

Familie aus der Sicht der evangelischen Theologie – Kann Kirche helfen?

Carsten Gennerich

Das für meinen Vortrag gesetzte Thema fragt nach der Sicht der evangelischen Theologie zum Thema „Familie“ und hat mit dem Untertitel eine ganz praktische Stoßrichtung im Sinn. Die Frage, ob Kirche helfen kann, ist jedoch auch aus der Sicht der Familien zu stellen – ob diese überhaupt realistischerweise Zugang zu den möglichen Unterstützungsleistungen der Kirche finden können. Mein Vortrag wird daher in drei Schritten vorgehen. Zunächst soll die Sichtweise der Theologie auf Familie erläutert werden. Dann fragen wir nach der Sichtweise der Familien auf Religion und Kirche. Schließlich können wir diskutieren, ob und in welcher Weise beide Seiten zusammen kommen können.

1. Die Familie in theologischer Sicht

1.1 Familienrollen als Metaphern der Gottesbeziehung

Die Familie ist für die Theologie von einer besonderen Bedeutung, weil Familienrollen zur metaphorischen Darstellung angemessener Gottesbeziehungen dienen. So basiert beispielsweise die Beziehungsaufnahme zu Gott im „Vater Unser“ auf der familiären Vater-Kind-Beziehung. Die Treue Gottes zu dem Menschen wird mit der verlässlichen Fürsorge einer Mutter für ihre Kinder verglichen (Jes 49, 14f). Auch die theologische Bedeutung der Beziehung zum Mitmenschen wird mit der familialen Metapher des Bruders (oder der Schwester) verständlich gemacht: Im prominenten Gleichnis vom „Verlorenen Sohn“ symbolisiert der Vater Gott, die Söhne repräsentieren die Position des Menschen. In der Beziehung von Vater und jüngsten Sohn veranschaulicht sich der Glaube an eine menschliche Unzulänglichkeit überwindende Liebe Gottes und in der Beziehung des älteren Sohns zum Vater die Schwierigkeit, an Gottes Liebe teilzuhaben, wenn man den Bruder ausgrenzt. Auch ohne die ganze Bandbreite der biblischen Familienmetaphorik auszuführen wird ersichtlich: Die Familienbeziehungen bieten Verstehensmodelle für die Gottesbeziehung.

Angenommen sind dabei jedoch „ideale“ Verhaltensweisen: Dass die Mutter ihre Kinder nicht verlässt (Jes, 49); dass in Familien Menschen ganzheitlich Anerkennung finden; dass sich Familienmitglieder untereinander solidarisch verhalten und dass familiäre Beziehungen gegeben sind und nicht beliebig aufgekündigt werden können. Gott wird so als ein Beziehungspartner mit besonders großer Vertrauenswürdigkeit, Zuverlässigkeit und Fürsorge beschrieben. Wie aber wenn die Familie als Modell diesen Annahmen nur sehr begrenzt entspricht?

Ein Blick auf die empirische Forschung zum Verhältnis von Gottes- und Elternbildern ist hier interessant. Die Ergebnisse zeigen hier - zumeist auf bindungstheoretischen Hintergrund – (Kirpatrick, 1999), dass sich Menschen vor allem in

Situationen der Not an Gott wenden und von ihm Schutz und Hilfe erwarten. Sie verhalten sich damit analog wie Kinder, die in einer Stresssituation bei ihren Eltern Trost suchen. Ähnlich kann auch in der Gottesbeziehung Geborgenheit erfahren werden, die Geborgenheitserfahrungen von Kindern in ihren Familien entspricht. Dieses Entsprechungsverhältnis bedingt auch, dass eher dysfunktionale Beziehungen einer Familie auf die Gottesbeziehung abfärben. Menschen aus schwierigen Familienverhältnissen haben ein eher negativ geprägtes Gottesbild (strafend, vernachlässigend, abwesend, nicht existent). Entwicklungsförderliche Familienbeziehungen stehen dagegen mit dem Bild eines liebenden und hilfreichen Gottes in Beziehung. Freilich ist eine solche Korrespondenz von Beziehungserfahrung und Gottesbild nicht zwangsläufig. So entwickeln bereits Kinder die Fähigkeit, Gott als von den Eltern getrenntes und andersartiges Gegenüber anzusehen (Schweitzer, 2004, S. 220). Dem entsprechen auch empirische Belege, dass eine von Vertrauen geprägte Gottesbeziehung eine ausgleichende und anpassungsfördernde Funktion gegenüber mangelhaften Beziehungen in der Familie haben kann (Kirpatrick, 1999, 2005). In der Beziehung zu Gott wird dann die Geborgenheit gefunden, die sonst nicht erfahren wird. Beispiele für eine solche ausgleichende Funktion der Gottesbeziehung sind jedoch meist Einzelfallberichte und nicht unbedingt die Regel.

Vor dem Hintergrund dieser empirischen Zusammenhänge ist es verständlich, wenn die Kirchen ein besonderes Interesse daran haben, Zusammenhalt und gegenseitige Fürsorge in den Familien zu unterstützen. Die für die evangelische Kirche zentrale Lehre der Rechtfertigung – nämlich, dass Gott den Menschen unabhängig von dessen Leistung und vorfindlichen Zustand bejaht – ist eher in seiner Bedeutung erahnbar, wenn analoge Erfahrungen in der eigenen Lebensgeschichte gemacht wurden.

Insgesamt zeigen die Befunde, dass Beziehungserfahrungen und theologische Deutungen in einem Wechselverhältnis stehen und auch nicht im Kontext kirchlicher Unterstützungsleistungen künstlich voneinander getrennt werden können.

1.2 Die fehlende Einheitlichkeit im biblischen Familienbild

Insofern Menschen in ihrer Familie ganzheitliche Anerkennung erfahren können und Zugehörigkeit in ihr nicht durch Leistung und einem persönlichen Gemeinschaftswillen konstituiert wird, kommt der Familie in der evangelischen Sozialethik eine besondere Rolle zu. Sie steht dem Trend entgegen, Beziehungen vornehmlich unter einem instrumentellen Gesichtspunkt zu betrachten.

Die Suche nach einer spezifisch christlichen Familienethik ist weniger eindeutig. Zunächst ist festzustellen, dass der heutige Familienbegriff in der Bibel überhaupt nicht vorkommt. Das Wort wird in der deutschen Sprache überhaupt erst im 18. Jh. benutzt (Krüsselberg, 2001). In der Bibel wird stattdessen von „Haus“ gesprochen, worunter über verwandtschaftliche Beziehungen hinaus alle Personen verstanden werden, die in einem Haus wohnen. Sodann ist die Stellung des Neuen Testaments zu familiären Beziehungen spannungsreich (Osiek, C., 2000; Walter, 2000): Jesus selbst scheint der Familie kein besonderes Gewicht zuge-

sprochen zu haben: Er nimmt Spaltungen in der Familie in Kauf (Lk 12,52f), relativiert familiäre Ansprüche (Mk 3,35) und stellt die Familie gegenüber dem Reich Gottes hinten an (Lk 9,60). Auf der anderen Seite lassen sich auch Belege beibringen, die eine Wertschätzung der Familie aufzeigen. So sollen sich Personen in kirchlichen Ämtern in ihrer eigenen Familie bewährt haben (1 Tim 3,4f.12) und sog. Haustafeln in den ntl. Briefen ermahnen alle Familienmitglieder zur Gegenseitigen Verantwortlichkeit (Kol 3,18-4,1; Eph 5,22-6,9). Aufgrund dieser inneren Spannungen im biblischen Befund ergibt sich auch, dass keine Familienform per se mit dem Willen Gottes gleichzusetzen ist (Domsgen, 2006; EKD, 1997). Vielmehr ist je für konkrete Beziehungen in einer Familie zu fragen, wie sich situationsorientiert christliche Verantwortlichkeit realisieren kann. Auch in der evangelischen Lehrtradition ist dies nicht grundsätzlich anders. Luther thematisiert z.B. Familie nicht mit dem Motiv eine bestimmte Sozialgestalt der Familie als allein maßgeblich zu etablieren, sondern als Ort, an dem sich christliche Nächstenliebe entfalten kann (Krüsselberg, 2001). Heute - im Kontext ökonomischer Interessen - vertritt die evangelische Sozialethik vor allem die Bedürfnisse der Kinder als dem schwächsten Glied (EKD, 1997; Wannenwetsch, 2000).

