

Andriy Yaniv

**Die religiöse Mentalität
der Jugend Ost- und Westeuropas
auf der modernen Etappe
des Christentums.
Religiös orientierte Gruppen
in der Ukraine und Deutschland
im Vergleich**

Dissertation
zur
Erlangung des akademischen Grades
Doktor der Sozialwissenschaften
in der Fakultät
für Sozial- und Verhaltenswissenschaften
der Eberhard-Karls-Universität Tübingen

2008

Gedruckt mit Genehmigung der Fakultät für Sozial- und Verhaltenswissenschaften
der Universität Tübingen

Hauptberichterstatter:	Apl. Prof. i. R. Dr. Josef Held
Mitberichterstatter:	Prof. Dr. theol. Ottmar Fuchs
Dekan:	Prof. Dr. Reinhard Johler
Tag der mündlichen Prüfung:	17.07.2008

*Meiner Frau Olenka
und unseren drei Kindern Marta, Magdalyna und Marko
in Liebe gewidmet*

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	5
1. Lebensphase Jugend	14
1.1 Zu der Kategorie von "Jugend"	14
1.1.1 Jugendphase als Altersabschnitt des menschlichen Lebenslaufes	14
1.1.2 Übergangszeiten	17
1.2 Jugend und Religiosität	19
1.2.1 Zum Begriff der Religiosität	19
1.2.2 Typologie der Religiosität Jugendlicher	21
1.2.3 Im Einflussbereich von Kirche und Gesellschaft	25
2. Jugendarbeit in der Kirche	27
2.1 Kirchliche Jugendarbeit als Element der religiösen Erziehung	28
2.2 Gruppenarbeit als "personales Angebot" der Kirche für die Jugend	30
2.3 Theorien der Jugendpastoral	31
2.4 Verband als gruppenübergreifende Aufbaustruktur	35
2.5 Spezifik der kirchlichen Jugendverbandsarbeit	38
3. Jugendarbeit in katholischen Jugendverbänden Deutschlands und der Ukraine	41
3.1 Bund der Deutschen Katholischen Jugend	43
3.1.1 "Blütezeit" des katholischen Jugendvereinswesens	43
3.1.2 Katholische Jugendverbandsarbeit zur NS-Zeit	44
3.1.3 Gründung des BDKJ: Kompromisskonzept von zwei Modellen der kirchlichen Jugendarbeit in Deutschland	46
3.1.4 Aufbaustruktur des BDKJ	49
3.1.5 "Katholisch, politisch, aktiv" - Ziele des BDKJ	51
3.1.6 BDKJ-Aktionen am Beispiel des BDKJ-Diözesanverbandes Rottenburg-Stuttgart	52
3.2 Ukrainische Jugend für Christus	57
3.2.1 "Katholische Aktion" als Katalysator des Jugendvereinswesens in der Ukraine	58
3.2.2 Kongress "Ukrainische Jugend für Christus" 1933	60
3.2.3 "Ukrainische Jugend für Christus": von Bewegung zum Verband	65
3.2.4 Jugendarbeit in der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche	66
3.2.5 Der strukturelle Aufbau und Ziele des UJCh-Jugendverbandes	68
3.2.6 UJCh-Aktionen am Beispiel des UJCh-Organisation in der Erzdiözese Lviv	70

4. Gesellschaft und Kirche: gegenseitige Ergänzung oder Konflikt der Interessen?	75
4.1 Christliches Altertum.....	76
4.1.1 Erste Christen in der Verfolgungszeit.....	76
4.1.2 "Konstantinische Wende".....	78
4.1.3 Ökumenische Konzile.....	79
4.1.4 Zwei-Naturen-Lehre.....	81
4.1.5 Symphonia des Staates und der Kirchen.....	81
4.1.6 Zwei-Gewalt-Lehre.....	82
4.2 Christliches Mittelalter.....	83
4.2.1 Beginnende Kirchenreform.....	83
4.2.2 Die erste Vertragsvereinbarung zwischen Staat und Kirche: Wormser Konkordat.....	85
4.2.3 Neue Herausforderungen für die Kirche.....	87
4.3 Verhältnisse zwischen Staat und Kirche in der Neuzeit.....	88
4.3.1 Reformation.....	88
4.3.2 Intensivierung der kirchlich-staatlichen Beziehungen zwischen Heiligen Stuhl und europäischen Monarchen.....	89
4.3.3 Die "Römische Frage".....	91
4.3.4 "Kulturkampf" in Deutschland.....	92
4.3.5 Neue Strömungen innerhalb der katholischen Theologie.....	94
4.3.6 Friedensvermittlungen der Katholischen Kirche im 20. Jahrhundert.....	95
4.3.7 Verfolgungswellen der Christen in der Neuzeit.....	97
4.3.8 Die Katholische Kirche und die kommunistischen Regimes der Ostblock-Staaten.....	98
4.4 Die Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche im Kontext der staatskirchlichen Beziehungen.....	103
4.4.1 Christen-feindliche Politik der Sowjetunion.....	103
4.4.2 Kritische Einstellungen zur UGKK seitens der russischen Orthodoxie und Staates.....	106
4.4.3 Verbot und Verfolgungen der UGKK in Sowjetunion.....	108
4.4.4 Legalisierung der UGKK.....	109
4.4.5 UGKK nach der Wende. Polykonfessionelles Feld der ukrainischen Gesellschaft.....	113
4.5 Vertragsabkommen zwischen Staat und Kirche.....	123
4.5.1 Arten der bilateralen Abkommen zwischen Staat und Kirche.....	123
4.5.2 Konkordatspolitik der Katholischen Kirche mit Deutschland.....	124
4.5.3 Typologie von Konkordats-Staaten.....	126
5. Ökumenische Bewegung in Europa als Vereinigungsfaktor des kulturellen christlichen Bewusstseins von Ost und West.....	128
5.1 Spaltung des Christentums: Rom und Konstantinopel.....	129
5.1.1 Kirchengemeinschaft (1.-8. Jh.).....	130
5.1.2 Entfremdung (9.-15. Jh.).....	130
5.1.3 Konfrontation (16.-19. Jh.).....	131
5.1.4 Annäherung (20. Jh.).....	132

5.2	Im Spannungsfeld zwischen Ost und West	136
5.2.1	Das Problem des "Uniatismus" im ökumenischen Dialog.....	136
5.2.2	Ökumenische Vision der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche	141
6.	Die geistigen Orientierungspunkte der modernen europäischen Jugend ...	144
6.1	Christliche Wurzeln Europas.....	144
6.2	Religiöse Orientierungen der deutschen Jugend	145
6.3	Religiöse Orientierungen der ukrainischen Jugend	148
6.3.1	Religiosität als Integralmerkmal der ukrainischen Geistigkeit.....	148
6.3.2	Religiöse Orientierungen der Jugend in der Ukraine.....	155
7.	Empirische Untersuchung	163
7.1	Zur Gesamtuntersuchung	163
7.1.1	Hypothese	163
7.1.2	Aufbau des Fragebogens.....	164
7.1.3	Auswertungsverfahren	165
7.1.4	Gesamte Stichprobe	165
7.2	Religiöse Orientierungen der Jugend in Deutschland: Bund der Deutschen Katholischen Jugend	167
7.2.1	Zu der deutschen Stichprobe.....	167
7.2.2	BDKJ-Mitgliedschaft.....	168
7.2.3	Beziehung zum Glauben.....	176
7.2.4	Differenziertheit der Glaubenseinstellungen	185
7.2.5	Religiöses Leben und Zufriedenheit damit.....	189
7.2.6	Religiöse Schlüsselerlebnisse	194
7.2.7	Zusammenfassung	196
7.3	Religiöse Orientierungen der Jugend in der Ukraine: "Ukrainische Jugend für Christus"	198
7.3.1	Zu der ukrainischen Stichprobe	198
7.3.2	UJCh-Mitgliedschaft.....	200
7.3.3	Beziehung zum Glauben.....	206
7.3.4	Differenziertheit der Glaubenseinstellungen	212
7.3.5	Religiöses Leben und Zufriedenheit damit.....	217
7.3.6	Religiöse Schlüsselerlebnisse	221
7.3.7	Zusammenfassung	227
8.	Vergleichsanalyse der religiösen Orientierungen ukrainischen und deutschen Jugend.....	228
8.1	Allgemeine Daten.....	228
8.2	Mitgliedschaft.....	230
8.3	Beziehung zum Glauben.....	233
8.4	Differenziertheit der Glaubenseinstellungen	237

8.5 Religiöses Leben und Zufriedenheit damit	240
8.6 Zusammenfassung.....	242
Schlussfolgerung	244
Anhang 1. Synoptische Tabelle.....	250
Anhang 2. Fragebogen mit Prozenten / Mittelwerten	258
Literatur.....	266

Einleitung

Es ist keine Seltenheit, dass die Jugend als ein "problematischer" Teil der Gesellschaft bezeichnet wird. So eine Charakteristik ist sogar zu einem Klischee geworden, das seine Kraft nicht verliert und heutzutage sich als Vorurteil etabliert hat. Solch ständig überlieferter und der Jugend zugeschriebener "Generationskode" weist unmittelbar auf eine Komplexität der Existenz von Heranwachsenden in der Gegenwartsperiode hin. Die Betrachtung dieser gesamten Problematik benötigt eine Analyse vieler subjektiver und objektiver Faktoren.

Mit den vorliegenden Studien werden wir aber versuchen, dieses Problem in einem engeren und gleichzeitig sehr wichtigen Aspektteil zu beleuchten – nämlich die innerliche Seite des Daseins junger Menschen, die geistigen Orientierungspunkte ihren Weltanschauung, was in der Religiosität, der religiösen Mentalität seine direkte Äußerung findet. Angesichts des ganzen Spektrums der Komplexität des Lebens Heranwachsender sind somit heutzutage die religiösen Orientierungen der Jugendlichen ebenso problematisch geworden. Durch die Transformationsprozesse im modernen Europa und seine letzteren größten politischen Wendeereignisse der neueren Geschichte – Zerfall der Berliner Mauer und Zusammenbruch der Sowjetunion – änderte sich auch das religiöse Gesicht des Kontinentes. Besonders stark ist hier das Bewusstsein der jungen Menschen betroffen worden.

Ohne eine allgemeine Analyse der Geistigkeit moderner europäischer Jugend zu vermeiden, spezifiziert sich jedoch unsere Dissertationsarbeit auf die Verbandsjugend, die mit der Katholischen Kirche identifiziert wird. So sind im empirischen Teil die Ergebnisse von der im Rahmen der Dissertation durchgeführten Untersuchung dargestellt, die diese Problematik am Beispiel von zwei strukturell ähnlichen Verbänden – ein deutscher (*Bund der Deutschen Katholischen Jugend - BDKJ*) und ein ukrainischer (*Ukrainische Jugend für Christus - UJCh*) - erforschte. Die beiden Organisationen wurden bewusst aus verschiedenen europäischen Ländern ausgesucht, um auf deren Beispiel die Differenzen bzw. Ähnlichkeiten zwischen der katholischen Jugend West- und Osteuropas zu zeigen und am Ende die signifikanten Unterschiede festzustellen. Außerdem war diese Auswahl nicht zufällig getroffen, sondern grundierte auf unserer mehr als 9-jährigen direkte Beschäftigung bei der *UJCh*-Verwaltung und

späteren 5-jährigen Leitung des Lviver Verbandes *Ukrainische Jugend für Christus* als Vorsitzender, sowie auf der in dieser Berufszeit entstandenen Zusammenarbeit mit den verschiedenen *BDKJ*-Mitgliedsverbänden, vor allem in den deutschen Diözesen Hildesheim und Augsburg. Die dabei entstandene Erfahrung und Kontakte haben uns geholfen, die hier präsentierte sowohl quantitative (Fragebogenbefragung) als auch qualitative (Interviews) Untersuchungen zu organisieren und durchzuführen und an der Empirie zu überprüfen.

Ein solcher Vergleich ist der erste Versuch, die religiös orientierten Gruppen in der Ukraine und Deutschland zu analysieren. Im Allgemeinen lässt sich die Aktualität der Forschung dadurch begründen, dass es in dieser historischen Periode des Vereinigungsprozesses in Europa besonders wichtig ist, bei einem politischen Wachstum des Gemeinschaftsraums die kulturelle Vielfaltigkeit des Kontinentes nicht zu verlieren und dadurch in einer gemeinsamen Perspektive sowohl west- als auch osteuropäisches Mentalitätsprofil weiter parallel zu entwickeln. Als ein wichtiges Bestandselement darf hier der Religiosität keine marginale Position angewiesen werden. Deswegen muss die religiöse Mentalität der modernen europäischen Jugend unter dieser neuen Problemstellung erforscht werden. Hierzulande ist das Thema der Vergleichsanalyse von großer Aktualität und forschungsbedürftig.

Die Erforschung der Transzendenzbereiche des Lebens wurde in ukrainischen Wissenschaftskreisen der sowjetischen Epoche von der atheistischen Staatsideologie wenig berücksichtigt. Was aber die Glaubensproblematik anbetrifft, so wurde eine kritische Position eingenommen, die auf völliger Ablehnung oder eher Feindlichkeit zum Erlernen derselben basierte. Mit der Frage der Religiosität als einem Element des Mentalitätsbildes beschäftigten sich deswegen vor allem nur ukrainische Diaspora-Forscher (Oleksa Horbač, Wolodymyr Lew, Bohdan Mykytjuk, Wolodymyr Yaniv), also keine einheimischen Wissenschaftler. Erst nach der Wende ist es möglich geworden die Glaubensfrage zur Sprache zu bringen. Bis die aber gründlich erforscht werden konnte, ohne ausreichender Erfahrung und genügender Zahl von Literaturquellen (es bestand Mangel an den ins Ukrainische übersetzten westlichen bedeutsamen Studien zu dieser Problematik), blieb dieses Untersuchungsfeld sieben bis zehn Jahre unentdeckt und unberührt - erst danach kamen erste Versuche, die aber vor allem ein soziologisch-empirisches und nicht grundlagen-theoretisches Profil hatten.

Ein ganz anderes Bild ergibt sich im Jugendforschungswesen westeuropäischer bzw. deutscher Wissenschaftskreise. Seit den 50er Jahren werden die religiösen

Orientierungen der Heranwachsenden regelmäßig in zahlreichen sozialwissenschaftlichen und praktisch-theologischen Studien untersucht. Dabei entstehen die entwicklungspsychologisch orientierten Studien, die sich mit dem religiösen Erleben Jugendlicher befassen, bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Hier sind vor allem der Pädagoge Eduard Spranger ("*Psychologie des Jugendalters*") sowie die Psychologin Charlotte Bühler ("*Das Seelenleben der Jugendlichen. Versuch einer Analyse und Theorie der psychischen Pubertät*") zu nennen.

Die vorgelegte Dissertation gliedert sich in zwei größeren Blöcken. Im ersten davon, der 6 theoretische Kapitel umfasst, werden zunächst die grundlegenden Begriffe definiert (**Kapitel 1**). Eine besondere Berücksichtigung findet hier die Problematik der Lebensphase Jugend, Religiosität sowie Typologisierung der religiösen Orientierungen Jugendlicher. Bevor im **Kapitel 3** die zwei in unserer Dissertation behandelten Jugendverbände präsentiert werden, erörtern wir im **Kapitel 2** die Frage der Jugendarbeit in der Kirche. Dabei werden die Theorien der Jugendpastoral analysiert und auf die Unterschiede zwischen kirchlichen und nicht-kirchlichen Jugendarbeit hingewiesen. Nach der Erarbeitung der generellen Ebene wenden wir uns in **Kapitel 4 und 5** zur Erläuterung der historischen Fragen über die Beziehungen der Gesellschaft und Kirche sowie über die Entwicklung des ökumenischen Dialogs in Europa. Letztere ermöglicht uns, die Besonderheiten der west- ost-christlichen rituellen Traditionen zu erkennen und dies bei der Analyse der Religiosität der deutschen und ukrainischen Jugendlichen mit zu berücksichtigen. Am Ende des theoretischen Blockes widmet sich **Kapitel 6** der Darstellung der Problematik moderner religiöser Orientierungen von jungen Europäern. Zweiter Block der Arbeit stellt die Befunde der empirischen Untersuchung dar, die im Rahmen unserer Dissertation durchgeführt worden ist. Er besteht aus zwei Kapiteln. Als erstes beschreiben wir die Ergebnisse von quantitativer und qualitativer Befragung für jede Nationalgruppe gesondert (Unterkapitel 7.2 und 7.3 des **Kapitels 7**). Schließlich werden im **Kapitel 8** die deutschen und ukrainischen Stichproben verglichen und auf Signifikanz getestet.

Zunächst also erörtern wir im ersten Dissertationsteil die Frage der *Jugendphase*. Eine besondere Aufmerksamkeit wird hier der historischen Entwicklung dieses Lebensabschnittes im 20. Jahrhundert gewidmet. Dabei stützen wir uns auf die Theorie von Klaus Hurrelmann und versuchen, die Tendenz zu analysieren, nach der die Bezeichnung *Jugendzeit* auf einen zunehmend größeren Lebenszeitraum bezogen wird. Als einen der wichtigsten Aspekte ist hier die Verlängerung der Übergangszeit zu

nennen. Viele Wissenschaftler, darunter auch Mario Pollo, verbinden das mit solchen Faktoren, wie Ende der Ausbildung und Einstieg ins Berufsleben, sowie Ablösung vom Elternhaus und Gründung der Familie. Zwischen diesen Lebensabschnitten "besteht keine Verbindung mehr und dem herkömmlichen Zeitpunkt für das Ende der Adoleszenz/Jugend folgt nicht unmittelbar der Eintritt ins Erwachsenenalter, sondern eine Zeit mit ambigen Merkmalen, die aber noch der Jugend zugeschrieben wird"¹. Als eine soziale Kategorie erfüllen die Heranwachsenden Entwicklungsaufgaben (Ausbildung, Berufsleben, Akzeptieren der körperlichen Erscheinung, Partnerbeziehung, Gestaltung eigenen Lebensstils, gesellschaftliche Bürgerrolle), die man nach Hurrelmann auf die verschiedenen kategorialen Gruppen beziehen kann. Dabei spielen sozialpädagogische und erzieherische Aspekte eine wichtige Rolle. Die zahlreichen Formen von Freizeitangeboten sollen den Jugendlichen neben den schulischen und familiären Kreisen einen Raum bieten, wo sie ihre Interessen und Fähigkeiten entwickeln und ausbauen können.

Auch die institutionelle Kirche etabliert sich in dem dritten Erziehungsfeld ganz fest und breit. Kirchliche Jugendarbeit wird damit zum wichtigen Element der religiösen Erziehung. Die Konzentration dieses "personalen Angebots"² der Kirche verbreitet sich vor allem durch eine organisierte Jugendgruppe, eine "peer group"³, die im Konzept der kirchlichen Jugendarbeit als *reflektierte Gruppe*⁴ bezeichnet wird. Im **Kapitel 2** werden die Merkmale des Verbandes als gruppenübergreifender Aufbaustruktur abgehandelt, sowie die Unterschiede zwischen der kirchlichen und nicht-kirchlichen Jugendverbandsarbeit analysiert. Außerdem erwähnen wir hier Theorien, die pädagogische Grundlagede und theoretischer Basis der Jugendpastoral erarbeiteten.⁵ Bevor aber wir zum Thema der religiösen Jugendarbeit kommen, soll im

¹ Pollo, M.: Jugend in der heutigen Welt ...in Westeuropa. In: Gemeinsam auf den Strassen von Europa: Akten des 3. Europäischen Treffens zur Jugendpastoral. Vatikanstadt: Päpstlicher Rat für die Laien 1999, S. 46

² Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit. Ein Beschluss der gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland. In: Bertsch, L. SJ/Boonen, Ph./Hammerschmidt, R./Homeyer, J./Kronenberg, F./Lehmann, K. (Hrsg.): Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland: Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I. Freiburg i. Br.: Herder 1976, S. 298

³ Bleistein R.: Die Entwicklung kirchlicher Jugendarbeit seit dem Zweiten Weltkrieg bis heute In: Biemer, G./ Tzscheetzsch, W. (Hrsg.): Jugend der Kirche: Selbstdarstellung von Verbänden und Initiativen / Biemer, G. (Hrsg.): Handbuch kirchlicher Jugendarbeit. Bd. 4. Freiburg i. Br.: Herder 1988, S. 14

⁴ Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit. Ein Beschluss der gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland. In: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland: Beschlüsse der Vollversammlung (1976), S. 300

⁵ O.Fuchs, G.Biemer, Diözesansynodenbeschlüsse

Kapitel 1 der Begriff der *Religiosität* definiert und geklärt werden, wobei wir uns auf das dimensionale Modell von Charles Y. Glock, sowie auf die Religiositätstheorie von Kalevi Tamminen stützen. Als "quantitative und qualitative Veränderungen" tritt die religiöse Entwicklung im Prozess des Erwachsenwerdens innerhalb des Religiositätsbereiches auf⁶. Die Kombination unterschiedlicher Merkmale der Religiosität ergibt eine Typologie religiöser Orientierungen der jungen Menschen, die nach dem Modell von H.-G. Ziebertz, B.Kalbheim und U.Riegel erörtert wird.

Um die Ergebnisse der weiteren empirischen Hauptuntersuchung besser verstehen zu können, wurde mit **Kapitel 3** das Ziel gesetzt, zunächst eine historische Analyse der Entstehung und der Entwicklung von katholischen Verbänden BDKJ und UJCh durchzuführen. Sowohl in Deutschland, als auch in der Ukraine sind diese Prozesse mit der *Katholischen Aktion* zu verbinden. Während aber in den ukrainischen Realien diese Kampagne der Katholischen Kirche in den 20er-30er Jahren des 20. Jh. zu einem starken Katalysator des kirchlichen Jugendverbandswesens wurde, entsprach sie in einem ihrer Hauptprinzipien - starke strukturelle Verbindung an die kirchliche Hierarchie - dem Willen der meisten deutschen Verbänden nicht ganz. Damit führte dies hier in katholischer Jugendarbeit der Nachkriegsperiode zu einem Kompromissmodell, nach welchem auch der Bund der Deutschen Katholischen Jugend später gegründet wurde. In unserem geschichtlichen Exkurs orientieren wir uns vor allem auf die BDKJ-Monografien von M.Schwab und R.Tillmanns, sowie auf den chronikalischen Band "Ukraïns'ka Molod' Chrystowi". Die Analyse der heutigen Tätigkeit wird am Beispiel der jeweiligen Jugendverbände in konkreten zwei Bistümern (Diözese Rottenburg-Stuttgart und Erzdiözese Lviv) illustriert. Jedoch verwenden wir hier nicht nur die vorhandenen Texte vom breiten Dokumentationsspektrum und weiteren Literaturquellen, sondern auch Empiriereporte und Erlebnisberichte, die sich auf die persönliche unmittelbare Erfahrung in der Jugendarbeit beziehen.

Auch die nächstfolgenden **Kapitel 4** und **Kapitel 5** befassen sich mit historischen Hintergründen, deren Analyse zum besseren Verstehen unseres Themas führen soll. Im ersten von ihnen wenden wir uns zu der Frage der staatskirchlichen Beziehungen – vom christlichen Altertum bis zu den heutigen Tagen. Durch die Geschichte der Verhältnisse zwischen den beiden Machtinstitutionen wollen wir die Fragen klären:

⁶ Tamminen, K.: Religiöse Entwicklung in Kindheit und Jugend. Frankfurt a. M.: Peter Lang Verlag 1993, S.22

ergänzen sich Gesellschaft und Kirche gegenseitig oder befinden sie sich im ständigen Konflikt der Interessen? Soll sich der staatliche Einfluss auf die politischen und wirtschaftlichen Bereiche begrenzen oder muss er auch im religiösen Gesellschaftsleben aktiv präsent sein? Wie weit und mit welchen Inhalten kann man heute über säkulare Kultur reden und welche historischen Ereignisse führten dazu? Welche Herausforderungen stellt diese Kultur vor der Lehre und der Kirchenpraxis, ihre Aufgaben bezüglich der Jugend? Damit behandelt **Kapitel 4** einen wichtigen Brennpunkt und weist auf den Moment hin, der in dem Prozess der Formierung und Entwicklung der religiösen Mentalität eine große Wirkung hat.

Obwohl es sich bei den beiden in unserer Dissertation berücksichtigten Jugendgruppen um die *katholischen* Verbände handelt, sollten hier einige Besonderheit genannt werden. Zwar sind diese Träger der Jugendarbeit als Teile *einer* Katholischen Kirche zu verstehen, gehören sie aber, ekklesiologisch gesehen, zu den verschiedenen rituellen Traditionen: BDKJ ist am Arbeitsfeld der *Römisch-Katholischen* Kirche (*lateinischer Ritus*) tätig, UJCh beschäftigt sich mit den Jugendlichen der *Ukrainischen Griechisch-Katholischen* Kirche (*byzantinischer Ritus*) - größter der mit Rom unierten Ostkirchen, die, trotz die Annerkennung des Primats des Papstes und der Dogmatik römischer Kirche, eine eigene Liturgie, Disziplin (Kirchenrecht) und Form der hierarchischen Ordnung, sowie ein gemeinsames ostkirchliches theologisches Erbgut beibehalten. Heutzutage steht die Uniertenfrage im Zentrum des ökumenischen (katholisch-orthodoxen) Dialogs und wird oft als eine der schwierigsten Verhandlungsprobleme betrachtet. Im **Kapitel 5** werden wir uns mit dem Thema der Ökumene befassen und in diesem Kontext das Problemfeld des *Uniatismus* erörtern. Dabei ist es uns besonders wichtig zu zeigen, dass die Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche "an der Grenze von zwei großen christlichen Kulturen - byzantinisch-slawischer und lateinischer" steht und damit an beiden aktiven Anteil hat: sie charakterisiert sich durch die "distinkten Elemente" der ersten (die gleichzeitig für die Ukrainer "als primär und grundsätzlich" gilt), sowie besitzt "definitive Charakteristika der westlichen, lateinischen Kultur"⁷. Durch diese Inkulturationsprozesse wird die Religiosität der Gläubigen von beiden "Welten" betroffen und stark

⁷ Aus der Rede von Bischof Lubomyr Husar (seit 2001 – Oberhaupt der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche, Großerbischof und Kardinal) anlässlich der Inauguration vom Rektor der Theologischen Akademie Lviv am 14. September 2000. In: RISU - Religiöser Informationsdienst der Ukraine, <http://www.risu.org.ua/ger/major.religions/ugcc/huzar/>, 01.12.07

geprägt. Solche Differenzen in der Spiritualitätsform zwischen deutschen *katholischen* und ukrainischen *griechisch-katholischen* Jugendlichen kann auch die religiöse Mentalität von den beiden in unserer Arbeit untersuchten Nationalgruppen stark beeinflussen, was wir in den weiteren empirischen Dissertationsteilen klären.

Bevor in dem zweiten (praktischen) Block unserer Arbeit die Befunde der empirischen Untersuchung dargestellt werden, möchten wir im **Kapitel 6** ein Paradigma der geistigen Orientierungspunkte der modernen Jugend zeigen. Dabei wird hier sowohl ein allgemeines religiöses Mentalitätsbild der jungen Europäer präsentiert, als auch dieses Spektrum ganz konkret bei deutschen und ukrainischen Jugendmilieus analysiert. Für diese Zwecke werden wir uns anhand einer Reihe von soziologischen Studien orientieren, die die Problematik der Jugendreligiosität (direkt oder indirekt) erforschen. Beim Erwachsenwerden spielen die suggestiven Elemente der gesellschaftlichen Beeinflussungen eine enorme Rolle. Der Prozess der Individualisierung verbindet sich heutzutage mit der Tatsache, dass der Übergang von der Jugendphase zum bewusst erwachsenen Alter zu einer vertieften Personifizierung und Subjektivierung des Lebens führt, was auch den individualisierten Charakter des Glaubens verursacht. Dabei entsteht aus der Jugend als einem subsystematischen Gebilde die breite Gesamtheit zahlloser Individuen. Durch einen negativen Einfluss der innerlichen Isolation nimmt das Gefühl der Gemeinschaft im Sinne einer Zugehörigkeit zu Kirche und als Mitglied der Koinonia ab. Damit kann man bei den Jugendlichen über die Bildung einer besonderen Glaubenskonstruktion sprechen, wobei sich eine diskrepante Abgrenzung zwischen "gläubig zu sein" und "in die Kirche zu gehen" bemerken lässt. Außerdem erweitern wir **Kapitel 6** mit der Betrachtung der Religiosität als Bestandteil der Volksidentität. Am Beispiel der ukrainischen Nation möchten wir zeigen, wie die Kulturumgebung, diese "*identitätsbildende Lebenskraft*"⁸, dazu beigetragen hat, dass die *tiefe Religiosität*⁹ zu einem integralen Merkmal der ukrainischen Geistigkeit wurde.

Der praktische Dissertationsblock umfasst zwei Kapitel, in denen die Bilanz der durchgeführten empirischen Untersuchung über religiöse Mentalität der BDKJ- und UJCh-Jugendlichen gezogen wird. Im ersten davon – **Kapitel 7** – werden die Resultate

⁸ Fuchs, O.: Gott hat einen Zug ins Detail. "Inkulturation" des Evangeliums hierzulande. In: Fuchs, O./ Greinacher, N./Karrer, L./Mette N./Steinkamp H.: Das Neue wächst: radikale Veränderungen in der Kirche. München: Kösel-Verlag 1995, S.57-59

⁹ Kostomarov, M.: Dvi rus'ki narodnosti / Per. O.Konys'kyj. Kyiv-Lja'pzig: Ukraïns'ka nakladnja 1920. In: <http://www.utoronto.ca/elul/Kostomarov/DviNarodnosty.html>, 07.04.2008

dieser qualitativen und quantitativen Befragung präsentiert. Dabei, um später eine Vergleichsanalyse durchführen zu können, wurde vorgesehen, alle Datenergebnisse von den jeweiligen Nationalgruppen extra vorzustellen. Die entsprechenden Unterkapitel enthalten zahlreiche Abbildungen, Tabellen und Datenübersichten, sowie Interviews von Einzelbefragten, die ein charakteristisches Gesamtbild von den beiden Stichproben erfassen sollen. Die den angekommenen Fragebögen entnommenen Daten wurden auf dem Computer gespeichert und mit Hilfe des Statistik-Programms SPSS ausgewertet. Alle Schema- und Zahlendarstellungen werden sowohl mit unseren eigenen Textkommentaren begleitet, als auch durch die auf ein digitales Aufzeichnungsgerät aufgenommenen Äußerungen und Überlegungen von BDKJ- bzw. UJCh-Mitgliedern ergänzt. Den beiden Gruppen-Unterkapitel geht eine allgemeine Beschreibung der Gesamtuntersuchung voraus, in der wir die Haupthypothese formulieren, sowie Aufbau des Fragebogens, Auswertungs- und Auswahlverfahren unseres Forschungsprojektes beschreiben. Was den letzteren anbelangt, so war die deutsche Stichprobe zunächst zahlenmäßig der ukrainischen Nationalgruppe analog geplant worden. Da aber bei Fragebogenuntersuchung die BDKJ-Rücklaufquote bei 63,2 % (verwendbar: 60,6%) und UJCh-Rücklaufquote bei 88,8 % (verwendbar: 87,0%) lagen, haben sich folgende Nationalstichproben ergeben: deutsche N=97, ukrainische N=148. Dabei war zur qualitativen Befragung die gleiche Personenzahl in beiden Verbänden motiviert worden.

Letztes **Kapitel 8** befasst sich mit der Vergleichsanalyse der religiösen Orientierungen der BDKJ- und UJCh-Mitglieder. Um die Zusammenhänge zwischen den beiden repräsentativen Jugendgruppen (Untersuchungsvariablen) festzustellen, werden in diesem Dissertationsteil die Ergebnisse der bivariaten Analysen beschrieben. Dazu wurden diese statistischen Resultate auf Signifikanz geprüft, um diagnostizieren zu können, ob die zufällig zustande gekommen sind oder ob es sich hier um eine statistisch bestätigte Beziehung handelt. Die Verfahren, die wir zur Analyse in unserer Untersuchung verwenden, sind der *Chi-Quadrat-Test* und der *t-Test*. Sowie dieser als auch die vorherigen Kapitel werden mit zusammenfassenden Interpretationstexten abgeschlossen.

Das Thema der religiösen Mentalität von der Jugendgesamtheit ist sehr umfangreich. Bei jeder Interessentengruppe entwickelt sie sich auf eine neue Art und Weise. Deswegen haben wir uns mit den vorliegenden Studien das Ziel gesetzt, keinen

so ausführlichen Überblick über diese Problematik darzustellen, sondern nur in einen von den zahlreichen "Räumen" einzutreten, in dem die *der Kirche nahestehende* Jugend ihre Religiosität formiert. Auch unser Lebenslauf ist von diesem "Raum" geprägt worden. Eben darum erscheint diese Arbeit für uns umso wichtiger und wertvoller, weil sie auch auf unserer beruflichen Erfahrung und persönlichen Lebensweg begründet ist.

1. Lebensphase Jugend

1.1 Zu der Kategorie "Jugend"

1.1.1 Jugendphase als Altersabschnitt des menschlichen Lebenslaufes

Wann kann der menschliche Lebenslauf als *Jugend* definiert werden? Wo entsteht die Abgrenzung zwischen Jugendphase und Kindheit einerseits und Jugendalter und Erwachsenenleben andererseits? Als Zwischenposition von "nicht mehr Kind" und "noch nicht Erwachsener" etabliert sich das Jugendalter zu einem selbstständigen Abschnitt auf der Lebensspalte eines Menschen. Klaus Hurrelmann verbindet diesen Lebensabschnitt mit dem Prozess, wobei "der *Übergang von der unselbstständigen Kindheit in die selbstständige Erwachsenenrolle* vollzogen wird"¹.

Einer der wichtigsten Aspekte auf der Abgrenzungssachse Kinderalter-Jugendalter wird als *Pubertät* bezeichnet. Nach Heinrich Roth lassen sich drei Phasen *dieser Eintrittszeit der Geschlechtsreife* unterscheiden:²

1. *Vorpubertät* (vom Neuen betroffen zu sein);
2. *Experimentierensphase* (die Grenzen von eigenem Ich zu testen)
3. *Adoleszenz* (inneres Gleichgewicht zu finden)

Der letzte Begriff *Adoleszenz* entstand Anfang des 20. Jahrhunderts. In der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts ist er fast identisch mit der Definition *Jugend* geworden. Heutzutage hat sich die Lebensphase der Jugend in die Länge gezogen, wodurch der spätere Eintritt in das Erwachsenenalter verursacht worden ist.³ So zeigt Hurrelmann (2005) die Differenzierungsaspekte der Lebensphasen, die sich in der Zeitspanne von 100 Jahren vollzogen haben und die sich in den nächsten 50 Jahren vollziehen sollen.

¹ Hurrelmann, K.: Lebensphase Jugend: eine Einführung in die sozialwissenschaftliche Jugendforschung. Weinheim und München: Juventa Verlag (8. Aufl.) 2005, S. 31

² Roth, H.: Allgemeine Jugendpsychologie. In: Gallig, K. (Hrsg.): Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Tübingen: Mohr 1959 (3. völlig neubearb. Aufl.), S. 1039

³ Pollo, M.: Jugend in der heutigen Welt ...in Westeuropa. In: Gemeinsam auf den Strassen von Europa: Akten des 3. Europäischen Treffens zur Jugendpastoral. Vatikanstadt: Päpstlicher Rat für die Laien 1999, S. 45-46

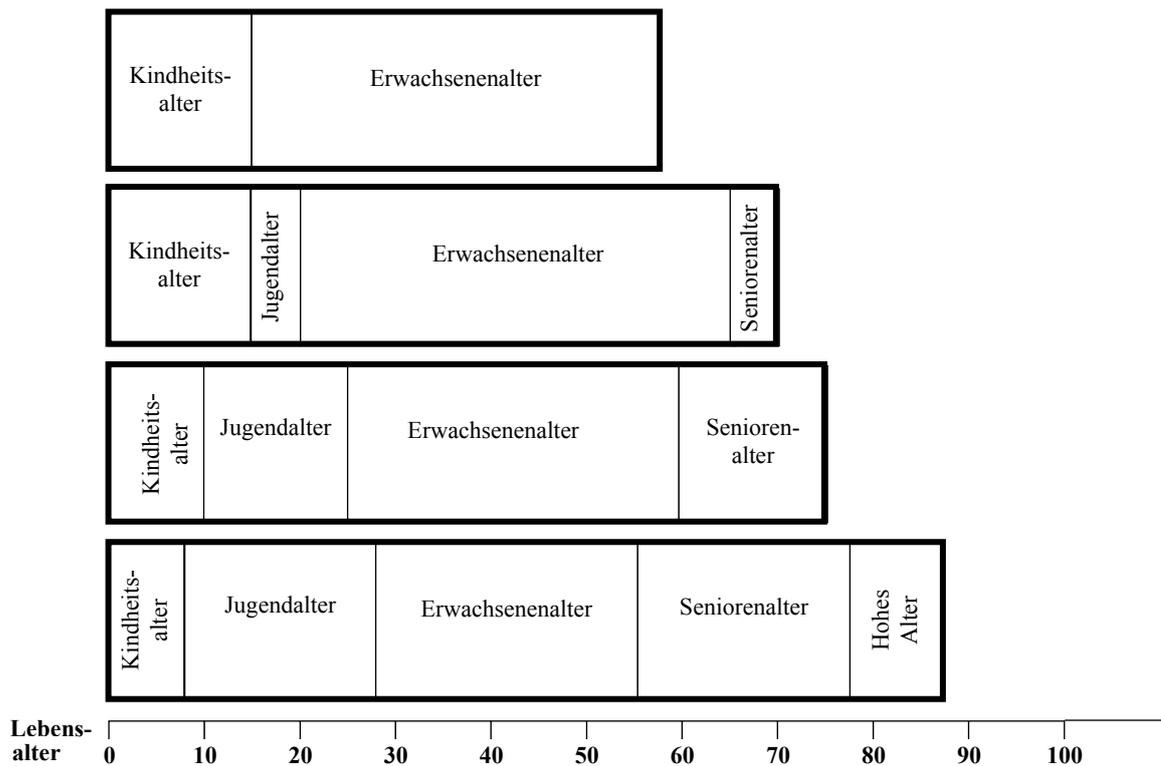


Abbildung 1 / 1.1
Lebensphasen im historischen Vergleich⁴

Die Abbildung 1.1 / 1 zeigt deutlich, inwieweit sich die Jugendphase in diesen vier historischen Zeitpunkten entwickelt hat. Das Vorstellungsbild von Jugend verändert sich damit sehr stark und geschichtlich gesehen ziemlich intensiv. So ist Anfang des 20. Jahrhunderts die Jugend als soziales Phänomen gar nicht präsent. In dieser Periode unterscheidet man als Lebensphasen eines Menschen nur Kindheits- und Erwachsenenalter. Das Jugendalter kommt erst in den 50er Jahren ans Licht, obwohl es im Vergleich zu den vorausgehenden und nachkommenden Lebensabschnitten in einer ziemlich "dünnen" Phase gezeigt wird. Seitdem ist es zusammen mit dem ebenso entstandenen Seniorenalter eine eigenständige Form im menschlichen Lebenslauf geworden. Bis zum heutigen Zeitpunkt hat die Jugendphase die 25-jährige Grenze überschritten, indem sie sich auf Kosten von Kindheits- und Seniorenalter in die Länge ausgebreitet hat. Diese Tendenz zur Ausweitung der Jugendzeit wird auch im 21. Jahrhundert erhalten bleiben. Eines der Beispiele für die Verringerung der Kindheit ist die Entwicklung und Expansion der modernen Technologiewelt, deren einfachste Form

⁴ Hurrelmann, K. (2005), S.17

das Fernsehen ist. In seinem indirekten Einfluss auf das kindliche Bewusstsein (z.B. durch die Sendungen, die vor allem für Erwachsene vorgesehen sind, werden aber auch oft von Kindern angeschaut), bekommen letztere ein großes Spektrum von Informationen, die zu dem frühzeitigen Eintritt in das Jugendalter führen. Gleichzeitig sind die gegenwärtigen Jugendlichen immer öfter mit der Erwachsenenwelt konfrontiert, obwohl sie ihre eigene Lebensphase noch nicht verlassen haben.

Diese und andere Verhaltensmodelle rufen die Ausbreitung der Jugendphase in beide Richtungen hervor. Damit verliert das Erwachsenenalter seine klare Führungsrolle und riskiert, "nicht mehr das lebensperspektivische Zentrum der Biografie, sondern nur ein Abschnitt der Lebensgestaltung unter vielen" zu sein (Hurrelmann, S.17).

Verschiedene Jugendstudien bezeichnen die Lebensphase Jugend ungleich:

Wölber ⁵	1960	15-24 jährige
Blücher ⁶	1966	15-24 jährige
Shell-Studie ⁷	1982	15-24 jährige
Feige ⁸	1982	15-24 jährige
Allerbeck/Hoag ⁹	1985	16-18 jährige
Shell-Studie ¹⁰	1985	15-24 jährige
Shell-Studie ¹¹	1992	12-24 jährige
Shell-Studie ¹²	2000	15-24 jährige
Shell-Studie ¹³	2002	12-25 jährige
Shell-Studie ¹⁴	2006	12-25 jährige

Hurrelmann geht davon aus, dass das Jugendalter heutzutage bereits mit 10 Jahren beginnt und bis zum 26. Lebensjahr dauert¹⁵. Dabei hat sich die durchschnittliche Dauer des Menschenlebens verlängert und diese Tendenz wird weiter erhalten

⁵ Wölber, H.-O.: Religion ohne Entscheidung: Volkskirche am Beispiel der jungen Generation. Göttingen 1960

⁶ Blücher, V. G.: Die Generation der Unbefangenen. Düsseldorf-Köln, 1966

⁷ Shell-Studie, 1982: Jugend '82. Lebensentwürfe, Alltagskulturen, Zukunftsbilder. Opladen: Leske+Budrich (2. Aufl.) 1982

⁸ Feige, A.: Erfahrungen mit Kirche. Hannover 1982

⁹ Allerbeck, K./Hoag, W.: Jugend ohne Zukunft? Einstellungen, Umwelt, Lebensperspektiven. München-Zürich 1985

¹⁰ Shell-Studie, 1985: Jugendliche und Erwachsene '85. Generationen im Vergleich. / 5 Bände. Opladen: Leske+Budrich 1985

¹¹ Shell-Studie, 1992: Jugend '92. Lebenslagen, Orientierungen und Entwicklungsperspektiven im vereinigten Deutschland. Opladen: Leske+Budrich 1992

¹² Shell-Studie: Jugend 2000. Die 13. Shell Jugendstudie. Opladen: Leske+Budrich 2000

¹³ Shell-Studie: Jugend 2002. Zwischen pragmatischem Idealismus und robustem Materialismus. Hamburg/Frankfurt a.M: Fischer 2002

¹⁴ Shell Deutschland Holding (Hrsg.): Jugend 2006: eine pragmatische Generation unter Druck / Konzeption & Koordination: Klaus Hurrelmann, Mathias Albert & TNS Infratest Sozialforschung. Frankfurt a. M.: Fischer-Taschenbuch-Verlag 2006

¹⁵ siehe Abb. 1/1.1.

bleiben. Dies berücksichtigend, ist hier aber auch die demographische Situation in Europa nicht zu vergessen. Wie die Untersuchungen zeigen, wird die Zahl der Jugendlichen in der baldigen Perspektive eine rückgängige Entwicklung behalten. Bei solch einem Bevölkerungszuwachs werden in den 30er Jahren, aller Voraussicht nach, nur noch 12 Prozent der deutschen Bürger jünger als 16 Jahre alt sein. Zugleich wird die Zahl der älteren Generation um 30 Prozent steigen¹⁶. Ähnliche Prognosen gelten auch für die anderen Länder Europas. So erwartet Hurrelmann, dass die Struktur des menschlichen Lebenslaufes für die nächsten 50 Jahre (also bis 2050) mit noch einer Lebensphase ergänzt wird, die man als *Hohes Alter* bezeichnen könnte. Die Veralterung der Bevölkerung stellt also die europäische Jugend in eine Minderheitsposition.

1.1.2 Übergangszeiten

Obwohl die Ausdifferenzierungsgrenzen der Lebensphasen ihre Altersabgrenzung voraussetzen, ist es aber keine rasche Umformung eines Altersabschnittes in eine neue Kategorie mit fixierten Trennlinien, sondern die etappenweise Transformation, die sich in beweglichen Grenzen der *Übergangszeiten* befindet. Letztere (z.B. beim Kategorienwechsel "Jugendalter - Erwachsenenleben") muss man als eine Zwischenzeit verstehen, wo das Jugendalter bereits endet, das erwachsene Leben aber noch nicht begonnen hat. Als eine solche Periode sind nach Mario Pollo z.B. das Ende des Studiums und der Beginn der beruflichen Tätigkeit, wie auch das Verlassen des Elternhauses und die Gründung einer eigenen Familie zu betrachten. Die Übergangszeiten bewirken, dass "zwischen diesen vier Lebensabschnitten keine Verbindung mehr besteht und dass dem herkömmlichen Zeitpunkt für das Ende der Jugend nicht unmittelbar der Eintritt ins Erwachsenenalter folgt, sondern eine Zeit mit ambigen Merkmalen, die aber noch der Jugend zugeschrieben wird"¹⁷.

¹⁶ Ziebertz, H.-G./Kalbheim, B./Riegel U.: Religiöse Signaturen heute: ein religionspädagogischer Beitrag zur empirischen Jugendforschung / unter Mitarb. von A.Prokopf. Gütersloh: Chr. Keiser Gütersloher Verlagshaus. Freiburg i. Br.: Herder 2003, S. 22

¹⁷ Pollo (1999), S.46

Bemerkenswert ist, dass diese Übergangszeiten, durch welche sich die Jugendphase teilweise verlängert, in der modernen westeuropäischen Gesellschaft nicht gleichartigen Charakter in allen Ländern Europas haben. So lassen sich nach Galland drei solche Modelle unterscheiden¹⁸:

- *mediterranes Modell*
- *skandinavisches Modell*
- *englisches Modell*

Als Unterscheidungskriterien sind hier solche Faktoren zu nennen, wie Verlängerung der Schul- und Ausbildungszeiten, Ablösung vom Elternhaus, Einstieg ins Berufsleben, Eintritt ins Familienleben usw. Insbesondere spielen hier die Schuljahre eine bedeutende Rolle. Dadurch spricht man heute sogar von der "Zweiteilung" der Jugendphase: "Schülersein" und "nicht mehr Schülersein" bestimmen die "schulische"- und "nachsulische" Jugendphase. Letztere wird auch als *Postadoleszenz* oder als Kombinationsbegriff *ältere Jugendliche / junge Erwachsene* bezeichnet¹⁹.

Diese und die weiteren oben genannten Perioden auf dem Weg zur Selbstständigkeit und Selbstbestimmung führen dazu, dass die Jugend als eine *soziale Kategorie*²⁰ durch die *soziale Rolle*²¹ in den Lebensräumen präsent ist. Damit erfüllt

¹⁸ Nach Galland. In: Pollo (1999), S. 46

¹⁹ Münchmeier, R.: Jugend In: Otto, H.-U./ Thiersch, H. (Hrsg.): Handbuch: Sozialarbeit. Sozialpädagogik. München, Basel: Ernst Reinhardt Verlag 2005, S. 825

²⁰ Um dies zu behaupten, muß man deutlicher die Definition *Soziale Kategorie* konkretisieren. Trotz der Vielfältigkeit der einzelnen Individuen, haben die Jugendlichen (wie übrigens auch die anderen Altersgruppen) eine Einheit von Merkmalen, die allgemein ihre Lebensphase charakterisieren. Diese Merkmale bestimmen die gemeinsamen Züge einer Altersgruppe, betreffen eine größere Anzahl von Personen und fassen sie damit in eine Kategorie zusammen. Durch die Sozialisation sind die Zugehörigen jeder Altersstufe im gesellschaftlich-öffentlichen Leben präsent. Fichter definiert Soziale Kategorie als „eine Vielheit von Personen, die deswegen als soziale Einheit erkannt und untersucht werden, weil sie ein oder mehrere gemeinsame Merkmale haben« (Fichter, J.H.: Grundbegriffe der Soziologie / Hrsg. von E. Bodzenta. Wien, New York 1968, S. 43).

²¹ Als eine «zentrale Kategorie der Soziologie» (Dahrendorf, R.: Rolle und Rollentheorie. In: Bernsdorf, W. (Hrsg.): Wörterbuch der Soziologie. Stuttgart (2., neubearbeitete und erweiterte Ausgabe) 1969, S. 902) hat die Definition *Soziale Rolle* die besondere Bedeutung in dem System der soziologischen Grundbegriffe. Durch die Sozialisation übernimmt die Einzelperson eigene soziale Rolle in der Gesellschaft. Die Mehrheit von Soziologen betrachten diesen Begriff als fast identisch mit der Funktion eines Schauspielers, der eine konkrete Theaterrolle spielt. Im Unterschied zur soziologischen Definition des Begriffes tritt letztere aber als ein erfundenes Darstellungsbild hervor, indem die soziale Rolle in ihrer begrifflichen Bedeutung ein Verhaltensmuster im öffentlichen Leben ist. (Kurzreiter, J.: Pädagogische Soziologie. Wien: Österreichischer Bundesverlag für Unterricht, Wissenschaft und Kunst 1971, S.87)

sie ihre gesellschaftliche Position in verschiedenen Bereichen. Nach Hurrelmann sind dabei vier zentrale *Entwicklungsaufgaben* zu definieren²²:

1. *Entwicklung einer intellektuellen und sozialen Kompetenz* (Ausbildung, Berufsleben, Sicherung der Existenzbasis);
2. *Entwicklung des inneren Bildes von Geschlechtszugehörigkeit* (Akzeptieren der körperlichen Erscheinung, Partnerbeziehung als Basis für Familienbildung, Geburt und Erziehung eigener Kinder)
3. *Entwicklung des selbstständigen Handlungsmusters für die Nutzung des Konsumwarenmarktes* (Fähigkeit im Umgang mit materiellen Gütern, Gestaltung eigenen Lebensstils);
4. *Entwicklung eines Werte- und Normsystems und eines ethischen und politischen Bewusstseins* (gesellschaftliche Bürgerrolle).

Im Gegensatz zur Kindheit erfolgt somit im Jugendalter "ein Schritt zur Selbstständigkeit der ethischen, religiösen, wertgesteuerten, moralischen und politischen Orientierungen und Mitgestaltung in wichtigen öffentlichen Räumen"²³. Gleichzeitig unterscheidet sich das Wertesystem der Jugendlichen im Vergleich zu dem der Erwachsenen solange, bis der "entsprechende Grad von Autonomie der Handlungssteuerung" erreicht worden ist. Der Übergang zum Erwachsenenstatus geschieht also nur dann, wenn die Berufs-, Familien-, Konsumentenrolle und Bürgerrolle bereits vollzogen worden sind.²⁴

1.2 Jugend und Religiosität

1.2.1 Zum Begriff der Religiosität

Als ein fundamentales Merkmal im Dasein eines Individuums spielt die Religiosität eine der bedeutendsten Rollen. Der Begriff selbst lässt sich durch seine

²² Hurrelmann (2005), S. 27 f

²³ Ebd., S. 31

²⁴ Ebd. (2005), S. 35

verschiedenen Ausdehnungen definieren. Nach Glock sind hier folgende fünf Dimensionen der Religiosität zu nennen²⁵:

1. *Dimension der religiösen Erfahrungen.* Darunter versteht man das Erleben des Glaubens durch die Suche nach dem Sinn des Lebens; die persönliche Wahrnehmung der transzendenten Wirklichkeit; Glaubenserfahrungen im Leben eines Menschen.
2. *Ideologische Dimension.* Sie bezieht sich auf die Dogmen des Glaubens und die Lehre der Kirche.
3. *Interkulturelle Dimension.* Damit handelt es sich nach Glock um das religiöse Wissen.
4. *Ritualistische Dimension.* Sie umfasst das ganze Spektrum der religiösen Praktiken, unter denen solche Formen zu nennen sind, wie Teilnahme an den Gottesdiensten, Gebeten, Feiern der religiösen Feste.
5. *Konsequentielle Dimension.* Sie beinhaltet das Ausüben der Religiosität im alltäglichen Leben der Gläubigen, ihre persönlichen Einstellungen zu den verschiedensten Lebenssituationen. Auch das soziale Engagement ist ein wichtiger Faktor bei dieser Dimension.

Somit ist die Religiosität nach Glocks Modell als mehrdimensionales Phänomen zu betrachten. Auf diese Religiositätstheorie beruft sich auch der finnische Religionspädagoge Kalevi Tamminen in seinem Untersuchungsprojekt "Religiöse Entwicklung in Kindheit und Jugend". Dabei definiert er die Religiosität als eine "mehr oder weniger bewusste Abhängigkeit von einer Gottheit/ von Gott und dem Transzendenten. Diese Abhängigkeit oder Bindung ist in der Persönlichkeit eines jeden evident - in seinen Erfahrungen, seinem Glauben und Denken - und motiviert seine religiöse Praxis, sein ethisches Verhalten und sein sonstiges Handeln"²⁶.

Der seelische Aufbau eines Menschen befindet sich in einer permanenten Entwicklung. Dabei startet dieser Prozess beim Beginn des Lebens jedes Einzelnen. So

²⁵ Glock, C.Y.: Über die Dimensionen der Religiosität. In: Matthes, J. (Hrsg.): Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie II. Hamburg 1969, – S. 150-168.

²⁶ Tamminen, K.: Religiöse Entwicklung in Kindheit und Jugend. Frankfurt a. M.: Peter Lang Verlag 1993, S.16

hat schon Eduard Spranger, Vertreter der *Geisteswissenschaftlichen Pädagogik*, in seiner 1926 erstmals erschienen "Psychologie des Jugendalters" darauf hingewiesen, dass "die Einzelseele von vornherein in den objektiven Geist verschlungen ist". Erst aber "durch Teilhaben an ihm wird sie selber subjektiver Geist."²⁷ Wie auch für die Psychologin Charlotte Bühler mit ihrem 1921 veröffentlichten Buch "Das Seelenleben des Jugendlichen"²⁸, ist das Erwachsenwerden für Spranger ein geistig-physiologischer Reifeprozess, wobei das Seelenleben der Jugendlichen eindeutig auch religiös geprägt wird.

Obwohl die Religiosität auf einer tiefgreifenden subjektiven Ebene des Charakters eines Menschen basiert, ist die Erzeugung und Entwicklung der religiösen Mentalität mit der Erziehungsperiode im Leben jeder einzelnen Person stark verbunden. Dabei bezeichnet Tamminen die religiöse Entwicklung als "die quantitativen und qualitativen Veränderungen, die bei einem einzelnen Menschen oder einer Gruppe mit dem Älterwerden innerhalb der Religiosität, der religiösen Bindung, den unterschiedlichen Aspekten von Religiosität und ihren gegenseitigen Beziehung sowie der Bedeutung, der ihnen beigemessen wird, auftreten"²⁹.

Jede einzelne Person tritt als Objekt der didaktischen Belehrung bereits in ihrer Kindheit auf. Bei dieser Entdeckungsphase ist die kritische Wahrnehmung aufgrund des Vertrauens in die Erzieher bzw. die Eltern begrenzt. Die bewusste Betrachtung eigener Religiosität kommt erst in der Jugendphase zum Vorschein, wenn die Person zu rezipieren aufhört und ihre innere Welt selbst zu analysieren beginnt.

1.2.2 Typologie der Religiosität Jugendlicher

Die Kombination unterschiedlicher Merkmale der Religiosität ergibt eine Typologie religiöser Orientierungen. Nach Ziebertz/Kalbheim/Riegel (Jugendstudien "*Religionspädagogik in der Pluralität*") lassen sich folgende fünf Typen

²⁷ Spranger, E.: Psychologie des Jugendalters. Heidelberg (28 Aufl.) 1966, S. 26

²⁸ Bühler, C.: Das Seelenleben des Jugendlichen. Versuch einer Analyse und Theorie der psychischen Pubertät. Stuttgart: Fischer Verlag (6 Aufl.) 1967.

²⁹ Tamminen (1993), S.22

unterscheiden³⁰:

1. Kirchlich-christlicher Typ
2. Christlich-autonomer Typ
3. Konventionell-religiöser Typ
4. Autonom-religiöser Typ
5. Nicht-religiöser Typ

Um die typologische Reihe zu definieren und die religiösen Typen von Jugendlichen zu klassifizieren, wurde in den oben genannten Studien das Verfahren der *Clusteranalyse* verwendet, das auf den *Likert-Skalen* von folgenden Variablen basiert³¹:

- Negatives Verhältnis von Religion und Moderne
- Selbstkonstruktion des Glaubens
- Religion als Orientierungshilfe
- Religiöse Wertorientierung
- Immanentes Gottesbild

Dabei sind hier drei Analyseebenen präsentiert: *Makrobereich* (wie die christliche Religion in dem gesellschaftlich-öffentlichen Raum wahrgenommen wird); *Mesobereich* (wo sich die Interessen der Gesellschaft und Kirche miteinander berühren und wie dadurch die Vorstellungen des Glaubens beim einzelnen Menschen konstruiert wird); *Mikrobereich* (wo die individuellen Religionsausübungen bestehen). So ist dem Makrobereich die Variable "Negatives Verhältnis von Religion und Moderne" zugeordnet; dem Mesobereich entspricht die Variable "Selbstkonstruktion des Glaubens"; dem Mikrobereich gehören die drei letzteren Variablen - "Religion als Orientierungshilfe", "Religiöse Wertorientierung", "Immanentes Gottesbild". Mit der Abrechnung des Mittelwertes von jeglicher Variabel-Variante (ausgezählt auf eine 5-Punkt-Skala) ergeben sich die Orientierungstypen von Jugendlichen (Abb. 1.2 / 1).

