allem "normaler" ist als noch 1990 – schon rein statistisch stellen die zehn bis elf Millionen Nichtreligiösen in Ostdeutschland darin fast die Hälfte, dazu noch auf relativ engem Raum konzentriert – ist auch dem Subjekt DDR zu verdanken, das nach demokratischer Entscheidung der Bundesrepublik beitrat.

Und es ist auch ein qualifizierterer Blick auch auf die Geschichte der Freidenker in der alten Bundesrepublik nötig. Denn auch hier kam es zu einer Verstaatlichung bestimmter Elemente der Freidenkerkultur – und zwar in Form einer Demokratisierung bestimmter Forderungen der Arbeiterbewegung und des Aufbaus eines neuen sozialen und kulturellen Systems, das die alte Freidenkerei ab Mitte der Sechziger weitgehend überflüssig machte, so dass sie nur nahezu sektenhaft überlebte.





Konfirmationen und Jugendweihen – Gemeinsame Herausforderungen und unterschiedliche Profile

Wie für Firmungen und Konfirmationen im Westen wirft für Jugendweihe und Jugendfeier der Weltanschauungs- und Religionspluralismus im Osten die Existenzfrage auf: Ist auch im Osten ein Ende der Jugendweihen absehbar, weil sich die Formen dort gelebter Säkularität in der individualisierten Massengesellschaft denen im Westen angleichen oder gelingen den Verbänden säkulare Lebenshilfeangebote, die auch im Westen ein Bedürfnis nach Jugendfeiern kultivieren? Für die christlichen Anbieter von ritualisierten Übergangspassagen stellt sich diese Frage adäguat.

Es könnte nämlich sein, dass sich Säkularisierung in der Multi- und Medienkultur dadurch vollzieht, dass allen Übergangsritualen im Jugendalter der gesellschaftliche Bezug verloren geht und den Konfirmationen und Firmungen vielleicht das gleiche Schicksal bevorsteht wie den Jugendweihen. Sie verlieren – wie diese ihn schon verloren haben - den Status spiritueller Feierlichkeit. Sie werden zu dem, was die Jugendweihen heute schon vielfach sind: höchst freiwillige Anlässe, ein Familienfest zu begehen. Bei dieser Gelegenheit wird durchaus weltanschauliche oder religiöse Vergewisserung konsumiert. Sie bildet den nötigen Kitt, um den Anlass zu überhöhen, ihn zu vergeistigen und ihm Erhabenheit zu verleihen.

Dafür benötigt man dann sogar Spezialisten, die professionell in der Lage sind, Festorganisation und Weiheliches gekonnt und unaufdringlich zu verbinden und das gemeinsame Profil der weltanschaulichen und religiösen gegenüber den rein kommerziellen Events zu schärfen. Etwas Religion bzw. Weltanschauung muss schon sein, wenn sich die Mama von ihrem kindlichen Kind löst und alle in der Familie, Freundeswelt und Schule aufmerken, dass da jetzt jemand auch symbolisch mehr Selbstverantwortung bekommen hat, nun ein jugendliches Kind ist und Stück für Stück als Erwachsener oder Erwachsene zu akzeptieren ist.

Ist dies eher die Nutzerperspektive, so zwingen einige Gemeinsamkeiten zwischen religiösen und säkularen Anbietern diese aber dann doch, ihre Differenzen im jeweiligen Profil deutlich zu machen. Die Ähnlichkeit beider Anbieter besteht erstens darin, dass sie alle inhaltlich bestimmte Vorbereitungsprogramme anbieten (Kurse, workshops, Bildungsnachmittage, Ausflüge, Wochenendseminare) und die Ergebnisse in irgendeiner Form präsentieren (Ausstellungen).

Zweitens bemühen sich alle um aktuelle und jugendgemäße Themen (Frieden, Arbeitslosigkeit, Sexualität, Ehe und Familie).

Drittens stecken alle Anbieter immer mehr Ressourcen in ihre Vorbereitungsprogramme, um sie in Richtung Jugendarbeit zu erweitern und dafür öffentliche Mittel zu bekommen (Gewaltprävention, politische Bildung "Freizeiten"). Viertens legen sie größeren Wert als früher auf das Einzelgespräch und die individuelle Hilfe.

Fünftens ist die hohe Anfälligkeit auffällig, die alle Angebote hinsichtlich ihrer Abhängigkeit von Schule haben, nicht nur – zum einen – wegen der Kollektiventscheidungen in Klassengruppen, sondern – zum anderen – ganz speziell vom Religions- bzw. (bisher nur in Berlin) vom Lebenskundeunterricht. Dem ist bisher ungenügend analysierend nachgegangen worden.

Die Ambivalenz dieser Abhängigkeit ist allerdings ebenso auffällig - siehe den hohen Stellenwert der Christenlehre im Osten - wie die langfristig besseren Handlungsbedingungen der Kirchen durch den staatlich alimentierten Religionsunterricht gegenüber den säkularen Anbietern, die erst eingreifen, wenn die Entscheidung über das Fest ansteht. Die Forderung nach einer Humanistischen Lebenskunde auch in anderen Bundesländern wird für Jugendfeier und Jugendweihe (und für HVD und Jugendweihe Deutschland) existenziell, weil nur hier Jugendlichen dieser Ausdruck säkularer Feierkultur angemessen vorgestellt und (besonders im Westen) als ganz "normal" aufgenommen werden kann. Lebenskunde ging ja einmal -





dies zur Erinnerung – aus den Vorbereitungskursen auf die Jugendweihen hervor.

Sechstens sei die "Ritushoheit" der Eltern nur der Vollständigkeit halber hier angemerkt und in ihrer Bedeutung für die "Wahl" gewürdigt.

Siebtens schließlich - und dieses gemeinsame Merkmal leitet über zu den Unterschieden - erreichen alle Anbieter bei weitem nicht ihre jeweilige Klientel in den "drei Konfessionen", so dass sie ihre Adressaten nicht bei den jeweils anderen suchen und sozusagen "Proselyten" machen müssen. Zwar sehen sich Christen in einem Missionsauftrag, doch richtet sich dieser zunehmend an diejenigen, für die Konfirmation ein Abschiedsfest von der Kirche ist. Anbieter wie die Maiglocke, die sich an dem Christentum aufgeschlossene junge Menschen richten, gelten deshalb eher als Konkurrenten der Kirchen als der HVD, der aus Christen keine Atheisten, sondern aus Atheisten Humanisten machen möchte.

Die Unterschiede zwischen religiösen und säkularen Anbietern – von den allerdings erheblich ungleichen finanziellen und räumlichen Voraussetzungen einmal abgesehen – sind erstens solche, die sich aus dem differenten Sinnbezug ergeben, die sich dann zweitens in den Formen der Feierkultur selbst niederschlagen und den Jugendlichen, aber mehr noch den involvierten gesellschaftlichen Gruppen als Grundsatzentscheidungen – als "Richtungswahl", als Auswahl eines "Rituals" – erscheinen.

Zu erstens gehört der Gottesbezug oder sein Fehlen als die Kerndifferenz zwischen religiösen und säkularen Anbietern, weil sich daraus divergente Herleitungen der Lebensbegründungen und des jeweiligen Lebenssinns ableiten. Daraus folgt dann ein differenter Quellenund Traditionsbezug, einschließlich die Beziehung zur Taufe, zu der sich kein weltliches Pendant durchzusetzen vermochte. Es ist hier anzumerken, dass in den heutigen Bildungsprogrammen der Jugendweihefeiern das Thema Religion nahezu keine Rolle mehr spielt, dafür bei den Wochenendfahrten durchaus Kirchen besichtigt und als kulturelle Räume bewertet werden.

Zweitens folgt aus dem Sinnbezug die heterogene Gewichtung und Anordnung der Festelemente zwischen symbolischer Inszenierung und festem Ritus, wobei Firmung und Konfirmation letztlich nicht ohne Kirche, Jugendfeiern aber ohne Weltanschauungsgemeinschaft auskommen können. Volker Mueller, der die Arbeitsgemeinschaft Jugendfeier im Land Brandenburg leitet, unterschätzt gerade diesen fundamentalen Unterschied, wenn er ausgerechnet bei den Jugendfeiern einen spezifischen "humanistischen Kultus" zu entdecken glaubt.

Denn es ist für die "feinen Unterschiede" schon wichtig, dass den konfessionsfreien Jugendlichen (vor allem im Osten) lediglich Punkt zwei (die Ordnung des Festes und sein Verlauf) in den Blick kommt, weil ihnen der Gottesbezug – einmal verloren – nur schwer wieder einsichtig zu machen ist. Der Konfirmationsvorgang erscheint Teilnehmern der Jugendweihe und Jugendfeier als Herstellung eines formalen Verhältnisses zur Kirche als einer Organisation (nicht zu einer Glaubensgemeinschaft), denn in ihrem Alltag – und inzwischen auch dem vieler Konfirmanden – kommt "Glauben" wenig bis gar nicht vor.

Daraus leitet sich dann wieder eine Gemeinsamkeit religiöser und säkularer Anbieter ab, dass sie nämlich beide Schwierigkeiten haben mit ihren "Mehrheitsfeiern". Hier erschwert der selbstgesetzte Zwang zur Massenhaftigkeit die Profilbildung. Daraus ergibt sich zum einen die Praxis, dass sich Konfirmationen wie Jugendweihen weiterhin deutlich voneinander abgrenzen werden. Inwiefern darauf ein Dialog über Gemeinsamkeiten sich aufbauen kann, wird sich erst zeigen müssen. Die zu feiernden Inhalte bleiben different.

Zum anderen aber kann aus säkularer Sicht eine grundsätzliche Frage an die Theoriebildung beider Seiten nicht ausbleiben: Wenn der Gottesbezug und das daraus folgende Ritual die wirklich einzigen markanten Unterschiede zwischen Konfirmationen wie Jugendweihen ausmachen, wieso sind diese so groß, dass sie als fundamental empfunden werden? Wer nimmt die Differenz tatsächlich als so gravierend wahr?





#### Jugendweihe und Jugendfeier

Das Ende der DDR schien zunächst auch ein Ende der Jugendweihen zu bringen – eine Einschätzung, die auch einige Vertreter des Humanistischen Verbandes zeitweise teilten. Hinzu kam, dass der damals vorwiegend westlich geleitete Verband viele im Osten erschreckte mit der Zumutung, rasch den Namen des Festes in Jugendfeier zu ändern. Eine solche Haltung unterschätzte (und unterschätzt teilweise bis heute) die ostdeutsche Mentalität und die Biographien von Menschen, die dieses Fest organisieren oder daran teilnehmen. Zudem ist für viele Organisatoren daraus im Osten ein Beruf geworden. Aber auch das ehrenamtliche Engagement ist enorm.

Jugendweihen und Jugendfeiern werden heute in beiden deutschen Teilgesellschaften organisiert durch den Humanistischen Verband und durch die Jugendweihe Deutschland, die 2002 den millionsten Teilnehmer und 2002 etwa 100.000 Teilnehmer hatte. Kleinere Anbieter sind der Deutschen Freidenkerverband (im Westen) sowie (alle nur im Osten) die Arbeiterwohlfahrt und zahlreiche Elternvereine aber auch Gaststätten und Kulturhäuser. Die sehr differenzierte Anbieterstruktur wird am Beispiel des Landes Brandenburg plastisch: Hier ist der HVD zwar "Marktführer" (2002: 10.000 Teilnahmen; 2003: 8.300-8.500), doch werden weitere 12-15.000 Jugendliche von anderen Anbietern bedient, darunter vielen privaten oder sogar kommunalen (Teltow bis 2001).

Es partizipierten 2002 etwa 114.000 Jugendliche an Jugendweihen und Jugendfeiern, besonders im Osten Deutschlands. Dort nimmt etwa ein Drittel aller 14jährigen an diesem Passagefest teil, doch gibt es wegen der komplizierten Anbieterstruktur keine genauen Zahlen. Die tatsächliche Zahl liegt wohl höher und erreicht durchaus 40-45 Prozent eines Jahrgangs.

Dagegen fehlt es im Westen (und – ohne strukturelle Modernisierung der Anbieter – bald auch im Osten) an jugendgemäßen und situationsorientierten, weltanschaulich geprägten, betont säkularen neuen Formen der Gemein-

schaftsbildung im Zeitalter von Individualisierung, Zeitbeschleunigung, Medienpräsenz und Internet in den Kinder- und Jugendkulturen.

Der HVD erhebt als Weltanschauungsgemeinschaft den Anspruch, seine Jugendfeiern als Alternative zu den kirchlichen Riten zu verstehen. Deshalb grenzen sie sich trotz aller Anleihen von reinen Showveranstaltungen ab und sei es nur durch das Betonen der inhaltlich-pädagogischen Vorbereitungsprogramme, die allerdings ein Viertel bis die Hälfte der jugendlichen Teilnehmer gar nicht frequentiert.

Zugleich sind deutliche konzeptionelle Unterschiede und differente Praxen im Osten (Konzentration auf das Feierereignis und die Freiwilligkeit der Bildungsangebote verbunden mit eher unverbindlichen Hinweisen auf den praktischen Humanismus) und im Westen (Festhalten am Kurssystem in der Vorbereitung und ein auch in den Teilnahmezahlen eher bescheidenes Fest verbunden mit Elementen einer Aufnahmefeier in den Verband) festzustellen. Das provoziert einen Vergleich: Konfirmationen im Osten sind ebenso in der Minderheit wie Jugendweihefeiern im Westen. Die Anbieter erreichen jeweils Gruppen zu etwa je dreißig Jugendlichen und bemühen sich, diese dauerhaft zu gewinnen. Die Feier wird als Höhe- und nicht als Endpunkt des Kontakts gesehen.

Die Jugendfeiern des HVD sind auch in dieser Hinsicht in sich different: So schlagen sich die unterschiedlichen ästhetischen Möglichkeiten von Groß-Events in den Großstädten gegenüber Klein-Events in den Kleinstädten und auf dem flachen Land auch konzeptionell nieder und führen zu Varianten des Konzepts Jugendfeier.

In den jeweiligen Feierangeboten lassen sich weitere, zum Teil sogar divergente Schwerpunktsetzungen feststellen. Sie signalisieren keine einheitliche Botschaft, wenn sie mitteilen, dass es sich um den festlichen Teil einer Familienfeier handelt, um eine inhaltlich orientierte Show, um einen ostdeutschen Identitätsausdruck, um eine weltanschauliche Offerte, um eine entritualisierte Zeremonie, um ein Element von offener Jugendarbeit, um eine Vorfeldsache des Verbandes.





Sicher lassen sich weitere Eigen- und Fremddeutungen ausmachen. Jedenfalls bewegt sich das Produkt Jugendfeier zwischen einer reformierten Jugendweihe ohne jede Form von Segnung und einer um weltanschauliche Inhalte bemühten Show. Es überwiegt und eint der Versuch, durch Ästhetik erzeugte säkulare Erhabenheit an die Stelle religiöser Spiritualität zu setzen.

Die Angebote von Jugendweihe Deutschland sind davon gar nicht so grundsätzlich unterschieden. Auch wenn es im Selbstverständnis des Jugendweiheverbandes heißt, er sei ein "weltanschaulich ungebundener Verein", der Glaubens- und Gewissensfreiheit, Toleranz und Akzeptanz unterschiedlichster Weltanschauungen" garantiert, und wenn bei ihm wie beim Humanistischen Verband - vom Ende der Kirchenfeindschaft die Rede ist: Die Teilnahme an dieser oder jener Feier ist eine säkulare Entscheidung und damit objektiv eine Distanz zu Religion und Kirche – aber auch gegen säkular wie religiös motivierte Ritualabstinenz (was, wie sich zeigte, zu einer gewissen Interessenidentität aller Anbieter führt, eingeschlossen die kirchlichen).

Jugendweihe Deutschland ist die einzige Organisation im Osten Deutschlands – außerhalb des HVD-Bereichs in Berlin, Brandenburg und (mit Einschränkungen) Sachsen-Anhalt – mit einem gewissen Aufschwung, mit nahezu flächendeckender Struktur und einem sich ausweitenden sozialen und besonders jugendpolitischen Projektprofil.

Es steht zu erwarten (und hat begonnen), dass sich Jugendweihe Deutschland außer der Jugendarbeit auch anderen sozialen Projekten widmet und dafür auch politische Unterstützung bekommt. Das wird einen gewissen Druck dahingehend ausüben, auch weltanschauliche Ansprüche bedienen zu müssen, die säkulare Menschen haben. Zudem wird sich dieser Verband in dem Maße auch nach Westen ausdehnen, wie junge umgesiedelte Ostdeutsche (in den letzten zehn Jahren über eine Million) dort Jugendweihen für ihre Kinder wünschen und von Leuten betreut werden wollen, die ihre pragmatische Säkularität (und ein bestimmtes Maß an "Ostigkeit" darin) schätzen. Sie lehnen

mehrheitlich sowohl kirchenkämpferische Attitüden als auch religionsähnliche Weltanschauungsrhetorik ab.

So wirft ein realistischer Blick auf Ähnlichkeiten von Jugendweihen und Jugendfeiern im Osten Deutschlands und ihre gemeinsame formale Differenz zu denen im Westen und von allen wiederum zu denen der Kirchen Fragen auf nach den tatsächlichen Unterschieden und den perspektivischen Möglichkeiten einer kooperativen Konkurrenz, vielleicht sogar nach "Arbeitsteilung", kartellierter Zusammenarbeit und Entwicklung neuer gemeinsamer Arbeitsfelder im Osten. Die ähnliche Lage lässt auch fragen, ob nicht ein gemeinsamer konzeptioneller und zunächst ergebnisoffener Diskurs über Jugendweihen und Jugendfeiern im Westen sinnvoll ist.

Auslöser dieser Idee waren weniger – wie man annehmen könnte – geöffnete Fenster seit dem Ereignis 150 Jahre Jugendweihe im Mai 2002 in Berlin, sondern ein verblüffender, eher ironisch gemeinter Kommentar von kirchlicher Seite, bezogen auf einen Vergleich der Ziele mit den realen Praxen in beiden Verbänden: Ist nicht eigentlich die Jugendweihe – wie sie zelebriert und von den Veranstaltern begriffen wird – eine Jugendfeier und sind nicht umgekehrt die Jugendfeiern – in ihren weltanschaulichen Ansprüchen und ihrem Traditionsbezug – Jugendweihen?

Eine Begriffsexegese von "Jugendfeier" und "Jugendweihe" mag hier Grenzpfähle aufrichten, doch sind diese dann eher Ausdruck von politischem Willen als von kultureller Unterschiedenheit. Ob "Weihe" oder "Feier", das Ereignis soll festlich herausgehoben werden aus anderen und dies in einer Zeit, da nahezu alles Anlass für ein Fest sein kann. Auch die Jugendfeier unterstreicht die Handlung und hat die Jugendlichen zum Mittelpunkt. Wie jede Feier dieser Art, so zeigt auch die Jugendfeier den Vorgang einer gewissen Statusänderung und erhöht diesen Ablauf gegenüber dem Alltag. Die Feier hebt also hervor, sie "weiht".

Eine Weihe ist nun einmal der öffentliche symbolische Vorgang der Statusveränderung einer Person oder Sache – ein zutiefst säkularer Ablauf. Das Wort Jugendfeier unterstreicht





eigentlich den Weihecharakter mehr als dass es ihn gegenüber dem Begriff der Jugendweihe verkleinert. Deshalb ist die heutige Abgrenzung des HVD vom Begriff der Jugendweihe eher Symbol einer politischen Abgrenzung zur Praxis in der DDR als Ausdruck einer besonderen säkularen Position oder Ritualkritik. Aber es ist eine Frage, ob dies genügt.

Zwar sind auch Konfirmationen heute nur noch bedingt (eher im Osten als im Westen) Gemeindeveranstaltungen zur Einführung neuer Mitglieder. Sie sind aber stets versuchte Hinführungen zu einem bestimmten Lebenssinn. Auf der einen Seite ist diese Sinngebung nicht mehr gesamtgesellschaftlich verankert. Das verstärkt die Tendenz der Säkularisierung auch dieses religiösen Festes. Auf der anderen Seite gelingt diese Hinführung bei einer nicht unbeträchtlichen Gruppe Jugendlicher durchaus.

Das verweist auf die soeben gestellte Frage und formuliert sie neu: Wie sieht es aus mit einem Mehr an betont humanistischer Sinngebung? Es ist erstens für beide großen Anbieter sicher nicht nebensächlich, ob die Konsumenten von Jugendweihen und Jugendfeiern diese als Familienfest oder als Show oder als Identitätsausdruck oder als Zeremonie verstehen. Aber zweitens ist es für beide Verbände sicher existenziell (auch, um den Nachwuchs zu sichern), dass es eine zunehmende Gruppe von Jugendlichen gibt, die ihr Bedürfnis nach modernem Humanismus tatsächlich befriedigt bekommt, sei es in einem Kurssystem oder anderen Bildungsveranstaltungen. Für beide Zwecke lohnt es sich, dass beide Verbände über Jugendfeiern und Jugendweihen untereinander kommunizieren.

Denn man muss nicht nur ernsthaft die Frage stellen, welche Formen der Kinder- und Jugendarbeit um dieses Ereignis herum zu entwickeln wären, sondern ob diese Feiern nicht öffentlich gefördert werden sollten, schon weil es sich hier um Kunst, um eine ästhetische Aufführung, letztlich um Theater handelt. Eine Begründung für eine Förderung ergibt sich aber auch aus weiteren Gründen: der Werteorientierung als einem offenen Prozess, der Notwendigkeit politischer Bildung und der Gewaltprävention im Sinne eines "positiven Verfassungsschutzes".

Dass den Jugendlichen eine humanistische Einladung unterbreitet wird, bei der es ihnen freisteht, sie anzunehmen oder nicht – darin liegen sogar die Originalität und Modernität dieser säkularen Feierkultur. Und es kann der offenen Gesellschaft wie dem demokratischen Staat nicht gleichgültig bleiben, bei denjenigen nachhaltig Humanismus zu befördern, die religiös "unmusikalisch" sind und dies bleiben wollen.

#### Literatur

Theodor W. Adorno: Minima Moralia, I, 18. In: Gesammelte Schriften, Bd. 4, Frankfurt a.M., S.19.

Ida Altmann: Leitsätze für die Kinder von Freidenkern und Freireligiösen, Berlin (1895). In: Zur Erinnerung an die Feier der Jugend-Weihe in der Freireligiösen Gemeinde zu Berlin. Berlin o.J. (1895), o.S.

Heiner Barz: Was Jugendlichen heilig ist. Prävention im Bereich Sinnfragen, Patchwork, Heilsversprechen, Okkultismus. Freiburg 1998.

Brigitte Baslé u. Nele Maar: Alte Rituale – neue Rituale. Freiburg, Basel u. Wien 1999.

Hans-Jörg Beyerling: In Magdeburg findet die JugendFEIER in einer Kirche statt. In: diesseits, Nr. 60, Berlin 16(2002)3, S.5.

Patricia Block, Christian John u. Regina Malskies: Einmal im Leben! Ein Elternratgeber zur JugendFEI-ER/Jugendweihe. Berlin 2000.

Wolfgang Brückner: Sitte und Brauch. I. Sozialwissenschaftliche Aspekte. In: Staatslexikon, hg. v. der Görres-Gesellschaft, Bd. 4, Freiburg, Basel u. Wien 1988.

Chancen und Risiken im Lebenslauf. Beiträge zum gesellschaftlichen Wandel in Ostdeutschland. Hg. von Hubert Sydow, Uta Schlegel u. Andreas Helmke. Berlin 1995.

Joachim Chowanski u. Rolf Dreier: Die Jugendweihe. Eine Kulturgeschichte seit 1852. Mit einem Vorwort von Siegmund Jähn und einem Ratgeberteil für Eltern und Teilnehmer. Berlin 2000.

Georg Diederich: "Die Mehrzahl steht im Bann der Kirche". Die Einführung atheistischer Ersatzriten im Bezirk Rostock 1955. In: Deutschlandarchiv, Leverkusen 32(1999), S.34ff.

Georg Diederich, Bernd Schäfer u. Jörg Ohlemacher: Jugendweihe in der DDR. Geschichte und politische Bedeutung aus christlicher Sicht. Hg. von





der Landeszentrale für politische Bildung Mecklenburg-Vorpommern, Schwerin 1998.

Albrecht Döhnert: Jugendweihe zwischen Familie, Politik und Religion. Studien zum Fortbestand der Jugendweihe nach 1989 und die Konfirmationspraxis der Kirchen. Leipzig 2000 (Arbeiten zur Praktischen Theologie, 19).

\_mile Durkheim: Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt a.M. 1981.

Mirca Eliade: Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen. Frankfurt a.M. u. Leipzig 1998.

Gernot Facius: Eine Station im Leben. In: Die Welt, 07.04.00.

Andreas Fincke: Konfirmation, Jugendweihe, christliche Jugendfeier. In: Dialog und Unterscheidung. Hg. von Reinhard Hempelmann u. Ulrich Dehn. Berlin 2000. – Ders.: Jugendweihe, Jugendfeier, Maiglocke. Ein ostdeutsches Fest feiert fröhliche Urstände, in: Zeitzeichen 2 (2001), S.36-38. – Ders.: Positiv besetzte Familientradition. Warum die Jugendweihe in Ostdeutschland noch immer floriert. In: Herder-Korrespondenz 56 (2002), S.357-361. – Ders.: Freidenker-Freigeister-Freireligiöse. Kirchenkritische Organisationen in Deutschland seit 1989. Berlin 2002 (EZW-Texte 2002, 162).

Helmut Frank: Kreuz des Ostens. Die Volkskirche wurde nach westlichen Vorstellungen restauriert, aber das Volk im Osten kam nicht zurück. In: Die Zeit, Nr. 26, Hamburg 20.06.97.

Freier Blick. Blätter für die Jugend zu Fragen unserer Zeit. Hamburg 1998ff.

Fremde Heimat Kirche. Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft. Hg. von Klaus Engelhardt, Hermann von Loewenich u. Peter Steinacker. Gütersloh 1997.