2. Die Perspektive der Familie – insbesondere das Verhältnis von Jugend und Kirche

Wenden wir nun den Blick auf Familienmitglieder im Jugendalter und jungen Erwachsenenalter, da diese Gruppe zum Klientel des Klinikums gerechnet werden kann. Allgemein zeigen die empirischen Befunde, dass seit den 50er Jahren die Reichweite des kirchlichen Einflusses auf Jugendliche stark abgenommen hat (Zinnecker, 1993). Schwab (2003, S. 15) betont, dass mit dem abnehmenden Einfluss bindender Sozialmilieus die Qualität der Beziehungen zu den kirchlichen Mitarbeiter/innen dabei an Bedeutung gewinnt. An der Beziehung zum Pastor lässt sich die Schwierigkeit des Vertrauens aufweisen. Behnken & Zinnecker (1993, S. 157) zeigen, dass die Bedeutung (Autorität) des Pastors für die religiöse Erziehung über drei untersuchte Generationen substantiell abgenommen hat, entsprechend geschwächt scheint die Relevanz dieser Beziehung. Von Jugendlichen werden Pastor/innen als mögliche Bezugspartner für Beratungsgespräche kaum genannt (1952 mit 2% und 1984 mit 1% der Nennungen) und meist nur für Glaubensfragen akzeptiert (Zinnecker, 1993) oder für existentielle Fragen wie Tod und Trauer (Gennerich, 2000, S. 254). Auf der anderen Seite konnte ich selbst in einer Studie zum Vertrauen in den Pastor zeigt, dass Gemeindemitgliedern eine persönliche Bekanntschaft mit dem Pastor/der Pastorin erstreben und ihr eine große Wichtigkeit bemessen, weil dann moralische Verurteilungen weniger befürchtet werden (Gennerich, 2000, S. 111). Einige Eltern schicken ihre Kinder auch mit genau dieser Absicht zum Konfirmandenunterricht – damit sie für den Fall der Fälle einen Ansprechpartner haben. Die Befun-

de deuten somit darauf hin, dass die Beziehungen zu kirchlichen Mitarbeiter/innen eine empfindliche Brücke für Hilfsangebote der Kirche darstellen. Im West-Ost-Vergleich zeigen sich starke Unterschiede in der Anbindung von Familien an die Kirche. Nach Terwey (1998) bejahen ein Leben nach dem Tod in Ostdeutschland nur 12% der Menschen gegenüber 45% in Westdeutschland. Beim Glauben an Gott steht in Ostdeutschland ein Zustimmung von 24% gegenüber 64% in Westdeutschland. In Entsprechung zu diesen Befunden verhält sich auch das Vertrauen zur Kirche als Institution im West- Ostvergleich (Pollack, 1998). Bezogen auf Jugendliche zeigt Zinnecker (1993, S. 120), dass anders als im Westen bei ostdeutschen Jugendlichen der Glaube an ein Leben nach dem Tod in der Altersspanne von 13 bis 29 kontinuierlich absinkt; offenbar weil ihnen eine Rückbindung an religiöse Diskurse fehlt. Bei Ostdeutschen Jugendliche ist daher nicht nur die Kirche als religiöser Sozialisationsfaktor verloren gegangen, sondern auch die Glaubensinhalte an sich, was es schwerer machen dürfte, eine Brücke zu Jugendlichen in den neuen Bundesländern seitens der Kirche zu schlagen.

Neben diesen allgemeinen Entwicklungslinien lässt sich jedoch auch eine stabil tradierte Kirchlichkeit in Teilgruppen der Gesellschaft aufweisen. Kirchenorientierte Jugendliche zeigen sich in den Jugendstudien stärker an Erwachsenen orientiert, meiden eher riskante Erfahrungen, vertrauen mehr der Zukunft, sind familienbezogener, planen ihr Leben rationaler und haben einen ausgeweiterten Zeithorizont (Zinnecker, 1993, S. 134).

Kirchendistanzierte Jugendliche überschreiten dagegen häufiger soziale Regeln und verletzen Tabus. Theologisch lässt sich dies durchaus als praktizierte Religion verstehen, weil sie mit diesen Grenzüberschreitungen die regelhafte und als unerfüllt erfahrene Immanenz durchbrechen. Mit Zinneckers (1993, S. 136) kann hier von einer Technik der Erzeugung „provokanter Transzendenz“ gesprochen werden.

Es deuten sich mit diesen Befunden Zusammenhänge zwischen religiösen und lebensphilosophischen Haltungen und Verhalten an, die auf ein Spannungsverhältnis zwischen möglicherweise unterstützungsbedürftigen Jugendlichen und der potentiell unterstützungsgebenden Religionskultur der Kirche hindeuten. Diese Problematik soll im folgenden genauer analysiert werden.

Für die eigene empirische Annäherung an das Verhältnis von Jugendlichen zur Kirche nutze ich den Datensatz eines DFG-Projektes zum Thema „Familienkontext von Jugendlichen und jungen Erwachsenen“ aus dem Jahr 1996. Dieser Datensatz zeichnet sich dadurch aus, dass die 3275 Jugendlichen/jungen Erwachsenen im Alter zwischen 13 und 29 Jahren sowohl nach ihren Familienerfahrungen und psychosozialen Problemen befragt wurden, wie auch nach ihren Einstellungen zum christlichen Glauben und der Kirche. Auf diese Weise lassen sich Familienkontexte, Entwicklungsrisiken und Zugänge zur Kirche empirisch in Beziehung setzen. Da ich im folgenden ausschließlich Zusammenhangsmaße analysieren werde, stellt das Alter des Datensatzes keine wesentliche Einschränkung dar.

Der Clou meiner Analyse besteht darin, dass sich auf der Basis der Werthaltungen der Jugendlichen/jungen Erwachsenen zunächst ein soziales Feld berechnet habe, das als gemeinsame Bezugsgröße für Familienkontexte, psychosoziale Probleme und Kirche dienen kann. Auf diese Weise wird es möglich, hilfsbedürftige Jugendliche/junge Erwachsene und Kirche in einem gemeinsamen Bezugsfeld zu denken und die Nähe/Distanz etwa zu kirchlichen Unterstützungsangeboten vorherzusagen (Spiegel, 1961).

Der Nachweis einer universalen Wertestruktur durch Schwartz (1992) und die Etablierung entsprechender Berechnungsverfahren bietet die Basis zur Konstruktion eines Wertefeldes, das nicht nur für die vorliegende Stichprobe plausibel ist, sondern das auch auf vergleichbare Analysen bezogen werden kann (vgl. Gennerich, 2001, 2007).

Auf die Differenzierung von alten und neuen Bundesländern wird im folgenden verzichtet. Für 1991 beschreibt Zinnecker (1993) zwar, dass ostdeutsche Jugendliche in der Kirche eher unkonventionell und politisch-progressiv sind. Dieser Effekt hat in den Daten von 1996 allerdings an Prägnanz verloren, so dass sich keine praxisrelevanten Differenzierungen in den vorgestellten Analysen ergeben.