³⁰ Ziebertz/Kalbheim/Riegel (2003), S. 391

³¹ Ebd., S. 389 f

Bewertung :	starke Ablehnung (Wert 1,0)
	Ablehnung (Wert 2,0)
	teils-teils (Wert 3,0)
	Zustimmung (Wert 4,0)
	starke Zustimmung (Wert 5,0)

Typ 1: kirchlich-christlich

Negatives Verhältnis von Religion und Moderne	2,4
Selbstkonstruktion des Glaubens	2,7
Religion als Orientierungshilfe	3,8
Religiöse Wertorientierung	4,2
Immanentes Gottesbild	3,6

Typ 2: christlich-autonom

Negatives Verhältnis von Religion und Moderne	2,8
Selbstkonstruktion des Glaubens	4,2
Religion als Orientierungshilfe	3,7
Religiöse Wertorientierung	4,1
Immanentes Gottesbild	3,9

Typ 3: konventionell-religiös

Negatives Verhältnis von Religion und Moderne	3,1
Selbstkonstruktion des Glaubens	3,4
Religion als Orientierungshilfe	3,2
Religiöse Wertorientierung	3,0
Immanentes Gottesbild	3,3

Typ 4: autonom-religiös

Negatives Verhältnis von Religion und Moderne	3,7
Selbstkonstruktion des Glaubens	4,7
Religion als Orientierungshilfe	3,3
Religiöse Wertorientierung	2,8
Immanentes Gottesbild	3,5

Typ 5: nicht-religiös

Negatives Verhältnis von Religion und Moderne	4,0
Selbstkonstruktion des Glaubens	4,4
Religion als Orientierungshilfe	2,5
Religiöse Wertorientierung	1,6
Immanentes Gottesbild	2,2

Legende: N=729 (deutsche Stichprobe)

Abbildung 1 / 1.2

Typen religiöser Orientierungen Jugendlicher ³²

Kirchlich-christlicher Typ

Dem ersten kirchlich-christlichen Typ gehören die Jugendlichen, die nicht nur den christlichen Glauben als einen der wichtigsten Orientierungspunkte im eigenen

³² Quelle: Ziebertz/Kalbheim/Riegel (2003), S.391

Wertesystem haben, sondern durch ihr Engagement im sozialen Umfeld, wie auch durch ihre Zugehörigkeit zu einer Gemeinde ganz nah zur Kirche stehen. Die Lehre der Kirche stellen sie nicht in Frage, deswegen orientieren sie sich stark danach und verzichten auf *Selbstkonstruktionen des Glaubens*.

Christlich-autonomer Typ

Bei den christlich-autonomen Jugendlichen findet man zwischen Religion und Moderne ebenso keine Widersprüche, obwohl, sie sich im Vergleich zu dem ersten Typ, von den Hinweisen ihrer Glaubensgemeinschaften distanzieren. Dabei bleiben für sie *Selbstkonstruktionen des Glaubens* von wesentlicher Bedeutung. Die Kirche anerkennend und zu einer kirchlichen Gemeinde gehörend, handeln aber die Jugendlichen des zweiten Typs in ihren Glaubensvorstellungen autonom und entscheiden selbst, ob und in welchem Masse die Lehre der Kirche für sie akzeptabel ist.

Konventionell-religiöser Typ

Indem für den konventionell-religiösen Typ die Mitgliedschaft in einer Gemeinde unverbindlich ist, haben diese Jugendlichen keine klare konkrete Antwort, ob moderne Gesellschaft und Religion harmonieren können. Letztere hat für sie keine dominierende Position in ihren persönlichen Wertevorstellungen. Sie befinden sich in der Mitte von fünf religiösen Typen, was exakt ihrer Bewertung von Religion und Glauben entspricht.

Autonom-religiöser Typ

Die Zugehörigen zum autonom-religiösen Typ haben eine kritische Einstellung zur Kirche als Institution. Dabei ist aber dieser Orientierungstyp nicht durch anti-religiöse Bewertung geprägt. Solche Jugendlichen praktizieren beim Begreifen des Glaubens sehr starke eigene Selbstkonstruktionen, wobei sie die persönliche Beziehung zu Gott ohne jeglichen vermittelnden Faktoren (z.B. Kirche) als Priorität haben. Dieser und der nächste Typ von Jugendlichen halten Religion und Moderne für unvereinbar.

Nicht-religiöser Typ

Obwohl man den nicht-religiösen Orientierungstyp nicht als atheistisch bezeichnen kann, sind solche Jugendlichen dennoch meistens kritisch der Religion gegenüber. Sie entwerfen ihre Glaubensvorstellungen sehr persönlich, wobei diese "selbst-

erschaffenden" Konstruktionen eine illusionäre Religiosität erzeugen. Für solche Jugendlichen spielen religiöse Dogmen überhaupt keine Bedeutung, sie erkennen aber, dass "Religion für andere Menschen relevant sein mag"³³.

So sind die Jugendlichen nach den religiösen Orientierungen folgendermaßen verteilt: Kirchlich-christlicher Typ - 16,7 %; Christlich-autonomer Typ - 27,4 %; Konventionell-religiöser Typ - 20,6 %; Autonom-religiöser Typ - 20,0 %; Nicht-religiöser Typ - 15,3 %³⁴. Somit lässt sich die Religiosität junger Menschen nicht als übereinstimmendes Modell, sondern in unterschiedlicher Weise bezeichnen.

In dem empirischen Teil unserer Arbeit werden wir uns auf das Modell der hier gegebenen Typologie-Reihe orientieren. Dabei werden generell die ersten vier Typen berücksichtigt, weil unsere Forschung zwei Gruppen (von ukrainischer und deutscher Jugend), die durch ihre Zugehörigkeit zu den jeweiligen christlichen Organisationen in einer relativen Kirchenbindung stehen und "eine positiv geprägte Religiosität"³⁵ aufweisen, untersucht. Der fünfte Typ wird größtenteils nicht berücksichtigt, weil es bei diesem Typ um nicht-religiöse Jugendliche geht, die also keine Beziehung zu der Kirche haben.

1.2.3 Im Einflussbereich von Kirche und Gesellschaft

Wie es aus der hier vorgestellten Typologiereihe der religiösen Orientierungen folgt, hängt die Religiosität der Jugendlichen von ihrer Positionierung in Bezug auf die Kirche sehr stark ab. Ebenso spielen dabei die gesellschaftlichen Faktoren eine entscheidende Rolle. Seinerseits ist die Jugend als eine soziale Gruppe im gleichen Maße sowie für die Gesellschaft, als auch für die Kirche wichtig und brisant. In jungen Menschen liegt die Zukunft der Gegenwart - der Gegenwart von Staat/Gesellschaft, der Gegenwart von Kirche.

Um die Einflussbereiche der Dimensionen des Kirchlichen und des Gesell-

³³ Ziebertz/Kalbheim/Riegel (2003), S. 393

³⁴ Ebd., S. 394

³⁵ Ebd., S. 404

schaftlichen analysieren zu können, möchten wir in einer historischen Perspektive die Frage der Entstehung, der Evolution und gegenwärtiger Entwicklung der staatskirchlichen Beziehungen erörtern und damit festlegen, welche Modelle dieser Koexistenz in zukünftiger Gegenwart zu beachten und welche zu vermeiden sind. Stehen Gesellschaft und Kirche im Konfliktfeld der Interessen oder ergänzen sie sich gegenseitig? Ausführlich wird das Thema im Kapitel 4 behandelt.

2. Jugendarbeit in der Kirche

Bei der Bildung des Wertesystems von jungen Menschen spielt der erziehungspädagogische Prozess eine besonders wichtige Rolle. Jeder junge Mensch, gemäß dem Paragraph 1 des *Kinder- und Jugendhilfegesetzes* (KJHG), hat "ein Recht auf Förderung seiner Entwicklung und auf Erziehung zu einer eigenverantwortlichen und gemeinschaftsfähigen Persönlichkeit"¹. Als drittes Erziehungsfeld entwickeln sich seit dem Ende des 19. Jahrhunderts (neben der Familie und der Schule) auch die Freizeitangebote². Die Jugendarbeit wird hier zu einer wichtigen Erziehungsform.

Die Durchführung der Jugendarbeit (zunächst dominierte der Begriff *Jugendpflege*³) wird in Deutschland durch das oben genannte KJHG geregelt. Laut dem Paragraphen 11 des Gesetzes, wird die Jugendarbeit "von Verbänden, Gruppen und Initiativen der Jugend, von anderen Trägern der Jugendarbeit und den Trägern der öffentlichen Jugendhilfe" angeboten⁴. Als Träger der kirchlichen Jugendarbeit tritt die Kirche (bzw. kirchliche Strukturen) selbst auf. Punkt vier der *Oberhirtlichen Richtlinien für die katholische Jugendseelsorge Deutschlands*, die in der Jahreskonferenz der Jugendseelsorge zu Fulda 1959 verabschiedet und anschließend allen katholischen Bischöfen Westdeutschlands zur Stellungnahme zugeleitet wurden, bezeichnet die Jugendarbeit als eine "Pflichtaufgabe der ordentlichen Seelsorge (cura ordinaria)"⁵. Damit wurde das in den "Richtlinien für die katholische Jugendseelsorge"⁶ von 1936 verankerte Verpflichtungsprinzip bestätigt.

¹ § 1 Recht auf Erziehung, Elternverantwortung, Jugendhilfe: Erstes Kapitel. Allgemeine Vorschriften. In: Sozialgesetzbuch (SGB). Achtes Buch (VIII). Kinder- und Jugendhilfe In: http://bundesrecht.juris.de/sgb_8/_1.html, 07.04.2008

² Scherr, A.: Sozialisation, Person, Individuum. In: Korte, H./Schäfers, B. (Hrsg.): Einführung in die Hauptbegriffe der Soziologie. Band I. Opladen: Leske+Budrich (6. Auflg) 2002, S. 50 f

³ Hafenecker, B./Schröder, A.: Jugendarbeit. In: Otto, H.-U./Thiersch, H. (Hrsg.): Handbuch: Sozialarbeit, Sozialpädagogik. München, Basel: Ernst Reinhardt Verlag 2005, S. 841

⁴ § 11 Jugendarbeit: Erster Abschnitt. Jugendarbeit, Jugendsozialarbeit, erzieherischer Kinder- und Jugendschutz. Zweites Kapitel. Leistungen der Jugendhilfe. In: SGB. Achtes Buch (VIII). KJHG In: http://bundesrecht.juris.de/sgb_8/_1.html, 07.04.2008

⁵ Oberhirtliche Richtlinien für die katholische Jugendseelsorge Deutschlands (vom 19.11.1957) In: Tillmanns, R.: Der Bund der Deutschen Katholischen Jugend und seine Mitgliedsverbände. Teilband 2. Rechts- und Grundlagentexte zur katholischen Jugendverbandsarbeit. Berlin: Duncker und Humblot 1999, S. 419

⁶ Dieses Dokument wird konkreter im nächsten Kapitel 3. *Jugendarbeit in katholischen Jugendverbänden Deutschlands und der Ukraine* behandelt

2.1 Kirchliche Jugendarbeit als Element der religiösen Erziehung

Im folgenden Kapitel möchten wir uns auf das Problem der Jugendarbeit in der Kirche konzentrieren. Der Begriff selbst trägt in sich eine klare Definition: Arbeit mit der Jugend, um sie verbessern zu können. In diesem Sinn tritt letztere in einer passiven Positionierung hervor. Durch dieses meistens allgemein angenommene Verständnis ist die Jugend nur als Objekt des Erziehungsprozesses platziert. Damit wird ihr die Rolle zugeteilt, in der man die jungen Menschen als ein Problem für die Erwachsenenwelt betrachtet, das unbedingt eine permanente Lösung braucht. Darüber hinaus ist die Jugendarbeit für die nächstfolgende Generation ein Erwartungs-Prozess, ein Wendefaktor, mit dessen Hilfe das gewünschte Endbild erzielt werden soll.

Obwohl dadurch ein ziemlich patriarchales Modell hervortritt, gilt es auch in der heutigen Postmodernen-Periode bei mehreren Erwachsenen als Norm. Das bezieht sich auf alle gesellschaftlichen Bereiche, auch die Kirche bildet hier keine Ausnahme. So übernehmen die Erwachsenen die Rolle der Lehrenden. Der Verlauf dieses Erziehungsprozess kann aber ungewisse positive Folgen für sie selbst haben. Es geht hier um eine Rückwirkung, die nicht nur als *erfüllte Erwartungen* bezeichnet wird: selbst dieser Prozess kann gewisse Veränderungen bei Erziehern verursachen. Das lässt sich gut mit der *inneren Zufriedenheit* von einer im sozialen Bereich erfüllten Tat vergleichen: durch Beistand für einen Hilfsbedürftigen spürt man das gegenseitige Gefühl der *"Bereicherung"*. Zwischen materiellen Bedürfnissen der Menschen, nach einem theoretischen Modell von Maslow⁷, sind *physiologische Bedürfnisse* und *Bedürfnisse nach Sicherheit* zu unterscheiden. Dazu weist er auch auf die "höheren" psychologischen Bedürfniskategorien hin, die hier als *Bedürfnis nach Kontakt*, *Bedürfnis nach Bestätigung* und *Bedürfnis nach Selbsterfüllung* bezeichnet werden. Gerade diesen letzten Bedürfnisarten sollte auch bei der Jugendarbeit eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet werden. Als eine eigene Bedürftigen-Gruppe erwarten die Heranwachsenden nicht Kritik, sondern Verständnis und Erklärung. So dem Modell von Maslow entsprechend, ist bei der kirchlichen Jugendarbeit durch Kontakt und

⁷ Stroebe, R./Stroebe, G.: Motivation. Heidelberg 1977, S. 31-44

Anerkennung (Bestätigung) ein Gefühl der Selbsterfüllung bei jungen Menschen von einer wesentlichen Bedeutung. Somit geht es bei kirchlicher Jugendarbeit um *christliche Diakonie*, "in der der Hilfsbedürftige und Bedrängte nicht nur ein Recht auf Hilfe und Befreiung, sondern gerade als solcher auch inhaltlich für die Gestaltung und Bewältigung von Gemeinschaft und Leben etwas zu sagen hat"⁸. Durch die Betreuung und den Beistand können aber auch die Erzieher bereichert werden, wenn diese bereit sind, nicht nur durch ihre Autorität zu belehren, sondern auch von jungen Menschen zu lernen. Obwohl die Jugendlichen mit Erfahrungsmangel (auch bei Glaubensfragen) benachteiligt sind, tragen sie in sich ein besonderes Potenzial, das Ottmar Fuchs als *prophetische Kraft*⁹ bezeichnet. Wenn man diese Jugendgabe annimmt, bewältigt man mit großer Wahrscheinlichkeit auch die Auseinandersetzungen zwischen beiden Altersgruppen.

Damit entsteht durch gemeinsames Handeln und durch ein besseres Miteinander ein produktiveres Modell des Erziehungsprozesses. In besonderer Weise gilt das bei der kirchlichen Jugendarbeit, wo alle Beteiligten mit gemeinsamen Werten verbunden sind - Glaube an Christus, Vertiefung eigener Religiosität. Somit werden die Akzente im Modell der Verhältnisse zwischen den Erwachsenen und der Jugend verstellt, und Gläubige werden zu Subjekten und der Glaube zum Objekt. Infolgedessen "erleben die jungen Menschen, dass die Erwachsenenkirche an ihrer Seite steht und ihre Anliegen im Sinne des gemeinsamen Christseins und -werdens aufnimmt, vom Evangelium her mit ihnen diskutiert, sich überzeugen lässt und entsprechend aktiv wird"¹⁰.

Damit übernehmen die jungen Christen die Mitgestaltung der kirchlichen Jugendarbeit. Aus der passiven Rolle des Objektes werden sie zu einer selbsthandelnden Gruppe. Und "es wird ingressiv, also als Ziel der Jugendarbeit formuliert, was junge Menschen bereits in ihrem Jugendstatus sind, nämlich vollwertige Subjekte in der Gesellschaft und umso mehr durch Taufe und Firmung in der Kirche"¹¹.

Das Prinzip der *Selbstbestimmung* in der Jugendarbeit (im allgemeinen Sinne) finden wir auch in theoretischem Konzept *Subjektorientierte Jugendarbeit* von Albert Scherr (1997). Nach seiner Theorie, ist hier als Ziel, "Bildungsprozesse zum Subjekt,

⁸ Fuchs, O.: Prophetische Kraft der Jugend? Zum theoretischen und ekklesiologischen Ort einer Altersgruppe im Horizont des Evangeliums. Freiburg i. Br.: Lambertus 1986, S. 81

⁹ Ebd., S. 81

¹⁰ Ebd., S. 83

¹¹ Ebd., S. 84

d.h. Entwicklungsmöglichkeiten in Richtung auf eine selbstbewusstere und selbstbestimmtere Lebenspraxis zu eröffnen" ¹². Als Grundbegriffe dieser Theorie sind hier *Subjektwerdung, Selbstachtung, soziale Anerkennung, Selbstbewusstsein, Selbstbestimmung, Subjektbildung, Vernunft, Leiblichkeit* zu nennen.

2.2 Gruppenarbeit als "personales Angebot"¹³ der Kirche für die Jugend

Die Konzentration der Jugendarbeit verbreitet sich vor allem durch eine organisierte Jugendgruppe. Wie auch bei jeder sozialen Gruppe, lässt sie sich durch folgende Elemente definieren ¹⁴:

- eine bestimmte *Zahl der Gruppenmitglieder*;
- ein gemeinsames *Gruppenziel*, das gewählt und gestellt wird, um dieses Ziel zu erreichen;
- ein *Kommunikations- und Interaktionsprozess*, der zwischen den Gruppenmitgliedern längere Zeit vorhanden ist;
- ein Einheitsgefühl (*Wir-Gefühl*) der Zusammengehörigkeit;
- ein Wertesystem, *ein System der gemeinsamen Normen*, die zur Zielerlangung und zur Entspannung bei den Konflikten und Stabilisierung des normalen Lebens einer Gruppe dienen sollte;
- eine *gruppenspezifische Differenzierung der Rollen*, die sich in Aufgabenverteilung äußert.

¹² Scherr, A.: Subjektorientierte Jugendarbeit. Eine Einführung in die Grundlagen emanzipatorischer Jugendpädagogik. Weinheim 1997, S. 8

¹³ Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit. Ein Beschluss der gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland. In: Bertsch, L. SJ/Boonen, Ph./Hammerschmidt, R./Homeyer, J./Kronenberg, F./Lehmann, K. (Hrsg.): Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland: Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I. Freiburg i. Br.: Herder 1976, S. 298

¹⁴ Schäfers, B.: Die soziale Gruppe. In: Korte, Schäfers (2002), S. 131

Bei der kirchlichen Jugendarbeit geht es nicht um Jugend als eine Altersgruppe, sondern um so eine Definition der Gruppe, die oft als "peer group"¹⁵ bezeichnet wird. Dabei handelt es sich um Jugendliche, "die sich gegenseitig bei der Loslösung vom Elternhaus unterstützen"¹⁶. Genau so eine Gruppe, gemäß dem Beschluss "Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit" bei der Vollversammlung der Synode in Würzburg 1975, soll bei der Durchführung der kirchlichen Jugendarbeit in Betracht gezogen werden. Sie wird hier als *reflektierte Gruppe* bezeichnet aufgrund dessen, dass "Wahrhaftigkeit, Eigenständigkeit, Partnerschaft, Liebe und Solidarität so zur Grundlage und zu hohen Werten einer solchen Gruppe" werden¹⁷. Der Beschluss von der Würzburger Synode wurde zum Basisdokument, welches das neue Konzept der Jugendarbeit formuliert hat. Aufgrund der sich schnell ändernden Lage der Jugend in den nächsten Jahren, bedürfte es weiterer Bearbeitung und Vervollkommnung.

2.3 Theorien der Jugendpastoral

In zwei Diözesen – Paderborn und Rottenburg-Stuttgart – wurde Mitte der achtziger Jahre die Problematik der kirchlichen Jugendarbeit besonders aktiv diskutiert. Neue Impulse und Visionen sind hier in schriftlicher Form formuliert worden. Beide Texte befassen sich mit dem Thema Kirche und Politik. Im Bericht von Diözese Paderborn (1984) wurde besonders auf "das politische Engagement der kirchlichen Jugendarbeit wie der Verkündigungsauftrag an junge Menschen und mit jungen Menschen"¹⁸ hingewiesen. Auch der Beschluss der Rottenburg-Stuttgarter Diözesan-

¹⁵ Bleistein, R.: Die Entwicklung kirchlicher Jugendarbeit seit dem Zweiten Weltkrieg bis heute. In: Biemer, G./Tzscheetzsch, W. (Hrsg.): Jugend der Kirche: Selbstdarstellung von Verbänden und Initiativen / Biemer G. (Hrsg.): Handbuch kirchlicher Jugendarbeit. Band 4. Herder: Freiburg i. Br. 1988, S.14

¹⁶ WAHRING-Fremdwörterlexikon. München: Deutscher Taschenbuch Verlag (7. Auflage) 2004, S. 721

¹⁷ Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit. Ein Beschluss der gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland. In: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland: Beschlüsse der Vollversammlung (1976), S. 300

¹⁸ Bleistein. In: Handbuch kirchlicher Jugendarbeit. Band 4 (1988), S. 22

synode (1986) spricht über zwei Grundlagen bei der kirchlichen Jugendarbeit: (1) Beziehung von "religiös-kirchlichem und sozial-politischem Engagement"; (2) moralische Forderung zur Partizipation¹⁹.

Der Rottenburger Text bezieht sich auf einen Entwurf der Theorie der Jugendpastoral. Dabei sind kirchliche Jugendarbeit und Jugendpastoral "nicht miteinander identisch", und nach Roman Bleistein macht die erste "nur jenen Teil der Jugendpastoral, also des Dienstes der Kirche mit, unter und an jungen Menschen aus, der diakonisch akzentuiert ist"²⁰.

Als Autoren von zwei weiteren Entwürfen einer Theorie der Jugendpastoral sind hier Günter Biemer ("Der Dienst der Kirche an der Jugend", 1985) und Ottmar Fuchs ("Prophetische Kraft der Jugend?", 1986) zu nennen. Letztere Arbeit weist auf besondere Gabe der jungen Christen hin, die als *prophetische Kraft* bezeichnet ist (was am Anfang des Kapitels bereits erwähnt wurde). Durch Taufe und Firmung bekommen die Jugendlichen eine Befähigung, "über das bestehende kirchliche Verhältnis hinaus Kirche zu sein und Kirche zu gestalten", auch wenn sie sich selber schwer in die Kirche integrieren können²¹. Die Jugendlichen brauchen nur Ermunterung, so wie Heiliger Paulus zu dem jungen Timotheus sagte: "Niemand soll dich wegen deiner Jugend gering schätzen. Sei den Gläubigen ein Vorbild in deinen Worten, in deinem Lebenswandel, in der Liebe, im Glauben, in der Lauterkeit... Vernachlässige die Gnade nicht, die in dir ist und die dir verliehen wurde, als dir die Ältesten aufgrund prophetischer Worte gemeinsam die Hände auflegten"²².

Mit seiner Theorie will Ottmar Fuchs zeigen, wie wichtig es ist, diese *Prophetie* der jungen Menschen nicht zu unterschätzen. Indem sie diese Gabe besitzen, werden *sie zum Dienst an der Kirche*²³ berufen und nicht nur dazu, *den Dienst der Kirche auf sich* zu nehmen. Damit kontrahiert der Autor mit dem Konzept von Günter Biemer, der genau unter diesem Titel "Der Dienst der Kirche an der Jugend" seine Position zur Theorie der Jugendpastoral vorgestellt hat. Fuchs kritisiert die Position Biemers, wo er pädagogische Grundlagen in dem "Prozess der Einflußnahme auf Kinder und

¹⁹ Ebd., S.22

²⁰ Ebd., S. 23

²¹ Fuchs (1986), S. 76

²² Der erste Brief an Timotheus, 4, 12-14. In: Die Bibel: Altes und Neues Testament.

Einheitsübersetzung. Freiburg i. Br.: Herder 2005, S. 866

²³ Fuchs (1986), S. 192

Jugendliche"²⁴ ansieht. Stattdessen weist Fuchs dabei wieder auf die besondere Wichtigkeit von Taufe und Firmung hin, "die einen Tatbestand des Geistes konstituieren, der auch von jungen Menschen her eingebracht wird"²⁵. Die Kommunikatinsbasis "zwischen Erwachsenen- und Jugendkirche" soll sich nicht nur auf den Erziehungsprozess konzentrieren, auch "bildet (sie) nicht das Subjektsein der jungen Christen, sondern ihre Rollenübernahme als solche, die von der Erwachsenenkirche Lehre und Hilfe bekommt"²⁶.

Die beiden Entwürfe (von G.Bierner und O.Fuchs) haben zu dieser Problematik eine theologische Diskussion hervorgerufen, was aber letztendlich zur besseren theoretischen Basis für die kirchliche Jugendarbeit und die Jugendpastoral diente.

Indem wir auch die eigenen Praxiserfahrungen in diesem Bereich berücksichtigen, möchten wir die Theorie von Ottmar Fuchs befürworten, demnach die "prophetische Kraft" der Jugend ein wichtiger Bestandteil und eine lebendige Quelle der zukünftigen Kraft der Kirche selbst ist. Um dabei über die Jugend als Hoffnung und Zukunft der Kirche zu sprechen, muss man auch die geschehene Vergangenheit mitberücksichtigen. Man muss die Rolle und die Stelle der Jugend bei der Entstehung und Entwicklung der Kirche in der Gesichtsperspektive begreifen. Über die Kirche als eine Gemeinschaft können wir ab dem Moment des Schaffens des Menschen sprechen. Letztlich beginnt die Rettungsgeschichte in dem Augenblick der Menschenschaffung und wird in der Gemeinschaft vollendet. In der Kirchengemeinschaft. In der Kirche, die ein Urbild von heutiger Kirche ist.

Eben vom Anfang seiner geistlichen Geburt an wird die Jugend zum unabtrennbaren, ja einem der wichtigsten Teile dieser Kirche. Das lässt sich ausdrucksvoll bei allen Etappen dieser Rettungsgeschichte merken, insbesondere auf der Stufe des Monotheismus. Dies bestätigt die überlieferte Tradition. In den Büchern des Alten Testaments ist sichtbar, wie oft Gott gerade den jungen Menschen den heiligen Dienst anvertraut und prophezeit. Gerade junge Leute beruft Er als Zaren seines Volkes. Und wenn diese ihre Kräfte bezweifeln und sich weigern, das anzunehmen, den eigenen Verzicht durch des junge Alter motivierend, so betont Gott, dass dieser Platz gerade jungen Leuten in Seinen Plänen der Rettung gebührt.

²⁴ Bierner, G. (Hrsg.): Der Dienst der Kirche an der Jugend: Handbuch kirchlicher Jugendarbeit, Bd. 1: Grundlegung u. Praxisorientierung. Freiburg i. Br.: Herder 1985.

²⁵ Fuchs (1986), S. 198

²⁶ Ebd., S. 195

Als Jeremia gehört hatte, dass der Gott ihn zum Propheten für die Völker bestimmt, sagte er: "Ach mein Gott und Herr, ich kann doch nicht, ich bin ja noch so jung". Dann wurde ihm erwidert: "Sag nicht: Ich bin noch so jung. Wohin ich dich auch sende, dahin sollst du gehen, und was ich dir auftrage, das sollst du verkünden. Fürchte dich nicht vor ihnen; denn ich bin mit dir, um dich zu retten - Spruch des Herrn"²⁷. Ähnlich wurden im jungen Alter auch David und dann sein Sohn Salomo berufen. Und gerade durch ihr junges Alter setzte Gott fort, die Geschichte der Geburt und der Entwicklung der Kirche zu realisieren.

Dieser Prototyp von *Ecclesia* in der Zeit der Verkörperung des Gottessohnes verwandelt sich und gebiert die Kirche als den mystischen Leib von Christus (*mysticum Christi corpus*). Und gerade hier zeichnen sich die wichtige Stelle und die wichtige Rolle ab, die der Gott den jungen Menschen vorbereitet hat. Denn der Schüler, den Christus am meisten liebte, war auch der Jüngste. Und dieser jüngste Apostel, symbolisiert die Jugend der ganzen Kirche, die Jugend aller Epochen, senkt in der Akte des grenzenlosen Vertrauens und der Liebe seinen Kopf auf die Brust des Erlösers. Ja in dieser Liebe und in diesem Vertrauen setzt die Jugend ihren Weg des prophetischen Dienens fort.

In seinem Apostolischen Schreiben "Christifideles laici" schreibt Johannes Paul II.: "Die Jugendlichen dürfen nicht lediglich als Gegenstand der pastoralen Sorge der Kirche verstanden werden. Sie sind in der Tat, und müssen darin ermutigt werden, aktive Subjekte, Protagonisten der Evangelisierung und Erbauer der sozialen Erneuerung zu sein"²⁸.

Deswegen, je intensiver sich diese Wahrnehmung bei den Erwachsenen ergeben wird, desto realer wird die Formierung eines guten Christen bei der kirchlichen Jugendarbeit in die Wirklichkeit umgesetzt.

²⁷ Das Buch Jeremia, 1, 6-8. In: Die Bibel: Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung. Freiburg i. Br.: Herder 2005, S. 866

²⁸ Die Jugend, Hoffnung der Kirche. Abschnitt 46. In: Nachsynodales Apostolisches Schreiben „Christifideles laici“ von Papst Johannes Paul II. über die Berufung und Sendung der Laien in der Kirche und Welt In: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici_ge.html, 19.03.2007

2.4 Verband als gruppenübergreifende Aufbaustruktur

In Gemeinschaftsgruppen sind die jungen Menschen imstande, eigene Fähigkeiten und Initiativen zu intensivieren. Dabei bewirkt es aber auch oft Konfliktsituationen. Deswegen bringt "diese Lebendigkeit im personalen Zusammenspiel freilich in ambivalenter Wirkung auch eine erhebliche Anfälligkeit und Abhängigkeit gegenüber wechselnden Stimmungen und Sympathien, gegenüber Untergruppen und wechselnder Bildungs- und Führungsbereitschaft ihrer Mitglieder mit sich"²⁹. Und wenn die Gruppe doch nicht stark genug ist, ihre Jugend zu konsolidieren, wenn das Führungsteam dabei keine Lösungsformen anbieten kann, führt es zur Spannung der Beziehungen an, und durch die Vertiefung der Krise - zur möglichen (Selbst)Auflösung der Gruppe. Deswegen werden Offenheit und Konsensus hier zu wichtigen Voraussetzungen der künftigen Stabilität und Kontinuität.

Die "stabilen" Gruppen werden in weiterer Perspektive zur stärkeren Institutionalisierung streben und sich in der Zukunft mit anderen Organisationen ähnlicher Tätigkeits- und Orientierungsziele in ein Verband, das Gerhard Wurzbacher als "gruppenübergreifende und -überhöhende Gebilde" bezeichnet, zusammenschließen können³⁰.

Die Jugendverbände vertreten sowohl die allgemeinen Interessen, als auch die Interessen von ihren primären Gruppen nach außen, sorgen für die Verteilung der finanziellen und materiellen Mittel zwischen den Mitgliedsverbänden. Ihrerseits sollen die letzteren Verpflichtungen und allgemein geltende strukturell-organisatorische Verordnungen des Verbandes übernehmen.

Nach Hans Gängler lassen sich 6 gemeinsame Merkmale von Jugendverbänden unterscheiden:

- (1) *Bindung an Milieus*. Damit versteht man den Zusammenhang mit der Umgebung und Zeitverhältnissen, wobei sich eine Interessengruppe von Jugendlichen in eine Organisationsform vereinigt hat. Gängler wies darauf hin, dass bei der Gründung eines Verbandes eine besondere Rolle der Rekrutierungsfaktor spielte, wobei er "zur Stabilisierung der Milieus beitrug", infolgedessen die

²⁹ Wurzbacher, G.: Geselungsformen der Jugend. München: Juventa 1966, S. 76

³⁰ Ebd., S. 77

Jugendverbände "gleichzeitig Produzenten und Produkte von Milieus" waren³¹.

- (2) Die *Organisationsform* von Jugendverbänden hat *eine privatrechtliche, eine vereinsförmige* Struktur (obwohl sie "staatlich initiiert und gefördert" sind und somit wurden sie zu einem "Teil des Systems gesellschaftlicher Dienstleistungen im Sozial-, Bildungs- und Erziehungsbereich, rechtlich kodifiziert und über staatliche Mittelvergabe gebunden")³²
- (3) Die *Personalstruktur* behält überwiegend einen *ehrenamtlichen* Charakter. Dabei, im Unterschied zum Beginn des 20. Jahrhundert, ist im Laufe der Zeit das "ehrenamtliche Engagement" durch die jüngeren Mitglieder übernommen worden. Die Erwachsenen statt dessen führen die Leitungsfunktionen durch. Erst ab den 70er Jahren entwickelt sich die hauptberufliche Beauftragung in der verbandlichen Jugendarbeit.³³
- (4) In den Jugendverbänden entwickelt sich die *Institutionalisierung des Generationsverhältnisses*. Die Jugendlichen haben in den Verbänden die Möglichkeit, ihre Positionen und Stellungen zu den verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen zu äußern – *Forum für kritische Auseinandersetzungen*.³⁴ Als eine außerschulerische Kinder- und Jugendhilfe ist die Jugendarbeit, nach Familie und Schule, ein Bestandteil des dritten Erziehungsfeldes³⁵. In den Jugendverbänden formt es sich, gegenüber den ersten zweiten Bildungswegen, "nicht primär nach dem Intellekt, sondern nach sozialem Interesse und Führungsfähigkeiten"³⁶. So haben die Jugendlichen hier die Möglichkeit, durch die Beweise des individuellen Könnens, von dem Kameradenkreis und der Organisationsführung anerkannt zu werden und damit weitere Aufstiegsstufen auch in der Verband-Struktur zu erreichen.
- (5) Arbeit mit Gruppen ist die Kernaufgabe von den Jugendverbänden. Dabei entwickeln sich verschiedene pädagogische Formen und Methoden der Jugendarbeit³⁷.

³¹ Gängler, H.: Jugendverbände und Jugendpolitik. In: Otto, H.-U./Thiersch, H. (Hrsg.): Handbuch: Sozialarbeit, Sozialpädagogik. München, Basel: Ernst Reinhardt Verlag 2005, S. 897

³² Ebd., S. 897

³³ Ebd., S. 898

³⁴ Ebd., S. 898 f

³⁵ Scherr, A.: Sozialisation, Individuum. In: Korte, H./Schäfers, B. (Hrsg.): Einführung in Hauptbegriffe der Soziologie. Band I. Opladen: Leske+Budrich (6. Aufl.) 2002, S. 50 f

³⁶ Wurzbacher (1966), S.78

³⁷ Gängler. In: Handbuch: Sozialarbeit, Sozialpädagogik (2005), S. 899

- (6) Die Jugendverbände sind die *Gesellungsformen Gleichaltriger*. Die pädagogische Arbeit findet hier "überwiegend in Gestalt der Gleichaltrigenerziehung in organisierten peer groups"³⁸.

Auch die Jugendarbeit in der Kirche (wie es bereits oben erwähnt wurde) konzentriert sich auf eine "peer group". Dabei ergeben sich hier, wie auch bei jeder anderen (nicht kirchlichen) Jugendgruppe, verschiedene Wirkungsmöglichkeiten. Wie bei einer Tagung des UNESCO-Instituts der Jugend besprochen wurde, sollen die Jugendlichen zu einer Gruppe freiwillig kommen, was hier den "besonderen informalen pädagogischen Stil" ermöglicht. Spontane Mitarbeit, Aufgeschlossenheit, Übernahme konkreter Verantwortung sind in einer Jugendgruppe zu begrüßen. Dabei bekommen die Jugendlichen neue Kenntnisse, lernen, wie man selber Entscheidungen treffen kann und worauf man die eigenen Fähigkeiten konzentrieren muss. "Andere anzuhören" und "sich äußern lernen" - sind die Talente, die hochgeschätzt werden. Die Jugendlichen entwickeln hier auch eigene menschliche Kontaktfähigkeiten, erlernen neue Formen des sozialen Zusammenlebens. Durch die Teilnahme an verschiedenen Veranstaltungen bekommen Gruppenmitglieder große Erfahrung; gleichzeitig bei Meetings auf regionalen, nationalen und internationalen Ebenen "kommen sie aus dem lokalen Bereich heraus und erweitern eigene Horizonte". Durch Annahme der Autorität des Leiters, Zusammenarbeit mit Erwachsenen lernen die jungen Menschen "die Brücke zwischen den Generationen" zu bauen und formieren hier ihre "leichtere Adaption an die Erwachsenenwelt"³⁹.

Außer den positiven Wirkungen ergeben sich bei allgemeiner Verbandsarbeit aber auch die Nachteilsfaktoren. Nach Gerhard Wurzbacher sind hier folgende "disfunktionale Seiten" zu nennen⁴⁰:

- (1) Bürokratisierung durch die Vorschriftenüberlastung;
- (2) Verlust der Prioritätsvision, die sich im "Übergewicht der funktionalen Komponente gegenüber den pädagogischen" äußert;
- (3) Phänomen der "restaurativen Tendenzen", wobei Traditionsbewußtsein und Konformismus, und nicht die Spontaneität und soziale Lebhaftigkeit bevorzugt sind;

³⁸ Ebd., S. 899

³⁹ UNESCO-Institut der Jugend (1959): Politische Bildung der Mädchen heute. Bericht Nr. 3 über ein Experten-Treffen. Zitiert in: Wurzbacher, G. *Gesellungsformen der Jugend*. München: Juventa 1968, S.65

⁴⁰ Wurzbacher (1966), S. 81-86

- (4) Beschränkung der Initiativen der Jugendverbände durch "die übergeordneten Dachorganisationen der Erwachsenen, denen die meisten Jugendverbände in irgendeiner Form assoziiert sind";
- (5) "Eine nicht zutreffende Repräsentationsvorstellung", wobei die Wirkungsmöglichkeiten eines Jugendverbandes (oft durch "Interessenkonkurrenz seiner Funktionären") überbewertet werden können und die Verbandsrepräsentanten zu "Sprechern der Jugend überhaupt" (oder einer bestimmten Schicht der Jugendlichen) werden.

2.5 Spezifik der kirchlichen Jugendverbandsarbeit

Im Unterschied zu jeder anderen Art von Jugendarbeit fokussiert sich die kirchliche Jugendarbeit auf ein ganz konkretes Menschenbild - von Jesus von Nazareth. Das Leben nach Seiner Lehre und Vorbild soll das Zentrum des Glaubens von jungen Menschen sein. Dadurch verwirklichen sie sich selbst, die Kirche sieht sich darin als eine Hilfsinstitution⁴¹. Die kirchliche Jugendarbeit soll in zwei Formen durchgeführt werden: (1) *cura generalis* – allgemeine Jugendseelsorge mit dem Ziel, "möglichst alle Jugendlichen zum bewussten, frohen Leben mit der Kirche zu führen"; (2) *cura specialis* – kirchliche Lebensgemeinschaften der Jugend mit dem Ziel, "eine Vielzahl von Jugendlichen religiös zu vertiefen und für besondere apostolische Aufgaben zu bereiten"⁴².

Auch die kirchliche Jugendverbandsarbeit ist aber mit Disfunktionen belastet. Oft ergeben sie sich mit einer stärkeren Intensivität, als bei nicht-kirchlichen Verbänden. Da die Kirche als eine übergeordnete Institution hier hervortritt, bestimmt sie Formen und Methoden der Jugendarbeit durch die verschiedenen Anordnungen und Vorschriften, die zur obligatorischen Erfüllung von den verbandlichen Jugendgruppen sein sollen. In der modernen pluralistischen Gesellschaft versucht selbst die Kirche, die oft als konservativste Organisation angesehen wird, sich nicht von Jugendinitiativen zu

⁴¹ Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit. Ein Beschluss der gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland. In: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland: Beschlüsse der Vollversammlung (1976), S. 295

⁴² Oberhirtliche Richtlinien für die katholische Jugendseelsorge Deutschlands (vom 19.11.1957). In: Tillmanns (1999, Teilband 2), S. 417

distanzieren und Vorschläge und Impulse von Jugendlichen in Dokumenten der Bischofssynoden und Richtlinien zur kirchlichen Jugendarbeit mitzuberechnen. Dies ist vor allem durch binnenkirchliche Erneuerungsprozesse der sechziger Jahre (Zweites Vatikanisches Konzil) möglich geworden. So wurden während der bereits erwähnten Würzburger Synode (Vollversammlung am 8. Mai 1975) die Meinungen und Forderungen der Verbandsjugend in dem Synodenbeschluss "Ziele und Aufgaben der kirchlichen Jugendarbeit" miteinbezogen⁴³.

Dies wurde zu einem Orientierungsdokument für den Dachverband der katholischen Jugendverbände "Bund der Deutschen Katholischen Jugend" (BDKJ)⁴⁴, der sich seit seiner Gründung 1947 als Träger der kirchlichen Jugendarbeit in der Katholischen Kirche Deutschlands sieht⁴⁵. Den Bund der Deutschen Katholischen Jugend werden wir konkreter im nächstfolgenden Kapitel behandeln. Hier möchten wir aber kurz auf das Problemfeld hinweisen, das eine der obengenannten Disfunktionen der Verbandsarbeit, und zwar die Unterordnung eines Verbandes einer obenstehenden Institution (in unserem Fall - der Kirche) abbildet.

Trotz der engen Anbindung der BDKJ an die kirchliche Struktur und ihre pastorale und materielle Unterstützung, kam es im Laufe der Zeit durch das Autonomiestreben des Ersteren immer wieder zu Spannungen zwischen BDKJ und den deutschen Bischöfen. Dies führte in den achtziger-neunziger Jahren zu einer Entflechtung der "historisch gewachsenen Doppelstruktur"⁴⁶ im Bereich der katholischen Jugendverbandsarbeit. Neben BDKJ entstanden in der Katholischen Kirche auch die anderen Jugendverbände, die oft durch konservative Katholiken und Priester als Alternativbewegungen zu den gegliederten in BDKJ Jugendverbänden gegründet worden sind⁴⁷. Somit wollten die Bischöfe auf die bisher traditionelle

⁴³ Bleistein. In: Handbuch kirchlicher Jugendarbeit. Band 4 (1988), S. 13

⁴⁴ Grundsatzprogramm des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) in der von der BDKJ-Hauptversammlung am 16. Mai 1998 beschlossenen Fassung. In: http://www.bdkj.de/fileadmin/user_upload/pdf/Grundlagen/BDKJ_Ggrundsatzprogramm_1998_online.pdf, 10.12.2007

⁴⁵ Präambel. In: Bundesordnung des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) in der von der BDKJ-Hauptversammlung am 12. Mai 2007 geänderten Fassung, S. 10. In: http://www.bdkj.de/fileadmin/user_upload/pdf/Grundlagen/BDKJ_Bundesordnung_2007_online.pdf, 10.12.2007

⁴⁶ Tillmanns, R.: Der Bund der Deutschen Katholischen Jugend und seine Mitgliedsverbände. Teilband 1. Der BDKJ in historischer und kirchlichenrechtlicher Betrachtung. Berlin: Duncker und Humblot 1999, S. 156

⁴⁷ Schwab, M.: Kirche leben und Gesellschaft gestalten: der Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) in der Bundesrepublik Deutschland und der Diözese Würzburg 1947-1989. Würzburg: Echter 1997, S. 153

Verflechtung des BDKJ-Bundespräses-Postens mit der Leitung der Arbeitsstelle für Jugendseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz verzichten. 1996 tritt eine neue Ordnung der bischöflichen Arbeitsstelle in Kraft, laut welcher die *Personalunion* von beiden oben genannten Ämtern abgebaut wurde und die Zusammenarbeit von diesen zwei Jugendverbandsarbeit-Strukturen im Weiteren durch eine "separate Vereinbarung" zu regeln ist⁴⁸. Damit wurde die Rolle der BDKJ als einen Träger der Jugendarbeit in der Katholischen Kirche beschränkt und gleichzeitig die bischöfliche Position (also die Position der institutionellen Kirche) in diesem Bereich gestärkt.

Wie dem auch sei, bleibt die Jugendverbandsarbeit die wichtigste Basis bei der Erziehung der Jugend in der Kirche, zu der nicht nach dem Prinzip der Rekrutierung, sondern nach dem freiwilligen Wunsch, eigenes Leben nach Christi Lehre und Beispiel⁴⁹ zu gestalten, die einzelnen jungen Menschen herangezogen werden sollen.

⁴⁸ Tillmanns (1999, Teilband 1), S. 161

⁴⁹ BDKJ-Grundsatzprogramm (1998), S.4

3. Jugendarbeit in katholischen Jugendverbänden Deutschlands und der Ukraine

Im vorliegenden Kapitel wird die Frage der Methoden und Formen kirchlicher Jugendarbeit in zwei katholischen Verbänden (*Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ)* und *Ukrainische Jugend für Christus (UJCh)*) angeschnitten. Bevor aber dies gemacht wird, möchten wir zunächst die Frage der Entstehung und der Entwicklung von beiden Organisationen in historischer Perspektive erörtern, um dadurch besser die Art und Weise der Jugendarbeit jeweils in Deutschland und der Ukraine unterscheiden zu können. Es soll dabei geklärt werden, welche Modelle und Formen im jeweiligen Land vorgezogen werden und worauf sich Richtlinien und Schwerpunkte in unterschiedlichen politischen oder wirtschaftlichen Situationen konzentrieren. Die Erläuterung dieser Frage ermöglicht uns, in weiterem empirischem Teil die Differenzen zwischen beiden Gruppen deutlicher zu erkennen und somit die signifikanten Unterschiede in Untersuchungsergebnissen von religiöser Mentalität der Jugendlichen besser zu verstehen.

Die Analyse der Entstehung und Entwicklung beider kirchlicher Jugendverbände ist mit den Aspekten der innenpolitischen Prozesse auf der historischen Etappe von der deutschen und ukrainischen Gesellschaft stark verbunden. Bei allen Unterscheidungskriterien haben die beiden Staaten gleichzeitig auch wesentliche Ähnlichkeiten:

- *Europäische Identität.* Die beiden Länder befinden sich in Europa und sind in der gemeinsamen Geschichte des Kontinents verankert. Damit stehen sie sowohl kulturell, als auch geografisch in einer Nahposition zueinander.
- *Christliche Identität.* Das zweite Verwandtschaftsmerkmal liegt darin, dass sowohl Deutschland als auch die Ukraine gemeinsame Wurzeln im Christentum haben und hauptsächlich als monoreligiöse (im Sinne der Weltreligionen und nicht der Konfessionen) Gesellschaften gelten. Dabei ist hier die hundertjährige Geschichte gemeint und nicht die fragmentarischen Ereignisse der letzten Jahrzehnte. Die religiöse Mentalität beider Völker basiert deswegen gerade auf

christlicher Tradition und charakterisiert sich damit durch eine christlich orientierte Weltanschauung.

- *Identität der Nationsteilung.* Ungeachtet der kleineren regionalen Abteilungen oder Koexistenz mehrerer Distrikte, ist es in neuer Geschichte beider Staaten zur Zweiteilung der Nation gekommen, wodurch Divergenzen zwischen westlichen und östlichen Gebieten der Länder verursacht worden sind. Im Fall der Ukraine erfasst es eine langwierigere Periode und im Unterschied zu Deutschland gehörten die beiden ukrainischen Flächen zu anderen Ländern (die Westukraine - zu Polen und Österreich-Ungarischer Monarchie, die Ostukraine - zu Russland), was die wesentlichen mental-kulturellen Differenzen mit sich gebracht hatte. Die sowjetische Macht kam in die Westukraine erst 1939. Seitdem blieb die Ukraine als ein Staat ungeteilt. Deutschland stattdessen erlebte seine große Teilung genau nach dem Zweiten Weltkrieg, womit die Ostgebiete in die sowjetische Einflusszone in DDR-Form eingegliedert worden waren. So sollten die Ostdeutschen bis zur Wendezeit ihre sowjettreue Regierung erdulden, dabei sogar aber die junge Generation (ähnlich wie die gesamte ukrainische Bevölkerung) die sozialistische Weltanschauung und die atheistische Propaganda in sich ein.

Die deutsche Teilung verursachte, dass das BDKJ sich bis zur Wiedervereinigung nur in Westdeutschland entwickeln konnte. In klassischer Form existierte der Verband in der DDR nicht, obwohl er in besonderer Weise "mit den katholischen Christinnen und Christen in der Deutschen Demokratische Republik verbunden"¹ war: von Anfang an wurde hier "die Partnerschaftsarbeit mit den jungen Katholik(inn)en in der ehemaligen DDR gelebt und gestaltet"².

Die ukrainische Jugendorganisation UJCh war bis 1939 nur als westukrainischer Verband bekannt. Danach erlebte UJCh eine Zwangsauflösung zur Sowjetzeiten und eine Wiedergeburt kurz vor dem Zusammenbruch der Sowjetunion mit der weiteren Verbreitung ab 1991 in der Ostukraine (dabei erläutern wir auch die Frage der Tätigkeit von UJCh in der Zwischenperiode (1939-1990) außerhalb der Ukraine - in der ukrainischen Diaspora).

¹ BDKJ-Grundsatzprogramm (1998), S. 3 f

² BDKJ: Mitgestaltung in christlicher Verantwortung. In: <http://www.bdkj.de/index.php?id=24>, 04.09.06

3.1 Bund der Deutschen Katholischen Jugend

3.1.1 "Blütezeit" des katholischen Jugendvereinswesens

Die Entstehung des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend im Jahre 1947 wurde nicht zum einmaligen Gründungsakt, sondern sie hat ihre Vorgeschichte, die aus den Zeiten von zwei Perioden der katholischen Jugendarbeit in Deutschland herauskommt. Es handelt sich hier (1) um die Zeit vor dem Jahre 1933 und (2) um die Zeit der nationalsozialistischen Regierung während des Dritten Reiches.

Bereits seit dem 17. Jahrhundert und dann mit einer intensivierten Stärke am Ende des 19. Jahrhunderts kann man über die organisierte kirchliche Jugendverbandsarbeit sprechen³.

Im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts erwirbt die kirchliche Jugendbewegung Deutschlands ihre konkreten Umrisse. Dabei spricht man über einen doppelten Charakter des katholischen Jugendvereinswesens. Reiner Tillmanns bezeichnet diesen Prozess in seiner Arbeit "Der BDKJ und seine Mitgliedsverbände" als "zweigleisig": "Zum einen wurde die verbandliche Jugendseelsorge von der katholischen Kirche als außerordentliches seelsorgerisches Betätigungsfeld entdeckt. Zum anderen leitete der allgemeine Aufbruch der deutschen Jugend zu Beginn des Jahrhunderts die Phase der außerkirchlichen Jugendbewegung ein"⁴ "Von diesem jugendbewegten Aufbruch gingen, insbesondere in der Zeit nach dem ersten Weltkrieg, vielfältige Impulse auf Form und Inhalt der katholischen Jugendverbandsarbeit aus"⁵. Viele der damals gegründeten Jugendorganisationen, die zunächst nach den Geschlechtern getrennt formiert wurden, sind später zu den BDKJ-Mitgliedsverbänden geworden. Diese Periode wird von den Historikern als "Blütezeit" gezeichnet. Die katholischen Jugendvereine wurden zu Massenverbänden. Darunter sind vor allem der *Katholische Jungmännerverband* mit rund 400000 Mitgliedern, sowie auch der *Zentralverband der katholischen Jungfrauenvereinigungen Deutschlands* mit sogar doppelter Mitgliederzahl (etwa 800000) zu erwähnen. Insgesamt waren in den katholischen

³ Schröder, E.: Der BDKJ – ein Dachverband katholischer Jugendverbände. In: Biemer, G./ Tzscheetzsch, W. (Hrsg.): Handbuch kirchlicher Jugendarbeit. Freiburg, Basel, Wien: Herder 1988, S.26

⁴ Tillmanns (1999, Teilband 1), S. 49

⁵ Ebd., S. 59

Jugendverbänden in dieser Zeitperiode rund eineinhalb Millionen junger Leute beteiligt⁶.

Doch, trotz der großen Zahl der vor 1933 entstandenen Verbände, hatten sie kein gemeinsames Konzept, keine allgemeingültigen Richtlinien, laut denen die katholische Jugendarbeit durchgeführt werden sollte. Die einzelnen Träger richteten ihre Tätigkeit auf eigene Art und Weise aus⁷. Der Staat mischte sich in ihre Angelegenheiten so gut wie gar nicht ein, und wollte damals keine Kontrolle über die kirchliche Jugendarbeit übernehmen. Dieser Bereich wurde voll und ganz der Kirche überlassen.

3.1.2 Katholische Jugendverbandsarbeit zur NS-Zeit

Das änderte sich mit der Machtübernahme von Nationalsozialisten. Ab 1933 beginnt damit die neue Etappe in der Geschichte der katholischen Jugendverbandsbewegung in Deutschland. Hitler wollte seine Kontrolle überall hin ausdehnen. Keine Ausnahme wurde für das Jugendwesen gemacht.

Ungeachtet des abgeschlossenen Reichskonkordats mit dem Heiligen Stuhl (22.07.1933), begannen die Nationalsozialisten die Tätigkeit der katholischen Jugendarbeit stark zu beschränken. Artikel 31 des Reichskonkordates⁸ sicherte die Tolerierung des katholischen Verbandswesens, sogar seinen Schutz, sofern aber die katholischen Organisationen und Verbände "ausschließlich religiösen, rein kulturellen und karitativen Zwecken dienen". Obwohl "die Feststellung der Organisationen und Verbände" nur "vereinbarlicher Abmachung zwischen Reichsregierung und dem deutschen Episkopat" vorbehalten werden sollte, geschah nun oft in der Wirklichkeit eine einseitige Staatsbeurteilung und damit eine den national-sozialistischen Interessen und der Politik entsprechende Begutachtung. Das Reichskonkordat wurde jedoch zu einem sehr wichtigen Faktor der weiteren Existenz der Kirche im Dritten Reich und

⁶ Schwab, M.: Kirchlich – kritisch – kämpferisch: der Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) 1947-1989. Würzburg: Echter 1994, S. 20

⁷ Damblon, D.: Die Bedeutung der katholischen Jugendverbände für die außerschulische Jugendbildung in der gegenwärtigen Jugendsituation. Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Lang 1992, S. 23

⁸ Artikel 3 / Konkordat zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Deutschen Reich. In: <http://kulturserver-hessen.de/home/zeitzeichen/konkodat.htm>, 21.01.2008

konnte in einigen Fällen "manche vorprogrammierte Auseinandersetzungen zwischen katholischer Jugend und den "Repräsentanten" der Staatsmacht" abwenden.⁹

In solcher Situation, um die weiteren Repressalienmaßnahmen des Nazi-Regimes zu verhindern, beschloss das deutsche Episkopat, die katholische Jugendarbeit in eine andere Ebene überzusetzen. Sie sollte von nun an mehr auf die Pfarrgemeinde-Jugend orientiert werden. Mit dieser Umformung handelte es sich um stärkere Zentralisierungstendenzen innerhalb der institutionellen Kirche. Laut den entstandenen 1936 "Richtlinien für die katholische Jugendseelsorge" wurden die bischöflichen Jugendämter eingerichtet, die als "Träger" der kirchlichen Jugendarbeit für jede einzelne Diözese bezeichnet worden waren¹⁰. Obwohl eine solche Unterordnung zu gewissen Einschränkungen führte, wurde dies zur Überlebenschance für die verschiedenen Verbände in der Nazi-Zeit.

Im Grunde genommen entsprach diese Form der kirchlichen Jugendseelsorge den Prinzipien der *Katholischen Aktion*, zur deren Gründung der Papst Pius XI. bereits in seiner ersten Enzyklika von 1922 aufgerufen hatte¹¹. Er definierte sie auch in weiteren päpstlichen Rundschreiben als "eine Teilnahme der Laien am hierarchischen Apostolat", wodurch "die ganze Gesellschaft in Christi Geist" erneuert werden sollte.¹² Damit handelte es sich um die aktive Mitwirkung der Gläubigen am kirchlichen Leben, dabei jedoch mit starker Verbindung zum Klerus und hierarchischen Strukturen der Kirche.

So initiierten die "Richtlinien für die katholische Jugendseelsorge" die Anwendung der Prinzipien Katholischer Aktion im Bereich der kirchlichen

⁹ Damblon (1992), S.24

¹⁰ Damblon (1992), S.25

¹¹ Katholische Aktion, die als ursprüngliche Bewegung bereits 1863 in Italien als Antwort auf die antikatholischen Tendenzen in Westeuropa entstand, verbreitete sich weiter in Belgien, Frankreich und in anderen Staaten. In seiner Enzyklika "Sapientiae Christianae" (1890) versuchte der Papst Leo XIII., die Reformtätigkeit des Ersten Vatikanischen Konzils fortzusetzen, indem er den Konzilsruf an die Gläubigen zur Beteiligung an der Glaubensverbreitung wiederholt hatte. Seinerseits widmete Papst Pius X. ganze Enzyklika "Il Fermo Proposito" (1905) der Katholischen Aktion in Italien. Zur wichtigsten Enzyklika, die über die Katholische Aktion schrieb, wurde gerade "Ubi Arcano Dei Consilio" (1922) von dem Papst Pius XI. Zum 40. Jubiläumsjahr der Enzyklika "Rerum Novarum" Leos XIII. erschien am 15. August 1931 ein neues apostolisches Rundschreiben des Pius XI. "Quadragesimo Anno", wo in besonderer Weise betont wurde, dass die Laien zur engeren Zusammenarbeit mit dem Klerus gewonnen werden sollen. Sechs Wochen nachher hatte Pius XI. in seiner Enzyklika "Non Abbiamo Bisogno" die italienische Katholische Aktion vor den Angriffen von Faschisten verteidigt. (Sorokows'kyj, A.: Myrjans'kyj ruch do i pislja Druhoho Vatykans'koho Soboru. In: Rolja myrjan w Ukraïns'kij Hreko-Katolyc'kij Cerkwi: Materijaly konferenciji myrjan w Njuarku SSA, 30 trawnja 1998 r. Lviv: Svičado 1998, S. 55-57)

¹² Franzen, A./Bäumer, R.: Papstgeschichte: das Petrusamt in seiner Idee und seiner geschichtlichen Verwirklichung in der Kirche. Freiburg i. Br.: Herder 1974, S. 383

Jugendarbeit. Damit übernahm die Kirche bzw. ein Priester die Leitungsfunktion und eine Pfarrei wurde zum Zentrum der Jugendarbeit. Gleichzeitig wurde die Kirche zum "Schutzraum" vor der nationalsozialistischen Diktatur. Selbst in dem Titel "Richtlinien" kann man einen indirekten Hinweis auf ihren Schwerpunkt bemerken: der Begriff *Jugendseelsorge* verwies hauptsächlich um auf geistliche Begleitung der jungen Menschen. Deswegen wurde die Jugendarbeit von einem Kleriker / einem Priester geführt. Das wurde auch zu einem der Hauptfaktoren, warum sich die damalige Pfarrjugend vor allem auf religiöser Vertiefung und innerlicher Besinnung des Glaubens konzentrierte, wobei die Eucharistie in den Mittelpunkt gestellt wurde. Die Pfarrjugend selbst bedeutete "nicht mehr alle katholischen Jugendlichen einer Pfarrei, sondern als Gemeinschaft bewusst zur Kirche zu stehen, auch wenn es persönliche Nachteile bringt"¹³. Dadurch wurde der Begriff *Pfarrjugend* zu einem Ausdruck, der die Distanz zum Nationalsozialismus kennzeichnete¹⁴.