Thomas Gandow: Jugendweihe. Humanistische Jugendfeier. München 1994.

Feste der Arbeiterbewegung

Martin Gehlen: Bald überall "ostdeutsche Verhältnisse"? Katholische Kirche rechnet auch in den alten Bundesländern mit weiterem Rückgang der Religiosität. In: Der Tagesspiegel, Berlin 30.03.2000.

Arnold van Gennep: Übergangsriten (Les rites de passage). Frankfurt a.M., New York u. Paris 1999.

Hartmut M. Griese: Sozialwissenschaftliche Jugendtheorien. 1987. – Ders.: Forschungen zur JugendFEIER und Jugendweihe. Ergebnisse und Trends. In: humanismus aktuell, Berlin 4(2000)7. – Ders.: Einleitung: Zur Renaissance von Ritualen und Ritualtheorie. In: Ritualtheorie, Initiationsriten und empirische Jugendweiheforschung, hg. von Stephan Eschler u. Hartmut M. Griese, Stuttgart 2002.

Horst Groschopp: Eine kleine Geschichte der Jugendfeier. In: diesseits, Berlin 14(2000)53. - Ders.: Deutsche Einigung. Ende einer verstaatlichten Arbeiterbewegungskultur. In: Historische Orientierung und Geschichtskultur im Einigungsprozeß. Hg. von Jörg Calließ. Rehburg-Loccum 1991, S.136ff. - Ders.: Dissidenten, Freidenkerei und Kultur in Deutschland. Berlin 1997. - Ders.: Humanismus und Rituale. In: humanismus aktuell. Berlin 6(2002)11. - Ders.: Jugendweihe und Festkultur. Zum öffentlichen Disput über Jugendfeiern. In: humanismus aktuell. Berlin 4(2000)7. – Ders.: "Partei der planmäßigen Hebung menschlicher Cultur" (Paul Kampffmeyer). Anmerkungen zum Erbe sozialistischer Kulturkonzepte der deutschen Arbeiterbewegung in der DDR. In: Arbeiter und Massenkultur. Wandlungen im Freizeitverhalten der Zwanziger Jahre. Berlin 1992, S.101ff (=Mitteilungen aus der kulturwissenschaftlichen Forschung, Nr. 30).- Ders.: Der singende Arbeiter im Klub der Werktätigen. Zur Geschichte der DDR-Kulturhäuser. In: Ostdeutsche Kulturgeschichte, Berlin 1993, S.86-131 (=Mitteilungen aus der kulturwissenschaftlichen Forschung, Nr. 33). – Ders.: Weltanschauunasregionen (www.horst-groschopp.de).

Udo Hahn: Taufe, Abendmahl, Eheschließung, Firmung, Krankensalbung, Ordination, Beichte. Gütersloh 2001 (Gütersloher Taschenbücher, 686).

Bo Hallberg: Die Jugendweihe. Zur deutschen Jugendweihetradition. Göttingen 1978.

M. Hauke: Die Firmung. Geschichtliche Entfaltung und theologischer Sinn. Paderborn 1999.

R. Hauke: Die "Feier der Lebenswende" im Erfurter Mariendom. Der Versuch einer christlichen Alternative zur Jugendweihe. Statement auf der Mitgliederversammlung des DKMR vom 5.-7.7.2000 in Würzburg, in: Ordenskorrespondenz 42 (2001), S. 63-74.

Handbuch für die Arbeit mit Konfirmandinnen und Konfirmanden. Hg. vom Comenius-Institut. Gütersloh 1998.

Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Hg. von Hubert Cancik u.a., Stuttgart 1988ff.

Jan Hermelink: Die Konfirmation als Ritual "heilsamer Verstörung". Systemische Sichtweisen auf die





Kasualliturgie. In: Wege zum Menschen 53 (2001).

Catherine Herriger: Wie Rituale unser Leben bestimmen. Macht und Magie unbewusster Botschaften im Alltag. Leipzig 1998.

Bernd Jochen Hilberath u. Matthias Scharer: Firmung – wider den feierlichen Kirchenaustritt. Theologisch-praktische Orientierungshilfen. Mainz 1998.

Susann Illing: Die Jugendweihe im Wandel der Zeit. Ein Fest der Jugend oder ostdeutsche Familientradition? Vorgeschichte, Hintergründe, Bedeutung vor und nach 1990. Stuttgart 2000.

100 Jahre Jugendweihe. Hg. v. Manfred Isemeyer u. Klaus Sühl. Berlin 1989.

Manfred Isemeyer: Die Jugendfeier des HVD. Ein weltanschauliches Angebot: Tradition dieses Festes und Überlegungen für die Gegenwart. In: humanismus aktuell, Berlin 4(2000)7.

Jugend 2000. Hg. vom Jugendwerk der Deutschen Shell. Die 13. Shell Jugendstudie. Konzeption: Arthur Fischer, Yvonne Fritzsche, Werner Fuchs-Heinritz, Richard Münchemeier. Bd. 1, Opladen 2000

Jugendliche begleiten und gewinnen. 12 Thesen des Rates der evangelischen Kirche in Deutschland zur Jugendweihe/Jugendfeier und ihrem Verhältnis zur Konfirmation. Hannover 1999.

Jugendweihe – Jugendfeier. Wertevermittlung und Feiergestaltung. Hg. vom Humanistischen Freidenkerbund Brandenburg. Potsdam 1999.

Jugendweihe Deutschland e.V. Zum Selbstverständnis. Berlin April 2002.

Jugendweihen in Deutschland. Idee, Geschichte und Aktualität eines Übergangsrituals. Hg. von Alexander Bolz, Christina Fischer u. Hartmut M. Griese. Leipzig 1998.

Astrid Kaiser: 1000 Rituale für die Grundschule. Hohengehren 2001.

Wolfgang Kaschuba: Einführung in die Europäische Ethnologie. München 1999.

Kirche als Kulturfaktor. Festgabe der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig zum 65. Geburtstag von Landesbischof Johannes Hempel. Hg. von Ulrich Kühn. Hannover 1994 (Zur Sache, 34).

Konfessionslos und religiös. Gemeindepädagogische Perspektiven. Hg. von Götz Doy\_ u. Hildrun Keßler. Leipzig 2002.

Konfirmation. In: Evangelischer Erwachsenenka-

techismus. Hg. von Manfred Kießig u. a., 6. Aufl., Gütersloh 2000.

Konfirmation und Jugendweihe. Zur Gegenwart und Zukunft eines sozialen Passageritus. In: Theologische Praxis, Heft 2, 1994, S.134-147.

Kulte, Kulturen, Gottesdienste. Öffentliche Inszenierung des Lebens. Festschrift für Peter Cornehl. Hg. von Peter Stolt u.a. Göttingen 1996.

Leitsätze der Abteilung Parteischulung, Kultur und Erziehung beim Zentralsekretariat der SED. Januar 1948. In: Um die Erneuerung der deutschen Kultur, Dokumente 1945-1949, Berlin 1983, S.204ff.

Rainer Liepold: Die Teilnahme an der Konfirmation bzw. Jugendweihe als Indikator für die Religiosität von Jugendlichen aus Vorpommern. Traditionen, Bilanzen, Visionen und Fremdbestimmung. Frankfurt a.M. u.a. 2000.

Andreas Meier: Jugendweihe – JugendFEIER. Ein deutsches nostalgisches Fest vor und nach 1990. München 1998. – Ders.: Die Jugendweihe einst und jetzt. Der Dativ fehlt. In: Jahrbuch für Volkskunde. Würzburg u.a. 2000. – Ders.: Struktur und Geschichte der Jugendweihen / Jugendfeiern. St. Augustin: Konrad-Adenauer-Stiftung e.V. März 2001, 50 S. (Arbeitspapier 8/2001).

Heiner Meulemann: Aufholtendenzen und Systemeffekte. Eine Übersicht über Wertunterschiede West- und Ostdeutschland. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament Nr. 40/41, Bonn 1995, S.28ff. – Ders.: Werte und Wertewandel im vereinten Deutschland. In: Ebd., Nr. 37/38, Bonn 2002, S.21ff.

Axel Michaels: Jesus oder Buddha. Leben und Lehre im Vergleich. München 2002 (mit Ulrich Luz). Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart. München 1998.

Ute Mohrmann: Jugendweihe und Jugendfeier. Was waren und was sind sie aus ethnologischer Sicht? In: humanismus aktuell, Berlin 4(2000)7. – Dies.: Sitten und Bräuche im Lebenslauf der DDR-Bürger. In: Abhandlungen und Berichte des Staatlichen Museums für Völkerkunde Dresden, 44, Dresden 1990. – Dies.: Festhalten am Brauch. Jugendweihe vor und nach der "Wende". In: Alltagskultur im Umbruch. Hg. von Wolfgang Kaschuba, Thomas Scholze u. Leonore Scholze-Irrlitz. Weimar, Köln u. Wien 1996. – Dies.: Ritualisierte Lebensstationen. Jugendweihe und Eheschließung in der DDR. In:





Ansichten zur Geschichte der DDR. Hg. von Ludwig Elm, Dietmar Keller u. Reinhard Mocek. Bonn u. Berlin 1997. – Dies.: Zu Geschichte und Gegenwart einer ritualisierten Lebensstation: Die Kieler Jugendweihe 1996 im historischen und regionalen Kontext. In: Kieler Blätter zur Volkskunde, 30, Kiel 1998.

Maria Elisabeth Müller: Zwischen Ritual und Alltag. Der Traum von einer sozialistischen Persönlichkeit. Frankfurt a. M., New York: Campus Verlag 1997.

Volker Mueller: Mehr als nur feiern? Humanistische Werte in der Jugendfeier. In: humanismus aktuell, Berlin 4(2000)7. – Ders.: Jugendfeiern in Brandenburg. Haben wir noch einen humanistischen Anspruch? Falkensee 2002.

Ulrich Nanko: Religiöse und weltliche Feste. In: humanismus heute, Berlin 2(1998)2.

Ehrhart Neubert: "gründlich ausgetrieben". Eine Studie zum Profil und zur psychosozialen, kulturellen und religiösen Situation von Konfessionslosigkeit in Ostdeutschland und den Voraussetzungen kirchlicher Arbeit (Mission). Berlin: Studien- und Begegnungsstätte 1996.

Nicht religiös und trotzdem 14. Jugendweihe Jugendfeier. In: Freidenker Spezial, Dortmund 1998.

Günter Nooke: Schlimmes Erbe des Kommunismus. In: Leipziger Volkszeitung, 20.03.00.

Ostdeutsche Jugendliche. Vom DDR-Bürger zum Bundesbürger. Hg. von Uta Schlegel u. Peter Förster. Berlin 1997.

Detlef Pollack: Von der Volkskirche zur Minderheitenkirche. Zur Entwicklung von Religiosität und Kirchlichkeit in der DDR. In: Hartmut Kaelble, Jürgen Kocka u. Hartmut Zwahr (Hg.): Sozialgeschichte der DDR. Stuttgart 1994. – Ders.: Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989-1999. Opladen 2000. – Ders.: Die religiös-kirchliche Situation in Deutschland – eine Bestandsaufnahme (Vortragstext, Berlin, 8. Mai 2002).

Religion in der Lebenswelt der Moderne. Hg. von Kristian Fechtner u. Michael Haspel. Stuttgart u.a. 1998.

Rituale des Alltags. Hg. von Silvia Bovenschen u. Jörg Bong. Frankfurt a.M. 2002.

Rituale in Schule und Unterricht. Hg. von Annemarie von der Groeben. Hamburg 2000.

Rituale und Ritualisierungen. Hg. von Alfred Schäfer u. Michael Wimmer. Opladen 1998.

Ritualtheorie, Initiationsriten und empirische Jugendweiheforschung. Beiträge für eine Tagung der Europäischen Jugendbildungs- und Jugendbegegnungsstätte Weimar. Hg. von Stephan Eschler u. Hartmut M. Griese. Stuttgart: 2002.

Ritualtheorien, Ein einführendes Handbuch, hg. von Andr\_a Belliger u. David J. Krieger, Opladen 1998.

Michael Rudloff: Die Entstehung des Jugendweihegedankens am Beispiel Leipzigs. Bauvolk der kommenden Welt. In: Mitteldeutsches Jahrbuch für Kultur und Geschichte. Weimar, Köln u. Wien 1999, Bd. 6. S.97ff.

rundBrief. Jugendweihe Deutschland e.V., Berlin 1999ff.

Sakramentenpastoral im Wandel. Überlegungen zur gegenwärtigen Praxis der Feier der Sakramente am Beispiel von Taufe, Erstkommunion und Firmung. 3. korr. Auflage 1996 (= Die deutschen Bischöfe, Pastoralkommission, Heft 12).

Werner Schultz: Keine Rituale. In: humanismus aktuell, Berlin 6(2002)11.

Peter Schulz-Hageleit: Am Jungbrunnen des Lebens. Eckwerte humanistischen Denkens. Frankfurt a.M. 2002. – Ders.: Leben in Deutschland. Geschichtsanalytische Reflexionen über Gegenwart und Zukunft. Pfaffenweiler 1998. – Ders.: Lebenstrom und Rationalität. Ein Essay über Humanismus in Zeiten des Krieges (= humanismus aktuell, Sonderheft 1, Berlin 1999).

Ulrich Schwalbach: Firmung und religiöse Sozialisation. Innsbruck 1979 (Innsbrucker theologische Studien, 3).

Hans-Georg Soeffner: Die Ordnung der Rituale. Frankfurt a.M. 1995.

Paul Stefanek: Vom Ritual zum Theater. In: Ders., Vom Ritual zum Theater, Gesammelte Aufsätze und Rezensionen, Wien 1992.

Martin Sterr: Deutschland Ost – Deutschland West. Der Kirchturm bröckelt – hüben wie drüben. Zur Situation von Kirchen und Religion zehn Jahre nach der deutschen Vereinigung. In: Der Bürger im Staat. Stuttgart 2000. H. 2.

Ulrich Steuten: Das Ritual in der Lebenswelt des Alltags. Gießen 1998.

Klaus Tenfelde: Überholt von der demokratischen Massengesellschaft. Vom Ende und Erbe der Arbeiterkultur. In: Susanne Miller, Malte Ristau, Gesellschaftlicher Wandel - Soziale Demokratie. 125 Jahre SPD. Historische Erfahrungen, Gegenwartsfragen, Zukunftskonzepte. Forum der Historischen Kommis-





sion 3. und 4. März 1988. Köln 1988, S.155ff.

Eberhard Tiefensee: "Religiös unmusikalisch"? Ostdeutsche Mentalität zwischen Agnostizismus und flottierender Religiosität. In: Wiedervereinigte Seelsorge – Die Herausforderung der katholischen Kirche in Deutschland. Hg. von Joachim Wanke. Leipzig 2000, S.24ff.

Victor Turner: Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels. Frankfurt a.M. 1995 (zuerst 1989). – Ders.: Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur. Frankfurt a.M. u. New York1989.

Übergangsrituale im Jugendalter. Jugendweihe, Konfirmation, Firmung und Alternativen. Positionen und Perspektiven am "runden Tisch". Hg. von Hartmut M. Griese. Münster 2000.

Walter Ulbricht: Der Kampf um den Frieden, für den Sieg des Sozialismus, für die nationale Wiedergeburt Deutschlands als friedliebender, demokratischer Staat. In: Protokoll ... V. Parteitag der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands ..., Band I, Berlin 1959, S.148ff.

Detlev Urban und Hans Willi Weinzen: Jugend ohne Bekenntnis? 30 Jahre Konfirmation und Jugendweihe im anderen Deutschland. Berlin 1984.

Michael Vogt: Entstehung und Entwicklung des Christentums. In: Religionen feiern. Feste und Feiertage religiöser Gemeinschaften in Deutschland. Hg. vom Religionswissenschaftlichen Medien- und Informationsdienst e.V. REMID. Koordination und Red.: Steffen Rink u. Martin Baumann. Marburg 1997.

Ingeborg Weber-Kellermann: Saure Wochen Frohe Feste. Fest und Alltag in der Sprache der Bräuche. München 1985. Hermann Wentker: Die Einführung der Jugendweihe in der DDR: Hintergründe, Motive, Probleme. In: Von der SBZ zur DDR. Studien zum Herrschaftssystem in der Sowjetischen Besatzungszone Deutschlands. Hg. von Hartmut Mehringer. München 1995, S.139ff.

Peter Wicke: Handbuch der populären Musik. Rock, Pop, Jazz, World Musik. 1997. – Ders.: Von Mozart zu Madonna. Frankfurt a.M. 2001. – Ders.: Handbuch der Musik im 20. Jahrhundert. Bd. 8: Rock- und Popmusik. 2001.

Barbara Wolbert: Jugendweihe nach der Wende. Form und Transformation einer sozialistischen Initiationszeremonie. In: Zeitschrift für Volkskunde 94, 1998.

Christoph Wulf u.a.: Das Soziale als Ritual. Zur performativen Bildung von Gemeinschaften. Opladen 2001.

Hartmann Wunderer: Freidenkertum und Arbeiterbewegung. In: Internationale Wissenschaftliche Korrespondenz zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung, Berlin 16(1980)1, S.14ff.

Gregor Ziese-Henatsch: Zwischen Wertevermittlung und Familienfeier. Besonderheiten der Jugendfeiern des HVD. In: humanismus aktuell, Berlin 4(2000)7.

Zum Beispiel Jugendweihe. Riten in einer nachchristlichen Gesellschaft. Hg. von Kurt-Helmuth Eimutz u. Lutz Lemhöfer. Frankfurt a.M. 2000.

Zwischen nicht mehr und noch nicht. I.A. des HVD hg. von Patricia Block. Berlin 2000.

Zwischen Rausch und Ritual. Hg. von Konstanze Kriese. Berlin 1994.





Volker Mueller

# Politik, Jugendarbeit und Übergangsrituale Das regionale Beispiel der Jugendfeiern in Brandenburg

#### Diskursthemen

Unsere Tagung knüpft an die Seminare des Humanistischen Freidenkerbundes Brandenburg in Bollmannsruh (1995)<sup>1</sup> und der Landesarbeitsgemeinschaft Jugendfeier Brandenburg in Bad Freienwalde (1999 und 2002) sowie an die Tagungen im September 1997 in Halle zum Thema Jugendfeier in Ost und West und im November 2000 in Berlin an.<sup>2</sup>

Neben dem Erfahrungsaustausch standen stets weltanschaulich-theoretische, ethische und praktische Fragen der Feiergestaltung und der Wertevermittlung im Rahmen der Jugendfeier/Jugendweihe im Vordergrund. Dabei wurden und werden folgende Fragen diskutiert: Haben die Jugendfeiern einen weltanschaulich-ethischen und humanistischen Gehalt oder sind sie weltanschaulich neutral? Werden humanistische Werte angeboten und vermittelt oder wird eine Beliebigkeit in der Vermittlung von Lebensorientierungen gepflegt? Wie gestaltet sich das Verhältnis der Jugendfeier zu Politik, Staat und Jugendarbeit? Wie ist die Haltung zu Kirche, Religion, Konfirmation und Kommunion? Welche Rolle spielt die Verbreitung und Vermittlung von Grundwerten und Menschenrechten?

Die Jugendfeier als Übergangsritual in Brandenburg versteht sich erstens in ihrem Verhältnis zur Politik als parteipolitisch unabhängig, aber gesellschaftspolitisch nicht neutral. Sie will ein kritisches Bewusstsein und soziales Engagement der Jugendlichen fördern. Und sie ist zweitens weltanschaulich bestimmt: konfessionsfrei und säkular humanistisch. Mit der

Jugendfeiervorbereitung und -gestaltung werden insbesondere Inhalte freier Jugendhilfe direkt berührt, und zwar: Jugendkulturarbeit, offene Jugendarbeit und Freizeitpädagogik, außerschulische Jugendbildung, erzieherischer Jugendschutz sowie Jugendsozialarbeit und sozialpädagogische Arbeit.

Wichtig ist, sich auch stärker auf die Geschichte der Jugendweihe-Bewegung in Deutschland seit über 150 Jahren zu besinnen und eine klare Orientierung auf humanistische Werte der Gegenwart und des zukünftigen Lebens zu entwickeln und anzubieten. Die Festveranstaltungen zur 150-Jahr-Feier im Jahr 2002 in Potsdam und Berlin haben dafür wichtige Impulse gegeben.

Der Platz der Jugendweihe in der DDR ist natürlich gerecht und eindeutig zu bestimmen und ohne Polemik deren ideologische Ausnutzung zu benennen. Scharfe Verunglimpfungen und Vereinseitigungen (wie sie z.B. bei Pfarrer Thomas Gandow oder in der 1998 in Schwerin erschienenen Broschüre Jugendweihe in der DDR zu lesen sind) werden der historischen Wirklichkeit nicht ausreichend gerecht.

Halten wir fest, dass wir den Begriff der "Weihe" allerdings weitestgehend offiziell nicht mehr gebrauchen, da er zu stark religiös und rituell ausgerichtet ist. Wir benutzen den Begriff der "Humanistischen Jugendfeier", der auch Programm für den Passageritus der 14jährigen sein soll. In der Umgangssprache der Menschen – vor allem in den neuen Bundesländern – wird der Begriff der Jugendweihe weiter verwendet.

Im Frühjahr eines jeden Jahres - auch nach der





<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Vgl. Jugendfeier/Jugendweihe – Wertevermittlung und Feiergestaltung. Hg. vom Humanistischen Freidenkerbund Brandenburg e.V., Potsdam 1999.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Vgl. die Beiträge von Hartmut M. Griese, Ute Mohrmann, Horst Groschopp, Volker Mueller und Manfred Isemeyer in: humanismus aktuell. H. 7. Berlin 2000.

staatlichen Einheit - wird "Jugendweihe" gefeiert, vor allem in Brandenburg und den anderen neuen Bundesländern, aber auch in den alten Bundesländern. Man kann schätzen, dass ca. 20.000 Jugendliche in Brandenburg 2002 an der Jugendweihe teilgenommen haben (bei unterschiedlichen Trägern). Die Medien reflektieren das Ereignis auf unterschiedliche Weise. In den letzten Jahren hat sich die Berichterstattung der Medien über das öffentliche Ereignis "Jugendfeier" jedoch deutlich versachlicht und wird mehr und mehr als eine berechtigte Feierkultur im Rahmen weltanschaulicher Vielfalt respektiert. Allerdings berichten die Medien lieber über die Maiglockenfeiern, an denen nur eine Handvoll Jugendlicher teilnimmt, oder über die Lebensfeiern der Kirche in Erfurt.

## Konjunktur für Jugendweihen

Wie ist nun der Aufwind für die Jugendweihe/ Jugendfeier vor allem in den neuen Bundesländern zu erklären? Hierzu einige Überlegungen, die an den Beitrag von Ute Mohrmann: Festhalten am Brauch. Jugendweihe vor und nach der "Wende" anknüpfen³: Die Jugendfeier in den neuen Bundesländern hat sich in der Tat nicht zwischen Altlastenaustreibung, christlichen Kirchen und Medienschelte aufreiben lassen. Die Beibehaltung der Jugendweihefeier durch einen Großteil der ostdeutschen Bevölkerung repräsentiert ein Stück gewohnten sozialen Verhaltensrepertoires bis hin zur Trotz-Mentalität: "Die Jugendweihe nimmt uns keiner!"

Unter dem Druck der politischen Stigmatisierung ging es den Veranstaltern zunächst vorrangig um öffentliche Bestätigung des Gebrauchtwerdens, dann aber auch um Werbung und Sponsoren, um Ökonomisches. Auf diese Weise eingeordnet in die neuen gesellschaftlichen Verhältnisse, leisten die Organisationen eine breite und überaus wirkungsvolle Jugendarbeit, die weitestgehend gemeinnüt-

zig anerkannt ist. Dabei bemühen sie sich um zeitgemäße Sinnstiftung.

Mehrheitlich sehen sich die freidenkerischen und humanistischen Jugendfeierorganisatoren in der demokratischen Tradition der Jugendweihe in Deutschland. Sie reicht über die freireligiösen und proletarischen Jugendweihen im 19. Jahrhundert und die getarnten Schulentlassungsfeiern während des Sozialistengesetzes 1878-1890 bis zu den freireligiösen Konfirmationen in der Mitte des vorigen Jahrhunderts zurück. Die als freidenkerisches Gegenstück zur Konfirmation etablierte Jugendweihe galt auch in der DDR als Traditionsbestand der Kultur der Arbeiterklasse.

Die 1990 aus der Organisationsstruktur der DDR-Jugendweihe heraus gegründete und seit 1992 neu konzipierte Interessenvereinigung<sup>4</sup> ist der Hauptanbieter der Jugendweihe in den neuen Bundesländern und hat sich vor einigen Monaten umbenannt in Jugendweihe Deutschland e.V. Ihre Jugendweihefeiern sind überkonfessionell, weltanschaulich neutral und nicht mit einer verpflichtenden Vorbereitung verbunden. Allerdings wird das breite Veranstaltungsprogramm der Jugendarbeit auch im Rahmen der Jugendweihe angeboten und genutzt.

Als Weltanschauungsgemeinschaft definieren sich dagegen die seit 1990 sich entwickelnden Freidenkerverbände und die später entstandenen Humanistenverbände auch in Brandenburg. Freies Denken, "befreit von religiösen oder anderen Dogmen und Tabus", soll dem Zweck dienen, den persönlichen Lebensbereich, die gesellschaftlichen Verhältnisse und die internationalen Beziehungen nach dem Maßstab der Vernunft und Toleranz, der Solidarität und tätigen Humanität sowie des gesellschaftlichen Fortschritts einzurichten. Die aktuelle Gestaltung von Jugendstunden und Jugendfeier gründet auf den Traditionen des Freidenkertums für eine weltanschauliche Selbstbestimmung und ein selbst verantwortetes Leben.