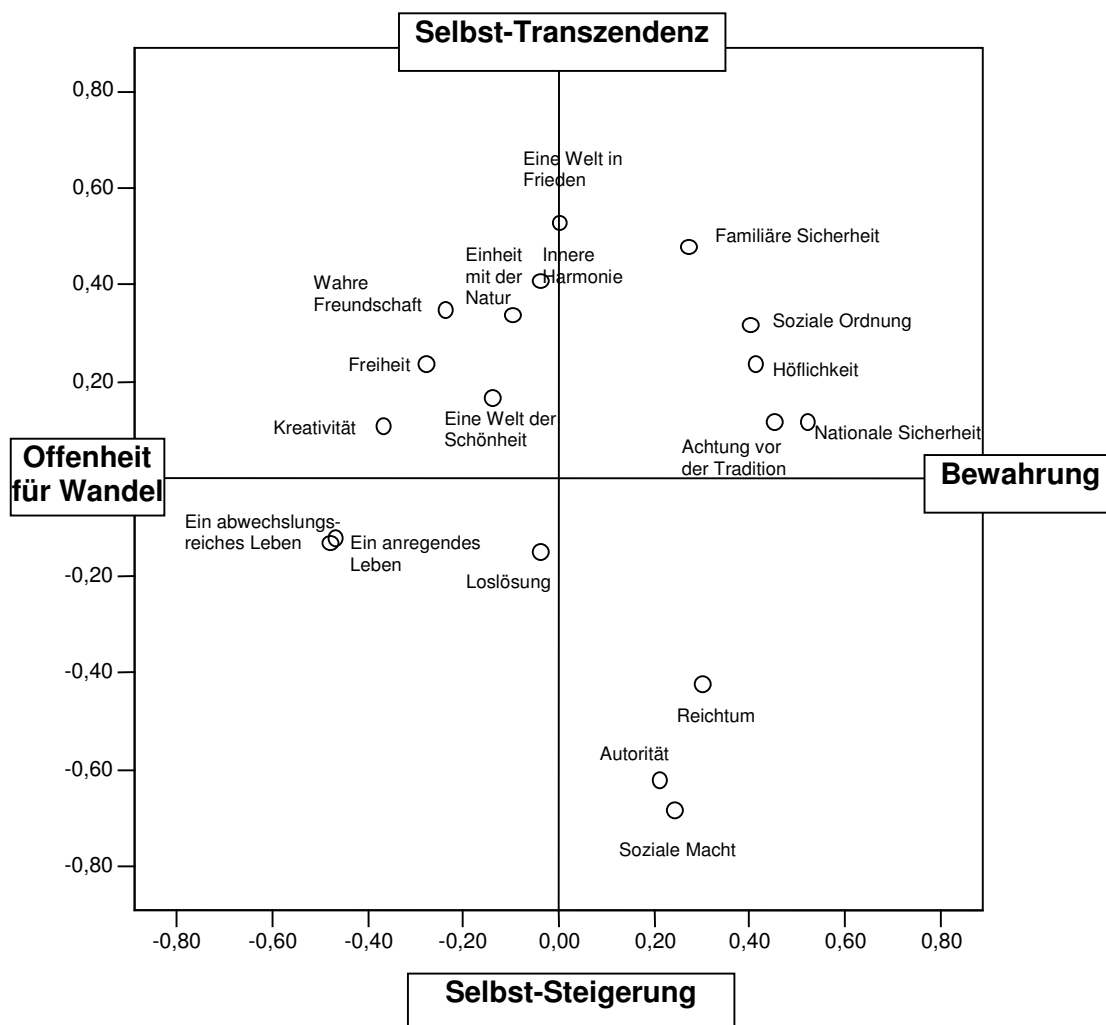


Abbildung 1: Wertefeld Jugendlicher/junger Erwachsener 1996

Abbildung 1 zeigt, dass sich die Wertestruktur der Stichprobe in Übereinstimmung mit den von Schwartz postulierten universalen Grunddimensionen beschreiben lässt. Tradition und Sicherheit können dem Werte-Pol „Bewahrung“ und Kreativität und Suche nach einem abwechslungsreichen Leben mit dem Pol „Offenheit für Wandel“ gekennzeichnet werden. Mit Blick auf die zweite Dimension lassen sich die Werte Reichtum, Macht und Autorität als an den eigenen Interessen orientierten Machtwerten verstehen und sie lokalisieren sich exakt im Bereich, der nach Schwartz für Machtwerte typisch ist. Im Anschluss an Schwartz (1992) wird dieser Pol „Selbst-Steigerung“ genannt. Am Gegenpol finden sich Werte, die die Interessen anderer im Blick haben (Selbst-Transzendenzwerte genannt): dazu zählen Frieden, familiäre Sicherheit und Freundschaft.

Nun können wir unsere Fragestellung in Beziehung zum beschriebenen sozialen (Werte-)Feld bringen. Unterschiedliche Familienkontexte sollten unterschiedliche Wertorientierungen bei den jungen Menschen bedingen. In unserem Feld von Abbildung 2 zeigt sich, dass Familien mit einem starken Zusammenhalt im Bereich oben/rechts zu liegen scheinen, wenn Dankbarkeit gegenüber den Eltern und eine Orientierung an Empathie als Hinweis auf ein günstiges Familienklima gewertet werden darf. Umgekehrt scheint sich unten/links ein Familienkontext abzuzeichnen, der die Jugendlichen zu einem misstrauischen und oppositionellen Verhältnis zur Erwachsenenwelt führt. Diese Jugendlichen/jungen Erwachsenen fühlen sich nicht verstanden und stehen auch gesellschaftlichen Institutionen eher kritisch gegenüber (Polizei unfair; anders bei dem günstigeren Familienkontext, der eher mit einer Wertschätzung gesellschaftlicher Leistungen verbunden ist).

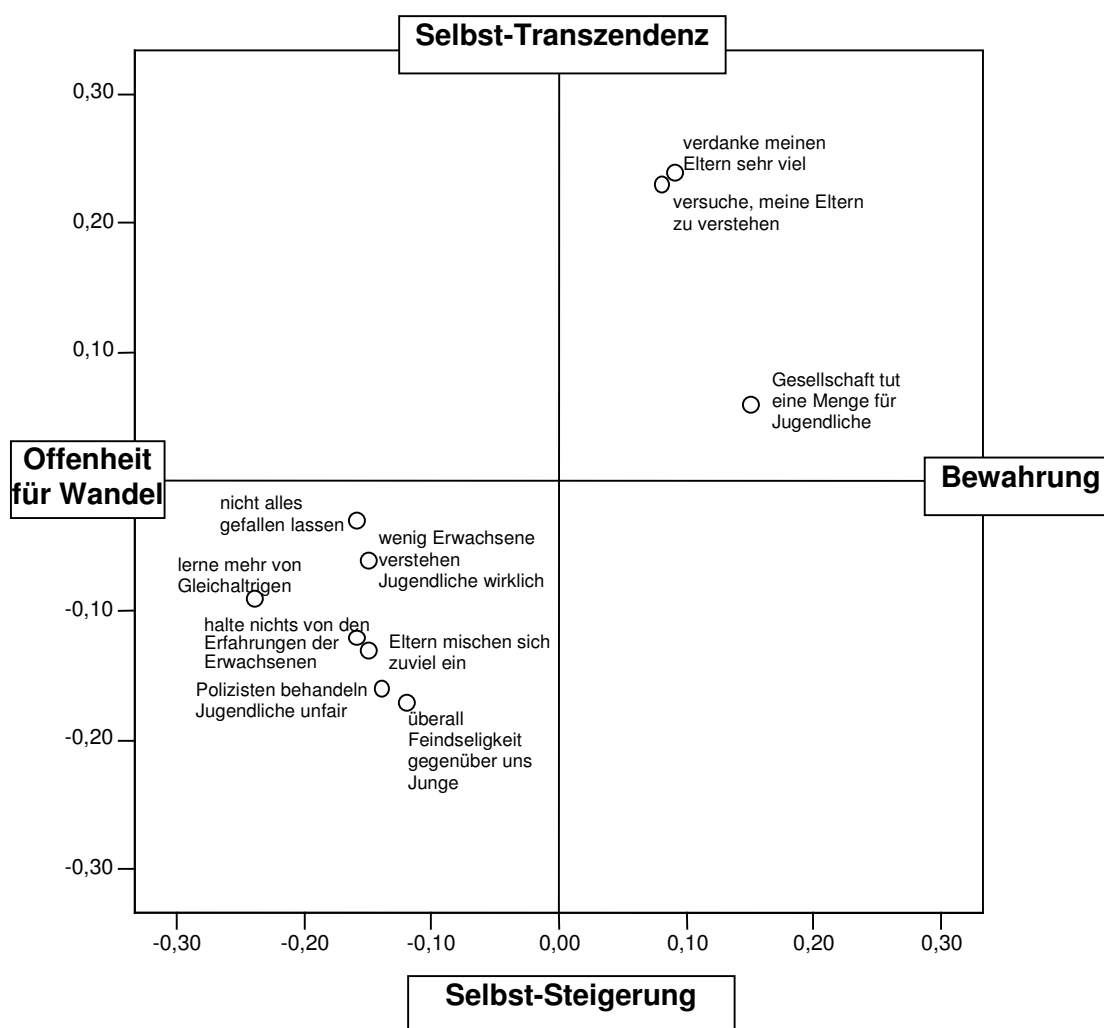


Abbildung 2: Einstellungen zu Eltern und anderen „Autoritäten“ in Abhängigkeit von Werthaltungen