3.1.3 Gründung des BDKJ: Kompromisskonzept von zwei Modellen der kirchlichen Jugendarbeit in Deutschland

Auf solche Weise entwickelte sich die katholische Jugendarbeit in Deutschland vor und nach 1933 in zwei verschiedenen Modellen: (1) die Zeit vor der Machtübernahme durch Nationalsozialisten zeichnet sich durch eine starke Tradition des Verbandswesens mit unabhängigen Strukturen aus; (2) zur Hitlers-Regime-Zeit trat eine ganz andere Form auf, und zwar starke Bindung an die kirchlichen Strukturen, was den Prinzipien der Katholischen Aktion entsprach.

In Folge dessen, um die kirchliche Jugendarbeit in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg zu reanimieren, gab es nach Schwab drei Möglichkeiten¹⁵:

1. Wiederbelebung des ersten oben genannten Modells und Neukonstruktion des kirchlichen Jugendwesens

¹³ Schwab (1994), S. 21

¹⁴ Ebd., S. 21

¹⁵ Schwab (1997), S. 26

2. Behalten des zweiten Modells mit der eventuellen Ergänzung "um eine politische und soziale Dimension"
3. Kompromiss aus diesen beiden Möglichkeiten

Obwohl viele Anhänger eine Bekehrung zur "Blütezeit" des Verbandswesens befürworteten, sind die Historiker darin einig, dass die Mehrheit der Laien und Seelsorger doch für die Fortsetzung des in den Nazi-Zeiten begonnenen Zusammenhaltes und der Bindung mit den kirchlichen Strukturen waren. Um einen Kompromiss zwischen diesen beiden Meinungen zu erringen, ist gerade das dritte oben genannte Modell gewählt worden. Die unterstützte auch Papst Pius XII., indem er am 1. November 1945 dem deutschen Episkopat empfahl, trotz der Ablehnung der vollständigen Neukonstruktion, "die Anknüpfungen an die Vergangenheit, ohne die enge Koordination der Verbände in der Katholischen Aktion aufzugeben"¹⁶.

Jede von diesen drei Modellen hatte ihre eigene Entwicklungsphase bereits in den ersten Nachkriegszeiten. Auch nach Tillmanns lassen sich bei der Erarbeitung des Strukturkonzepts zukünftiger Jugendarbeit drei Organisationskonzepte¹⁷ unterscheiden:

- (1) Selbstständige Tätigkeit und Arbeit nach dem Prinzip der "privaten Initiativen" – so waren die Ordnungsvorstellungen von kirchlicher Jugendarbeit bei den Vertretern der in der "Blütezeit" verwurzelten traditionellen Jugendverbände. Für diesem Wunsch traten sie ein und verteidigten damit das "Recht der verbandlicher Autonomie".
- (2) Ganz anderer Meinung war das deutsche Episkopat, das nach dem kirchenorganisatorischen Prinzip strebte und sich damit an die Maximen der Katholischen Aktion orientierte. So, wurden bereits im Juli 1945 (nach der Modifizierung der "Richtlinien für die katholische Jugendseelsorge" von 1936) neue "Richtlinien" verabschiedet, laut dessen der Aufbau (der Jugendseelsorge) nach Diözesen, Dekanaten und Pfarreien geschehen muss. In vier Monaten wurden in Bonn-Pützchen "Richtlinien für die katholische Jugendarbeit und Jugendorganisation"¹⁸ bestätigt. Die "Katholische Jugend" sollte "als organische Einheit und

¹⁶ Schwab (1994), S. 15

¹⁷ Tillmanns (1999, Teilband 1), S. 101-106

¹⁸ Bekannt als „Bonner Richtlinien“

Körperschaft" aufgebaut werden, "die dabei aber nach der Besonderheit der Aufgaben und aus der Freiheit des Gemeinschaftswillens der Jugend verschiedene eigenständige Gliederung umfassen kann und soll"¹⁹.

Damit wurde aufs Prinzip der überregionalen Verbandszentralen verzichtet. Die Leitung der einzelnen Verbände sollte der kirchlichen Gesamtleitung unterstellt werden. Diese Funktion übernimmt im Bischöflichen Jugendamt, nach der Meinung von Bischöfen, der Diözesanjugendseelsorger. Die überdiözesane Direktion wurde der "Bischöflichen Hauptarbeitsstelle für Jugendseelsorge und Jugendorganisation in den Diözesen" mit dem Sitz im Haus Altenberg in der Nähe von Köln delegiert²⁰.

- (3) Damit kam es in der Nachkriegszeit zu zwei gegenseitigen Visionen der Strukturvorstellungen von zukünftiger kirchlicher Jugendarbeit. Es wurde klar: um das Spannungsfeld zwischen Prinzipien der "organischen Einheit" und der Verbands-Autonomietätigkeit nicht zu vertiefen, sollte für die weitere Entwicklung des deutschen (bei)kirchlichen Jugendwesens' eine neue Formel gefunden werden. Die bedeutsame Rolle in der Errungenschaft des Kompromissmodells gehörte dem damaligen Leiter der Bischöflichen Hauptarbeitsstelle und früherem Generalpräses des Jungmännerverbandes Ludwig Wolker. Nach seiner Initiative wurde am 24.-28. März 1947 die "Konferenz der Führerschaft der Katholischen Jugend" organisiert, zu der Teilnahme an welcher die Führer der Jugendverbände nach Hardehausen (bei Paderborn) eingeladen worden waren. Dort wurde die von ihm vorher erarbeitete Neuinterpretierung von den "Bonner Richtlinien" vorgestellt, indem er "das Prinzip der organischen Einheit unter priesterlicher Führung mit dem Prinzip der Freiheit jungkatholischer Bewegung unter Leitung mitverantwortlicher Jungführer verband"²¹. Nach langen Diskussionen gelang es den rund achtzig Delegierten, sich mit dem Kompromissvorschlag von Wolker einverstanden zu erklären. Dadurch

¹⁹ Schwab (1994), S. 24

²⁰ Tillmanns (1999, Teilband 1), S. 103

²¹ Ebd., S. 104

wurden die katholischen Jugendverbände mit den Pfarrjugendgruppierungen organisatorisch in einem "Bund der Deutschen Katholischen Jugend" (BDKJ) vereinigt²². "Gemeinschaftsbildung, religiöse Formung und Apostolat im Sinne der Katholischen Aktion" wurden zu den Hauptaufgaben des neugegründeten Bundes. Der Aufbau orientierte sich "am kirchenorganisatorischen Prinzip, die Eigenständigkeit der Gliederungen wird anerkannt und ihnen der Aufbau einer überdiözesanen Struktur zugesagt"²³. Im August 1947 begrüßt die Deutsche Bischofskonferenz die Schaffung des Bundes. Bei der Tagung der ersten Hauptversammlung (24.-28. November 1947, Walberberg bei Bonn) wurde die BDKJ-Bundesordnung verabschiedet²⁴, wo der Bund sich bereit erklärt, zum Dienst der Katholischen Aktion zu stehen²⁵.

3.1.4 Aufbaustruktur des BDKJ

Seit 1971 versteht sich der BDKJ als *Dachverband seiner Mitgliedsverbände und ihrer regionalen Zusammenschlüsse*²⁶ und ist Träger von Jugendarbeit in der Katholische Kirche Deutschlands. Die Leitung des BDKJ wirkt als eine Form der Zusammenarbeit von Laien und Priestern. Der Letztere, der in den Vorstand gewählt wird, "bringt in den BDKJ den pastoralen Auftrag ein, den er von der zuständigen kirchlichen Leitung erhalten hat"²⁷. So übernimmt die höchste geistliche BDKJ-Rangstufe der Bundespräses, der durch die Deutsche Bischofskonferenz beauftragt ist

²² Ebd., S. 105

²³ Schwab (1997), S. 35

²⁴ Tillmanns (1999, Teilband 1), S. 106

²⁵ Erste Bundesordnung. In: Tillmanns R. Der Bund der Deutschen Katholischen Jugend und seine Mitgliedsverbände. Teilband 2. Recht- und Grundlagentexte zur katholischen Jugendverbandsarbeit. Berlin: Duncker und Humblot 1999, S. 665

²⁶ Präambel, BDKJ-Bundesordnung (2007)

²⁷ Ebd.

und (zusammen mit zwei weiblichen und einem männlichen Bundesvorsitzenden) der Mitglied des BDKJ-Bundesvorstandes ist²⁸.

Der Bund der Deutschen Katholischen Jugend ist strukturell in 5 Ebenen aufgeteilt:

1. Pfarrebene
2. Kreisebene
3. Diözesanebene
4. Bundesgebiets-(Landes)ebene
5. Bundesebene

Dementsprechend sind die BDKJ-Pfarr-, BDKJ-Kreis-, BDKJ-Diözesanverbände, BDKJ-Landesarbeitsgemeinschaften und BDKJ-Bundesverband zu klassifizieren. Die BDKJ-Mitgliedsverbände übertragen dem letzteren (Dachverband) verbandsübergreifende Funktionen und Aufgaben, der seinerseits die Verantwortung für die notwendigen Absicherungen in der finanziellen Förderung der katholischen Jugendverbandsarbeit trägt und die Interessen der BDKJ in der Kirche, Gesellschaft und dem Staat vertritt²⁹. Zurzeit gehören dem BDKJ folgende Mitgliedsverbände:

1. Aktion West-Ost im BDKJ - Arbeitsgemeinschaft für europäische Friedensfragen
2. BdSJ - Bund der St. Sebastianus-Schützenjugend
3. CAJ Deutschland – Christliche Arbeiterjugend
4. DJK Sportjugend - DJK-Bundesgeschäftsstelle
5. DPSG - Deutsche Pfadfinderschaft Sankt Georg
6. J-GCL - Jugendverbände der Gemeinschaft Christlichen Lebens
GCL-JM – Gemeinschaft Christlichen Lebens - Jungen und Männer
7. KJG - Katholische Junge Gemeinde
8. KLJB - Katholische Landjugendbewegung Deutschlands e.V.
9. Kolpingjugend - Kolpingwerk Deutschland
10. KSJ - Heliand - Katholische Studierende Jugend - KSJ-Heliand- Mädchenkreis
KSJ - ND - Katholische Studierende Jugend - KSJ Bund Neudeutschland
11. PSG - Pfadfinderinnenschaft St. Georg
12. Quickborn-Arbeitskreis e.V.
13. UNITAS - Verband der wissenschaftlichen katholischen Studentenvereine UNITAS e.V.

Außer diesen Jugendverbänden, gehören dem BDKJ auch 26 Diözesanverbände an³⁰.

²⁸ § 16, BDKJ-Bundesordnung (2007)

²⁹ Präambel, BDKJ-Bundesordnung (2007)

³⁰ BDKJ: BDKJ - seit 60 Jahren katholisch, politisch, aktiv. In: <http://www.bdkj.de/index.php?id=10>, 21.01.2008

3.1.5 "Katholisch, politisch, aktiv" - Ziele des BDKJ

Mit dem Grundsatzprogramm, das in der Hauptversammlung des BDKJ 1975 verabschiedet worden war, wurden die zentralen Ziele des Bundes *die Mitgestaltung der Kirche* und *Mitgestaltung der Gesellschaft* geprägt.

Obwohl der BDKJ durch seine Angliederung an die Kirche vor allem die kirchliche Jugendarbeit durchführen soll, distanziert er sich nicht von den gesellschaftlichen Prozessen und fühlt sich, in diesem Bereich aktiv und engagiert zu werden. Deswegen will der Bund "junge Männer und Frauen zu kritischem Urteil und eigenständigem Handeln aus christlicher Verantwortung befähigen und anregen; Dazu gehört der Einsatz für Gerechtigkeit und Freiheit, gegen Unterdrückung, Ausbeutung und jede Form der Diskriminierung"³¹.

Auch im innenkirchlichen Bereich strebt BDKJ durch eine engagierte Kritik "zu einer ständig zu erneuernden, von allen mitgestalteten Kirche". Damit ist aber solch eine kritische Einstellung für BDKJ nicht das Selbstziel, sondern das Zeichen dafür, dass "diese Formen, in denen sich der Glaube von Mädchen und Jungen sowie jungen Frauen und Männern ausdrückt", eine "Bereicherung" für die Gesamtkirche sein können.³²

Aktiv zu sein bedeutet sich für den BDKJ auch sozial zu engagieren. Diese Verpflichtung muss aber mit realen Handlungen bekräftigt werden. Deswegen führt der BDKJ seit Jahrzehnten anerkannte Aktionen und Projekte durch. So werden vom Dachverband die Misereor/BDKJ-Jugendaktion, die Aktion Dreikönigssingen mit dem Kindermissionswerk organisiert und koordiniert. Er ist außerdem in der Aktion Dritte-Welt-Handel und in der Initiative "Entwicklung braucht Entschuldung" engagiert. Durch die Teilnahme an diesem Engagement motiviert der BDKJ seine Mitglieder zu solidarischem und sozialem Handeln und zur Diakonie an Armen und Schwachen³³. Gleichzeitig formiert sich dadurch ein pädagogischer Aspekt bei der Jugendverbandsarbeit.

Dies ist nur eine Form deren großen Spektrums. Ähnlich wie bei den anderen Jugendverbänden zeigen sich bei BDKJ auch die anderen Arbeitsformen. Unter anderem sind hier zu nennen:

³¹ 2.2. Mitgestaltung der Gesellschaft. In: BDKJ-Grundsatzprogramm (1998), S. 6

³² 2.1 Mitgestaltung der Kirche. In: BDKJ-Grundsatzprogramm (1998), S. 5

³³ Vgl. Fuchs (1986), S. 85

- regelmäßige (meistens wöchentliche) Treffen von Mitglieder-Gruppen;
- Veranstaltung von verschiedenen Aktionen und Maßnahmen;
- zu wichtigen Angeboten für Jugendliche gehört auch die Organisierung der Ferienlager und Naturwanderungen;
- Planung und Realisierung von langfristigen und mittelfristigen Projekten;
- als spezifische Form der Jugendarbeit, im Unterschied zu anderen Jugendverbandsgruppen, sind hier solche pastorale Angebote, wie Exerzitien/Rekolektionen und Wallfahrten zu den Heiligen Orten vorgesehen;
- Teilnahme an Jugendkongressen, insbesondere an den durch die Katholische Kirche organisierten Weltjugendtagen und an ökumenischen europäischen Jugendtreffen der Taizé-Bewegung, sowie an Deutschen Katholikentagen;
- interkulturelle und internationale Aktivitäten;
- Durchführung von verschiedenen Lernangeboten, wie Fortbildungskursen, Themenabenden und Schulungen, wobei sich pädagogische Verhältnisse zwischen den Erwachsenen-Leitern und den Jugendlichen entwickeln;
- Freizeitgestaltung in Form einer Disko, eines Theaterstücks, eines Chors;
- Öffentlichkeitsarbeit und Werbungsaktionen usw.

3.1.6 BDKJ-Aktionen am Beispiel des BDKJ-Diözesanverbandes Rottenburg-Stuttgart

Die BDKJ-Mitgliedsverbände sind eigenständig und beschließen ihre Ziele, Methoden und Aufgaben "in eigener Verantwortung"³⁴. Dabei dürfen diese Bestimmungen den Bundesordnungsrahmen nicht widersprechen. Ihre pädagogische Arbeit sowie die Ausbildung ihrer Mitarbeiter "verantworten die Mitgliedsverbände selbst"³⁵.

³⁴ § 6 Mitgliedschaft. In: BDKJ-Bundesordnung (2007), S. 14

³⁵ § 3 Mitgliedsverbände. In: BDKJ-Bundesordnung (2007), S. 13

Das Arbeitsfeld der BDKJ-Aktivitäten möchten wir anhand des BDKJ-Diözesanverbandes erläutern. Als Beispiel werden wir BDKJ-Jugendarbeit in der Diözese Rottenburg-Stuttgart betrachten.

Wie es bereits im Kapitel 1 erwähnt wurde, wurde Mitte der 80er Jahre in dieser Diözese die Frage der kirchlichen Jugendarbeit besonders aktiv diskutiert, infolge dessen durch den Beschluss der Rottenburg-Stuttgarter Diözesansynode 1986 ein Text entstanden ist, der als einer der wichtigsten Entwürfe der Theorie der Jugendpastoral angenommen wird. Rottenburger Synode sieht die kirchliche Jugendarbeit so an, dass sie junge Menschen herausfordert, "ihren Auftrag zur Mitgestaltung von Welt, Kirche und Gesellschaft wahrzunehmen"³⁶; "Jugendarbeit in Verbänden hilft Jugendlichen, ihren Erfahrungsraum über die Ortsgemeinde hinaus auszuweiten. Sie lernen hier je nach eigenen Zielvorstellungen, ihre Freizeit selbst zu gestalten, Solidarität zu üben, ihre Interessen zu vertreten, Entscheidungen zu verantworten und spezifische Aufgaben eines Verbandes zu verfolgen"³⁷.

Im Diözesanen BDKJ sind 8 Mitgliedsbände vertreten, denen rund 20.000 Kinder und Jugendliche mitgliedschaftlich angehören. Darüber hinaus werden noch weitere 50.000 Kinder und Jugendliche mit ihren Aktionen, Angeboten und Freizeitmaßnahmen erreicht.

Demnach möchten wir einige Aktionen, Projekte und Veranstaltungen der BDKJ-Diözesanverbände erörtern, die in einem bestimmten Zeitraum durchgeführt worden sind. Zur Übersicht nehmen wir das Jahr 2004, das in der Diözesanen BDKJ unter dem Schwerpunkt Globales Lernen verlaufen ist. Der Interessenbereich umfasste die Themen der Globalisierung, Solidarität und interkulturelles Lernen.³⁸ Folgende Positionen können als die wichtigsten BDKJ-Aktivitäten in diesem Jahr genannt werden:

- (1) Weltkirchliches FriedensDienst (WFD)
- (2) Sternsingeraktion
- (3) BDKJ-Misereor Jugendaktion
- (4) Projekt Mutproben
- (5) Kampagnearbeit
- (6) Jugendliturgie

³⁶ Beschlüsse der Diözesansynode Rottenburg-Stuttgart 1985/86: Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation / Hrsg. vom Bischöflichen Ordinariat Rottenburg. Ostfildern: Schwabenverlag 1986, S. 99

³⁷ Ebd., S. 102

³⁸ Jahresbericht 2004 des BDKJ-Diözesanverbandes Rottenburg-Stuttgart. Ostfildern: Haka Print und Medien 2004, S.3

Außerdem gehören dazu auch die Vorbereitung, Durchführung und Teilnahme an folgenden Großveranstaltungen:

- Katholikentag 2004 (in Ulm)
- 72-Stunden-Aktion
- Jugendtage
- Weltjugendtag 2005 (in Köln)

- (1) **WFD**³⁹, die als internationale Partnerschaft fungiert, plant Austausch und Zusammenarbeit mit den Kirchen im südlichen Teil der Erde durchzuführen. 15 Friedensdienstlerinnen, die sich zur Beauftragung freiwillig beworben haben, engagieren sich weiter nach der Rückkehr aus dem jeweiligen Land bei den Projekten der *Eine Welt*.
- (2) Die weihnachtliche **Sternsingeraktion** gehört zu der ältesten Tradition der BDJ. 2004 wurde die Aktion in allen 1000 Kirchengemeinden der Diözese durchgeführt, wobei bundesweit höchsten Spendebeitrag eingesammelt worden war.
- (3) Das Thema von **BDJ-Misereor Jugendaktion** 2004 "Was Jugendliche in aller Welt zum Leben brauchen!" wurde in mehreren Dekanaten vorgestellt und aufgearbeitet.
- (4) Das **Projekt Mutproben** hat 2004 seinen zweijährigen Lauf beendet. Im Rahmen dieses Projektes wurden in mehreren Schulen verschiedene Workshops mit multikulturellem Training präsentiert.
- (5) An der *Aktion Kaffeepark*, *Aktion für saubere Kleidung* und *Erlassjahrkampagne* war BDJ 2004 als Mitorganisator aufgetreten. Mit dieser **Kampagnearbeit** will der Bund die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit auf verschiedene gesellschaftliche Problembereiche lenken.
- (6) Die verschiedenen spirituellen Elemente und Rituale sollten bei den **Jugendliturgien** den Reichtum der Gottesdienstformen der Weltkirche erweitern. Besonders aktiv wurde das beim Jugendsonntag 2004 zum Thema *www.weltoffen-weltweit-Weltkirche* approbiert. In Kooperation mit dem Referat Religiöser Bildung der BDJ-Diözesanstelle wurde das Thema der Jugendliturgien in sechs baden-württembergischen Städten vorgestellt worden.

Mit großem Erfolg wurden die BDJ-Aktivitäten bei den *Großveranstaltungen* gezeigt. Während des 95. Deutschen **Katholikentags** 2004 in Ulm, der vom Zentralkomitee der Deutschen Katholiken (ZdK) jedes zweite Jahr organisiert wird,

³⁹ Der erste einjährige Freiwilligen Dienst begann in der Diözese Rottenburg-Stuttgart 1961. Drei Jahre später legte Deutscher Bundestag die rechtlichen Rahmenbedingungen für das Freiwillige Soziale Jahr fest. 1975 war in der Katholischen Kirche ein neuer sozialer Dienst für Frieden und Versöhnung eingerichtet worden. Nach dieser Idee entwickelte der BDJ in dem Zusammenhang mit der Hauptabteilung Weltkirche und Pax-Christi diesen Weltkirchlichen FriedensDienst „Laien im Dienst der Evangelisierung und des Friedens“. Seit dem Beginn von WFD nahmen mehr als 175 Jugendliche daran teil. Neben den WFD bietet der BDJ das Freiwillige Soziale Jahr und das Freiwillige Ökologische Jahr.

stellten die BDKJ-Mitgliedsverbände die Diözese vor. So fand das interkulturelle Programm der *Eine Welt* "Total global & mittendrin" große Resonanz, wo zahlreiche Podien und Diskussionsrunden zu den kirchlich-politischen Themen durchgeführt wurden. Mit über 9.000 Besuchern fand die größte Veranstaltung der *Eine-Welt-Bühne* die Taizé-Nacht statt. Die bunte Präsenz der Diözesanen BDKJ-Verbände in Katholikentag-Zellstadt und mitten in der Stadt Ulm formte das Bild der Jugendarbeit in der Diözese Rottenburg-Stuttgart.

Besonderer Erfolg wurde der **Aktion 72-Stunden** zugeschrieben. Bei diesem seit 2003 dauerndem sozialen Projekt, das als Zusammenarbeit der fünf süddeutschen Diözesen (Freiburg, Mainz, Rottenburg-Stuttgart, Speyer und Trier) funktionierte, waren die BDKJ-Mitgliedsverbände besonders aktiv. In Kooperation mit Caritas wurden in 72 Stunden mehrere Spielplätze und Freizeiteinrichtungen für Behinderte gebaut, Aktionen in Altersheimen, sportliche Aktivitäten und interkulturelle Begegnungen durchgeführt. Damit wurden im Rahmen der Aktion 247 Projekte realisiert, wobei ca. 6.000 Jugendliche teilgenommen haben. Große gesellschaftliche Resonanz bekam die Aktion durch die Kooperation mit den Massen Medien, vor allem SWR 3.

Während der **Jugendtage** in den Klöstern der Diözese hatten die Jugendlichen der BDKJ-Mitgliedsverbände die besondere Gelegenheit, sich die Erfahrungsberichte der aus *Weltkirchlichen Friedensdiensten* zurückgekehrten Teilnehmer anzuhören.

Im Laufe des Jahres fanden mehrere Vorbereitungsaktionen zum **Weltjugendtag** 2005 in Köln statt, die erste von denen die Teilnahme der Jugendlichen der Diözese an dem Diözesanen Weltjugendtag in Rottenburg am Palmsonntag war.

Außer dieser für die ganze BDKJ geltenden in der Diözese Aktionen, führten 2004 einzelne Mitgliedsverbände ihre innenorganisatorische Veranstaltungen.

Damit wurde das für das 2004 gewählte Schwerpunktthema *Globales Lernen* sowohl auf BDKJ-Diözesanebene, als auch auf der Ebene jeweiliger Mitgliedsverbände breit präsentiert.

Am folgenden Schema ist die Aufbaustruktur der Themenbereiche Globales Lernen im BDKJ / BJA (Bischöfliches Jugendamt) abgebildet:

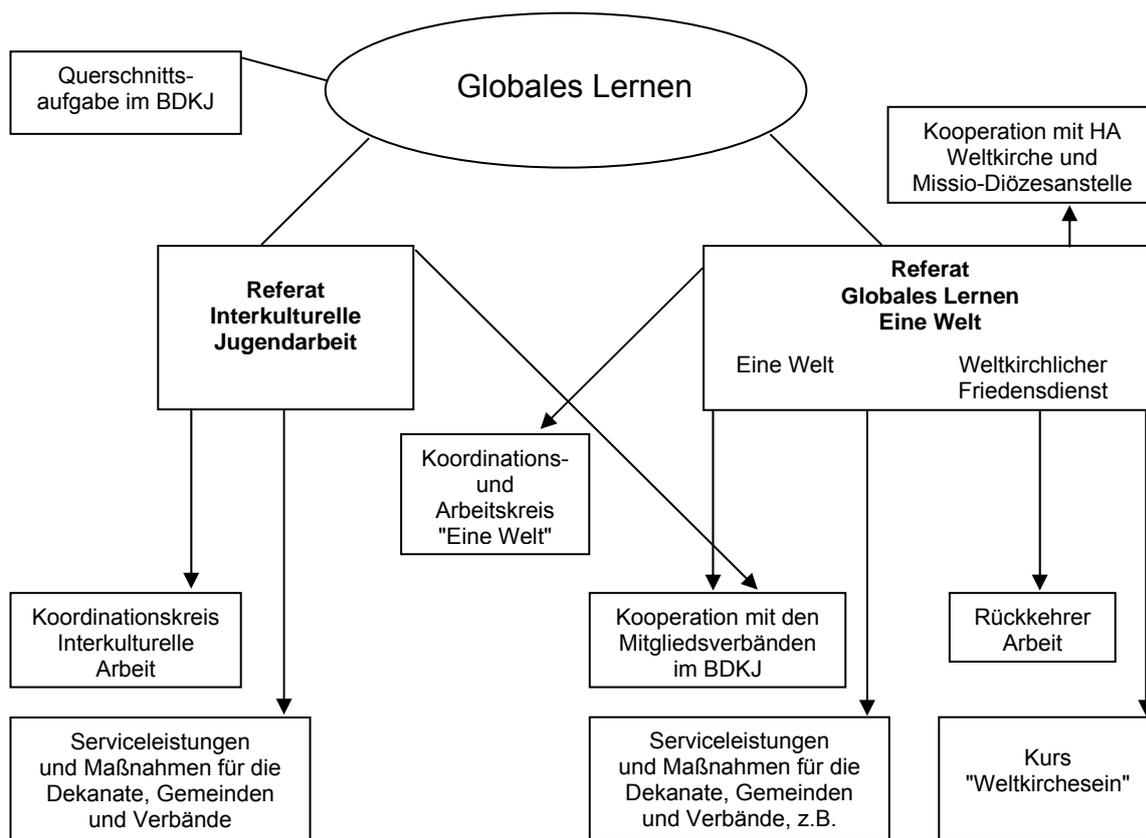


Abbildung 1 / 3.1
 Aufbaustruktur der Themenbereiche Globales Lernen im BDKJ / BJA⁴⁰

Aus der abgebildeten Struktur können wir entnehmen, wie die Arbeit zum konkreten Schwerpunktthema organisiert ist. Koordinationskreis *Interkulturelle Arbeit*, der nach der Synode 1986 in der Diözese Rottenburg-Stuttgart gegründet wurde⁴¹, fördert Maßnahmen der Jugendarbeit in den katholischen Gemeinden anderer Muttersprachen⁴². Koordinationskreis *Eine Welt* bzw. *Globales Lernen* wurde im Jahre 2003 bei BDKJ eingerichtet⁴³. Die Aufgaben des Kreises liegen im Bereich der Projektarbeiten, wobei solche Aktionen, wie Katholikentag, 72-Stunden-Aktion, Weltjugendtag, Hilfswerk-Aktionen und Jugendtage koordiniert werden.

⁴⁰ Quelle: Jahresbericht des BDKJ-Diözesanverbands Rottenburg-Stuttgart (2004), S. 10

⁴¹ Jahresbericht (2004), S. 10

⁴² Im Jahr 2004 lebten in der Diözese Rottenburg-Stuttgart 230.000 katholische Migranten, die 11 % der gesamten katholischen Bevölkerung der Diözese ausmachten. Von 150 Nationalitäten gibt es für elf eigene Kirchengemeinden.

⁴³ Jahresbericht (2004), S.10 f

Das wichtigste aber - durch das Schwerpunktthema *Globales Lernen* wurde im Jahre 2004 soziales und kirchlich-politisches Engagement bei einzelnen Jugendlichen wiederaufgeweckt. Es hat "Horizonte erweitert, Meinungen verändert und Beziehungen und Netze geschaffen, die die Menschen miteinander über viele Grenzen hinweg verbinden. Das ist auch das, was die 'Weltkirche' ausmacht. Der BDKJ und seine Mitgliedsverbände sind Teil dieser Weltkirche – das 'Feeling', Teil des Ganzen zu sein und seinen Teil Verantwortung für die ganze Welt zu haben, soll über die Angebote und die Arbeit des BDKJ und seiner Mitgliedverbänden vermittelt werden"⁴⁴.

3.2 Ukrainische Jugend für Christus

Wenn wir über die Entstehung des ukrainischen katholischen Vereinswesens sprechen, ist hier die Tatsache zu berücksichtigen, dass sich dieser Prozess zuerst nur im westlichen Teil der Ukraine ereignete. Um dies zu behaupten, muss die politische und die kirchliche Situation berücksichtigt werden.

Vor allem geht es hier um die Realität, dass geschichtlich gesehen die beiden Teile des Staates lange Zeit getrennte Wege gehen mussten: Ostukraine – im Rahmen des zarischen und dann sowjetischen Russlands, die Westukraine – als Bestandteil des Großfürstentums Litauen, der Österreich-Ungarischen Monarchie und dann der polnischen Rzeczpospolita. Erst seit 1939 sind die westukrainischen Gebiete wieder mit der "Großen" Ukraine vereinigt worden, obwohl sie gleichzeitig zu der Sowjetunion (wo sich bereits Ostukraine befand) angegliedert worden sind.

Diese geopolitische Vorgeschichte hatte ihre weiteren Wirkungen auch auf die kirchliche Konstellation. Die Kiewer Kirche wurde in zwei Teile gespalten: in den ostukrainischen Gebieten wurde sie zwangsweise der russischen Orthodoxie untergeordnet, in der Westukraine bildete sie ihre Union mit Rom in Form der *Ukrainischen Katholischen Kirche*, die offiziell wegen ihrer byzantinischen Tradition

⁴⁴ Ebd., S. 12

bis jetzt als *Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche* (UGKK) bezeichnet wird. Im Weiteren werden wir uns in unserer Arbeit eben auf diese Kirche orientieren, weil einer der Dissertationssubjekte der griechisch-katholische Jugendverband "Ukrainische Jugend für Christus" ist.

3.2.1 "Katholische Aktion" als Katalysator des Jugendverbandswesens in der Ukraine

Im Rahmen der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche entwickelten sich im 19. und 20. Jahrhundert die auf westeuropäisches Modell orientierten Laienbewegungen (obwohl zur Vorgeschichte solcher Bewegungen auch die kirchlichen Bruderschaften des 16. und 17. Jahrhunderts angerechnet werden können)⁴⁵.

Dies fand aber nicht in solchen großen Maßstäben, wie es in Deutschland der Fall war, statt. Im Unterschied zur Entwicklung des deutschen Jugendverbandswesens, wo eine starke Tradition des Verbandkatholizismus mit überdiözesanen Zentralen verankert wurde, begann die Entstehung der ukrainischen katholischen Jugendbewegung vor allem durch die Verkündigung der *Katholischen Aktion*, die unter anderem eine starke strukturelle Verbindung der Laien an die kirchliche Hierarchie betonte.

In dieser Zwischenkriegszeit ertrugen die ukrainischen Griechisch-Katholiken, indem sie "von einer Seite - durch Kommunismus, und von der anderen Seite - durch Faschismus, mit gleichzeitigem Druck seitens polnischer Chauvinisten und eigener Radikalkommunisten und -nationalisten" befanden, die europäische Krise "in eigenem Mikrokosmos"⁴⁶. Deswegen unterstützten die Hierarchie und die Gläubigen der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche mit sehr großem Enthusiasmus den Aufruf des Papstes Pius XI. zur Katholischen Aktion.

⁴⁵ Sorokows'kyj, A.: Myrjans'kyj ruch do i pislja Druhoho Vatykans'koho Soboru. In: Rolja myrjan w Ukraïns'kij Hreko-Katolyč'kij Cerkwi: Materijaly konferencii myrjan w Njuarku ZSA, 30 trawnja 1998 r. Lviv: Svičado 1998, S. 55

⁴⁶ Vgl. Ebd., S. 57

Zum Zentrum der katholischen Laienbewegung in der Westukraine wurde das Gebiet Halyčyna (Galizien) mit der Hauptstadt Lviv⁴⁷. Hier befand sich damals das Herz der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche – Kyjewo-Halyc'ka⁴⁸ Metropole mit dem Primas Metropolit Andrej Scheptyc'kyj an der Spitze. Mit seinem Segen wurde hier am ersten Tag des Jahres 1931 die Gründung des *Ukrainischen Katholischen Bundes* (UKB) initiiert, der sich zum Ziel setzte, "den katholischen Glauben und die Moral zu verteidigen, sich um die Verwirklichung der Prinzipien der christlichen Ethik in allen Bereichen des Nationallebens zu kümmern und die allseitige Entwicklung des ukrainisches Volkes in dem christlichen Sinne zu unterstützen - um für dieses die Fülle der nationalen und bürgerlichen Rechte zu erwerben"⁴⁹. Damit wurde nicht nur die Treue den Idealen der Katholischen Kirche erklärt, sondern, unter Umständen der national-staatlichen Unfreiheit und Unterordnung, wurde das zu einer Deklaration des souveränen Willens der Ukrainer-Katholiken zur Unabhängigkeit. In zwei Tagen, am 3. Januar 1931 wurde die Katholische Aktion in der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche offiziell angekündigt und etwas später (1933) formell als *Gremium Generalinstitution der Katholischen Aktion* (GIKA) organisiert. Dementsprechend entstand auf der Diözesanebene die *Eparchielle Institution der Katholischen Aktion* (EIKA), die zur Durchführung der Katholischen Aktion in Dekanaten bzw. in Pfarreien durch diözesanen Bischof beauftragt worden war⁵⁰.

Zur Hauptaufgabe der Katholischen Aktion in der Westukraine wurde die Vorbereitung und die Gründung "der katholischen Vereinigungen für die Zwecke des Laienapostolats, d.h. für Vertiefung und Verbreitung, für Einführung und Beschützung der katholischen Grundlagen im Leben eines Einzelnen, einer Familie und der Gesellschaft - laut der Lehre der Katholischen Kirche und den Verordnungen des Apostolischen Stuhls"⁵¹.

Noch vor der offiziellen Ankündigung in der Ukraine der Katholischen Aktion, ist in den höchsten kirchlichen Kreisen der UGKK die Idee der Durchführung des

⁴⁷ Mehr bekannt im deutschsprachigen Raum als Lemberg

⁴⁸ Kiew-Galizien Metropole

⁴⁹ Berufung des Hauptrats vom Ukrainischen Katholischen Verband. In: *Meta*, Nr.1, 1931

⁵⁰ *Ukrains'ka Molod' Chrystowi: Dokumental'nyj zbirnyk 1933-1988*. Rom: Ukrainische Katholische Hl.-Papst-Clemens Universität 1991, S.20-30

⁵¹ Verfassungsstatut der Katholischen Aktion in der Galizien-Provinz

(verabschiedet von der Konferenz des Griechisch-Katholischen Galizien-Episkopats am 3.1.1931 in Lviv). In: *Meta*, Nr.23, 1931

Kongresses der ukrainischen katholischen Jugend geboren worden. 1932 tritt Metropolit Andrej Scheptyc'kyj mit einer solchen Initiative bei der Tagung einer Konferenz der Ukrainischen Marianischen Kongregation auf. Und, als der Papst Pius XI. am 24.12.1932 das nächstfolgende Jahr zum Heiligen Jahr erklärt hatte⁵², wurde es entschieden, den Jugendkongress unter dem Motto "Ukrainische Jugend für Christus" am 6.-7. Mai 1933 zu organisieren⁵³.

3.2.2 Kongress "Ukrainische Jugend für Christus" 1933

Das Organisationskomitee, das auf der Basis der *Generalinstitution der Katholischen Aktion* geschaffen wurde, begann die Vorbereitungsphase. Anfang 1933 wurden die Informationsblätter in Lviv und seiner Umgebung verteilt; die ukrainischsprachige Presse rief zur Teilnahme am Fest der Katholischen Jugend auf. Vor allem aber war das Propagandaverfahren durch die kirchlichen Strukturen in Dekanaten und Pfarreien durchgeführt worden. Trotz Hindernisse seitens damaliger polnischer Administration⁵⁴ und schwerer materieller Belastung, hatte der Klerus der UGKK zusammen mit vielen freiwilligen griechisch-katholischen Laien zahlreiche Präsentationsveranstaltungen organisiert.

Dann kam es im März plötzlich zum Widerstand seitens ukrainischer radikal-nationalistischer Gruppierungen, teils aber auch aus dem Milieu der studentischen Verbandsjugend. Ohne sich die Prinzipien der Katholische Aktion⁵⁵ klarzumachen, ordneten sie die Durchführung des Kongresses "Ukrainische Jugend für Christus" (Kongress UJCh) nicht als eine "kirchlich-religiöse Manifestation" ein (was mehrfach von den Organisatoren betont wurde), sondern als "pur politischen Akt" der

⁵² 1933 war der 1900. Jahrestag des Todes von Jesus Christus

⁵³ Ukraïns'ka Molod' Chrystowi (1991), S.33

⁵⁴ Wie es oben bereits erwähnt wurde, befand sich die Westukraine zu diesen Zeitpunkt (bis 1939) im Rahmen des polnischen Staates; *auch in* Kryw'jak, J.: Swjato "Ukraïns'ka Molod' Chrystowi". In: Ukraïns'ka Molod' Chrystowi (1991), S.73, 110, 111

⁵⁵ Pius XI. verstand die Katholische Aktion "bewusst unpolitisch" (Franzen, A./Bäumer R.: Papstgeschichte: das Petrusamt in seiner Idee und seiner geschichtlichen Verwirklichung in der Kirche. Freiburg i. Br., Basel, Wien: Herder 1974, S. 383)

Katholischen Aktion, die "von den der ukrainischen Nation fremden Kreisen" ausgehe. Um eine solche Einstellung besser verstehen zu können, muss man sich folgendes vorstellen: wegen der ständig abwechselnden geopolitischen Lage der Westukraine bestand die Gefahr, dass die nationale Identität verloren gehen könnte. In dieser Situation entstand bei der ukrainischen Bevölkerung *der reflexive Faktor zur Selbstverteidigung* im Sinne des Patriotismus. So, stellte sich ein gewisser Teil der ukrainischen Bevölkerung streng konservativ auf alles, was von außen käme, ein. Unter den Umständen, dass sich die Westukraine damals unter dem polnischen Protektorat befand, der von der ukrainischen Bevölkerung mehr Loyalität verlangte (auch bei kirchlichen Angelegenheiten), war die noch nicht breit bekannte Katholische Aktion für Viele als ein Element der Lateinisierung⁵⁶ bzw. Polonisierung angenommen worden. Dieses völlig falsche Verstehen der Ziele und Aufgaben der Katholischen Aktion führte dazu, dass eine große Zahl der Studenten ihre Teilnahme am Kongress UJCh abgelehnt haben. Die einzige Studentenorganisation, die für den UJCh-Kongress agitiert hatte, war der *Verein der Ukrainischen Katholischen Studenten "Obnowa"*⁵⁷. Es gelang ihm, trotz der Zurückhaltung aller anderen studentischen Vereine, bei der Tagung des *IV. Studentischen Landkongresses* (21-22. März 1933) eine Erklärungsschrift zur Unterstützung des UJCh-Kongresses zu verfassen. Dem Aufruf Obnowas folgten mehrere hunderte Studenten, trotz der Weigerungsposition ihrer Verbände.

Am 6. Mai kamen nach Lviv stündlich hunderte von Jugendgruppen zum Kongress "Ukrainische Jugend für Christus". Dabei wurden alle damals vorhandenen Transportmittel benutzt: etwa 30 Sonderzüge brachten die Pilgerjugend nach Lviv; mehr als 4.000 Pferdewagen standen den Zufahrtwegen in die Stadt entlang; mehrere hunderte von Jugendlichen kamen nach Lviv zu Fuß an, indem sie bis zu 100 km Entfernung überwandten. Insgesamt wurden mehr als 25.000 Jugendliche aus kleinen Städten und Dörfern offiziell registriert. Noch drei Mal so viele warteten bereits in Lviv. Mit über 100.000 Teilnehmern während der friedlichen Manifestation hat die katholische Jugend Galiziens am 6.-7. Mai 1933 beschworen, auch in ihrem weiteren

⁵⁶ Hier sollen wir nicht vergessen, dass die Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche obwohl in voller Communio mit Römischer Kirche und deswegen im vollen Sinne "katholisch", trotzdem in ihrem kirchlich-strukturellen und liturgischen Leben den ostchristlichen Ritus d.h. die byzantinische Tradition behält.

⁵⁷ Auf Deutsch – "*Die Erneuerung*"

Leben dem Christus und dem katholischen Glauben treu zu bleiben⁵⁸. So wurde der Lviver Kongress "Ukrainische Jugend für Christus" zur größten Veranstaltung der Katholischen Aktion in der Westukraine und zum erfolgreichsten kirchlichen Ereignis der 30er Jahre.

Da nicht alle an diesen Tagen kommen konnten, wurde entschieden, dass auch in anderen westukrainischen Orten lokale Kongresse "Ukrainische Jugend für Christus" organisiert werden sollen, die dann am 14. und 20. Mai mit unterschiedlicher Teilnehmerbeteiligung (nach Pressemitteilungen von 1.000 bis 10.000) stattfanden. Auf solche Weise betrug die Gesamtzahl der an den UJCh-Kongressen teilgenommenen Jugend ein Viertel Million⁵⁹ und "Ukrainische Jugend für Christus" wurde damit zur größten Bewegung der katholischen Jugend im Rahmen der UGKK.

Nach den Mai-Ereignissen 1933 versuchte die Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche ihre Jugendarbeitspolitik in einer organisatorisch-strukturierten Form auszurichten.

Wie bereits erwähnt wurde, zeigte, trotz der Weigerung der studentischen Vereine, am UJCh-Kongress teilzunehmen, doch ein großer Teil akademischer Jugend ihr Mitgefühl durch eine persönliche Partizipation. Noch ein Gegen-Argument von studentischen Vereinsführungen ist hier ebenfalls zu nennen, nämlich fürchteten sich letztere, neue starke Organisation zu Konkurrenten zu bekommen. Ihrer Vorstellung nach, würde ein solcher katholischer Verein die Jugend aus den bereits existierenden Verbänden abwerben⁶⁰. Ein solcher Verband - *Katholische Aktion der Ukrainischen Jugend* (KAUJ) - ist ja wirklich unmittelbar nach dem Kongress UJCh durch Metropolitanisches Ordinariat der UGKK gegründet worden; dieser führte aber keine Rekrutierungspolitik, sondern hatte seine Tätigkeit auf freiwilliger Basis durch die kirchlichen Strukturen organisiert. KAUJ hatte nicht die Absicht, sich als ein Konkurrent zu den anderen Verbänden zu platzieren, sondern sich als Träger der kirchlichen Jugendarbeit in den griechisch-katholischen Pfarreien zu konstituieren. Um dies zu realisieren, wurde Ende 1933 ein dreitägiger Kurs für die Assistenten und Leiter KAUJ's mit Teilnahme von 120 Personen organisiert worden⁶¹, sowie wurden die Informations- und Aufklärungsmaterialien zur Durchführung der kirchlichen

⁵⁸ Pastorische Schreiben des Mitropolit A.Scheptyc'kyj an die ukrainische Jugend. In: Ukraïns'ka Molod' Chrystowi (1991), S. 73 f

⁵⁹ Na manivcjach u zmahanni za dušu. In: Meta, Nr.31, 1933

⁶⁰ Ukraïns'ka Molod' Chrystowi (1991), S.57

⁶¹ Ebd., S.155

Jugendarbeit veröffentlicht worden.

Die kirchliche Jugendarbeit dieser Perioden wurde in der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche mit starker Verbindung an die Hierarchie aufgebaut. Sie ist, wie es der Katholischen Aktion in dem Anfangsstadium auch typisch war⁶², nach Natur- und nicht nach Berufsständen organisiert worden. Dementsprechend war KAUJ grundsätzlich nur für die Jugend des männlichen Geschlechtes vorgesehen. Um einen möglichst großen Teil der Jugendlichen zu diesem Prozess anzuschließen, entstand 1934 eine *Katholische Aktion der Ukrainischen Frauen-Jugend* (KAUFJ)⁶³.

Die Ideen der Katholischen Aktion verbreiten sich auch auf andere westukrainische UGKK-Diözese. So wurde im gleichen Jahr (1934) der Verband "*Skala*"⁶⁴ in Stanislawiw⁶⁵ gegründet, dessen Hauptaufgabe war, durch die Organisierung der Bibliothek-Einrichtungen "die Bildung und Kultur des ukrainischen Volkes und sein religions-moralisches Leben, u.a. auf der Basis der Heiligen Katholischen Kirche" zu verbreiten und zu vertiefen⁶⁶. Drei Jahre später (1937) wurde KAJU in die *Katholische Assoziation der Ukrainischen Jugend "Orly"*⁶⁷ umgeformt; sie verbreitete sich 1939 auch in Uzhhorod (Karpatoukraine). In dieser Region entstand 1936 noch ein *Verband der Ukrainischen Katholischen Studenten "Borci Chrysta"*⁶⁸.

Nach dem erfolgreich durchgeführten Kongress "Ukrainische Jugend für Christus" verbreiteten sich die katholischen Jugendverbände auch in ukrainischer Diaspora⁶⁹:

1933 (Chicago, USA)	Gründung der <i>Liga der Ukrainischen Katholischen Jugend</i> ;
1938 (Batschka, Jugoslawien)	Gründung der " <i>Chrestonosci</i> " ⁷⁰ ;
1938 (Saskatoon, Kanada)	Gründung der <i>Ukrainischen Katholischen Jugend</i> ;

⁶² Schwab (1994), S. 14

⁶³ Ukraïns'ka Molod' Chrystowi (1991), S. 155

⁶⁴ Auf Deutsch – "*Der Felsen*"

⁶⁵ heute – Stadt Iwano-Frankiwsk

⁶⁶ Narys istirij Stanyslawskoj dijezesii. In: Nowa Zorja Nr.31 (28.4.1935); Nowa Zorja, Nr.34 (12.5.1938)

⁶⁷ Auf Deutsch – "*Die Adler*"

⁶⁸ Auf Deutsch – "*Die Christus-Kämpfer*"

⁶⁹ Ukraïns'ka Molod' Chrystowi (1991), S. 231

⁷⁰ Auf Deutsch – "*Die Kreuzritter*"

1946 (München, Deutschland) Wiederaufbau des *Vereins der Ukrainischen Katholischen Studenten "Obnowa"*^{71 72}

Mit dem Ausbruch des Zweiten Weltkrieges und der Angliederung der Westukraine an die Sowjetunion 1939, konnte die Laienbewegung nicht mehr aktiv funktionieren. Und als 1946 die Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche durch Stalins-Regime verboten wurde und großer Teil des Klerus' und der aktiven Gläubigen verhaftet und nach Sibirien verbannt wurde, konnte die Kirche ihre religiöse Praktik nur im Untergrund illegal praktizieren. Alle Geschehnisse führten dazu, dass großer Teil der kirchlichen Strukturen, sowie die Bewegung "Ukrainische Jugend für Christus" selbst in die ukrainische Diaspora übertagen werden sollten. Überall, wo die ukrainischen Emigranten wohnten, wurden die lokalen Kongresse "Ukrainische Jugend für Christus" organisiert und durchgeführt⁷³:

1959	Mai	Innsbruck, Österreich
1964	Juni	Toronto, Kanada
1983	Mai	Parma, USA
	August	Cook Krec, Kanada
	August	Rom, Italien
	September	Parma, USA
	November	Chicago, USA

⁷¹ In der Geschichte des ukrainischen organisierten katholischen Jugendvereinswesens wurde dem Verein "Obnowa" eine besondere Rolle zugeschrieben. Wie Mykola Hruškewyč schreibt, wurde die Organisation 1930 in Lwiv gegründet und beendete ihre Tätigkeit in den Kriegszeiten. Nach dem Wiederaufbau in München hatte sich "Obnowa" in weiteren europäischen Städten (Innsbruck, Lueven, Madrid) verbreitet, sowie in den USA, Kanada und Australien, wo die ukrainische Diaspora besonders zahlreich präsent war. Seit 1948 wurde "Obnowa" zur *Föderation der Vereine der Ukrainischen Katholischen Studenten*. Als Mitglied der Internationalen Bewegung der Studenten-Katholiken "Pax Romana" und der Vereinigung der Slawischen Katholischen Studentischen Föderationen "Slawia Katholika", wollte "Obnowa" zusammen mit letzteren den Kongress der Slawischen Katholischen Föderationen organisieren, wegen des Ausbruchs des Zweiten Weltkrieges wurde diese Idee aber nicht in die Tat umgesetzt. In den Nachkriegszeiten wurde "Obnowa" zu Co-Organisator der Vereinigung der Studentischen Katholischen Emigrantensorganisationen von Mittel- und Osteuropa "Kathunitas".

⁷² Nach der Wende und dem Zusammenbruch der Sowjetunion wurde der *Verein der Ukrainischen Katholischen Studenten "Obnowa"* in Lwiv 1992 wiederaufgebaut.

⁷³ Ukraïns'ka Molod' Chrystowi (1991), S.355

1984	April	Schliersee, Deutschland
	November	Omaha, USA
1985	Juni	Stamford, USA
	September	Ancaster, Kanada
1986	Mai	Winnipeg, Kanada
	Juni	Parma, USA
	August	Ancaster, Kanada
	Oktober	Saskatun, Kanada
1987	Juni	Philadelphia, USA
	Mai	Ancaster, Kanada
	August	Canberra, Australien
1988	Februar	Prudentopolis, Brasilien
	Mai	Edmonton, Kanada
	Juli	Chikago, USA
	August	Dimeringen, Frankreich
	Dezember	Melbourne, Australia
1990	Juni	Kargongstone, USA

3.2.3 "Ukrainische Jugend für Christus": von Bewegung zum Verband

Die Idee "Ukrainische Jugend für Christus" war so stark lebendig, dass nach dem Austritt der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche aus dem Untergrund und nach den Massenkundgebungen und Manifestationen für die Religionsfreiheit, eine der ersten Maßnahmen der zu diesem Zeitpunkt bereits legalen Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche die Durchführung des Kongresses "Ukrainische Jugend für Christus" im September 1990 in Lviv wurde. Der Kongress dauerte eine Woche lang, an den Hauptveranstaltungen des Kongresses am 8.-9. September nahmen jeweils mehr als 40.000 überwiegend junger Leute teil.

Zu einem besonderen Wert dieses Kongresses wurde nicht nur die Tatsache, dass UGKK damit ihr geistliches Potential deklariert hatte und sich in der ukrainischen Gesellschaft sehen ließ, sondern auch ihr Zeitpunkt, der für die Vorbereitung und die Durchführung des Kongresses die intellektuellen, geistlichen und praktischen Fähigkeiten der jungen Christen aus der Ukraine und Diaspora eingesetzt worden waren.

Unmittelbar nach dem Verlauf des Kongresses war die erste UJCh-Organisation in Lviv gegründet worden. Damit wurde "Ukrainische Jugend für Christus" aus der Bewegungsform in einen organisierten Jugendverband umgewandelt.

3.2.4 Jugendarbeit in der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche

Wegen der kommunistischen Diktatur und des offiziellen Verbots der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche, konnte die kirchliche Jugendarbeit in der Ukraine lange Zeit nicht organisiert und strukturiert werden. Auch in den ersten Jahren nach der Wende gab es im Grunde genommen kein speziell ausgearbeitetes Konzept, da damals die Kirche selbst im Prozess des Wiederaufbaus war: von der Ausbildung neuer Kleruskräfte und der Lösung der materiellen Basis (wie z.B. Remission der Kultusgebäude, die früher durch den Staat annektiert worden waren), bis zu der Konstituierung eigener Rechte bei verschiedensten Staatsorganen und der Neuplatzierung eigener Präsenz auf dem sehr komplizierten religiös-konfessionellen Feld des post-sozialistischen Landes⁷⁴. Darum führte die Kirche die Jugendarbeit bis in die Mitte der 90er Jahre vor allem in Form von Zusammenarbeit der Geistlichen und Jugendinitiativen, ohne die Modellentwürfe zu konzipieren und die Richtlinien der kirchlichen Jugendarbeit auszuarbeiten. So wurde in dieser Zeitperiode das breite Spektrum der kirchlichen Jugendarbeit (vor allem aber die Durchführung von Jugendkongressen, -konferenzen, -seminaren) im großen Maße durch das Verband "Ukrainische Jugend für Christus" und andere kleinere beikirchliche Jugendgruppierungen organisiert.

⁷⁴ Mehr dazu: Kapitel 4, Abschnitt 4.4.5

Die Situation ändert sich Mitte der 90er Jahre. Ende 1994, zur Ausarbeitung des Vorschläge-Pakets zu dem im Oktober 1996 geplanten Sobor (Konzil) der UGKK, war von den Vertretern verschiedener Jugendorganisationen eine *Jugendkommission des UGKK-Sobors* (Sobor-JK) gebildet worden. Nach zweijähriger Beratung ist daraus ein Entwurf des kirchlichen Jugendarbeit-Konzepts entstanden. Parallel kam auch die *Bischöfliche Jugendkommission des UGKK-Sobors* (Sobor-BJK) zur Vorbereitung des Bildungskonzepts der kirchlichen Jugendarbeit zusammen. Kurz vor der Eröffnung der I. Tagung des Lviver Sobors, organisierte der Jugendverband UJCh im Juli 1996 den Jugendkongress, in dessen Rahmen eine Woche lang die wissenschaftlich-praktische Konferenz zur Problematik der Jugendfragen in der Kirche tagte. Während der Sitzung der gemeinsamen *Kommission zu Jugendangelegenheiten* im Rahmen des Sobors der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche am 9.-10. Oktober 1996 ist auf Basis eben dieser drei Entwürfe - (1) die Resolutions-Selbstdarstellung junger Menschen (Sobor-JK), (2) das Ergebnisprotokoll der Bischofsversammlungen (Sobor-BK) und (3) die Dokumente des UJCh-Kongresses-1996 - ein Text entstanden, der unter anderem auch die Gründung der ständigen Jugendkommission in der Struktur der Patriarchischen Kurie mit den Vertretungsabteilungen in jeder Diözese der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche voraussetzte.

Später lenkte dieser Punkt besondere Aufmerksamkeit der Bischöfe im Synodenbeschluss⁷⁵, infolge dessen 1996 die *Patriarchische Jugendkommission* zum Leben gerufen wurde. Als Vorsitzender der Kommission tritt hier die von der Bischofssynode gewählte und vom Oberhaupt der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche bestätigte Person auf. Das Ziel der Patriarchischen Jugendkommission besteht darin, die Richtlinien der griechisch-katholischen Jugendarbeit zu entwickeln und diese Verordnungen in allen Diözesen und Exarchien der UGKK durch ihre strukturellen Abteilungen - *Diözesanen Jugendkommissionen* - im jugendkirchlichen Milieu einzusetzen⁷⁶.

Mit der Gründung der Patriarchischen Jugendkommission tritt die Jugendarbeit in der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche in eine aktive Entwicklungsphase ein.

⁷⁵ Nach dem Ablauf des Sobors (Konzils) der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche tagte die Lviver Bischofssynode der UGKK, die durch das synodale Beschlussdokument die Patriarchische Jugendkommission hervorrief

⁷⁶ Statut der Patriarchischen Jugendkommission der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche

Auch bei den Sitzungen den weiteren Sessionen des Sobors der UGKK⁷⁷ waren die Fragen bezüglich der Jugend keine Seltenheit gewesen, keine von den Sessionen aber wurde komplett dem Thema gewidmet. Solche intensive Auseinandersetzungen mit der Jugendproblematik, sowie besonders aktive Entwicklung der Pastoralangebote in diesem Bereich in den vergangenen Jahren nach der Wiedergeburt der Kirche, führten dazu an, dass in der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche das 2007 durch Bischofssynode⁷⁸ zum *Jahr der Jugend* erklärt wurde. Als die Hauptveranstaltung war hier der Patriarchische Sobor "Jugend in der Kirche des drittes Jahrhunderts"⁷⁹ vorgesehen worden, der am 14.-19. August 2007 in der ukrainischen Hauptstadt Kiew stattfand. Im Rahmen dieser Kirchenversammlung ist dazu der Jugendkongress organisiert worden, mit Teilnahme von über 10.000 jungen Christen. In dem Beschlussdokument des Sobors wurden die Hauptergebnisse von der Arbeit in den sechs Sektionen⁸⁰ resümiert, die konkrete Aufgaben der Jugendarbeit in der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche erarbeiteten.