<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Vgl. Ute Mohrmann: Festhalten am Brauch. Jugendweihe vor und nach der Wende. In: Wolfgang Kaschuba u.a.: Alltagskultur im Umbruch. Weimar, Köln u. Wien 1996.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Vgl. Joachim Chowanski u. Rolf Dreier: Die Jugendweihe. Eine Kulturgeschichte seit 1852. Berlin 2001.

#### Spezifik humanistischer Feiern

Der Humanistische Verband mit seinen Brandenburger Regionalgruppen will als Interessenvereinigung Konfessionsloser mit der "Jugendfeier als anderer Jugendweihe" kein "unverbindliches Allerweltsangebot" unterbreiten. Das halbjährige Vorbereitungsprogramm basiert mit Projektarbeit, thematischen Camps und Einzelveranstaltungen auf den erklärten Werten Solidarität, Menschenwürde, Achtung und Toleranz, auf den Positionen eines säkularen Humanismus.

Im Mittelpunkt der Jugendfeier stehen humanistische Grundwerte:

- ein freies humanistisches Denken und soziales Handeln, die Lebensfreude vermitteln (ohne Probleme des Lebens und unserer Welt zu verschütten)
- die gemeinschaftliche Suche nach Wegen zu einer weltanschaulichen Selbstbestimmung, die die individuellen Freiheitsrechte ermöglicht
- die Hilfe bei der Selbstfindung eines säkularen, ethisch begründeten Lebenssinns und
- die Entwicklung eines Bewusstseins humanistischer Selbstverantwortung im Sinne der Menschenrechte.

Gibt es – trotz unterschiedlicher Bedeutungskonstrukte und Selbstdarstellungen – Koalitionen und Kooperation zwischen den Jugendweiheträgern, so behindert nicht zuletzt Konkurrenz um Öffentlichkeit und Förderung gelegentlich ihre Verständigung. Von Eltern und Jugendlichen wird die Unterschiedlichkeit der Angebote bisher weniger deutlich wahrgenommen.

Spontane Antworten auf die Frage nach den Motiven für die Teilnahme an den Jugendfeiern im Land Brandenburg reflektieren in der Regel das Feiererlebnis, das Geschenk- und Familienfest sowie den Wunsch nach einem ritualisierten Abschied von der Kindheit.

Der Wunsch nach einem ritualisierten Abschied von der Kindheit ist allgemeingültig. Dabei dekken sich Schulabschluss und Jugendfeier durch die Einführung weiterer Pflichtschulfächer zeitlich allerdings schon lange nicht mehr. Der Einschnitt als "rite de passage" (Passage-/Übergangsritus) verlor an Bedeutung. Doch bleibt gerade der Abschluss von Kindheit gegenüber anderen Übergängen im immer weniger fest strukturierten Lebenslauf relativ stabil. Nahezu alle Kulturen kennen für diese Lebensphase ein Übergangsritual, das Brüche, Krisen und Konflikte des Einschnitts zu thematisieren und symbolisch zu überwinden sucht. Als kollektive Handlung ermöglicht das Aufnahmeritual der Jugendfeier den Heranwachsenden Identifikation mit den gesellschaftlich gültigen Normen und Werten, vor allem aber auch Erlebnis, Kommunikation und Auseinandersetzung. Diese Angebote werden als verbindliche Jugendfeiervorbereitung sowie auch als offene, unverbindliche Veranstaltungsformen angenommen.

Hohe Teilnehmerzahlen bei unseren Vorbereitungsveranstaltungen, die in der Regel für jeden Jugendfeierteilnehmer freiwillig sind und im Rahmen außerschulischer Jugendbildung durchgeführt werden, sind vor allem bei jugendgemäßen Freizeitaktivitäten und bei Partys und Spaßveranstaltungen zu verzeichnen. Spaß und Lebensfreude gehören sehr wichtig zum Leben, gerade auch für den Heranwachsenden. Dazu gehören auch sportliche Unternehmungen, Diskos, Sommercamps, Jugend- und Bildungsreisen.

Wesentlich bleibt es in der Jugendfeiervorbereitung, gute Antidrogen- und Antigewaltveranstaltungen sowie Veranstaltungen gegen Ausländerfeindlichkeit und zur geschichtlichen Dimension des Faschismus und Rassismus durchzuführen. Liebe, Sex, Aids, Partnerschaft und Familie gehören zu den am meisten interessierenden Themen. Veranstaltungen zu sog. Sekten, Psychogruppen, Okkultismus und Satanismus sowie zur Berufsfindung oder Fahrschul- und Computerkurse finden überaus hohen Zuspruch. Dabei bleiben weltanschauliche Gespräche sowie Veranstaltungen beispielsweise zu den verschiedenen Weltreligionen, zu anderen europäischen und außereuropäischen Kulturen im Angebot der Organisationen unterrepräsentiert und können oft nur "verpackt" angesprochen werden.





## Jugendfeier heute

Von der "neuen" Jugendweihe in der Bundesrepublik Deutschland ist viel die Rede.<sup>5</sup> Unmittelbar nach der "Wende" begingen verschiedene Organisationen die Jugendweihe "gesamtdeutsch". Im Zentrum des gegenseitigen Interesses stand vor allem die Neuorientierung der ostdeutschen Jugendweihe/Jugendfeier. Schließlich kam es im Ergebnis länger währender Diskussionen über Standorte und Profile der Jugendfeierträger zu Fusionen und Kooperationen zwischen Ost und West. Dennoch existieren weiterhin gewachsene und auch neue Unterschiede bei der Vorbereitung und Durchführung der Jugendweihe. In westdeutschen Regionen, wo es eine entsprechende politische Infrastruktur für dieses Angebot gibt, erfolgt die Werbung in den "klassischen Milieus". In Ostdeutschland, so auch in Brandenburg, ist das frühere Einholen der Teilnahmebereitschaft, von Lehrern meist klassenweise abgefragt, von einer persönlichen Anmeldung in Kontaktstellen oder Büros der Träger abgelöst worden. Doch auch gewohnte Praktiken funktionieren weithin fort. Die Jugendfeieranbieter werden von Elternvertretern in die Schule eingeladen. Es ist zudem das Interesse der Jugendweihlinge, die Feier in Kreis ihrer Mitschülerinnen und Mitschüler zu begehen.

Insgesamt steigt die Bedeutsamkeit der offiziellen Feier als Erlebnis. Sind die Feierinhalte neu bestimmt, so realisieren sie sich weitgehend im traditionellen Formenvorrat des Jugendweiherituals. Die Veränderungen bestehen insbesondere im Weglassen ideologisch besetzter Symbole wie des Gelöbnisses und in einem auf Unverbindlichkeit gegründeten Austausch von Brauchtumselementen. Die jetzt überreichte Teilnahmebestätigung ist gegenüber der "Urkunde" meist neutral formuliert, verweist auf Ereignis, Ort und Zeit.

Die sog. Feierelemente der Jugendfeier beinhalten Musik und Kunst, Rezitation und Tanz, die Festansprache, die Übergabe der Urkunde und eines Geschenks, die gelegentliche Dank-

sagung eines Jugendfeierteilnehmers an die Eltern sowie ein geschmückter Saal mit feierlicher Bewegung der Teilnehmenden in festlicher Kleidung.

Experimentiert wird mit den Jugendfeierbüchern. 1992 erschien ein Gedenkbuch der Jugendweihe in Hamburg unter dem Titel Was ist der Mensch, was soll der Mensch? mit einem Grußwort des Ersten Bürgermeisters der Freien und Hansestadt Hamburg, Dr. Henning Voscherau. Das Buch wurde auch in den neuen Bundesländern verbreitet. Die Interessenvereinigung fand aber bald eine eigene Lösung: 1993 und 1994 wurde der Lexikonband Deutschland - so schön ist unser Land als Gedenkband übergeben. Dieses zwischen Reiselexikon und Autoatlas anzusehende Nachschlagewerk, eine Sonderausgabe des Medienkonzerns Bertelsmann Lexikothek, sollte die Jugendweihlinge mit den Ländern der Bundesrepublik Deutschland bekannt machen. Seit 1995 heißt das Erinnerungsbuch - ebenfalls eine Bertelsmann-Produktion - Europa. Ein Kontinent und seine Staaten. Andere gute Bücher wie Zwischen nicht mehr und noch nicht oder Geh deinen Weg traten hervor. In Brandenburg werden heute wechselnd andere lexikalische und jugendgemäße Geschenkbücher übergeben.

Die Festrednerinnen und Festredner, von Veranstaltern oder Eltern bestellt, sind unterschiedlicher sozialer und politischer Provenienz: Es finden sich darunter Wissenschaftler und Künstler, auch neue Amtsträger und gelegentlich "Veteranen" der Jugendweihe, in Ausnahmefällen Jugendweihlinge der Vorjahresfeiern. Immer mehr kommen die Festredner aus den Reihen der humanistischen und freidenkerischen Verbände selbst.

Die Vortragenden wählen Inhalte und Stil ihrer Reden individuell aus, appellieren mehr oder weniger locker oder ernst, herausfordernd oder besänftigend, optimistisch bzw. harmonisierend. Die Festinszenierung hat sich gewandelt und wird von den Veranstaltern immer wieder neu bedacht. Die Gratwanderung beim





Vgl. Hartmut Griese (Hg.): Übergangsrituale im Jugendalter. Jugendweihe, Konfirmation, Firmung und Alternativen. Münster 2000.

Versuch, den differenzierten Erwartungen der Jugendlichen, Eltern und Gäste entsprechen zu können, schließt Tendenzen der Deritualisierung und Entpolitisierung ein.

Zusammenfassend lässt sich feststellen: Die Jugendfeier auch in Brandenburg heute ist kein durchweg "atheistisches und mit ausschließlich gesellschaftlichem Sinn ausgefülltes Kontrastprogramm zur christlichen Konfirmation". Vielmehr bedient sie unterschiedene Rezeptionsbedürfnisse der Teilnehmenden aus unterschiedlichen sozialen und politischen Milieus. Übergreifend für die derzeitige Akzeptanz wirken Tradition und Offenheit gleichermaßen.

Mit den heutigen Jugendfeiern ist ein spezifischer humanistischer Kultus entstanden, der von eigener Sitte und eigenständigem Brauchtum im konfessionsfreien Spektrum gekennzeichnet ist. Mit der Initiationsfeier "Jugendfeier" ist ein Ritual entstanden, das sowohl familiären als auch öffentlichen Charakter besitzt.

Die Jugendweihefeier ist ein Fest der Familie, der Würdigung des Heranwachsenden, der von den anderen Familienmitgliedern und den Freunden im Prozess des Erwachsenwerdens begleitet wird. Der öffentliche Charakter kommt mit der öffentlichen Verkündung der Aufnahme in den "Kreis der Erwachsenen" in der Feierstunde, also mit seiner Initiation (der rituellen Einführung in den Beginn eines neuen Lebensstandes), zum Ausdruck. Für die Organisatoren der Jugendfeier stehen dabei zentral die Entwicklung und Realisierung von Sinnangeboten, von einem Ideendienst für Sittlichkeit, Wissenschaft und Kunst (oder anders gesagt: für das Gute, Wahre und Schöne im Leben) im Vordergrund.

## Inhalte

Welche Inhalte stehen vor allem im Mittelpunkt vor und während der Jugendfeier? Dies sind insbesondere humanistische Grundwerte, die sich aus der Verfassung und der UNO-Menschenrechtskonvention ergeben: Dazu gehören die Unantastbarkeit der Menschenwürde, die freie Entfaltung der Persönlichkeit, die Freiheit des weltanschaulichen Bekenntnisses, die Erreichung der Religionsmündigkeit, demokratische und soziale Verhaltensweisen. Die Jugendfeier wird jedoch ohne Bekenntnisse, ohne Dogmen und Tabus vorbereitet und durchgeführt. Im Mittelpunkt stehen

- ein freies humanistisches Denken und soziales Handeln, die Lebensfreude vermitteln (ohne Probleme des Lebens und unserer Welt zu verschütten),
- die gemeinschaftliche Suche nach Wegen zu einer weltanschaulichen humanistischen Selbstbestimmung,
- die Hilfe bei der Selbstfindung eines nichtreligiösen, ethisch begründeten Lebenssinns und
- die Entwicklung eines Bewusstseins humanistischer Selbstverantwortung.

Bei der Werteentwicklung und Wertevermittlung stehen folgende Aspekte im Vordergrund:

- Toleranz als universelles Verhaltensprinzip vor allem in Politik, Religion und Weltanschauung
- Gleichberechtigung der Geschlechter sowie aller Menschen unabhängig von Herkunft und sexueller Identität
- friedliches Miteinander: gewaltfreie Konfliktlösungen und Solidarverhalten weltweit
- soziale Sicherheit und ein demokratisches Engagement für eine gerechtere Gesellschaft.

In Vorbereitung auf die Humanistische Jugendfeier ist eine jugendgemäße Bildung und Freizeit zu gestalten, die diese Aspekte zur Grundlage hat. Hier sind folgende Themen besonders wichtig und zugleich attraktiv:

- Sexualität und Schutz vor AIDS
- Drogen wie schütze ich mich? (Suchtfragen)
- sog. Sekten, Psychogruppen und Okkultismus
- Ausprägung eines historischen Bewusstseins (z. B. Besuche von KZ-Gedenkstätten)
- Angebote für ein wissenschaftliches Weltbild (Besuche in einer Sternwarte und Gesprächsrunden zur Astronomie)
- Lebensfrohsinn und Spaß (in Veranstaltungen zu Kosmetik, in Discos, in Camps mit Gemeinschaftserlebnissen)





– Erweiterung der geistigen und kulturellen Horizonte (Jugendreisen, Ausflüge) und des Wissens über Weltreligionen.

Mit der Jugendfeier zu Beginn des 21. Jahrhunderts ist ein spezifischer freier humanistischer Kultus entstanden. Er ist durch drei Gesichtspunkte bestimmt:

1. Die Jugendfeier ist weltanschaulich bestimmt (und auch mit folgenden Worten bezeichnet: konfessionsfrei, nichtreligiös, säkular humanistisch), sie ist sinnstiftend und werteorientierend. Der Kultus befördert die weltanschauliche Selbstbestimmung und ein selbst verantwortetes Leben.

- 2. Die Jugendfeier ist als Passageritus ein ritualisierter Abschied von der Kindheit und der Übergang zum Jugendalter und zum Prozess des Erwachsenwerdens.
- 3. Sie ist eine öffentliche Initiation im Fest der Familie durch eine faktisch rituelle Aufnahme in den Kreis der Erwachsenen nach eigener Sitte und mit eigenständigem Brauchtum.





Gregor Ziese-Henatsch

# JugendFEIER – auch im Westen?

#### Teil der Arbeiterbewegungskultur

Seit einigen Jahren gibt es wieder verstärkt Versuche, die JugendFEIER des Humanistischen Verbandes auch in den alten Bundesländern und im Westteil Berlins zu einer neuen Blüte zu führen. In Anbetracht der konstant hohen Teilnahmezahlen im Ostteil Deutschlands und den allenthalben konstatierten Bedürfnissen nach religiöser und weltanschaulicher Orientierung außerhalb der Großkirchen sollte es doch möglich sein, dieses Angebot auch hier erfolgreich anzubieten.

So oder so ähnlich denken wohl viele HVD-Funktionäre und glauben, mit der JugendFEIER auch ein probates Mittel gefunden zu haben, um der Überalterung der meisten Westverbände künftig Herr werden zu können. Doch ist dies wirklich so? Haben wir es bei der Jugend-FEIER nicht inzwischen eher mit einem Ritus zu tun, der so originär ostdeutsch ist wie, sagen wir, der Schintoismus japanisch?

Mit dieser Eingangsbetrachtung habe ich in der Verbandszeitschrift diesseits (17[2003] 62/1) eine Frage gestellt, die von Humanistinnen und Humanisten meines Wissens zuvor weitgehend tabuisiert worden ist. Es waren weltanschauliche Widersacher, die, von der These des spezifisch Ostdeutschen ausgehend, die vermeintliche Rückwärtsgewandheit und DDR-Lastigkeit unseres Angebots beklagt haben. Dem wurde entgegen gehalten, dass die Jugendweihe über eine gut 150jährige historische Tradition verfügt und aus freireligiösen Bestrebungen um 1848 herum hervorgegangen ist.

Bei dieser Argumentation haben wir selber "vergessen", dass die Jugendweihe erst mit dem Erstarken der Arbeiterbewegung etwa seit Beginn des 20. Jahrhunderts zu einem Massenphänomen wurde. Es war die Arbeiterbewegung, die der Jugendweihe zu gesellschaftlicher Relevanz verhalf. Ohne sie wäre die

Jugendweihe wohl eine Randnotiz der deutschen Kulturgeschichte geblieben.

Bis 1989/90 hat unsere eigene verbandliche Geschichtsschreibung dies auch anerkannt: So feierte der Deutsche Freidenkerverband, Sitz Berlin, 1989 noch das 100jährige Bestehen der Jugendweihe und nahm dabei die erste proletarische Jugendweihe Deutschlands – 1889 in Berlin-Prenzlauer Berg – als "Startschuss" der eigenen Jugendweihe-Geschichte an.

Mit der Zerschlagung der Organisationen der Arbeiterbewegung im deutschen Faschismus verschwand dann auch ab 1933 die Jugendweihe zunächst weitgehend von der Bühne. Erst nach 1945 konnten sich die Organisationen, die durch die Besatzungsmächte wieder zugelassen wurden, erneut daran machen, Jugendweihen zu etablieren.

Im Westteil Berlins und in den alten Hochburgen der Arbeiterbewegung im Westen Deutschlands geschah dies schon bald und es entwikkelte sich in den fünfziger Jahren zunächst eine recht lebhafte Jugendweihebewegung. In der sowjetisch besetzten Zone bzw. in der DDR war den Machthabern zunächst mehr an guten Beziehungen zu den Kirchen gelegen, so dass diese Tradition zunächst nicht wieder belebt wurde. Erst ab 1953/54 wurde die Jugendweihe erneut etabliert, nun aber als Staatsritual, welches in seinem sich wandelnden Gelöbnis zunehmend mehr Bezug auf den Staat DDR und ein Bekenntnis zu ihm nahm. Welche dieser beiden Traditionslinien nun eher eine Fortsetzung des proletarischen Jugendweihegedankens der zwanziger Jahre beinhaltete mag Jede und Jeder für sich entscheiden. Die sich anschließende historische Entwicklung ist jedoch eindeutig.

#### Kulturelle Spaltung

Trotz des klar staatlichen Charakters der Jugendweihe in der DDR wurde sie von der





Bevölkerung immer mehr als ein "Fest der Jugend" begriffen, welches im privaten Rahmen im Anschluss an die offizielle Feier als Familienfeier weiter zelebriert wurde. Im Alltagsbewusstsein verschwand der staatliche (Zwangs-)Charakter der Veranstaltung immer mehr hinter der Wahrnehmung als - tendenziell unpolitisches – Familienfest, wie zahlreiche Studien belegen. Im Westteil Deutschlands und Berlins wirkte der Antikommunismus in Verbindung mit der zunehmenden Assoziation der Jugendweihe als eine "DDR-Veranstaltung". Schon bald gingen die in den fünfziger Jahren noch einmal stark angestiegenen Teilnahmezahlen massiv zurück und die Jugendweihe geriet spätestens ab den sechziger Jahre in eine zahlenmäßig immer unbedeutendere Rolle.

Diese kulturelle Spaltung besteht – entgegen den Prognosen vieler Sozialwissenschaftlerinnen und Sozialwissenschaftler – seit 1989/90 fort. In den neuen Bundesländern benötigte die Jugendweihe bzw. JugendFEIER – alle Anbieter zusammen genommen – nach einem kurzen Einbruch in der Wendezeit nur etwa zwei bis drei Jahre um wieder auf einem Niveau von etwa fünfzig Prozent Teilnahme der ostdeutschen Achtklässler und Achtklässlerinnen zu sein; seitdem hält sie sich etwa auf dieser Höhe.

Im Westteil Deutschlands und Berlins scheint sie bis heute nicht angekommen. Zwar steigen die Teilnahmezahlen in einigen Regionen Westdeutschlands und im Westteil Berlins mittlerweile wieder, jedoch kann bei genauerem Hinsehen festgestellt werden, dass diese Steigerungen fast ausschließlich durch zugezogene Ostdeutsche erreicht werden.

Eine gewisse Ausnahme scheint hier die alte Jugendweihe-Hochburg Hamburg zu sein, jedoch sind die Teilnahmezahlen dort mit rund 200 Teilnehmerinnen und Teilnehmern pro Jahr immer noch nur auf einem Niveau von etwa fünf Prozent dessen, was man in einer vergleichbar großen ostdeutschen Stadt erwarten dürfte – auch von ihnen sind nach Einschätzung des Hamburger HVD-Vorsitzenden Konny G. Neumann etwa ein Drittel zugezogene Ostdeutsche.

#### Jugendweihefeier heute

Um sich diese Entwicklung zu erklären, müssen wir uns vor allem fragen, was Jugendweihe bzw. JugendFEIER im Alltagsbewusstsein der Menschen für eine Funktion hat und wer und mit welchen Motiven Träger der Entscheidung für oder wider der Teilnahme an einer solchen Veranstaltung ist. Einige empirische Studien (Döhnert, Pinhardt u.a.) können hier genauso Aufschluss geben wie die Alltagserfahrungen in der Organisation von JugendFEIERn, die sich z.B. bei Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des HVD durch jahrelange Tätigkeit in diesem Feld ergeben haben. – Aus diesen Erkenntnissen leite ich die folgenden Thesen ab:

Die Entscheidung für die Teilnahme an der Jugendweihe bzw. JugendFEIER ist in hohem Maße erstens bestimmt durch Prozesse der Anpassung an das kulturelle Umfeld. In der Regel sind es die Eltern, die eine Teilnahme ihrer Kinder wünschen und dieser Wunsch wird über die Schulklassen auch an Kinder vermittelt, die selber und deren Eltern vermutlich nicht auf die Idee gekommen wären, eine solche Veranstaltung zu wünschen. So dürften sich u.a. auch die relativ hohen Teilnahmezahlen vietnamesischer Jugendlicher an den JugendFEIERn in Berlin erklären lassen.

Zweitens hat die Jugendweihe bzw. Jugend-FEIER im Bewusstsein der Teilnehmenden und ihrer Familien einen konfirmativen Charakter: Immer wieder wird auf die Bedeutung als Familienfest und als ein Fest verwiesen, welches den Beginn der Ablösung der Kinder von ihrem Elternhaus markiert. Den Jugendlichen wird also einerseits ein Loslösungsbedürfnis vom Elternhaus unterstellt, zugleich wird ihnen versichert, dass das Elternhaus als Hort der Familie auch weiterhin unterstützende Instanz bleibt. In dieser Bedeutung unterscheidet sich die Jugendweihe bzw. JugendFEIER nicht von der protestantisch-christlichen Konfirmation.

Während jedoch drittens die Konfirmation auf der zweiten Ebene die Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde und das christliche Glaubensbekenntnis hat, stellt sich die Frage, welche spezifische Zugehörigkeit evtl. mit der Jugendweihe bzw. JugendFEIER "konfirmiert"





wird. Eine Zugehörigkeit zur "humanistischen Familie" ist es in der Selbstwahrnehmung der Jugendlichen und ihrer Familien ganz offensichtlich nicht.

An diese Stelle ist ein Selbstverständnis getreten, welches sich am kürzesten mit den Worten "Wir Ossis" umschreiben lässt. Die Teilnahme an der Jugendweihe bzw. JugendFEIER konfirmiert – neben dem familialen Aspekt hinsichtlich der einsetzenden Adoleszenz – die Zugehörigkeit zur kulturellen Identität konfessionsloser Ostdeutscher.

Viertens ist sie damit für westdeutsche Jugendliche und ihre Familien tendenziell uninteressant. Dies gilt auch dann noch, wenn die Teilnahme an ihr durchaus als emanzipatorisch wertvoll und – hinsichtlich des Festprogramms – als kulturell gelungen eingeschätzt wird: Ihr konfirmativer Charakter kann immer nur in Bezug auf die familiäre Situation, nie jedoch bezüglich der kulturellen Identität wirken. Dies reicht i.d.R. nicht aus, um eine Teilnahme attraktiv erscheinen zu lassen.

#### Folgen für humanistische Anbieter

Für die humanistischen Verbände und ihr Selbstverständnis ist hieran zweierlei tendenziell problematisch. Zum einen lässt sich fragen, ob die Unterstützung der Herausbildung einer eigenen säkular-ostdeutschen Identität sich mit dem Anspruch am "Zusammenwachsen" Deutschlands mitzuwirken und eine eigene humanistische Perspektive zu vertreten verträgt.

Zum anderen wird deutlich, dass der Abschied von der Kindheit ein von den Erwachsenen geplanter und nach ihren Regeln ablaufender Abschied ist, dem die Jugendlichen günstigenfalls eine eigene Bedeutung zumessen und um die "offiziellen" Veranstaltungen herum anlegen können. Ungünstigenfalls wird die Jugendweihe bzw. JugendFEIER als konsequenzlos oder gar als traumatisierend empfunden werden. Letzteres kann dann geschehen, wenn Erwachsene die Schamhaftigkeit von 14jährigen nicht akzeptieren und sie so gegenüber Verwandten und Bekannten bloßstellen.

Hinsichtlich des Umgangs mit der Annahme, Jugendweihe bzw. JugendFEIER trage zur Herausbildung bzw. Stärkung einer eigenen säkular-ostdeutschen Identität bei, schlage ich vor: Wir sollten uns offen zur Stärkung einer eigenen ostdeutsch-konfessionslosen Identität bekennen. Diese ist - wie jede kulturelle Identität - nicht statisch und kann durch Kulturorganisationen wie uns auch beeinflusst werden. Bei der konkreten Ausbildung dieser Identität haben wir etwas zu sagen und wir sagen es laut und deutlich - u.a. in unseren JugendFEIERn! Unsere humanistischen Ansprüche müssen dabei deutlich und hinsichtlich ihrer Konkretion ständig erneuert und an die sich verändernden Bedingungen angepasst werden.