Abbildung 3 ergänzt und bestätigt die vorgenommene Interpretation. Oben/links achten die Eltern auf Schule und Schulleistungen und geben ggf. Hilfestellung. Im Familienkontext unten/links gibt es dagegen eine Tendenz, zu einer mangelnden Kommunikation zwischen Eltern und Kindern. Die Diagonale Achse oben/links hin zu unten/rechts scheint dagegen weniger relevant für das Familienklima (weitere Berechnungen haben gezeigt, dass diese Achse vor allem durch den Bildungsgrad bestimmt wird).

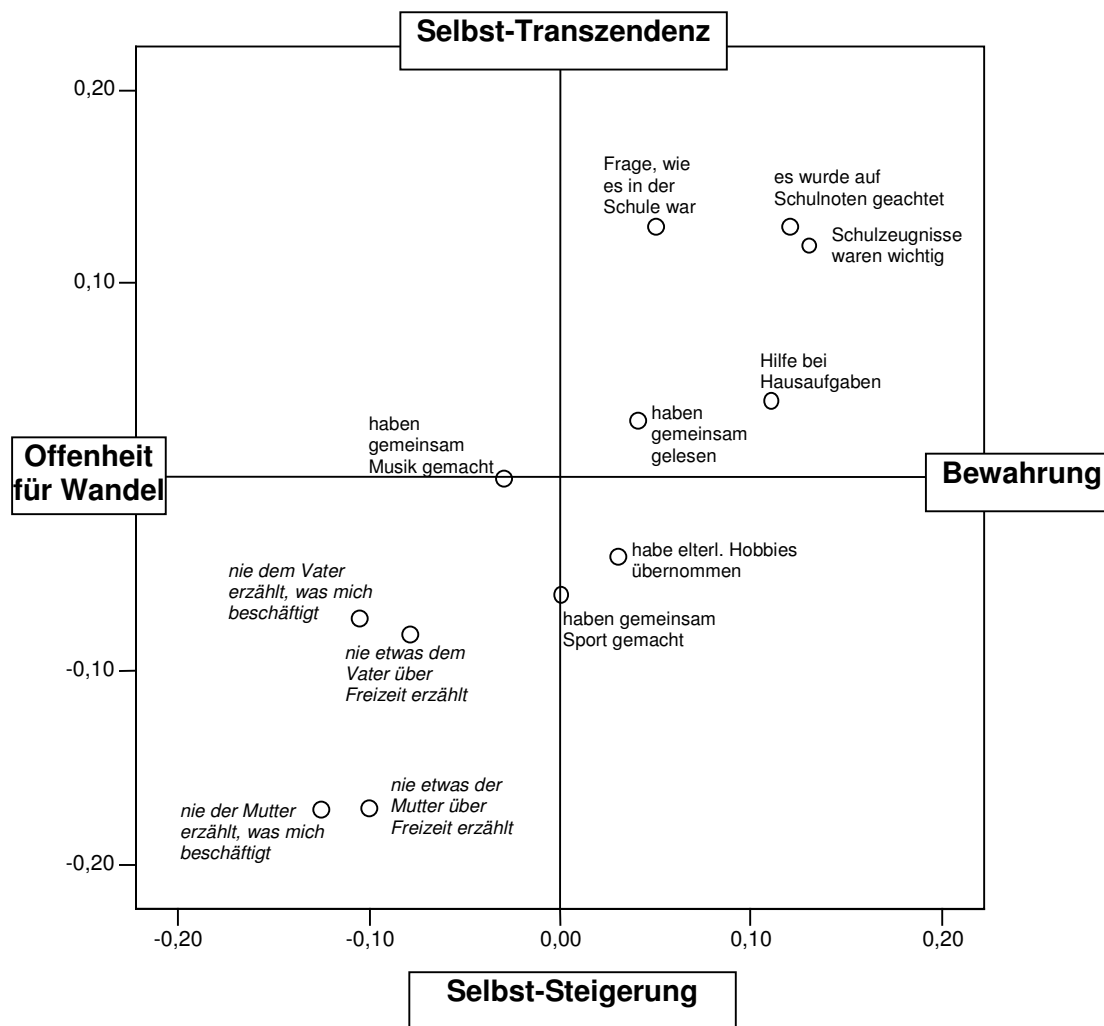


Abbildung 3: Familienklima in Abhängigkeit von Werthaltungen

Es lässt sich nun fragen, welche Beziehungen zwischen diesen Familienkontexten und möglichen Problemen der Jugendlichen/jungen Erwachsenen bestehen. Abbildung 4 zeigt, dass im Kontext konflikthafter Familienbeziehungen Jugendliche/junge Erwachsene eher eine depressive Symptomatik zeigen. Eine fröhliche Stimmung im Quadrant oben/links zeigt sich weniger als direkte Opposition zur depressiven Symptomatik, sondern steht mit Selbstbestimmungswerten (Kreativität, Freiheit) in Beziehung (die auch mit höherer Schulbildung korrelieren).