3.2.5 Der strukturelle Aufbau und Ziele des UJCh-Jugendverbandes

Im Laufe der 90er Jahre wurden mehr als 70 Lokalorganisationen "Ukrainische Jugend für Christus" in 14 bis 24 Gebieten⁸¹ der Ukraine gegründet. Die meisten davon sind jedoch in der Westukraine entstanden. 1994 vereinigten sich alle Organisationen in der UJCh-Hauptversammlung in einen Verband "Ukrainische Jugend für Christus". Es war auch entschieden worden, dass die Lviver Organisation zur Hauptorganisation mit den Koordinierungsfunktionen wurde. Damit wurde "Ukrainische Jugend für Christus" der größte ukrainische griechisch-katholische Jugendverband.

⁷⁷ 1998 – II. Session, 2002 – III. Session

⁷⁸ Bischofssynode, 13.-20. September 2006

⁷⁹ IV. Session des Patriarchischen Sobors der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche

⁸⁰ 1. Geistliche Formierung und moralische Erziehung

2. Soziales Engagement

3. Ausbildung und akademische Seelsorge

4. Christliche Jugendorganisationen, -bewegungen und -gemeinschaften

5. Pastorale Sektion

6. Ökumenische Sektion

⁸¹ Administrative Teilung der Ukraine: 24 Gebiete + Autonome Republik Krym

Obwohl UJCh die Tätigkeitserlaubnis vom Oberhaupt der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche hat, ist er den kirchlichen Jugendstrukturen nicht untergeordnet. UJCh wurde offiziell vom Staatjustizministerium registriert und hat damit einen rechtlichen Status der "öffentlichen christlichen Organisation". Der Verband ist nicht nach kirchenorganisatorischem Prinzip (Pfarrei - Dekanat - Diözese), sondern nach administrativer Teilung (Dorf - Bezirk - Gebiet) strukturell aufgebaut. Damit ist "Ukrainische Jugend für Christus" in 5 Ebenen aufgeteilt:

1. Dorfebene
2. Bezirksebene
3. Stadtsebene
4. Gebietsebene
5. Landesebene

Dementsprechend gibt es die UJCh-Dorf-, UJCh-Bezirk-, UJCh-Stadt-, UJCh-Gebietsorganisationen, Gesamtukrainische UJCh-Verbandsverwaltung.

In seinem Statut bezeichnet sich UJCh als "der Nachfolger und der Fortsetzer der Traditionen von ukrainischen Jugendbewegungen, die in den 30er Jahren des 20. Jh unter der Vormundschaft von Metropolit Andrej Sheptyc'kyj existierten". Damit ist hier vor allem die Bewegung der Katholischen Aktion seit 1933 "Ukrainische Jugend für Christus" zu verstehen.

UJCh versucht mit ihrer Tätigkeit, die christlichen Werte zu verankern und den Einfluss der Säkularisation in der Ukraine zu beschränken. Der Verband führt Jugendapostolat aufgrund der Beschlüsse des II. Vatikanischen Konzils durch.

Zu den wichtigsten Aufgaben der "Ukrainischen Jugend für Christus" gehören:

- Erziehung der Jugend auf Grund der christlichen Moral und Normen der Katholischen Kirche, Mithilfe und Förderung der Jugend in der Aneignung der christlichen Werte und im Heranwachsen des eigenen geistlichen Niveaus;
- Bildungstätigkeit;
- Unterstützung der talentvollen Jugend;
- Einführung in das Jugendmilieu der Errungenschaften christlicher Wissenschaft und Kultur;
- Zusammenarbeit und Koordination der Tätigkeit von Jugendgruppen der ukrainischen Diaspora

3.2.6 UJCh-Aktionen am Beispiel der UJCh-Organisation in der Erzdiözese Lviv

Ähnlich wie im vorhergehenden Abschnitt, in dem wir als Beispiel der BDKJ-Aktivitäten die Tätigkeit der BDKJ-Diözesenstelle Rottenburg-Stuttgart erläutert haben, möchten wir hier die UJCh-Aktivitätsbereiche am Beispiel der Lviver Organisation zeigen.

Die Jugendarbeit im Lviver Verband ist in der Form von (1) regelmäßigen und (2) einmaligen Aktionen organisiert.

(1) Regelmäßige Aktionen:

- UJCh-Kongresse
- "Geistliche Gespräche"
- Sektion "Barmherzigkeit"
- Exerzitien
- Wahlfahrten
- Gottesdienste
- Weltjugendtage, Taizé-Treffen

UJCh-Kongresse. Die Kongresse "Ukrainische Jugend für Christus" finden jedes dritte Jahr. Sie gehören zu den größten Veranstaltungen des Verbandes. Bis jetzt wurden folgende Kongresse durchgeführt:

- 1990 "Ich suche den Christus", Lviv, 40.000 Teilnehmer
- 1993 "Die Ökologie des Glaubens", Lviv, 30.000 Teilnehmer
- 1996 "Christus vereint die Herzen", Lviv, 8.000 Teilnehmer
- 1999 Gesamtukrainischer ökumenisch-christlicher Kongress, Kiew, 10.000 Teilnehmer⁸²
- 2003 "Ich glaube", Lviv, 4.000 Teilnehmer

"Geistliche Gespräche": finden in Form von wöchentlichen – jeden Freitag – Abendtreffen statt. Zur Teilnahme werden die Priester, Lektoren einerseits und Mitglieder der Organisation andererseits herangezogen. Dabei ist eine Form der Zusammenarbeit der UJCh und des Lviver Priesterseminars entstanden worden, die auch eine positive gegenseitige Wirkung für alle Beteiligten zeigt: die Jugendlichen haben die Möglichkeit, jedes Mal die Stellungnahme der Kirche zu konkreten Fragen zu erfahren; die Seminaristen ihrerseits lernen, wie man durch diese lebendigen Zusammentreffen mit jungen Leuten auch die persönliche Kontaktfähigkeiten beim "Priester sein" ausarbeitet. Seit 14 Jahren existiert diese praxisbezogene

⁸² Mehr über den Kongress: Kapitel 4, Abschnitt 4.4.5

Zusammenarbeit, die für das Priesterseminar zu einem der Schwerpunkte des pastoral-pädagogischen Ausbildungsprogramms geworden ist. Die Anzahl der Teilnehmer sind jeweils 60-70 Personen. Die Veranstaltung ist immer in zwei Teile organisiert: *Themenvorstellung* und *Besprechung in kleinen Gruppen*.

Sektion "Barmherzigkeit": Weisenheim. Anfang 1999 begann die Lviver UJCh eine ständige Betreuung des Kinderheims Nr. 102 für Waisenkinder in Lviv. Zweimal in der Woche besucht die Jugendgruppe der Sektion "Barmherzigkeit" (12-15 Personen) die Kinder. Dort veranstalten sie verschiedene Spiele, führen Gespräche zu religiösen Themen, besuchen mit den Kindern Theater, Ausstellungen, Konzerte. Jeden Sonntag gehen sie mit den Kindern zu Gottesdiensten, danach - ins UJCh-Zentrum.

Sektion "Barmherzigkeit": Straßenkinder. Wegen der schweren wirtschaftlichen Lage suchen viele Ukrainer nach einem Job im Ausland. Die Kinder bleiben zu Hause, oft bei den Großeltern, die nicht imstande sind, die Erziehung zu übernehmen. Kinder und Jugendliche aus sozialschwachen Familien fühlen sich zu Hause nicht wohl, verlassen oft das Elternhaus und leben auf den Straßen. Die Mitglieder der Sektion "Barmherzigkeit" knüpfen Kontakte zu den Familien mit Problemen und versuchen, die Familienbeziehungen zu verbessern. **Sektion "Barmherzigkeit": Alte Leute.** Diese Sektion bietet seit Juni 2002 regelmäßige Betreuung der alten Menschen. UJCh-Mitglieder verteilen das warme Mittagessen den Einsamen und Alten, das vorher in einem der Lviver Nonnenkloster vorbereitet wird.

Exerzitien. Sie finden seit 1993 zwei-drei Mal jährlich statt und haben zwischen 80 und 120 Teilnehmer. Schwerpunkte: intensive geistliche Gespräche, Liturgiefeier, Beichte; vom Organisationsseelsorger oder von einem anderen Priester geführt.

Wahlfahrten. Das Jahr 2001 wurde in der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche zum Jahr des Metropoliten Andrej Scheptyc'kyj, der als damaliges Kirchenoberhaupt 1933 die Durchführung des ersten UJCh-Kongresses initiierte. Dadurch gilt er für die Organisation als Patron. So wurde 2001 beschlossen, alljährliche Wahlfahrten zum *Heimatort des Metropoliten* (etwa 60 km von Lviv) durchzuführen. Außerdem ist die Organisation an den jährlichen *Maria-Wahlfahrten von Studiten-Mönchsorden* (Teilnehmerzahl – etwa 800-1000 Personen) aktiv beteiligt. Der Aufgabenbereich der UJCh ist die Klärung aller technischen Fragen (wie Unterkunft und Verpflegung der Pilger, Gruppenbildung, Gruppenleitung, Transport für die Heimfahrt). Das geistliche Programm wird von den Mönchen übernommen.

Gottesdienste. Mitte der Woche Luft holen, einander begegnen: im Wort und im Mahl Gottes. Donnerstags besuchen die Jugendlichen die Vespere in einer Studiten-Klosterkirche. Außerdem: monatlich – gemeinsame Teilnahme an der Sonntagsliturgie in einer Jugendpfarre von Lviv.

Weltjugendtage, Taizé-Treffen. UJCh nimmt aktiv an verschiedenen christlichen Jugendveranstaltungen teil. Bevor die Patriarchische Jugendkommission geschaffen wurde, beschäftigte sich die UJCh mit der Formierung der Jugenddelegationen von der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche zu diesen Veranstaltungen. Um die Jugend zum Pilgerweg geistlich vorzubereiten, mit dem allgemeinen und geistlichen Programm dieser Veranstaltung bekannt zu machen, Grundsätze und Aufgaben der Taizé-Gemeinde einzuführen – wurden jedes Jahr die Vorbereitungsveranstaltungen (01.12-25.12, samstags) organisiert. Nachdem die Jugendkommission dies übernommen hat, führt die UJCh die Vorbereitungsmaßnahmen in eigener Organisation durch.

Als Durchführungszeitraum der (2) *einmaligen* Aktionen möchten wir das Jahr 2001 im Betracht nehmen. Gerade dann fand der historische **Besuch des Papstes** Johannes Paul II. in die Ukraine statt – das Ereignis, worauf die Gläubigen der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche lange Zeit gewartet haben. Die Jugendlichen der Lviver UJCh-Organisation nahmen aktiv an vielen Vorbereitungsaktionen teil, wurden zum Kirchlichen Organisationskomitee herangezogen. Vor allem aber wurde das innenverbandliche UJCh-Exekutivkomitee gebildet, welches sich auch um die Teilnahme aller anderen UJCh-Mitgliedsorganisationen um das Lviver Papst-Treffen⁸³ kümmerte. Im Rahmen des Papst-Besuches hat UJCh-Lviv gemeinsam mit einer polnischen christlichen Organisation "ICPE - Millennium Films Polska" während des Treffens der Jugend am 26. Juni die Aktion der kostenlosen Verteilung von 20.000 Videokassetten des Films "Jesus" durchgeführt. Die polnische Seite sorgte für die Herstellung der Gesamtauflage und die Übersetzung des Films in die ukrainische Sprache. Die UJCh beschäftigte sich mit allen technischen Fragen, wie die Zollabfertigung, die Vorbereitung der Einreisepapiere beim Westukrainischen Regionalzollamt, die bürokratischen Probleme

⁸³ Am Treffen mit Papst Johannes Paul II. am 26. Juni 2001 nahmen mehr als 650.000 Jugendliche teil. An der griechisch-katholischen Papst-Liturgie am nächsten Tag betrug die Teilnehmerzahl etwa 1.800.000 Gläubige

an der ukrainisch-polnische Grenze usw. Da die Videokassetten zollpflichtige Waren auf dem Territorium der Ukraine sind, sollte die UJCh sie durch das Ministerkabinett der Ukraine als "Waren der speziellen Anwendung" deklarieren lassen, um hohe Zollkosten zu vermeiden. Die Erlaubnis die Videokassetten "Jesus" einzuführen und sie kostenlos zu verteilen wurde von dem damaligen Vize-Ministerpräsidenten erteilt.

Workshop: Schule der Jugendleiter. Wurde für alle UJCh-Mitgliedsorganisationen von UJCh-Lviv organisiert. Im Zeitraum von 2 Monaten wurde jeden Samstag ein Training-Programm zu einem bestimmten Thema durchgeführt. Während der Veranstaltung haben die eingeladenen Lektoren vormittags ihre Vorträge gehalten, deren Besprechung in kleinen Gruppen weiter stattfand. Die Teilnehmerzahl – jeweils 18-22 Personen.

Auslandsjugendaustausch. 2001 empfing UJCh-Lviv zwei Jugendgruppen - aus Weißrussland und Polen. Ein Jahr vorher - eine BDKJ-Delegation aus der Diözese Fulda. Auch zu den anderen BDKJ-Mitgliedsverbänden (z.B. in den Diözesen Hildesheim und Augsburg), wie auch zu den Organisationen in österreichischer Diözese Graz-Sekau pflegt die UJCh ihre Kontakte und nimmt aktiv am Jugendaustauschprogramm teil.

Zu den wichtigen Schwerpunkten der UJCh-Aktivitäten gehört auch die ökumenische Tätigkeit. Sie ist bekannt durch ihre aktive Teilnahme am zwischenkonfessionellen Dialog – sowohl im Jugendbereich, als auch bei den Kontakten von den Hierarchien aller fünf größten christlichen Denominationen^{84 85}. In erster Linie ist hier der Kongress der Christlichen Jugend 1999 in Kiew zu erwähnen, an dem die UJCh als Mitorganisator tätig war⁸⁶. Die Teilnahme am Jugendlager "Friedensgrund", das von der Diözese Hildesheim in einem mittel- und osteuropäischen Land seit 15 Jahren organisiert wird, ist für die "Ukrainische Jugend für Christus" zu einem besonderen Ereignis im Bereich der ökumenischen Jugendarbeit geworden: die ukrainische Gruppe besteht meistens aus Vertretern verschiedener Konfessionen, die durch solche gemeinsame Teilnahme auch die weiteren Kontakte pflegen und die

⁸⁴ Ukrainische Orthodoxe Kirche Moskauer Patriarchat
Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche
Ukrainische Orthodoxe Kirche Kiewer Patriarchat
Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche
Römisch-Katholische Kirche in der Ukraine

⁸⁵ Dabei sind die ersten vier als „traditionelle Kirchen“, und die Römisch-Katholische Kirche ist als „historische Kirche“ bezeichnet

⁸⁶ Mehr dazu: Kapitel 4, Abschnitt 4.4.5

Jugendlichen aus ihren Organisationen dazu heranziehen. Nach dem "Friedensgrund" in Serbien 2001 wurde die Zusammenarbeit mit der Jugend von der Ukrainischen Orthodoxen Kirche Moskauer Patriarchat geknüpft, die (als Kirche) vorwiegend sehr selten mit anderen traditionellen ukrainischen Konfessionen in Kontakt kommt. Damit ist also die ökumenische Tätigkeitsrichtung für "Ukrainische Jugend für Christus" besonders relevant, da durch die bestehenden Kontakte "die junge Generation von Gläubigen das Gefühl der Angst, der historischen Beleidigung und des Ungerechten überwindet und infolgedessen die Wege zur gemeinsamen christlichen Tradition wiederfindet"⁸⁷.

Da zwischen dem Staat und der ukrainischen Kirche bis jetzt kein bilaterales Abkommen besteht, das unter anderem auch die Frage der Kirchensteuerpolitik regeln könnte, bekommt letztere keine Unterstützung seitens des Staates. Somit können auch die katholischen (griechisch-katholischen) Jugendverbände von der örtlichen Kirche nicht bezuschusst werden. Es gibt also nur die Möglichkeit, Anträge bei den staatlichen Jugendämtern als eine "öffentliche" Not-Profit-Organisation zu stellen⁸⁸, oder die Projekte durch die ausländischen kirchlichen Stiftungen bewilligen zu lassen. Letzteres benötigt die Vorzustimmung des zuständigen Bischofs und wird dazu durch eine große Zahl der Anfragen oft abgelehnt. Wegen komplizierter ökonomischer Situation in der Ukraine sind die Summen der staatlichen Antrag-Dotationen sehr gering. Als dritte Quelle sind hier die Spenden von den Wohltätern zu nennen – die haben aber einen äußerst unregelmäßigen, seltenen Charakter. Deswegen tritt eine finanziell-unsichere Situation als Dysbalance-Faktor bei der kirchlichen Jugendarbeit in der Ukraine auf. Trotzdem spielen persönliches Engagement, aktive freiwillige Hilfsbereitschaft und das Gefühl, nützlich zu sein, eine besonders wichtige Rolle bei der kirchlichen Pastoral, weil ohne dies auch beim Vorhandensein von Förderungsmitteln jede Art von Jugendarbeit zu Misserfolg verdammt ist.

⁸⁷ Ökumenisches Programm des UJCh. Lviv: UJCh-Verwaltung, 1994, S.2

⁸⁸ Für die Sozialpolitik im Jugendbereich ist in der Ukraine das Ministerium für Familie und Jugend zuständig. Gesetzliche Grundlage ist hier das Gesetz der Ukraine "Über die Förderung der sozialen Entwicklung der Jugend" vom 5. Februar 1993. Dabei hat der ukrainische Staat das Recht (ist nicht aber verpflichtet), freie Träger der Jugendarbeit zu unterstützen.

4. Gesellschaft und Kirche: gegenseitige Ergänzung oder Konflikt der Interessen?

Um über die Verhältnisse zwischen Kirche und Gesellschaft der Gegenwart zu sprechen, genügt es nicht, nur ihre Berührungspunkte zu analysieren. Vor allem muss man feststellen, welche Unterschiede und Gemeinsamkeiten diese zwei Gebilde haben und worauf sich die Wechselwirkungen und die gegenseitigen Zusammenhänge stützen. Eine solche Vorstellung könnte uns helfen, besser das Wesen der Dichotomie Kirche und Gesellschaft zu verstehen.

Sowohl die Gesellschaft, als auch die Kirche sind in ihrem inneren Aufbau eine Sozietät. Die beiden haben als Struktursubjekt die Menschen. In der Staat-Gesellschaft werden sie als Bürgerinnen und Bürgern identifiziert, in der Kirche - als Gemeinschaft der Gläubigen, die *gemeinsame Spiritualität des Miteinanders* brauchen¹. Hier und da richtet man sich nach eigenen Regeln und Gesetzen. Der Staat läßt sich durch eine Verfassung leiten, die Kirche führt ihr Leben aufgrund der Lehre von Kirchenvätern und laut dem Evangelium. Auch der Verwaltungsapparat ist in beiden Soziumen in Form der Macht anwesend. In einem ist dies die Regierung und der Präsident, im anderen - die geistliche Führung. Die Kirche kann aber, im Unterschied zum Staat und seinen Ordnungsinstitutionen, ihr Volk im Grunde genommen nicht bestrafen: es gibt keine Gefängnisse. Doch auch hier können wir die Gemeinsamkeiten finden. Denn die Sünde ist die Zelle des Gläubigen, darin ist er ein Gefangener und das ist sein Gefängnis. Und der Glaube an Christus, die offenherzige Buße kann ihn befreien und die Ketten der Straftat fallen lassen.

¹ Fürst, G., Bischof: Miteinander Kirche sein. Hirtenbrief an die Gemeinden der Diözese Rottenburg-Stuttgart zur österlichen Bußzeit. Rottenburg 2008, S.4

4.1 Christliches Altertum

4.1.1 Erste Christen in der Verfolgungszeit

Die Beziehungen zwischen Gesellschaft und Kirche sind von der bisherigen geschichtlichen Entwicklung geprägt. Der Anfang der christlichen Zivilisation ist von der Verfolgungs- und Unterdrückungsperiode bestimmt. Die Ursache dafür war die Feindlichkeit der römischen kulturellen Umgebung zur neuen Religion. Laut den Worten des Hl. Paulus kann man schlussfolgern, dass die ersten Christen ihre Loyalität dem Imperium gegenüber gezeigt haben. In seinem Brief an die Römer in den Jahren 57-58 schrieb Paulus über die Stellung zur staatlichen Gewalt:

"Jeder leiste den Trägern der staatlichen Gewalt den schuldigen Gehorsam. Denn es gibt keine staatliche Gewalt, die nicht von Gott stammt; jede ist von Gott eingesetzt. Wer sich daher der staatlichen Gewalt widersetzt, stellt sich gegen die Ordnung Gottes, und wer sich ihm entgegenstellt, wird dem Gericht verfallen. Vor den Trägern der Macht hat sich nicht die gute, sondern die böse Tat zu fürchten; willst du also ohne Furcht vor der staatlichen Gewalt leben, dann tue das Gute, sodass du ihre Anerkennung findest. Sie steht im Dienst Gottes und verlangt, dass du das Gute tust. Wenn du aber Böses tust, fürchte dich! Denn nicht ohne Grund trägt sie das Schwert. Sie steht im Dienst Gottes und vollstreckt das Urteil an dem, der Böses tut. Deshalb ist es notwendig, Gehorsam zu leisten, nicht allein aus Furcht vor der Strafe, sondern vor allem um des Gewissens willen. Das ist auch der Grund, weshalb ihr Steuern zahlt; denn in Gottes Auftrag handeln jene, die Steuern einzuziehen haben. Gebt allen, was ihr ihnen schuldig seid, sei es Steuer oder Zoll, sei es Furcht oder Ehre." ²

Aber der Respekt gegenüber dem Staat hat sich nicht mit der Vergöttlichung des Regenten gleichgesetzt, was man in den vorchristlichen Zeiten in Bezug auf die römischen Kaiser offen praktizierte. Die wurden noch bei dem Leben als *divus* und *Pontifex maximus* (lat. – göttlicher, größter Pontifex) proklamiert. Die Macht, die sich

² Der Brief an die Römer, Kapitel 13. In: Die Bibel: Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung. Freiburg i. Br.: Herder 2005, S.1270

selbst vergöttlicht und will, dass man sie anbetet, versteht man als Götzendienst³. Das verlangten auch die Machtinhaber im Zeitraum von Imperator Nerva († 98) bis zum Septimius Severus († 211) von seinem Volk. Die ersten Christen konnten sich mit der Tatsache der Idolatrie nicht aussöhnen⁴. Im Bewusstsein der Christen durfte sich sogar die formale Anbetung irgendwelchem anderen Idol nicht mit der Reinheit des Glaubens vereinigen. Solche Handlungen widersprachen der Lehre Christi⁵. So entstand der Konflikt, der das Christentum auf Jahrzehnte in die feindliche Position dem Imperium gegenüber gestellt hat und eine riesige Zahl von Märtyrern des Glaubens verursacht hat. Deswegen galt ein Staatsherrscher in dieser Periode für die ersten Christen nicht als Gottesbote, sondern als Unterdrücker der Gläubigen.

Die ersten Verfolgungen der Christen haben bereits während der Herrschaft des Imperators Nero (37-68) begonnen, als sie im Jahre 64 am Brand der Stadt Rom beschuldigt wurden. Später folgte eine Phase vermehrter Unterdrückungen. Es war Imperator Decius (249–251), der mit der systematischen Unterdrückung der Anhänger des Christentums begann. Zu seinen Herrschaftszeiten wurden alle Imperiumsangehörige unter Androhung der Todesstrafe zu Opferungen an die offiziellen Gottheiten verpflichtet. Solche Gesetze waren in erster Linie gegen die Christen gerichtet. Auch unter Decius' Erben Valerian (253-259) verbesserte sich die Situation der Christen nicht. Nur der Sohn von Valerian Gallienus (260-268) milderte die Politik seines Vaters den Christen gegenüber, so dass im Jahre 260 antichristliche Edikte Valerians aufgehoben wurden⁶.

Damit war aber die Verfolgungsperiode nicht beendet, jedoch ihre Endphase hatte begonnen. Den letzten großen Schlag bekam der christliche Glaube von dem Imperator Diokletian (284-305). Mit dem im Jahre 303 veröffentlichten Edikt begannen besonders grausame Massenverfolgungen der Christen, die bis zu seinem Tod andauerten. Erst 311 hat der Imperator Galerius (305-311) die diokletianischen Edikte aufgehoben⁷.

³ Kleman, O.: *Vlada ta vira*. In: *Social'na doktryna Cerkvy: Zbirnyk statej*. Lviv: Svičado 1998, S. 97

⁴ Bedouelle, G.: *Istorija Cerkvy / Per. z franz. H.Hryhorovyč*. Lviv: Svičado 2000 (1997), S. 57

⁵ Die Zehn Gebote

⁶ Bedouelle (2000), S. 57 f

⁷ Ebd., S. 58

4.1.2 "Konstantinische Wende"

Damit ist die Verfolgungsära beendet worden und die Verhältnisse zwischen dem Staat und der Kirche begannen sich in ganz anderer Richtung zu entwickeln. Das alles wurde dadurch möglich, dass der Imperator Konstantin (312-337) an die Macht kam. Nach seinem Sieg in der Schlacht an der Milvischen Brücke am 28. Oktober 312⁸ zog er als Sieger und künftiger Reformator in Rom ein. Er brachte radikale Änderungen in der Kirche. 313 hatte der Kaiser Konstantin in Mailand ein Edikt⁹ unterschrieben, mit welchem die Glaubensfreiheit erklärt wurde. Die bisher verfolgte und vernichtete Kirche kam aus dem Untergrund heraus und bekam plötzlich die Rechte, nicht nur ihre innerliche, sondern auch ihre äußerliche Struktur ganz offen und frei auszubauen. Solch ein qualitativer Sprung hat die Lage des Christentums im Römischen Reich grundlegend geändert. Durch die staatliche Unterstützung vom Imperator selber wurde die Kirche 324 auf dem ganzen Territorium des Römischen Reiches anerkannt¹⁰. Wie kam es dazu, dass Konstantin als Vertreter des bisher christenfeindlichen Staates die Politik seiner Vorgänger völlig unerwartet geändert hatte? Lag Konstantins Bekehrung zum Christentum nur auf einer rein geistigen Ebene, oder hatte diese doch andere Gründe? Bis heute gibt es zwischen den Kirchenhistorikern keinen einheitlichen Standpunkt, ob das eine vornehmlich politische oder religiöse Entscheidung von Konstantin war. Damaligen Chroniken folgend, verdankte er seinen Sieg bei der Milvischen Brücke einem Gott der Christen, von dem er ein besonderes Zeichen bekommen habe¹¹. Konstantins Wahl, einen neuen Gott als Beschützer seines Imperiums zu haben, hatte aber auch eine andere Erklärung, die nicht mit rein religiöser Überzeugung verbunden war. Wahrscheinlich wollte er vor allem mit dieser Politik das Christentum zur Staatsreligion machen. Diese Vision ließ sich in seine eigene Imperiumskonzeption einfügen, und A.Franzen und R.Bäumer nehmen an, dass "gerade der universale Zug des Christentums es gewesen ist, der den nach Universalität strebenden Kaiser bewogen hat, die christliche Religionsgemeinschaft zur Basis seiner

⁸ Franzen, A./Bäumer, R.: Papstgeschichte: das Petrusamt in seiner Idee und seiner geschichtlichen Verwirklichung in der Kirche. Freiburg i. Br.: Herder 1974, S. 39

⁹ Bekannt als „Mailänder Toleranzedikt“

¹⁰ Bedouelle (2000), S. 59

¹¹ Brown, P.: Die Entstehung des christlichen Europa / Aus dem Engl. übers. von Peter Hahlbrock. München: Beck 1999, S. 35

neuen Reichspolitik zu machen"¹². Solche Verbreitung der christlichen Ideen und Stärkung der Kirche könnte als Konsolidierungsfaktor im Imperiumsraum dienen. Für die Kirche selbst hat es aber auch zu den negativen Folgen geführt. Es bestand für die Kirche eine reale Möglichkeit zur völlig untergeordneten Institution im staatlichen Mechanismus zu werden. Eben darauf beruhen die wichtigsten an Konstantin gerichteten Vorwürfe: übermäßige Verweltlichung der Kirche, die der Versuchung von Macht und Reichtum anheim fallen konnte. Hier aber kann man auch Divergenzen in verschiedenen historiographischen Forschungen finden. So behauptet Guy Bedouell zum Beispiel, dass diese Interpretation von Konstantins Motiven falsch ausgelegt wurde¹³. Seiner Meinung nach, kann man als Quelle dieses Irrtums die "Göttliche Komödie" von Dante halten, und zwar die Stelle, wo es um das so genannte "Konstantins Geschenk" an den Papst Silvester I. (314-335) geht:

*Welch Unheil, Constantin, ist aufgegangen
Nicht, weil du dich bekehrst, nein, weil das Gut
Der erste reiche Papst von dir empfangen!*¹⁴

Viele Historiker sind aber der Meinung, dass im nun entstandenen Dialog zwischen dem Staat und der Kirche die starke Einmischung des Kaisers in die kirchlichen Angelegenheiten ihre selbständige Position geschwächt hat. In der folgenden Zeit fand sich die ohnehin geschwächte Kirche unter dem Imperator Julian Apostata (361-363) wieder, der dem Christentum abgeneigt war, und erhielt weitere Erschütterungen¹⁵.

4.1.3 Ökumenische Konzile

Wie dem auch sei ist die Konstantinische Wende als besonders wichtige Etappe in dem Fortschritt des Christentums und im Beginn der qualitativ anderen Verhältnisse

¹² Franzen/Bäumer (1974), S. 41

¹³ Bedouelle (2000), S. 60

¹⁴ Dante, A.: Göttliche Komödie / Übersetzt von Karl Streckfuß. Leipzig: Philipp Reclam Jr. Drucker, 1876, Die Hölle, Neunzehnter Gesang, 115-117. In: http://de.wikisource.org/wiki/G%C3%B6ttliche_Kom%C3%B6die_%28Streckfu%C3%9F_1876%29/Inferno,09.04.2008 Es geht hier um ein Dokument, welches der Kaiser Konstantin als Geschenk dem Papst Silvester die Reihe der Besitzungen übergeben hat, womit er juristisch die Existenz des Papstgebietes gefestigt hat.

¹⁵ Bedouelle (2000), S. 60

zwischen dem Staat und der Kirche zu betrachten. Sein Streben zum Dialog muss zweifellos als Pluspunkt für ihn verbucht werden. Man kann viele Schwächen und Fehler in der Person von Kaiser Konstantin finden, darf aber auch seine immense Rolle in der Kirchengeschichte nicht unterschätzen, die Rolle, die er auch bei der innerlichen Gestaltung des Lebens der Kirchen gespielt hat. Es genügt, sich an seine unmittelbare Teilnahme an der Organisierung des Konzils in Nicäa (325) zu erinnern, das das erste in der Reihe von sieben Ökumenischen Versammlungen der Christlichen Kirche war. Bis jetzt gelten sie als einzige von fast allen Konfessionen anerkannten Konzilien. Solch eine aktive Position von Konstantin hat der Kirche geholfen, sich selbst "zum ersten Mal als privilegierte Trägerin eines universalen Gesetzes"¹⁶ zu verstehen.

Das zweitfolgende ökumenische Konzil wurde im Jahre 381 in Konstantinopel zusammengerufen. Auch diesmal wurde die größte kirchliche Versammlung von einem Kaiser berufen. Jetzt war es der Imperator Theodosius der Große (375-395), der 380 dem Christentum den Status der offiziellen Religion im Osten gegeben hat unter dessen Regierung die Kirche endgültig ihre Positionen gefestigt hat. In einem Dekret, das zum Staatsgesetz erhoben war, wurde festgelegt: "Alle Völker, die unter der milden Regierung unserer Huld stehen, wollen wir in Glauben leben sehen, den der heilige Apostel Petrus den Römern überliefert und wie von ihm, so auch bis zum heutigen Tage verkündet wird, dem, wie jedermann weiß, der Pontifex Damasus folgt und der Bischof Petrus von Alexandrien..."¹⁷ Elf Jahre später hat Kaiser Theodosius das Heidentum offiziell verboten. Das von Theodosius berufene Konzil von Konstantinopel hat die Tradition der "ökumenischen", nämlich "weltweiten" Konzilien fortgesetzt. Solcher zählt man sieben. Sie haben die Hauptthesen über den Glauben formuliert, die eine theologische Basis für alle späteren christlichen Kirchen geworden sind. In der chronologischen Reihe sind das:

1. Konzil von Nicäa, 325
2. Konzil von Konstantinopel, 381
3. Konzil von Ephesus, 431
4. Konzil von Chalcedon, 451
5. Konzil von Konstantinopel II, 553
6. Konzil von Konstantinopel III, 680
7. Konzil von Nicäa II, 787

¹⁶ Brown (1999), S. 36

¹⁷ Zitiert in: Franzen/Bäumer (1974), S. 53

4.1.4 Zwei-Naturen-Lehre

Das Thema dieses Kapitels berücksichtigend, ist für uns das Konzil von Chalcedon (451) besonders interessant, und zwar die Auseinandersetzung mit der Frage, die indirekt die Problematik "Staat-Kirche" angeschnitten hat. Die Kirche hat begonnen, die Trennungen zu vergessen und neue Vision der Vereinigung mit dem Staat zu bilden. In christologischen Glaubensartikeln des Konzils von Chalcedon wurde diese paradoxe Einheit des Staates und der Kirche ausgedrückt¹⁸. Sie stammt von einer Definition der zwei Naturen in Christus, die "unvermischt und ungetrennt" in der einen Person des Gottessohnes existieren. Die *Zwei-Naturen-Lehre* (*Dyophysitismus*) wurde von Papst Leo dem Großen (440-461) definiert und gegen den Monophysitismus verwendet. Im Sinne der Dichotomie "Staat-Kirche" führte diese christologische Formel "konsequent zum System des verbundenen Dualismus, nach dem Göttlichen und Menschlichen, d.h. Religion und Politik im staatlichen Leben, ebenso ‚unvermischt‘ und ‚ungetrennt‘, weil im Personkern der Christen miteinander verbunden, ihre Eigenständigkeit und ihre Eigenwertigkeit behielten wie die göttliche und die menschliche Natur in der Person des Gottmenschen Jesus Christus"¹⁹.

4.1.5 Symphonia des Staates und der Kirche

In dem Byzantinischen Reich wurde das chalcedonische Dogma im Prinzip der *Symphonie*²⁰ des Staates und der Kirchen verwirklicht. Solche harmonische Koexistenz beider Mächte äußerte sich im Grundsatz der gegenseitigen Freiheit: wie der Staat, so auch die Kirche existiert dem eigenem Wesen nach. Dabei aber verstand man unter der Autonomie keine Isolierung voneinander. Für den Staat war die Kirche ein Teil von seinem Leben, sein Gewissen und seine geistliche Seite, und für die Kirche zeigte sich der Staat als äußerliche, historische Gestaltung der Gesellschaft, des Volkes,

¹⁸ Havanjo, I.: Symfonija Cerkwy i Deržawy. In: Stosunky miž Cerkwoju i Deržawoju: protystojannja, „stina rozmežuwannja“ y spivpracja. Materialy studentsjkoj naukowo-praktytschnoi konferencii. Lviv: LBA 1998, S. 17

¹⁹ Franzen/Bäumer (1974), S. 69

²⁰ Havanjo (1998), S. 17

die gleichzeitig zu der Kirche gehörte. Bildlich gesagt, mit verschiedenen Stimmen sprechend, schaffen die beiden in gleichzeitigem Klang eine Sinfonie.

Das Prinzip der *Unvermischbarkeit und Untrennbarkeit* sollte nicht gebrochen werden. Die Grenze zwischen Staat und Kirche, Politik und Religion konnte man weder in die Richtung zur noch stärkeren *Unvermischbarkeit* miteinander (so wie bei dem monophysitischen Spiritualismus), noch in die Richtung zu noch größerer *Untrennbarkeit* voneinander (wie es bei dem zu engen staatlich-kirchlichem Bündnis – dem so genannten *politischen Monophysitismus* ist) verletzen²¹. Letztere konnte zur politischen Kontrolle der Religion durch den Staat führen, was sich in späteren Jahrhunderten in der Form des *Cäsaropapismus* nachweisen lässt.

4.1.6 Zwei-Gewalt-Lehre

Die Theorie von der *Zwei-Naturen-Lehre*, die der Papst Leo der Große definierte, hat ihre Fortsetzung von seinem Nachfolger bekommen und wurde zur *Zwei-Gewalt-Lehre* entwickelt. Eine besondere Rolle darin spielte der Papst Gelasius I. (492-496), der die kirchliche Vorstellung vom Staat-Kirche-Verhältnis formulierte. 494 schrieb er einen Brief an den oströmischen Kaiser Anastasius (491-518), wo er die klare Position über den Machtbereich dieser zwei Kulminationsgestalten (Staat und Kirche) in einer Imperiumswelt äußerte:

"Zwei sind es nämlich, erhabener Kaiser, durch die an oberster Stelle diese Welt regiert wird: die geheiligte Auktorität der Bischöfe (auctoritas) und die kaiserliche Gewalt (potestas). Von diesen beiden ist die Last der Priester um so schwerer, als sie auch selbst für die Könige der Menschen vor Gottes Gericht Rechnung abzulegen haben. Denn Du weißt es, allergnädigster Sohn, dass Du an Würde zwar das ganze Menschengeschlecht überragst, dass Du dennoch aber vor den Amtswaltern der göttlichen Dinge demütig den Nacken beugst und von ihnen die Mittel zum Seelenheil erwartest. Daran erkennst Du, dass Du beim Empfang der himmlischen Sakramente... eher der demütig Nehmende

²¹ Havanjo In: Stosunky miž Cerkwoju i Deržawoju (1999), S. 18

als der Befehlende bist. In diesen Dingen bist Du demnach vom Urteil der Priester abhängig und darfst sie nicht Deinem Willen unterjochen wollen. Wenn nämlich die Bischöfe im staatsrechtlichen Bereiche gerne anerkennen, dass Dir die kaiserliche Macht durch göttliche Anordnung übertragen ist und dass sie deshalb Deinen Gesetzen Gehorsam zu leisten haben, wie muss man dann um so williger denen gehorsam sein, die zur Auspendung der ehrwürdigen Mysterien bestellt sind!... Und wenn sich die Gläubigen schon allen Priestern insgesamt innerlich unterwerfen müssen, um wieviel mehr ist dann dem Bischof jenes Stuhles Zustimmung zu leisten, den der höchste Gott selbst über alle Priester gestellt sehen wollte und den seitdem die Gesamtkirche immerdar mit kindlicher Hingabe verehrt hat.

Daraus ziehe nun gnädig den Schluss, dass niemand sich jemals... über den Vorrang... jenes Mannes erheben darf, den Christi Wort selbst über alle Menschen gestellt hat und den die ehrwürdige Kirche selbst gläubig als ihren Primas (primatem) bekannt hat...

Vor Gottes Angesicht also und mit lauterer Absicht bitte, beschwöre und ermahne ich Dich, nimm diese meine Bittschrift nicht ungnädig auf. Ja ich bitte Dich ausdrücklich, dass Du lieber jetzt in diesem Leben auf das, um was ich bitte, hörst, als dass Du, was ferne sei, beim göttlichen Gericht meine Anklage vernehmen musst" (Epistola 12).²²

Die klassische *Zwei-Gewalt-Lehre* hat dem ganzen weiteren abendländischen Denken für über tausend Jahre des Mittelalters eine Richtung gewiesen²³.

4.2 Christliches Mittelalter

4.2.1 Beginnende Kirchenreform

Der Kampf der Kirche um die Unabhängigkeit von der Staatskontrolle bekam im Laufe der Jahre eine neue qualitative Entwicklung. Diese *Libertas ecclesiae* kann man aber nicht mit der Glaubensfreiheit in Bezug auf einzelne Individuen identifizieren. Das

²² Zitiert in: Franzen/Bäumer (1974), S. 74

²³ Ebd., S. 74

war nur das Recht der Kirche als Institution zur selbständigen Entscheidung ihres Schicksals, und nicht die Entscheidung einer Person. Eben deshalb führte diese Tatsache seit dem zwölften Jahrhundert zur Verfolgung seitens der Kirche der Andersdenkenden unter eigenen Gläubigen. Das hat vor allem den Kampf gegen die Häresie betroffen, worin die Kirche auch von dem Staat die Unterstützung und den Beistand bekommen hat.²⁴

Auf diese Art war die Kirche oft ein Instrument der Politik in dem innerstaatlichen Bereich wie auch in der Errungenschaft der außenpolitischen Ziele. Indem die Kirche aber in die Politik kam, konnte sie sich nicht von der letzteren abgrenzen. So drang auch die Politik durch alle Poren des kirchlichen Lebens. So geriet am Ende des ersten Jahrtausends die Kirche in eine neue Krise. Sie charakterisiert sich durch das vollständige Hineinwachsen letzterer ins System des Feudalismus. Diese tiefgreifende Krise erreichte die höchsten Vertretungen der kirchlichen Macht. Es kam dazu, dass die Bischöfe von den Königen und Imperatoren ernannt wurden. In einzelnen Fällen wurden die Bischofswürden und die Pfarreien denen gegeben, die den allerhöchsten Preis bezahlen konnten. Eine solche Erscheinung wurde als *Simonie*²⁵ bezeichnet.

Solcher Sachverhalt beunruhigte den neuangekommenen Papst Leo IX. (1049-1054), der sofort eine radikale gesamtkirchliche Reform begann. Als entschlossene Gegner der Simonie und des Konkubinats (des widerrechtlichen Zusammenlebens eines Priesters mit einer Frau) veranstaltete er die zahlreichen Synoden, bei denen diese Erscheinungen stark kritisiert wurden. Papst Leo "brachte die gesamtkirchliche Bedeutung des Papsttums dem Abendland zum Bewusstsein"²⁶.

Trotz des gesamten Erfolgs der Politik vom Papst Leo IX. in diesem Bereich, kam es eben während seines Pontifikats zu der größten innerkirchlichen Krise. Durch die Auseinandersetzungen mit dem Kerullarios, der seit 1043 den Patriarchenstuhl von Konstantinopel besaß und von Anfang an nach der Unabhängigkeit von Rom der Byzantinischen Kirche strebte, geschah 1054 ein traurigstes Ereignis in der Geschichte der Christentums – der Bruch zwischen der Ost- und der Westkirche. Der byzantinische

²⁴ Tirni, B.: Relihijni prava: istoryčnyj ohljad. In: Relihijna svoboda i prava ljudyny: bohoslovs'ki aspekty. U 2 t. T.1. Lviv: Svičado 2000, S. 62

²⁵ Nach Simon Magus, „einem ‚großen Zauberer‘ einer Stadt in Samaria“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Simonie>); siehe auch Apostelgeschichte der Bibel (8,18-20)

²⁶ Franzen/Bäumer (1974), S. 147

Kaiser Konstantin IX. wandte sich an den Papst um die Hilfe im Kampf gegen die Normannen. Das gefiel dem Patriarchen Kerullarios überhaupt nicht, und er äußerte sich in sehr heftiger Form gegen Rom, womit er die weiteren Beziehungen mit dem Papstamt in Frage stellte. Als Antwort trat Rom mit der Bannbulle gegen den Patriarchen auf, letztere exkommunizierte seinerseits die Lateiner. Das daraus folgende große *Schisma*²⁷ teilte die christliche Welt in Katholizismus und Orthodoxie auf und blieb noch bis zu den heutigen Tagen erhalten²⁸.

4.2.2 Die erste Vertragsvereinbarung zwischen Staat und Kirche: Wormser Konkordat

Trotz der schweren Periode für die Kirche, die dem Pontifikat von Leo IX. zuteil wurde, zählt dieser Papst zu den größten Gestaltern der Kirchengeschichte. Er ist als eine der ursprünglichen Kräfte der beginnenden Kirchenreform zu verstehen. Später wurde sie als die Gregorianische Reform nach dem Namen des Kardinals Hildebrand genannt, der in der Geschichte als Papst Gregor VII. bekannt war. Gerade er bestimmte die ganze reformatorische Tätigkeit des Papsttums beginnend von seinen Vorgängern Leo IX., Stephan X., Nikolaus II. und Alexander II.. Als Hauptaufgabe seines Pontifikates versuchte Gregor VII. die Reflexionen zu verwirklichen, die in dem prominenten theologischen Werk "Gottessaat" vom heiligen Augustinus (354-430) dargestellt wurden. Unter dem Leitwort "Gerechtigkeit und Friede" setzte Gregor VII. seine Erneuerungspolitik entschlossen in die Praxis um. Abschaffung der Simonie und des Konkubinales wurde zum Anliegen dieser Reform, und sein Leitmotiv lautete: Freiheit der Kirche. Für ihn bedeutete das "Unabhängigkeit der Bischöfe vom Staat, stärkere Bindung an die römische Kirche und Anerkennung des päpstlichen Primates"²⁹. Selbstverständlich gefielen solche kirchlichen Reformpläne, insbesondere der Kampf mit der Laieninvestitur, vielen nicht. So bestand ein scharfer Konflikt zwischen Gregor VII. und dem germanischen Imperator Heinrich IV., den der Papst durch Mailändische Bischofsfrage³⁰ (1076) exkommunizierte. Die hier genannte

²⁷ Griech. Spaltung

²⁸ Stepovyk, D.: Relihii switu. Kyiv: Fotovideoservis 1993, S. 21

²⁹ Franzen/Bäumer (1974), S. 154

³⁰ Ebd., S. 154

Auseinandersetzung schnitt das Problem der *Laieninvestitur* an. Die harte Position des Papstes in der Frage der unkanonischen Ernennung der Bischöfe empörte nicht nur den König, sondern auch den deutschen Klerus, der einen scharfen Brief an Gregor sandte, wo er unter anderem die Forderung, das Papstamt zu verlassen, aufstellte:

"Du also durch den Urteilsspruch aller unserer Bischöfe und den unsrigen Verdammter, steige herab, Verlass den angemäßen Apostolischen Stuhl. Ein anderer besteige den Thron des hl. Petrus, der nicht Gewalt hinter angeblicher Frömmigkeit versteckt, sondern die reine Lehre des hl. Petrus verkündet. Wir, Heinrich, von Gottes Gnaden König, mit allen meinen Bischöfen sagen Dir: Steige herab, steige herab. Du durch Jahrhunderte zu Verdammender".³¹

Genau das wurde der Grund zur Erscheinung der Bannbulle gegen den König, der später dennoch seiner Schuld von Gregor losgesprochen wurde. Heinrich nutzte geschickt diese Situation aus und in sechs Jahren eroberte er bereits Rom. Der undankbare König verbannte den Papste Gregor VII. und stellte auf dessen Platz den Gegenpapst Clemens III. (1084-1100)³², der Heinrich zum Kaiser 1084 krönte. "Ich habe die Gerechtigkeit geliebt, gottlose Wesen gehasst, deswegen sterbe ich in der Verbannung", - sagte Gregor VII. vor seinem Tod 1085³³.

Damit starb aber sein Kampf um Reformierung der Kirche nicht und in paar Jahrzehnten wurde er Voraussetzung beim *Wormser Konkordat* im Jahre 1122, wo man der Sache von Laieninvestitur ein Ende setzte. Dieses Konkordat gab der Kirche viele Rechte. So bekam sie all ihren Besitz zurück, und der Staat behielt das vom Reich stammendes Kirchengut. Die Investitur der Bischöfe mit den geistlichen Symbolen - Ring und Stab - wurden damit zu der Prärogative der Kirche³⁴. Die historische Rolle des Wormser Konkordates lag nicht nur in der Überwindung des Streites um die Investitur-Frage, sondern auch darin, dass es das erste derartige Abkommen war und von nun an die Praktik der Vertragsvereinbarungen zwischen dem Staat und der Kirche weiterhin als *Konkordat* bezeichnet wurden. Solcherweise gehört Gregor VII. zu den bekanntesten Päpsten des Mittelalters. Sein Streben nach Gerechtigkeit und Frieden und leidenschaftliche Verteidigung der unabhängigen Rechte der Kirche formten die kirchlich-politischen Verhältnisse in Europa für mehr als zweihundert Jahre.

³¹ Zitiert in: Franzen/ Bäumer (1974), S. 157

³² Bedouelle (2000), S. 82

³³ Franzen/Bäumer (1974), S. 157

³⁴ Bedouelle (2000), S. 82

4.2.3 Neue Herausforderungen für die Kirche

Das Ende des 14. Jahrhunderts brachte neue Herausforderungen für die Kirche. Genau in dieser Zeitperiode kam es wieder zum Schisma, das aber diesmal nicht in der Universalkirche, sondern in der Mitte des Katholizismus entbrannte. Durch die Auseinandersetzungen zwischen den Kardinälen bekam die abendländische Christenheit zwei Päpste: Urban VI. (1378-1389) mit Sitz in Rom und Clemens VII. (1378-1394) in der französischen Avignon. Die Kirche wurde in zwei Lager gespaltet. Zum Zeichen gegenseitiger Nichtanerkennung exkommunizierten sie einander und dessen Anhänger. Es bestand eine solche Situation, dass sich die gesamte europäische Christenheit nominell im Bann befand. "Urbanisten" und "Clementisten" konnten sich lange Zeit nicht versöhnen. Um das politische Protektorat zu finden, suchten beide Lager eine Schirmherrschaft bei den Königen und Fürsten. Dadurch wuchs der staatliche Einfluss in dem innerkirchlichen Bereich. Das Erbe, das die beiden Päpste nach ihrem Tod hinterlassen haben, war unersetzlich geschädigt. Ihre Nachfolger verbesserten es nicht wegen ihrer eigenen Ambitionen. Immerhin kam die Zeit, dass der Klerus dieses bestandene Schisma überwinden wollte. Als ein möglicher Weg dazu konnte die Abdankung von beiden Päpsten und die Wahl eines neuen Papstes dienen. Dazu wurde das Konzil in Pisa (1409) berufen, in Ergebnis dessen beide Päpsten, und zwar Gregor XII. (1406-1415) und Benedikt XIII. (1394-1417), als "Begünstiger des Schismas und notorische Häretiker und Eidbrecher"³⁵ genannt wurden. Da die Päpste nicht zurücktraten und die Kardinäle in Pisa bereits einen neuen Papst Alexander V. (1409-1410) wählten, bekam die Kirche jetzt sogar drei Päpste, von denen jeder seinen eigenen Anerkennungsraum zwischen den Königshöfen Europas hatte. Nach dem Tod von Alexander V. wurde Johannes XXIII. (1410-1415) zu seinem Nachfolger gewählt. Das war aber keine glückliche Wahl, denn wie es sich später zeigte, war Johannes XIII. mehr Politiker und handelte nur in eigenen Interessen, was nicht der Einheit der Kirche dienen konnte. Das brachte eine neue Enttäuschung in die kirchlichen Kreise, die sich wieder auf einen gleichzeitigen Rücktritt aller drei Päpste einigten. Die Realisierung dieses Vorhabens war von der staatlichen Seite ermöglicht worden, und zwar durch den politischen Willen des deutschen Königs Siegmund, der 1414 in Konstanz ein Konzil

³⁵ Franzen/Bäumer (1974), S. 257

ankündigte. In seinem Verlauf wurden die drei Päpste zum Rücktritt gezwungen und ein neuer Papst wurde gewählt, womit das abendländische Schisma endgültig aufgelöst wurde.

4.3 Verhältnisse zwischen Staat und Kirche in der Neuzeit

4.3.1 Reformation

Mit dem Beginn der Renaissance, der sich durch die Rückkehr zu den Quellen der Antike charakterisiert, versuchte die Kirche mit der Zeit Schritt zu halten. Insbesondere zeigte sich dieser Prozess in der Kunst. Im Unterschied zu der Epoche des Mittelalters mit seinem Theozentrismus stand im Zentrum der Renaissancenweltanschauung der Mensch. Damit wurde der anthropozentristische Charakter betont. Mit den Kathedralen der Renaissance wurde nicht nur Gott als Schöpfer gepriesen, sondern auch der Bauherr als Schöpfer der Kathedrale. Eine solche Konzeption des Menschen führte zu einer freidenkerischen Weltanschauung. Diese Erneuerung konnte auch die Kirche als Institution nicht außer acht lassen und brachte ihr neue Herausforderungen. Maßlose Begeisterung der heidnischen Antike rief die Entwicklung des *christlichen Humanismus* hervor. Als dessen hervorragender Vertreter ist hier Erasmus von Rotterdam zu nennen, der die Lehre über *philosophia Christi* entwickelte³⁶. Dem christlichen Humanismus entgegen stellten sich Anhänger der *Reformation*, deren Führer Martin Luther 1517 diese Bewegung ins Leben rief und dem modernen Protestantismus zugrunde legte. In einer Diskussion mit Erasmus von Rotterdam bezeichnete ihn Luther als keinen frommen Menschen.³⁷ Diese weitere katastrophale Krise in der Römischen Kirche verlangte vom Apostolischen Stuhl ihre Reaktion. Aufgrund der bestehenden Situation begann die Katholische Kirche ihre neue eigene Reformierung, die mit dem Konzil von Trient 1545 anfang. Es bedurfte in drei Etappen

³⁶ Bedouelle (2000), S. 110

³⁷ Ebd., S. 111

(1545-1547, 1551-1552, 1562-1563). Die ersten zwei kritisierten und widersprachen der protestantischen Position, letztere beschäftigte sich mit den Fragen der innerkirchlichen Reform selbst. Nach der Beendung des Trienter Konzils wurde die Reform im deutschsprachigen Raum mit Hilfe des Staates in die Praxis umgesetzt. So schließt Ende des XVI. Jahrhunderts die salzburger Kirche einen Vertrag mit Bayern ab. Auch die Habsburger trafen ein Übereinkommen mit der Kirche in Tirol. Eine solche Mitarbeit gab es nur in diesen streng katholischen Regionen, den Rest von dem deutschen Raum beherrschte der Protestantismus. In den folgenden Jahren kam es zu Spannungen zwischen den katholischen und protestantischen Mächten, was zum Dreißigjährigen Krieg (1618-1648) führte. Dessen Ende beeinflusste die zukünftigen konfessionellen Grenzen in Europa³⁸.

England, das bis zum XVI. Jahrhundert eine der Stütze des Katholizismus auf dem europäischen Kontinent war, verlor diese Position unter der Herrschaft von Heinrich VIII.. Zwischen Staat und Kirche bildete sich eine besondere Form der Symbiose von weltlicher und kirchlicher Gewalt heraus. Nachdem der König die Beziehungen mit Rom abgebrochen hatte, unterwarf er sich die administrative und geistliche Macht der Kirche und erklärte sich zum kirchlichen Oberhaupt. Damit wurde die Kirche in England zur nationalen "Anglikanischen Kirche", die bis zu den heutigen Tagen hier als die größte christliche Denomination existiert.

4.3.2 Intensivierung der kirchlich-staatlichen Beziehungen zwischen dem Heiligen Stuhl und den europäischen Monarchen

Das XVII. Jahrhundert war durch intensive politische Verknüpfung des Apostolischen Stuhls mit den europäischen Monarchen gekennzeichnet. Besondere Aufmerksamkeit der Päpste dieser Zeit richtete sich auf ein Bündnis zur Abwehr vor einem türkischen Angriff.

Das folgende Jahrhundert brachte neue Dimensionen in die Beziehung zwischen Staat und Kirche. Mit dem Beginn der Epoche der Revolutionen geriet letztere in eine

³⁸ Ebd., S. 124-127

komplizierte Lage. Die bis jetzt in relativer Tolerierung und Zusammenarbeit mit den alten Regimes lebende Kirche wurde zum Objekt der Kritik und des dadurch hervorgerufenen Antiklerikalismus. Solche antikirchlichen Tendenzen entwickelten sich besonders in der Aufklärungszeit. In der Zeit der französischen Revolution (1789-1801) verschärften sich diese Spannungen. Durch diese sozialen Transformationen kam es in Frankreich zu einer radikalen Reorganisation der Kirche. Die Kirche wurde gezwungen, ihre gesamten Güter der Nation zu übergeben, mehrere Klöster und Orden wurden aufgelöst. Am 12. Juli 1790 erließ man die sogenannte *Zivilkonstitution des Klerus*. Die hier stehenden Verfügungen "wollten die innige Verbindung von Kirche und Staat unterstreichen und waren in ihrem wesentlichen Teil der Ausdruck des Gallikanismus des XVIII. Jhs., des kirchlichen Gallikanismus, der die Autonomie der Pfarrer gegenüber den Bischöfen und die Autonomie der Bischöfe gegenüber dem Pontifex maximum forderte, vor allem aber des politischen Gallikanismus der Juristen und der Parlamentarier, der – abgesehen vom Dogma – die Staatsgewalt als für das gesamte Gebiet des kirchlichen Lebens zuständig ansah"³⁹. Durch die Zivilkonstitution wurde die Zahl der französischen Bistümer drastisch reduziert. Das alles führte zu der Verschärfung in den Beziehungen mit Rom.

1801 brach die kirchliche Neuordnung durch das Konkordat zwischen Napoleon und dem Papst an. Die Rechte Roms wurden drastisch beschränkt. Die zum französischen Konkordat einseitig von Napoleon beigefügten *77 Organische Artikel* erklärten, dass ab jetzt solche Handlungen wie Veröffentlichung der päpstlichen Dokumente, Schaffung neuer Pfarreien oder Berufung der Konzilien unbedingt der Zustimmung der Regierung bedürften. Auch die Trauungen in der Kirche konnten nun nur nach der bürgerlichen Eheschließung folgen⁴⁰. Auf solche Weise wurde der Staat kontrollberechtigt über die französische Kirche. Alle päpstlichen Proteste gegen die Organischen Artikel hatten keinen Erfolg. Im Mai 1809 erklärte Napoleon Rom zur kaiserlichen Stadt, wo sich die Macht des Papstes "auf die Leitung der Seelen" beschränken soll. Nach der Besetzung des Kirchenstaates wurde Papst Pius VII. (1800-1823) schließlich festgenommen und aus Rom weggeführt. Erst nach sechs Jahren konnte er endgültig zurückkehren. Die Wiederherstellung des Kirchenstaates wurde

³⁹ Aubert, R.: Die katholische Kirche und die Revolution. In: Jedin, H. (Hrsg.): Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. VI: Die Kirche in der Gegenwart. Freiburg, Basel, Wien: Herder 1978, S. 28

⁴⁰ Ebd., S. 71

durch die Berufung des Wiener Kongresses und den internationalen Schutz Europas insbesondere dank Kaiser Franz I. von Österreich als Schirmherrn der Kirche möglich⁴¹.