Für die alten Bundesländer heißt dies, dass unser Angebot eine Brückenfunktion wahrnimmt: Es vermittelt zwischen den Bedürfnissen zugereister Ostdeutscher und den emanzipatorischen Ansprüchen von Jugendlichen und ihren Familien, die sich nicht länger dem gesellschaftlichen Diktat zur Teilnahme an der Konfirmation unterwerfen wollen, ohne dabei ganz auf einen Übergangsritus am Anfang der Jugendzeit zu verzichten.

Offen bleibt, ob mit der innerstaatlichen Migration ostdeutscher Familien in die alten Bundesländer das Bedürfnis nach Jugendweihen bzw. JugendFEIERn dauerhaft exportiert wird oder ob dieses Bedürfnis durch zunehmende kulturelle Assimilation schon in der nächsten Generation kaum mehr vorhanden sein wird. Da für die Kinder ostdeutscher Familien die Assimilationsproblematik bei weitem nicht so stark ist wie etwa für türkische Kinder in Deutschland, rechne ich persönlich mit einem Absterben dieser Bedürfnisse bei denjenigen Familien, die nunmehr in den alten Bundesländern leben, schon innerhalb einer Generation.

Schwieriger erscheint mir die Frage, wie wir uns dem Befund, unsere JugendFEIER basiere auf der Befriedigung von Erwachsenenbedürfnissen, gegenüber verhalten sollen. Die in der JugendFEIERarbeit aktiven Humanistinnen und Humanisten bemühen sich sowohl im Vorbereitungsprogramm als auch in den Festveranstaltungen die von ihnen antizipierten Bedürfnisse





der Jugendlichen aufzunehmen und in Beziehung zu den humanistischen Ansprüchen des HVD zu setzen. Diese Bemühungen sind in vielen Fällen auch erfolgreich und dürfen in ihrer Bedeutung nicht unterschätzt werden.

Es bleibt jedoch das Manko, dass Jugendliche bei der Wahrnehmung der Angebote nur zwischen "vorgefertigten" Angeboten von Erwachsenen wählen können, die konkrete Mitgestaltung der Angebote ist in der Regel auf Grund der Organisationsstruktur nicht möglich. Die Situation ist ähnlich wie in der Schule: Es wird etwas vorgegeben und die Qualität der gemeinsamen Arbeit hängt zum großen Teil am persönlichen, didaktischen und pädagogischen Geschick des Lehrenden. In vielen Fällen wird dies von den Jugendlichen offensichtlich auch gar nicht anders gewünscht.

Die eigene Mitgestaltung erfordert viel Eigenverantwortung und kommt dem Bedürfnis nach dem "Verschwinden in der Masse" nicht entgegen. Doch gerade hier liegt nach allgemeinem Verständnis die Aufgabe außerschulischer Jugendarbeit. Als Humanistinnen und Humanisten müssten wir – davon bin ich überzeugt – diese Eigenverantwortlichkeit fördern und im Rahmen unserer JugendFEIERarbeit sehr viel mehr experimentelle Freiräume hierfür zur Verfügung stellen.

Damit wird die JugendFEIER immer noch nicht zu einer authentischen Jugendkultur werden können. Sie könnte aber Räume anbieten, die zur Herausbildung eigener Identitäten der Jugendlichen genutzt werden können, ohne dabei die genannten Erwachsenenbedürfnisse, die die Teilnahme der Jugendlichen begründen, außer acht zu lassen.

So wie unsere JugendFEIERn derzeit organisiert sind, leisten sie in vielen Fällen weniger für die Bereitstellung selbstbestimmter Entwicklungsmöglichkeiten von Jugendlichen als mancher progressive Konfirmandenunterricht.





#### Wiebke Berking

#### Schule und Rituale

Bedeutung von Ritualen im Lebenskundeunterricht

#### Begriffsnutzung

An den Anfang dieses Beitrages möchte ich Begrifflichkeiten stellen, die mir in Gesprächen, in Vorträgen und in der Literatur als Synonyme oder abzugrenzende Phänomene für Rituale immer wieder begegneten.

Die Gewohnheit, zum Beispiel des Zähneputzens vor dem Schlafen gehen, wird von vielen Menschen als eingebettet in ein Gute-nachtritual verstanden. Besonders im Umgang mit Kindern wird die Ritualisierung des Übergangs vom Wach- in den Schlafzustand in unzähligen Ratgebern diskutiert. Eltern tauschen sich in Gesprächen aus, um sich rückzuversichern, dass sie diesen oft schwierigen und komplizierten Teil der Erziehung zum Wohle des Kindes gestalten, ohne die Eigeninteressen dabei zu vernachlässigen.

Gewohnheit, Regel, Ritus, Wiederholung, Alltagsritual, religiöses Ritual, Formgebung, Routine, Etikette, Strukturierung, Höflichkeit, Brauchtum, Spiel, Zeremonie, Sitte ..., die Liste ließe sich sicher noch fortsetzen.

Die Definition und Abgrenzung dieser Begriffe vom Ritual ist notwendig, um sich auf einer gemeinsamen sprachlichen Basis zu verständigen. Je nach Verortung der BenutzerInnen geschieht dies sehr unterschiedlich und die erwünschte Trennschärfe ist nicht immer gegeben. Horst Groschopp hat hierzu eine umfassende Übersicht gegeben, indem er der Frage nachging, ob es humanistische Rituale gibt. <sup>1</sup> In vielen neueren Lexika findet man Definitionen, die eine Herleitung aus religiösen Zusammenhängen nicht mehr vermitteln. "Ritual, ein

bestimmten Regeln folgender, eingeübter oder unbewusst eingespielter Verhaltensablauf bei Tieren und Menschen; bei Tieren instinktgesteuertes Verhalten (Ritualisation), beim Menschen kulturell geprägt." Die Nutzung des Begriffs Ritual auf dieser Grundlage erscheint mir – in Ermangelung eines treffenderen Wortes für das zu behandelnde Phänomen – derzeit am geeignetsten, um die Diskussion über den Sinn oder Unsinn von Ritualen konstruktiv zu führen.

Die von Axel Michaels<sup>3</sup> benannten fünf Komponenten umreißen ergänzend und klärend den Anwendungsbereich für den Ritualbegriff. Es gibt erstens einen bestimmten Anlass, zweitens einen förmlichen Beschluss, drittens bestimmte Formen, viertens ein bestimmtes Motiv und fünftens einen spürbaren Wandel.

Bedeutung und Problematik von Ritualen in menschlichen Gemeinschaften.

Ausgehend von eigenen Erfahrungen und dem Wissen um die Macht und den Machtmissbrauch begegnen viele Menschen in unserem Kulturkreis der Verwendung von Ritualen mit großer Skepsis bis hin zur Ablehnung.

Meiner Auffassung nach können Rituale nicht grundsätzlich als schlecht oder gut eingestuft werden. Im Laufe der Geschichte bis in die Jetztzeit sind abscheuliche Rituale entwickelt, erzwungen und für menschenunwürdige Ziele eingesetzt worden. Ebenso gab und gibt es Rituale, die im positiven Sinne Gemeinschaft fördern, Sicherheit vor allem in Lebenskrisen, aber auch im gegenseitigen Umgang stiften.





<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Vgl. Horst Groschopp: Humanismus und Rituale. In: humanismus aktuell, H. 11, Berlin 2002, S.50-57.

 $<sup>^{\</sup>rm 2}$  Das Große Universal Lexikon. Genehmigte Sonderausgabe, München 1996, S.754.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Axel Michaels: "Le rituel pour le rituel" oder wie sinnlos sind Rituale?. In: Rituale heute. Theorien – Kontroversen – Entwürfe. Berlin 2001, S.23 (siehe auch seinen Beitrag in diesem Heft).



Die Vorfreude auf ritualisierte Ereignisse kann erheblich zur Lebensfreude beitragen.

Die Trauer bei belastenden Ereignissen kann kanalisiert und damit gelindert werden. Diese Erwartungen erfüllen Rituale nur, wenn sie mehr darstellen als symbolische Handlungen oder spontane Aktivitäten, auch wenn diese mehr oder weniger zufällig gewählte Ritualelemente aus anderen Zusammenhängen beinhalten.

Die in den letzten Jahren zunehmende Diskussion über die Bedeutung von Ritualen in wissenschaftlichen und politischen Kreisen wurde begleitet von der kreativen Ausgestaltung und dem Durchführen von Ritualen im realen Leben vieler Menschen. Das heißt, es gibt hier Bedürfnisse, die gelebt werden, nicht zuletzt sicher vor dem Hintergrund der zunehmenden Kirchenferne und der Notwendigkeit, entstandene Lücken zu füllen. So hat die Trauer- und Bestattungskultur bedeutende Impulse aus dem Umgang mit Aidserkrankten erhalten.

In vielen Schulen gibt es eine breit geführte Diskussion über die Einführung und Gestaltung von Ritualen, um Gemeinschaft zu fördern und der Lebenslust im Schulalltag, auch oder gerade in Form von Ritualen ihren Platz zu sichern. Der Umgang mit Ritualen ist bei Neugründungen von Schulen besonders spannend. Die Konzeption und Pflege von Ritualen kann erheblich zur Profilbildung einer Schule beitragen, sei es durch die jahreszeitliche Einbettung von Schulfesten, die Durchführung von Sportereignissen, Kunstdarbietungen oder sonstige Vorfreude schaffende Ereignisse. Die Einbeziehung aller am Schulgeschehen beteiligten Menschen stellt dabei eine echte Herausforderung dar, wofür in sehr unterschiedlicher Weise nach Wegen gesucht wird.

Die von Axel Michaels (siehe oben) ausgeführten fünf Komponenten können hilfreich sein, um ein Ritual als solches zu kennzeichnen. Dies ist insbesondere von Bedeutung, wenn neue Rituale entwickelt werden. Alle Rituale – auch die religiösen – sind von Menschen kreiert worden. Das heißt, sie sind wandelbar und sie können aus verschiedensten Gründen auch wieder abgeschafft werden. Daraus leitet sich die Notwendigkeit der kritischen Auseinandersetzung

mit Ritualen ab und nicht ausschließlich deren Bekämpfung als Relikte kollektiven Unterordnens unter religiös oder staatlich legitimierte Machtstrukturen.

Bedeutung von Ritualen im Unterrichtsgeschehen

Lebenskunde - das soll hier der Information wegen vorangestellt werden - ist in Berlin seit 1984 ein freiwilliges, weltanschauliches und nicht-religiöses Unterrichtsfach des Humanistischen Verbandes Deutschlands. Es ist dem Religionsunterricht gleichgestellt und ist wie dieser kein so genanntes ordentliches Schulfach. Es handelt sich dabei um eine Alternative zum Religionsunterricht, der in Berlin kein ordentliches Schulfach ist. Im Schuljahr 2002/2003 nehmen an etwa 300 Schulen nahezu 32.000 SchülerInnen daran teil und werden von ungefähr 400 Lehrer/innen unterrichtet. Wie in allen Fächern, so ist die Einbeziehung von Ritualen in das Unterrichtsgeschehen auch im Lebenskundeunterricht abhängig von den Interessen und Intensionen der Lehrperson.

Aber auch die Vorgaben der Schule und die Erfahrungen der Kinder im Umgang mit Ritualen haben einen großen Einfluss auf deren Gewichtung. Dabei ist zu unterscheiden zwischen der Kenntnisvermittlung über Rituale aus kulturellen und religiösen Zusammenhängen und der Frage, wie Rituale zur Strukturierung des Unterrichtsgeschehens beitragen können.

## Kenntnisvermittlung über Rituale

Wie bei allen im Lebenskundeunterricht behandelten religiösen Ritualen ist es selbstverständlich nicht das Ziel, die transzendente Bedeutung erfahrbar zu machen. Aber der Symbolgehalt der Gestaltungselemente kann benannt und analysiert werden. Der gemeinschaftsstiftende und religiöse Bezug lässt sich meistens direkt aus den Ritualen ableiten. Dabei wird eine kritische und skeptische Haltung der Kinder bezüglich der auch negativen und einengenden Funktion von Ritualen angestrebt und





unterstützt. Der auf der Basis eines weltlichen Humanismus erteilte Lebenskundeunterricht beinhaltet die Hinführung der SchülerInnen zu einer selbstbestimmten Lebensgestaltung. Dies umfasst auch die Auseinandersetzung mit anderen Religionen und Weltanschauungen.

An einigen Beispielen soll die Behandlung von religiösen Ritualen im Unterricht aufgezeigt werden: Aus Fernsehbildern, Büchern, anderen Medien oder aus eigenem Erleben gewinnen SchülerInnen Eindrücke von Ritualen in verschiedenen Zusammenhängen. Als besonders beeindruckend erleben nichtmuslimische Kinder die Gebetsrituale im Islam. Das Niederlassen auf dem Gebetsteppich mit der einheitlichen Ausrichtung gen Mekka, den in unverständlicher Sprache gemurmelten Gebeten und den synchronen Körperbewegungen erweckt sehr unterschiedliche Reaktionen. Diese reichen von Neugier, Befremdung bis hin zu offener Ablehnung, die sich in Witzen und Gelächter zeigt.

Oft können Fragen mit den Eltern nicht geklärt werden, da diese oft selber - wenn sie keine Muslime sind – nur geringe Kenntnisse über den Islam haben oder diesem mit Desinteresse oder Ablehnung entgegentreten. Im Lebenskundeunterricht wird den Kindern die Möglichkeit gegeben, sich mit den Fragen auseinander zu setzen, die sich im Zusammenhang mit dem Gebetsritual ergeben. Der gemeinsame Besuch eines Gottesdienstes in einer Moschee bietet viele Aspekte, sich näher mit diesem religiösen Ritual zu befassen. Ziel ist es, den Kindern Wissen über die äußere Form des Rituals und dessen Bedeutung zu vermitteln, um ihnen so ein Verstehen zu ermöglichen und sie für aktive Toleranz zu sensibilisieren.

Ein weiteres Beispiel für die Behandlung eines religiösen Rituals bildet der Sederabend im Rahmen des Pessachfestes im Judentum. Dieses Familienfest, zu dem auch Gäste eingeladen werden können, folgt festen Regeln. Während einer Lebenskundestunde kann ein kleines Frühstück organisiert werden, welches Elemente des Pessachfestes beinhaltet. Es ist klar, dass hier nicht das religiöse Fest, quasi als Rollenspiel nachgestellt wird, aber es werden wichtige Elemente – wie das ritualisierte Nachfragen, der

Genuss ganz bestimmter Speisen und die Verteilung bestimmter Aufgaben – als äußere Formen des Festes nachempfunden. So kann ein spezifischer Aspekt des Judentums, die Einbettung in eine jahrhundertealte Geschichte, dargestellt werden.

Bei der Jugendfeier, wie sie der Humanistische Verband durchführt handelt es sich ebenso wie bei der Jugendweihe um ein nichtreligiöses Fest, welches als Übergangsritual gesehen werden kann. An anderer Stelle in diesem Band wird dies ausführlicher thematisiert. Im Lebenskundeunterricht erhält dieses Fest im Zusammenhang mit der Behandlung des Themas Erwachsen werden eine besondere Bedeutung.

Die Jugendkultur bringt in immer kürzeren Zeitabschnitten immer neue ritualähnliche Verhaltensmuster hervor, zum Teil von der Werbung und von den Medien aktiv unterstützt. Zur Orientierung in dieser Vielfalt kann der Lebenskundeunterricht beitragen, indem Inhalte und Konsequenzen für das eigene Leben analysiert und kritisch hinterfragt werden unter Bezugnahme auf humanistische Werte. Das gemeinsame Nachdenken über die unreflektierte Übernahme von Verhaltensmustern, die einen nicht mehr hinterfragbaren Ritualcharakter annehmen können, ist bei heranwachsenden Jugendlichen besonders wichtig, wie Berichte über die Verführungsangebote von Sekten und gewaltbereiten Gruppenzusammenhängen zeigen.

Ein weiterer Aspekt ist die Behandlung der Veränderbarkeit von Übergangsritualen durch den Vergleich solcher Formen in verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Kulturen und Religionen.

Im Zusammenhang mit Sterben, Tod und Trauer verfügen viele Kinder schon über Erfahrungen mit Ritualen. Vor einem nichtreligiösen Hintergrund eigene Formen des Umgangs mit diesen Grundfragen des Lebens zu ermöglichen ist ein wichtiges Ziel des Lebenskundeunterrichtes. Außerdem spielen die Kenntnisvermittlung und die Akzeptanz religiöser Rituale eine wichtige Rolle, da in unserer zunehmend multikulturellen Gesellschaft Menschen verschiedenster Glaubensrichtungen Möglichkei-





ten erhalten müssen, ihre Formen der Trauer und Bestattungsrituale zu praktizieren. Dies ist nur denkbar durch die Enttabuisierung dieses Themenbereichs und die gegenseitige solidarische Unterstützung der verschiedenen Gruppierungen.

Familienfeste, Jahreszeitenfeste und religiöse Feste, die in unserer Gesellschaft zunehmend einen säkularen Bedeutungswandel erfahren, werden im Lebenskundeunterricht häufig thematisiert, da sie wichtige Funktionen im Leben von Menschen erfüllen. Hier zeigt es sich besonders deutlich, wie wichtig für Kinder die ritualisierte Form von Festen sein kann. Dabei ist es spannend, die Rituale in ihren Varianten zu vergleichen und auf ihre Entstehung und Wirkung hin zu analysieren. Weihnachten zum Beispiel wird als Familienfest sehr unterschiedlich gestaltet, aber es gibt auch Gemeinsamkeiten und Formen, die sich über längere Zeiträume zurückverfolgen lassen. Heute ist es in vielen Familien üblich, die Kinder an der Ausgestaltung der Feste zu beteiligen, dies schließt auch die Diskussion, Veränderung oder Beibehaltung von Ritualen ein.

Im Lebenskundeunterricht ist es Ziel, die SchülerInnen zu einer bewussten und aktiven Gestaltung dieses Lebensbereichs anzuregen, um auf der Basis der heute möglichen Vielfalt, manchmal verbunden mit dem Gefühl der Sinnleere, eigene und in Gemeinschaft mit anderen entwickelte Festformen zu kreieren.

Rituale als Gestaltungselement des Unterrichtes

Als Gestaltungselemente im Lebenskundeunterricht können Rituale wie auch in den anderen Unterrichtsfächern in verschiedenen Zusammenhängen eine Rolle spielen. Die Strukturierung des Unterrichtsgeschehens kann durch einen ritualisierten Stundenbeginn und ein entsprechendes Ende der Unterrichts-

stunde erleichtert werden. Der bestimmte Anlass ist hier gegeben durch den Beginn bzw. das Ende der Lebenskundestunde, die Gestaltung der Form des Rituals sollte mit den Kindern gemeinsam erfolgen und durch einen förmlichen Beschluss für alle verbindlich werden. Das Motiv für das Ritual am Stundenanfang kann die Einstimmung der Kinder auf die Gemeinschaft in der Lebenskundegruppe sein, mit dem Ziel, die mit dem Raum- und Lerngruppenwechsel häufig verbundene Aufgeregtheit zugunsten einer gelasseneren Aufmerksamkeit zu verändern.

Die Gestaltung von Jahreszeitenfesten, Geburtstagsfeiern und anderen Feiern kann im Lebenskundeunterricht in der Herausbildung von ritualisierten Formen geschehen. Dies umfasst nicht spontane oder einmalige Feiern, die in keiner Weise die Anforderungen eines Rituals erfüllen. Es geht hier nicht um eine Wertung. Jeder weiß, dass ein spontanes, einmaliges Fest genauso gelingen kann wie ein in festere Kriterien eingebettetes, ritualisiertes Fest.

In manchen Lebenskundegruppen wird der Geburtstag der Kinder als aufwändig gestaltetes Ritual gefeiert. Die Einmaligkeit eines jeden Menschen als unverwechselbares und wertvolles Individuum kann in einer solchen Festkultur besonders herausgestellt werden. Die Wiederholung und damit die Vorhersehbarkeit des Geschehens erhöhen ganz wesentlich die Vorfreude.

Bei einer allgemeineren und säkularen Nutzung des Begriffs Ritual ist dieser auch in der nicht religiös gestalteten Welt der Schule und des Unterrichtes von Bedeutung. Dabei ist nicht das Wort als solches von besonderer Wichtigkeit, gäbe es ein besseres, breit akzeptiertes, so wäre dieses schon längst im Sprachgebrauch, wichtiger ist vielmehr die Tatsache, dass Rituale in dem von mir skizzierten Begriffs- und Verwendungsrahmen eine sinnvolle Aufgabe – nicht nur in der Schule – erfüllen können.





Peter Kriesel

#### LER und Rituale

Inhaltliche Bezugnahmen auf Rituale und Ritualisierungen in den Unterrichtsvorgaben zu Lebensgestaltung-Ethik-Religionskunde (LER) für die Sekundarstufe I

Die Bezüge zum Thema Rituale und Ritualisierungen lassen sich in ihrer Bedeutung für den LER-Unterricht erst beschreiben, wenn zuvor ihre Funktionen sowie deren Merkmale und Begriffsdefinition dargestellt sind, die den folgenden Ausführungen zugrunde gelegt werden sollen. Wenn diese drei Positionen geklärt worden sind, lassen sich Inhalte und Methoden aus den rahmenplanadäquaten Unterrichtsvorgaben für LER zuordnen, die einen engen oder weiteren Bezug zu Ritualen und Ritualisierungen haben.

Zur Funktion von Ritualen und Ritualisierungen

Die Funktionen von Ritualen und Ritualisierungen sind nach der Sichtung der entsprechenden interdisziplinären Literaturbearbeitung bei Horst Groschopp<sup>1</sup> im Wesentlichen: Orientierung im zwischenmenschlichem Handeln; dadurch Verhaltenssicherheit im sozialen Kontext; Bewältigung von Krisen und einschneidenden Veränderungen im Leben; Betonung und Sinn-Überhöhung von bedeutsamen Abschnitten im Lebens des einzelnen und in der Geschichte der Gemeinschaft; Gemeinschaftsbildung und gemeinschaftliche Erlebnisse; Stiftung von Identität und Zugehörigkeit im sozialen und kulturellen, religiösen oder weltanschaulichen Kontext.

Ein Grund für die Entstehung erfolgreicher Traditionen von Riten und Ritualisierungen ist möglicherweise die Instinktreduktion beim Menschen sowie die Lernoffenheit und damit Vielfalt menschlicher Kommunikations- und Verhaltensformen. Konventionen über gemeinschaftlich akzeptierte Umgangsformen sowie über verbindliche Gestaltungen von her-

ausgehobenen Situationen und bedeutsamen Ereignissen treten an die Stelle von eng festgelegten Instinkthandlungen oder überformen diese. Riten und ritualisierte Handlungsabläufe und -gestaltungen werden so zwangsläufig in regionaler und kultureller Vielfalt ausgeformt. Man denke hier nur an die vielgestaltigen Brautwerbungen und Trauriten in Regionen und Kulturen oder an die unterschiedlichen Initiationsrituale in säkularen und religiösen Gruppen und Institutionen.

Zur engeren und weiteren Definitionen von Ritualen

Aus der Darstellung der Funktionen von Ritualen wird deutlich, dass Riten, Rituale und Ritualisierungen keine privilegierte Kommunikations- und Gestaltungsform von Religionen sind, sondern aus dem Bedürfnis des Menschen nach Orientierung und Verhaltenssicherheit, nach Gestaltung und Inszenierung von persönlichen und gemeinschaftlichen Wende- und Höhepunkten des Lebens und Erlebens entspringen.

Das beinhaltet auch, dass ein religiöser Bedeutungsgehalt nicht zwingend zum Wesenskern von Riten und Ritualisierungen gehört. Damit ist auch klar, dass eine religiöse Ausprägung und Indienstnahme von Ritualen die Sonderform einer allgemein menschlichen Kommunikations- und Lebensform ist und nicht umgekehrt etwa jedes säkulare Ritual eine minderwertige Fehlform des religiösen darstellt.

Hier sollen deshalb Riten und Rituale verstanden werden als ein Komplex von Regeln und Handlungsabfolgen, die dem Menschen vor-







<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Vgl. Horst Groschopp: Humanismus und Rituale. In: humanismus aktuell, Berlin 6(2002)11, S.50ff.

humanismus aktuell 7(2003) Heft 13 / Kriesel

schreiben, wie er sich in bedeutsamen Situationen des Lebens zu verhalten hat, und wie in der Gemeinschaft bedeutsame Ereignisse aus ihrer Geschichte, aus der Biographie ihrer Mitglieder und aus der Natur festlich begangen werden.

Mit dieser Definition wird auch verständlich, warum sich Riten besonders um Schwellenund Grenzsituationen des Lebens wie Geburt, Geschlechtsreife, Eheschließung, Aufnahme in und Ausschluss aus Gemeinschaften, Abschließen von Verträgen, Begleichung von Schuld, Abschied und Sterben kristallisiert haben und zur Begehung bedeutsamer Ereignisse in der Geschichte der Gemeinschaft und lebenswichtiger Vorgänge in Natur und Jahresablauf entwickelt wurden.

Zu solchen ritualisierten Lebenssituationen kann durchaus eine eigene Zuweisung von religiöser Bedeutung treten oder sogar zum Hauptinhalt eines ohnehin menschlich bedeutsamen Ereignisses erklärt werden. Ein Wechsel oder eine Uminterpretation von unterlegten religiösen Bedeutungsinhalten ergibt sich in einer Gemeinschaft zwangsläufig dann, wenn eine Mehrheit ihrer Mitglieder die Religionszugehörigkeit wechselt.

So wurde auf das Datum des Frühlingsfestes der Hirten in Palästina nach der Eroberung durch jüdische Nomadenstämme ihr Paschafest gelegt, später darauf das Auferstehungsfest der Christen, welches Elemente des jüdischen Hochfestes beibehielt und dessen Rituale, liturgische Handlungen, Texte und Symbole mit neuen Bedeutungen versehen und somit uminterpretiert hat.