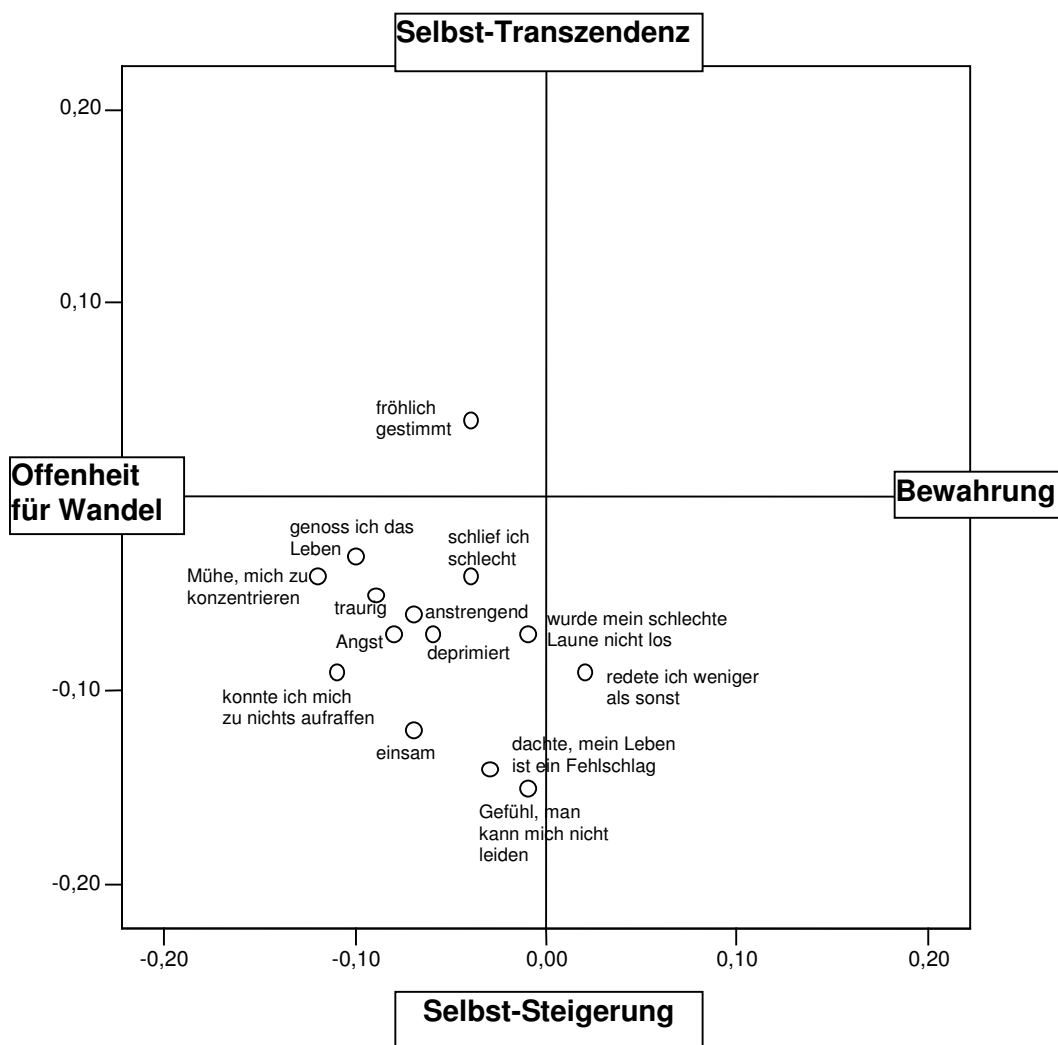


Abbildung 4: Depressive Symptomatik in Abhängigkeit von Werthaltungen

Abbildung 5 zeigt, dass Jugendliche/junge Erwachsene im Bereich unten/links eher bereit sind Normen zu überschreiten. Dabei sind Normenüberschreitungen im Bereich des Pols der „Selbst-Steigerung“ (stehen, prügeln, fahren ohne Führerschein) offenbar etwas problematischer als am Pol „Offenheit für Wandel“ (Verrücktes anziehen, Nacht durchmachen – weniger schädigend für Dritte). Befunde anderer Studien zu Korrelaten mit Werthaltungen können diese Befund ergänzen: Am Pol Selbst-Steigerung werden eher Erfahrungen mit Gewalt berichtet und auch eher strafendes, gewalttätiges Erziehungsverhalten der Eltern erfahren (Raithel, 2003).

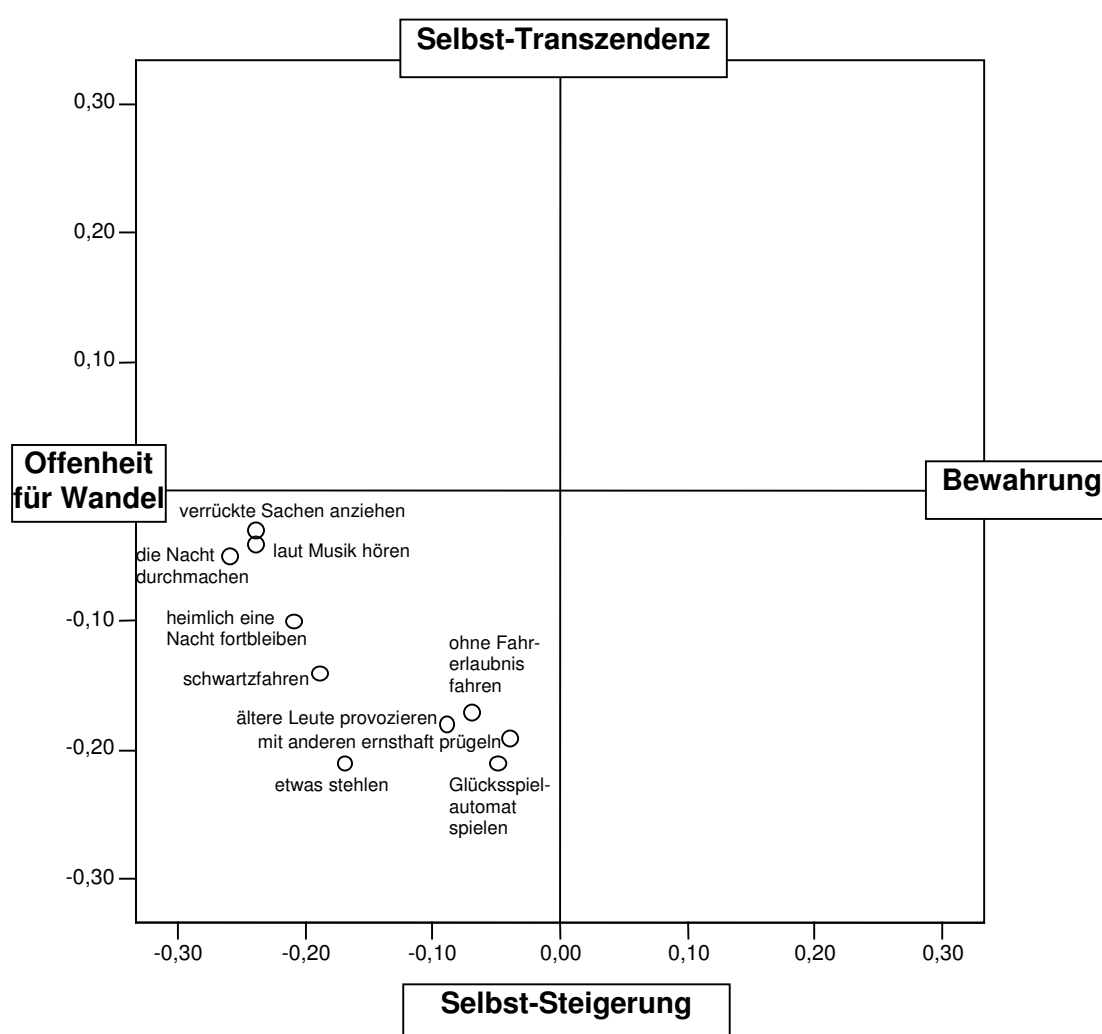


Abbildung 5: Normabweichungen in Abhängigkeit von Werthaltungen

Insgesamt bestätigen sich mit den Zusammenhängen von Abbildung 5 die oben zitierten Befunde von Zinnecker (1993, S. 134-136, 1996) zur stärker konventionellen Orientierung kirchlicher Jugendlicher, die tendenziell mit günstigeren Ressourcen zur Lebensbewältigung einhergehen.

Mit unserer bisherigen Analyse haben wir zunächst gezeigt, dass die Hilfe der Kirche am dringlichsten im Bereich unten/links ist. Wir haben auch gezeigt, dass die Problemsituationen dieser Jugendlichen/jungen Erwachsenen auch mit eher dysfunktionalen Familienkontexten in Beziehung stehen, die eher weniger Ressourcen zur Bewältigung der Probleme bereitstellen können. Kann die Kirche hier nun eine ausgleichende Unterstützungsfunktion erfüllen?

Abbildung 6 zeigt den Zusammenhang der Position im Wertefeld mit einer Bejahung christlicher Lehraussagen, sowie Einstellungen zur Kirche.