Um die weiteren kirchlich-politischen Konflikte zu verhindern, regelte der Heilige Stuhl im Jahre 1817-1824 seine Beziehungen mit den Regierungen durch die Konkordate mit Spanien, Sardinien, Neapel, den Niederlanden, Polen⁴², als auch mit den deutschen Staaten Bayern, Preußen, Baden, Württemberg, Hessen-Darmstadt, Hessen-Kassel, Hannover⁴³. Das umstrittene napoleonische Konkordat von 1801 wurde durch einen neuen Vertrag mit Frankreich 1817 ersetzt. Im Jahre 1845 fand das Treffen des russischen Zaren Nikolaus I. mit dem Papst Gregor VI. statt⁴⁴. Sein Nachfolger auf dem Heiligen Stuhl Pius IX. schloss in zwei Jahren ein Konkordat mit Russland ab. Damit aber kam es zu keiner Erleichterung für die russischen Katholiken. Immer wieder protestierte der Heilige Stuhl gegen die Verstöße gegen das Konkordat von 1847. Eine solch aktive Position von Rom gefiel der russischen Regierung nicht. Nach der erneuerten Anklage des Papstes setzte sie 1866 offiziell das Konkordat außer Kraft⁴⁵. Während des Pontifikats Pius' IX. wurden weitere Konkordate unterzeichnet. In der zweiten Hälfte des XIX. Jahrhunderts schloss der Papst die Konkordate mit Spanien und Toskana, Österreich, Portugal, sowie auch mit einer Reihe lateinamerikanischer Staaten.

4.3.3 Die "Römische Frage"

Die revolutionäre Bewegung, die 1848 in ganz Europa ausbrach, verursachte starke Auseinandersetzungen zwischen Italien und dem Heiligen Stuhl. Den Papst, dessen Posten damals Pius IX. (1846-1878) besaß, forderten italienische Rebellen zum alliierten Kampf gegen Österreich auf, nachdem in der österreichischen Lombardei die

⁴¹ Franzen/Bäumer (1974), S. 341-343

⁴² Ebd., S. 344

⁴³ Schmidt, K.D/Ruhbach G.: Chronologische Tabellen zur Kirchengeschichte. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (4. Aufl.) 1979, S. 65

⁴⁴ Aubert. In: Handbuch der Kirchengeschichte (1978), S. 598

⁴⁵ Franzen/Bäumer (1974), S. 364

Revolution ausgebrochen war. Wegen seiner fehlenden Zustimmung zu dieser Tatsache war er gezwungen den Kirchenstaat zu verlassen. Am 9. Februar 1849 wurde in Rom die Republik proklamiert. Nur mit Hilfe europäischer Mächte, die an der Seite Pius IX. standen, konnte der Papst zurück nach Rom kommen. Dort konnte er sich aber nur unter dem Schutz von französischen Truppen aufhalten. Inzwischen berief Pius IX. 1868 das Erste Vatikanische Konzil, das bis zum Jahr 1870 dauerte und in dessen Verlauf als eines der wichtigsten Dokumente *die Unfehlbarkeit von Ex-cathedra-Entscheidungen des Papstes* dogmatisiert wurde. Um die Frage des ständigen Wohnsitzes des Papstes zu lösen, beschloss die italienische Regierung, die Verhandlungen mit Frankreich aufzunehmen. Gemäß der Vereinbarung garantierte die italienische Seite, die Papstgebiete zu akzeptieren und nicht anzugreifen. Das wurde aber gebrochen und 1871 wurde Rom zur Hauptstadt des Italienischen Königreichs. Letzten Endes kam es in demselben Jahr zu neuen Verhandlungen zwischen Italien und dem Heiligen Stuhl, mit dem Ergebnis, dass die Rechte des Papstes durch das "Garantiesgesetz" geregelt wurden. Trotz der ihm garantierten Souveränität fühlte sich der Papst in Vatikan wie in einer Gefangenschaft.⁴⁶ Erst 1929 wurde die *Römische Frage* endgültig gelöst und geregelt⁴⁷.

4.3.4 "Kulturkampf" in Deutschland

In Deutschland hatten die Revolutionsbewegungen 1848 stattdessen eine sehr positive Wirkung auf die Katholische Kirche. Sie brachten größere religiöse Freiheit, was 1848 zur Ausbreitung der *Pius-Vereine* führte. Damit entstand die Generalversammlung der katholischen Vereine Deutschlands, aus welcher sich später die Katholikentage entwickelten. Auch im gesetzlichen Bereich wurde der Katholischen Kirche mehr Rechte zugeschrieben. So erhielt sie durch die Preußische Verfassung 1848-1850 das Recht auf selbständige Ordnung und Verwaltung. Die

⁴⁶ Ebd., S. 65

⁴⁷ Siehe Abschnitt 4.3.6 *Friedensvermittlungen der Katholischen Kirche im 20. Jahrhundert*

Situation änderte sich aber, als nach den militärischen Erfolgen in den Kriegen mit dem "katholischem" Österreich (1866) und Frankreich (1870-1871) das Kaiserreich 1871 gegründet wurde. Damit wurden diese "militärischen Erfolge Preußens (...) als Niederlage des Katholizismus" interpretiert und die Katholische Kirche wurde, besonders wegen der Beschlüsse des Ersten Vatikanischen Konzils, als "staatsgefährliche" Institution bezeichnet.⁴⁸

Dadurch kam es in Preußen zu einem politischen Konflikt zwischen Otto von Bismarck und der Katholischen Kirche. Die starke Auseinandersetzung, die in der Geschichte als *Kulturkampf* bekannt war, loderte auch durch die Gründung und die Stärkung der Zentrumspartei im Jahre 1870 auf. Solche pro-katholische Fraktionen im preußischen Landtag bargen in Bismarcks Augen eine Gefahr für das neue Reich⁴⁹. Um den kirchlich-politischen Einfluss der Katholischen Kirche zu vermindern, erschien innerhalb der 70er Jahre eine Reihe von Verordnungen gegen den Klerus. Unter anderen wurden 1873 die sogenannten Mai-Gesetze verabschiedet, in denen die Errichtung eines Gerichtshofs für die kirchlichen Angelegenheiten vorausgesetzt wurde, mit dessen Hilfe der Staat seine Absetzungspolitik gegenüber den preußischen Bischöfen verwirklichte. Man vermutet, dass Bismarcks Fernziel der Aufbau einer katholischen Nationalkirche war⁵⁰. Wie dem auch sei führte der Kulturkampf zu der starken Verschärfung der Beziehungen mit dem Apostolischen Stuhl. 1877 wurden über 2000 Priester inhaftiert. Nach der zunehmenden inneren Stärkung der Kirchenpositionen durch den Ausbau der katholischen Vereine und der Presse kam es nun zur Gefahr für den Staat selbst. Deswegen sollte Bismarck Wege zur Versöhnung mit Rom suchen. Fast alle Sondergesetze wurden abgebaut, was 1882 zur Wiederherstellung der diplomatischen Beziehungen zwischen Preußen und der Kurie mit dem Papst Leo XIII. (1878-1903) an der Spitze führte⁵¹.

Die antikatholischen Stimmungen breiteten sich am Ende des 19. Jahrhunderts auch in anderen europäischen Staaten aus.

⁴⁸ Franzen/Bäumer (1974), S. 365

⁴⁹ Schmidt, K.D.: Grundriß der Kirchengeschichte. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (8. Aufl.) 1984, S. 406

⁵⁰ Franzen/Bäumer (1974), S. 367

⁵¹ Schmidt (1984), S. 406

4.3.5 Neue Strömungen innerhalb der katholischen Theologie

Mit der Ankunft der industriellen Revolution und der Bildung der Arbeitsklasse suchte die Kirche Wege, um nicht abseits von den neuen Entwicklungen zu bleiben. Ihr gesellschaftliches Engagement zeigte sie in der *Katholischen Soziallehre*, die der Papst Leo XIII. in seiner Enzyklika "Rerum novarum" 1891 entwickelte. In dem Dokument wird die sozialpolitische Problematik angeschnitten. Hier wurde die Frage des Konflikts zwischen dem Kapital und der Arbeit erörtert. Leo XIII. schlägt ein Bild der harmonischen Gesellschaft vor, die durch die Lehre Christi geprägt ist und die auf dem Vorrang von Menschen und Familie vor dem Staat gegründet ist⁵². Da Ausbeutung dem menschlichen und göttlichen Gesetz widerspricht⁵³, schützte die Enzyklika die Rechte der Arbeitenden. Demnach sollten die Arbeitgeber die Menschenwürde der Arbeitnehmer respektieren und die Arbeitszeit begrenzen. Gleichzeitig betonte "Rerum novarum" die Rechte auf das Privateigentum.

Die Festigung der Ideen des *Liberalismus* verursachte Anfang des 20. Jahrhunderts die Verschärfung der Konflikte zwischen dem Staat und der Kirche in Frankreich, was zu ihrer Trennung im Jahre 1905 führte. Durch das Trennungsgesetz bekam letztere den Status von Kulturvereinen⁵⁴ und konnte mit einer staatlichen Unterstützung nicht mehr rechnen: "Neutralität und völlige Enthaltung des Staates in Kultangelegenheiten, weder Gehälter noch Subventionen"⁵⁵ waren die Folge. Diese Ereignisse in Frankreich geschahen zur Regierungszeit des Papstes Pius X. (1903-1914). Sein Pontifikat war auch durch die scharfe Position der Kirche gegen den *Modernismus* bekannt. Indem sich diese rationalistische Richtung auch innerhalb der katholischen Theologie verbreitete, verurteilte sie Pius X. und warnte vor der neuentstehenden Gefahr. Einige Modernisten versuchten die kirchlichen Dogmen "als die wandelbaren Symbole der religiösen Wahrheit"⁵⁶ zu bezeichnen. Das alles führte zur radikalen Reaktion seitens des Papstes, der 1910 den Antimodernisteneid vorschrieb. Als eine Gegenkampagne zum Modernismus entstand zu Beginn des 20.

⁵² Socialna doktryna Cerkwy: Zbirnyk statej. Lviv: Svičado 1998, S. 22

⁵³ Franzen/Bäumer (1974), S. 371

⁵⁴ Schmidt (1984), S. 406

⁵⁵ Gadille, J.: Die Trennung von Kirche und Staat in Frankreich. In: Jedin, H (Hrsg.): Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. VI: Die Kirche in der Gegenwart / Zweiter Halbband: Die Kirche zwischen Anpassung und Widerstand (1878 bis 1914). Freiburg, Basel, Wien: Herder 1973, S. 532

⁵⁶ Franzen/Bäumer (1974), S. 377

Jahrhunderts eine *Integralismus*-Strömung, deren größte Vertreter und "die Seele der gesamten intergralistischen Bewegung" Monsignore Benigni zu nennen ist⁵⁷. Die Integralisten versuchten die Lehre der Kirche vom modernistischen Einfluss in jeder seiner Form zu verteidigen.

4.3.6 Friedensvermittlungen der Katholischen Kirche im 20. Jahrhundert

In der Zeit des Ersten Weltkrieges nahm die Katholische Kirche eine besonders aktive Position in den Friedensvermittlungen zwischen den am Krieg beteiligten Regierungen ein. Hier ist vor allem die Persönlichkeit des Papstes Benedikt XV. (1914-1922) zu erwähnen. Ungeachtet dessen, dass diese diplomatischen Friedensbemühungen scheiterten und der Vermittlungsversuch vergeblich war, festigte der Apostolische Stuhl damit seine eigenen Positionen in der politischen Szene. Dadurch war das internationale Ansehen von dem Vatikan gestiegen und seine Beziehungen zu einzelnen Regierungen verbesserten sich in den nächsten Jahren. Im Fall von Frankreich akzeptierte der Nachfolger Benedikts XV. Papst Pius XI. (1922-1939) die laizistischen Trennungsgesetze von Staat und Kirche durch seine Enzyklika "Maximum gravissimumque" (1924) und nahm diese "als Realitäten" hin⁵⁸.

In kirchenpolitischen Vorstellungen setzte Rom seine Völkerverständigungspolitik fort. Mit dem Pontifikatsprogramm "Der Friede Christi im Reiche Christi" bemühte sich Pius XI., die Wunden der Nachkriegsperiode zu heilen. Besonders aktiv führte Rom weiter seine Konkordatsverhandlungen mit mehreren europäischen Ländern durch. Darunter wurde die sogenannte *Römische Frage* durch die Lateranverträge mit Mussolini 1929 gelöst und als Ergebnis der souveräne Staat Città del Vaticano (Vatikanstadt) gegründet. Was auch für den Hl. Stuhl dabei wesentlich war, denn er bekam von der Regierung zu Beginn der Verhandlungen "die indirekte Bestätigung des *"Non expedit"*-Prinzips, das heißt der päpstlichen Kontrolle über die italienische

⁵⁷ Aubert, R.: Eingriff der kirchlichen Obrigkeit und die integralistische Reaktion. In: Jedin, H (Hrsg.): Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. VI: Die Kirche in der Gegenwart / Zweiter Halbband: Die Kirche zwischen Anpassung und Widerstand (1878 bis 1914). Freiburg, Basel, Wien: Herder 1973, S. 490

⁵⁸ Franzen/Bäumer (1974), S. 396

Politik".⁵⁹

Nach der Machtergreifung Hitlers wurde 1933 zwischen dem Apostolischen Stuhl und dem Deutschen Reich ein Reichskonkordat abgeschlossen⁶⁰. Die Regierung Hitlers "akzeptierte den vatikanischen Entwurf eines Reichskonkordates ohne wesentliche Abänderungswünsche"⁶¹. Es ging damit für Hitler vor allem um einen politischen Erfolg, deswegen hatte Franz von Papen, damaliger (1933-1934) Vizekanzler des Deutschen Reiches, "ungefähr alle Forderungen der Kirche akzeptiert... Das Konkordat sei das günstigste gewesen, das der Vatikan jemals mit einem nicht rein katholischen Staat abschloss"⁶². Trotz der hier gewährleisteten Freiheiten und Rechte, war das Übereinkommen Hitlers mit dem Vatikan, wie es sich später zeigte, sicher nur ein geschickter Schachzug, um in der damaligen politischen Situation taktisch zu gewinnen. Bereits in den kommenden Jahren zeigten Nationalsozialisten ihr wahres Gesicht und führten eine antikirchliche Politik durch, wobei die katholische Presse, sowie christliche Organisationen und Verbände verboten worden waren. 1937 trat der Papst Pius XI. gegen den Verstoß des Konkordats seitens des Deutschen Reiches mit der Enzyklika "Ardenti cura" öffentlich auf. Damit wurde der Nationalsozialismus durch sein unchristliches und unmenschliches Verhalten verurteilt⁶³. Gleichzeitig veröffentlichte der Papst in demselben Jahr die Enzyklika "Divini redemptorist", wo er in besonders scharfen Tönen die Verbrechen des Kommunismus verurteilt hatte⁶⁴.

Als 1931 in Spanien die Monarchie abgeschaffen worden war, wurde hier eine neue Verfassung verabschiedet, die die Trennung von Staat und Kirche verankerte. Geltendes Grundgesetz beschränkte die Rechte der Kirche, auch die staatlichen Subventionen wurden liquidiert. Das verschlechterte die Beziehungen zu Rom. Eine noch katastrophalere Situation für die spanische Kirche kam fünf Jahre später mit dem Ausbruch des Bürgerkrieges, in dessen Verlauf mehrere Tausende von Geistlichen und

⁵⁹ Bendiscioli, M.: Die Römische Frage und der italienische Katholizismus. In: Jedin, H (Hrsg.): Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. VI: Die Kirche in der Gegenwart / Zweiter Halbband: Die Kirche zwischen Anpassung und Widerstand (1878 bis 1914). Freiburg, Basel, Wien: Herder 1973, S. 514

⁶⁰ Listl, J.: Die Konkordate und Kirchenverträge in der Bundesrepublik Deutschland. Band 1. Berlin: Duncker & Humblot 1987, S. 17

⁶¹ Franzen/Bäumer (1974), S. 390

⁶² Aufzeichnung des Konsuls II. Klasse a.D. von Nostitz vom 29. Mai 1951. In: Die Beziehungen der Bundesrepublik Deutschland zum Heiligen Stuhl 1949-1966: aus den Vatikanakten des Auswärtigen Amtes; eine Dokumentation / hrsg. von M.F.Feldkamp. Köln, Weimar, Wien: Böhlau 2000, S. 47

⁶³ Schmidt/Ruhbach (1979), S. 67

⁶⁴ Ebd., S. 67

Gläubigen ermordet wurden. Mit dem Sieg von General Franco kam es 1939 zur Beendigung des Krieges. Zwei Jahre später wurde eine neue spanische Regierung vom Apostolischen Stuhl anerkannt.⁶⁵

Als im September 1939 die deutschen Truppen in Polen einmarschierten und damit der 2. Weltkrieg ausbrach, befand sich auf dem Petrusthron seit einem halben Jahr Papst Pius XII. (1939-1958). In der Vorkriegsperiode versuchte er mit all seinen diplomatischen Mitteln, diese Gefahr für die Welt zu verhindern. Eine Woche vor dem Angriff Polens wandte sich der Papst an die weltliche Öffentlichkeit mit dem Aufruf zum Frieden. Der Appell des Vatikans blieb aber ungehört. Viele Historiker warfen dem Pius XII. seine schweigsame Position während des Krieges vor. Tatsächlich nahm die Vatikanstadt dazu eine Neutralitätshaltung ein und versuchte, sich aus den Kämpfen herauszuhalten. Solche obengenannten kritischen Beurteilungen des Papstes beruhten aber auf einer einseitigen Sichtweise. In diesen Kriegsjahren wollte sich Pius XII. bewusst von der offiziellen Verurteilungsargumentation lossagen, um dadurch weitere Verfolgungen der Christen durch das Hitler-Regime zu vermeiden. Stattdessen versuchte der Papst immer wieder den Appell zum Frieden und zur Gerechtigkeit darzustellen, besonders in der im Oktober 1939 datierten Enzyklika "Summi pontificatus" und in päpstlichen Weihnachtsansprachen. Auch in der Nachkriegszeit unternahm das Vatikan durch den Papst Pius XII. alle möglichen Anstrengungen, um die einfachen Deutschen zu rehabilitieren, und warnte dabei vor den Vorwürfen einer Kollektivschuld des Volkes.⁶⁶

4.3.7 Verfolgungswellen der Christen in der Neuzeit

Das durch die zwei Weltkriege erschütterte 20. Jahrhundert ist als die blutigste Verfolgungsperiode seit Bestand der Christenheit in die Geschichte eingegangen. Am Ende des 19. bis Anfang des 20. Jahrhunderts fanden folgende Wellen der

⁶⁵ Franzen/Bäumer (1974), S. 397

⁶⁶ Ebd., S. 401 f

Christenverfolgungen seitens des Staates statt⁶⁷:

1894-1916	Genozid an die Armenier in der Türkei
1895-1933	Genozid des assyrischen Volkes
1917-1943	Verfolgungen der Kirche durch Sowjetregierung
1921-1922	Pogrome gegen die Griechen in Kleinasien
1925-1927	Verfolgung in China
1926-1938	Verfolgung in Mexiko
1936	Verfolgung in Spanien
1933-1945	Verfolgung in Deutschland und Polen durch den Nationalsozialismus
1944	Unterdrückung der baltischen Völker durch die Sowjetregierung
1946	Verfolgung und Verbot der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche durch Stalin
1910-1945	Verfolgungen der Christen Koreas während der japanischen Herrschaft
1945	Neue Verfolgungen in China
1926-1938	Verfolgung in Mexiko
1945	Unterdrückung auf dem Balkan, in Ungarn und in der Tschechoslowakei
1950	Unterdrückung der Christen durch den Islam auf Celebes
1945-1989	Unterdrückung der Christen in Ostblock-Staaten

4.3.8 Die Katholische Kirche und die kommunistischen Regimes der Ostblock-Staaten

Das II. Vaticanum, das unter Johannes XXIII. 1962 begonnen wurde, dauerte bis zum Jahr 1965. Sowie im innerkirchlichen Bereich, als auch in der Politik des Vatikans auf der Weltszene setzte der neue Papst Paul VI. (1963-1978) die Kontinuitätslinie seines Vorgängers fort. Sein Pontifikat hatte einen neuen Anfang im ökumenischen

⁶⁷ Vgl. Reller, H.: Synoptische Zeittafeln. In: Schmidt/Ruhbach (1979), S. 16 f

Dialog mit der Orthodoxie gesetzt, was zur gegenseitigen Aufhebung des Schismas von 1054 im Dezember 1965 führte.

Die diplomatischen Aktivitäten des Apostolischen Stuhles zur Regierungszeit des Papstes Paul VI. zeigten sich in voller Kraft. Der Zahl der vatikanischen politischen Vertretungen *Nuntiaturen* verdoppelte sich⁶⁸, womit der Apostolische Stuhl seine bilateralen Beziehungen zu den einzelnen Ländern verstärkt hatte. Auch die aktive Ostblock-Politik von Johannes XXIII. fand ihre Vertiefung zur Regierungszeit des Papstes Paul VI.. Trotz der weiteren atheistischen Propaganda in allen osteuropäischen Ländern, versuchte der Vatikan mit allen diplomatischen Mitteln, die Verhandlungen auf höchster offizieller Ebene fortzuführen. In Folge dessen:

- besserte sich die Situation in Polen;
- fanden 1966 und 1970 die Begegnungen des sowjetischen Außenministers Gromyko mit dem Papst statt;
- kam es in Jugoslawien als im ersten der kommunistisch regierten Länder 1970 sogar zur Aufnahme der diplomatischen Beziehungen mit dem Apostolischen Stuhl;
- besuchte rumänischer Staatsoberhaupt U.Ceausescu 1973 Rom;
- erlaubte die ungarische Regierung die Ernennung von einigen Bischöfen;
- wurden die Verhandlungen mit der Tschechoslowakei durchgeführt, in Folge deren aber die Bischöfe ernannt wurden, einige von denen sich durch die Mitarbeit mit dem kommunistischen Regime kompromittiert hatten;
- erfolgte in der DDR die Ernennung der bisherigen Bischöflichen Kommissare zu Apostolischen Administratoren;
- kam es aber zu keinen Verhandlungen mit Albanien, das sich 1967 als erstes atheistisches Land der Welt benannte.⁶⁹

Dabei muss man aber sagen, dass diese positive Wendung in bilateralen diplomatischen Beziehungen des Vatikans meistens keine Erleichterung für die Gläubigen in den Ostblockländern brachte. Die kommunistischen Regimes führten

⁶⁸ Franzen/Bäumer (1974), S. 430

⁶⁹ Vgl. Ebd., S. 427-429

immer weiter ihre atheistische Propaganda durch und übten bis zu Wende 1989 auf die Kirchen eine staatliche Kontrolle aus.

So trat der Vatikan (sowohl als Staat, als auch als Kirche) in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts aktiv auf der politischen Arena auf. 1975 nahm der Vatikan als Vollmitglied an der Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (KSZE) in Helsinki teil. Der Apostolische Stuhl sprach zusammen mit anderen hier versammelten Staaten über die Bedrohung der Religions- und Glaubensfreiheit in Ostblockländern. Durch die Unterschrift höchster Repräsentanten, hatten die 35 europäischen Länder die *Schlussakte von Helsinki* verabschiedet und sich verpflichtet, die Menschenrechte und Grundfreiheiten zu achten, "einschließlich der Gedanken-, Gewissens-, Religions- oder Überzeugungsfreiheit für alle ohne Unterschied der Rasse, des Geschlechts, der Sprache oder der Religion", die Freiheit des Individuums anzuerkennen und zu respektieren, "sich allein oder in Gemeinschaft mit anderen zu einer Religion oder einer Überzeugung in Übereinstimmung mit dem, was sein Gewissen ihm gebietet, zu bekennen und sie auszuüben"⁷⁰. Mit dieser Solidaritätserklärung zeigte der Vatikan sein hohes Engagement in den politischen Prozessen.

Die Voraussetzungen dafür waren die Änderungen, die in der Katholischen Kirche mit dem II. Vatikanischen Konzil eingetreten worden sind: die größte kirchliche Versammlung betonte auf der Berechtigung und dem Bedürfnis der sozialen Veränderungen in der Gesellschaft und der aktiven Position der Gläubigen (*Laienapostolat*). In den 70er Jahren änderte sich die kirchlich-politische Vision des Katholizismus. Infolgedessen, so Samuel P. Huntington, kam es durch solche Aktivität der Kirche zu der neuen Phase der Demokratisierung. In seinem Artikel "Die Religion und die dritte Welle" analysiert er die politischen Wendeprozesse in den Gesellschaften. Dabei bestätigt er die verbreitete These über die relative Loyalität der Kirche den Regimes gegenüber in der Vergangenheit. Huntington ist der Meinung, dass der Demokratisierungsprozess in der neuzeitlichen Geschichte seine drei Wellen hatte. Die erste - 1820-1920 - begann mit der Amerikanischen und Französischen Revolutionen. Dabei waren die meisten Staaten, die die demokratische Richtung gewählt hatten, protestantischer Religion; dann bis zur Mitte 60er Jahre dauerte die zweite Phase, infolgederen sich nach dem 2. Weltkrieg in Westeuropa die Demokratie

⁷⁰ Konferenz über Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa. Schlussakte. Helsinki 1975, S. 8

entwickelte. Die letzte *Dritte Welle*, die auch bis heute dauert, ist mit der Tatsache verbunden, dass die Position der Kirche verändert worden war. Als Ergebnis dieser Transformationen "sind die starken sozialen Institutionen in die Opposition zu den diktatorischen Regimes übergegangen... und haben mit Materiell- und Personalressourcen die pro-demokratischen oppositionellen Bewegungen unterstützt. Bis zu den 60er Jahren war die katholische Kirche, in der Regel, auf der Seite der autoritären Regimes. In den 70er Jahren ... hat sie die Schlüsselrolle in den Bemühungen um den Wechsel dieser Regimes gespielt. Solche Verwandlung der Kirche aus dem Bastion *Status quo* in den mächtigen Faktor der Veränderungen wurde zu der wesentlichen politischen Erscheinung der 60er Jahre... Die Soziologen der 50er Jahre hatten Recht: damals war der Katholizismus ein Hindernis auf dem Weg zur Demokratie. Nach 1970 wurde aber der Katholizismus dank innenkirchlichen Veränderungen in die Hauptkraft der Demokratie umgewandelt"⁷¹.

Eine solche Situation führte zu unumkehrbaren politischen Transformationsprozessen auch in den Ostblockstaaten. Die Katholische Kirche nahm dabei eine aktive Rolle ein. Immer mehr versuchte die Kirche, sich zu den autoritären Staatsmächten zu positionieren. Mit dem Pontifikat des Papstes Johannes Paul II. (1978-2005) begann hier eine neue Ära. Zum ersten Mal nach Hadrian VI. (1522-1523) wurde ein nicht-italienischer Papst gewählt. Diese Tatsache, dass der neue Pontifex ein Pole war, hatte in den nächsten Jahren eine besonders wichtige Bedeutung für die weitere politische Entwicklung des kommunistischen Ostblocks, der zum größten Teil aus den slawischen Nationen bestand. Mit seinen pastorischen Reisen brachte Johannes Paul II. den Gläubigen eine neue Hoffnung. Sowohl im kirchlichen, als auch im politischen Sinn spielten die Papstbesuche eine außerordentlich bedeutsame Rolle, vor allem für den europäischen Raum. Als prophetisch kann man die Aussage charakterisieren, die in der Kathedrale Gniezdo bereits am 3. Juni 1979 während der ersten Heimatreise des polnischen Papstes verkündigt worden war: "Ob dies ja nicht der Wille des Christus ist, ob dies ja nicht die wahre Vorsehung des Heiligen Geistes ist, dass dieser Papst-Pole, dieser Papst-Slawe die geistliche Einigkeit des christlichen Europas eben derzeit aufleben lassen soll; die Einigkeit, auf welche sich die zwei großen Traditionen stützen

⁷¹ Huntington, S.: *Relihija i tretja hwylja*. In: *Relihijna swoboda i prava ljudyny*. Lviv: Svičado 2000 (1991), S. 18

- des Westens und des Ostens (...) Ja. Christus will das"⁷².

Das Charisma der Person des Papstes, seine Anziehungskraft war einer der Hauptfaktoren, der die polnische *Solidarność* ins Leben rief. Die Kirche wurde zum Katalysator der Freiheitsbewegung des Volkes. Da in Mittel- und Osteuropa der Materialismus der staatlichen Ideologie zugrunde lag, so spielte hier bei den Protesten gegen das kommunistische Regime das religiöse Element eine sehr große Rolle. Von Anfang an stand die Kirche Polens auf der Seite des streikenden Volkes. Die fast 10 Millionen große *Solidarność* bekam vom polnischen Klerus nicht nur die moralische Unterstützung, sondern wurde auch mit Hilfe des Episkopates als die Unabhängige Selbstverwaltende Gewerkschaft registriert⁷³. Die Proteste von *Solidarność* brachten die Hoffnung auf Erneuerung des Landes. Aber trotz aller Bemühungen der Kirchenführung, den darausfolgenden Beginn des Kriegszustandes zu verhindern, kam es dazu am 13. Dezember 1981⁷⁴. Obwohl er gegen diese Maßnahme protestierte, musste das polnische Episkopat mit seinem Primas Józef Glemp an der Spitze in dieser Situation die Bevölkerung vor Gewalt warnen. Er (Glemp) appellierte am gleichen Tag in einer Predigt zu den Gläubigen mit folgenden Worten:

*"Die Kirche verteidigt jedes menschliche Leben, deshalb wird sie im Kriegszustand, wo sie nur kann, nach Frieden rufen, nach Verzicht auf Gewalttaten, nach Verzicht auf brudermörderische Kämpfe. Es gibt keinen höheren Wert als das menschliche Leben. Deshalb werde ich selber zur Vernunft aufrufen, selbst um den Preis, dass ich mich Beschimpfungen aussetze, und ich werde bitten, selbst wenn ich barfuss gehen und auf Knien flehen müsste: Beginnt keinen Kampf: Pole gegen Pole"*⁷⁵.

Viele Gläubige waren dennoch von einer solcher "Unentschlossenheit" des Episkopates enttäuscht. Deshalb geriet die Kirche in Kritik. Die Bischöfe versuchten aber, weiter ihre Position zu erklären. Gleichzeitig forderte die polnische Kirche mit mehreren Kommuniqué "eine gesellschaftliche Verständigung mit Garantien für die Bedürfnisse der Gesellschaft, für die Beteiligung der Bürger am öffentlichen Leben, für die Beteiligung der Gewerkschaft *Solidarność* an diesem Prozess der gesellschaftlichen

⁷² Wypych, S.: Jezus Chrystus źródłem nadziei dla Europy w nauczaniu Jana Pawła II. In: Vita Academica. Kraków: Papieska Akademia Teologiczna 2005, Nr. 1-4 (25-28), S. 27

⁷³ Grycz, W.: Polens Kirche nach dem 13. Dezember 1981. In: Kirche in Not. Band XXX. Bedrohte Kirche in Ost und West. Königstein: Albertus-Magnus-Kolleg 1982, S. 94

⁷⁴ Die Zeit des Kriegsrechts dauerte in Polen bis zum 22. Juli 1983; inzwischen – Verbot der *Solidarność* am 8. Oktober 1982 durch ein neues Gewerkschaftsgesetz

⁷⁵ Grycz. In: Kirche in Not (1982), S. 95

Verständigung; der Staat müsse sich öffnen für die Stimmen aller gesellschaftlichen Gruppen in einer freien und verantwortungsvollen Diskussion, die grundlegenden bürgerlichen Freiheiten müssten garantiert werden; die Bischöfe erwarten, dass der Kriegszustand schnellstens beendet und die Internierten freigelassen werden"⁷⁶. Die Katholische Kirche versuchte also in dieser schwierigen Zeit, einen Dialog mit dem Staat zu führen, um das weitere Blutvergießen zu vermeiden; obwohl es nicht immer das Verständnis bei denen fand, die nur eine harte Handlungsweise dem kommunistischen Regime gegenüber akzeptierten. Wie dem auch sei, spielte die *Solidarność*-Bewegung, die erste unabhängige Gewerkschaft innerhalb des einstigen Ostblocks, eine bedeutende Rolle für die weitere politische Entwicklung im ganzen Ostblock-Raum und wurde zum Anfang des Endes des Kommunismus. Die Kirche nahm an diesem Prozess obgleich nicht eine direkte, dennoch aber eine sehr aktive Position an. Und damit wurde sie von dem passiven Beobachter zu einem regsamen Anhänger der demokratischen Reformen in Ostmitteleuropa.

4.4 Die Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche im Kontext der staatskirchlichen Beziehungen

4.4.1 Christen-feindliche Politik der Sowjetunion

Eine besondere Feindlichkeit seitens des Staates spürten die Christen der Sowjetunion. Die in den kommunistischen Zeiten gesetzlich garantierte Glaubensfreiheit⁷⁷, war auf dem ganzen Territorium der UdSSR in der Wirklichkeit nur als eine Fiktion. Eine Feindschaft zu der Religion lag in der ideologischen Doktrin der sowjetischen Staatspolitik. Die kommunistische Regierung war von Anfang an in einer feindlichen Position gegenüber der Kirche. Das hatte seine historischen Wurzeln. Nach

⁷⁶ Ebd., S. 96 f

⁷⁷ Der Artikel 124.: Die Verfassung der UdSSR. Moskau 1959, S. 23

der russischen Revolution 1917 wollten die Bolschewiken die Kirche vernichten, weil sie mit der Autokratie des russischen Zaren vollständig assoziiert wurde. Tatsächlich wurde die russische Orthodoxie dem Staat untergeordnet, und zwar so, dass letztere die volle Kontrolle besaß: die Heilige Synode der Kirche, die "de jure" als der Metropolit von Moskau regierte, war "de facto" auf einen Vertreter des Zaren, den Oberprokurator, angewiesen. Die Zaren selbst bezeichneten sich als "Selbstherrscher von Gottes Gnaden"⁷⁸. So ein irdisches Abbild des himmlischen Herrschers hat seinen Ursprung in dem Sonderstatus der Ostkirche. Während der osmanischen Herrschaft "war die russische Kirche die Einzige, in der das byzantinische Ideal der *Symphonia* von Staat und Kirche noch verwirklicht war"⁷⁹. Als eine *Staatskirche* verlor sie hier die Fähigkeit, sich gegenüber dem Herrscher zu positionieren; "weder seine Person, noch seine Regierungshandlungen konnten so, auch nicht vom Worte Gottes her, kritisch beleuchtet werden"⁸⁰. Die innere *Zaropapismus*-Politik festigte sich in Russland noch mehr in der zweiten Hälfte des XIX. Jahrhunderts.

Deswegen war für die Bolschewiken der Kampf gegen den Staat auch ein Kampf gegen seine Kirche. Die weitere permanente Bekämpfung des Glaubens in der Sowjetunion (d.h. in der Russischen Föderation und in weiteren 14 sowjetischen Republiken) führte zu totaler Atheisierung der Bevölkerung, insbesondere der jungen Generation der Sowjetbürger. "Gläubig zu sein" wurde zu "Überbleibsel alter Sitten". Mit diesem Motto versuchte die sowjetische Regierung durch Propagandamaßnahmen, ganz und völlig die Religionsgefühle zu diskreditieren. Um aus einem Bürger einen *Homosowjetikus-Menschen* zu bilden, etablierte die totalitäre kommunistische Partei auch die Ausrottung der nationalen Identität bei den nichtrussischen Völkern, was die *Verschmelzung der Nationen der UdSSR*⁸¹ garantieren sollte. Mit der von Wladimir Lenin eingeführten NEP-Politik (Neue Ökonomische Politik) kam es in den 30er Jahren zur sogenannten *Kollektivierung*, in deren Verlauf das Privat- in Gemeineigentum zwangsweise übergeben werden sollte. Besonders grausam waren die Folgen für die

⁷⁸ Stasiewski, B.: Papstliche Unionshoffnungen – die selbstständigen und die mit Rom unierten Ostkirchen. In: Jedin, H. (Hrsg.): Handbuch der Kirchengeschichte. Bd. VI: Die Kirche in der Gegenwart / Zweiter Halbband: Die Kirche zwischen Anpassung und Widerstand (1878 bis 1914). Freiburg, Basel, Wien: Herder 1973, S. 358

⁷⁹ Oeldemann, J.: Orthodoxe Kirche im ökumenischen Dialog. Positionen, Probleme, Perspektiven. Paderborn: Bonifatius-Verlag 2004, S. 130

⁸⁰ Schmidt (1984), S. 92

⁸¹ Mackiw, T.: Das Nationalitätsproblem in der UdSSR. In: Die Ukrainische Katholische Kirche. München: Kirche in Not 1988, S. 62

ukrainische Bevölkerung (in der damaligen Ukrainischen SSR): durch diese bewusst organisierte Kampagne starben hier in den Jahren 1932-1933 etwa 8 Millionen Menschen⁸² am Hungertod (*Holodomor*). Vom künstlichen Hungergenozid waren vor allem die Bauern betroffen, die meistens sehr religiös waren.

Das sowjetische totalitäre System ging von Anfang an mit aller Schärfe gegen die Religion vor. In ein paar Monaten nach der Oktoberrevolution 1917 wurde von Lenin ein Dekret über die Trennung von Staat und Kirche unterzeichnet⁸³. 1929 wurde die religiöse Propaganda verboten. 1943 ging die sowjetische Regierung zur Duldung bezüglich des religiösen Lebens der Bürger über. So wurden in diesem Jahr der "Rat in den Angelegenheiten der Russischen Orthodoxen Kirche" - (Moskauer Patriarchat) und 1944 der "Rat in den Angelegenheiten der religiösen Kulte" - (für die nicht-orthodoxen Kirchen) gegründet, die beim Ministerrat der UdSSR tagten. Allein die Teilung in die "orthodoxen" und "diejenigen, die zu dieser Dimension nicht gehörten", zeugte von der besonderen Loyalität der Regierung zum Moskauer Patriarchat⁸⁴. Damit wollte der Kreml nur eine alleinberechtigte Kirche haben, die dem Staat untergeordnet sein sollte. Wie dann die nächsten Jahre zeigten, war die Russische Orthodoxe Kirche Moskauer Patriarchat (ROK MP) mit solch einer Rolle vollkommen einverstanden und arbeitete mehrmals mit dem Staat eng zusammen. Die Ansprüche des Moskauer Patriarchats auf den universellen Charakter eigener Kirchen auf dem ganzen Territorium der UdSSR entsprachen seiner Vision bezüglich der eigenen Führungsrolle im gesamtsovietischen kirchlichen Raum. Diese Haltung, eine alleinberechtigte Mission zu besitzen, hatte offensichtlich konkrete historische Grundlagen. Für die russisch-orthodoxen Kreise zeichnete sich Moskau als ein *drittes Rom* ab. Diese Theorie, die nach der Verlautbarung ihrer *Autokephalie* von Konstantinopel im Jahre 1448 eben die Russen Anfang des 16. Jahrhunderts entwickelt und abgefasst hatten⁸⁵, wurde von der russischen orthodoxen Hierarchie zum Axiom erklärt. Für die Bevölkerung Russlands galten Jahre lang danach "das russische Zarenreich und das Moskauer Patriarchat als *Schutzmacht* der orthodoxen Christen"⁸⁶. Die sowjetische Macht verstand, dass wenn

⁸² Jahrbuch der Ukrainekunde / Kosyk, W. (Hrsg.): Der Hunger-Genozid in der Ukraine 1932 bis 1933. München 1983, S. 117

⁸³ Krawec', J./Petrov, W.: Osnovy ateizmu. Charkiw 1959, S. 241

⁸⁴ Žukows'kyj, A.: Sučasnyj stan relihii i Cerkwy pid Sowjetamy. In: Relihija v žytti ukrains'koho narodu. München: Šewčenko-Gesellschaft 1966, S. 41

⁸⁵ Bedouelle (2000), S. 214

⁸⁶ Oeldemann (2004), S. 131

sie Kontakt mit dem Moskauer Patriarchat hat, sichert sie auf solche Weise den direkten Einfluss auch auf die innere kirchliche Sphäre, und dadurch – auf die Gläubigen, das einfache Volk. Für die ROK (MP) selbst war eine solche Paritätslösung sehr vorteilhaft, weil sie die Zone eigenen Einflusses in der ganzen Sowjetunion durch die staatliche Unterstützung praktisch "gesetzlich" vergrößern würde.

4.4.2 Kritische Einstellungen zur UGKK seitens der russischen Orthodoxie und des Staates

Solch einer Politik zu folgen, galt für Moskau (sowohl für den Staat, als auch für die Kirche) als besonders unerwünscht und gefährlich die durch den *Unionsvertrag von Brest* mit Rom verbündete (1596) Ukrainische Griechisch-Katholische (Unierte) Kirche (UGKK), die auch als die Ukrainische Katholische Kirche des byzantinischen Ritus bekannt ist und ekklesiologisch gesehen eine "Ecclesia particularis sui iuris" ist⁸⁷. Die oben genannte *Brester Union* ist aber nicht als ein Akt der Entstehung einer ukrainischen katholischen Kirche zu bezeichnen, was die sowjetische Propaganda zugunsten der Russischen Orthodoxen Kirche betonte. Das Moskauer Patriarchat operierte immer mit den Behauptungen, dass die Brester Union aus dem Jahre 1596 ein Gewaltakt gewesen sei und die ukrainischen Griechisch-Katholiken "in den Schoß der russischen orthodoxen Mutterkirche" zurückkehren sollten. Mit dem Abschluss der Union von Brest ging es um "die Fortsetzung und Bestätigung eines eigenständigen, mit der Weltkirche vereinigten Christentum"⁸⁸, das in der Ukraine (damaliger Kiewer Rus´) im Jahr 988 (also noch vor dem Schisma von 1054) eingeführt wurde. In dieser Zeitperiode (988-1054) war die Kiewer Metropole in voller Communio sowohl mit der römischen Kirche, als auch mit allen ostchristlichen Teilkirchen des Morgenlandes. Daraus geht hervor, dass 1596 die Kiewer Metropole zu den Wurzeln der Universalkirche zurückkehren wollte und dabei "Ritus, Spiritualität, Theologie, Tradition, kirchliche Struktur, Disziplin und alle Besonderheiten der Ostkirche, wie sie

⁸⁷ Slipyj, J.: Zur Lage der ukrainischen katholischen Kirche in der Heimat. In: Kirche in Not. Band XXX. Bedrohte Kirche in Ost und West. Königstein: Albertus-Magnus-Kolleg 1982, S. 138

⁸⁸ Dacko, I.: Historischer Überblick über die Ukrainisch-Katholische Kirche. In: Die Ukrainische Katholische Kirche. München: Kirche in Not 1988, S. 13

für die Kiewer Kirche kennzeichnend waren" behalten wollte.⁸⁹ So war die Brester Union kein "Verrat des orthodoxen Glaubens" (wie das Moskauer Patriarchat das immer behauptete), sondern als ein Akt der Wiederherstellung der noch früher existierenden Gemeinschaft mit dem universalen Christentum.

Diese Tatsache und jene Realität, dass die Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche immer sehr stark geprägte nationale und kirchliche Identität hatte, wollte die Russische Orthodoxe Kirche doch nicht wahrnehmen. Deswegen wurde sie noch zur Zarenzeit in den zu Russland gehörenden ukrainischen Gebieten verfolgt, in Folge dessen

- 1795 alle unierten Bistümer von Katharina II. aufgelöst wurden;
- 1828-38 die Bevölkerung Wolyniens zur Orthodoxie gezwungen wurde;
- 1837 die gesamte Kirchenverwaltung unter der heiligen Synode der Orthodoxen Kirche untergestellt wurde;
- 1839 die katholische Metropole von Kyiv liquidiert wurde;
- 1870 gewaltsame "Bekehrung in der Orthodoxie" von Cholmland und Podlachien durch Alexander II. durchgeführt wurde;
- 1905 in Russland das Toleranzedikt erlassen wurde; damit waren die nicht-orthodoxen Religionsbekenntnisse zugelassen worden, nicht aber das griechisch-katholische.⁹⁰

So blieben die griechisch-katholischen Ukrainer nur in den Gebieten Ostgaliziens und der Karpatoukraine. Hier, als sie zum Staatsverband der Österreich-Ungarischen Monarchie gehörten, war die Entwicklung des byzantinischen Katholizismus (also der griechisch-katholischen Kirche) toleriert und erwünscht⁹¹. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts kamen diese zwei obengenannten westukrainischen Gebiete entsprechend in den Rahmen von Polen und der Tschechoslowakei. Schon hier mussten die Ukrainer die Einsprüche gegen eine kirchliche und nationale Assimilation erheben.

⁸⁹ Dacko, I.: Die Griechisch-Katholische Kirche in der Ukraine. Im Spannungsfeld zwischen Ost und West / Neu gestaltet von Stricker G. München: Kirche in Not 1997, S. 15

⁹⁰ Vgl. Stricker, G. Zeittafel zur Geschichte der Ukrainisch-Katholischen Kirche. In: Die Ukrainische Katholische Kirche. München: Kirche in Not 1988, S. 11

⁹¹ Mončák, I.: Samoupravna Kyivs'ka Cerkwa. Lviv: Svičado, 1994, S. 49

4.4.3 Verbot und Verfolgungen der UGKK in der Sowjetunion

Besonders drastische Formen nahmen die Verfolgungen der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche an, als die Westukraine 1939 zur UdSSR angegliedert wurde. Indem sie in den Kriegszeiten noch existierte, musste die Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche in den nächsten Jahren jedoch viel Kummer von dem totalitären kommunistischen System erleben. Nach einer relativen Verbesserung der Beziehungen zwischen der Sowjetregierung und der ROK (MP), hatten die beiden Mächte sich geeignet, die Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche zu liquidieren. Um diesen Plan zu realisieren, wurden im April 1945 Hunderte von den unierten Geistlichen mit dem Primas Metropolit Josyf Slipyj an der Spitze inhaftiert. In zwei Monaten, am 18. Juni inspirierte die Sowjetische Regierung die Bildung der Moskauer treuen "Initiativgruppe", die weiter als einziges kirchlich-administratives Organ akzeptiert wurde. Als Reaktion darauf verfassten etwa 300 griechisch-katholische Priester ein Schreiben an den stellvertretenden Vorsitzenden des Rates der Volkskommissare der UdSSR Molotov mit der Verurteilung der Initiativgruppe, mit den Bitten, alle verhafteten Priester zu entlassen und die Beziehungen mit der Griechisch-Katholischen Kirche zu regeln⁹². Dieser Versuch, einen Modus Vivendi mit der Sowjetischen Regierung zu erreichen, scheiterte. Statt dessen wurde der ganze Klerus, der keinen guten Willen hatte, mit dem Stalins Regime und dem Moskauer Patriarchat mitzuarbeiten, festgenommen und in die Gefängnisse und sibirische Straflager deportiert. Um die faktische Liquidierung der UGKK in die gesetzliche Rahmen zu stellen, inszenierte Moskau 1946 eine Pseudosynode in Lviv (Lemberg), in Folge deren diese Kirche jetzt de jure zwangsweise in die Orthodoxie eingegliedert worden war. Trotz der äußerlichen Vernichtung und des offiziellen Verbots, hörte die Existenz der UGKK nicht auf, sondern führte das kirchliche Leben im Untergrund bis zu der Wende 1989. Die Gläubigen, die offiziell zur Orthodoxen Kirche angehörten, waren in der Tat der Union und dem Vatikan treu geblieben. Gleichzeitig entstanden in der Westukraine die sogenannten *krypto-unierten* Gemeinden: heimliche Taufen, Kloostergemeinschaften und Priesterseminare sorgten für die Existenz "einer

⁹² Ebd., S. 73

funktionierenden Untergrundkirche" mit zehn Bischöfen und ca. 1000 Priestern.⁹³ Sogar in der sibirischen Gefangenschaft unterbrachen die ukrainischen Katholiken ihre religiöse Praxis nicht. Mit dem Oberhaupt Metropolit Josyf Slipyj zeigte die Kirche ihre Lebendigkeit und innere geistige Kraft durch die Jahrzehnte des sowjetischen Regimes. Er selbst (Metropolit Slipyj) verbrachte 18 Jahre in der Gefangenschaft und erst nach dieser Zeit wurde er in den Westen abgeschoben.

Eine besondere Rolle in der Befreiung Slipyjs gehört dem Papst Johannes XXIII. (1958-1963). Infolge persönlicher Vermittlung durch den Papst und durch den amerikanischen Präsidenten John F. Kennedy⁹⁴ wurde das Oberhaupt der ukrainischen Griechisch-Katholiken 1963 freigelassen. Das wurde möglich durch die Änderungen in der Haltung Vatikans der Sowjetunion gegenüber. Als Papst bemühte sich Johannes XXIII. seit seinem Regierungsantritt um die Lage der Gläubigen in dem gesamten kommunistischen Ostblock. Es gelang ihm, die politischen Beziehungen mit den sowjetischen Machthabern zu verbessern, als er 1961 ein Glückwunschtelegramm zum 80. Geburtstag an den Parteichef N.Chruschtschow gesandt hatte⁹⁵. Damit begann der Prozess des politischen Klimawechsels, was auch die Ausreise von Metropolit Slipyj aus der Gefangenschaft nach Rom und seine Teilnahme als Kirchenoberhaupt am historischen Zweiten Vatikanischen Konzil ermöglichte.

4.4.4 Legalisierung der UGKK

Ein bedeutender Beitrag der Gläubigen – das *Laienapostolat*, – dessen Wichtigkeit in einem Dekret des Zweiten Vatikanum verankert wurde⁹⁶, ungeachtet der atheistischen Propaganda und der harten Verfolgungsmaßnahmen, ist in kommunistisch regierten Ländern stark weiterentwickelt worden. In den 80er Jahren wurden die

⁹³ Stricker, G.: Die Kirche der Union in der Westukraine und in der Karpatenukraine. In: Die Ukrainische Katholische Kirche. München: Kirche in Not, 1988, S. 30

⁹⁴ Dacko, I.: Die Griechisch-Katholische Kirche in der Ukraine: im Spannungsfeld zwischen Ost und West / Neu gestaltet von Stricker G. München: Kirche in Not, 1997, S. 4

⁹⁵ Franzen/Bäumer (1974), S. 427

⁹⁶ Dekret über das Laienapostolat *Apostolicam actuositatem*. In: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_ge.html, 07.04.2008

Aktivitäten selbst in die Sowjetunion zugenommen. Besonders mächtig entwickelte sich das Laienapostolat in der Ukraine, beziehungsweise in der Umgebung der griechisch-katholischen Intellektuellen. Ein Endziel war die Legalisierung der damals noch offiziell verbotenen Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche. So entstanden 1983 eine *Initiativgruppe zur Verteidigung der Rechte katholischer Ukrainer*⁹⁷. Mehrere ihrer Angehörigen waren im Laufe der Jahre in die sowjetischen Gefängnisse, psychiatrische Anstalten und Lager verbannt worden. Durch das Aufkommen *Glasnost* (Offenheit) und *Perestrojka* (Umstrukturierung) kam es zum politischen Klimawechsel in der UdSSR, auch in der Frage des Glaubensbekenntnisses. "Die Perestrojka hat definitiv zur Wiedergeburt der Kirche beigetragen und sie von gewissen Zwängen im Alltag befreit", - wird später die Frau des neuen sowjetischen Führers Michail Gorbatschow Raissa Maximowna sagen, die im Westen durch ihren persönlichen Einfluss auf ihren Mann als "Geheimwaffe des Kremls" bezeichnet worden war⁹⁸. Eine solche Loyalitätspolitik den Kirchen gegenüber galt vor allem in Bezug auf die Russische Orthodoxie, nicht aber den anderen christlichen Denominationen. Das lässt sich gut mit dieser Tatsache illustrieren, dass die Russische Orthodoxe Kirche die einzige Kirche der Sowjetunion war, die 1988 offiziell das Millenniumsdatum (also 1000-jähriges Jubiläum der Christianisierung der Kiewer Rus') feiern durfte. Als erster Versuch der griechisch-katholischen Gläubigen, über den Ausgang aus dem Untergrund offiziell zu kündigen, war genau dieser Anlass zur Tausendjahrfeier geworden. Zwei Bischöfe, 25 Geistliche und Mönche, sowie 174 Laien reichten 1987 eine Erklärung dem Obersten Sowjet der UdSSR. Dies war auch an den Papst Johannes Paul II. und an KPdSU-Generalsekretär Michail S. Gorbatschow überreicht worden:

"Wir, gläubige Katholiken des östlichen Ritus, teilen die Freude vieler unserer Brüder, die infolge der neuen Politik der Sowjetunion die Freiheit wiedererlangt haben, und wenden uns in erster Linie an den Oberhirten der Universalen Kirche, den Heiligen Vater Johannes Paul II. und über ihn auch an die Sowjetregierung mit der folgenden Erklärung.

Obwohl unsere Griechisch-Katholische Kirche offiziell seit 40 Jahren verboten ist, hat sie nie die Hoffnung verloren, frei leben und für Gottes Ruhm und das Gute aller Menschen wirken zu können...

Wenn wir von unserer traurigen Vergangenheit sprechen, dann

⁹⁷ Stricker (1988), S. 30

⁹⁸ Gorbatschowa, R.: Leben heißt hoffen. Erinnerungen und Gedanken. Bergisch Gladbach: Bastei-Lübbe Verlag 1991, S. 201

nicht, um Hass zu schüren oder neue Konflikte zu provozieren, sondern um daran zu erinnern, dass das Böse im Leben nicht ohne gute Folgen bleibt und dass es nicht wiederholt zu werden braucht.

Wir weinen beim Anblick unserer geschlossenen Kirchen, die zu Lagerhäusern und Museen gemacht wurden, wir können nicht vergessen, wie willkürlich und ungerecht viele von uns verurteilt wurden, obwohl diese Menschen keine andere Schuld auf sich geladen hatten als die Treue ihren Überzeugungen, und wie viele junge Menschen in völliger Ungläubigkeit aufwachsen, wobei sie auch in moralischer Hinsicht absinken.

Am schmerzlichsten ist die Erinnerung daran, wie lange über unsere Vergangenheit die Unwahrheit geschrieben, in wie verdrehtem Licht sie dargestellt wurde. Viele wurden betrogen und vom rechten Weg abgebracht, und in diesen Betrogenen loderte Hass gegen uns, und es geschah viel Unrecht ohne berechtigten Grund.

Hausabsuchungen, die Vernichtung von Büchern und Ikonen, Wegkapellen und Wegkreuzen - dies ist nur eine geringe äußere Erscheinungsform dieses Hasses, der die Menschen überall erreicht hat: in der Familie, am Arbeitsplatz, beim Schuleintritt oder einfach nur in den zwischenmenschlichen Beziehungen. Viele wurden bestraft für ihre Teilnahme an Gottesdiensten, Beerdigungen, sie verloren ihre Arbeit, weil sie ihre Kinder taufen ließen u. ä. Ein Gläubiger - wenn er den Behörden als solcher bekannt war - hatte als Gläubiger nicht nur keine Möglichkeit, eine höhere Schule zu besuchen, sondern auch deren Abschluss war ihm nicht möglich...

Deshalb hoffen wir, aller Hoffnungslosigkeit zum Trotz, dass eines Tages die Stimme des am ungerechtesten behandelten Teils der Sowjetgesellschaft Gehör bekommt und dass uns all unsere alten Rechte auf ein freies Bekennen unseres Glaubens mit allem, was naturgemäß dazugehört, zurückgegeben werden. Der Staat wird daran nichts verlieren, er kann nur gewinnen, vor allem was die Ehre und das Vertrauen zur neuen Regierung angeht. Dies wäre der beste Beitrag zu einem gerechten Frieden auf Erden".⁹⁹

Drei Jahre später, am 1. Dezember 1989, fand der erste (und in der Geschichte der letzte) Staatsbesuch des höchsten sowjetischen Politikers in Vatikan statt. Die offizielle Visite des Präsidenten des Obersten Sowjets der UdSSR Michail Gorbatschow beim Papst Johannes Paul II. wurde zum Wendepunkt in der Geschichte nicht nur des sowjetischen Staates, sondern von ganzen Europa. Der Wechsel im politischen Klima führte 1989 zu einer Reihe überwiegend friedlicher Revolutionen in Osteuropa. Mit dem Zusammenbruch der Berliner Mauer wurde der Kalte Krieg

⁹⁹ Text der Erklärung der ukrainischen Katholiken an den Papst und den KPdSU-Generalsekretär Michail S. Gorbatschow. In: Die Ukrainische Katholische Kirche. München: Kirche in Not 1988, S. 47

beendet.