Eine Definition von Ritus als "der ordnungsgemäße, geheiligte Brauch", als "eine kultische Handlung, die eine Ritualisierung erfahren hat", stellt eine je nach Religion unterschiedlich ausgeprägte und gedeutete Sonderform allgemein menschlicher Rituale und Ritualisierun-

Biographische Feste wie z.B. Geburt, Eheschließung und Sterben erfüllen schon von selber und ganz aus der Natur der Sache – und nicht erst durch die auf sie bezogenen Ritenbildungen – alle Merkmale der vorgeblich religiösen Rituale wie "die Aura des Geschehens, die Erhabenheit, den Ernst der Handlung und die Überhöhung des Vorgangs".<sup>2</sup> Der Ausdruck "Hochzeit" z.B. enthält noch sprachlich die Bedeutung und Herausgehobenheit dieses Ereignisses.

Bezugnahmen auf Rituale und deren Thematisierung in den Unterrichtsvorgaben von LER

In den Unterrichtsvorgaben Lebensgestaltung-Ethik-Religionskunde für die Sekundarstufe I im Land Brandenburg<sup>3</sup> finden wir in den sechs Lernfeldern und seinen Schwerpunkten wiederholt Bezüge zu Ritualen und Ritualisierungen im Leben der Menschen, ihren Gemeinschaften, Kulturen und Subkulturen, Religionen und Weltanschauungen.

Eine tabellarische Übersicht soll dies veranschaulichen. Dabei sind die Klassenstufen 7/8 oder 9/10, in denen die Behandlung der entsprechenden Schwerpunkte empfohlen wird, jeweils gekennzeichnet. Der Schrägdruck weist ebensolche Bezüge aus, die in den Unterrichtsvorgaben nicht ausdrücklich erwähnt werden.

Abschließend sollen an einem Beispiel aus dem Lernfeld 4, Schwerpunkt 8 Schuld, Strafe und Vergebung drei ritualisierte Formen der Bearbeitung von Schuld vorgestellt werden. Es handelt sich um zwei säkulare und eine kirchliche Weise, mit Verletzungen, Sünden und Straftaten umzugehen.

Der Umgang mit Verletzungen in einer Freundschaft in einem Konfliktgespräch erfolgt über verschiedene Schritte, die gleichsam naturwüchsig aus den Fairness-Maßstäben einer Freundschaft und den bisherigen Erfahrungen in dieser





<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Groschopp: Humanismus und Rituale, S.55; ebd. zu Mircea Eliades Begriff "Religio".

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Ministerium für Bildung, Jugend und Sport des Landes Brandenburg: Unterrichtsvorgaben Lebensgestaltung-Ethik-Religionskunde für die Sekundarstufe I, Potsdam 1996.

**(** 

	$\vdash$
44	₽)

Lernfeld	7./8.	9./10.	Schwerpunkt	Rituale u.ä.
1/2	Х		vom Kind zum Jugendlichen	Initiationsriten
1/4		Χ	Lebensphasen u. Lebenswege	Abschied und Trauer, Sterben
1/5		Χ	Lebensgestaltung	Feste, Bräuche, Rituale – Geburt, Reife, Hochzeit, Tod
2/2	Х		Gleichaltrigengruppen	Rituale u. Initiation in Gruppen
2/3	Χ		Konflikte und Konfliktbewältigung	Mediation unter Schülern
				Streitschlichtungsverfahren
2/5		Χ	soziales Lernen in Freundschaft	Konfliktgespräch und Versöh- nung nach Verletzungen
2/7		Χ	Formen menschlichen Zusammenlebens	Sitten, Gebräuche, Traditionen,
			u. ihre Gestaltung	Rituale
3/5		Х	Grenzerfahrungen des Lebens	Sterben und Tod
				Sekten und okkulte Praktiken
4/2	Х		Stars und Idole	Showrituale, Personenkult, Rituale in Sport
4/4	Х		Regeln fürs Lernen entwickeln	Klassenregeln feierlich verabschiede
4/5		Χ	Alltag – Gewohnheiten u. Rituale	Alltagsrituale
4/8		Χ	Schuld, Strafe und Vergebung	Versöhnung, Beichte, Prozess
5/2	Х		Feste und Feiern in Kulturen und Religionen	Feste, Feiern, Rituale
5/3	Х		Lebensregeln und Gebote	Entwerfen eigener Regeln
5/5	Χ		Lebensbegleitung in Kulturen, Religionen, Weltanschauungen	Begleitung bei wichtigen Übergängen
5/7	Χ		Esoterik, Okkultismus	Rituale, Initiation u.ä.
6/2	Х		Recht, Gesetz, Gerechtigkeit	Schuld, Strafe, Strafvollzug
6/7		Х	Die Sehnsucht nach Weltfrieden	Rituale bei Friedensabkommen, oder bei der Verleihung des Friedensno- belpreises Mediation in der Politik

•

Tabelle 1

Beziehung abgeleitet werden. Die vorausgesetzten Fairnessansprüche basieren auf den Prinzipien der Gleichberechtigung, des gegenseitigen Wohlwollens und Vertrauens sowie der Freiwilligkeit.

Fühlt sich jemand in der Freundschaft verletzt, dann ist es sinnvoll, dass dieser es (in einem Konfliktgespräch) thematisiert und dem anderen mitteilt (Rückmeldung). Wenn dieser nun das Verletztsein seines Partners anerkennt und seinen (gewollten oder ungewollten) Anteil zugibt, ist schon ein wesentlicher Schritt zu einer Versöhnung getan. Kann er darüber hinaus glaubhaft versichern "Ich wollte dich nicht verletzen", "Es war nicht so gemeint", "Ich wusste nicht, dass …", und bringt er dazu sein Bedauern und die Bitte um Annahme seiner Entschuldigung zum Ausdruck, kann an dieser Stelle schon das verletzte Vertrauen wieder hergestellt sein.

Reicht dem verletzten Partner die bisherige Reaktion nicht, so wird ihn wahrscheinlich erst die Beteuerung eines guten Vorsatzes wie – "Das wird nicht wieder vorkommen" – zur Versöhnung bewegen.

Wurde jedoch bisher die Erfahrung gemacht, dass solche Versprechen nicht eingehalten werden, dann wird ihn wohl erst eine geleistete Wiedergutmachung, ein adäquater Schadensausgleich oder ein Versöhnungsgeschenk mit entsprechender Bitte überzeugen, dass hiermit für ein gegenseitiges Vertrauen wieder eine Basis existiert und sie sich also versöhnen können.

In der Beichtpraxis der katholischen Kirche wurden die in einer Partnerschaft spontan und psychologisch einsichtigen Schritte auf dem Weg zu einer Versöhnung formalisiert und zu Elementen eines Rituals erklärt. Das Bußsakrament – zumeist verkürzend Beichte genannt – enthält folgende wesentlich Schrittfolgen: Gewissenserforschung, Sündenbekenntnis, Reue, guter Vorsatz, Wiedergutmachung bzw.

Buße des Sünders und die Lossprechung des Priesters

Die Gewissenserforschung erfolgt in der Regel nach einem Beichtspiegel, in dem z.B. entlang an den zehn Geboten differenzierte Fragen zu unterschiedlichen Möglichkeiten des Verstoßes gegen das jeweilige Gebot aufgelistet sind. Da Gott allwissend ist, kennt er ja alle Sünden schon, bevor sie ihm und seinem stellvertretenden Priester gebeichtet werden: "Im Falle eines Falles, der liebe Gott sieht alles" (B. Brecht).

Probleme können sich bei diesem Schritt also nur bei einem mangelnden Sündenbewusstsein des Gläubigen ergeben. Dafür gibt es verschiedene Beichtspiegel, die ihm helfen, seine Sünden zu erkennen. Ich selbst bin als Kind einer katholischen Familie vom zehnten bis 18. Lebensjahr alle vier Wochen zur Beichte gegangen.

Beim ersten Gebot "Du sollst keine fremden Götter neben mir haben" hießen für mich die Fragen z.B. "Habe ich freiwillig an Glaubenswahrheiten gezweifelt? Habe ich glaubenslos geredet oder solche Reden geduldet? Habe ich glaubens- und kirchenfeindliche Schriften gelesen? verbreitet? Habe ich mich meines Glaubens geschämt?"

Zum vierten Gebot "Du sollst Vater und Mutter ehren …" hieß es u.a. "War ich ungehorsam gegen sie? Habe ich die Eltern mißhandelt? ihnen den Tod gewünscht? War ich gegen die geistliche und weltliche Obrigkeit widerspenstig?"<sup>5</sup> Und beim sechsten Gebot "Du sollst nicht die Ehe brechen" stand dann "Habe ich unkeusche Gedanken mit Wohlgefallen in mir unterhalten? freiwillig durch zweckloses Nachdenken und Grübeln unkeusche Empfindungen hervorgerufen? mit Freuden an das begangene Böse mich erinnert?"<sup>6</sup>

Interessant ist, dass über tausend Jahre lang in der Kirchegeschichte nur "schwere Sünden" wie z.B. Mord, Glaubensabfall und Ehebruch





<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Anselm Schott O.S.B.: Das vollständige Römische Meßbuch. Lateinisch und deutsch. Freiburg 1958, Anhang, S. 228 (Nachdruck der 4. Aufl. von 1934).

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Schott: Meßbuch.

gebeichtet werden mussten und diese nur im Bußsakrament vergeben werden konnten. Erst als die katholische Kirche die Armutsbewegungen der Katharer, Albigenser und Waldenser im 12. und 13. Jahrhunderts nicht einmal mit Kriegen und Kreuzzügen in den Griff bekam, verpflichteten sie auf dem IV. Laterankonzil 1215 alle Gläubigen, wenigstens einmal im Jahr – und zwar "in der österlichen Zeit" – zur Beichte zu gehen. So hatten sie flächendeckend im ganzen Volk das Ohr an der Basis, wenn sich irgendwo Gedanken der Ketzer (abgeleitet von Katharer) zeigten. So gründliche Arbeit konnten weder Abhöranlagen noch IMs je erreichen.

Dasselbe Konzil, das jeden Gläubigen durch Kirchengebot zur jährlichen Beichte verpflichtete, legte auch fest, dass Juden einen spitzen Judenhut bzw. einen gelben Fleck zu tragen haben und führte die Inquisition ein.

Das Sündenbekenntnis erfolgt als Selbstanklage, die gelegentlich durch Fragen des Geistlichen nach Einzelheiten vertieft wird. Danach bekundet der Beichtende seine Reue mit dem Satz: "Ich bereue alle meine Sünden." Dazu sagt er "Ich habe den festen Vorsatz, dass ich das …" nicht wieder tue. Der Priester macht dem Beichtenden entweder Auflagen zur Wiedergutmachung oder gibt ihm ersatzweise ein Bußwerk (z.B. gute Tat und Gebete) auf. Danach erteilt er die Lossprechung von den Sünden, die Sündenvergebung.

Die Verhandlung von Straftaten vor Gericht folgt einer verkürzten Schrittfolge, die für einen solchen Prozess zwingend sind. Nach der Anzeige bzw. Anklage durch den erfolgt die Beweisaufnahme mit Vernehmung des Angeklagten sowie belastender und entlastender Zeugen und u.U. von Gutachtern, mit Vorlage von Indizien u.ä. Ein Geständnis ist nicht zwingend, erleichtert jedoch die Ermittlungen und wirkt in der Regel strafmildernd. Gleiches gilt für die Bekundung von Reue und Wiedergutmachungsabsichten.

Ein Prozess vor Gericht endet in der Regel mit einem Urteil, entweder als Freispruch oder Schuldspruch mit Angabe der Strafe. Bei einem Schuldspruch wird der Angeklagte entweder zu einer Wiedergutmachung (Geldstrafe) oder zu einer Freiheitsstrafe verurteilt. Hier gibt es bei erwiesener Schuld in der Regel keine Versöhnung wie in einer Freundschaft und erst recht keine Sündenvergebung wie in der Beichte. Dennoch ist in den drei Formen des Umgangs mit Schuld, den zwei säkularen und der religiös-kirchlichen, eine gemeinsame Struktur des Vorgehens zu erkennen, die sie für eine Ritualisierung geeignet macht.

Die folgenden Tabellen sollen abschließend noch einmal die Gemeinsamkeiten und Unterschiede des Umgangs mit Schuld in den drei Verfahren verdeutlichen.







<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Schott: Meßbuch, S.229.

Verletzungen in Freundschaften	Sünden in der (kath.) Kirche Beichte	Straftaten vor Gericht (z.B. Diebstahl)
Rückmeldung, dass Verletzung vorliegt	Gewissenserforschung mit Beichtspiegel, im Angesicht eines allwissenden Gottes	Anzeigen/-klage des Geschädigten
Anerkennen, dass Verletzung vorliegt	Sündenbekenntnis als Selbstanklage (Nachfragen des Geistlichen)	Beweisaufnahme, Zeugenvernehmung, Indizien, Verteidigung, evntl. Geständnis zu Fakten und Tathergang
Bedauern und Entschuldigen: "Tut mir leid." "Wollte dich nicht verletzen." "War nicht so gemeint." "Wusste nicht, dass".	Reue: "Ich bereue alle (bzw. diese) meine Sünden."	Bereuen: Einsicht und Bedauern der strafwürdigen Tat
Guter Vorsatz: "Das soll / wird nicht wieder vorkommen."	Guter Vorsatz: "Ich habe den festen Vorsatz, dass" (Beratung durch den Geistlichen)	Guter Vorsatz
Wiedergutmachung: Rückerstattung und adäquater Schadensausgleich Versöhnungs-Bitte-Zeichen: Blumen, kleine Aufmerksamkeit, Geschenk	Wiedergutmachung: Willensbe- kundung und Wiedergutmachung gegenüber dem Geschädigten und / oder Bußwerk (Werk oder Gebete)	Willensbekundung zur Wiedergutmachung
Verzeihen durch verletzten Freund / verletzte Freundin, Versöhnung mit Freund / Freundin oder kein Verzeihen und Bruch	Lossprechung von Sünden durch Priester, Sündenvergebung	Urteil des Gerichts: Freispruch oder Schuld- spruch = Verurteilung zur Wiedergutmachung und / oder Bestrafung mit Freiheitsentzug

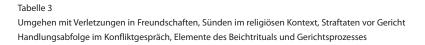
Tabelle 2 Umgang mit Verletzungen in Freundschaften, Sünden im religiösen Kontext, Straftaten vor Gericht Handlungsabfolgen, Rituale und Prozessverlauf







Konfliktgespräch über Verletzungen in Freundschaften	Beichtevon Sünden in der kath. Kirche	Gerichtsprozess ber Anklage übezüglich einer Straftat
Rückmeldung über das Verletztsein (vom Betroffenen)	Gewissenserforschung	Anklage (durch Geschädigten)
Verletzsein anerkennen und Anteil daran zugeben (durch Verursacher)	Sündenbekenntnis	Beweisaufnahme, Verhandlung Dabei kann der Täter ein Geständnis ablegen
Bedauern und Entschuldigung (durch Verursacher)	Reue "erwecken" und bekunden	Reue empfinden und bekunden
Guter Vorsatz	Guter Vorsatz	Guten Vorsatz fassen und mitteilen
Wiedergutmachung bzw. Zeichen für Bitte um Versöhnung	Wiedergutmachung Buße	Wiedergutmachung bzw. Entschädigung anbieten
Verzeihen sich versöhnen	Lossprechung von Sünden Sündenvergebung	Urteilsfindung, Urteilsverkündigung Freispruch oder Schuldspruch Verurteilung (z.B. zur Wiedergutmachung und / oder zur Bestrafung durch Freiheits- entzug)









# 115

# Abschlussforum









#### Frieder Otto Wolf

# Praktischer und theoretischer Humanismus im 21. Jahrhundert

#### Fragestellung

Nach der Mitte des 20. Jahrhunderts war die Konzeption des Humanismus offenbar historisch derart blamiert, dass avancierte herrschaftskritische Philosophen wie Althusser (vgl. Althusser 1968, 197f, Althusser 1977, 77ff u. Balibar 1991, 71ff) und Adorno es "angesichts dessen, was den Menschen im Namen erhabener Programme tagtäglich angetan werde" (vgl. Schmidt 1981, 27), geradezu für nötig hielten, sich als "Anti-Humanisten" zu profilieren. Ganz zu schweigen von dem offensichtlichen Problem der Leugnung von real bestehenden Gegensätzen zwischen Menschen durch allzu viele Harmonie predigende HumanistInnen. Und wenn wir uns etwa den "dritten Humanismus" der reaktionären deutschen Altphilologen (Jaeger 1929) oder den herrschaftsaffirmativen "realen Humanismus" der Gruppe Ulbricht (vgl. die Verfassung der DDR, Artikel 18, Abs. 1) ansehen, dann kann ein kritisch denkender Mensch ganz offensichtlich nur versuchen, eine Gegenposition zu beziehen.

Andererseits sind etwa zu derselben Zeit eine Reihe von globalen Problemen aufgetreten, die sich sinnvoll nur als Probleme der gesamten Menschheit begreifen lassen<sup>1</sup> – und angesichts der um sich greifenden Barbarei, im Namen der eigenen Herrschaftsposition mögliche Problemlösungen zu verhindern, gewinnt zumindest ein (praktischer) Humanismus<sup>2</sup> ohne Beiwörter (vgl. Balibar 1991, 72) beständig an Relevanz.<sup>3</sup> Aber auch bei einem solchen praktischen Humanismus muss Mensch sich doch etwas denken - selbst wenn die theoretische Illusion überwunden sind, im "Wesen des Menschen" eine tragfähige Grundlage für die Wissenschaften von der Geschichte, von der Subjektivität und vom Sinn bzw. von der Reproduktion gesellschaftlichen und kulturellen Zusammenhaltes finden zu können - und damit auch die offenbar naheliegende praktische Versuchung, sich selber zum Modell eines erst noch zu schaffenden "besseren Menschen" auszurufen.

Ein philosophisches Denken, wie es allein einen praktischen Humanismus kommunikationsfähig machen kann, beginnt zweckmäßigerweise nicht damit, alles in der Vergessenheit zu belassen, was im Denken des 19. und 20. Jahrhunderts verdrängt worden ist. Umgekehrt kann es seine Kraft gerade daraus beziehen, dieses Verdrängte wieder gegenwärtig zu machen und argumentierend "durchzuarbeiten".





<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> René Passet (2003, 9) hat jüngst eben diese Probleme prägnant beschrieben als "Verantwortlichkeiten", die heute "in den Händen der Menschen liegen". Dazu gehört zentral auch die Herausforderung, mit den Biowissenschaften wirklich verantwortbar umzugehen – anstatt sie bloß zum Stoff provokatorischer Thesen (Sloterdijk 1999) oder optimistischer Beschwichtigungen (Kuhlmann 2001) zu machen.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Sofern nicht wiederum zwischen "lateinischem" Humanismus und "germanischer" Menschlichkeit eine künstliche begriffliche Barriere errichtet wird, wie dies in der deutschen Tradition seit Fichte immer wieder geschehen ist.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Aus einer vergleichbaren Intuition heraus haben vermutlich Oskar Negt und Alexander Kluge die Sammlung ihrer gemeinsamen philosophischen Schriften unter den Titel "Der unterschätzte Mensch" gestellt (Negt/Kluge 2001).

Genealogische Vergegenwärtigung des Verdrängten

Im kritischen historischen Rückblick<sup>4</sup> auf die von Norditalien ausgegangene kritische Bewegung der "umanisti", welche überall in Westeuropa wichtige intellektuelle Voraussetzungen für die neuzeitliche Wissenschaft, für gesellschaftliche Aufklärung und für die Kritik an bestehenden Herrschaftsverhältnissen geschaffen hat, erscheint diese im Deutschland des frühen 19. Jahrhunderts geschaffene Aufspaltung des Humanismus in eine radikale Form der Aufklärung (die Feuerbach-Linie<sup>5</sup>, die in den Anarchismus und Sozialismus einging) einerseits und andererseits in zurückbezogene philologisch-hermeneutische Bewegung, welche die antike zur norm erklärt (die Niethammer-Linie<sup>6</sup>, die dem neu geschaffenen humanistischen Gymnasium des deutschen Bildungsbürgertums zugrunde gelegt worden ist), als ein ideologisches Konstrukt, dessen intellektuelle Verdunklungseffekte die wenigen Einsichten überschatten, die es hat produzieren helfen.

Dieses Muster scheint im wesentlichen der deutschen Reaktionsperiode nach 1848 anzugehören, in der entgegengesetzt wurde, was für Hegels Freund Niethammer oder für die Jungehegelianer noch unauflösbar zusammengehörte: die "Autonomie" der Menschen (Niethammer) und die Begeisterung für die Antike seit den 1770er Jahren, an die noch 1840 etwa Arnold Ruge im Namen von "Säkularismus", "Befreiung", "Aufklärung" und "Demokratismus" anknüpfte, um mit Feuerbach den Humanismus als "Religion des Diesseits" zu propagieren (vgl. Birus 1994, 9f).

Es bleibt eine große Aufgabe, die unverkürzte Breite dieser Renaissancebewegung zu rekonstruieren, ohne ihr anachronistisch Probleme oder Leistungen zu unterstellen, die ihr noch nicht zugehörig sind. Leider übersteigt sie den Rahmen dieser Darstellung.<sup>7</sup>

Nur einige Grundzüge können hier skizziert werden<sup>8</sup>: Aus dem aristokratischen Bildungsideal der römischen Reichselite, dem "homo vere humanus", ist in dem erfolgreichen Erneuerungs- und Weiterentwicklungsprozess antiker Fähigkeiten, der von den kritischen Philologen





<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Zur vielgestaltigen griechischen, römischen und islamischen Vorgeschichte, aus der sie ihr Gedankenmaterial entnehmen, die aber keineswegs einen "ersten Humanismus" konstituiert, wie dies Jaeger (1929) und Heidegger (1947) postuliert haben, vgl. Wolf 2003.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Feuerbachs philosophisches Programm des "Humanismus" wird von Bruno Bauer und Arnold Ruge aufgegriffen und weiterentwickelt (vgl. Koch 1971 u. Rüegg 1973) – und dann vor allem von Moses Hess und dem jungen Marx politisch radikalisiert (vgl. Rüegg 1973, 189ff).

Niethammers programmatische Verwendung des Begriffs (1808) wird dann erst von Hagen (1841-44) und Voigt (1859) "kanonisiert", die ihn zum Epochenbegriff für die frühe Neuzeit erheben (vgl. Birus 1994).

Für einen ersten Einstieg in eine derartige Perspektive bietet sich die Verbindung der Lektüre von Paul Johnson (2002) mit der von Ellen Meiksins Wood (1999) an, durch welche sowohl die Breite des Ansatzes der Renaissance (Johnson) als auch die Radikalität der in ihr möglichen gesellschaftspolitischen Zuspitzungen (E. M. Wood) erkennbar wird.

Im Übrigen verweise ich auf die sehr anregende und materialreiche Diskussion über die "Archäologie des Humanismus", die Hendrik Birus in Gang gesetzt hat (Birus 1994 u. Adams u.a. 1996), der allerdings selber so sehr in einer bildungsbürgerlichen und philosophischen Perspektive befangen bleibt, dass er die Dramatik der Aufspaltung der Traditionslinien nach 1848 nicht wahrnimmt. Sein Vorhaben einer begriffsgeschichtlichen Rekonstruktion der historischen Bedeutung des Wortes "Humanismus" – besonders wichtig sind seine Hinweise auf Herder, Goethe und Hegel – schreibt mit dem offiziellen Staatshumanismus der DDR die gesamte Dimension eines realen Emanzipationsanspruches ab, den die Junghegelianer aus der Tradition aufgegriffen und zugespitzt hatten, und er entwirft eine Hoffnungsperspektive, die auf die "Geisteswissenschaften" (vgl. Wolf 2001a) gerichtet ist.

und Schriftstellern Norditaliens seit dem 14. Jahrhundert vorangetrieben wurde, der gesteigerte "homohomo" und der explizit totalisierende "uomo universale" geworden. Diese "umanisti", wie sie ihre Studenten genannt haben, waren bei aller Größe zweifellos ambivalent: Die von ihnen propagierte ebenso radikal diesseitige wie volkstümliche Entwicklung der italienischen und dann der westeuropäischen Gesellschaften, für welche die Wiederauffindung, Wiederherstellung und kritische Aneignung der lateinischen und griechischen Texte den Schlüssel zur Erneuerung der Wissenschaften bilden sollte, und zu einer Volksaufklärung, die den alten Herrschaftsverhältnissen ihre Grundlagen in der Unwissenheit der Menge entziehen sollte, war zugleich auch als eine "Erneuerung des Reiches" konzipiert, in der sie selber die Rolle einer Reichselite übernehmen wollten.

Der Nachweis der herrschaftsaffirmativen, androzentrischen und eurozentrischen "Unterseite" ihrer emanzipatorischen Vorstellungen ist immer wieder leicht zu erbringen. Aber das erledigt noch nicht die Frage nach der Potenz ihres emanzipatorischen "Überschusses": Indem sie nämlich die auch schon in der Antike bekannte intellektuelle Technik der Textkritik ebenfalls universalisierten, schufen sie ein Programm der umfassenden Kritik, Aufklärung und Umwälzung, das weit über die eigenen Interessen an einer Herrschaftspartizipation dieser Intellektuellennetzwerke und der Potentaten, in deren Dienste sie sich stellten, hinausgingen. Und indem sie das Lernen und das Übertreffen antiker Leistungen immer systematischer betrieben, schufen sie eine gesellschaftliche Haltung der Fortschrittsoffenheit, die weit über die eigenen faktischen Grenzen hinauswies. Wenn Leonardo da Vinci zum humanistischen Muster der angestrebten Einheit von Wissenschaften und Künsten wurde, die jeden antiken Rahmen sprengte, so wurden die "Condottieri" der italienischen Renaissance zu Modellen einer politischen Praxis, die tendenziell alle traditionellen gesellschaftlichen Fesseln sprengte.