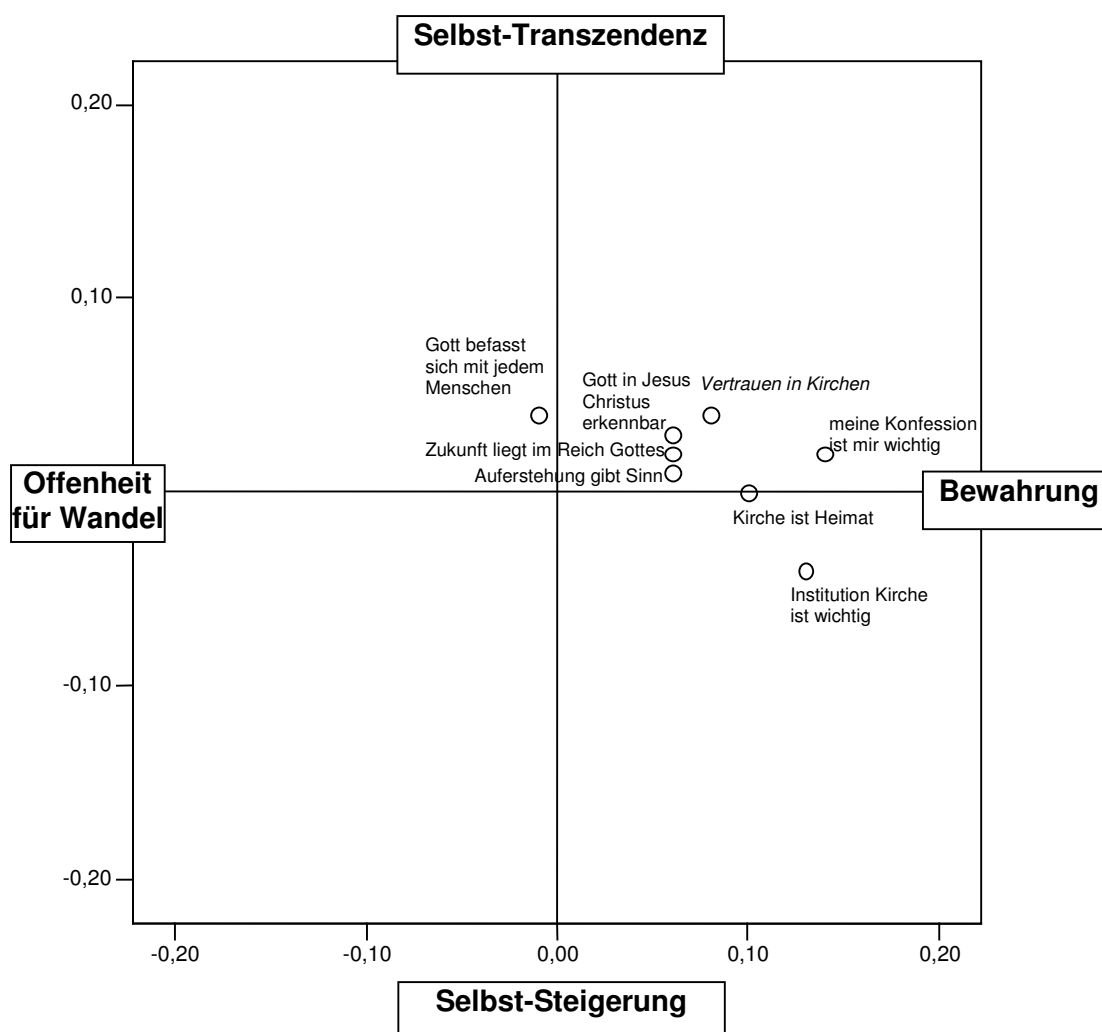


Abbildung 6: Einstellungen zu christlichen Lehraussagen und Kirche in Abhängigkeit von Werthaltungen

Es zeigt sich, dass die Zustimmung zu christlichen Glaubensüberzeugungen von der Gesamttendenz her dem Wertebereich oben/rechts am stärksten in Beziehung steht. Die Zustimmung zu christlichen Glaubensüberzeugungen muss allerdings nicht zwangsläufig mit einer Bejahung der Kirche als Institution ein-

hergehen. Es zeigt sich hier, dass die Kirche als Institution eher von Jugendlichen/jungen Erwachsenen mit einer konservativen Orientierung bejaht werden (die Items liegen etwas weiter rechts am Pol „Bewahrung“). Das Vertrauen zur Kirche ist auch deutlich im Quadrant oben/rechts am größten. Insofern die Zusammenhänge hier nicht überragend groß sind, kann sich ein solches Vertrauen auch in anderen Bereichen des Feldes finden. Die Lage der Items zeigt gleichzeitig jedoch, dass insgesamt eine christlich-kirchliche Haltung eben im Bereich unten/links weniger wahrscheinlich ist als im Bereich gegenüber. Die Kirche ist damit eher im Bereich oben/rechts verortet ist und somit haben Jugendliche/junge Erwachsene aus eher „integrierten“ Familien im Krisenfall mit einer größeren Wahrscheinlichkeit einen Zugang zu Unterstützungsleistungen der Kirche.

Die Frage, ob Kirche helfen kann wird sich damit darauf zuspitzen, ob und in welcher Weise Menschen aus den Bereich oben/rechts und unten/links zueinander finden. Denn diejenigen, die in besondere Weise von Hilfen der Kirche profitieren könnten (weil sie mehr Probleme bei weniger Ressourcen erfahren), sind am weitesten von Ort der Kirche im Feld entfernt. Die Schwierigkeit besteht dann darin, Menschen aus dem Bereich kirchferner Milieus den Weg zu den Angeboten kirchlicher Mitarbeiter/innen zu bahnen.

Kann Kirche helfen?

Bezogen auf die kirchliche Familienarbeit sind einige allgemeine Problemaspekte zu bedenken, die nachfolgend als Orientierung vorgestellt werden. Im Anschluss werde ich dann mit Blick auf die hier näher untersuchte Zielgruppe der Jugendlichen die Frage weiter konkretisieren.

Allgemeine Probleme kirchlicher Unterstützungsleistungen für Familien

Ein zentrales Problem betrifft das Phänomen, dass sich Kirche zumeist milieuspezifisch organisiert. Verschiedene Milieus treffen selten aufeinander und wo dies geschieht, ist es nicht ohne Probleme.

- So registriert Habelitz (1982), dass Menschen aus unteren sozialen Schichten eher eine Hemmschwelle haben an kirchlichen Angeboten für Familien teilzunehmen. Dies scheint nach seiner Auskunft auch nicht ganz unberechtigt zu sein, da die Kerngemeinde „durch Menschen aus anderen Lebensverhältnissen irritiert“ und „durch andere Verkehrsformen verunsichert“ werde (S. 44). Diskriminierenden Einstellungen stellt Habelitz die Perspektive einer „Kirche für andere“ gegenüber, die sich auf bedürftige Zielgruppen in einer spezialisierten Weise zubewegt (Habelitz, 1982, S. 39).
- Solchen normativen Ansprüchen seitens kirchlicher Mitarbeiter/innen stehen allerdings die Erwartungen der sich in der Kirche beteiligenden Familien selbst entgegen. Zelinsky (2003) beschreibt auf der Basis von Elterninterviews, dass Eltern in den neuen Bundesländern in der Kirche intensive Gemeinschaft erfahren haben, die mit einem hohen Maß an Homogenität einherging. Für ihre Kinder wünschen sie sich entsprechend eine Form der Milieusozialisation, die ähnliche Erfahrungen ermöglicht. – Wenn nach Zinnecker (1993, S. 122) die kirchliche Minderheit in den neuen Bundesländern stärker engagiert ist, dann ist die soziale Distanz und das Konfliktrisiko zu religiös Distanzierten möglicherweise umso größer.
- Schwab (1994) berichtet über die Ergebnisse einer empirischen Studie zur kirchlichen Jugendarbeit in einer Großstadtgemeinde ähnliches: Ein Jugendfreizeitheim ist Anlaufstelle für nicht-kirchlich orientierte Jugendliche und bietet offenbar auch Räume für die kirchliche Jugend, so dass verschiedene Perspektiven aufeinander treffen.

Kirchliche Jugendliche über Besucher des Freizeitheims: „Naja, im Freizeitheim, die sinken ja total ab, ich mein, die meisten, die da drin sind, ich mein, die saufen halt nur noch und kiffen...“ Oder: „... da gehen die ganzen Penner von der Hauptschule hin. ...Oh Gott, die Schlimmsten überhaupt, das ist echt der Ausschuß“. Umkehrt urteilen die Besucher des Freizeitheims über die Jugendlichen der kirchlichen Jugendarbeit: „Das sind doch nur Idioten, die was da drin sind, das gibt's ja gar nicht. Da bin ich mal mitgefahren, das waren nur Lutschies, ich schwör's da konntest du gar nichts machen mit denen, das war Kindertopf.“ – Oder: „Alles die voll Braven und so, lauter Streber“

(Schwab, 1994, S. 155). Mit derartigen Konfliktkonstellationen ist also zu rechnen.