Nach dem vatikanischen Gipfeltreffen begannen diplomatische Beziehungen zwischen dem Heiligen Stuhl und der Sowjetunion¹⁰⁰. Gleichzeitig, wahrscheinlich bei diesem Besuch verabredet, gab Gorbatschow sein Einverständnis, die Sache der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche in der UdSSR zu regeln. Ohne den politischen Willen, der beim sowjetischen Führer durch das persönliche Treffen mit Johannes Paul II. entstanden ist, hätte jedenfalls der Verhandlungsprozess über das Schicksal der Katholiken des byzantinischen Ritus nicht angefangen. Infolgedessen fanden am 12-17. Januar 1990 in Moskau eine Tagung zwischen den Vertretern der Römisch-Katholischen Kirche (RKK) und der Russischen Orthodoxie (ROK) statt, wo unter anderem auch die Rede über die Katholiken des östlichen byzantinischen Ritus ging. Im Gesprächsverlauf zeigte sich das Moskauer Patriarchat äußerst kritisch bei der Erörterung der Frage über die Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche. Trotzdem war hier erklärt worden, "die beiden Seiten (RKK und ROK) glauben, dass die katholischen Gemeinden des östlichen Ritus im Rahmen der existierenden Gesetze berechtigt sind und die Möglichkeit haben, in der vom Gesetz eingestellten Ordnung registriert zu werden"¹⁰¹. Fünf Monate später trafen sich der Vatikan und das Moskauer Patriarchat wieder, diesmal in Freising, zur VI. Plenarsitzung der Gemischten Kommission im theologischen Dialog. Und wieder war das Hauptthema der Frage des Daseins und der Entwicklung der katholischen Kirche byzantinischen Ritus gewidmet¹⁰². Im Oktober 1990 verkündete die Sowjetunion das liberale Religionsgesetz¹⁰³. Nach der Heimatrückkehr des Kardinals Lubačivs'kyj (des Nachfolgers des 1984 in Rom verstorbenen Kardinals Slipyj) fand im Mai 1991 sein Treffen mit der ukrainischen (zu diesem Zeitpunkt noch ukrainisch-sowjetischen) Regierung statt, infolge dessen die Griechisch-Katholische Kirche offiziell anerkannt worden war. In vier Monaten kam es zur politischen Loslösung der Ukraine von der UdSSR. Weitere Versuche Gorbatschows, das Land in Form einer Konföderation zu retten, scheiterten

¹⁰⁰ Treffert, D.: Der steinige Weg der Kirchen. In: Auf dem Weg zum Heiligen Jahr: Europa muss zusammenwachsen: Entwicklung kirchlichen Lebens in Mittel- und Osteuropa. Augsburg: Deutsche Bischofskonferenz 1988, S. 34

¹⁰¹ Die Verhandlungen zwischen den Vertretern RKK und ROK. In: Wilna Ukraïna, Nr.37 (06.02.1990)

¹⁰² Der Text der Erklärung der Gemischten Kommission im theologischen Dialog zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Römisch-Katholischen Kirche auf der VI. Plenarsitzung in Freising den 6-16. Juni 1990. In: Prawoslawnyj wisnyk, Nr.10, 1990, S. 5 f

¹⁰³ Zakon SRSR „Pro svobodu sovisti i relihijni orhanizacij“. In: Ljudyna i svit, Nr.11, 1990, S. 11-15

endgültig mit der Zustimmung der Unabhängigkeitserklärung durch das Referendum in der Ukraine, ohne deren Mitgliedschaft die Existenz des sowjetischen Reiches undenkbar war. Die Union der Sowjetischen Sozialistischen Republiken war zusammengebrochen.

4.4.5 UGKK nach der Wende. Polykonfessionelles Feld der ukrainischen Gesellschaft

Nach der offiziellen Legalisierung und Rehabilitierung der Griechisch-Katholischen Kirche begann in der post-sowjetischen Ukraine eine lange Phase der zwischenkonfessionellen Konflikte. Die Tatsache, dass die Orthodoxie zuerst in zwei, später sogar in drei verschiedene Jurisdiktionen (die Ukrainische Orthodoxe Kirche Moskauer Patriarchat, die Ukrainische Orthodoxe Kirche Kiewer Patriarchat und die Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche) aufgeteilt worden war, machte den gegenseitigen Verständigungsprozess noch schwieriger. Diese Aufgliederung in der ukrainischen Orthodoxie ist bis heute erhalten. Dabei ist zu bemerken, dass das Entstehen solch einer Konfiguration in ihren Grundlagen sowohl kirchlich-historische, als auch rein politische Aspekte beinhaltet.

Indem die Ukrainische Orthodoxe Kirche im Laufe des XVIII. und XIX. Jahrhunderts in die Russische Orthodoxe Kirche Moskauer Patriarchat integriert wurde, gelang es ihr 1918-1920, wieder zu erstarren. Jedoch in den 30-er Jahren wurde sie (die kurze Periode des Bestehens im Jahre 1941 nicht mitgerechnet) in der Ukraine faktisch völlig vernichtet und existierte nur im westlichen Exil weiter (bis zum Zusammenbruch der Sowjetunion)¹⁰⁴. Nach der Unabhängigkeit der Ukraine kehrte sie heim und baute als *Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche* (UAOK) ihre hierarchische Struktur wieder auf.

Ungeachtet dessen, dass die *Ukrainische Orthodoxe Kirche Moskauer Patriarchat* (UOK MP) im Oktober 1990 das Selbstverwaltungsrecht erhielt, blieb sie aber weiterhin (wie auch zu sowjetischen Zeiten) dem Moskauer Patriarchat untergeordnet. Bis dahin galt sie offiziell als das Ukrainische Exarchat der Russischen

¹⁰⁴ Lubačivs'kyj, M.I.: Pro Memoria – Die Haltung der Ukrainisch-Katholischen Kirche zum Millennium. In: Die Ukrainische Katholische Kirche. München: Kirche in Not 1988, S. 46

Orthodoxen Kirche. Nach der Erlangung des Rechts zur selbständigen Administration wurde zum Administrator des Moskauer Patriarchates in der Ukraine der Metropolit von Kiew und Halyč Filaret (Denysenko) ernannt. Mit der Auflösung der UdSSR versuchte Filaret, den Status der Autokephalie von der Russischen Orthodoxen Kirche zu bekommen. Trotz der Unterstützung vom damaligen Präsidenten der Ukraine Leonid Krawtschuk, lehnte der Patriarch von Moskau diese Bitte rundweg ab und verlangte sofortigen Rücktritt Filarets. Später wurde er (Filaret) suspendiert mit der gleichzeitigen Einsetzung seines Metropolit-Amtes in UOK MP. Mit der aktiven Mitwirkung und Unterstützung seitens der ukrainischen staatlichen Strukturen, damaliger Regierung und Parlamentsabgeordneten initiierte Filaret im Juni 1992 die Gründung einer neuen Kirche – der *Ukrainischen Orthodoxen Kirche Kiewer Patriarchat* (UOK KP). Drei Jahre später wurde er zum Oberhaupt der UOK KP gewählt. Nach seiner Wahl zum Patriarchen "begann Filaret eine sehr aktive Rolle in der Kirchenpolitik zu spielen. Er versuchte, alle Gruppen mit nationalistischer Orientierung und alle nicht kanonisch anerkannten Kirchenstrukturen um seine Kirche zu sammeln (...) Heute ist er der Meinung, dass die Ukraine eine nationale Kirche braucht, die alle Orthodoxen des Landes umfasst, und dass allein die Ukrainische Orthodoxe Kirche Kiewer Patriarchat diese Rolle zu übernehmen in der Lage ist".¹⁰⁵

Die zwei letzten Beispiele zeigen uns deutlich, inwieweit der Staat darin interessiert ist, sich am religiösen Leben der Gesellschaft aktiv zu beteiligen: (1) Ukrainische Orthodoxe Kirche Moskauer Patriarchat ist zu einem der Einflusshebel Russlands auf die ukrainische Bevölkerung geworden (es ist hier die massive Unterstützung seitens dieser Kirche des pro-russischen Kandidaten Janukowitsch bei den Präsidentschaftswahlen 2004 und Parlamentswahlen 2005 und 2007 in der Ukraine zu erwähnen); (2) Ukrainische Orthodoxe Kirche Kiewer Patriarchat wurde oft zur "Staatskirche" der Epoche von Krawčuk¹⁰⁶.

Solcher polykonfessionelle Charakter des religiösen Lebens zur Beginn der ukrainischen Unabhängigkeit könnte ein Faktor der Vereinigung der Nation werden, wenn der Klerus als Ausgangspunkt seiner Tätigkeit die Suche nach den Formen des Dialoges miteinander gewählt hätte. Das geschah aber nicht. Warum? Jene Tatsache, dass sich ein großer Teil der Kirchen nach dem Zusammenbruch des Sozialismus im

¹⁰⁵ In: *Ljudyna i svit*, Nr.2, 1998, S. 7

¹⁰⁶ Leonid Krawčuk, Präsident der Ukraine von 1991 bis 1994

Prozess der Wiederherstellung ihrer Infrastrukturen befanden und im Entstehen begriffen waren, führte dazu, dass die Kirchen sich nur auf die eigenen Probleme konzentrierten und die historischen Rechte von Anderen oft benachteiligten. Eine solche Diskriminierung wurde besonders in der Frage der Vermögensverteilung des kirchlichen Eigentums gezeigt. Im Laufe der sowjetischen Jahre wurde das religiöse Besitztum umgeschichtet. In dieser Zeit waren fast alle Kirchengebäude (vor allem die Gotteshäuser) entweder durch den Staat annektiert und in die Lagerräume und Museen umgebaut, oder der Russischen Orthodoxen Kirche übergeben worden. Offensichtlich wünschte die letztere nicht, all das den gesetzlichen Besitzern zurückzugeben. Hauptsächlich eben aus diesem Grund ist die große Konfrontation entstanden.

Das zweite Problem war folgendes. Indem die Russische Orthodoxe Kirche in der Sowjetunion das Recht erhielt, alle orthodoxen (mit Ausnahme von Georgien) und griechisch-katholischen Gläubigen unter ihrem Dach zusammenzuhalten, und dadurch, dass die Ukrainer die traditionell große Religiosität besaßen, wobei die prozentuale Zahl der ukrainischen Gläubigen in der Russischen Orthodoxen Kirche sehr hoch war, weigerte sich Moskau, solch einen riesigen Einflussraum (und nicht zuletzt eine wichtige Einkommensquelle) zu verlieren. In diesem Zusammenhang wurde die Erneuerung der Ukrainischen Orthodoxie vom Moskauer Patriarchat oft als unkanonischer Akt bezeichnet, und die Wiedergeburt der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche – als die Proselytismuspolitik des Vatikans.

Das dritte Problem. Vom kulturellen Gesichtspunkt aus gesehen, war die ukrainische Sprache für Moskau ein großes Hindernis, ihren politischen Einfluss auszuüben. Durch die Unabhängigkeitserklärung der Ukraine verlor Russland die politische Kontrolle über den Nachbarstaat, weigerte sich aber, die Ukraine im geopolitischen Sinn einzubüßen. Die Russische Orthodoxe Kirche war ein mächtiges Instrument im Prozess der Russifizierung der ukrainischen Bevölkerung seitens des Kremls. Solche Positionierung in der sprachlichen Frage stimmte mit der Politik sowohl der russischen Regierung, als auch der russischen Kirche überein. Das könnte der Grund dafür sein, die Ukraine weiter in der russischen Interessenzone festzuhalten.

Die starken zwischenkonfessionellen Konflikte führten zur Destabilisierung im religiösen Leben der ukrainischen Gesellschaft. Die Transformationsprozesse der post-sozialistischen Vergangenheit und die tiefe wirtschaftliche Krise trugen zur schnellen Verbesserung der Situation nicht bei. Dabei ließ sich gut die Tendenz zur immer größeren Politisierung des kirchlich-religiösen Lebens bemerken, was sich auf die

Entwicklung der einzelnen Kirchen schädlich auswirkte und insbesondere die Spaltung in der ukrainischen Orthodoxie erweiterte. Durch die schwache Vertikale in der vollziehenden Macht war die Regierung häufig nicht imstande die zwischenkonfessionellen Konflikte positiv zu beeinflussen und sie beizulegen. Dabei ist es aber zu konstatieren, dass der Staat, seine Einflussposition bezüglich der Kirchen nicht völlig verringern wollte. Das lässt sich gut an dem Beispiel der gesetzgebenden Lösung des Problems der Verteilung der früher durch die Sowjetunion annektierten Kultgebäude illustrieren.

Bereits 1992 wurde der Erlass des Präsidenten der Ukraine "Über die Maßnahmen bezüglich der Rückgabe den religiösen Organisationen des Kulteigentums" verabschiedet. Zwei Jahre später setzte eine neue Anordnung die Rückgabefrist bis zum 1. Dezember 1997 fest. Der Bürokratismus und die starke Korruption hinderten den normalen Verlauf des Rückgabeprozesses der Gotteshäuser. Auch die Regierungsanordnung "Über die etappenweise Rückgabe an die religiösen Organisationen des Kulteigentums, das nicht verwendet wird oder nicht nach Bestimmung verwendet wird" vom 7. Mai 1998 brachte keine schnelle Lösung des Problems¹⁰⁷. Dabei handelte es sich mit diesen gesetzgebenden Akten nicht um die volle Rückgabe, sondern um die Übergabe in der Form "ins Eigentum oder in die kostenlose Nutzung"¹⁰⁸. Es bedeutet, dass der Staat das Prärogativ hatte, *ob* und *auf wie lange* diese Übergabe durchzuführen ist. In den Konditionen der noch schwachentwickelten Demokratie rief es eine ganze Reihe von Missbräuchen seitens der staatlichen Beamten hervor.

Alle diese objektiven Faktoren plus fehlende Toleranz zueinander verursachten die Bildung des Spannungsfeldes zwischen den in der Ukraine beheimateten Konfessionen. Die dauernde Phase der zwischenkonfessionellen Konflikte verlangsamte die Entwicklung vom ökumenischen Dialog, der sich lange Zeit nur im Anfangsstadium befand. Durch die passive Rolle der ukrainischen Behörden im Versöhnungsprozess der Kirchen entstand das Vertrauensvakuum der Bürger dem Staat gegenüber. Um diese Situation zu ändern wurde 1996 auf Initiative des ukrainischen Präsidenten beim Staatskomitee in den religiösen Angelegenheiten der *Gesamtukrainische Rat der Kirchen und der religiösen Organisationen* gegründet. Die Haupt-

¹⁰⁷ Dokument 290-98-p. In: <http://zakon1.rada.gov.ua/cgi-bin/laws/main.cgi>, 17.11.2007

¹⁰⁸ Ebd.

aufgaben des Rates waren:

- die Erörterung der aktuellen Fragen des religiösen Lebens und die Vorbereitung der Vorschläge bezüglich der Vervollkommnung der geltenden Gesetzgebung;
- die Vereinigung der Bemühungen religiöser Organisationen in der karitativen Tätigkeit;
- die Förderung des zwischenkonfessionellen Verständnisses;
- die Aktivierung der Teilnahme religiöser Organisationen an der Frage der geistlichen Wiedergeburt der Ukraine, die Festigung der humanistischen Grundlagen der Gesellschaft;
- die Organisation und die Durchführung der Konferenzen, der Seminare, der Beratungen in den Fragen der Geistigkeit, die Anwendung und die Beachtung der Gesetzgebung über die Freiheit des Gewissens und der religiösen Organisationen;
- die Förderung der allseitigen Vorführung des religiösen Lebens in der Ukraine in den Massenmedien.¹⁰⁹

Ein Jahr später unterschrieben 15 Religionsgemeinschaften der Ukraine ein *Memorandum über die Ablehnung der Gewaltakten in den zwischenkonfessionellen Wechselbeziehungen*.¹¹⁰ Dadurch war die Zahl der Konflikte aus religiösen Gründen wesentlich verringert worden.

Die besondere Bedeutung in der Entwicklung der ökumenischen Ideen gehört den organisierten Bewegungen christlicher Jugend der Ukraine. Sie leisteten damit auch einen wichtigen Beitrag zur Vorbereitung auf das Heilige Jahr 2000. So wurde Ende 1998 durch die drei gesamtukrainische Verbände (*Ukrainische Jugend für Christus, Bund der Christlich-Demokratischen Jugend der Ukraine, Bund der Ukrainischen Jugend*) zusammen mit dem Ukrainischen Nationalen Komitee der Jugendlichen Organisationen die Durchführung des *Kongress der christlichen Jugend* initiiert, das im

¹⁰⁹ *Gesamtukrainische Rat der Kirchen und der religiösen Organisationen*. In: <http://www.risu.org.ua/ukr/major.religions/aucro/>, 22.12.2007

¹¹⁰ Rasumkow, O.: *Deržawna polityka ščodo relihii i cerkwy jak čynnyk demokratyzacii cerkowno-relihijnoho žyttja v Ukraïni (1991-1997)*. In: *Relihija i Suspilstwo v Ukraïni: factory zmin: Materialy mižnarodnoj konferencii 15-16 travnja 1998*. Kiew: Konrad-Adenauer-Stiftung 1998, S. 12

September 1999 in der ukrainischen Hauptstadt Kiew mit Beteiligung von etwa 10000 Jugendlichen verschiedener Konfessionen stattfand. Am Kongress nahmen die fünf größten und einflussreichsten christlichen Kirchen der Ukraine offiziell teil:

Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche
Römisch-Katholische Kirche in der Ukraine
Ukrainische Orthodoxe Kirche Moskauer Patriarchat
Ukrainische Orthodoxe Kirche Kiewer Patriarchat
Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche

Außerdem beteiligten sich hier auch die folgenden christlichen Denominationen:

Gesamtukrainischer Bund der Vereinigungen
evangelischer Christen-Baptisten
Gesamtukrainischer Bund der Kirchen der Christen des
evangelischen Glaubens
Kirche der Adventisten des Siebenten Tages

Eine gemeinsame Teilnahme der Haupthierarchen dieser Kirchen wurde zum großen Erfolg des Kongresses.

Das Verlaufsprogramm bezog sich auf folgende Richtungen: geistliche Richtung (Gottesdienste, thematische Gebete in den Kirchen aller Konfessionen und in den Bildungseinrichtungen); Informationsrichtung (Massenmedien, Broschüren und Evangelisationsprogramme auf den Straßen und in den Lehranstalten, Exkursionen durch Sakralstätte Kiews); Kunstrichtung (Kunstaustellung und Wettbewerb zwischen den Jugendchören); wissenschaftlich-praktische Richtung (zweitägiger Forum zum Thema "Das religiöse Leben der Jugend. Probleme und Perspektiven"). Gerade letztere wurde zur Zentralveranstaltung des Kongresses. Während des *Forums der christlichen Jugend der Ukraine* arbeiteten 6 Diskussionsgruppen, die die wichtigsten Aspekte des religiösen Lebens der Ukraine studierten. Viel Aufmerksamkeit wurde den Fragen der religiösen Ausbildung, der Entwicklung der ökumenischen Bewegung, der Kooperation mit den Staatsorganen bei der Realisierung der Jugendpolitik gewidmet. Eines der wichtigsten Ergebnisse des Forums war die Verpflichtung jeder Kirche, ein eigenes Programm der Jugendarbeit auszuarbeiten. Außerdem war beschlossen worden, den Prozess der Gründung ökumenischer Jugendzentren in Gebieten¹¹¹ der Ukraine anzufangen. Die bearbeiteten Diskussionsergebnisse wurden in einer Broschüre veröffentlicht, die danach an die Zentralverwaltungen der Kirchen, an die höchsten gesetzgebenden und vollziehenden Machtorgane verschickt worden war.

¹¹¹ Administrative Teilung der Ukraine

Als lebenswichtige Grundlage in der Entwicklung der ukrainischen Gesellschaft, vor allem der jungen Generation wurde die Zusammenarbeit zwischen der Kirche und dem Staat bezeichnet: "Diese zwei voneinander abgetrennten Institutionen sollen die Möglichkeit haben, fruchtbar für das persönliche Wohl eines Menschen und für das öffentliche Wohl Aller zusammenzuarbeiten. Für eine produktive Kooperation beider Institutionen unter den Bedingungen der polykonfessionellen Gesellschaft ist es wichtig, keine Diskriminierungspolitik in den kirchlich-staatlichen Beziehungen zu verwenden... Man muss die flexible Politik durchführen, die gleichzeitig alle Konfessionen befriedigt, ohne die Rechte einer von ihnen zu benachteiligen... Eine Einführung in den Schulen und Hochschulen der Kurse Christliche Ethik und eine staatliche Akkreditierung der kirchlichen Bildungseinrichtungen christlicher Konfessionen, wie auch eine Schaffung des Theologie-Faches waren ein realer Schritt in der Verbesserung der kirchlich-staatlichen Beziehungen in der Frage der christlichen Ausbildung und der Erziehung"¹¹². Eine der wichtigsten Resolutionen des Forums war die Bildung des *Zwischenkonfessionellen Rates der christlichen Jugend der Ukraine*.

Eine solche aktive Unterstützung seitens des Staates in der Durchführung des Kongresses sollte bedeuten, dass die ukrainische Regierung ihre passive Position in der Frage der zwischenkonfessionellen Verständigung änderte. Die persönliche Teilnahme am Forum des Präsidenten, der Regierungsmitglieder und der Leiter staatlicher vollziehender Organe zeugten zumindest davon. Wenn man aber die folgende Untätigkeit in den nächsten Jahren in der Lösung der ökumenischen Frage im Land berücksichtigt, ist dies zu bezweifeln. So lässt sich die staatliche Förderung und die Mithilfe bei der damaligen Kongressveranstaltung durch einen politischen Moment gut erklären - daraus den elektoralen Gewinn bei den Präsidentenwahlen zu ziehen, d.h. die Kirche zum politischen Instrument der Unterstützung der regierenden Macht zu machen. So ergibt sich ein von den drei in der Weltpraxis bekannten Grundmodellen der Staat-Kirche-Verhältnisse. Das hier genannte Manipulationsmittel ist als (1) *Protektionsmodell* bekannt. Damit verfolgt der Staat das Ziel, die Kirche als ein geistliches Attribut zu nutzen. Unter anderen sind zwei hiervor (2) das *Separationsmodell* und (3) das *Kooperationsmodell* zu nennen. Das erste basiert auf der Trennung der Kirche vom Staat mit der harten Abgrenzung deren Tätigkeitsbereiche.

¹¹² Hauptresolution des Kongresses der christlichen Jugend. In: Wiruju, Nr.19, 1999, S. 5 f

Das *Kooperationsmodell* dagegen sieht die Zusammenarbeit von Staat und Kirche, aktive Beteiligung der letzteren an den Sozial-, Wirtschafts-, Bildungs- und Kulturprozessen vor.

In der derzeitigen ukrainischen Verfassung ist faktisch das *Separationsmodell* verankert. Wie es sich aber in der Praxis der staats-kirchlichen Verhältnisse in der Ukraine heutzutage oft ergibt, hat das *Protektionsmodell* große Chancen, in die Realität umgesetzt zu werden. Die Abwesenheit in dem ukrainischen polykonfessionellen Raum der führenden Kirche erschwert aber dem Staat, dies zu realisieren.

Demungeachtet wurde der Kongress der christlichen Jugend zu einem großen Ereignis im religiösen Leben der Ukraine und war ein guter Anfang des positiven Prozesses, der die zwischenkonfessionelle Zusammenarbeit auf der gesamtkirchlichen Ebene, vor allem aber in dem Bereich der Jugend, aktiviert hatte.

2001 wurde zum Jahr des Papstbesuches in die Ukraine. Ein Ereignis, das nicht gewöhnlich in seiner Art war schon deshalb, weil das offizielle Moskau (sowohl das kirchliche, als auch das politische) mehrfach in kategorischer Form gegen den Besuch von Johannes Paul II. auftrat. Solche "unakzeptierende" Haltung kostete später der Ukrainischen Orthodoxen Kirche Moskauer Patriarchat den massenhaften Austritt der Gläubigen.

Der Live-Dialog mit dem Pontifex gab die Impulse zur Vertiefung des persönlichen religiösen Lebens vieler Ukrainer. Ohne Übertreibung kann man aber auch behaupten, dass dieser Besuch, ähnlich wie auch die erste Pilgerfahrt des Papstes durch Polen (1979), einen wesentlichen Einfluss auf die Entwicklung der weiteren politischen Situation in der Ukraine hatte. Die sogenannte Orangenrevolution, die in der Ukraine Ende 2004 infolge der Massenfälsifikationen bei den Präsidentschaftswahlen hunderte tausende Bürger auf die Straßen führte, brachte dasselbe Gemeinschaftsgefühl zurück, das durch die Inspiration von der Persönlichkeit und dem Charisma Johannes Pauls II. entstanden worden war. Diese Solidarität wurde zur Grundlage des Entstehens einer Zivilgesellschaft in der Ukraine.

Die demokratische Staatsführung mit dem neugewählten Präsidenten Wiktor Juščenko¹¹³ an der Spitze trat Anfang 2005 mit dem Programm der neuen Regierung als ein Garant der Normalisierung des konfessionellen Lebens in der Ukraine auf.

¹¹³ Präsident der Ukraine seit Januar 2005

Vor allem sollte die Situation der getrennten ukrainischen Orthodoxie gelöst werden. Ende März 2005 fand ein Treffen des ukrainischen Präsidenten mit der Delegation des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel statt. Im Laufe des Gesprächs erklärte der Delegationsleiter Erzbischof Skopeloskyj folgendes: "Patriarchat von Konstantinopel denkt, dass seine Tochter - Moskauer Patriarchat - jenes kanonische Territorium hat, das in dieser Kirche bis 1686 existierte... Die Unterordnung der Kiewer Metropolien der Moskauer Kirche war ohne Einverständnis der Heiligen Synode der großen Christliche Kirche verwirklicht worden"^{114 115}.

Eine Erklärung des Vertreters des Ökumenischen Orthodoxen Patriarchen Bartholomaios I., die sofort als sensationelle charakterisiert worden war, rief die entschlossene Reaktion des Patriarchen Alexij II. hervor, unter dessen Protektorat sich die Ukrainische Orthodoxe Kirche Moskauer Patriarchat befindet und welcher die Ukraine immer als "kanonisches Territorium" des Moskauer Patriarchates bezeichnete. Zur Kutschmas¹¹⁶ Kadenzzeit gab es keinen politischen Willen zur Lösung der problematischen Frage von Aufteilung der Ukrainischen Orthodoxie. Nur Wiktor Juščenko, der damals im Laufe einer Periode Ministerpräsident war, wandte sich an Konstantinopel, die kanonische Autokephalie der Ukrainischen Orthodoxie anzuerkennen¹¹⁷. Offensichtlich ist diese Erklärung (2005) der offiziellen Delegation des Patriarchats von Konstantinopel eben mit der Tatsache verbunden, dass genau Juščenko zum Präsidenten der Ukraine gewählt worden war.

Trotzdem ist die Aussage des Erzbischofs Skopeloskyj seitens Patriarchen Bartholomaios I. bis jetzt noch nicht bestätigt worden. Auch beim persönlichen Treffen des ukrainischen Präsidenten mit dem Ökumenischen Patriarch Bartholomaios I. am 8. Juni 2005 in Istanbul wurde die Erklärung vom 24.03.2005 über das "(nicht)kanonische Territorium" des Moskauer Patriarchats weder bekräftigt, noch widerlegt. Juščenko bemerkte bei diesem Besuch, dass die ukrainische Gesellschaft das Schaffen der Vereinigten Orthodoxen Kirche erwartet, erklärte aber zugleich, dass "die Frage der Vereinigung ausschließlich die Prärogative der Kirche sei". "Die neue ukrainische

¹¹⁴ Interfax vom 25.03.2005. In: <http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=2188>, 12.04.2006

¹¹⁵ Nach Angaben vielen historischen Untersuchungen, verlor die Ukrainische Orthodoxe Kirche 1686 ihre Kiewer Metropole, als diese vom Patriarch von Moskau Ioakim für 120 Zobelfelle und 200 Gold-Rubel beim Patriarch von Konstantinopel Dionisius IV. gekauft wurde. (Stepovyk D. Relihii switu.- Kiew: Fotovideoservis, 1993.)

¹¹⁶ Leonid Kutschma, Präsident der Ukraine von 1994 bis 2005

¹¹⁷ Horuna, A.: Gespräch mit Andriy Yuraš. In: Lvivs'ka gazeta, Nr.55 (29.03.2005)

Regierung handelt ehrlich in den kirchlichen Beziehungen... Wir demonstrieren die Gleichheit zu allen ukrainischen Kirchen und vertreten ein Prinzip der Nichteinmischung in die kirchlichen Angelegenheiten", - fügte der Präsident der Ukraine hinzu¹¹⁸.

Das Patriarchat von Konstantinopel nahm also in der ukrainischen Frage eine abwartende Position ein. Wie dem auch sei, die erwähnte Erklärung von März 2005 führte einerseits zur großen Kritikäußerung des Moskauer Patriarchats, andererseits - zur Intensivierung des Dialogs zwischen zwei weiteren orthodoxen Jurisdiktionen in der Ukraine - die Ukrainische Orthodoxe Kirche Kiewer Patriarchat und die Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche (beide Kirchen sind allerdings bis jetzt von der Weltorthodoxie offiziell nicht anerkannt). Beim letzten Fall handelt es sich um die Vereinigung dieser beiden Kirchen in eine Alleinberechtigte Ukrainische Orthodoxe Kirche. Dieser Lösung hatten sie sich bereits genährt. Die Verhandlungen sind aber kurz vor der Veranstaltung des Vereinigungskonzils im November 2005 unterbrochen worden (ähnlich wie auch bei den vergeblichen Versuchen zur Vereinigung in die sogenannte "Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche Kiewer Patriarchat" 1995¹¹⁹).

Es entsteht die logische Frage: will die neue ukrainische Führung durch die Unterstützung der Vereinigungsidee, die konfessionelle Situation noch stärker eskalieren lassen? Genau so nimmt es das Moskauer Patriarchat an. Im Gegenteil: die Bemühungen des heutigen ukrainischen Präsidenten sind darauf gerichtet, die Frage der Ukrainischen Orthodoxie nur in Art und Weise der Vereinigung von allen Orthodoxjurisdiktionen in Einheitliche Orthodoxe Kirche zu lösen, durch deren Anerkennung seitens christlicher Weltgemeinschaft der ökumenische Verhandlungsprozess endlich aus dem Format "Vatikan-Russland" ins Format "Vatikan-Ukraine" umorientiert wird.

In diesem Zusammenhang sprach das Moskauer Patriarchat mehrmals über die Einmischungsversuche des offiziellen Kiews in die innenkirchlichen Angelegenheiten.

Inwieweit darf sich der Staat in die Kirchenpolitik einmischen? Ist es in diesem Fall überhaupt ein derartiges Verfahren, oder eher der Versuch seitens der Regierung, der Orthodox-Frage ein Ende zu setzen, um damit die zwischenkonfessionelle Lage in der Ukraine zu entspannen?

¹¹⁸ Das Pressendienst des Präsidenten der Ukraine

¹¹⁹ Erklärung der Ukrainischen Orthodoxen Kirche Kiewer Patriarchat vom 17.11.2005. In: <http://www.uaorthodox.org./article.php?pid=448>, 12.04.2006

Die Antwort liegt in der Regelung der Verhältnisse zwischen dem Staat und der Kirche nicht nur in der innenräumlichen Gesetzgebung (und nicht in der einseitigen Form), sondern auf der Ebene der bilateralen Abkommen Kiews mit der Weltorthodoxie (Konstantinopel) und dem Weltkatholizismus (Rom).

4.5 Vertragsabkommen zwischen Staat und Kirche

4.5.1 Arten der bilateralen Abkommen zwischen Staat und Kirche

In diesem Sinn ist besonders die Praktik der Konkordatspolitik des Vatikans zu beachten. Dabei geht es nicht nur um klassische Konkordate, sondern auch um verschiedenste Formen solcher Art, die in Lateinisch als *conventiones, tractatus, privilegia, concordiae, pacta, modus vivendi, konkordata* zu nennen sind¹²⁰. Auf solche Weise versteht man unter *Konkordat* jegliche Form des bilateralen Abkommens (z.B. *Konventionen, Protokolle, Vereinbarungen, die nur konkrete Fragen und nicht die ganze Gesamtheit der Beziehungen mit dem entsprechenden Staat anschnneiden*) zwischen dem Apostolischen Stuhl¹²¹ und einem einzelnen Staat oder einem anderen Subjekt des internationalen Rechtes. Dabei bildet das besondere langfristige Abkommen, laut welchem die Beziehungen zwischen der Katholischen Kirche bzw. dem Heiligen Stuhl und einem konkreten Staat geregelt sind, das eigentliche *klassische Konkordat (Conventio sollemnis)*. Er ist also ein Vertrag, in dem "zwischen den beiden Partnern eine umfassende oder jedenfalls eine mehrere bedeutsame Sachgebiete betreffende und auf Dauer angelegte Regelung gemeinsamer Angelegenheiten erfolgreich ist"¹²².

¹²⁰ Włodarczyk, T.: Konkordaty.:zarys historii ze szczególnym uwzględnieniem XX wieku. Wyd. 2., popr. i rozsz. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1986, S. 9

¹²¹ Im völkerrechtlichen Verkehr wird als Apostolischer Stuhl (*Apostolica Sedes*) oder Heiliger Stuhl (*Sankta Sedes*) bezeichnet (vgl. Canon 361, Römische Kurie, Kapitel IV kirchliches Gesetzbuch *Codex des kanonischen Rechte - Codex Iuris Canonici*. In: <http://www.vatican.va/archive/DEU0036>

/ _ P1A.HTM, 15.04.2006)

¹²² Listl (1987), S. 6

Als besondere Regelungsform der Beziehungen zwischen Staat und Kirche sind die Konkordate "nicht nur ein wichtiger Spiegel für das kirchliche Selbstverständnis, sie sind auch Ausdruck des bestehenden Verhältnisses von Kirche und Staat und sie sind eine zumindest gleichwertige, wenn nicht vorrangige Rechtsquelle des Kirchenrechtes neben dem Codex Iuris Canonici, dem kirchlichen Gesetzbuch"¹²³.

4.5.2 Konkordatspolitik der Katholischen Kirche mit Deutschland

Ein solches Abkommen-Modell erlaubt das ganze Fragenspektrum oder einzelne Problempunkte zwischen der Katholische Kirche und einem Staat gesetzlich zu regeln. Aber nicht nur mit dem souveränen Staat, sondern, wo es nötig wäre, z.B. bei dem föderativen Bau des Staates, - auch mit den einzelnen Subjekten des Staatenbundes. Auf solche Weise reglementiert der Apostolische Stuhl seine Beziehungen zu Deutschland durch die Verträge mit den einzelnen Bundesländern.

Das Verhältnis von Kirche und deutschem Staat, das sich auf dem Grundsatz der noch in Weimarer Reichsverfassung von 1919 (Art. 137)¹²⁴ verankerten rechtlichen Trennung basiert, ist in Deutschland durch das Staatskirchenvertragsrecht geregelt. Ein Bundesland schließt mit der Katholischen Kirche bzw. dem Apostolischen Stuhl das *Konkordat* ab. Die Vereinbarungen mit der Evangelischen Kirche und anderen nicht-katholischen Religionsgemeinschaften Deutschlands bezeichnet man dagegen als *Kirchenverträge*¹²⁵.

Das deutsche Staatskirchenvertragsrecht des 20. Jahrhunderts beginnt mit dem Bayerischen Konkordat vom 29. März 1924, sowie mit den zwei evangelischen Kirchenverträgen vom 15. November 1924 (des Freistaates Bayern mit der Evangelisch-Lutherischen Kirche rechts des Rheins und des Freistaates Bayern mit der

¹²³ Puza, R.: Konkordatäre Vereinbarungen und staatliches Religionsrecht. In: Puza, R./ Kustermann, A.P. (Hrsg.): Neue Verträge zwischen Kirche und Staat. Freiburg, Schweiz: Univ.-Verl. 1996, S. 13

¹²⁴ Artikel 137 von Weimarer Verfassung wurde ins Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland von 1949 (Artikel 140) übernommen (In: http://de.wikisource.org/wiki/Grundgesetz_der_Bundesrepublik_Deutschland_%28Stand_2006%29#Artikel_137, 16.04.2006

¹²⁵ Listl (1987), S. 5

Vereinigten protestantisch-evangelisch-christlichen Kirche der Pfalz)¹²⁶.

Bayerisches Konkordat, sowie danach folgendes Preußisches (1929) und Badisches (1932) Konkordate haben zu guten Beziehungen zwischen Deutschland und dem Heiligen Stuhl beigetragen. Die bedeutende Rolle in diesem Prozess spielte der Papst Pius XII. (Eugenio Pacelli), der früher als Nuntius in Deutschland tätig war. Gerade auf seine Initiative wurden die drei oben genannten Länderkonkordate abgeschlossen. In seinem Pontifikat war auch das Konkordat zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Deutschen Reich vom 20. Juli 1933. Die Bereitschaft, die Verhandlungen über das Reichskonkordat aufzunehmen, wurde bereits im Herbst 1919 vom Außenminister Hermann Müller geäußert. Ende Dezember dieses Jahres eröffnete Nuntius Pacelli die erste Gesprächsrunde über Verfahrens- und Rechtsfragen¹²⁷. Erst am 20. Juni 1933, in der Zeit der beginnenden Hitler-Diktatur, war das Reichskonkordat abgeschlossen worden. Gerade diese Vereinbarung wurde zu einer der umstrittensten Fragen in der Konkordatsgeschichte Deutschlands nach dem Zweiten Weltkrieg. Es handelte sich um das Problem der Fortgeltung des Reichskonkordates. Mehr als zehn Jahre nach der Konstituierung der Bundesrepublik Deutschland dauerten hier heftige Auseinandersetzungen über seine Rechtsgültigkeit. Der Vatikan war daran (an der Weitergeltung des Reichskonkordates) äußerst interessiert und erklärte unmittelbar nach dem Ende des 2. Weltkrieges dem Reichskonkordat zu folgen¹²⁸. Am 26. März 1957 entscheidet das Bundesverfassungsgericht das Urteil im Sinne seiner Fortgeltung¹²⁹.

Zurzeit gelten in Deutschland folgende Konkordate:

- Bayerisches Konkordat vom 29. März 1924
- Preußisches Konkordat vom 14. Juni 1929
- Badisches Konkordat vom 12. Oktober 1932
- Reichskonkordat vom 20. Juli 1933
- Vertrag des Landes Hessen mit den Katholischen Bistümern in Hessen vom 9. März 1963

¹²⁶ Gesetz zu dem Konkordate mit dem Heiligen Stuhle und den Verträgen mit den Evangelischen Kirchen. Listl, J. (Hrsg.): Die Konkordate und Kirchenverträge in der Bundesrepublik Deutschland. Bd 1. Berlin: Duncker & Humblot 1987, S. 5

¹²⁷ Samerski, S.: Ostdeutscher Katholizismus im Brennpunkt: der deutsche Osten im Spannungsfeld von Kirchen und Staat nach dem Ersten Weltkrieg. Bonn: Kulturstiftung der Dt. Vertriebenen 1999, S. 67

¹²⁸ Listl (1987), S. 29

¹²⁹ Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts vom 26. März 1957 (BVerfGE 6, 309 – Reichskonkordat. In: <http://www.servat.unibe.ch/law/dfr/bv006309.html>, 19.04.2006)

- Konkordat zwischen dem Heiligen Stuhle und dem Lande Niedersachsen vom 26. Februar 1965
- Vertrag zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Freistaat Sachsen vom 2. Juli 1996
- Vertrag zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Freistaat Thüringen vom 11. Juni 1997
- Vertrag zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Land Mecklenburg-Vorpommern vom 15. September 1997
- Vertrag zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Land Sachsen-Anhalt vom 15. Januar 1998
- Vertrag zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Land Brandenburg vom 12. November 2003
- Vertrag zwischen der Freien Hansestadt Bremen und dem Heiligen Stuhl vom 21. November 2003
- Vertrag zwischen dem Heiligen Stuhl und der Freien Hansestadt Hamburg vom 29. November 2005.¹³⁰

4.5.3 Typologie von Konkordats-Staaten

Knut Walf unterscheidet drei Typen von Staaten, wo sich Konkordate der neueren Zeit finden¹³¹:

1. die Staaten, wo der Katholizismus als Herrschend- oder Staatsreligion ist bzw. war;
2. die Staaten, die sich auf die Tradition des Staatskirchentums beziehen;
3. die Staaten, die "uneigentliche Ziele verfolgen (etwa eine [breitere] völkerrechtliche Anerkennung)"

Die Staaten des deutschsprachigen Raums, also auch die Bundesrepublik Deutschland, werden damit mit dem zweiten Typ verknüpft.

Die letzten 25 Jahre, vor allem während des Pontifikats von Johannes Pauls II., tritt der Vatikan aktiv im diplomatischen Dialog mit den einzelnen Regierungen auf. In dieser Periode wurden 75 verschiedene Vereinbarungen unterzeichnet. Die wichtigsten unter ihnen waren die Abkommen mit Spanien (1979), Italien (1984), Israel (1993). Aber auch nach den Wendeereignissen in Europa - mit Kroatien (1996), Ungarn (1997),

¹³⁰ Staatskirchenvertrag. In: <http://de.wikipedia.org/wiki/Kirchenvertrag>, 19.04.2006

¹³¹ Walf, K.: Wie sinnvoll sind heute noch Konkordate und Kirchenverträge? Grundsätzliche und pragmatische Seiten einer alt-neuen Frage. In: Puza, R./ Kustermann, A.P. (Hrsg.): Neue Verträge zwischen Kirche und Staat. Freiburg, Schweiz: Univ.-Verl. 1996, S. 125

Litauen (2000). Dabei nur das unterzeichnete Abkommen mit Polen (1993) wurde zum Konkordat im klassischen Sinne des Begriffes¹³².

In manchen europäischen Ländern sind die Kirchen durch die staatliche Gesetzgebung als eine juristische Person registriert, ohne dass es durch bilaterale Abkommensdokumente extra geregelt wird. Diese De-jure-Anerkennung kann aber auch einige Schwierigkeiten für die kirchlichen Strukturen verursachen. Zum Beispiel in dem Prozess der Veränderung der Pastoralbezirke, wobei eine Zustimmung seitens des Staates erforderlich ist. Deswegen wurden, als die Kirche in Deutschland die Diözesenkonfiguration umformen wollte, die diplomatische bilaterale Abkommen benötigt, während "in der überwiegenden Mehrheit der europäischen Länder der Apostolische Stuhl nach 1989 über die volle Freiheit in der Formierung oder der Transformation der Diözesen und der kirchlichen Provinzen verfügte; und daraus in mehr als hundert Fällen, vor allem in Zentral- und Osteuropa, aber auch in anderen Regionen des Kontinentes, profitierte"¹³³. Auch die Frage der Ernennung der neuen Bischöfe war in Deutschland in einer Diskussionsphase gewesen. Dabei wurde in Sachsen-Anhalt (1998) das Recht der durch die staatlichen Behörden bedürftigen Zustimmung aufgehoben, sowie auch die Verpflichtung der Bischöfe zum Staatreueschwur, der früher in Hamburg und Sachsen existierte. Auch in Thüringen konnte die Kirche weiterhin ohne Vorkonsultation die Bischöfe ernennen. Gleichzeitig blieb aber durch das alte Preußische Konkordat (1929) eine Möglichkeit unverändert, laut der der Staat gegen die kirchliche Ernennung zum politischen Protest berechtigt worden ist¹³⁴.

Die Konkordate reglementieren verschiedenste Bereiche des gesellschaftlich-kirchlichen Lebens (unter anderem auch die Frage des katholischen Verbandswesens) und sind damit eine rechtliche Form der Verhältnisse zwischen Staat und Kirche. Dabei soll das Toleranzprinzip als der wichtigste Faktor verwendbar sein, um durch diese paritätischen Institutionenverhältnisse die Entwicklung aller Gesellschaftsbereiche harmonisieren zu können.

¹³² Erdo, P.: Konkordat in Europa. In: [http://www.katolik.ru/modules.php?name=Sections&op=viewarticle &artid=387](http://www.katolik.ru/modules.php?name=Sections&op=viewarticle&artid=387), 23.03.2006

¹³³ Vgl. Ebd.

¹³⁴ Ebd.

5. Ökumenische Bewegung in Europa als Vereinigungsfaktor des kulturellen christlichen Bewusstseins von Ost und West

Obwohl, historisch gesehen, die Ökumene nach dem Schisma 1054 besonders der Wiederannäherung zwischen Rom und Konstantinopel bzw. *Katholizismus* und *Orthodoxie* dienen sollte, wird dieser Begriff im deutschsprachigen Raum eher im Zusammenhang mit der gegenseitigen Beziehungen zwischen der Katholischen und Evangelischen Kirche verwendet. Dies ist durch die Entwicklung der Kirchengeschichte auf dem europäischen Kontinent und spezifische Probleme des westlichen Christentums zu erklären, vor allem dadurch, dass dank der deutschen Reformation Martin Luthers im XVI. Jahrhundert die dritte Abzweigung des Christentums, nämlich der *Protestantismus* hervorgegangen ist. Das hat dazu geführt, dass im deutschsprachigen Raum das Verhältnis zwischen der Katholischen und der Evangelischen Kirche "in der Regel im Zentrum des ökumenischen Engagements vor Ort steht und hier in den vergangenen Jahrzehnten eine bemerkenswerte Annäherung erreicht werden konnte"¹. Die beiden Traditionen, die katholische und die reformatorische, übernehmen das Erbe der Entwicklung des westlichen Christentums², die Orthodoxie tritt dagegen im christlichen Osten als die äußere und innere Aufmachung des Glaubens der byzantinischen Tradition hervor. Deswegen ist sie für die Westeuropäer eine fremde Welt. Zudem gestaltete sich die Orthodoxie nicht nur durch einen ostkirchlichen Ritus, sondern prägte hier das ganze Dasein des Menschen, seine kulturelle Umgebung.

Auf dieser religiös-existentialen Achse ist die Weltanschauung der Ukrainer formiert worden. Indem sich das Land auf der Kreuzung von zwei Welten - Osten und Westen Europas – befindet, kann man die geopolitische Position der Ukraine als *Zwischenlage* definieren.

Kulturologisch gesehen, durch die Zusammenwirkung miteinander und das gegenseitige Durchdringen ist hier ein eigenartiges kulturelles Feld entstanden, das

¹ Oeldemann (2004), S. 11

² Raiser, K.: Das ökumenische Profil der Orthodoxie. In: Ökumene und europäische Kultur. Bochum: Evangelische Fachhochschule Rheinland-Westfalen-Lippe 1990, S. 17

auch die religiöse Formierung beeinflusste. Die Symbiose von zwei Kulturen kam hier zum Ausdruck in einem Phänomen, das in der ökumenischen Terminologie als *Uniatismus* bezeichnet wurde. Damit wird eine Union mit Rom einiger Ostkirchen bezeichnet, obwohl selbst die Griechisch-Katholischen Kirchen (also mit Rom unierte Kirchen) diesen Begriff als nicht ganz korrekt empfinden, weil der Begriff auch eine negative Konnotation enthält und eine Minderwertigkeit impliziert.

Eine dieser Kirchen ist die Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche. Aufgrund der Spezifik dieser Arbeit berücksichtigend, die die Mentalität der katholischen Jugend in Deutschland (BDKJ) und der griechisch-katholische Jugend in der Ukraine (die Organisation "Ukrainische Jugend für Christus") erörtert, werden wir uns in diesem Kapitel mehr auf Entstehung und Entwicklung des ökumenischen Dialogs auf der orthodox-katholischen Ebene konzentrieren.

Die moderne Ökumene bezieht die Frage der mit Rom unierte Kirchen auf eines der wichtigsten Probleme im orthodox-katholischen Dialog. Die letzten zwanzig Jahre wurde der *Uniatismus* zu einem der umstrittensten Fragen der ökumenischen Verhandlungen. Dies berücksichtigend, möchten wir in diesem Kapitel das Thema Ökumene auf den Dialog zwischen den Katholischen und Orthodoxen Kirchen begrenzen, um zu begründen, warum es in einigen Ostkirchen zur Union mit Rom gekommen ist und wo in diesem Zusammenhang die Perspektive der neusten Ökumene liegt. Das hilft uns, in den weiteren Kapiteln das Thema der Mentalität der Gläubigen (darunter auch der jüngeren Generation) besser zu betrachten und sie tiefer verstehen zu können.

5.1 Spaltung des Christentums: Rom und Konstantinopel

Die Beziehungen zwischen dem westlichen und östlichen Zweig des Christentums (also zwischen Katholizismus und Orthodoxie) entwickelten sich in vier Hauptphasen: *Kirchengemeinschaft* (1.-8. Jh.) – *Entfremdung* (9.-15. Jh.) – *Konfrontation* (16.-19. Jh.) – *Annäherung* (20 Jh.)³.

³ Oeldemann (2004)

5.1.1 Kirchengemeinschaft (1.-8. Jh.)

Die erste Periode charakterisierte sich durch die bestehende *Kirchengemeinschaft* zwischen den fünf altkirchlichen Patriarchaten (Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem). Der universale Charakter des damaligen Christentums ist durch die Epoche der sieben Ökumenischen Konzile⁴ gekennzeichnet, was konkreter im Kapitel 4 bereits beschrieben wurde.

5.1.2 Entfremdung (9.-15. Jh.)

Die Teilung des Römischen Reiches vertiefte im Laufe der Zeit die Entfernung zwischen dem alten und dem neuen Rom. Durch seine vorteilhafte geopolitische Lage wollte Konstantinopel nicht mehr eine Nebenrolle spielen. Aber auch die großen kulturell-religiösen Differenzen, vor allem die liturgisch-rituellen Unterschiede zwischen Rom und Byzanz führten dazu, dass die Gesamtkirche in zwei Teile (Ost- und Westkirche) durch das Schisma im Jahre 1054 gespaltet wurde. Das verursachte die tragischen Folgen der Trennung des Christentums, war aber nicht der endgültige Bruch der Beziehungen⁵. Mit den gegenseitigen Exkommunikationsaussagen handelte es sich 1054 mehr um den persönlichen Präzedenzstreit zwischen dem päpstlichen Legaten, Kardinal Humbert von Silva Candida, und dem damaligen Patriarchenstuhlinhaber in Konstantinopel Michael Kerullarios; also richteten sie sich in erster Linie gegen Einzelpersonen, und nicht gegen die Kirchen als solche. Doch die weitere Eroberung von Konstantinopel durch die lateinischen Kreuzfahrer 1204, was für sie als Nebenziel der Wiederherstellung der Einheit galt⁶, vertiefte die Kluft der kirchenlichen Spaltung. Im Laufe der Zeit wurde die religiöse, politische und kulturelle *Entfremdung* der Kirchen immer sichtbarer. 70 Jahre danach begannen westliche und östliche Zweige

⁴ Nicäa 325, Konstantinopel 381, Ephesus 431, Chalcedon 451, Konstantinopel 680, Nicäa 787

⁵ Bedouelle (2000), S. 205

⁶ Schmidt (1979), S. 29

des Christentums mit ersten Annäherungsversuchen. Die Konzilien von Lyon (1274) und Ferrara/Florenz (1438/39) sind dafür sprechende Beispiele. Das erste Konzil war aber gescheitert: trotz des beiderseitigen Willens des Papstes Gregor X. (1271-1276) und des byzantinischen Kaisers Michael VIII. Paläologus, religiösen Frieden zwischen Rom und Byzanz zu erreichen (was aber auch teilweise mit politischen Zielen motiviert wurde), hatte die Union zwischen der griechischen und der lateinischen Kirche keinen Bestand⁷. Auch das Konzil von Ferrara/Florenz 1438/39, das zu einer Einigung führen sollte, war eher von der politischen Instabilität Konstantinopels, dem die Türken drohten, vordiktiert worden. Infolgedessen suchte Byzanz nach Freundschaft mit Rom. Solche Haltung der Griechen war nur eine offizielle Geste, entsprang aber nicht einer inneren Überzeugung der Orthodoxen Kirche, sich bereit zur Union zu erklären⁸. Während des Konzils war sogar ein Unionsdekret *Laetentur coeli*, das *Florentinum*, über den päpstlichen Primat unterschrieben worden, das jedoch in der Ostkirche nicht rezipiert wurde⁹. Nach dem Fall Konstantinopels 1453 wäre es vergeblich gewesen, weitere Unionsversuche zu erwarten. Auch das Osmanische Imperium ließ, um die mögliche Union mit Lateinern zu verhindern, die Inthronisation des neuen Ökumenischen Patriarchen Hennadius II. von Konstantinopel zu, da letzterer stark gegen die Vereinbarungen von Florenz eingenommen war. Im nächsten Jahr, 1454, wurde die Union von Florenz von Hennadius II. offiziell annulliert¹⁰.

5.1.3 Konfrontation (16.-19. Jh.)

Das Datum 1054 (die Trennung des Christentums in West- und Ostkirche) hatte also eher eine symbolische¹¹ Bedeutung und war nicht der endgültige Bruch der Beziehungen. Die Eroberung Konstantinopels durch lateinische Kreuzfahrer 1204 verhinderte, die mögliche Einheit wiederherzustellen. Und die gescheiterten

⁷ Franzen/Bäumer (1974), S. 219

⁸ Bedouelle (2000), S. 209

⁹ Schmidt (1979), S. 29

¹⁰ Bedouelle (2000), S. 209 f

¹¹ Oeldemann (2004), S. 58

Unionsversuche von Lyon und Ferrara/Florenz vertieften die Krise zwischen den beiden Teilkirchen des Christentums. Noch bis zum 18. Jahrhundert bestand die Sakramentgemeinschaft, wobei sowohl die katholischen Gläubigen, als auch die Orthodoxen zum Abendmahl gegenseitig in beiden Kirchen antreten durften. Doch im Jahre 1729, als Rom die Praktik von der *Interkommunion* verbot, änderte sich diese Situation. Ihrerseits wurde 1755 diese Regel von der Orthodoxen Kirche auch annulliert, da, wie es Patriarch Kirill V. von Konstantinopel verordnete, die Katholiken als Ungetaufte gelten, weil "sie die Taufe nur durch einmaliges Übergießen, und nicht durch dreimaliges Untertauchen empfangen hätten"¹². Damit wurden faktisch bei Lateinern gespendete Sakramente für ungültig erklärt. Die beiden Teile der Christlichen Kirche sind auf diese Weise in eine lange Periode der *Konfrontation* eingetreten, was zum Höhepunkt der Trennung der Universalkirche wurde. Dazu führte auch eine Phase von Unionsabschlüssen der 16.-17. Jahrhunderte, infolge deren eine Reihe von Kirchen der byzantinischen Kirchenfamilie in die Gemeinschaft mit Rom angenommen worden waren.

5.1.4 Annäherung (20 Jh.)

Eine solche Entwicklung der Ereignisse verursachte, dass der Weg zur gegenseitigen Annäherung immer problematischer wurde. Erst am Anfang des 20. Jahrhunderts wurde der weitere ökumenische Dialog wiederhergestellt, womit die Epoche des *Neuen Ökumenismus*¹³ angefangen hat. Es begann die Phase der *Wiederannäherung*. Immer mehr verstanden die Kirchenhierarchen die Notwendigkeit, nach neuen Wegen zur gegenseitigen Versöhnung zu suchen.

Obwohl sich in den neun Jahrhunderten die christliche Lehre in der ganzen Welt verbreitete, wurde zum Zentrum der modernen Ökumene hauptsächlich der europäische

¹² Gahbauer, F.R.: Der orthodox-katholische Dialog: spannende Bewegung der Ökumene und ökumenische Spannungen zwischen den Schwesterkirchen von den Anfängen bis heute. Paderborn: Bonifatius, 1997, S. 110

¹³ Vgl. Być chrześcijaninem dziś. Lublin: KUL 1992; *ukrainische Übersetzung*: Napjunkturkowski, S./Kosa S.: Ekumenizm. In: Na śljachy do jednosti: Pidručnyk z ekumenizmu / per. z pol. A.Škrjabjuk. Lviv: Svičado 1999, S. 47

Kontinent. Schon in der ersten Hälfte des XX. Jahrhunderts fand eine Reihe von weltweiten Konferenzen statt. Man nimmt allgemein an, dass mit der Weltmissionskonferenz in Edinburgh (1910) die moderne ökumenische Bewegung angefangen hat¹⁴. 1921 wurde der Internationale Missionsrat gegründet. Außer dieser Richtung, sind in den nächsten Jahren noch zwei weitere entstanden: 1925 fand in Stockholm die Weltkonferenz *Live and Work* statt, die eine Bewegung für praktisches Christentum ins Leben gerufen hat; zwei Jahre später 1927 traf in Lausanne die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung *Faith and Order* zusammen, womit die doktrinale Richtung initiiert worden war¹⁵. Als eine logische Vollendung der Durchführung der Kongresse wurde 1948 in Amsterdam der *Ökumenische Rat der Kirchen* (ÖRK) gebildet, dessen Stabsquartier sich jetzt in Genf befindet und das aus Mitgliedskirchen der evangelischen und orthodoxen Tradition besteht. Elf Jahre später wurde im dänischen Städtchen Lisegot noch eine Struktur gegründet. Diesmal - die *Konferenz Europäischer Kirchen* (KEK), die die meisten nichtkatholischen Kirchen des Kontinentes vereinigte.

Die Katholische Kirche gehört zwar den beiden oben genannten Körperschaften nicht an, verstärkte jedoch seit den 60er Jahren ihre Aktivität im Bereich der ökumenischen Zusammenarbeit. 1960 wurde das *Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen* (seit 1989 – der *Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen*) gegründet, was zu der ersten Einrichtung des Heiligen Stuhls wurde, die für die ökumenischen Fragen zuständig ist. Zusammen mit dem *Ökumenischen Rat der Kirchen* hatte das *Einheitssekretariat* die gemischte Kommission "Vatikan-Genf" ins Leben gerufen. Zwölf katholische Theologen arbeiten ständig seit 1968 in der theologischen Abteilung des ÖRK, der Kommission für *Glauben und Kirchenverfassung* mit. Die nächsten Jahre sind durch die regelmäßigen internationalen theologischen Conventionen gekennzeichnet. Damit erhielt die Idee des Neuen Ökumenismus eine bedeutende Entwicklung, was zur Wendeetappe in den Beziehungen zwischen den Katholiken, Orthodoxen und Protestanten wurde. Allein die Katholische Kirche bzw. das *Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen* führte mit folgenden Kirchen und Christlichen Weltgemeinschaften bilaterale ökumenische Dialoge durch:

¹⁴ Oeldemann (2004), S. 16

¹⁵ Bedouelle (2000), S. 268

mit der Orthodoxen Kirche
mit der Koptisch-Orthodoxen Kirche
mit den Malankarisch-Orthodoxen Kirchen
mit der Anglikanischen Gemeinschaft
mit dem Lutherischen Weltbund
mit dem Weltbund der Reformierten Kirchen
mit dem Methodistischen Weltbund
mit dem Baptistischen Weltbund
mit der Christlichen Kirche (Disciples of Christ)
mit einigen Pentekostalen Gruppen.¹⁶

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil war der ökumenische Faktor in der Lehre der Katholischen Kirche stark präsent. Insbesondere wurde die katholische ökumenische Doktrin in den offiziellen Dokumenten des Konzils *Lumen Gentium*¹⁷ und *Unitatis Redintegratio*¹⁸ formuliert. Die Bemühungen um die Wiederherstellung der Einheit zwischen allen Christen wurde hier als "eine der Hauptaufgaben des Heiligen Zweiten Vatikanischen Konzils"¹⁹ bezeichnet. Die späteren Schriftstücke²⁰ über die ökumenische Vision der Katholischen Kirche basierten auf den doktrinellen Prinzipien, die in den obengenannten Dokumenten des Konzils verarbeitet worden waren.