Auch wenn es diesen Italienern historisch nicht gelungen ist, die Grundlagen der neuen Produktionsweise zu schaffen, was erst den englischen Agrarkapitalisten gelingen sollte, die dann die volle Dynamik der kapitalistischen Akkumulation entfesselten (vgl. E. M. Wood 1999), haben sie – vielleicht auch gerade wegen ihres praktischen Scheiterns – Denkmodelle geschaffen, deren Reichweite über die Borniertheit des alten Westeuropas, aber auch noch über den Horizont des kapitalistischen Wettbewerbs weit hinausging.

Denn trotz aller popularen Züge der "umanisti", denen es trotz aller Pflege von Latein (und Griechisch) als neue anzueignende Wissenschaftssprachen immer auch zentral um die Aufwertung und Schaffung des "volgare", der italienischen Volkssprache gegangen ist, sind sie letztlich in einer Fixierung auf die akademischen Studien befangen geblieben, der gegenüber dann erst die Reformation die Kraft – und die Schrecken – der Volksreligion hat entfesseln können.

Und trotz allem Interesse an den Wissenschaften, das Philologen und Künstler in dieser "humanistischen" Bewegung an den Tag legten, erfolgte der Auftritt der "neuen Wissenschaft", wie sie von Galileo Galilei durchgesetzt und von Bacon und Descartes philosophisch artikuliert worden ist, im Zeichen einer doppelten Abgrenzung, einer doppelten Entwertung "symbolischen Kapitals" – auf Kosten der immer noch die Universitäten beherrschenden erneuerten Spätscholastik und auf Kosten des in der Regel außerhalb dieser zentralen Bildungsinstitutionen angesiedelten humanistischen Gelehrtentums.

In England allein scheint diese Entgegensetzung durchbrochen worden zu sein, während in Paris das Collège Royal (später Collège de France) der humanistischen Gelehrten ausdrücklich außerhalb der Universität gegründet wurde, sind sowohl in Oxford als auch in Cambridge neue, humanistisch ausgerichtete Colleges innerhalb der bestehenden Universitäten gegründet worden. Von dort hat sich dann die philologische Kritik als Methode auch auf das Feld der Religionskritik als Kritik der Geltungsansprüche der Bibel ausgeweitet. In diesem Sinne hat dann hat Coleridge als erster im Oxford English Dictionary nachgewiesener Autor von "humanism" als die Lehre von der





vollständigen Menschlichkeit des Jesus von Nazareth gegen die These seiner Göttlichkeit gesprochen.

Von der Kritik des humanistischen Gelehrtentums als "bloß rhetorisch" oder "bloß literarisch" haben sich anscheinend auch diejenigen nicht befreien können, welche im Zersetzungsprozess der hegelschen Philosophie auf das "revolutionäre Potenzial" einiger Grundgedanken der humanistischen Tradition aufmerksam wurden (wie Ludwig Feuerbach, Arnold Ruge und der junge Karl Marx) und einen politischen "Humanismus" propagierten, diesen dann aber bloß bis auf Bruno, Bacon, Descartes, Hobbes, Spinoza, Malebranche, Bayle und Leibniz zurückführten - d.h. mit der Ausnahme von Bruno, dessen Pantheismus eher an die Mystik als an die humanistische Gelehrsamkeit angeknüpft hatte, gerade auf diejenigen Generationen von Philosophen und Wissenschaftlern, die im 17. Jahrhundert die Ablösung der "Wissenschaft" von der "Gelehrsamkeit" der 'umanisti" betrieben hatten.

In einem – trotz der frühen Publikation von Hegels Freund Niethammer im Jahre 1808 – fast parallelen Prozess betrieb die "neuhumanistische" Strömung die historische Fixierung der von ihr zuerst terminologisch fixierten "Renaissance" (vgl. Voigt 1859) auf die Antikenverehrung à la Winckelmann und machte aus dem "gelehrten Studium" von Latein und Griechisch völlig unhistorisch ein elitäres Gegenprojekt gegen die auf allgemeine Volksbildung zielende Nützlichkeitspädagogik der Aufklärung.<sup>9</sup>

An dieser Stelle ist aber die doppelte Differenz herauszuarbeiten, welche diese historischen "umanisti" der sich europaweit durchsetzenden philologisch-kritischen Bewegung mit ihren Vorstellungen von wieder zu gewinnender "menschlicher Würde" hatten, einerseits

gegenüber den Theoretikern und Philosophen des erfolgreicheren englischen Agrarkapitalismus, und andererseits gegenüber den "bürgerlichen Revolutionären", wie sie von Winstanley bis zu Paine und Wollstonecraft das universale Ziel der "gleichen Freiheit"<sup>10</sup> aller Menschen, wie sie sind, politisch-philosophisch artikuliert haben.

Von der ersten Gruppe – deren historisch wirksamste Verkörperung John Locke gewesen ist (vgl. Wood 1984) – unterscheiden sie sich gerade durch diesen "Überschuss": Sie konnten sich die Befreiung aus den alten Verhältnissen der feudalen persönlichen Abhängigkeiten nur als eine allseitige Befreiung aller vorstellen und waren, bei allem Enthusiasmus für den Wettbewerb um die besten Leistungen auf allen Gebieten, noch weit von der kühlen Einteilung der Menschen aufgrund ihres ökonomischen Erfolges entfernt, wie sie sich bei John Locke findet.

Gegenüber der zweiten Gruppe unterscheiden sie sich durch ihren ausgeprägten strategischen Opportunismus: Sie waren noch keine Träger wirklicher Volksbewegungen gegen die Herrschenden, sondern zumeist ganz unmittelbar von diesen abhängig – wenn sie keine Höflinge waren, sind sie an den zu den aufsteigenden absolutistischen Staaten gehörenden Ausbildungs- und Forschungsinstitutionen verortet gewesen. Das sollte aber gerade zu einer erneuten Lektüre ihrer Schriften ermutigen, welche sich daran macht, genauer zu bestimmen, wo ihr emanzipatorischer Überschuss durch ihren strategischen Opportunismus beschränkt wurde oder gar umgebogen worden ist.

Jedenfalls können und sollten wir von ihnen lernen, dass "Sich-Verständigen" und "Erkennen" keine Gegensätze sind, wie das der unterschwellige Solipsismus des 19. und 20. Jahrhunderts als große Zeit einer weltweit herr-





<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Die keinesfalls mit einem verkürzten Utilitarismus verwechselt werden sollte: Im Zentrum der Pädagogik Basedows, gegen den sich Niethammer positioniert hatte, in dem er dem "Philanthropinismus" der deutschen Aufklärer seinen "Humanismus" programmatisch entgegen hielt, stand immerhin die Losung des "Denket selbst".

Der Begriff der "equal liberty" findet sich auch schon 1620 in einer Publikation aus dem Umkreis von Bacon und Hobbes (vgl. Wolf 1969, 150 – mit einer bis heute umstrittenen Zuschreibung zu Hobbes oder seinem Schüler William Cavendish).

schenden Klasse bürgerlicher Individuen fälschlich angenommen hat – sondern dass sie sich wechselseitig bedingen und stärken.

"Wissenschaftlicher Humanismus" als theoretische Illusion

Seit der Aufklärung grassiert eine Auffassung vom "Humanismus", welche ihm alle "philologischen Flausen" auszutreiben bestrebt ist und ihn auf eine "rein wissenschaftliche" Grundlage stellen will. Auch in den Traditionen etwa des Positivismus, des Marxismus oder des Pragmatismus, die im 20. Jahrhundert in den sich selbst unter dem Stichwort des Humanismus sammelnden Kreisen eine große Rolle gespielt haben, hat diese Herangehensweise eine bestimmende Rolle gespielt. Nur ist die ihr zugrunde liegende Auseinanderreißung von wissenschaftlicher und philologischer Kritik, von "Erkenntnis" und "Kommunikation", grundfalsch und nicht zu halten.<sup>11</sup>

Die Vorstellung einer gleichsam lektüreund kommunikationsfreien unmittelbaren wissenschaftlichen Erfassung der Wirklichkeit hat sich spätestens mit der "linguistischen Wende" in der Philosophie des 20. Jahrhunderts erledigt<sup>12</sup> und in Gestalt des breiten Spektrums der "cultural studies" ist der Tradition der philologischen Kritik ein durchaus wieder bildungsmächtiger Nachfolger entstanden, der etwa in der strategischen Selbstverständigung der "neuen sozialen Bewegungen" eine zentrale Rolle spielt. Das eröffnet paradoxerweise eine reale Chance, den 'emanzipatorisch-wissenschaftlichen" Humanismus in der Linie von Feuerbach, Ruge und des jungen Marx wieder zu verbinden mit einer Linie der kritischen Lektürepraxis. 13

Im 21. Jahrhundert ist dem von Heidegger durchaus mit guten Gründen diagnostizierten Ende der "Zeit des Weltbildes" bisher noch keineswegs seinerseits ein Ende bereitet worden. Die im 20. Jahrhundert vorherrschende Konzentration auf die konkrete Verwirklichung bestimmter historischer Projekte - vom "Sozialismus in einem Land" Stalins über Nyereres afrikanischen Sozialismus his hin etwa zum "Volksheim" der schwedischen Sozialdemokratie - hatte im 20. Jahrhundert den ungehemmten Utopismus und die überschüssige Ideologieproduktion des 19. Jahrhunderts weitgehend abgelöst. Das konnte als ein einfacher und eindeutiger Fortschritt erscheinen, bis dann in den Aufbrüchen der 1960er und 1970er Jahre schmerzhaft klar wurde, dass nicht nur der Vielfalt der konkreten Emanzipationsvorhaben ihr darstellbarer Zusammenhang verloren gegangen war, sondern darüber hinaus noch ihre eigene generationenübergreifende und damit auf längere Dauer angelegte Kommunizierbarkeit.

Brechts noch weit präzisere Scheu vor "allzu vollständigen Weltanschauungen" ist tragfähiger begründet als Heideggers pauschales Verdikt, weil sie an der Notwendigkeit übergreifender Vorstellungszusammenhänge festhält und zugleich deren unkritischer Totalisierung und Selbstimmunisierung durch konkrete Gegen-





<sup>&</sup>lt;sup>1</sup>1 So sehr Sloterdijks Polemik auch eine gewisse Tradition der Buchgelehrsamkeit und den ihr eigenen Kult des Buches trifft (die wir allerdings wohl mehr aus Romanen und Filmen kennen als aus der wirklichen Praxis gegenwärtiger Philologien), ist ihm doch entgegenzuhalten, dass alle post-gutenbergischen Technologien vor allem auf eines hinauslaufen: auf die Erweiterung der Rolle von "Aufzeichnungen" bei der Reproduktion und dem Genuss von jeder Art von kulturellen Inhalten, aber auch innerhalb der lebendigen Kommunikation insgesamt.

Welche keineswegs nur innerhalb der angelsächsischen analytischen und pragmatistischen Tradition stattgefunden hat – wie etwa Heideggers Aufwertung der Sprache oder die zentrale These Lacans exemplifiziert, dass Unbewusste sei "strukturiert wie eine Sprache". Aber auch etwa Habermas' Verhältnis zur "älteren Kritischen Theorie" lässt sich vor allem an einer neuen Thematisierung von Sprache und Kommunikation fest machen.

<sup>13</sup> Wie sie etwa in der Philosophie der "Dekonstruktion" weiterentwickelt worden ist – vgl. etwa die Kategorie des "Minoritär-Werdens" (C. Jäger 2001).

vorschläge entgegenwirkt. Als wichtigster ist hier sein Vorschlag anzuführen, "zu Propagandazwecken" eine Liste der eigenen Irrtümer zu kompilieren und in Umlauf zu bringen.

Humanismus als Aufgabe philosophischer Diskurspolitik

Mit der Reduktion der Alternativen auf die Stimmen eines marginalisierten Protestes, wie sie der neoliberalen Offensive in den 1990er Jahren gelungen ist, haben sich die Voraussetzungen verändert, unter denen das Verhältnis von Philosophie und Humanismus diskutiert werden kann. Protest bedarf der Artikulation, um mehr zu bewirken als den machtvollen Ausdruck einer Stimmung der Ablehnung der Verhältnisse, wie sie eben sind. Die Protestierenden haben diese Arbeit immer schon längst selber angefangen, bevor sich sozialwissenschaftliche oder philosophische Intellektuelle ihnen zuwenden. In dieser Hinsicht ist ein sorgfältiges Hinhören, eine geradezu hermeneutische Lektüre ihrer Äußerungen unter dem gegenüber etablierten Traditionen mit gutem Recht kritisierten "Vorgriff der Vollkommenheit" immer wieder durchaus angesagt.

Gadamers konservative Konzeption, welche einen gemeinsamen Sinn handelnder Menschen nur durch ihr Sich-der-Tradition-Unterstellen als konstituierbar sieht, kann keinen Unterschied zwischen antagonistischen Traditionslinien angeben und vernachlässigt zudem die schöpferische Kraft zur Neuschöpfung von gemeinsamen Sinn, mit der sich die Menge der Vielen immer wieder selbst ausstattet (vgl. affirmativ Grondin 1997). Das scheint mir einen produktiveren Ausgangspunkt für seine Kritik (vgl. die exemplarische Untersuchung Teresa Orozcos 1995) zu bilden als eine Leugnung der unbestreitbar großen Bedeutung des "vorgefundenen Gedankenmaterials" vor allem innerhalb der Philosophie.

Es gibt aber neben den Aufgaben einer stringenten sozialwissenschaftlichen Analyse der Krisen und Potenziale der jüngsten Vergangenheit und einer aufgreifenden Lektüre der Diskurse sozialer Bewegungen, noch die beständige Auf-

gabe, das vorliegende Gedankenmaterial für Fragestellungen zu erschließen, anschlussfähig zu machen, welche soziale Bewegungen interessieren könnten oder sollten – um nicht "spontan" bestimmten Denkmodellen und -mustern in die Fallen zu laufen.

Die wirkliche Gegenwart, in der Menschen handeln, kann kein Gegenstand sozialwissenschaftlicher Analyse sein: Was fixiert und analysiert wird, ist immer schon vergangen und sei es auch nur um Tage oder gar Stunden. Den Gegenwartsbezug erreichen die Sozialwissenschaften durch die Rekonstruktion von Strukturen und Konstellationen, welche dann Prognosen ermöglichen.

Im Unterschied dazu nimmt Philosophie an dem immer schon laufenden Selbstinterpretationsprozess der handelnden Subjekte teil, in dem sich diese darüber verständigen, in welcher Lage sie sich befinden, wer sie sind und was sie wünschen und wollen, und wirkt durch eigene Interpretationsvorschläge bzw. durch die Bereitstellung von Interpretationsmitteln und -bausteinen diskursiv auf diesen Prozess der gegenwärtigen Selbstverständigung ein.

In diesem Zusammenhang sehe ich meinen Versuch, in der folgenden Skizze die einst an Heidegger gestellte Frage Jean Beaufrets nach dem erneuerbaren Sinn des Wortes "Humanismus" (vgl. Heidegger 1947) wieder aufzugreifen. Heidegger hatte bekanntlich in seinem Text konsequent alles vermieden, was einer Antwort auf die gestellte Frage auch nur nahe kam. Kurioserweise betreibt Sloterdijk in seinem jüngsten "Antwortschreiben" genau dieselbe Art von philosophischem Geschäft, eine Ausgangsfrage so lange umzubiegen, bis ihr Frageimpuls erstirbt, um sich resigniert einer philosophischen These zu unterwerfen, die keine Antwort auf die Frage zu bieten hat.

Humanismus als eine direkt umzusetzende Anleitung, die sich den Mühen der konkreten ethischen und politischen Auseinandersetzung durch vorgefertigte Handlungsregeln entzieht, und als ein entlastender Rahmenentwurf, der die Notwendigkeit erspart, wirklich Bescheid zu wissen, hat seine Zukunft längst hinter sich. Weltbildreproduktion als privatideologisches "do-it-yourself", ganz gleich ob als bildungsbür-





gerliche Selbstvergewisserung oder als Bildungsideologie proletarischer Aufsteiger, mag zwar noch kulturindustriell profitabel<sup>14</sup> und auch individuell entlastend sein, ist aber nicht mehr "auf der Höhe der Zeit". Angesichts der realen Vielfalt und Unterschiedlichkeit der konkreten Befreiungsaufgaben ist auch ein kritischer Humanismus nur von begrenzter Bedeutung, wenn er sich nicht mit spezifischeren Praktiken der Aufklärung und der Befreiung verbünden und verbinden kann.

So lange die Illusion des "kurzen Zwanzigsten Jahrhunderts" (Hobsbawm) anhielt, es könne jetzt nur noch darum gehen, auf welche Weise die Menschheit weiter voranschreitet also etwa um die einfache Wahl zwischen einer liberalistischen, sozialistischen oder eher "konservativ" zögerlichen positiven Zukunftsvision, und nicht mehr darum, ob ein Absturz in die "Barbarei" oder sogar der "gemeinsame Untergang der kämpfenden Klassen" bevorstünde, bot sich eine "humanistische" Orientierung nicht als politische Richtungsbestimmung an, eine Orientierung an von allen (oder zumindest allen "Menschen guten Willens", wie Romain Rolland sie nach dem ersten Weltkrieg ansprach) geteilten Auffassungen der gemeinsamen "Humanität". Derartige Ziele waren doch anscheinend allen gemeinsam, wurden von allen geteilt und auch für sich in Anspruch genommen - eigneten sich also nicht zur politischen Richtungsbestimmung.

Die Katastrophen und Verbrechen des 20. Jahrhunderts haben inzwischen aber eindeutig gezeigt, dass genau dies eine Illusion war. Nicht zufällig kommt es sowohl nach dem rrsten wie nach dem zweiten Weltkrieg zu einer breiten Welle von Belebungsversuchen eines philosophischen, oft auch explizit politischen Humanismus.

Wenn wir uns nicht mit der Pseudoauskunft der Kurzfristigkeit kollektiver Gedächtnisleistungen der Menschen begnügen wollen, müssen wir uns jedoch der Frage stellen, warum diese "humanistischen Wendungen" der Nachkriegspolitik jedes Mal so schwach geblieben sind – und warum sie so rasch von einer Mobilisierung für einen neuen Krieg gegen andere Menschen abgelöst werden konnten.

Auch der historische Humanismus der Generation Rollands und Quiddes ist mit seinem Projekt des Pazifismus, der Ächtung des Krieges in den internationalen Beziehungen - wie jede praktische Haltung, welche nicht auf einer umfassenden, wissenschaftlich gestützten Lagediagnose beruht, in den realen politischen Auseinandersetzungen ambivalent, sowohl fehlbar, als auch umfunktionierbar. Hierher gehören sowohl die Verwechslung von "appeasement" und bedingungslosen Abrüstungsforderungen mit einer wirksamen, auf die Veränderung der politischen Macht- und Gewaltverhältnisse zielenden Friedenspolitik, wie sie sich auf Seiten der Friedensbewegungen der Zwischenkriegszeit durchgesetzt hat. Das führte zu einer Unterschätzung der gravierenden politischen Fehler, die in Versailles gemacht worden waren<sup>15</sup>, sowie der Gefährdungen, denen das Projekt des Völkerbundes von Anfang an unterlag<sup>16</sup> – und daher zum völligen Versäumnis, nach einer adäguaten Gegenstrategie wenigstens zu suchen.

Schlimmer noch: Nach der Machtübertragung an Hitler in Deutschland führte das dazu, dass große Teile der Friedensbewegung in das Schlepptau von konservativliberalen Regierungen gerieten, die zu Zugeständnissen an Hitlerdeutschland bereit waren, um sich die Option eines Bündnisses mit Hitler gegen Stalin offen zu halten. Eine scheinbar reine Prinzipienpolitik, die nicht auf immer wieder neu überprüfte Lagebeurteilungen zurückgreift, kann als politische Orientierung eben nicht funktionieren.





<sup>14</sup> Vgl. die Produktionen der unterschiedlichen religiösen Fundamentalismen, aber auch des Disney- oder Spielberg-Imperiums oder des durchkommerzialisierten New-Age-Spiritualismus.

<sup>15</sup> Ich konzentriere mich hier auf die bekannten, schon von Keynes scharf kritisierten Fehler in der strukturellen Anlage der Nachkriegsfinanzen. Die von Hannah Arendt (1986) herausgearbeiteten Fehler in der Neuordnung Osteuropas und des Balkans waren sicherlich nicht weniger bedeutend.

#### Umrisse eines politischen Humanismus im 21. Jahrhundert

Der Humanismus hat spätestens seit den wissenschaftlichen Durchbrüchen von Marx, Darwin, Freud und de Saussure, die auf unterschiedliche Weise gezeigt haben, dass das bestimmende Zentrum der Menschen außerhalb ihrer selbst und ihrer selbstverständlichen Autonomie liegt, die Hoffnung aufgeben müssen, in einer umfassenden "Wissenschaft vom Menschen" seine einheitliche und unstrittige Grundlage zu finden. Damit wurde indirekt auch einem metaphysischen Humanismus, der sich auf ein gegebenes und auffindbares Wesen des Menschen beruft, die rationale Grundlage entzogen, als intuitiver Platzhalter einer derartigen Wissenschaft fungieren zu können.

Eben darin liegt aber zugleich auch die Chance eines "dezentrierten Humanismus": Weil er nicht auf ein wissenschaftlich oder metaphysisch zu bestimmendes gegebenes Wesen der Menschen bezogen ist, kann er angesichts des Dilemmas der traditionellen Humanismen hinter sich lassen, entweder die Menschen wie sie faktisch sind, d.h. als Beherrschte und Erniedrigte bzw. als Herrschende und Erniedrigende, zum Bezugspunkt ihrer Reflexionen zu machen, oder aber sich an einem Ideal der Menschlichkeit zu orientieren, das die existierenden Menschen gerade nicht erfüllen. Daher kann er auch darauf verzichten, deren vorgängige, mit Notwendigkeit autoritäre Erziehung zum Besseren (mit dem darin implizierten Elitismen, Herrschaftsansprüchen und der ganzen damit zumeist auch verbundenen Erzieherkomik) als ersten Schritt jeder Verbesserung zu fordern. Statt dessen kann er sich vielmehr auf die Analyse der historischen Verhältnisse einlassen, welche die gegebene Voraussetzung und letztlich immer auch das Resultat menschlichen Handelns bilden.

Allerdings hat ein derartiger "dezentrierter Humanismus", der sich nicht mehr darauf zu stützen versucht, "als Spezialfach das Humanum zu verwalten" (Schmidt 1981, 29), ange-

sichts der zentralen Probleme moderner Politik keine eigenständige wissenschaftliche Orientierung zur Analyse ihrer strategischen Eingriffs- und Entscheidungspunkte zu bieten – nur die Anfangsgründe einer immer wieder neu ansetzenden philosophischen Kritik.

Er muss hier vor allem in die "Kritik" (d.h. sowohl Korrektur als auch Reflexion ihrer historisch veränderbaren Voraussetzungen) der politischen Ökonomie (hinsichtlich der grundlegenden Fragen der Wirtschaftspolitik), in die der politischen Ökologie (hinsichtlich der Gestaltung der "gesellschaftlichen Naturverhältnisse") und in die des politischen Feminismus (hinsichtlich der emanzipatorischen Erneuerung der Geschlechterverhältnisse) als entwickelten, wenn auch unvollendeten Impulsen wissenschaftlicher Forschung übergehen und eingehen. Sonst läuft er nämlich Gefahr, den Mystifikationen pseudo-biologischer Theorien "des Menschen" wie dem Sozialdarwinismus oder der neueren "Soziobiologie" aufzusitzen - und sich dadurch womöglich sogar ernsthaft von den wirklichen "Menschen guten Willens" (Rolland)<sup>17</sup>, zu isolieren, auf die er doch immer wieder angewiesen ist.

Daher gilt für einen sich richtig verstehenden politischen Humanismus, dass seine Aufgabe (zeitlich und der Sache nach) überall dort liegt, wo die sonst vielleicht als selbstverständlich betrachtete Orientierung auf verbindliche Ziele der "Humanität" gefährdet ist, oder bereits mit Füßen getreten wird – d.h. genau dort, wo es wichtig ist, alle diejenigen für einen aktiven politischen Beitrag zu gewinnen, die diese Ziele ebenfalls für unverzichtbare Handlungsorientierungen halten.

Das erklärt, dass in den Umbruchkrisen der großen Depressionen und der unmittelbaren Nachkriegszeiten in der allgemeinen gesellschaftlichen Öffentlichkeit "Humanismen" und "Humanitätsauffassungen" als ein wichtiges diskursives Medium der gemeinsamen Selbstverständigung funktionierten<sup>18</sup> – während sie in den wieder "normalisierten" Phasen dann





<sup>16</sup> Vor allem aufgrund des Fernbleibens der USA als neuer ökonomisch-militärischer Hegemonialmacht.

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> Es ist wichtig, diese nicht mit selbstgerechten "Gut-Menschen" aus der "Traumhölle des juste milieu" (Heinz Maus) zu verwechseln!

wieder zu Anliegen spezieller Diskurse werden, die sich insbesondere auf gesellschaftliche Krisenbereiche richten, in denen die Betroffenen zu schwach oder zu desorientiert sind, für die eigenen Interessen zu kämpfen. Deswegen findet sich ein spontanes humanistisches Engagement typischerweise etwa in der Solidaritätsbewegung mit der "Dritten Welt" (bzw. nach der Zerschlagung der Ansätze von deren Einheit heute in der Solidarität mit den Least Developed Countries - oder den indigenen Völkern), in der Patientenbewegung oder in der Hospizbewegung - aber typischerweise nicht etwa in der gesellschaftlichen Solidarisierung mit streikenden Gewerkschaften in führenden Industrieländern oder für ihre Interessen kämpfenden kleineren Staaten.