Sicherlich ist auch davon auszugehen, dass Menschen milieuhabhängig auch unterschiedliche Erwartungen an die Kirche haben (vgl. Gennerich, 2001) und sich dies auch in unterschiedlichen Mitgliedschaftspräferenzen ausdrücken kann:

- Forschung zu Kirchenmitgliedsentscheidungen zeigen zum Beispiel, dass Menschen, die soziale und ökonomische Unsicherheit und Bedrohungen erleben, konservative Kirchen bevorzugen. Die stärkere normative Orientierung konservativer Kirchen scheint dabei mehr wechselseitige Unterstützungsleistungen zu garantieren (McCann, 1999; Sales, 1972).
- Ähnlich können Menschen sich auch gezielt einem System sozialer Kontrolle unterwerfen mit dem Ziel ihre Lebensbedingungen unter extremer Armut/Belastung zu verbessern. So berichtet Gooren (2002), dass Familien in Lateinamerika sich für rigide Pfingstkirchen entscheiden, weil sie über ihre strikte Leistungsethik und hohe soziale Kontrolle ein Maximum an Selbstkontrolle unterstützen (harte Arbeit, kein Alkohol, Sparsamkeit, gemeinsame Ausrichtung aller Familienmitglieder auf das Familienwohl), so dass sie zumindest ihre materiellen Grundbedürfnisse befriedigen können.

Die Landeskirchen sind freilich bemüht, Milieugrenzen zu überschreiten. Allerdings ist dies nicht selbstverständlich und leicht.

- Eine Auswertung einer Umfrage in Kirchengemeinden der evangelischen Kirche von Westfalen über ihren familienbezogenen Aktivitäten, zeichnet eher ein begrenztes Möglichkeitsfeld (EKvW, 2001): Die meisten Angebote dienen dem Gemeindeaufbau und sind weitgehend von ihrer Thematik her glaubensorientiert (z.B. Familiengottesdienste, Eltern-Kind-Gruppen). Sodann sind die Angebote eher auf die Eltern-Kind-Beziehung der ersten Lebensphase bezogen. Als eine mögliche Ausnahme kann eine Kirchengemeinde in Siegen gelten, die mit dem Programm ihres Familientreffs durchaus problemorientierte Themen anspricht, die überdies von den Familien selbst bestimmt werden. Referent/innen werden hier auch zu Themen wie „Strafen“, „Missbrauch“, „Krankheit“, „Kinder/Schulängste“, „Verantwortung lernen“ und „Aggressionen“ eingeladen. Da auf die Bitte, ihre familienbezogenen Aktivitäten zu beschreiben, nur relativ wenige Gemeinden reagiert haben, ist der Befund mit Vorsicht zu bewerten.
- Von Programm evangelischer Familienarbeit ist eine Unterstützungsfunktion für Familien durchaus zu erwarten. Damke & Roch (1993) benennen als eine von fünf Handlungsdimensionen die Hilfe „bei der Bewältigung von Orientierungsschwierigkeiten und Krisensituationen in der Lebensgeschichte und im Alltag“. Explizit soll die Arbeit nicht einzig und allein auf traditionelle Familien ausgerichtet werden (S. 15). Problembezogene Unterstützungsleistungen werden dabei in Form fachkundiger „Seelsorge und Beratung“ gedacht (S. 19) und ein erhöhter „Beratungs- und Therapiebedarf“ wird festgestellt (S. 25). Familien werden in ihrer Komplexität und ganzen Bandbreite

wahrgenommen (von Fragen der Kindererziehung über Ehe-Themen bis hin zum Umgang mit pflegebedürftigen Familienmitgliedern im Alter).

- Eine andere Frage ist, ob sich das Niveau der theoretischen Überlegungen durch die finanziellen Mittel der Kirchen auch in der Praxis umsetzen lässt. Vor allem in den neuen Bundesländern scheinen die finanziellen Mittel der Kirchen begrenzt. Nach Pollack (1998) klagen kirchlicher Mitarbeiter vielfach über Überlastung, weil die Bedürftigkeit der Menschen und die finanziellen Mittel der Kirchen in einem Missverhältnis stehen.

Möglichkeiten und Grenzen einer Unterstützungsfunktion kirchlicher Jugendarbeit

Die Beziehung zur Kirche zeigt sich damit als ein spannungsreiches Feld. Dies zeigt sich auch in der theologischen Diskussion wie die Kirche Jugendliche ansprechen kann. Auf den ersten Blick scheint es nahe zu liegen, problembelasteten Jugendlichen quasi eine Therapie durch das konventionell orientierte Kirchengemeindemilieu angedeihen zu lassen. Allerdings zeigen die hier als problembelastet beschriebenen Jugendlichen eher eine Opposition zu konservativen Orientierungen und eine distanzierte Haltung gegenüber religiösen Glaubensvorstellungen. Kirche müsste dann doch eher lebensweltorientiert sich auf die Jugendlichen zubewegen. Die damit beschriebene Spannung ist auch in der Literatur zur kirchlichen Jugendarbeit ein ausgeprägtes Thema (Halbfas, 1970; Kleindienst, 1983; Schwab, 1994):

- Bereits Halbfas (1970) macht explizit auf das Problem einer Verquickung der Intentionen in der kirchlichen Jugendarbeit aufmerksam. Unter den selbstlosen Einsatz für Jugendliche mit ihren Problemen mischt sich leicht die Intention Jugendliche für den Gemeindeaufbau und als aktive Kirchenmitglieder zu gewinnen. Solche Kritik berücksichtigend, versucht eine offene Jugendarbeit sich auf die Probleme der Jugendlichen zu konzentrieren und einen Freiraum abzugrenzen gegenüber konservativen Ansprüchen auf Konformität (Stallmann, 1985).
- Für die neuen Bundesländer beschreibt Kasparick (1994) Projekte, bei denen Jugendliche Hilfestellungen bei ihren Problemen bekamen. Das Interesse an kirchlichen Themen wird von ihr als gering beschrieben und Kirche wird lediglich über die Räume der Kirche erfahren, an denen die Angebote stattfinden. Dabei ist für Kasparick die Frage offen, ob nicht in der Suche nach einem gelingenden Leben im Rahmen der Sozialarbeit sich die Frage nach Gott realisiert. Sie öffnet hier ihren theologischen Denkraum in Richtung der Jugendlichen und hat nicht das Ziel die Jugendlichen in die „Kirche zurück-zuholen“ (S. 92). – Auch Zinnecker (1993, S. 119) sieht eine wichtige Aufgabe darin, den Religionsbegriff zu erweitern und eine Engführung dogmatischer Traditionen zu vermeiden.
- Schwab (1994) fasst den Diskussionsstand so zusammen, dass eine lebensweltliche bzw. kirchlich-religiöse Orientierung der Jugendarbeit praktisch nie

ausschließlich auftreten. Immer zeigt sich eine Vermittlung beider Pole, die jedoch kontextabhängig unterschiedlich gewichtet werden.

Zusammengenommen deutet sich damit ein Bild an, dass die hier in den Blick genommene Problematik von psychisch auffälligen Familien und insbesondere Jugendlichen kaum von den Kirchengemeinden adressiert wird und auch mit nur begrenzten Möglichkeiten zu rechnen ist. Auf der anderen Seite werden kirchendistanzierte Jugendliche starke Hemmungen haben, Kontrakt zur Kirchengemeinde aufzunehmen. Allerdings ist durchaus lokal über einzelne Pfarrer/innen oder kirchliche Mitarbeiter/innen mit Potentialen für Seelsorge zu rechnen. Anders lässt sich das relativ hohe Problembewusstsein in der theologischen Theorieliteratur nicht erklären.