Ähnlich wurden seitens der Orthodoxen Kirche in diesen Zeiten die Gesamtorthodoxen Konferenzen veranstaltet, die ihre Arbeit 1961 auf Initiative des

¹⁶ http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_pro_20051996_chrstuni_pro_ge.html, 29.03.06

¹⁷ Dogmatische Konstitution über die Kirche, *Lumen Gentium*, P.1

¹⁸ Dekret des II. Vatikanischen Konzils über die Ökumene, *Unitatis Redintegratio*

¹⁹ Dekret des II. Vatikanischen Konzils über die Ökumene, *Unitatis Redintegratio*, 1

²⁰ Es handelt sich unter anderem um:

Ökumenisches Direktorium *Ad Totam Ecclesiam [Zu Ganzer Kirche]*, Teil 1 - 1967, Teil 2 - 1970; Nachdenken und Hinweise verhältnismäßig des ökumenischen Dialoges, 1970; Instruktion über die Zulassung anderer Christen zu der Eucharistie in der Katholischen Kirche, 1972; Dokument über die ökumenische Zusammenarbeit auf den regionalen, nationalen und lokalen Niveaus, 1975; Papst Paul VI., Die apostolische Ermutung über die Evangelisierung in der gegenwärtigen Welt *Evangelii Nuntiandi [die Verkündigung des Evangeliums]*, 1976; Papst Johannes Paul II., Apostolische Konstitution über die kirchlichen Universitäten und die Fakultäten, *Sapientia Christiana [Die christliche Weisheit]*, 1979; Papst Johannes Paul II., Die apostolische Ermutung über die Katechese in unserer Zeit, *Catechesi Tradendae [die Katechismus-Ausbildung]*, 1979; Codex des Kanonischen Rechtes [für die lateinische Katholische Kirche], 1983; *Relatio Finalis [Die letzten Ergebnisse]* des außerordentlichen Synodes der Bischöfe, 1985; Apostolische Konstitution über die katholischen Universitäten, *Ex Corde Ecclesiae [Vom Herz der Kirche]*, 1990; Codex der Kanons der östlichen Kirchen Rechtes [für die Katholischen Kirchen des byzantinischen Ritus], 1990; Neuer Katechismus der Katholischen Kirche, 1992; Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus, 1993; Papst Johannes Paul II., Enzyklika über den Einsatz für die Ökumene *Ut unum sint*, 1995; ökumenische Verarbeitung von römisch-katholischen und evangelisch-lutherischen Theologen der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre*, 1999; Sozialkatechismus der Kirche, 2004; Kurzfassung des Katechismus, 2005; Gemeinsame Erklärung von Papst Benedikt XVI. und dem Erzbischof von Canterbury Rowan Williams (Oberster geistlicher Leiter der Anglikanischen Kirche), 2006; Dokument von Ravenna, Die ekklesiologischen und kanonischen Folgen des sakramentalen Wesens der Kirche: kirchliche Gemeinschaft, Konziliarität und Synodalität in der Kirche, 2007.

Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel begannen. Die Errungenschaft des Einverständnisses mit anderen Kirchen, einschließlich mit Vatikan wurde zu einem der wichtigsten Punkte in den Resolutionen der vier stattgefundenen Konferenzen (1961, 1963, 1964, 1968).

Zu den wichtigen Anlässen der ökumenische Zusammenarbeit in Europa gehören die Europäische Ökumenische Versammlungen, die von der Konferenz Europäischer Kirchen und vom Rat der Europäischen Bischofskonferenzen gemeinsam durchgeführt werden. Bis jetzt fanden die Versammlungen in Basel (1989), Graz (1997), sowie in Sibiu (2007) statt.

Die Verhältnisse zwischen Rom und Konstantinopel wurden wesentlich verbessert, nachdem letztere zur Teilnahme am II. Vatikanischen Konzil eingeladen worden waren. Besonders kennzeichnend für die hier veränderte Situation war die Begegnung des Papstes Pauls VI. mit dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras I. auf dem Ölberg in Jerusalem 1964. Dieses Treffen hatte eine wichtige Bedeutung in der weiteren Aufwärmung der katholisch-orthodoxen Beziehungen. Seitdem gewann der ökumenische Dialog qualitativ durch eine vermehrte Annäherung und er entwickelte sich als *Dialog der Liebe* weiter. Bereits ein Jahr nach dem gegenseitigen Einverständnis wurde das Schisma 1054 von beiden Seiten missbilligt. Damit war zwar noch nicht die volle Einheit der Universalkirche wiederhergestellt worden, es wurde jedoch zu einem wichtigen Symbol der Versöhnung²¹. Zweifellos entsprang dieser feierliche Akt vor allem der inneren Überzeugung zu gegenseitiger Annäherung. Aber auch die komplizierten politischen Ereignisse auf der damaligen Weltszene sollten, höchstwahrscheinlich, den ökumenischen Verständigungsprozess beschleunigen. Die öfteren Konflikte des regionalen Charakters, die Teilung der Staaten in den Ost- und Westblock, die Erklärung der "kalten Konfrontation", die im Finalergebnis zum Anfang eines dritten Weltkrieges führen könnte - das alles führte bei beiden Kirchen zu der Einsicht, dass man ohne religiöses Einverständnis auch die politischen Wendung nicht erreichen kann.

Indem eines der größten Hindernisse, das die gegenseitigen orthodox-katholischen Beziehungen stark belastet hatte, weggeräumt worden war, wurde der ökumenische Dialog zwischen Rom und Konstantinopel intensiviert. 1979 fand ein

²¹ Gahbauer (1997), S. 142

Treffen des Papstes Johannes Pauls II. und des Ökumenischen Patriarchen Dimitrios I. statt, infolge dessen die beiden Seiten den Anfang des theologischen *Dialoges der Wahrheit* ankündigten und sich in einer gemeinsamen Erklärung als *Schwesterkirchen* nannten. Ebenso während des Besuches von Papst Benedikt XVI. der Türkei Ende 2006 wurde sein Treffen im Phanar mit dem Ökumenischen Patriarch Bartholomaios I. als "brüderliche Begegnung" und als Zeichen der Erneuerung des "Engagement im Hinblick auf die volle Gemeinschaft" bezeichnet²².

5.2 Im Spannungsfeld zwischen Ost und West

5.2.1 Das Problem des "Uniatismus" im ökumenischen Dialog

Bereits bei der ersten ökumenischen Begegnung in Istanbul 1979 wurde die Einsetzung der *Internationalen Gemischten Kommission für den theologischen Dialog zwischen der römisch-katholischen Kirche und der orthodoxen Kirche* angekündigt. Ihre Tätigkeit sollte sich auf die Vertiefung der ökumenischen Zusammenarbeit konzentrieren. Jedoch bereits beim ersten Treffen der Gemischten Dialogkommission auf Patmos (1980) kam es zu einer Auseinandersetzung in der Frage der mit Rom unierten Kirchen des östlichen Ritus. Es handelte sich dabei um ein historisches Faktum, infolge dessen in den 16.-17. Jahrhunderten einige Kirchen der orientalischen Ritusfamilie in die Gemeinschaft mit dem römischen Stuhl eingetreten worden sind. Die *Uniertenfrage* könnte sogar zu einer Brechung des theologischen Dialoges führen, da die Orthodoxen zunächst die Teilnahme am Dialog der Katholischen Kirchen des byzantinischen Ritus ablehnten. Der Vatikan äußerte sich aber eindeutig dagegen, sodass die Orthodoxe Seite ihre Position ändern musste²³. Jedoch wurde diese Frage zu einem schwierigen Verhandlungsproblem und kam immer weiter bei der Tagesordnung heraus. So wurde auf der vierten Plenarsitzung in Bari (1987) ein Vorschlag

²² Gemeinsame Erklärung von Papst Benedikt XVI. und Patriarch Bartholomaios I. vom 30. November 2006. In: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20061130_dichiarazione-comune_ge.html, 22.02.2008

²³ Gahbauer (1997), S. 148

unterbreitet, die theologischen und praktischen Fragen, die mit der Existenz der Katholischen Kirchen des byzantinischen Ritus verbunden sind, gründlicher zu erlernen²⁴. Im finnischen Valamo (1988) fand es seine Fortsetzung in Form von der Gründung einer Unterkommission für das Studium dieser Frage mit der folgenden Vorstellung der Ergebnisse in der Dialogskommission. In der gemeinsamen Erklärung von Freising (1990) wurde insbesondere bezeichnet, dass die beiden Seiten das *Uniatismus* "als eine Methode der Suche nach Einheit" ablehnen, da es "den allgemeinen Traditionen der Kirchen" entgegensteht²⁵, also wurden die Unionsabschlüsse als eine unerwünschte Methode zur Vereinigung in der Zukunft betrachtet. Diese Formulierung wird im Arbeitsdokument des Koordinationskomitees in Arichi (1991) wiederholt, sowie im *Abkommen von Balamand* bei der siebten Vollversammlung der Dialogskommission 1993. Laut dem Text der *Freisinger Erklärung*, als Teilkirchen der ganzen Katholischen Gemeinschaft sollten sich die Katholischen Kirchen des byzantinischen Ritus gegenüber den Orthodoxen zukünftig nach den Prinzipien des Zweiten Vatikanischen Konzils richten, das für sie "die Möglichkeit öffnet, ein konstruktives Element in den orthodox-katholischen Beziehungen zu sein..." Die beiden Seiten äußerten die Überzeugung, dass "diese Beziehungen heute, wie auch in der Zukunft, frei von jeder Absicht des *Prosalytismus* und der gegenseitigen Verdächtigung sein sollen, da nur in der Atmosphäre des Vertrauens und der Zusammenarbeit die beiden Kirchen den Weg des Dialoges erfolgreich weitergehen können"²⁶.

Im Juni 1993 fand die siebte Vollversammlung der Dialogskommission in Balamand (Libanon) statt. Das Treffen war zuerst für das Jahr 1992 geplant worden, konnte aber nun ein Jahr später erfolgen, da mehrere Orthodoxe Kirchen ihre Teilnahme absagten. Der Grund dafür war die Ernennung Apostolischer Administratoren und Bischöfe in Russland, was vom Moskauer Patriarchat als Prosalytismus-Politik des Vatikans bezeichnet wurde. Diese Vorwürfe wies die katholische Seite zurück und erklärte damit, dass es sich um Seelsorgepraxis unter den

²⁴ Die Verhandlungen zwischen den Vertretern RKK und ROK. In: Wilna Ukraïna, Nr.37 (06.02.1990)

²⁵ Text der Erklärung Gemischter Kommission im theologischen Dialog zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Römisch-Katholischen Kirche auf der VI. Plenarsitzung in Freising den 6-16. Juni 1990. In: Prawoslawnyj wisnyk, Nr.10, 1990, S. 5 f

²⁶ Ebd.

Katholiken Russlands handelt, und nicht um missionarische Aktivität.²⁷ Die Krise wurde beigelegt, als 1992 die Päpstliche Kommission *Pro Russia* ein Dokument²⁸ über die Tätigkeit der Katholischen Kirche in Russland und in den anderen Nachfolgeländern der Sowjetunion veröffentlichte. Auch die Position Bartholomaios I., der zum neuen ökumenischen Patriarchen gewählt wurde und sich 1992 offiziell zur Ökumene bekannte, hatte zur Fortsetzung des Dialoges beigetragen²⁹.

Ebenso die Tagung in Balamand beschäftigte sich mit der Uniertenfrage. Insbesondere wurde hier das sogenannte *Balamand-Dokument*³⁰ verabschiedet. In zwei Teilen - *Ekklesiologische Grundsätze* und *Regeln für die Praxis* - sind die Hauptgrundlagen für die weiteren ökumenischen Dialoge vorgestellt worden. Obgleich sich die Katholische und Orthodoxe Kirchen hier als *Schwesterkirchen* gegenseitig bezeichneten und das Existenzrecht der unierten Ostkirchen anerkannten, fand dieses Dokument auf beiden Seiten "Zustimmung und Ablehnung, so dass das Problem der mit Rom unierten Ostkirchen weiterhin auf der Tagesordnung des orthodox-katholischen Dialogs stand"³¹. Die heftige Kritik des Balamand-Dokuments wurde von Seite der Griechischen Orthodoxe Kirche geäußert. Nach der Meinung des griechischen Klerus', sei die Position zu der Frage des Uniatismus in dem Dokument nicht genug radikal, sowie sei der Begriff *Schwesterkirchen* falsch und zweideutig. Auch in Gemeinschaft der mit Rom unierten Ostkirchen rief das Abkommen von Balamand eine große Resonanz hervor. Besonders kritisch erachtete das die Griechisch-Katholische Kirche Rumäniens, indem sie die Beschlüsse der Tagung in Balamand nicht anerkannte³². Durch eine solche Position der letzteren eskalierte die zwischenkonfessionelle Lage in Rumänien so weit, dass sich die dortige orthodoxe Kirche Ende 1994 an den Vatikan wandte, um die Situation zu klären. Der damalige Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen Kardinal Edward Idris Cassidy antwortete auf den Brief mit der Erklärung, dass das Balamand-

²⁷ Gahbauer (1997), S. 161

²⁸ Allgemeine Prinzipien und Praktische Normen für die Koordinierung der Evangelisierung und des ökumenischen Engagements der Katholischen Kirche in Russland und in den anderen Ländern der GUS: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 109. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 1992

²⁹ Gahbauer (1997), S. 162

³⁰ Der Uniatismus – eine überholte Unionsmethode – und die derzeitige Suche nach der vollen Gemeinschaft. *Ukrainische Übersetzung in Prymyrennja: Ukraina v Grazi*. Lviv 1999, S. 210-218

³¹ Oeldemann (2004), S. 104

³² Hryniewicz, W.: Mynule zalyšyty Bohovi: unia i uniatyzm v ekumeničnij perspektyvi. In: *Prymyrennja: Ukraïna v Grazi*. Lviv, 1999 (1995), S. 222-224

Dokument die breiteste Zustimmung sowohl in der Römisch-Katholischen Kirche, als auch zwischen den Katholischen Kirchen des byzantinischen Ritus fand, eine solche Reaktion der Rumänischen Griechisch-Katholischen Kirche aber durch die nicht entsprechende Interpretation des Dokumentes von einigen orthodoxen Hierarchen in der rumänischen Presse zur Folge hatte³³.

Diese Situation zeigt uns deutlich, wie kompliziert es bei dem ökumenischen Dialog sein kann, die vorherige offizielle Absprache in reale Praxis umzusetzen. Mehrere Faktoren sind dabei zu beachten: historische Umstände, innenkonfessionelle Lage im einzelnen Land, letztendlich politische Voraussetzungen zur Realisierung des ökumenischen Programms. Vor allem aber ist hier der gegenseitige Wille zur Versöhnung und Zusammenarbeit zu demonstrieren. Doch muss man bereit sein, auch die Verantwortung für die unterschriebenen Vereinbarungen, ohne die kein weiterer Fortschritt denkbar ist, zu zeigen. So akzeptierte die Leitung der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche (der größten Katholischen Kirche des byzantinischen Ritus) die Balamand-Beschlüsse der Dialogkommission insgesamt. Zugleich waren einige Bemerkungen zum Dokument geäußert worden. Die wurden in einem Schreiben vom 3. August 1993 vom damaligen Oberhaupt der Ukrainischen Griechischen-Katholiken Kardinal Myroslaw Iwan Lubačivs'kyj an den Kardinal Edward Idris Cassidy dargelegt³⁴. Indem die großen Bemühungen von allen, die das Dokument vorbereitet hatten, begrüßte und die Überzeugung aussprach, dass "dieses Dokument positiv von östlichen Katholiken angenommen wird"³⁵, gab der Kardinal Lubačivs'kyj eigene Einschätzungen zu bestimmten Punkten. Das Dokument erklärte, dass sich die beiden Kirchen " (...) Uniatismus in Form der Proselytenmacherei als Methode, sowie als Modell für die Gewinnung der Einheit verbieten" (P.12). Lubačivs'kyj meinte, dass man diese zwei Begriffe (*Methode* und *Modell*) deutlich voneinander zu unterscheiden hat, weil die Methode ein Faktor der Unifizierung ist, und das Modell das Endergebnis betrifft. Es ist unmachbar, so Lubačivs'kyj, historische Ereignisse und Methoden der Vergangenheit zu ändern; deswegen ist Uniatismus als Methode der Vereinigung heutzutage und zukünftig abzulehnen. Dennoch ist es möglich, die Ergebnisse des Uniatismus anders gesagt das Modell, zu ändern. Das heißt, die kanonischen Verhältnisse seitens Apostolischen Stuhls zwischen ihm und den mit Rom unierten

³³ Vgl. Ebd., S. 229 f

³⁴ Der Text des Briefes in Mončak, I.: *Samoupravna Kyivs'jka Cerkva*. Lviv: Svičado 1994, S. 167-172

³⁵ Mončak (1994), S. 167

Ostkirchen sollen in solch einer Weise geändert werden, dass das für die Orthodoxe Gemeinschaft akzeptabel wäre³⁶. Die Meinung, dass die Orthodoxe Kirche sogar die verbesserte Variante des Unionsmodells akzeptieren wird, ist hier zu bezweifeln³⁷.

Auch die paritätischen Verpflichtungen, der Vision der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche gemäß, sind hier zu beachten. Es handelte sich um den Punkt 11 des Balamand-Dokumentes, womit erklärt wurde, dass ein Teil der weltlichen Machtinhaber versuchte, die Katholiken des östlichen Ritus in die Orthodoxie zu bekehren. Kardinal Lubačivs'kyj fand diese Darlegung zu loyal und undeutlich. In dem Schreiben an Kardinal Cassidy äußerte er sich, dass das Moskauer Patriarchat seinerseits seine eigene Verantwortung für die Liquidierung der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche durch die Lviver (Lemberger) Pseudosynode von 1946, in Folge deren diese Kirche zwangsweise in die Orthodoxie eingegliedert worden war, übernehmen und dies offiziell anerkennen sollte³⁸. Gleichzeitig versicherte der ukrainische Kardinal, dass der Klerus und die Gläubigen verpflichtet werden, die praktischen und ekklesiologischen Prinzipien der Beschlüsse von Balamand ins Leben umzusetzen. Um dies zu verwirklichen, verfasste Lubačivs'kyj Anfang 1994 das Pastorische Schreiben über die Ökumene, wo unter anderem viel Platz dem Balamand-Dokument gewidmet war³⁹.

Trotz der ausführlichen Behandlung der Uniertenfrage, ist sie auch weiterhin offen geblieben.

Auch die achte Versammlung der Dialogkommission, die erst sieben Jahren später im amerikanischen Baltimore tagte, zeigte keine Übereinstimmung in der Uniatismus-Problematik und führte dazu, dass diese Frage auch weiterhin ungelöst blieb. Die offiziellen Verhandlungen im Rahmen der katholisch-orthodoxen Dialogskommission wurden damit unterbrochen. Erst fünf Jahre später hatte sich die orthodoxe Seite bereit erklärt, den theologischen Dialog mit dem Vatikan wieder aufzunehmen und die Arbeit der Dialogskommission diesmal in Belgrad 2006 fortzusetzen. Das wurde von den Vertretern aller Orthodoxen Kirchen bei einer Tagung im Phanar beschlossen. Rom begrüßte seinerseits diesen Beschluss der Weltorthodoxie. Die kirchliche ökumenische Annäherung bekräftigte der neugewählte Papst Benedikt

³⁶ Ebd., S. 168

³⁷ Hryniewicz (1999), S. 227

³⁸ Mončak (1994), S. 169

³⁹ Pastyrs'ke zvernennja pro jednist' Cerkow. In: Meta, Nr. 8-9, 1994, S. 9-12

XVI. bereits am Anfang seines Amtantritts. Er bekannte sich deutlich zu den Zielen seines Vorgängers, indem er erklärte, dass die Einheit der Kirche "die Priorität seines Pontifikats" sei⁴⁰. Damit führte Rom die Kontinuitätspolitik des im Jahre 2005 gestorbenen Papstes Johannes Paul II. weiter, insbesondere - die Linie zur Vertiefung des ökumenischen Dialoges. Gleichzeitig sprach der Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen Kardinal Walter Kasper aus, dass der Vatikan die Vorwürfe der Russischen Orthodoxen Kirche über die Proselytismus-Politik der Katholiken zurückwies. Außerdem wurde die Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche vor dem Moskauer Patriarchat verteidigt: während die Russische Orthodoxie in einer besonders scharfen Form gegen diese unierte Kirche in der Ukraine ständig auftritt⁴¹, wird der Apostolische Stuhl "die Ukrainer auf dem Altar der Ökumene" nicht opfern⁴².

5.2.2 Ökumenische Vision der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche

Die Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche als die größte mit Rom unierte Kirche wurde also zu einem wichtigen Faktor bei dem ökumenischen Dialog zwischen Rom und Konstantinopel. Zugleich kann das erfolgreiche zwischenkonfessionelle Verständnis innerhalb des kirchlichen Lebens der Ukraine zu einer positiven Entwicklung im orthodox-katholischen Annäherungsprozess dienen. Als Dialog in Miniatur wäre es ein gutes Signal zur Vertiefung der Bemühungen in der weltweiten ökumenischen Perspektive. Auch die Lösung der Probleme zwischen drei verschiedenen orthodoxen Denominationen in der Ukraine (Ukrainische Orthodoxe Kirche Kiewer Patriarchat, Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche und Ukrainische Orthodoxe Kirche Moskauer Patriarchat) könnte zur innerorthodoxen Verständigung führen⁴³. Ihre Bereitschaft, sich in dem einen Patriarchat zu vereinigen, wiesen allerdings nur die zwei ersten Jurisdiktionen (Ukrainische Orthodoxe Kirche

⁴⁰ Kasper, W.: Im Prozess der Ökumene. In: Der Christliche Osten, Nr.61, 2006, S. 5

⁴¹ Mehr dazu: Kapitel 4, Abschnitte 4.4.2 und 4.4.5

⁴² Katholische Nachrichtenagentur: KNA/ÖKI/49-2005. In: Der Christliche Osten, Nr.61, 2006, S. 67

⁴³ Mehr dazu: Kapitel 4, Abschnitt 4.4.5

Kiewer Patriarchat und Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche) auf, obwohl beide von der Weltorthodoxie noch nicht anerkannt sind. Anfang 2005 zeigte das Patriarchat von Konstantinopel sein Interesse an diesen Prozessen. Die Dritte, die de facto der Russischen Orthodoxen Kirche Moskauer Patriarchat völlig untergeordnet ist, steht dabei noch abseits.

Ekklesiologisch gesehen ist die Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche eine *Ecclesia particularis sui iuris* (*Partikularkirche eigenen Rechtes*) in der universalen Kirche Christi, d. h.:

- "sie ist in vollem Sinn katholisch sowohl in ihrer inneren, wie auch in ihrer äußeren Katholizität, weil sie eine Fülle des christlichen Glaubengutes besitzt und ihre Einheit mit Petrus wahr;
- sie ist in vollem und echtem Sinne orthodox, weil sie das überlieferte Erbe der Botschaft des Herrn, der kirchlichen Väter und der Konzilien aus der Zeit vor der folgerschweren Trennung zwischen Ost und West bewahrt und verteidigt"⁴⁴

Also, sowohl de facto, als auch de jure ist sie "eine *Teilkirche* im vollen Sinne dieses Begriffes"⁴⁵.

So sieht die Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche eine eigene Rolle in der Überwindung der Kirchenspaltung in der Ukraine. Aus einem Interview, das das Oberhaupt dieser mit Rom unierten Kirche Kardinal Lubomyr Husar vom "PolitikHALL" gegeben hatte, wurde die griechisch-katholische Vision der Einheit der Kirchen in der Ukraine erkennbar. Da alle vier Kirchen das Erbe der Kiewer Kirche (entstandene durch die Taufe-Christianisierung der Kiewer Rus' 988) für sich beanspruchen, schlug Kardinal Husar vor, sich in ein gemeinsames Patriarchat zu vereinigen, das von dem einen Patriarch geleitet wird. Dabei solle er (der Patriarch) nicht unbedingt ein Katholike sein, wohl aber mit Rom in der Einheit stehen⁴⁶. Mitte der 90-er Jahre bestand bereits eine Initiative für den theologischen Dialog zwischen einigen Vertretern der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche und dem Patriarchat von Konstantinopel, die sogenannte *Studiengruppe "Kiewer Kirche"*. Die Idee bestand darin, dass die *Kiewer Kirche* zu dem Zeitpunkt vor dem Schisma zurückkehren sollte, als sie gleichzeitig in *communio* sowohl mit Rom, als auch mit Konstantinopel war. Damals wurde aber entschlossen, dass diese Idee noch vorzeitig

⁴⁴ Slipyj, J.: Ukrainische Katholische Kirche als Partikular- und Ostkirche. In: Die Ukrainische Katholische Kirche. München: Kirche in Not 1988, S. 27

⁴⁵ Slipyj (1988), S. 28

⁴⁶ Plan Husara. In: PolitikHALL, Nr. 3, 2002

sei⁴⁷. Die letztgenannte Erklärung von Kardinal Husar über die Vereinigung aller ukrainischen Kirchen in einem einzigen Patriarchat könnte zum neuen möglichen Modell in moderner Ökumene dienen. Ob dies machbar oder utopisch sein wird, wird sich zeigen: es bleibt nichts anderes übrig, als abzuwarten.

Gewöhnlich, ist ein Dialog in seiner Natur eine langwierige Form der Erlangung von Konsensus. Besonders stark betrifft das die Ökumenismus-Problematik. Nicht nur in einem einzigen Stadium verläuft die Diskussion über die zwischenkonfessionellen Streitfragen, rituellen Verschiedenheiten. Dies ist eine Erörterung verschiedener Meinungen, die etappenweise zu erzielen sind. Dabei hat jeder seine eigene Position, sieht die Lösung des Problems in individueller Art und Weise. Dennoch sollte in einem Dialog nicht die volle Negation der Meinung vom Gesprächspartner im Grund liegen, sondern der gegenseitige Wille zur Einigung und die Sehnsucht nach Einheit. Je stärker das motiviert ist, desto schneller wird man die Versöhnung und das Einverständnis erringen. Die Ökumene bietet diese einzige Chance für die christliche Weltkirche, sich selbst wieder zu finden. Dann werden "Alle eins"⁴⁸.

⁴⁷ Hryniewicz (1999), S. 243

⁴⁸ Das Evangelium nach Johannes, 17, 21. In: Die Bibel: Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung. Freiburg i. Br.: Herder 2005, S. 1213

6. Die geistlichen Orientierungspunkte der modernen europäischen Jugend

6.1 Christliche Wurzeln Europas

Wenn wir heutzutage über das Europa sprechen, kommt man unbewusst zur Frage: um welchen Teil geht es überhaupt? In der europäischen Geschichte hatten kulturelle, religiöse und politische Spaltungen dazu geführt, dass West- und Osteuropa in verschiedenen Perioden (und als Gewöhnungsfolge - auch zum heutigen Zeitpunkt) zu zwei voneinander getrennten Welten gehörten. Der Kontinent erlebte diesen Bruch nicht nur mental - zwei Seiten eines Körpers sollten sich oft als die Gegenspieler platzieren. Diese antagonistische Rivalität war etwas Unnatürliches, weil eigentlich gemeinsame kulturell-religiöse Wurzeln viel tiefer und viel stärker, als irgendwelche Spaltungen in der europäische Geschichte verankert worden sind.

Als wichtigster Faktor dieser Zusammengehörigkeit ist hier ein gemeinsames christliches Erbe zu nennen. Das Christentum wurde zu einem Phänomen, das sich bis zum Jahre 1500 fast ausschließlich in einem europäischen Innenraum entwickelte¹. Damit ist die Kirche für Europa keine fremde Verkörperung, sondern eine lebendige Kraft, die religiöse und kulturelle Strömungen des ganzen Kontinents prägt und bestimmt.

Obwohl das Christentum sich in zwei Traditionen - römische und byzantinische - entwickelte und was auch schwere Folgen für die Einheit der Weltkirche hatte bzw. hat, trugen genau diese zwei theologisch-sittlichen Divergenzen zu einer Bereicherung des Christentums bei. Das war aber nicht nur eine Bereicherung zu einem Europa als "geschichtliches Gebilde" (*Christianitas*) oder als "politisches Gebilde" (*Repubblica christiana*), sondern es formte im gleichen Maße ein Europa als Idee, Kultur und Wertesystem, die "im christliches Humanismus ihren Ausdruck fanden"².

¹ Minnerath, R.: Kulturelle Strömungen und Tendenzen im neuen Europa. Folgen für die Jugendlichen. In: Gemeinsam auf den Strassen von Europa: Akten des 1. Europäischen Kongresses zur Jugendpastoral, 1994. Vatikanstadt: Päpstlicher Rat für die Laien 1995, S. 32

² Nach Johannes Paul II. zitiert in: Celli, K.M.: Die christlichen Wurzeln von Europa: Gemeinsam auf den Strassen von Europa: Akten des 1. Europäischen Kongresses zur Jugendpastoral, 1994. Vatikanstadt: Päpstlicher Rat für die Laien 1995, S. 19

Was liegt also der europäischen Identität zugrunde? "Europa ist in seinen Wurzeln christlich"³, - sagte mal Papst Johannes Paul II. Die Frage zu den nächsten Generationen ist nun: ob europäischer Raum dann auch weiter christlich bleibt?

6.2 Religiöse Orientierungen der deutschen Jugend

Indem das Wertesystem im Kindheitsalter durch die Übernahme der Mustervorstellungen erfolgt, geht die Formierung der Orientierungspunkte in der Jugendphase auf eine qualitativ andere Art und Weise vorstatten. Die Heranwachsenden betreten eine Phase der selbständigen Konstituierung eigener Wertegefühle, die jetzt nicht aus der passiven Wahrnehmung, sondern durch die autonome Erschaffung des Wertekonzepts begründet sind.⁴ Damit entwickelt sich im Jugendalter ein personifiziertes Bild der Weltanschauung, bildet sich eine individuelle Konzeption der Denkweise.

Die moderne westeuropäische Jugend befindet sich auf der Etappe des Wandels der Werte. Sie ist heutzutage in einer Phase, die durch ihre starke Intensivität und unabwendbare Entwicklung die neue religiöse Ansicht Europas mit großer Wahrscheinlichkeit bereits in den nächsten Jahrzehnten zeigt. Der Angriff des heutigen Rationalismus, wobei der Glaube durch materielle Denkweise absorbiert werden kann, birgt in sich eine große Gefahr für das moderne Christentum.

Die Ursache eines solchen Zustandes ist einerseits durch die permanent wachsende Dechristianisierung der Lebensbereiche, andererseits - durch die Entsakramentierung der religiösen Mystik zu erklären (letztere führte z.B. zur Kommerzialisierung der Weihnachts- und Ostermysterien, indem sie in die Warenwerbung nivelliert wurden). Diese Säkularisierungsprozesse formen dabei die

³ Johannes Paul II.: Euntes in mundum: Apostolisches Schreiben zur Tausendjahrfeier der Taufe der Rus' von Kiew, 25.01.1988. In: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_25011988_euntes-in-mundum-universum_ge.html, 09.11.2007

⁴ Damblon, D.: Die Bedeutung der Katholischen Jugendverbände für die außerschulische Jugendbildung in den gegenwärtigen Jugendsituationen. Frankfurt a. M., Berlin, New York, Paris, Wien: Peter Lang 1992. – S.166

neuen Stereotype, die auf Grund des noch unbearbeiteten Bewusstseins der jungen Menschen fruchtbar angenommen werden. Wenn in den nächsten Jahrzehnten diese Prozesse eine zunehmende Bilanz zeigen, kann nicht mehr ausgeschlossen sein, dass die europäische Jugend in eine Opposition der Kirche gegenüber gerät. Dann kann der Abschied vom Christentum in Europa zu einer Realität werden: nicht selbst die Religion verschwindet aus dem Leben des durchschnittlichen Europäers, sondern die christliche Kirche verliert ihr Monopol über die Religion.

Wie es von Seite der Religionswissenschaftler heutzutage breit bekannt gegeben wird, sind als die wichtigsten Merkmale der jugendlichen Religiosität von heute *Individualisierung*, *Subjektivierung* und *Privatisierung des Glaubens* zu nennen. Was verursacht diese neuen Tendenzen bei den Glaubensvorstellungen heutiger Jugend?

Diese Tendenzen entstehen nicht als selbstentwickelte Phänomene, sondern sind stark mit den allgemeinen kulturell-gesellschaftlichen Veränderungen verbunden. Die gegenwärtige Zeit definiert man heute sogar als eine *Epoche der Individualisierung*. Dieser Prozess "enthält [auf der einen Seite] wichtige Chancen im Hinblick auf die selbständige emanzipatorische Gestaltung der Menschen in dieser Gesellschaft. Auf der anderen Seite muss klar gesehen werden, dass [dieser Individualisierungsprozess] natürlich auch große Gefahren in sich birgt im Hinblick auf eine Überforderung und Manipulation der einzelnen".⁵ Die Heranwachsenden transformieren dies alles in ihr Bewusstsein auf eigene Art und Weise und erstellen dabei eigene Modelle und Formen dieser Individualisierung.

Die jungen Menschen verzichten heutzutage auf ihre missionarische Berufung, einen progressiven Teil der Gesellschaft zu bilden. Ihre geschichtlich bestätigte besondere Begabung, im Monolith zu handeln, verliert derzeit die Wirksamkeit. Damit entsteht aus einem subsystematischen Gebilde nur eine breite Gesamtheit zahlloser Individuen.

Solche existenzielle Form des persönlichen Daseins ist in allen Bereichen des jungen Lebens präsent⁶. Besonders stark greift sie an die Glaubensgefühle von Jugendlichen, was zu einer Individualisierung des Glaubens führt. Wegen dieses individualistischen Charakters wird die Kirche von vielen jungen Menschen nicht mehr

⁵ Greinacher, N.: Ist die Katholische Kirche noch zu retten? Das unerledigte Programm des Zweiten Vatikanischen Konzils. In: Das Neue wächst: radikale Veränderungen in der Kirche. München: Kösel 1995, S. 19

⁶ Pollo (1999), S. 52 f

als *Gemeinschaft der Gläubigen* aufgenommen, wohin auch sie durch Taufe und Firmung angehören, sondern als eine Institution, die abseits von ihrem Glauben und ihrem religiösen Leben funktionieren soll. Damit ist die kirchlich-religiöse Praxis für die deutsche Jugend längst nicht mehr mit der persönlichen Religiosität verbunden. Wenn noch Mitte des 20. Jahrhunderts 52% Jugendlicher sich zu regelmäßigen Besuchern der Gottesdienste bekannt haben, betrug am Anfang der 80er Jahre diese Zahl nur 19%,⁷ und Ende der 90er Jahre – nur etwa 10%⁸. Die "Regelmäßigkeit" bedeutet aber noch lange nicht, dass die Kirche sonntags besucht wird. So, wie die Katholische Nachrichtenagentur am 23. März 2007 berichtet, besucht laut Zentralarchiv für empirische Sozialforschung nur 2,23 % der Gesamtbevölkerung alter Bundesländer die Gottesdienste wöchentlich; die neuen Bundesländer kommen gar mit 0,5 Prozent nur auf den vorletzten Platz in die EU.⁹ Das lässt vermuten, dass sich im deutschen Jugendmilieu die Zahl der Sonntagskirchengänger nicht viel von der Gesamtbevölkerungsquote unterscheidet. Trotzdem bezeichnen sich die modernen westeuropäischen Jugendlichen immer öfter als gläubig, erkennen aber dabei, dass sie ihren Glauben nicht praktizieren: einer Jugendstudie der EU-Kommission (1997) zufolge haben 42,6 % junger Europäer dies bestätigt¹⁰.

Eines der charakteristischen Merkmale der modernen westeuropäischen Gesellschaft ist die *konsumorientierte Lebensart*. Man kann immer öfter hören, dass nicht mehr die glaubensbezogenen, sondern eher die rational-materiellen Tendenzen die weitere Entwicklung des Bewusstseins der Europäer bestimmen. Dabei verlieren die religiösen Orientierungspunkte heutzutage (im Unterschied zu früheren Etappen in der Geschichte Europas) immer weiter ihre Wichtigkeit im Leben der Einzelperson. Durch diese Prozesse erwerben die materiellen Bedürfnisse die Priorität im Wertesystem des modernen Menschen. Nur nach ihrer Befriedigung wird die Aufmerksamkeit auf solche "*postmateriellen Werte*" wie Sinn, Glück, Religion gerichtet, was Friesl und Polak als "*additiven Wertewandel*" bezeichnen¹¹. Wenn man berücksichtigt, dass die

⁷ Barz, H.: Religion ohne Institution? Eine Bilanz der sozialwissenschaftlichen Jugendforschung. Opladen: Leske+Budrich 1992, S.57

⁸ vgl. Abb. 9.2. In: Ziebertz/Kalbheim/Riegel (2003), S. 131

⁹ Nach Zahlen sehr christlich: Deutschland ist statistischer Ausreißer. In: KNA Katholische Nachrichtenagentur GmbH, 23.03.2007. In: <http://kirchensite.de/?myELEMENT=130362>, 15.02.2008

¹⁰ Die Jungen Europäer. Eurobarometer 47.2: Allgemeine und berufliche Bildung und Jugend / Bericht - 29. Juli 1997. Brüssel: Europäischen Kommission, INRA (Europe) - European Coordination Office 1997, S. 24

¹¹ Friesl, C./Polak, R. (Hrsg.): Die Suche nach der religiösen Aura: Analysen zum Verhältnis von Jugend und Religion in Europa. Graz; Wien: Verlag Zeitpunkt 1999, S.38

Jugendlichen vor allem nach der Sicherung des Existenzminimums streben, werden die Ergebnisse der Shell Jugendstudien (2002) nicht unerwartet scheinen: bei der Klärung der Frage, inwieweit der Wert *Gottesglaube* für die Lebensgestaltung wichtig ist, haben 46% der Befragten (12-25 jährige) ihn als "*unwichtig*" bezeichnet, obgleich 38% ihn als "*wichtig*" definiert haben. Das reichte aber nur für die 20. Position von den 24 vorgeschlagenen Varianten¹². Auch bei der 15. Shell-Studien 4 Jahren später ist die Platzierung dieser Wertorientierung (*Gottesglaube*) unverändert geblieben¹³. Ähnlich wurde der *Glaube* auch in den Ergebnissen der Jugendforschung "Religionspädagogik in der Pluralität"¹⁴ Ende der 90er Jahren bewertet. Bei der Zustimmung Jugendlicher zu einzelnen Werten bekam auch damals die Variable "*einen Glauben haben*" die 19. von den 24 Positionen. Dabei, wie Ziebertz/Kalbheim/Riegel bemerken, spricht ihr leicht positives Urteil (mit dem Mittelwert 3,6 beim maximalen Höhepunkt 5) jedoch nicht über die Krise religiöser Werte, weil eine solche Bewertung "nicht allein im religiösen Charakter begründet liegen kann... Glaube ist in den Augen der Jugendlichen etwas zutiefst individuelles und selbstbestimmtes"¹⁵.

6.3 Religiöse Orientierungen der ukrainischen Jugend

6.3.1 Religiosität als Integralmerkmal der ukrainischen Geistigkeit

Um eine so aktive Ausbreitung und Anerkennung sowohl des Christentums im allgemeinen, als auch seiner einzelnen Bestandteile (diesbezüglich auch der nationalkulturellen Merkmale) besser verstehen zu können, wollen wir versuchen die ethnopsychologischen Aspekte der Entwicklung ukrainischer Nation zu erforschen. Als Ausgangsmerkmal, auf dem die weitere Entwicklung der christlichen Weltanschauung

¹² Deutsche Shell (Hrsg.): Jugend (2002), S.144

¹³Shell Deutschland Holding (Hrsg.): Jugend 2006: eine pragmatische Generation unter Druck (2006), S. 177

¹⁴ Jugendstudien „Religionspädagogik in der Pluralität“ sind am Lehrstuhl für Religionspädagogik an der Universität Würzburg 1998-1999 durchgeführt worden. Die Datenanalyse basiert auf der internationalen quantitativen Stichprobe (N=1987), die sich auf die Jugendlichen aus vier europäischer Ländern (Deutschland (N=729), Österreich (N=463), Niederlande (N=552) und Großbritannien (N=243)) bezieht.

¹⁵ Ziebertz/Kalbheim/Riegel (2003), S. 275

von Ukrainern basierte, ist der von Mykola Kostomarow in seinen Erforschungen genannte Begriff "die tiefe Religiosität"¹⁶ aufzufassen. Zur Begründung dieser These klären wir zuerst einige Besonderheiten der geistigen Entwicklung der Psychologie des ukrainischen Volkes.

Der Beginn der ukrainischen Geistigkeit reicht noch in die vorchristlichen Zeiten, als sich die Vorfahren der Ukrainer heidnische Götter schufen, um unter ihre Obhut und ihren Schutz zu kommen. Die Ahnen der Ukrainer verherrlichten die hellen Kräfte, weil sie von ihnen Gunst und Tugend bekommen wollten. Sie versuchten aber auch die bösen Geister zufriedenzustellen, damit sie nicht wütend werden. Deshalb betonte Iwan Nečuj-Levyc'kyj, Klassiker ukrainischer Literatur und Fachmann für Ethnopsychologie in seinem Werk "Die Weltanschauung des ukrainischen Volkes", dass "das Ziel des alten ukrainischen Glaubens wie auch bei anderen Völkern praktisch war, und die Grundlage des alten ukrainischen Heidentums der menschliche Egoismus bildete. [...] Das Ziel des Heidentums war so praktisch, wie auch bei den Hindus, bei den Griechen und anderen Völkern, die in den Gebeten zu ihren Göttern um all Gutes für sich baten"¹⁷.

Ungeachtet aber solcher "praktischen Einstellung" kam die Verehrung der höheren Macht in erster Linie aus der inneren Erkenntnis seiner eigenen Unwichtigkeit. Eben in diesem Zustand entsteht bei den Menschen das *kollektive Unbewusste*, dessen Träger der Begründer der Analytischen Psychologie Carl Gustav Jung *Archetypen* nennt¹⁸. Man kann sie weder rational erfassen noch adäquat ausdrücken. Man kann sie nur beschreiben. Aufgrund dieser Archetypengestalten entstand bei unseren Vorfahren die Mythologie. Dank dieser ursprünglichen Form der geistigen Kultur schuf der kluge und fantasiereiche Ukrainer eigene Schemagestalten, die zu den Hauptpersonen der totemorientierten, kosmischen, theologischen und anderen Mythen wurden. Bald gehörten sie zu den Volksbräuchen und bekamen eine besondere Vergeistigung.

Auf solche Weise häuft sich in dieser Epoche beim ukrainischen Volk ein riesiges Potenzial der Religiosität auf, das in späteren Zeiten, nach der Einführung des

¹⁶ Kostomarov, M.: Dvi rus'ki narodnosti / Per. O.Konys'kyj. Kyïv-Ljajpzig: Ukraïnsjka nakladnja, 1920. In: <http://www.utoronto.ca/elul/Kostomarov/DviNarodnosty.html>, 07.04.2008

¹⁷ Nečuj-Levyc'kyj, I.: Svitohljad Ukraïnsjkoho narodu. Ėskiz Ukraïns'koï mifilohii. Kyïv: Oberehy 1992, S.4

¹⁸ Folosofija. Kurs lékcij: Navč. posibnyk / I.V.Hyčko, O.V.Osin'čuk, V.H.Tabačkovs'kyj ta in. Kyïv: Lybid' 1991, S. 238; *siehe auch in*: Jung, C.G: Gesammelte Werke. Bd. 9/1: Die Archetypen und das kollektive Unbewußte. Olten-Freiburg: Walter Verlag, 1972/75

Christentums die Grundlage des festen und unerschütterlichen Glaubens bildete. Deshalb war das ukrainische Volk während der Einführung des Christentums in Kiewer Rus' im Jahre 988 dazu bereit und sich seiner Wahl bewusst. Das führte dazu, dass der Christianisierungsprozess sozusagen aus dem Inneren der damaligen Gesellschaft erfolgte. Das heißt kein Kolonialzwang, sondern das innere Bewusstsein, die Einsicht der Ideen bewirkten seine Unwiderruflichkeit. Streitfragen in den Bräuchen wurden bald entweder friedlich ausgelassen oder christianisiert. Die Kirche hat die von vorchristlichen Elementen des Heidentums geprägten Volksbräuche gewandt aufgenommen und "gab [ihnen] einen neuen Gehalt und eine neue Intention"¹⁹.

Die geistige Energie kam zu jedem Volk natürlich aus anderen Quellen. Wie Oleksandr Kul'čyc'kyj betont, gibt es sechs Hauptmerkmale, die die Bildung von Seele und Charakter des Volkes (darunter des ukrainischen) unmittelbar beeinflussen. Das wären: Rassenfaktoren, geopsychische -, historische -, soziologische -, kulturmorphe -, - tiefenpsychische Merkmale.²⁰ In seinen Forschungen bediente sich Oleksandr Kul'čyc'kyj der Methode genetischer Untersuchungen von vorhandenen Bildungen der ukrainischen Psychologie. Alle oben angeführten Merkmale können nicht selbständig existieren. Sie wirken zusammen und bilden "das *Ethnopsyche*, in unserem Fall des ukrainischen *Ethnotyps*"²¹. Wir wollen konkreter untersuchen, auf welche Weise einige Elemente aus den bereits erwähnten Faktoren den religiösen Aspekt des ukrainischen Ethnotyps beeinflussen.

Gemäß der Rasseneinteilung, die bei Kul'čyc'kyj vorwiegend als Differentiationsmerkmal gilt, unterscheidet man unter den Ukrainern die Dynarer- und die Ostijerrasse. Den Vertretern der ersten Rasse ist die starke Leidenschaft eigen. Das ist der Typ "der Kosake-Held". Für die Ostijerrasse ist eine nicht so starke, dafür aber tiefere Empfindlichkeit eigen. Daraus können wir schlussfolgern, dass die Vertreter der Dynarer- und der Ostijerrasse ziemlich religiöse Menschen sind, obwohl sich ihre Geistigkeit qualitativ unterscheidet.

Wie schon erwähnt, bringt die Verbundenheit die formbildenden Merkmale dazu, dass sie einander ergänzen. So begründen die geopsychischen Faktoren²², die unter

¹⁹ Yaniv, V.: Relihijnist' ukraïncja z êtnopsycholohičnoho pohljadu: Relihija v žytti ukraïns'koho narodu / Za red. V.Yaniva. Mjunchen-Rym-Paryž 1966, S.179

²⁰ Kul'čyc'kyj, O.: Problëmatyka vzajemyn êtnopsycholohii i dyferencial'noi psycholohii relihi: Relihija v žytti ukraïns'koho narodu / Za red. V.Yaniva. Mjunchen-Rym-Paryž 1966, S.67

²¹ Ebd.

²² Kul'čyc'kyj, O.: Heopsychični aspekty v charakterolohii ukraïns'koi ljudyny. In: Naukovyj zbirnyk Ukraïns'koho Vil'noho Universytetu / T.6. Mjunchen, 1956, S.133

dem Einfluss der Umgebung gebildet werden, den Unterschied in den Charaktereigenschaften der Vertreter beider Rassen ukrainischen Volkes durch die Unterschiede klimatischer und Reliefbedingungen in den Regionen ihrer Ansässigkeit. Laut Kul'čyc'kyj kann man das Territorium der Ukraine in drei geographische Hauptzonen einteilen: (a) südliche – Steppenzzone, (b) mittlere – Waldsteppenzzone, (c) nördliche - Tieflandzone

Solche Elemente geopsychischer Merkmale wie Relief, Klima, Hydrosystem, Flora und Fauna üben auf die Bildung der Charaktereigenschaften eines Menschen unmittelbaren Einfluss. Damit wird auch die Weltanschauung und Geistigkeit des Menschen beeinflusst. So muss zum Beispiel ein Poliščuk (Zentralukraine), wenn er durch den Wald geht, sich vor dem Sumpf hüten; auch die Bewohner der Karpaten sind auf jedem Schritt durch wilde Tiere in Gefahr. Darum sind die Huzulen, Einwohner der Karpaten, in ihren Handlungen vorsichtig und da sie sich täglich auf Gottes Willen verlassen tiefgläubige Leute.

Das Hauptelement, das den religiösen Aspekt im Charakter eines Ukrainers vielleicht am meisten beeinflusst, ist das historische Merkmal und zwar der geopolitische Faktor. Indem der Forscher seinen Einfluss auf die ukrainische Geistigkeit untersucht, spricht er von der grenznahen Lage der Ukraine. Die letztere erweckt eine besondere Grenzmentalität im Charakter des Volkes. Worin äußert sie sich?

Schon die geographische Lage zeugt davon, dass der Ukraine eine Ausnahme-rolle zuzuschreiben ist. Die Ukraine, die sich auf dem Schnitt zweier Welten – des Westens und des Ostens befindet²³, hat in sich das Beste aufgenommen und zu ihrer Mentalität entsprechend angepasst. In der Ukraine haben sich zwei christliche Riten: der byzantinische und der lateinische eingebürgert, aus denen bald auf der Nationalgrundlage die Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche entstand.

Ein auffälliges Beispiel der Grenznähe²⁴ ist das Verhältnis von drei psychischen Funktionen – des Verstands, des Gefühls und des Willens²⁵. Im Westen Europas überwiegt die erste Funktion. Das ukrainische Volk stellte an die Spitze seiner

²³ Hier muss man bemerken, dass „Russland deutlich nichteuropäische Merkmale aufweist, obwohl geographisch noch teilweise zu Europa gehört“ (Yaniv, V.: Ukraïnsjka vdača i vychovnyj ideal. In: Vyzvolnyj šljach, Nr. 7-8, 1969, S. 815)

²⁴ Grenznähe (*ukr.: Mežovist'*) – damit wird der Zwischenbereich von Ost- und Westmentalität bezeichnet

²⁵ Yaniv (1969), S. 815.

Weltanschauungspositionen das Gefühl. Dadurch machte es sein Land dem Osten nahe. Da der Glaube nicht mit dem Verstand, sondern mit den Gefühlen zu begreifen ist, hebt dieser Umstand die tiefe religiöse Natur des Ukrainers hervor. Was den Begriff "der Wille" anbelangt, so hat er sich ins Bewusstsein des Ukrainers tief eingebürgert. Für viele Völker ist der Wille eher eine soziale als nationale Errungenschaft. Warum? Der Grund dafür ist vielleicht die Leichtigkeit, mit der sie errungen wurde. Für die Ukrainer ist diese Kategorie aber tief in das Bewusstsein gedrungen und wurde auf solche Weise zum Ausgangspunkt, auf dem der Sinn des Daseins ukrainischer Nation basiert. Aus diesem Grund sind der Wille und die Unabhängigkeit nationale Ideale, denn nur im eigenen Staat hat die Nation freie Möglichkeiten ihre Kultur zu entwickeln, die nationalen Ideale in den Vordergrund zu stellen und den nationalen Geist zu vertiefen – diese höchste Form der Psyche einer Nation. Ungeachtet dessen mangelt es den Ukrainern an "starken Individualitäten, wie wir es in Europa sehen"²⁶. So haben "wir [Ukrainer], obwohl hauptsächlich zu Europa gehörend, uns von ihm viel zu weit entfernt, um genug Willen zu erwecken, der für den Bau eines eigenen Staates notwendig ist, haben uns aber nicht so weit an Asien genähert, um sich vom eigenen Gewaltherrscher führen zu lassen. Demzufolge erweist sich die geistige Grenznähe bei uns als kein staatsbildendes Merkmal"²⁷.

Der Begriff der Grenznähe steht einer der Schlüsselkategorien der modernen Existenzphilosophie des "Daseins" nahe, denn eben solch eine Situation ist ein generativer Faktor zum Verstehen des Lebens, zum Begreifen des menschlichen Wesens als Prozess der Selbstbestimmung und der sich selbst Subjektivierung in der Welt. Der Mensch "als ein kompliziertes und offenes System kann doch nur im Zusammenwirken mit der Außenwelt existieren und funktionieren"²⁸. In einer solchen Lage suchte der Ukrainer das Wesentliche, das heißt er ging von der einfachen Existenz (wo man die Fixierung von *etwas* betont: "etwas ist") zum vollwertigen Dasein über (mit der Bestimmung des *Vorhandenen*: "es gibt dieses")²⁹. Und dieses *Vorhandene* identifizierte das ukrainische Volk mit dem Transzendentalen. Auf solche Weise wurden die niedrigen biotischen Instinkte zurückgedrängt und gleichzeitig erfolgte der Übergang zu der höheren *Existenzform*³⁰. Und wie Kul'čyc'kyj in seinem Werk "Die

²⁶ Yaniv (1966), S.182

²⁷ Ebd.

²⁸ Folosofija. Kurs lékcij (1991), S. 435

²⁹ Ebd.

³⁰ Yaniv (1966), S.181

Merkmale der Charakterologie des ukrainischen Volkes" hervorhebt, "ist bei dieser Form der Mittelpunkt des Verhältnisses zum Leben nicht das Leben selbst, nicht die Sorge um das Leben, sondern etwas höheres als das Leben, seine Transzendenz, irgendeine Idee oder das Ideal, was die Lebensgrenzen überschreitet"³¹. Nach der Einführung des Christentums wurde zu diesem Mittelpunkt der Glaube an den Christus-Erlöser. Dieser Glaube brachte einen neuen Inhalt mit und verkörperte die alte Form der Geistigkeit der Ukrainer.

Wenn man den Begriff der Grenznähe in dem Rahmen des historischen Faktors betrachtet, muss man doch betonen, dass die genannte Kategorie eher zu der Charakterisierung des geopolitischen Faktors gehört. Bezüglich der "reinen" Merkmale des historischen Faktors, können wir unter anderen die ständige und allmähliche Vernichtung der geistigen Elite und der politischen Spitze aussondern und die Verwandlung der ukrainischen Nation zu einer Bauernnation. Dies ist der soziale Moment, das heißt der Einfluss des soziopsychischen Faktors. Bei der Behandlung der Frage der *Bäuerlichkeit* der Ukrainer muss man in erster Linie solche zwei Begriffe unterscheiden, wie die *eigentliche Bäuerlichkeit* und die *Bäuerlichkeit der Psychik* des Volkes. Der letzte Begriff hemmt den Prozess der intellektuellen Entwicklung der Nation. Aber eben dank ihr, als historische Folge, bildete sich das Bewusstsein des Ukrainers auf dem national-religiösen Boden aus und wie Yaniv erwähnt, "den Bauern ist der Konservatismus eigen, der unumstrittbar zu der historisch bedingten und von den Traditionen übergebenen Religiosität der ukrainischen Gesellschaft beigetragen hat"³².

Auf Grund des soziopsychischen Faktors entstand bei den Ukrainern der Erdekult, der zu uns von der Trypiller Kultur der Ukrainer übergegangen ist (Kultur der ältesten Vorfahren der Ukrainer). Die Verehrung der Erde wird untrennbar mit dem Kultus der Frau verbunden, die unsere Ahnen sogar mit der Lichtquelle, mit der Sonne personifiziert haben. Yuriy Lypa, ein ukrainischer Ethnopsychologe vertritt die Meinung, dass " (...) im Zentrum der Geistigkeit (...) die Frau, die Mutter steht, ein Wesen, das die Familie um sich herum vereinigt. Das älteste Symbol dieser agrikulturnen Bevölkerung ist die Gestalt der Großen Mutter, der Gottheit der Vorfahren gegenwärtiger Ukrainer"³³. Es ist verständlich, dass unter dieser Gestalt der Autor die Erde versteht. Im religiösen Aspekt verkörpert sich der Frauenkultus in die

³¹ Ebd.

³² Yaniv (1966), – S.182

³³ Lypa, Y.: Pryznačennja Ukraïny. Lviv 1992, S. 147

Gottesmutter. Die Gottesmutter wird vom ukrainischen Volk besonders hoch verehrt. Der Hauptgrund einer ständigen Verehrung ist vielleicht nicht nur der, dass die Heilige Maria die Mutter von Jesus Christus ist, sondern auch ihr täglicher Beistand und ihre Obhut. Die Zaporoger Kosaken haben auf der Sitsch³⁴ (Kosakenort) die Kirche zu Ehren der Gottesmutter gebaut und die Ukrainische Aufstandsarmee³⁵ verkündigte das Fest der Gottesmutter zu ihrem offiziellen Fest³⁶. Auf solche Weise durch die Verehrung des Ideals der Gottesmutter hat sich der Kult der Frau beim ukrainischen Volk noch stärker eingebürgert. Wie Anastasij-Hryhorij Welykyj betont, "... dank dem Christentum und der Kirche brauchte das ukrainische Volk im Laufe seiner Geschichte gar keine feministischen Bewegungen"³⁷.

Bei der Analyse kulturomorpher Faktoren ergreift Kul'čyc'kyj wiederum die Frage der Grenznähe der Ukraine, ihre besondere geographische Lage. Am Ende der Untersuchung kommt der Autor zu der Schlussfolgerung, dass die ukrainische Kultur eine besondere Symbiose, Synthese verschiedener Weltkulturen ist, und die Aufnahme der Idee des westeuropäischen Personalismus und ihre Übertragung auf den nationalen Boden bewirkten "den Ausbau der Person in die Tiefe, statt der Expansion in die Breite"³⁸.