Dies allein gibt dem "Humanismus" oder der politischen Orientierung an "Humanität" noch keinen illusionären Charakter. Ein radikal praktischer politischer Humanismus ist durchaus denkbar, der von sich selber ausdrücklich weiß, dass er der beständigen Überprüfung der Anwendungsbedingungen bedarf, unter denen er seine Prinzipien zur Geltung bringt, dass er nicht auf eine gegenwärtige oder künftige "Wissenschaft vom Menschen" rekurrieren kann, um seine Lageanalysen zu sichern und dass er gleichsam eine Reserve für Krisensituationen und Krisenzeiten darstellt, in denen eine Abwehr der von ihm artikulierten Minimalanforderungen des gegenwärtigen Standes menschlicher Selbstkultivierung im Interesse der Menschen dringlich erforderlich wird.

Das bedeutet keineswegs, dass ein politischer Humanismus heute ein Minimalkonsens sein müsste, wie er in den 1980er Jahren in der Friedensbewegung als ein Instrument zur Unterbindung weiter gehender Debatten benutzt würde. Ganz im Gegenteil: Es geht als interessante Größe allein um den "größten gemeinsamen Nenner"<sup>19</sup>, den zu diskursiv zu konstituierenden "Maximalkonsens"!

In der Politik ist dieser "größte gemeinsame Nenner" darüber hinaus unvermeidlich dynamisch – es steht zu hoffen, nach dem Modell der unterschiedlichen "Generationen" von in UNO-Konventionen fixierten Menschenrechten, also in einem Prozess des Wachstums und der Präzisierung.

In diesem Sinne hat Thomas Heinrichs (2002) in einem ebenso mutigen wie klarsichtigen Buch ein radikal zeitgenössisches philosophisches Konzept positiver Humanität umrissen (250ff), welche die Fallen vermeidet, in die sich die Neuhumanismen des 20. Jahrhunderts immer wieder verwickelt haben. Im Kontext einer "demokratisch-emanzipatorischen Philosophie" (58ff), welches "für die Begründung von Regeln menschlichen Umgangs miteinander immer auf schon stattgefundene Verständigungsprozesse abstellt" (251), entfaltet er eine "konkrete Utopie der Freiheit" (167ff), der gemäß eine "demokratisch begründete" (Gruppen-)Moral (249) und eine gesellschaftliche Gerechtigkeit, welche auf Herrschaftsüberwindung verweist (236ff), der "notwendige(n) Ergänzung" durch ein "Konzept von Humanität" bedürfen (250), das "ein Modell für den dem Abschluss solcher Verständigung vorhergehenden Umgang der Menschen miteinander" (251) bereit stellt.

Aufgrund seiner Begründung allein in einem nicht näher bestimmbaren "Menschsein des Menschen selber" beschränkt es sich auf die "grundsätzliche Achtung der Mitmenschen", d.h. inhaltlich auf die "Norm der Nichtinstrumentalisierung" und formal bzw. prozedural auf etwas, was jeder allen anderen "antragen" und als "Vorleistung" in den notwendigen anschließenden Verständigungsprozess – auf dem Wege zu "dem Moment, wo man ernsthaft von einer Weltbürgerschaft reden kann", so dass eine "verbindliche Moral für den Umgang miteinander" ernsthaft angerufen werden kann.





Wie dies sowohl Sartre (1947) als auch Merleau-Ponty (1947/1966) für die französische Nachkriegsdebatte exemplifiziert haben.

<sup>19</sup> Schon in der Mathematik ist es Unfug, nach dem "kleinsten gemeinsamen Nenner" suchen zu wollen. Der ist bekanntlich immer die Zahl eins.

Dieses Konzept der Humanität stützt sich auf ein grundsätzliches "Vertrauen" in die anderen Menschen, das seine Gründe sowohl rational in dem "wohlverstandene(n) langfristige(n) Eigeninteresse der Menschen" findet, das sich auf ein "eigene(s) gutes Leben" und ein "friedliche(s) Zusammenleben" richtet (251), als auch auf das "Mitgefühl" (252) – im vollen Sinne des englischen "fellow feeling", das über die bloß subjektive Empathie hinaus geht.

Dieses humanitäre Programm gewinnt seinen vollen Sinn letztlich nur dann, wenn hinter seiner Praktizierung als "mögliche Moral" (ohne vorausgesetzte Verständigung und Gruppenbildung) "die Bereitschaft steht, sich auf eine wirkliche Moral zu einigen", d.h. "sich immer und mit jedem auf einen solchen demokratischen Einigungsprozess einzulassen" (253).

Angesichts der ungelösten Krisen, der globalen ökologischen Krise, der Krise der Geschlechterverhältnisse, der Krisen des Kapitalverhältnisses und der Krisen des modernen Nationalstaates in globalen politischen Räumen, vor denen die Menschheit im 21. Jahrhundert steht, wird einem derart begriffenen, nur in gewissem Sinne bescheidenen, seine spezifische und beschränkte Rolle aber ganz aktiv und selbstbewusst wahrnehmenden politischen Humanismus der Stoff nicht ausgehen. Das ist zwar eher zu bedauern. Aber leider ist es nur allzu gut in der Wirklichkeit dieser sich bildenden, hoch widersprüchlichen Weltgesellschaft und Staatenwelt begründet.

Ein Philosophieren für eine neue linke Politik (Heinrichs 2002) kann in dieser Art von politischem Humanismus daher sowohl ein produktives Betätigungsfeld, als auch eine Gedankenquelle finden. Allerdings wird sie im nächsten Schritt immer wieder schon darüber hinaus gehen müssen, in dem sie sich auf Initiativen einlässt, im großen "Palaver der Menschheit" Antworten darauf zu finden, wie die Menschheit die akuten Probleme und Krisen lösen kann, in welchen sie sich - bei nüchterner Betrachtung unübersehbar – heute kaum weniger als in den 1980er Jahren befindet, als vorübergehend das Konzept des "Exterminismus" (Thompson, Balibar u.a.) ihre verzweifelte Lage plausibel auf den Begriff zu bringen schien. Das geht weit über die unvermeidlich tagespolitische Unübersichtlichkeit im Zusammenhandeln der "Menge der Vielen", aber auch im Gegeneinanderhandeln von Beherrschten und Herrschenden, hinaus - welche nur denjenigen als "neu" erscheinen konnte - welche sich allzu sehr an die letzte, fordistische Gestalt von gesellschaftlicher Herrschaft gewöhnt hatten (Habermas). Es reicht - im Verfolg der Erarbeitung eines "Neuen Linken Projekts" (Heinrichs 2002, 94ff) - unvermeidlich bis zu der grundsätzlichen Frage, wie die "Menge der Vielen" überhaupt die eigene Vergesellschaftung selber bewusst in die eigenen Hände nehmen kann (Wolf 2002, 176ff) bzw. wie wir Menschen die Aufgaben der Herrschaftsüberwindung und der "herrschaftsfreien Selbstorganisation" (Heinrichs 2002, 263ff) nachhaltig lösen

Der kritische politische Humanismus, wie wir ihn jetzt antizipieren können, wird vor allem daran arbeiten müssen, bei derartigen Initiativen und Entwürfen den autozentrischen Konstruktionsfehler zu vermeiden, sich selbst für das gegebene Zentrum des Ganzen zu halten, anstatt von sich selbst auf die anderen (und das andere) zuzugehen, wie er in allen Varianten der humanistischen Tradition immer wieder begangen worden ist und wie er gleichsam das Einfallstor für seine immer wieder dominant gewordene herrschaftsaffirmative Umfunktionierung geworden ist, kann nicht dadurch abgestreift werden, dass einfach zu seinem unmittelbaren Gegenteil übergegangen wird: Ein konsequent allozentrisches Denken kann zwar seine eigene Öffnung gegenüber den anderen (und dem anderen) wirksam denken, verwickelt sich aber in geradezu aporetische Schwierigkeiten, sobald es darum geht, den eigenen Beitrag und die eigene Verantwortlichkeit zu Ende zu denken. Das gilt erst Recht, wenn der Andere zur ideologischen Figur des großen Anderen hochstilisiert wird, welcher dem einzelnen Individuum als Quelle und Gewähr von Lebenssinn fungieren soll.

Als ein notwendiges Drittes zwischen einem naiv autozentrischen und einem pervertiert herrschaftsaffirmativen Humanismus erkennt ein kritischer, politischer Humanismus, als eine elementare Dimension einer radikalen Philoso-





phie der Begegnung, die konsequent anerkennt, dass die Anfänge und die Enden menschlicher Handlungsbögen jedenfalls insofern kontingent sind, als sie uneinholbar von anderen Menschen und deren Initiativen abhängen: Wir und ich sind immer auch Ergebnisse der Begegnungen zwischen und mit anderen und sind zugleich in der Wirkung und in den Auswirkungen unserer Handlungen auf das uns oder wiederum anderen begegnende Handeln verwiesen (vgl. Wolf 2003, 116ff).

#### Schlussfolgerungen

Alles das hat für einen radikal zeitgenössischen Humanismus eine doppelte Konseguenz: Zum einen gibt es ihm einen eigenen Stoff, einen eigenen Bereich des Gedankenmaterials, den er sozusagen beständig beobachten, überprüfen und ggf. aktualisieren muss. Zum anderen aber macht es ihn auch radikal unvollständig - wie ein "ungesättigtes" Molekül muss er beständig nach den adäquaten anderen Molekülketten suchen, mit denen er sich verbinden kann, um ein orientierungsmächtiges konkretes Ganzes zu ergeben. Dabei hat er immer wieder, und in allen Kombinationen dieselbe Aufgabe, dieselbe Funktion - daran zu erinnern, dass menschliche Politik immer mehr als nur eine Aufgabe zu lösen hat und dabei jedenfalls bestimmte humane Minima beachten muss; so verlockend auch die Gelegenheit oder so groß auch die verspürte Dringlichkeit zur Lösung einer besonderen Aufgabe sein mag.

HumanistInnen können darin, wenn sie es richtig durchdenken, durchaus einen Vorzug sehen: Sie haben vielen etwas zu sagen, sind vielfältig anschluss- und bündnisfähig und können sich zugleich selber auf Vieles näher einlassen. Für ihren "Humanismus" ergibt sich daraus allerdings konsequenterweise, dass er immer nur eine partielle Angelegenheit sein wird: Da sie eher dazu neigen werden, in ihren Überlegungen ausdrücklich, konsequent und daher auch konfliktfreudig zu sein, werden sie neben ihren Überzeugungen in bezug auf die in allen Situationen zu wahrende Humanität – also

ihren humanistischen Maximalkonsens, der in Zeiten sich ausbreitender Unmenschlichkeit von herrschenden Menschengruppen an Bedeutung zunehmen wird – auch noch SkeptikerInnen oder DogmatikerInnen, SozialistInnen oder Liberale, ÖkologInnen oder VertreterInnen eines sich aufgeklärt gebenden Industrialismus, FeministInnen oder VertreterInnen eines sich aufgeklärt gebenden Patriarchats, MultikulturalistInnen oder VertreterInnen eines sich aufgeklärt gebenden Eurozentrismus sein.

Bloß als HumanistInnen können sie alle diese strittigen Fragen nicht klären - denn Material und Instrumentarium für eine wissenschaftliche Klärung liegt nicht auf ihrem luftigen Terrain, dem Terrain des unabschließbaren philosophischen Palavers – das keinerlei pejorative Konnotationen hat, sondern eher als so etwas wie eine anthropologische Nullkonstante fungiert, ohne die Menschen keinerlei Sinn produzieren können (vgl. Wolf 2002, 81ff). Zur Rationalität im Palaver gehört selbstverständlich immer auch, sich auf den Stand des gesellschaftlich reproduzierten Wissens zu bringen, wenn eine Frage erörtert werden soll, wie dieser Wissensstand sich heute vor allem in den Wissenschaften (bezogen auf die Wissenschaften von der Geschichte aber immer auch noch parallel und konkurrierend in der Literatur) finden lässt.

Ein so verstandener Humanismus ist also das Gegenteil der von Brecht zurückgewiesenen "allzu vollständigen Weltanschauung" – er ist zwar eine Weltanschauung und bezieht Position, aber er macht es sich nicht leicht damit. Schon gar nicht hält er sich für umfassend und abgeschlossen. Gerade das macht ihn wirksam und nützlich – gerade weil er sich der Aufgabe verweigert, den "bizarr zusammengesetzten" Individuen (Gramsci) eine ihr ganzes Leben erfassende imaginäre Sinnkohärenz überzustülpen.

Er arbeitet mit ihnen zusammen an relativen Kohärenzen, die gemeinsamem Handeln als Grundlage dienen können – ohne Verweis auf "höhere Wesen" oder apodiktische Unerkennbarkeitsbehauptungen, aber auch ohne Vergottung von Menschen oder allzu viel Glauben an den eigenen Erkenntnisvorrat. Er weiß, dass radi-





kale Kritik immer auch selbstbezüglich ist, aber auch, dass die offenen Möglichkeiten künftiger Kritik hier und heute nicht daran hindern sollten. auf der Grundlage unserer gemeinsam überprüften Überzeugungen zu handeln. Und er weiß, dass wir Menschen leibhafte biologische Wesen sind, die gemeinsam ihre Geschichte machen - unter Herrschaftsstrukturen und Naturabhängigkeiten, die sie zwar geschaffen haben und reproduzieren, die sie aber keineswegs deswegen schon freiwillig eingehen. In der bisherigen Geschichte haben sich diese auch noch miteinander verknüpft und überlagert, etwa marktvermittelte Kapitalherrschaft mit patriarchalischer Männerherrschaft - so dass Aufklärung und Befreiung dringende Aufgaben kritischen Denkens und Handelns bleiben, wie sie allein einen praktischen Humanismus tragen

In diesem Sinne bleibt - auch wenn wir inzwischen einige erste inhaltliche Bestimmungen eines solchen kritischen und politischen Humanismus haben angeben können - weiterhin gültig, was Christian Türcke prägnant formuliert hat: "Das Humanum gibt es nicht als Besitz, sondern nur als Impuls. Der humane Impuls ist das, was den Humanismus im doppelten Sinne aufbringt: sowohl als sein Stimulus als auch die Bremse gegen sein Bewegungsgesetz. Man könnte auch sagen: das Nichtidentische im Humanismus. Und seine humanitas besteht zunächst darin, seine animalitas nicht zu verleugnen. Was den Menschen rundum gut täte, täte es auch den Tieren: dass Schmerz aufhört und Lust bleibt. Kultur ist in dem Maße human, wie sie um das animalisch Gute gravitiert und spürbar macht, dass Selbstentfaltung nicht unter allen Umständen Inbegriff menschlichen Glücks ist, sondern es lediglich unter bestimmten historischen Umständen bedeuten kann. Wie sehr diese Umstände im Wandel sind, zeigt das Heraufkommen der Gentechnologie exemplarisch an."

#### Literatur

Hazard Adams u.a., 1996: Hendrik Birus's 'Archeology of Humanism', Surfaces, 6 (http://pum12.pum.umontreal.ca/revues/surfaces/vol6/birus.html).

Hannah Arendt, 1986: Der Niedergang der Nationalstaaten und das Ende der Menschenrechte, in: Dies., Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, München, 422-470.

Etienne Balibar, 1991: Écrits pour Althusser, Paris (dt., Mainz 1994).

Hendrik Birus, 1994: The Archeology of ,Humanism', surfaces, 4 (http://pum12.pum.umontreal.ca/revues/surfaces/vol4/birus.html).

Hans Erich Bödeker, 1982: "Menschheit, Humanität, Humanismus", in: Brunner/Conze/Koselleck (Hg.), Geschichtliche Grundbegriffe, Stuttgart 1982.

Augusto Campana, 1946: The origin of the word "humanist", Journal of the Warburg and Cortauld Institute 9, 60-73.

Richard Faber, Enno Rudolph, hg., 2002: Humanismus in Geschichte und Gegenwart, Tübingen.

Jean Grondin, 1997: Gadamer on Humanism, in: L.E. Hahn, hg., The Philosophy of Hans-Georg Gadamer, Peru, II., 157-170.

Karl Hagen, 1841-44: Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter, Erlangen, 3 Bde.

Martin Heidegger, 1947: Platons Lehre von der Wahrheit: mit einem Brief über den Humanismus, Bern

Eric Hobsbawm, 1995: The Age of Extremes, London.

Thomas Heinrichs, 2002: Freiheit und Gerechtigkeit. Philosophieren für eine neue linke Politik, Münster.

Christian Jäger, 2001: Minoritäre Literatur (Habil.-Schr. HUB), Berlin.

Werner Jaeger, 1929: Die geistige Gegenwart der Antike, Die Antike 5 (1929), 167-186.

Paul Johnson, 2001: Die Renaissance, München (urspr. englisch, New York 2000).

Lothar Koch, Humanistischer Atheismus und gesellschaftliches Engagement. Bruno Bauers "Kritische Kritik", Stuttgart u.a. 1971.

Andreas Kuhlmann, 2001: Politik des Lebens Politik des Sterbens, Berlin.





Herbert Marcuse, 1965: Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs, in: Ders., Kultur und Gesellschaft II, Frankfurt a.M., 7-48.

Helmut Martens, Gerd Peter, Frieder O. Wolf, 2001: Zwischen Selbstbestimmung und Selbstausbeutung, Frankfurt a.M./New York.

Maurice Merleau-Ponty, 1966: Humanismus und Terror (1947), Frankfurt a. M.

Oskar Negt u. Alexander Kluge, 2001: Der unterschätzte Mensch, 2 Bde., Frankfurt a.M.

Friedrich Immanuel Niethammer, 1808: Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichts unserer Zeit, Jena.

Teresa Orozco, 1995: Platonische Gewalt, Hamburg u. Berlin.

René Passet, Introduction, in: Philippe Merlant u.a., Sortir de l'économisme, Paris 2003.

Walter Rüegg, 1946: Einführung, in: Ders., Cicero und der Humanismus. Formale Untersuchungen über Petrarca und Erasmus, Zürich, 1-6.

Ders., Zur Vorgeschichte des marxistischen Humanismusbegriffs, in: Ders., Anstöße, Frankfurt a.M. 1973, 181-197.

Jean-Paul Sartre, 1947: Ist der Existenzialismus ein Humanismus? Zürich.

Alfred Schmidt, Adorno – ein Philosoph des realen Humanismus, in: Ders., Kritische Theorie – Humanismus - Aufklärung, Stuttgart 1981, 27-55.

Peter Sloterdijk, 1999: Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zum Brief über den Humanismus – die Elmauer Rede, Zeitdokumente 2, 4-15.

Georg Voigt, 1859: Die Wiederbelebung des classischen Alterthums oder das erste Jahrhundert des Humanismus, Berlin, 2 Bde.

Ellen Meiksins Wood, 1999: The Origins of Capitalism – a longer view, New York (London 2000).

Neal Wood, 1994: John Locke and Agrarian Capitalism, Berkeley u. a.

Christoph Türcke, 1982: Der Todestrieb der gegenwärtigen Gesellschaft und seine theologische Verklärung, Frankfurter Hefte, H. 7.

Ders., 1990: Praxis und Praxisverweigerung nach Adorno, Freibeuter, Nr. 45.

Ders., 1995: Horkheimer und die Versuchungen der kritischen Theorie, Neue Rundschau 106, H. 3.

Frieder Otto Wolf, 1969: Die neue Wissenschaft des Thomas Hobbes, Stuttgart-Bad Cannstadt.

Ders., 2001: Humanistische Positionen in den "Biowissenschaften", Humanismus aktuell, H. 10, 77-81.

Ders., 2002: Radikale Philosophie. Aufklärung und Befreiung in der neuen Zeit, Münster.

Ders., 2003: Humanismus und Philosophie vor der westeuropäischen Neuzeit, Berlin.







### Von der ahnungslosen Liebe zu einer KZ-Aufseherin

Aufarbeitung von NS-Vergangenheit im zeitgenössischen deutschen Roman. Philosophische Überlegungen zu Bernhard Schlinks Bestseller Der Vorleser

#### Bedeutung und Resonanz des Vorlesers

Der Roman Der Vorleser erschien erstmals 1995 im Diogenes-Verlag Zürich als Hardcover-Band. Seit 1997 wird er als Diogenes Taschenbuch verkauft. Inzwischen hat das Buch eine ungewöhnliche Erfolgskarriere erlebt – ungewöhnlich für ein schöngeistiges Werk mit politischhistorischem und philosophischem Anspruch. Die deutsche Taschenbuchausgabe wurde über eine Million mal verkauft. Der Text wurde bisher in siebenundzwanzig Sprachen übersetzt, das heißt: er wurde auch zum internationalen Bestseller.

Der Vorleser ist eins der meistgelesenen und meistverschenkten Bücher der letzten Jahre. Der kurze Roman von zweihundertsechs Seiten ist in einem flüssigen, gut lesbaren Deutsch geschrieben. Eine vergleichbare internationale Karriere eines deutschen Buches war nur Günter Grass' Die Blechtrommel (1959) und Patrick Süskinds Das Parfüm (1985) vergönnt.

Der Vorleser ist heute Schullektüre nicht nur in Deutschland, sondern auch in Japan, Großbritannien, Frankreich, Indien, USA. Dortige Oberstufenschüler beziehen ihr Deutschland-Bild aus diesem Buch. Und wo Deutsch gelernt wird, dient es als Lektüre, an Hand derer eine zeitgenössische Umgangssprache vermittelt wird.

Ein ganz ungewöhnlicher Erfolg war dem Buch in den USA beschieden. 1999 gelangte es bis auf die Bestseller-Liste der New York Times. Vorausgegangen war die Vorstellung von Werk und Autor in Oprah's Book Club, einer literarischen Talkshow der Talkmasterin Oprah Winfrey. Nach dieser Fernsehpräsentation überrundete der Vorleser sogar die Verkaufszahlen der Enthüllungsbiographie über Monica Lewinsky. Kaum nötig zu erwähnen, dass inzwischen

auch Filmrechte an Hollywood verkauft wurden.

Was ist das Erfolgsgeheimnis des Buches? Worin besteht seine länderübergreifende Faszination? Es ist Bernhard Schlink gelungen, eine ungewöhnliche Liebesgeschichte mit dem Thema Holocaust zu verbinden. Zwar soll offen bleiben, ob Hanna Schmitz und Michael Berg einst zu den berühmten Liebespaaren der Weltliteratur zählen werden, wie eine begeisterte Rezensentin überschwänglich meinte. Aber die Liebesgeschichte zwischen einem fünfzehnjährigen Professorensohn und einer sechsunddreißigjährigen Straßenbahnschaffnerin mischt so raffiniert das Private und das Politische, das Erotische und das Philosophische, das Banale und das Monströse, dass sich dabei ein ebenso ergreifendes wie verstörendes Leseerlebnis einstellt. Bernhard Schlink befriedigt unser Unterhaltungsbedürfnis und befasst uns mit historisch-politischen und ethisch-philosophischen Fragestellungen, ohne dass wir uns unangenehm belehrt oder gar bevormundet vorkom-

Welche Themen sind in das Geflecht des Romangeschehens integriert? Es geht um Schuld und Verstrickung, Schuld und Sühne, Schuld und Vergebung, tatsächliche und bloß eingebildete Schuld, das heißt: berechtigte und unberechtigte Schuldgefühle, Verstehen und Verurteilen, Lebensbeichte, Lebensbilanz, Lebenslüge, Aufarbeiten von Vergangenem durch eine zweite und eine dritte Generation, Selbstverhärtung in Dummheit und verspätete Selbstaufklärung, Willfährigkeit und Widerstand im Umgang mit dem Bösen, Pflicht zum Gehorsam und Pflicht zum Ungehorsam.

All diese Themen lassen bereits erkennen: trotz deutschen Personals, deutscher Örtlichkeiten, deutscher Zeitumstände, deutscher Holocaust-Problematik geht es um Übertragba-





res, Verallgemeinerbares, um Lebensfragen, die nachdenkliche und neugierige Menschen all-überall bewegen. Deutsche Schicksale werden erzählt – exemplarisch und transparent für eine menschheitliche Sicht, insofern ist das weltweite Echo erklärbar. Anspruchsvolle Inhalte werden dargeboten aus ungewohnter Perspektive und in einem Stil, der die Lektüre nicht künstlich erschwert, sondern erleichtert. Wie oft in den zahlreichen Rezensionen erwähnt, ist Schlinks Sprache einfach, lakonisch, unsentimental, unpathetisch, schnörkellos, der gegenwärtigen Umgangsprache nahe.

Der dreiteilige Roman folgt einem traditionellem Schema mit Anfangs-, Mittel- und Schlussteil. Auf avantgardistische Erzähltechniken und literarische Kunstgriffe wird verzichtet. Stets ist klar, wer spricht und wo sich der – langsam vorrückende – Handlungsverlauf gerade befindet. Die linear sich erstreckende Chronologie reicht von den späten fünfziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts bis etwa 1995. Mit erkennbaren Vorgriffen, Rückgriffen, Kommentaren, Reflexionen des Ich-Erzählers wird Distanz zum Geschehen erzeugt.

So entfaltet sich aus der asymmetrischen Beziehung zwischen einem Heidelberger Gymnasiasten und einer analphabetischen Straßenbahnschaffnerin in der Adenauerzeit ein Entwicklungsroman, ein Erziehungsroman, ein Bildungsroman, ein Bewusstseinsroman - spannend, anrührend, beklemmend. Eine tröstliche Botschaft der Erzählung lautet: Menschen können aus der Geschichte lernen. Hanna Schmitz, die überführte und bestrafte KZ-Aufseherin, hat aus der Geschichte gelernt, freilich verspätet und mit bitterem Ausgang. Ihr Helfer beim Lernen war der Vorleser. Das Buch ist ein geistiges Kraftfeld gegen Geschichtsvergessenheit. Wie sagt der Erzähler in einer Reflexion über seine Arbeit als Hochschullehrer für Rechtsgeschichte? "Geschichte treiben heißt Brücken zwischen Vergangenheit und Gegenwart schlagen und beide Ufer beobachten und an beiden tätig werden." (172)

Inhaltsangabe, strukturiert und systematisiert

Auf Grund verstreuter Zeitangaben lässt sich die Chronologie des Romans genau rekonstruieren. Der autobiographisch vorgehende Erzähler, Michael Berg, der spätere Vorleser, erinnert sich an sein bisheriges Leben, das wesentlich durch die Begegnung mit Hanna Schmitz geprägt ist. Etwa zehn Jahre nach ihrem Tode, 1994/1995, schreibt er alles nieder, um sich von ihr und dem mit ihr Erlebten zu befreien.