Insgesamt ergibt sich also, dass ein Mitarbeiter/eine Mitarbeiterin im Klinikum mit der dargestellten Problematik gewissermaßen eine Kriteriologie an der Hand hat, um nicht blauäugig Hilfe von der Kirche zu erwarten. Auf der anderen Seite sollten gelingende Einzelfälle als Ausnahmen die Regel bestätigen können und individuelle Unterstützungsperspektiven kann es im Kontext lokaler Bedingungen durchaus geben. Am realistischsten ist noch im Kontext des Konfirmandenunterrichts mit einer Integration sozial schwacher Jugendlicher zu rechnen, da hier die Zugehörigkeit einen Pflichtcharakter hat, der eine reine Zugehörigkeit auf der Basis von Sympathieurteilen außer Kraft setzt und so Milieugrenzen überbrücken kann.

Literatur:

- Behnken, I. & Zinnecker, J. (1993). Kirchlich-religiöse Sozialisation in der Familie: Fallstudien zum Wandel von Kindheit und Kirchengemeinde in den letzten drei Generationen. In G. Hilger & G. Reilly (Hrsg.), *Religionsunterricht im Abseits?* (147-170). München: Kösel.
- Damke, D. & Roch, H. (1993). Familienarbeit in der Evangelischen Kirche von Westfalen. *Materialien für den Dienst in der Evangelischen Kirche von Westfalen*, 17 (2), 1-42.
- Domsgen, M. (2006). ‚Familie ist, wo man nicht rausgeworfen wird‘: Zur Bedeutung der Familie für die Theologie – Überlegungen aus religionspädagogischer Perspektive. *Theologische Literaturzeitung*, 131 (5), 467-486.
- EKD (1997). *Gottes Gabe und persönliche Verantwortung: Zur ethischen Orientierung für das Zusammenleben in Ehe und Familie, Abschnitt III. Familie und Kinder*. Online unter www.ekd.de (Abruf 25.04.07).
- Evangelische Kirche von Westfalen (2001). *Familien in den Kirchengemeinden und Kirchenkreisen: Fragebogenauswertung und Materialsammlung*. Bielefeld: Landeskirchenamt.
- Gennerich, C. (2000). *Vertrauen: Ein beziehungsanalytisches Modell – untersucht am Beispiel der Beziehung von Gemeindegliedern zu ihrem Pfarrer*. Bern: Huber.
- Gennerich, C. (2001). Die Kirchenmitglieder im Werteraum: Ein integratives Modell zur Reflexion von Gemeindefarbeit. *Pastoraltheologie*, 90 (4), 168-185.
- Gennerich, C. (2007). Empirie und Ästhetik: Empirische Zugänge zum religionspädagogischen Ansatz Dietrich Zillebens. *Magazin für Theologie und Ästhetik*, 45, www.theomag.de.
- Gooren, H. (2002). Catholic and Non-Catholic theories of liberation: Poverty, Self-improvement, and ethics among small-scale entrepreneurs in Guatemala City. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41 (1), 29-45.
- Habelitz, G. (1982). Familienbildung als Aufgabe der Kirche. *Theologia Practica*, 17, 39-45.
- Halbfas, H. (1970). Kirche und Jugend. *Katechetische Blätter*, 95, 274-288.
- Lachmann, R. (2000). Familie X: Praktisch-theologisch. In D. Betz, D. S. Browning, B. Janowski & E. Jüngel (Hrsg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 3 (Sp. 23-26). Tübingen: Mohr.
- Kasparick, H. (1994). Evangelische Jugendarbeit in einem ländlichen Kirchenkreis der neuen Bundesländer. *Praktische Theologie*, 29, 88-94.
- Kirpatrick, L. A. (1999). Attachment and religious representations and behavior. In J. Cassidy & P. R. Shaver (Eds.), *Handbook of attachment: theory, research, and clinical applications* (pp. 803-822). New York: Guilford Press.
- Kirpatrick, L. A. (2005). *Attachment, evolution, and the psychology of religion*. New York: Guilford Press.
- Kleindienst, E. (1983). Der Weg der Kirche mit der Jugend: Störungen der Kommunikation von Kirche und Jugend heute. *Internationale Katholische Zeitschrift*, 12, 353-364.
- Krüsselberg, H.-G. (2001). Familie. In M. Honecker, H. Dahlhaus, J. Hübner, T. Jähnichen & H. Tempel (Hrsg.), *Evangelisches Soziallexikon* (Sp. 468-473). Stuttgart: Kohlhammer.
- McCann, S. J. H. (1999). Threatening times and fluctuations in American church membership. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 25 (3), 325-336.
- Osiek, C. (2000, 4. Aufl.). Familie III: Neues Testament. In D. Betz, D. S. Browning, B. Janowski & E. Jüngel (Hrsg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 3 (Sp. 17). Tübingen: Mohr.
- Pollack, D. (1998). Bleiben sie Heiden? Religiös-kirchliche Einstellungen und Verhaltensweisen der Ostdeutschen nach dem Umbruch von 1989. In D. Pollack, I. Borowik & W. Jagodzinski (Hrsg.), *Religiöser Wandel in den postkommunistischen Ländern Ost- und Mitteleuropas* (S. 207-252). Würzburg: ERGON.
- Raithel, J. (2003). Erziehungserfahrungen, Wertorientierungen und Delinquenz Jugendlicher. *Zeitschrift für Erziehungswissenschaft*, 6 (4), 590-601.
- Sales, S. M. (1972). Economic threat as a determinant of conversion rates to authoritarian and nonauthoritarian churches. *Journal of Personality and Social Psychology*, 23, 420-428.
- Schwab, U. (1994). Perspektiven evangelischer Jugendarbeit. *Praktische Theologie*, 29, 147-159.
- Schwab, U. (2003). Familienreligiosität heute: Religiöse Erziehung im Zusammenhang der Generationen. *Christenlehre, Religionsunterricht, Praxis*, 56 (4), 10-16.
- Schwartz, S. H. (1992). Universals in the content and structure of values. Theoretical advances and empirical tests in 20 countries. *Advances in Experimental Social Psychology*, 25, 1-65.
- Schweitzer, F. (2004, 5. Aufl.). *Lebensgeschichte und Religion: Religiöse Entwicklung und Erziehung im Kindes- und Jugendalter*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Spiegel, B. (1961). *Die Struktur der Meinungsverteilung im sozialen Feld. Das psychologische Markmodell*. Bern: Huber.
- Stallmann, E. (1985). Partizipation der Jugend an der Kirche? *Evangelischer Erzieher*, 37, 47-58.
- Terwey, M. (1998). Glaube an ein Leben nach dem Tod. In D. Pollack, I. Borowik & W. Jagodzinski (Hrsg.), *Religiöser Wandel in den postkommunistischen Ländern Ost- und Mitteleuropas* (S. 179-203). Würzburg: ERGON.
- Tzscheetzsch, W. (2002). Familie – ein überschätzter Ort der Glaubenstraditionierung? In N. Goldschmidt, G. Beestermöller & G. Steger (Hrsg.), *Die Zukunft der Familie und deren Gefährdungen* (S. 111-137). Münster: Lit.
- Walter, P. (2002). Einige Annäherungen an das Thema ‚Familie‘ aus theologiegeschichtlicher Perspektive. In N. Goldschmidt, G. Beestermöller & G. Steger (Hrsg.), *Die Zukunft der Familie und deren Gefährdungen* (S. 47-55). Münster: Lit.
- Wannenwetsch, B. (2000). Familie VII: Sozialethisch. In D. Betz, D. S. Browning, B. Janowski & E. Jüngel (Hrsg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 3 (Sp. 21). Tübingen: Mohr.
- Zelinsky, F. (2003). Eltern zuhören und Eltern verstehen: Auswertung von Interviews mit Eltern zur ihren Erwartungen an die kirchliche Arbeit mit Kindern und Familien. *Christenlehre, Religionsunterricht, Praxis*, 56 (4), 4-9.
- Zinnecker, J. (1993). Jugend, Kirche und Religion: Akutelle empirische Ergebnisse und Entwicklungstendenzen. In G. Hilger & G. Reilly (Hrsg.), *Religionsunterricht im Abseits?* (112-146). München: Kösel.
- Zinnecker, J. & Silbereisen, R. K. (1996). *Kindheit in Deutschland: Akuteller Survey über Kinder und ihre Eltern*. Weinheim: Juventa.