Der erste Teil des Romans spielt im Frühling und im Sommer des Jahres 1959 in Heidelberg. Erzählt wird die Liebesgeschichte des ungleichen Paares, die abrupt und rätselhaft endet. Im zweiten Teil treffen wir den Erzähler als Jurastudenten im Gerichtssaal zu Frankfurt am Main, wo er studienhalber einem KZ-Prozess beiwohnt. Hanna wird als angeklagte KZ-Aufseherin herein gebracht und im Laufe des Verfahrens schwerer Verbrechen überführt und zu einer langen Haftstrafe verurteilt. Im Hintergrund steht der Frankfurter Auschwitz-Prozess (1963 bis 1965), der einen politischen Wendepunkt in der Geschichte der Bundesrepublik darstellte und einen Aufklärungsschub einleitete – dank der gründlichen Vorarbeiten des hessischen Generalstaatsanwaltes Fritz Bauer.

Der dritte Teil des Romans umschließt den Zeitraum von Hannas Aufenthalt im Frankfurter Frauengefängnis 1966 bis 1984. Während dieser achtzehn Jahre lernt sie – in einem nachholenden Alphabetisierungs- und Selbstaufklärungsprozess – lesen und schreiben. Sie liest historisch-theoretische Literatur über das NS-System und über die Verbrechen der SS. Sie liest Berichte von Opfern und Tätern, beispielsweise von Primo Levi, Jean Améry und Rudolf Höss. Schließlich erkennt sie ihre Schuld, zeigt Reue und erhängt sich am Tag vor ihrer Entlassung, die sie selbst durch einen Gnadenantrag herbei geführt hatte.

Die letzten fünfzehn Seiten behandeln die Zeit nach Hannas Tod bis zur Niederschrift des





Romans, also von 1984 bis 1994/95. Der Erzähler und Vorleser, der von Hanna zum Testamentsvollstrecker bestellt wurde, fährt nach New York, wo noch eine einzige jüdische Frau aus Hannas Tätigkeitsbereich lebt. Sie hatte mit ihrer Mutter als einzige den Kirchenbrand auf dem Todesmarsch überlebt und später darüber einen Bericht geschrieben, der auch den Prozess auslöste.

Ihr soll Michael Berg siebentausend Deutsche Mark übergeben, die Hanna Schmitz von ihrem Arbeitslohn im Gefängnis gespart hat. Die überlebende Jüdin aber weist das Geld zurück, weil sie keine "Absolution" erteilen wolle. Einvernehmlich mit ihr überweist Michael Berg den Betrag auf ein Konto der Jewish League against Illiteracy. Mit einem computergeschriebenen Dankesbrief geht er das erste und einzige Mal zu Hannas Grab. Damit endet der Roman.

Das Leitmotiv des Buches ist der Vorgang des Vorlesens durch den titelgebenden Vorleser, Michael Berg. Es war seine Antwort auf Hannas zunächst vertuschtes Analphabetentum, das ihr ganzes Leben prägt. Selbst ihre Liebesbeziehung wird strukturiert durch das "Ritual des Vorlesens, Duschens, Liebens, Beieinanderliegens" (67). Auch ihr plötzliches Verschwinden aus Heidelberg, das sich Michael Berg zur Schuld anrechnet, hatte in Wahrheit ihren Analphabetismus zum Hintergrund. Ihr war angeboten worden, sich als Straßenbahnfahrerin ausbilden zu lassen. Dies lehnte sie ab, weil dabei ihr kulturelles Unvermögen enthüllt worden wäre.

Damit wiederholte sich dasselbe Handlungsmuster, das sie einst in die Dienste der SS geführt hatte. Als junges Mädchen von siebzehn Jahren hatte sie in Berlin bei Siemens angefangen zu arbeiten. Wegen ihrer Tüchtigkeit erhielt sie das Angebot, sich zur Vorarbeiterin qualifizieren zu lassen. Auch davor wich sie aus und ging stattdessen zur SS, die – auf einem Aushang – Aufseherinnen suchte (91). Ihre Tätigkeiten in Auschwitz (1943) und in

einem Nebenlager in Krakau (1944/1945) entsprangen also nicht ihrem ideologischen Fanatismus, sondern dem Verlangen, ihre Schreibund Lese-Unfähigkeit zu verbergen. Später, vor Gericht in Frankfurt am Main, verhielt sie sich nicht anders. Wahrheitswidrig übernahm sie die Autorschaft eines belastenden Berichts über den Todesmarsch in des Westen, nur um nicht als Analphabetin entlarvt zu werden (124).

Nach dem Antritt ihrer Haftstrafe schickt ihr der Vorleser Hörkassetten in die Zelle, die er mit Weltliteratur, Prosa und Lyrik, besprochen hat. Sie leiht sich die dazugehörigen Bücher aus, und durch den Vergleich von Gehörtem und Geschriebenem bringt sie sich mühselig Lesen und Scheiben bei. So hat ihr der Vorleser eine wesentliche kulturelle Hilfestellung gegeben. Bernhard Schlink entwickelt die Romanhandlung mit wenigen Personen und innerhalb enger Zusammenhänge. Es gibt einen Haupterzählstrang, keine Nebenhandlungen. In einer gewissen Nähe zur literarischen Form der Novelle verzichtet er auf breit angelegte Milieu-, Stadt-, Landschafts- und Personenschilderungen.

Für den Kernbereich von Hannas Verstrikkung in rassistische Verbrechen bedeutet dies: Das Thema der Täterschaft wird von unten her aufgezäumt. Eine kleine, unbedarfte, unpolitische, willfährige Vollstreckerin am Ende der Befehlskette ist die weibliche Hauptfigur. Die Welt der NS-Führungskreise mit ihren Eroberungsplänen, die Welt der Machteliten mit ihren Intrigen und Rivalitäten, die Welt der Propaganda-Apparate mit ihren Lügen, sie alle bleiben ausgeblendet. Unerwähnt bleiben die Nürnberger Rassegesetze (1935) und die Berliner Wannsee-Konferenz (1942), die politische und juristische Voraussetzungen für den Holocaust schufen.

Durch diesen Verzicht auf einen weit ausholenden Erzählgestus und auf ein ausdifferenziertes Panorama der deutschen Gesellschaft im "Dritten Reich" und nach dem zweiten Welt-





krieg gelingt Schlink jene Verdichtung und Zuspitzung, die seine Leserschaft international begeistert.

Zur Charakteristik der zwei Hauptpersonen

Michael Berg, der Vorleser, die titelgebende Schlüsselfigur des Romans, ist in drei Lebensaltern präsent: in den fünfziger Jahren als Halbwüchsiger, in den sechziger Jahren als Jurastudent und Prozessbeobachter, in den neunziger Jahren als reifer, abgeklärter, desillusionierter Erzähler, der in einem vorläufigen Rückblick Klarheit über sich und seinen Lebensweg sucht.

Als fünfzehnjähriger Schüler aus bildungsbürgerlichem Haus wird er von Hanna in die Liebe eingeführt, ihre Wonnen, ihre Qualen, ihre Missverständnisse. Die Erlebnisse waren für ihn so überwältigend, dass der Sommer 1959 in Heidelberg sein ganzes weiteres Leben prägte. Lange Jahrzehnte kam er von Hanna nicht wirklich los (165). Alle späteren Beziehungen zu Frauen misst er an der zu Hanna, und sie scheitern. Auch die Ehe mit der Juristin Gertrud scheitert und wird geschieden. Die daraus hervorgegangene Tochter wird ins Internat gegeben. Michael Berg leugnet nicht im geringsten Hannas Verbrechen. Dennoch kann er sich von ihr nicht lossagen und fühlt sich weiterhin schuldig an ihr. Die Schuldgefühle des Halbwüchsigen (50, 65, 69, 71) und des Erwachsenen (129) wirken unbegründet und selbstquälerisch.

Ins Gefängnis schickte er ihr Hörkassetten, von ihm zwar besprochen, aber nicht mit persönlichen Briefen versehen. Er pflegte eine Art Kommunikation, ohne eine wirkliche Annäherung oder Wiederannäherung zu suchen. Es war dies eine hilflose und doch hilfreiche Geste der Zuneigung und Verantwortung ihr gegenüber: ein nachholender Versuch, Hanna zu erziehen und zu bilden. Am Ende des Romans bleibt offen, ob seine Lebensgeschichte glücklich oder traurig verlaufen sei (206). Offen bleibt ebenso, ob er sich wirklich von Hanna innerlich lösen konnte (205-207).

Die zweite Hauptfigur mit dem Allerweltsnamen Hanna Schmitz wurde 1922 als Rumäniendeutsche in der Nähe von Herrmannstadt geboren. Infolge unerörterter Umstände in ihrer Kindheit blieb sie Analphabetin. Um ihren Analphabetismus zu verbergen, nahm sie 1943 eine Tätigkeit als Aufseherin bei der SS an, statt sich bei Siemens zur Vorarbeiterin weiterbilden zu lassen.

Gemäß den Ermittlungen des Frankfurter Gerichts war sie an zwei Verbrechen beteiligt. Sie wirkte mit an der "Selektion" nicht mehr arbeitsfähiger Mädchen und Frauen zum Abtransport in die Gaskammern. Und sie ließ – kurz vor Kriegsende – auf einem sogenannten Todesmarsch in Richtung Westen viele Frauen in einer Kirche verbrennen, obwohl die Tür mit einem Schlüssel von außen hätte geöffnet werden können.

In den Kapitulationswirren tauchte sie – wie Tausende andere Täterinnen und Täter – unter und fand später eine Anstellung als Straßenbahnschaffnerin in Heidelberg, wo sie Michael Berg kennen lernte. In der körperlichen Liebe ist sie derb und zärtlich. Spielerisches Vergnügen und Dominanzverhalten wechseln ab. Um ihr Analphabetentum zu verbergen, versetzt sie Michael Berg einmal einen so heftigen Schlag mit einem Ledergürtel ins Gesicht, dass er blutet (54f).

Andererseits zeigt sie ihrem zwanzig Jahre jüngeren Liebhaber gegenüber auch mütterliche Gefühle. Sie nennt ihn "Jungchen". Bei einer Fahrradexkursion geben sich beide auf dem Meldezettel einer Unterkunft als Mutter und Sohn aus. Ihr Lebensproblem, das sich zur Lebenslüge auswächst, ist ihr Analphabetismus. Ständig unternimmt sie Versuche, diesen Mangel – den sie als Makel erlebt – zu verheimlichen. Eben dadurch wird sie zur willfährigen Mitläuferin, zur Mittäterin , zur gehorsamen Mitvollstreckerin des NS-Staatsterrors. Aus Dummheit wird sie zur Verbrecherin, gedankenlos, gefühllos.

Als Sympathieträgerin, als Identifikationsfigur des Romans scheidet sie daher zwar aus. Aber zum Scheusal wird sie nicht dämonisiert. Ohne eigene Überzeugung, ohne Rassismus, ohne Antisemitismus ist sie "hineingeraten"





(128) in die Maschinerie des Verbrechens – zwar nur als ein kleines Rädchen, aber als eins, das sich sehr präzise drehte. Banalität des Bösen!

Im Prozess beteuerte sie, nur pflichtgemäß die ihr anvertrauten Aufgaben ausgeführt zu haben. Überhaupt ist ihre Lebenshaltung durch eine rigide Pflicht- und Arbeitsmoral geprägt. Sie übt Kritik an Eichendorffs Taugenichts und seinem romantischen Schlendrian, weil sie nicht zwischen Muße und Faulheit zu unterscheiden versteht (56). Als Michael Berg ihr gesteht, er schwänze gelegentlich die Schule und werde wohl sitzen bleiben, wirft sie ihn empört aus dem Bett (36).

Zeigt sie sich während des Gerichtsverfahrens 1966 noch uneinsichtig und rechthaberisch, so erfährt sie in den langen Jahren der Haft eine entscheidende Wandlung. Dank der Hilfe des Vorlesers wird ihr langsam ihre Schuld bewusst. Es tritt eine Katharsis, eine Läuterung, ein. Ein begründetes, berechtigtes Schuldgefühl entwickelt sich, ganz anders als beim Vorleser selbst, der sich haltlose Selbstvorwürfe macht.

Hanna Schmitz beginnt – unbeholfen – zu lesen und schreiben, leiht aus der Gefängnisbibliothek Literatur über den NS-Staat aus und stellt ein Gnadengesuch, dem 1984 stattgegeben wird. Freilich bringt sie nicht mehr die Kraft zu einem neuen Leben auf, obwohl erst zweiundsechzig Jahre alt. In der Nacht zum EntlassTag erhängt sie sich. Ein versöhnlicheres Ende verweigert uns der Autor.

Ethisch-philosophische Einzelaspekte

Der weibliche Anteil an den Verbrechen des Nationalsozialismus

In dem Schlink die Verbrechen des Nationalsozialismus sich in einer Frau verkörpern lässt, weist er einen Hauptirrtum des Feminismus zurück: Frauen seien die besseren Menschen, die bessere Hälfte des Menschengeschlechts, eher gewaltfrei, friedfertig, einfühlsam. Der Roman erinnert daran: auch Frauen waren mil-

lionenfach an den Gräueln des Unrechtsstaates beteiligt. Ohne massive und massenhafte weibliche Akklamation und Kooperation war das NS-Regime nicht existenzfähig.

Im Frankfurter Gerichtsverfahren geht es um Gewalt an Frauen, ausgeübt von Frauen. Sie waren "jung, schön und tüchtig, aber grausam und unbeherrscht", kommentiert der Erzähler (115). "Was ist diese Frau brutal gewesen", erinnert sich die überlebende Jüdin in New York an Hanna Schmitz (202).

Güte und Bosheit, Mitleid und Grausamkeit, Gewalttätigkeit und Friedfertigkeit lassen sich nicht fein säuberlich alternativ auf Männer und Frauen verteilen, sondern sind geschlechtsübergreifend. Insofern korrigiert Bernhard Schlink mit der Figur der Hanna Schmitz feministische und patriarchalische Klischees vom Wesen der Frau.

Damit bestätigt er in einem belletristischen Text, was bereits Margarete Buber-Neumann in historisch-dokumentarischer Form 1949 dargelegt hatte. In ihrem autobiografischen Bericht Als Gefangene bei Hitler und Stalin erzählte sie glaubwürdig, dass sie während ihres Aufenthaltes in deutschen und sowjetischen Konzentrationslagern bei Wärterinnen und gefangenen Frauen keine höhere Stufe der Humanität im Vergleich zu Männern hatte feststellen können.

Dummheit und verspätete Einsicht: Zu Hanna Schmitz' Analphabetentum

Anfänglich war ihr Analphabetentum Ergebnis und Ausdruck eines zivilisatorischen Mangels. Aus unerörterten Gründen hatte sie keinen Anschluss an die elementaren Kulturtechniken des Lesens und Schreibens gefunden. Dieser anfängliche Mangel, der ihr vielleicht gar nicht anzulasten war, hätte aber rasch behoben werden können und müssen. Stattdessen versuchte sie ihn überall zu vertuschen. So handelte sie schließlich dauerhaft gegen ihre eigenen Interessen. Ihr Analphabetismus verhärtete und verselbständigte sich zur Dummheit.

Im Prozess-Saal fragt sich der Vorleser: "Was hatte sie von dieser verlogenen Selbstdarstel-





lung, die sie fesselte, lähmte, nicht sich entfalten ließ? Mit der Energie, mit der sie ihre Lebenslüge aufrechterhielt, hätte sie längst lesen und schreiben lernen können." (132) Erst im Gefängnis wurde ihre Fehlhaltung mit Hilfe des Vorlesers korrigiert. – Um Missverständnisse auszuschließen: Ich mache Hannas Dummheit nicht an ihrem Analphabetentum als solchem fest, sondern an ihrem Verharren im Analphabetentum. Nicht fehlende Bildungsabschlüsse machen Dummheit aus, sondern das dauerhafte Verstoßen gegen ureigene Interessen.

Pflicht, Ordnung, Verantwortung – Alibi für Untaten oder unverzichtbare Leitideen

Wie viele Täterinnen und Täter in diktatorischen Staaten verteidigt sich Hanna Schmitz vor Gericht, indem sie sich auf ihre Pflicht und ihre Verantwortung in der damals vorgefundenen Ordnung beruft. Sie verweist auf die ihr erteilten Befehle, die sie gewissenhaft habe ausführen wollen und müssen. In der Tat führte sie die angeordneten mörderischen "Selektionen" vorschriftsmäßig durch – in der fraglosen, mechanischen Disziplin einer Untertanin. Die ihr zugewiesenen Rollen füllte sie ergeben aus, ohne darüber nachzudenken.

Gegenüber heute herumgeisternden Bestrebungen, die Ideen von Pflicht, Ordnung und Verantwortung insgesamt zu verabschieden, weil sie so fürchterlich missbraucht worden oder leer seien, möchte ich sie ausdrücklich verteidigen, und zwar gerade im Hinblick auf die Figur der Hanna Schmitz im Vorleser.

Hanna Schmitz war einem verengten, verdinglichten Pflichtbegriff zum Opfer gefallen. Bedingungslos folgte sie der mörderischen Gruppenmoral der SS, die eine reine Binnenmoral war. Die umfassende Dimension des Pflichtbegriffs, die sich auf alle Menschen erstreckt, blieb ihr verborgen. Es gibt eine Menschenpflicht zum Gehorsam und eine Menschenpflicht zum Ungehorsam, zur Befehlsbefolgung und zur Befehlsverweigerung – je nach Inhalten und Umständen der in Frage stehen-

den Handlungen. Hanna Schmitz' Pflichtbewusstsein war zur bedingungslosen Loyalität verkommen, entartet zur Hörigkeit gegenüber der SS und ihren verbrecherischen Befehlen.

Vor allem übersah sie, dass es eine Pflicht gegenüber uns selbst gibt: die Pflicht, sich selbst nicht instrumentalisieren zu lassen für menschenverachtende Ziele, die Pflicht, nicht zu verrohen und nicht die eigene Würde und die der anderen zu verraten, die Pflicht selber zu denken und sich ein eigenes Urteil zu bilden. Während des Frankfurter Prozesses sinniert Michael Berg, Hanna habe als Aufseherin ihre Aufgaben "mit gewissenloser Gewissenhaftigkeit" erfüllt (115). Diese paradoxe Formulierung trifft den Punkt. Ihr Gewissen war ohne moralische Substanz, zur formalen Diszipliniertheit degeneriert. Sie wollte "Ordnung reinbringen" (122) in ein System, das eine große mörderische Unordnung war.

Ach, hätte Hanna Schmitz doch nur mit der gleichen Pfiffigkeit und Sturheit, mir der sie ihr Analphabetentum vertuschte, auch versucht, sich von der SS wieder wegzumelden! Sie wäre nicht zur Gehilfin des Rassenwahns und Massenmords herabgesunken! Es gibt in totalitären Systemen nicht nur die fatale Alternative von Gehorsam oder Tod, von Mitmachen oder Märtyrertum, sondern auch vielfältige Möglichkeiten, sich still auszuklinken und Opfern verschwiegen zu helfen. Oskar Schindlers berühmt gewordene Liste rettete tausenddreihundert Juden das Leben.

Die Verführung eines pubertierenden Jünglings und ihre Langzeitwirkungen

Im Schlusskapitel zieht der Vorleser die melancholische Bilanz, er sei manchmal "zornig" gewesen auf Hanna und über das, was sie ihm "angetan" habe (205). Was hat sie ihm angetan? Wenn ich alles Ausgesprochene und alles Unausgesprochene des Romanes zusammen nehme, drängt sich mir folgender Interpretationsvorschlag auf: Hanna hat seine sämtlichen späteren Beziehungen zu Frauen belastet, besetzt, zum Scheitern geführt.





Als reife sechsunddreißigjährige Frau hatte sie den fünfzehnjährigen Jüngling verführt und in ihm einen überwältigenden emotionalen und sexuellen Glücksrausch erzeugt. Anfangs, für wenige Wochen, schenkte sie ihm damit Selbstbewusstsein und Stolz im Kreise der gleichaltrigen Mitschülerinnen und Schulkameraden (29, 41). Später aber konnte er keine dauerhaften und befriedigenden Beziehungen zu anderen Frauen aufbauen, weil Hanna in ihm ständig präsent blieb und er alle weiteren Partnerinnen kritisch, überkritisch an ihr maß.

Über seine Ehe schreibt er: "Ich habe nie aufhören können, das Zusammensein mit Gertrud mit dem Zusammensein mit Hanna zu vergleichen, und immer wieder hielten Gertrud und ich uns im Arm und hatte ich das Gefühl, dass es nicht stimmt, dass sie nicht stimmt, dass sie sich falsch anfasst und anfühlt, dass sie falsch riecht und schmeckt. Ich dachte, es würde sich verlieren. Ich hoffte, es würde sich verlieren. Ich wollte von Hanna frei sein. Aber das Gefühl, dass es nicht stimmt, hat sich nie verloren." (164/165)

Nach der Scheidung heißt es: "Meine späteren Beziehungen habe ich besser an- und einzugehen versucht. Ich habe mir eingestanden, dass eine Frau sich ein bisschen wie Hanna anfassen und anfühlen, ein bisschen wie sie riechen und schmecken muss, damit unser Zusammensein stimmt." (165/166) Nie versank die Liebe zu Hanna als eine abgeschlossene und abgelegte frühe Lebensetappe in der Tiefe seiner Erinnerung. Hanna dominierte sein Frauenbild und machte ihn beziehungsunfähig, mindestens beziehungsgestört.

Die erotische Überwältigung des unerfahrenen, unreifen Jünglings durch die erwachsene Frau beflügelte ihn einen kurzen Sommer, aber beschädigte ihn für sein Leben. Hanna hatte auch hier eine Grenze überschritten, die sie nicht hätte überschreiten dürfen. – Bernhards Schlinks Roman handelt von Liebe und Tod, von Schuld und Sühne, von Versagen und elementarer Menschlichkeit. Ich wünsche ihm weiterhin viele nachdenkliche Leserinnen und Leser.





#### Impressum

humanismus aktuell Zeitschrift für Kultur und Weltanschauung Herausgegeben von der Humanistischen Akademie Berlin ISBN 3-937265-00-7 ISSN 1433-514X Heft 13, Frühjahr 2003 – 7. Jahrgang Redaktion: Wallstr. 65, D-10179 Berlin

Redaktion: Wallstr. 65, D-10179 Berlin Tel.: 030-613904-0; Fax: 030-613904-50 e-Mail: hvd-berlin@humanismus.de http://www.humanismus.de

demnächst:

www.humanismus-aktuell.de www.humanistische-akademie.de Redakteur: Horst Groschopp

Layout & Gesamtherstellung: HerrHorst • www.herrhorst.de

Druck: TakeOffsetdruck Berlin, Tel.: 030-618 55 26 humanismus aktuell erscheint halbjährlich bis Heft 2 unter dem Titel humanismus heute Die Abbildungen im Beitrag Michaels stammen vom Autor

Alle anderen Abbildungen: Archiv der Humanistischen Akademie

Dieses Heft wurde durch das BMFSFJ gefördert Angaben zu den Autoren finden sich im Vorwort

Alle Beiträge sind namentlich gekennzeichnet. Sie geben die Meinung der Verfasser/-innen wieder, nicht unbedingt die der Redaktion oder gar der Akademie. Die Rechte an den Beiträgen liegen bei den Autorinnen und Autoren.

Beim Redigieren auch dieser Ausgabe wurde die Rechtschreibung der Autorinnen und Autoren, ob alte oder neue oder Mischformen weitgehend beibehalten. Auf eine Vereinheitlichung der Fußnoten bzw. Literaturangaben wurde ebenso verzichtet wie auf eine Überprüfung der Zitate.

Einzelpreis: 8,50 EUR Abo-Preis: 6,50 EUR

Preise bis Heft 9: 7,15 EUR bzw. 5,90 EUR (Abo) zzgl. 2 EUR bei Versand Inland, Ausland zuzüglich Portomehrkosten

Buchhändler-Wiederverkaufspreis: 4,50 EUR zzgl. 2 EUR bei Versand Inland, Ausland zuzüglich Portomehrkosten

Mitglieder der Akademie erhalten je Lieferung zwei Hefte gratis und weitere zum Vereinbarungspreis.

Preisnachlässe für öffentliche Bibliotheken, für Studierende und bei Sammelbestellungen! – Wenden Sie sich bitte an unseren Vertrieb.

Ab Nr. 12 erhältlich über das Verzeichnis Lieferbarer Bücher (vlb)

•



**(** 

**(** 



**(** 

**(** 





 $\bigoplus$ 





 $\bigoplus$ 

**(** 





# humanismus aktuell

## Zeitschrift für Kultur und Weltanschauung

Beiträge zur Humanistik Theoretisches Forum des modernen Humanismus Jährlich 2 Hefte, gesamt 240 Seiten Artikel zu "Humanismus heute" und "Zur Diskussion" Zahlreiche Rezensionen

Heft 1	Konjunktur für Weltanschauungen?
--------	----------------------------------

Heft 3 Humanistische Sozialarbeit

Heft 4 Apokalyptik und Weltuntergang

Heft 5 Geschlechterbeziehungen

Heft 6 Kultur

Heft 7 Jugendfeier/-weihe

Heft 8 Lebenskunde

Heft 9 Gutes Recht der Freigeister

Heft 10 Säkularisierung

Heft 11 Weltliche Bestattungskultur

Heft 12 200 Jahre Säkularisation

(Frühjahr '03)

Sonderheft 1 Peter Schulz-Hageleit

Lebensstrom und Rationalität Humanismus in Zeiten des Krieges

Sonderheft 2 Dem Leben selbst Wert geben

Protokoll der wissenschaftlichen Tagung zur Humanistischen Lebenskunde