Bei der Frage über die tiefpsychologischen Faktoren, die die ukrainische Psyche gebildet haben, stützt sich Kul'čyc'kyj auf die Lehre von Jung über das *kollektive Unbewusste*. Er ist der Meinung, dass ein solcher Begriff wie "das individuelle Unbewusste", der Minderwertigkeitskomplex einen negativen Einfluss auf die Entwicklung der ukrainischen Geistigkeit ausgeübt haben³⁹. Eine eigenartige psychische Schicht bilden die Archetypen, die am Anfang dieses Kapitels besprochen wurden, die mit dem eigenen Bewusstsein des Individuums zusammenwirkend, eine besondere Sphäre der Weltauffassung und des Weltverstehens bilden⁴⁰. In unserem Fall haben sich die Gestalten-Symbole, die von der urukrainischen Mythologie geschaffen

³⁴ Kosakenort (1569-1775); Siedlungsgebiet – vor allem die heutige ukrainische Region Zaporizžja, aber auch die Regionen Dnipropetrows'k, Kirowohrad und Donez'k.

³⁵ Militärische Formation; kämpfte während des Zweiten Weltkriegs (vor allem in der Westukraine) gegen sowjetische und deutsche Besatzer; kämpfte gegen die sowjetische Besatzung bis Mitte der 1950er-Jahre im Untergrund weiter.

³⁶ Katrij, O.: Piznaj svij obrjad. Taur 1992, S. 232

³⁷ Yaniv (1966), – S.21

³⁸ Encyklopedija ukraїnoznavstva. U 3 t.: T.2. / Za red. V.Kubijovyča. Mjunchen-New York 1949, S. 714

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Chto je cho v jevropejs'kij ta amerykans'kij politolohoi?: Malyj politolohičnyj slovnyk / Kuchta H., Romanjuk R., Poliščuk M. Lviv: Kal'varija 1995, S. 262

wurden, auf die persönlich geistige Stufe des Menschen aufgelegt, wo sich Elemente oben angeführter formbildender Faktoren synthetisiert haben.

Unter dem Einfluss der letzteren entsteht ein besonderer Weltanschauungstyp – die ukrainische tiefreligiöse Mentalität. Weil sie auf solche Weise an Gottes Reich denkt, sich an das Innere wendet, ist die ukrainische Seele introvertiert, dies bedeutet ins Innere ihres Daseins vertieft. Eine solche Denkweise ist auf die geistige Welt gerichtet, auf die Welt der Religion, zu dem Gott.

Die oben angeführte schematische Darstellung vorhandener Elemente, die im Laufe von Jahrhunderten den Charakter der Psyche im Leben der Ukrainer gebildet haben, zeugt davon, wie deutlich die geopolitische Lage der Ukraine und ihre historische Vergangenheit, sowie andere Faktoren die Bildung beim ukrainischen Volk tiefer Religiosität beeinflusst haben.

6.3.2 Religiöse Orientierungen der Jugend in der Ukraine

Indem die Religionsfreiheit in der Ukraine nur mit dem Zusammenbruch der Sowjetunion gesetzlich konstituiert wurde⁴¹, ist es folgerichtig, über die Religiosität und religiöse Orientierungen der ukrainischen Jugend erst zu Beginn der 90er Jahre zu sprechen.

Bis dahin übernahm der dogmatisierte Marxismus-Leninismus die Funktionsrolle einer Religion. Kommunismus, das zur einzigen offiziellen Ideologie in der UdSSR wurde, brachte nicht nur eine negative Einstellung zu allem, was mit dem Glauben zu tun hatte, sondern formte im Bewusstsein der sowjetischen Bürger ein ganz konkretes Bild – "*Religion als Überbleibsel alter Sitten*". Somit war der Atheismus ein "reales Bestandteil der intellektuellen Kultur des Sozialismus"; die Religion sei "durch materialistische Philosophie und kommunistische Ethik zu ersetzen, und an die Stelle religiöser Feste und Ritten müssen neue Feste und Ritten treten"⁴².

⁴¹ Ukraine (damals Ukrainische Sowjetische Sozialistische Republik) war eine von der 15 UdSSR-Mitgliedsrepubliken

⁴² In: Prawda, Nr.163 (6.07.1985)

Das wichtigste Problemfeld zwischen sowjetischer Ideologie und Religion lag aber in erster Linie nicht in dem Gottesglauben, sondern viel mehr in dieser Tatsache, dass die Religion zu einem ganz anderen Menschenbild, als dies von Staat verlangt wurde, führte. Es ging hier nicht um das *Bürgersein* (mit der Anerkennung der höchsten moralischen Autorität - des Staates), sondern durch die religiös-ethischen Ideale um das *Personensein* (was ins *Homosowjetikus*-Menschenbild-System nicht passte). Somit konnte der staatsideologische Machtapparat nicht zulassen, dass Gott über den Staat gestellt wird.⁴³ Nach diesem atheistischen Modell sollten vor allem die jungen Generationen erzogen werden. Erst in Gorbatschows Regierungszeit beginnen die Lockerungsprozesse im Bereich der Religion.

In den Transformationsprozessen der modernen ukrainischen Gesellschaft erlebt die Religion ihre Renaissance-Periode. Einer der ersten nach der Unabhängigkeitserklärung gesetzgebenden Akten war das Gesetz der Ukraine "Über die Glaubensfreiheit und die religiösen Organisationen". Die liberale Religionsordnung sollte das nach der Ära des "militanten Atheismus" entstandene Vakuum ausfüllen. Dies entwickelte sich aber nicht nur in die positive Richtung (z.B. der religiöse Pluralismus), sondern brachte auch einige negative Wirkungen (z.B. die massive Sekten-Expansion). Alles in allem, wurde seit der Wende die religiöse Praxis zum normalen Attribut der ukrainischen Gesellschaft. Laut einer Befragung des *Ukrainischen Oleksandr-Razumkow-Zentrum der wirtschaftlichen und politischen Forschungen* (2000)⁴⁴

- (a) etwa zwei Drittel der ukrainischen Bürger
58 % - bezeichnen sich als Gläubige
- (b) 23 % - als diejenigen, die zwischen Glauben und
Glaubenslosigkeit schwanken
- (c) 12 % - als Ungläubige
- (d) 3 % - als Atheisten
- (e) 3 % - als Gleichgültige zum Glauben
- (f) 1 % - konnten sich zu keiner von den genannten Gruppen
einordnen

Bei den Jugendlichen (18-28 Jahre) haben sich entsprechend folgende Resultate ergeben:

- (a) 58 % - Gläubige
- (b) 27 % - Zweifelnde

⁴³ Van den Bercken, W.: Ideologie und Atheismus in der Sowjetunion. In: Die Ukrainische Katholische Kirche. München: Kirche in Not 1988, S.71

⁴⁴ Dudar, N./Schanhina, L.: Relihija i wira w žytti sučasnoho ukraïncja. In: Nacionalna bezpeka i oborona, № 10, 2000, S. 83-98

- (c) 12 % - Ungläubige
- (d) 2 % - Atheisten
- (e) 3 % - Gleichgültige

Ähnliche Ergebnisse von Religiosität der ukrainischen Jugendlichen finden wir auch bei den zusammenfassenden Daten einer Forschungsreihe von gesamtationalen Befragungen, die von August 2000 bis Juni 2004 durchgeführt worden sind⁴⁵:

- (a) 56,1 % - Gläubige
- (b) 23,6 % - Zweifelnde
- (c) 9,3 % - Ungläubige
- (d) 0,9 % - Atheisten
- (e) 5,5 % - Gleichgültige

Obwohl im Leben vieler Ukrainer (vor allem im Osten des Landes) die Kirche bis in die Wendezeit oft überhaupt nicht präsent war und erst mit den Transformationsprozessen des post-kommunistischen Raums zum Vorschein kam, hatte sie von Anfang an einen großen prozentualen Wert des Vertrauens seitens der ukrainischen Bürger. Was dabei auch charakteristisch ist, diese Zuverlässigkeit blieb bis zu den heutigen Tagen erhalten. Wenn sich so ein großes Autoritäts-Rating am Anfang der 90er Jahre mit der Tatsache erklären lässt, dass die Kirche zur kommunistischen Zeit im gesellschaftlichen Bewusstsein immer als oppositionelle Institution auftrat - *Syndrom der post-totalitären Gesellschaften*, - dann kann man das weitere Anvertrauen des ukrainischen Volkes als eine *natürlich mentale Positiveinstellung* der Kirche gegenüber bezeichnen.

Den verschiedensten Forschungsergebnissen zufolge, genießt die ukrainische Kirche bereits mehrere Jahre unverändert die größte (im Vergleich zu anderen gesellschaftlichen Institutionen) Vertrauensquote. Etwa 33 % der ukrainischen Bürger äußern das "volle" Vertrauen in die Kirche, und 57 % - "volle" und "vorwiegende" (bemerkenswert: mehr als eine Hälfte der jungen Menschen (52 %) vertrauen der Kirche). 53 % ukrainischer Bürger sind der Meinung, dass die Kirche eine positive Rolle spielt, 31 % denken, dass die Kirche nicht auffällig in der Gesellschaft ist und nur 4 % finden die Rolle der Kirche negativ.⁴⁶ Im Vertrauen an die Kirche ergeben sich aber regionale Unterschiede: die höchste prozentuale Zahl des Vertrauens ist im Westen des Landes (75 %); das niedrigste - im südlichen Teil der Ukraine (42 %). Die

⁴⁵ Soziologischer Dienst des Razumkow-Zentrums (SDRZ): Hromadsjka dumka pro religiju i Cerkwu v Ukraïni (2004, Stichprobe: N=2020 / in allen Regionen der Ukraine). In: Nacionalna bezpeka i oborona, № 3, 2004, S. 38

⁴⁶ Ebd., S. 35

Ausdifferenzierung bleibt auch in der Frage, was eigentlich die Kirche ist, erhalten: 49% der Westukrainer identifizieren die Kirche mit der "Gottesvertretung auf der Erde"; deutlich weniger befürworten diese Charakteristik in anderen Regionen der Ukraine (im Osten – 29 %, im Mitten – 26 %, im Süden – 21 %).⁴⁷

Bereits diese Bewertung zeigt uns deutlich, wie groß sich die Divergenzen zwischen dem westlichen Teil und den anderen Gebieten der Ukraine ergeben.⁴⁸ Auch wenn wir über das Jugendmilieu sprechen, sind hier wesentliche Unterschiede zu bemerken: 85 % der jungen Westukrainer bezeichnen sich als Gläubige; diese Prozentenzahl im Osten der Ukraine beträgt etwa 50 %. Die "ungläubigste" Region ist der Süden - mit 53 Prozentpunkten-Quote der jungen Menschen, die sich als Glaubenslose identifizieren.⁴⁹

Nach Siedlungsorten ist die gläubige Jugend hauptsächlich auf dem Land (63 %), in Klein- und Mittelstädten (entsprechend 54 % und 61 %) konzentriert. Diese Angaben zeigen uns deutlich, dass sich die religiöse Kultur vor allem in den kleinen und mittleren Ansiedlungspunkten entwickelte, wo eine große Bedeutung die traditionellen Formen des Gemeindelebens hatten und haben. Wenn man von jener Tatsache ausgeht, dass sich die Religiosität der jungen Leute von der Religiosität des anderen Bevölkerungsteils im jeweiligen Ort nicht grundsätzlich unterscheidet, dann weichen die hier genannten ukrainischen Forschungen von den Studienergebnissen des

⁴⁷ Ebd., S. 30-40

⁴⁸ Die religiösen Differenzen sind auch durch die kulturellen, sprachlichen und politisch-orientierten Unterscheidungskriterien zu ergänzen. Als ein wichtiges Element des religiösen Lebens spielt auch in der Ukraine die konfessionelle Angehörigkeit eine sehr große Rolle. Wie bereits in vorhergehenden Kapiteln hingewiesen wurde, ist die am meisten verbreitete Kirche im Westen des Landes die Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche (13,7 % von der Gläubigen-Quote*), wobei in anderen Regionen die Orthodoxie, sowie auch die Religionslosigkeit viel mehr Einfluss haben. Hier ist zu bemerken, dass wenn wir über die Orthodoxie im ukrainischen Variante sprechen, sollen die drei Denominationen genannt werden: Ukrainische Orthodoxe Kirche Moskauer Patriarchat (30,3 % von der Gläubigen-Quote*), Ukrainische Orthodoxe Kirche Kiewer Patriarchat (40,3 % von der Gläubigen-Quote*), Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche (2,6 % von der Gläubigen-Quote*). Dies berücksichtigend, geht es bei in diesem Kapitel genannten Forschungsergebnissen um die Bewertungen der gesamt-ukrainischen religiösen Situation. Die prozentualen Resultate sind also hier (wenn nicht vorbemerkt) als allgemeingeltende für die ganze Ukraine, was aber nicht die regionale Spezifik (West-Ost) abbildet: die starken Unterschiede zwischen den beiden Landesteilen wurden in einer besonderen Weise durch die historischen Ereignisse in Europa verursacht - der stark national und religiös geprägte Westen und säkularisierte und russifizierte Osten sind erst seit 1939 wieder zusammen.

* Laut dem soziologischen Forschungsprojekt "Werte-1999" - wurde diese Forschung in 55 Ländern der Welt nach gleicher Methodik durchgeführt. In der Ukraine ist die Forschung durch das Zentrum "Soziales Monitoring" und durch das Ukrainische Institut der soziologischen Forschungen im Dezember 1999 realisiert worden. Stichprobe N=1200 im Alter ab 18 Jahren.

⁴⁹ Molod' w sučasnomu suspilstwi: Forschungsprojekt (1998, Stichprobe: N=1208 / in 12 von 25 Regionen der Ukraine). In: Relihijni upodobannja ukrains'koï molodi: Zvit pro rezultaty naukovoho soziolohičnoho doslidžennja. Kiew: Ukrainisches Institut für soziale Forschungen 2001, S. 27

Pastoralen Forums Wien "Religion im gesellschaftlichen Kontext Ost(Mittel)Europas" (M. Tomka, P.M. Zulehner)⁵⁰ ab: letztere bezieht die Ukraine auf die Gruppe der *Länder in der Zwischenlage*, wo die religiöse Mehrheit nur auf dem Land präsent ist, nicht aber in Klein- und Mittelstädten (siehe Abbildung 6.3 / 1)

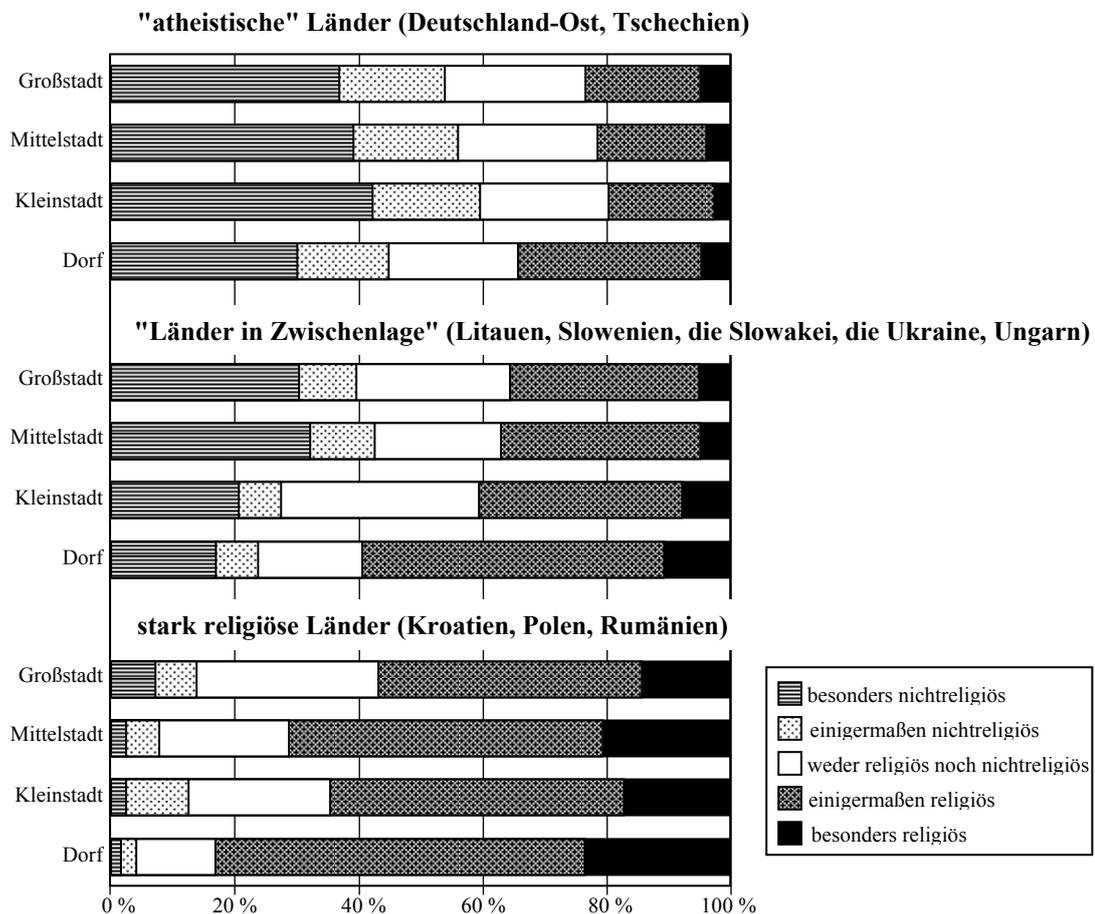


Abbildung 6.3 / 1

Der Anteil der religiösen und nichtreligiösen Gruppe nach Siedlungsarten⁵¹

Generell sind die Experten darin einig, dass sich der niedrigste Anteil der religiösen Gruppen in ukrainischen Großstädten befindet (was eigentlich für alle Ex-Ost-Block-Länder charakteristisch ist). Dabei beweisen aber die ukrainischen Forschungen überraschenderweise ziemlich große Gläubigen-Quote in der Hauptstadt Kiew⁵²: jeder Zweite bezeichnet sich als Gläubig; in Jugendmilieus beträgt die Gläubigen-Quote sogar 60 %. Eine große Gläubigen-Quote ist auch bei den

⁵⁰ Tomka, M./Zulehner P. M.: Religion im gesellschaftlichen Kontext Ost(Mittel)Europas / Zulehner, P.M./Tomka, M./Tos, N. (Hrsg.). Ostfildern: Schwabenverlag 2000, S. 66

⁵¹ Quelle: Tomka/Zulehner 2000, S. 66

⁵² gleichzeitig ist Kiew nach Bevölkerungszahl die größte Stadt der Ukraine – 2,5 Mil. Menschen

westukrainischen Großstädten festzustellen. Die West-Region und Kiew werden aber durch die zur sowjetischen Zeit stark atheisierten ostukrainischen Millionen-Metropolen "überschattet".

Was das Problem der Wertorientierungen angeht, so nannten 79 % der religiösen Jugend (und 63 % der nichtreligiösen Jugend) das "Familienglück" als das Wichtigste, was die Generation der jungen Ukrainer in ihrem Leben erreichen will⁵³. Bei einer anderen soziologischen Untersuchung (1997), die ebenfalls das Familien-thema analysierte, wird abgebildet, in welchem Maß für ein gemeinsames Familienleben die Eheschließung wichtig ist: die Frage "Sind sie einverstanden mit der Behauptung, dass die Ehe heutzutage zu einer veralteten Form der Familienorgani-sierung geworden ist" haben 80 % der religiösen Jugend (und 70 % der nichtreligiösen) mit einem "Nein" beantwortet. Somit heißt es, dass eine "eheähnliche Gemeinschaft"-Beziehung, die in Deutschland sogar rechtlich anerkannt wurde⁵⁴, keine breite Akzeptanz in der ukrainischen Gesellschaft findet⁵⁵.

Unter den Werten, die in erster Linie bei der Kindererziehung in Familien vorzuziehen sind, wurde "Religiosität" als "unbedingt nötig" von 35 % religiöser Jugend (und 21 % nichtreligiöser Jugend) bezeichnet (als "nützlich, aber nicht unbedingt nötig" - entsprechend 43 % und 18 %).

Wie die Forschungsergebnisse beweisen, wurde die komplizierte Lage der ukrainischen Wirtschaft (Inflation, Preissteigerung, Arbeitslosigkeit) zum größten Problem, das die heutige Jugend beunruhigt.

Interessant ergibt sich die Frage nach der Wichtigkeit von Religiositätselementen. Für die gläubigen Christen (alle Altersgruppen) ist das wichtigste das Gebet (73 %), Taufe (66 %), Bibellesen (61 %), kirchliche Trauung (60 %), Eucharistie (55 %), Fastenzeit (50 %). Mehr als die Hälfte der Gläubigen (57 %) haben auf die Wichtigkeit der Beichte hingewiesen. Dabei nur 48 % haben die Gottesdienstbesuche als "wichtig" bezeichnet. Der Anteil jener, die in die Kirche "nur zu religiösen Festen" gehen, beträgt

⁵³ Molod' w sučasnomu suspilstwi (1998). In: Relihijni upodobannja ukrains'koï molodi (2001), S. 34

⁵⁴ 1956 - Entscheidung des Bundesverfassungsgericht BVerfGE 9,20. In: [⁵⁵ Molodj Ukrajinu: cinnisni orijeantacii ta kulturni zapyty: Forschungsprojekt \(1997, Stichprobe: N=1500 / 15-28 jährige\). In: Relihijni upodobannja ukrains'koï molodi: Zvit pro rezultaty naukovoho soziolohičnoho doslidžennja. Kiew: Ukrainisches Institut für soziale Forschungen 2001, S. 38](http://www.gesetze-im-internet.de/sgb_2/_7.html, 12.04.2008</p></div><div data-bbox=)

50 %, ein Mal pro Monat – 15 %, wöchentlich – 19 %, mehr als ein Mal pro Woche – 5 %.⁵⁶

In dem Glauben, der Religion suchen und finden die adäquaten Antworten bezüglich der *geistlichen Bedürfnisse des Menschen* 80 % Gläubiger (25 % Ungläubiger), der *Probleme der Moralität und der Moral* - 79 % Gläubiger (28 % Ungläubiger), der *familiären Angelegenheiten* - 63 % Gläubiger (13 % Ungläubiger), der *sozialen Probleme, die in der Gesellschaft entstanden sind* - 28 % Gläubiger (4 % Ungläubiger)⁵⁷.

Die religiöse Sozialisation der heutigen ukrainischen Jugend ist durch die kommunistische Vergangenheit stark geschwächt worden. Die Tatsache, dass die christlichen Kirchen in den ersten Jahren nach der Unabhängigkeitserklärung der Ukraine vor allem mit der innerlichen Institutionalisierung beschäftigt waren (nicht aber mit religiöser Ausbildung und Katechese ihrer Gläubigen), beweisen uns die bereits erwähnten *Studien des Pastoralen Forums Wien*. Dem zufolge, hatte die Ukraine (im Vergleich zu anderen ost- und mitteleuropäischen Staaten⁵⁸) die schwächste Anteilsquote jener, "die in ihrer Kindheit, nach eigenen Angaben, an einem mehrjährigen oder längeren Religionsunterricht (oder Erstkommunion-, Firm- oder Konfirmandenunterricht⁵⁹)" teilgenommen haben. Nur 10 % der 18-20 jähriger Ukrainer waren dabei beteiligt (z.B. in Polen – 91 %, Slowenien – 58 %, Ungarn – 28 %, Deutschland-Ost – 23 %, Tschechien – 13 %)⁶⁰. Auch die Familie wurde nicht immer zum Ort, wo die Jugendlichen in einer religiösen Atmosphäre erzogen worden sind: nur 31 % von Gesamtbefragten hatten in der Familie eine religiöse Erziehung (48 % der gläubiger und 4 % der ungläubigen Jugend haben eine positive Antwort gegeben). Diese Prozentenzahl ist damit begründet, dass es in der post-kommunistischen Ukraine nicht selten der Fall war, dass atheistische Eltern gläubige Kinder hatten. Es entwickelten viele Jugendliche, trotz der Gottlosigkeit ihrer Familien, eigene Frömmigkeit selber. Dabei, aber, muss auch festgestellt werden, dass große Zahl von

⁵⁶ Dudar N./Schanhina L. (2000), S. 83-98

⁵⁷ Molodj Ukrajinj: cinnisni orijeantacii ta kulturni zapyty (1997). In: Relihijni upodobannja ukrains'koj molodi (2001), S. 41

⁵⁸ in die Forschung wurden folgende Länder hingezogen: Slowenien, Kroatien, Deutschland-Ost, Tschechien, Ungarn, Polen, die Slowakei, Rumänien/Siebenbürgen, Litauen, die Ukraine

⁵⁹ Dabei muss aber ergänzt werden, dass das Firmung-Ritual in der byzantinischen Tradition (also in Orthodxie und Griechisch-Katholizismus) gleichzeitig mit der Taufe durchgeführt wird (meistens in ersten 2-3 Monaten nach der Geburt)

⁶⁰ Tomka, M./Zulehner P. M. (2000), S. 96

Sympathisierenden den neoreligiösen Bewegungen und Sekten⁶¹ eben die 20-29 jährigen "Neophyten" sind (54,1 %) ⁶². Auch die neueste Befragung des Laboratoriums für soziale Forschungen (Lviv) hat bewiesen, das viele Jugendlichen sich in einer weiteren Suche nach geistigen Orientierungen befinden. Ohne aber genügende Erkenntnisse über die ukrainischen traditionellen christlichen Kirchen geraten sie oft "unter den Einfluss der fremden Religionen und Astrologie und werden zu Sektenmitglieder"⁶³. Somit ist es heutzutage in der Ukraine ein Mangel an religiösorientierte Informationen festzustellen, was von einer Passivität der Massenmedien in dieser Richtung zu zeugen hat.

Gemäß den Angaben des Ukrainischen Forschungsinstituts, das im Laufe einiger Jahre regelmäßige umfangreiche Jugenduntersuchungen durchführte, heißt es: "obwohl langsam, dennoch steigert" sich die Religiosität der jungen Ukrainer: fast 20 % der Jugendlichen beweisen, dass sie auf einem bestimmten Lebensabschnitt an Gott geglaubt haben, obwohl sie früher nicht religiös waren; die Quote von denen, die "früher glaubten, jetzt aber nicht mehr", beträgt nur 1,5 % ⁶⁴.

Somit bleibt in der Ukraine, unter den Bedingungen der sozialen Unsicherheit und wirtschaftlichen Krise, das Wachstum religiöser Aktivität weiter erhalten. Die ökonomische Stabilisierung, die materielle Bereicherung sind nur die äußerliche Hülle des nationalen Organismus. Das wichtigste Heilmittel dabei kommt aus der moralischen Genesung der Nation. Damit sollen die Tendenzen der Religiositätssteigerung im ukrainischen Jugendmilieu eine große Bedeutung in der Zukunftsperspektive des Staates haben.

⁶¹ Die Quote der neoreligiösen Bewegungen und Sekten – 2,5 % von der gesamten Zahl der religiösen Gemeinden in der Ukraine

⁶² Relihijni upodobannja ukrains'koï molodi: Zvit pro rezultaty naukovoho soziolohičnoho doslidžennja. Kiew: Ukrainisches Institut für soziale Forschungen 2001, S. 94

⁶³ Jugend des III. Jahrhunderts: aktuelle Situation und Herausforderungen: Befragung. Lviv: Laboratorium für soziale Forschungen. In: <http://christianyouthforum.org.ua/page.php?name=news&NewsID=9&>, 10.10.2007; Die Befragung wurde im Auftrag des Bischofssynode der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche zum Jugendkongress 2007 in Kiew durchgeführt (siehe Abschnitt 3.2.4 *Jugendarbeit in der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche*)

⁶⁴ Morozowa, L.P.: Duhownyj swit sučasnoï ukrains'koï molodi. In: http://www.iai.gov.ua/_u/iai/dtp/CONF/13/articles/sec3/stat39.html, 15.03.2007

7. Empirische Untersuchungen

7.1 Zur Gesamtuntersuchung

Um die Unterschiede bzw. Ähnlichkeiten zwischen den jungen West- und Osteuropäern festzustellen, wollen wir die zwei repräsentativen Gruppen vergleichen. Dazu, da wir mit unserer Arbeit das Milieu der katholisch¹ orientierten deutschen und ukrainischen Jugend betrachten, wurden hier die Dissertationsobjekte - *Bund der Deutschen Katholischen Jugend* (BDKJ) und *Ukrainische Jugend für Christus* (UJCh) - empirisch erforscht. Mit Hilfe der Fragebogen-Untersuchung ist die Umfrage ihrer Mitglieder durchgeführt worden, um die Frage der Religiosität beider Jugendgruppen zu klären. Bevor der Vergleich von zwei nationalen Stichproben durchgeführt wird, möchten wir in diesem und im nächsten Kapitel die Ergebnisse der Untersuchung darlegen. Diese helfen uns, ein allgemeines Bild von der jeweiligen Jugendgruppe zu konstruieren und ihre charakteristischen Elemente zu spezifizieren. Gleichzeitig ermöglicht das uns, einige Verschiedenheiten zwischen der zur Kirche nah stehenden BDKJ- und UJCh-Jugend und ihren in keinem christlichen Verband beteiligten Altersgenossen zu sehen.

7.1.1 Hypothese

Wie in den Kapiteln des theoretischen Teils dieser Arbeit erörtert wurde, entwickelte sich die Religiosität der Deutschen und der Ukrainer auf zwei verschiedenen Wegen. Dies wurde durch die historisch-politischen und kulturellen, aber auch konfessionellen (Rom/Byzanz) Differenzen bewirkt und formte in der späteren Perspektive auch bei den deutschen (west-) und ukrainischen

¹ Im ukrainischen Fall geht es um die griechisch-katholische Konfession, die, wie es mehrmals in anderen Kapiteln erwähnt wurde, trotz ihrer rituellen Verbundenheit mit der christlichen byzantinischen Tradition, durch Union mit Rom zu der Familie der Katholischen Kirchen angehört. Die Quote der Gläubigen der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche unter der gesamten katholischen Bevölkerung der Ukraine beträgt etwa 95 %

(osteuropäischen) Jugendlichen ihre eigenen Weltanschauungsschemas, und damit – die unterschiedlichen religiösen Mentalitäten.

Obwohl sich die deutsche BDKJ- und ukrainische UJCh-Jugend durch die Angehörigkeit zu einem christlichen katholischen Verband annähern, gehören sie mental als ein Teil eigener Jugendgrundgesamtheiten und ein Teil eigener Ritusgemeinschaften (römisch-katholischer und griechisch-katholischer Tradition) zu den verschiedenen Mikrowelten und behalten hier die Divergenzen auch in ihrer Religiosität und deren Bestandteilen bei.

7.1.2 Aufbau des Fragebogens

Der Fragebogen wurde in zwei Sprachen erstellt (jeweils für die deutschen und die ukrainischen Untersuchungsfelder). Auf sechs Seiten umfasste er 68 Fragen, die in sechs größeren Blöcken gruppiert wurden. Einige Fragen hatten mehrere Antwortvarianten, manche davon benötigten dazu jede gegebene Antwort einzeln zu klären. Somit wurden für die statistische Auswertung 105 Variablen bestimmt.

Der erste von sechs Blöcken² des Fragebogens klärte die Fragen der Mitgliedschaft Jugendlicher in ihren Verbänden. Weitere vier umfassten exakt die Religiositäts- und Glaubensfragen. So bat Block 2 die persönlichen Einschätzungen zum Glauben an Gott darzustellen. Im Block 3 wurden zu dem Thema die verschiedenen Aussagen vorgeschlagen; im nächsten Block 4 ging es um das Verhältnis zwischen dem realen religiösen Leben der befragten Person und ihrer Zufriedenheit damit. Die Items von diesen letzten zwei Blöcken sind als die fünfstelligen Likert-Skalen formuliert, wo zu Antwortkategorien die Endpunkte "trifft gar nicht zu" ↔ "trifft völlig zu" (Block 3, Block 4) und "unzufrieden damit" ↔ "zufrieden damit" (Block 4) genannt sind. Auch manche Variablen des Blockes 1 sind in Likert-Skale-Form verfasst, die haben aber nicht einen fünf-, sondern einen sechsstelligen Schnitt. Nach Wunsch konnten die Jugendlichen im Block 5 ihre religiösen Erfahrungen mitteilen (z.B. wie sind sie zu Gott gekommen, auf welche Weisen spüren sie seine Anwesenheit im täglichen Leben). Im Block 6 waren die allgemeinen Identifikationsangaben anzugeben.

² Siehe *Fragebogen* (S. 258-265)

7.1.3 Auswertungsverfahren

Die den angekommenen Fragebögen entnommenen Angaben wurden am Computer gespeichert und mit Hilfe des Statistik-Programms SPSS ausgewertet. Dabei wurden die Personen, die sich mit keinem von beiden Verbänden identifiziert haben und sich als "Nicht-Mitglieder" bezeichnet haben, von den Berechnungen ausgeschlossen. In Bezug auf die gesamte Stichprobe betrug deren Anteil 2,7 % (bei deutscher Stichprobe – 4,1 %, bei ukrainischer Stichprobe – 2,0 %).

Bevor die Angaben in den PC kamen, wurden sie variablenweise manuell gekennzeichnet und in Kodierungsplan verschlüsselt. Die resümierten Ergebnisse sind in diesem und in den nächstfolgenden Kapiteln dargestellt und als Text mit der erweiterten Analyse bearbeitet. Die statistische Beurteilung und Interpretation der Befragungsergebnisse wurde mit Hilfe von mehreren Grafiken und Tabellen dargestellt.

Außer der quantitativen Untersuchung, wo den jungen Menschen die Möglichkeit gegeben wurde, sich auch in einer freien Form (*offenes Interview*) über ihre persönlichen Glaubenserfahrungen zu äußern (Block 5), sind auch direkte Gespräche mit den Jugendlichen durchgeführt worden. Dieser qualitative Teil der Forschung hatte das Ziel, bei lebendiger Dialogform die realen Konstruktionen von Glauben der Heranwachsenden, "natürliche" Vorstellungen über ihre persönliche religiöse Wirklichkeit zu erkennen. Interviews wurden mit Hilfe eines digitalen Aufzeichnungsgeräts durchgeführt, mit anschließender wörtlicher Verschriftung des Gesprächs. Außerdem ist im ukrainischen Untersuchungsteil, während unserer langjährigen Arbeit in der Verwaltungsstruktur von "Ukrainische Jugend für Christus" und 4-jähriger Führung der Organisation, eine Beobachtungsmethode verwendet worden, die die Forschung betreffenden Handlungen sind dokumentiert und zusammengefasst worden.

7.1.4 Gesamte Stichprobe

Zu der Untersuchung konnten insgesamt 255 Personen motiviert werden. Die Zahl der zur Bearbeitung verwendbaren Fragebögen betrug 245. Dabei umfasste die deutsche Stichprobe 97 Jugendliche, die ukrainische - 148. Wie es sich nach den

Befragungsergebnissen ergeben hat, stehen die weiblichen Teilnehmende in einer knappen Mehrheit den männlichen Jugendlichen gegenüber (siehe Abb. 1 / 7.1).

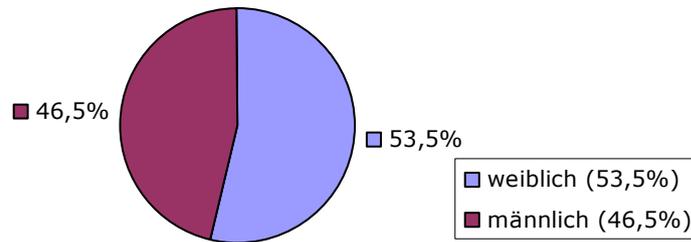


Abbildung 1 / 7.1

Um somit diese fast gleichmäßige Partizipationsform zu berücksichtigen, ist hier eine günstige Geschlechtsverteilung festzustellen.

Der größte Teil der Befragten ist im Alter zwischen 15 und 25 Jahren. Dabei ergibt sich folgende Verteilung in die Altersgruppen (Tabelle 1 / 7.1):

Alter	Prozent
unter 15	4,1%
15-20	62,0%
21-25	25,7%
über 25	8,2%

Tabelle 1 / 7.1

Der Mittelwert des Alters der Untersuchungspersonen beträgt 19,8.

Mehr als drei Viertel der befragten Jugend wohnt bei ihren Eltern, 15 % jedoch – alleine. Nach den Angaben haben in der Untersuchung überwiegend Schüler (87 Personen) und Studenten (106 Personen) teilgenommen (Abb. 2 / 7.1)

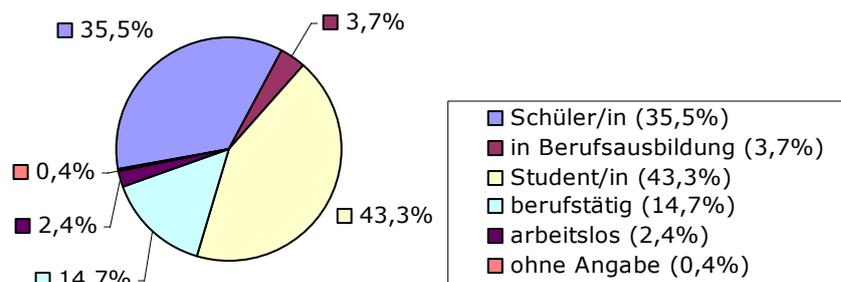


Abbildung 2 / 7.1

Den grössten Teil der Jugendlichen (69,8 %) bilden die Verbändenmitglieder bereits mehr als seit zwei bis drei Jahren, weswegen sie, von eigenen Erfahrungspositionen ausgehend, die Tätigkeit ihrer Organisationen kritisch einschätzen konnten.

7.2 Religiöse Orientierungen der Jugend in Deutschland: Bund der Deutschen Katholischen Jugend

7.2.1 Zu der deutschen Stichprobe

In diesem Unterkapitel sind die Untersuchungsergebnisse von der Befragung der in den BDKJ-Verbänden beteiligten Jugendlichen beschrieben. Dabei geht es nicht um jeden (oder einen) Mitgliedsverband extra, sondern allgemein um die Jugendlichen, die durch ihre Mitgliedschaft in einem der BDKJ-Verbände auch zu BDKJ-Dachverband einbezogen sind. Somit wurde mit der Untersuchung das Ziel gesetzt, ein gesamtes Religiositäts-Bild der BDKJ-Jugendlichen zu zeigen bzw. ihre religiöse Mentalität zu erforschen.

Die Befragung ist von Oktober 2005 bis April 2006 durchgeführt worden. Die Untersuchungsdaten kommen hauptsächlich aus den BDKJ-Diözesanverbänden der zwei deutschen Bistümer - Rottenburg-Stuttgart und Hildesheim. Obwohl die Fragebögen auch in anderen Diözesen (darunter auch in zwei ostdeutschen) zur Befragung gestellt wurden, sind sie von dort aber in einem wesentlich geringeren Teil zurückgekommen. Außerdem verfügten wir bei der statistischen Analyse auch über die Untersuchungsdaten von den Befragten in den BDKJ-Mitgliedsverbänden, wie KJG-Katholische Junge Gemeinde, Kolpingjugend, Deutsche Pfadfinderschaft St. Georg, sowie Aktion West-Ost. Die meisten Fragebögen sind durch die BDKJ-Diözesanstrukturen verteilt worden. Bei diesem Verfahren handelte es sich um die (1) Vorstellung des Forschungsprojektes (z.B. bei einem Versammlungstreffen), (2) Verteilung -, (3) [manchmal gleichzeitige, manchmal zu Hause] Ausfüllung -, (5) Rückgabe- und (4) [meist zentrale] Absendung der Fragebögen. Noch ein weiterer Teil entstammt unserem privaten Bekanntenkreis. Die Rücksendung wurde überwiegend durch die Post vollzogen. Dabei waren auch die Internetwege eingesetzt worden: das betrifft vor allem die ausgefüllten Fragebögen, deren Verteilung durch die dritte Verbreitungsquelle - die BDKJ-Zentrale in Düsseldorf - übernommen worden war.

Die deutsche Stichprobe der zur Bearbeitung verwendbaren Fragebögen betrug 97 Personen. 4 Fragebögen wurden von der statistischen Analyse ausgeschlossen: dabei

handelt es sich um die Personen, die, obwohl sie auch mitgemacht haben, zu keinem von den BDKJ-Mitglieds- oder Diözesanverbänden angehören (wurde angegeben). Die Rücklaufquote bei der deutschen Stichprobe lag bei 63,2 % (verwendbar: 60,6%).

Der Stichprobe³ gehören 42 Personen weiblichen Geschlechts und 55 Personen männlichen Geschlechts an, davon fast 90 % - im Alter von 15-25 Jahren.

Alter	Prozent
unter 15	1,0%
15-20	75,3%
21-25	14,4%
über 25	9,3%

Tabelle 1 / 7.2

Die Mittelwerte des Alters von BDKJ-Mitgliedern betragen 18,9 Jahre.

Zwischen den in der Befragung beteiligten Jugendlichen sind 93,8 % ledig und wohnen bei ihren Eltern (79,4 %). Die Verteilung nach dem beruflichen Status sieht folgendermaßen aus (Abbildung 1 / 7.2.):

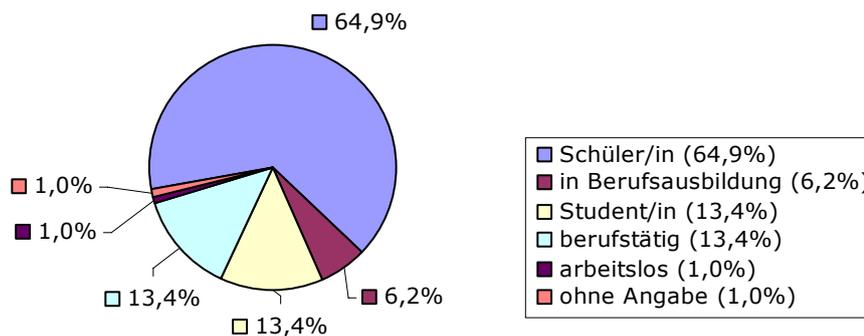


Abbildung 1 / 7.2

7.2.2 BDKJ-Mitgliedschaft

Mehr als 60 % der Untersuchungspersonen haben angegeben, dass sie bereits mehr als drei Jahre zu einem der BDKJ-Verbände angehören (61,9 %) (erst beigetreten – 19,6 %, ein halbes Jahr – 5,2 %, zwei Jahre – 13,4 %, ohne Angabe – 12 %).

Am häufigsten erfuhren die Jugendlichen über BDKJ von ihren Freunden (60,8 %). Auch die Pfarranzeige und die Priester (30,9%), sowie die Eltern (20,6 %)

³ Hier und weiter handelt es sich um 97 Personen

waren als Informationsquellen angegeben. Die Massenmedien stattdessen spielten dabei keine wesentliche Rolle (nur 6,2 %). (Tabelle 2 / 7.2)

Ich habe über BDJ auf solche Weise erfahren:	ja	nein	ohne Angabe
	in Prozenten %		
- selbständig gefunden	14,4	85,6	0,0
- von Freunden	60,8	39,2	0,0
- von den Eltern	20,6	79,4	0,0
- aus den Anzeigen bei der Pfarrei oder vom Pfarrer	30,9	69,1	0,0
- aus der Information in den Massenmedien	6,2	93,8	0,0
- sonstiges	34,0	52,6	13,4

Tabelle 2 / 7.2

Außerdem wurden unter Informationsquellen auch genannt:

Geschwister, Freund/in, Gruppenleiterkurs, Grundschulezeltlager, Ferienprogramm, Ministranten-Werbung, Diakon, Kolpingfamilie, Kommunion, Vortrag, Kurspaket, Jugendreferat, Gemeindeassistent, Stadtjugendring.

Durch die 60,8 % bei der Variante *von Freunden* lässt vermuten, dass das Thema *Religion* (oder dies betreffenden Fragen, wie in unserem Fall – die Besprechung einer katholischen Organisation) kein Tabu zwischen den deutschen Jugendlichen ist. Die dabei am schlechtesten bewertete Position *aus der Information in den Massenmedien* könnte entweder Passivität der jungen Menschen zum allgemeinen Kommunikationsmittel-Raum (was heutzutage zu bezweifeln ist), oder einen nicht genügenden Einsatz der Informationsressourcen seitens der Kirche bedeuten. Was die Eltern-Kinder-Beziehungsachse anbetrifft, können wir sagen, dass mindestens in jeder fünften deutschen Familie das Thema der außerschulischeren oder sogar beikirchlichen Erziehung besprochen wird. Auch da haben die meisten deutschen christlichen Jugendverbände bereits eine langjährige Tätigkeitsphase hinter sich, weswegen viele Mütter und Väter selber mal hier waren und die BDJ-Organisationen, so zu sagen, von innen kennen, so sind viele Eltern auf die Mitgliedschaft ihrer Kinder in jeweiligen Verbänden positiv eingestellt und bemühen sich sogar um ein Familien-Kontinuitätsprinzip in diesem Sinne:

ein 32-jähriger
Gruppenleiter:

*"Die Eltern schicken die Kinder zu Pfadfindern, weil sie beim Kegeln, daheim/ * Das, das ist einfach nur von der Struktur her, - dass sie selber früher Pfadfinder waren, dann schicken sie ihre Jungen auch zu Pfadfindern. Das hat erst mal * mit Kirche nur indirekt was zu tun, dass es eben die Gemeinde ist. Bei uns ist es wirkliche Gemeinde, Kirchengemeinde. Die Pfadfinder haben hier einen freien Raum, auch wie früher - wo man sich eben getroffen hat, wo man diskutiert hat, wo man dies * behandelt hat, wo es einfach * wo das Leben pulsiert hat, so zu sagen, in der Ecke." ^{4 5}*

Wie es aus der Tabelle 3 / 7.2 zu entnehmen ist, orientierten sich die Jugendlichen bei der Auswahl ihrer Organisation im hohen Maße aufs *Gesinnungsgenossen-* und *Freundschaftskreis*. Diese beiden zur Befragung vorgelegten Aussagen wurden am häufigsten als erstwichtigstes Motiv genannt (entsprechend 28,9 % und 23,7 %).

Ich habe genau meine Organisation gewählt	1.- wichtigstes Motiv	2.- wichtigstes Motiv	3.- wichtigstes Motiv	4.- wichtigstes Motiv	5.- wichtigstes Motiv	6.- wichtigstes Motiv
	in Prozenten %					
- da ich das Bedürfnis habe, in der Gemeinde zu sein	11,8	17,5	24,3	10,3	35,1	1,0
- da ich das Bedürfnis habe, in der christlichen Gemeinde zu sein	19,7	24,3	16,5	8,3	29,9	1,5
- da ich hier Gott gefunden habe	3,1	5,2	14,5	10,3	64,5	2,6
- da sie meine Freunde besuchen	23,7	13,4	27,3	9,3	25,3	1,0
- da ich hier einen Kreis von Gesinnungsgenossen gefunden habe	28,9	18,6	19,1	7,8	25,8	0,0
- da ich keine andere Alternative unter den Jugendorganisationen sehe	1,5	12,9	10,9	8,8	61,9	2,1

Tabelle 3 / 7.2

Nach der Schätzung der BDKJ-Jugendlichen, soll dabei die *christliche Tätigkeitsrichtung* ihres Vereins auch eine ziemlich große Rolle spielen. So haben *"ich habe genau meine Organisation gewählt, - da ich das Bedürfnis habe, in der christlichen Gemeinde zu sein"* als erstwichtigstes Motiv fast 20 % von den Jugendlichen befürwortet. Jedoch war die letztere Äußerung als das häufigste zweitwichtigste Motiv bezeichnet worden (24,3 %). Obwohl 23,7 % der Befragten ihre

⁴ Aus einem im Rahmen der Untersuchung durchgeführten Interview

⁵ Zur Transkription: „ / “ (Schrägstrich) – markiert syntaktische Bruchstelle in der Äußerung;
„ * “ (Sternchen) – markiert längere Unterbrechung in der Äußerung.

Organisation ausgewählt haben, weil sie ihre *Freunde besuchen*, wurde dieses Motiv am häufigsten auf dem Rang drei platziert (27,3 %), wobei ein Viertel der Jugendlichen (25,3 %) die Mitgliedschaft ihrer Freunde für nicht wichtig fand. Einen ziemlich hohen Prozentwert (24,3 %) als drittwichtigstes Motiv bekam auch die Äußerung *"- da ich das Bedürfnis habe, in der Gemeinde zu sein"*, obgleich die Mehrheit der Jugendlichen sie nach Wichtigkeit erst als fünfte in der Reihe nannten. Ungefähr die gleiche Zahl der BDKJ-Mitglieder (bis 10 %) hat jede Kategorie zu dem vierten Rang gezählt. Die größten Prozentwerte (auch im Vergleich zu anderen Items) ergaben sich bei dem fünftwichtigsten Motiv⁶. Dabei wurden am häufigsten die Items *"- da ich hier Gott gefunden habe"* und *"- da ich keine andere Alternative unter den Jugendorganisationen sehe"* genannt.

Wenn wir aber die Mittelwertenkategorie berücksichtigen, um festzustellen, welches Motiv bei der Auswahl des Verbandes den Vorzug hatte, so ergibt sich folgendes Bild:

Ich habe genau meine Organisation gewählt	Mittelwert
- da ich das Bedürfnis habe, in der Gemeinde zu sein	3,42
- da ich das Bedürfnis habe, in der christlichen Gemeinde zu sein	3,09
- da ich hier Gott gefunden habe	4,36
- da sie meine Freunde besuchen	3,02
- da ich hier einen Kreis von Gesinnungsgenossen gefunden habe	2,83
- da ich keine andere Alternative unter den Jugendorganisationen sehe	4,25

Tabelle 4 / 7.2

So, wie es aus der Tabelle 4 / 7.2 zu entnehmen ist⁷, scheint das besondere Merkmal der BDKJ-Mitglieder ein starker Akzent auf das gemeinsame *Gruppenziel-Element*⁸ zu sein; die Jugendlichen suchen vor allem einen Kreis von

⁶ Dies ist dadurch entstanden, weil viele entweder gleichzeitig mehrere Äußerungen auf die fünfte Position bezogen haben oder diese ohne Antwort gelassen haben, dabei nur die erst-, zweit- und drittwichtigsten Motiven bezeichneten, - und durch die Mittelwertberechnung bekamen andere Variablen bei der Analyse der Ziffer „fünf“ (auch deswegen wurde die letzte sechste Position mit sehr niedrigem Prozentwert präsentiert).

⁷ Das erstwichtigste Motiv sollte eine „1“ bekommen, das zweitwichtigste – eine „2“ usw. bis zum sechstwichtigsten Motiv - eine „6“; somit je kleiner die Mittelwertzahl ist, desto wichtigere Bedeutung dieses Motiv für die Jugendlichen hat.

⁸ Wie es bereits im Kapitel 2.2 *Gruppenarbeit als "personales Angebot" der Kirche für die Jugend* (S.26) erwähnt wurde, ist gemeinsames *Gruppenziel*, das zur Erreichung gewählt und gesetzt wurde, eines der wichtigsten Elemente jeder sozialen Gruppe.

Gesinnungsgenossen, einen Ort, wo sie sich mit ihren Überzeugungen wohl fühlen können, ohne eigene Positionen verteidigen zu müssen⁹. Auch das *Wir-Gefühl*¹⁰, also das Einheitsgefühl der Zusammengehörigkeit, spielt bei deutschen Jugendlichen eine große Rolle; dabei ist es für sie wichtiger, sich in einer *christlichen* Gemeinde zu integrieren, die möglichst ihre Freunde besuchen¹¹. Dabei wird ein Verband für manche Jugendliche auch im gewissen Sinne zum "Überlegungs-Ort", zur "Voretappe" beim besseren Verstehen eigener Zugehörigkeit zu christlicher Glaubensgemeinschaft. Wie es sich bei einem Interview ergeben hat,

"...hier im Verband findet Prozess des Erwachsenwerdens statt, sich dann auch wieder abzuwenden und sich dann von der Ferne auch zu überlegen, passt das irgendwann mal wieder für mich oder auch nicht. Und dadurch, dass wir eben nicht ganz bei der Kirche sind, gibt's da auch mehr Raum dazu zu sagen: ‚Ich leg das ab, ich will das nicht‘; ‚Ich will die Gemeinschaft, ich will die Pfadfinder noch‘ - und die Leute bleiben ja trotzdem relativ näher auch zu der Kirche, da auch wir in der Nähe zur Kirche sind, - um sich dann irgendwann zu überlegen, passt das oder passt das nicht." ¹²

Das Faktum, ob dieser Verband die beste Alternative zu den Jugendorganisationen ist, hat für die Befragten keine wesentliche Bedeutung; sie orientieren sich also mehr auf ihre eigene subjektive Meinung und nicht auf das sich in der Gesellschaft ergebene Bild¹³. Das Motiv, nach welchem die BDKJ-Jugendlichen in ihren Verbänden Gott finden, wurde als "unwichtigstes" bezeichnet; somit ist es zu vermuten, dass die angesprochenen Personen durch ihre zukünftige Mitgliedschaft keine Vertiefung ihrer Beziehung zum Gott erwarten¹⁴. Da aber die ergebnen Mittelwerte (Tabelle 4 / 7.2) sich in den Bewertungsrahmen von 2,83 bis 4,36 befinden¹⁵, könnte es bedeuten, dass, im Grunde genommen, die deutschen Jugendlichen fast jede hier genannte

⁹ Ich habe genau meine Organisation gewählt: - *da ich hier einen Kreis von Gesinnungsgenossen gefunden habe* (Mittelwert 2,83)

¹⁰ siehe auch Kapitel 2.2 *Gruppenarbeit als "personales Angebot" der Kirche für die Jugend*, S.26

¹¹ Ich habe genau meine Organisation gewählt: - *da sie meine Freunde besuchen* (Mittelwert 3,02); - *da ich das Bedürfnis habe, in der christlichen Gemeinde zu sein* (Mittelwert 3,09); - *da ich das Bedürfnis habe, in der Gemeinde zu sein* (Mittelwert 3,42)

¹² Aus einem im Rahmen der Untersuchung durchgeführten Interview (ein 22-jähriges Mädchen).

¹³ Ich habe genau meine Organisation gewählt: - *da ich keine andere Alternative unter den Jugendorganisationen sehe* (Mittelwert 4,25)

¹⁴ Ich habe genau meine Organisation gewählt: - *da ich hier Gott gefunden habe* (Mittelwert 4,36)

¹⁵ Bei einer Bewertungsskala von „1“ als wichtigstes bzw. erstwichtigstes Motiv bis zum „6“ als unwichtigstes sechstwichtigstes bzw. Bewertungsgrad „6“

Motivationaleinstellung für sich für möglich halten, ohne von denen die klaren Favoriten oder klare Verlierer zu differenzieren.

Bei der Datenanalyse hat sich ergeben, dass 94,8 % der Befragten ihre Zugehörigkeit zu ihrer BDKJ-Organisation positiv sehen, dabei sind 71,1 % "zufrieden" oder "sehr zufrieden" damit. Nur 5,2 % denken, dass ihre Erwartungen bezüglich der Mitgliedschaft nicht erfüllt worden sind. Dies könnte eine gute Erklärung dafür sein, warum fast alle Befragten (93,8 %) auch weiterhin in ihrer BDKJ-Organisation bleiben wollen. Nur 2,1 % der Jugendlichen beabsichtigen es nicht. Infolge dessen ist für mehr als 80 % der Jugendlichen ihre Mitgliedschaft ernst: 16,5 % halten sie für "eher wichtig, als unwichtig", 32,0 % - für "wichtig" und 39,2 % finden ihre Organisationszugehörigkeit als "sehr wichtig". Dabei würden 86,6 % ihren Freunden empfehlen, Mitglied in einem Mitgliedsverband des BDKJ zu werden.

Die im oberen Absatz genannten Faktoren berücksichtigend, kann man feststellen, dass die deutschen Jugendlichen ihre Beteiligung an einem der BDKJ-Verbände von "positiv" bis "sehr positiv" beurteilen. Davon zeugen auch die aus der Deskriptiven Statistik stammenden Mittelwerte (siehe Tabelle 5 / 7.2) ¹⁶

	Mittelwert
Haben sich Ihre Erwartungen bezüglich der Mitgliedschaft in der BDKJ-Organisation erfüllt?	2,15
Haben Sie die Absicht weiterhin in Ihrer BDKJ-Organisation zu bleiben?	1,02
Für wie wichtig halten Sie die Mitgliedschaft in der Organisation für sich selbst?	2,06

Tabelle 5 / 7.2

In der Frage nach Präsenz in BDKJ eines priesterlichen Seelsorgerdienstes, war die befragte Jugend nicht so einig. Obwohl die Mehrheit denkt, dass ihre Organisationen einen Priester-Seelsorger doch benötigen, finden dies jedoch ein Viertel als nicht obligatorisch. Jene Tatsache kann auch bedeuten, dass dieser Teil der BDKJ-Mitglieder die Wichtigkeit der Klerus-Seelsorge bei der Jugendarbeit bezweifelt oder sich sogar keine kirchliche Präsenz in ihren Verbänden erwünschen. So was hat sich z.B. auch bei zwei Interviews¹⁷ ergeben:

¹⁶ Zur Beantwortung der in der Tabelle genannten Fragen wurde jeweils eine 6-stellige Likert-Skala vorgeschlagen (mit positivster Endposition links und negativster – rechts)

¹⁷ Im Rahmen der Untersuchung waren insgesamt 5 BDKJ-Mitglieder interviewt worden.

ein 17-jähriger Junge: *"Keine Ahnung, es ist diese Seelsorge irgendwie nicht üblich bei uns. Und ich glaube, so ist in ganz Deutschland. Ich bin mir aber nicht sicher."*

ein 19-jähriger Junge: *"Ich nehme so was nicht in Anspruch: ich bin evangelisch, getauft also. Insofern - ne. Aber ich bin auch nicht gläubig. Deswegen denke ich, dass ich so was wie Gespräche mit Priester nicht in Anspruch nehmen werde, mindestens in den nächsten Jahren: es soll was ganz Schlimmes in sich ändern. Kirche wird immer weiter einflussloser, meiner Erfahrung nach."*

Wenn wir aber den Prozess des Entstehens und der Entwicklung der BDJK in Betracht ziehen (wovon der Kapitel 3.1 *Bund der Deutschen Katholischen Jugend* berichtet), ist es hier nicht auszuschließen, dass der Grund dieser 25 %-Negativquote (also bei der Frage *Inwiefern benötigt eine Organisation wie der Bund der deutschen katholischen Jugend einen Priester-Seelsorger?*) auch das auf den historischen Wegen immer präsenste Bestreben des BDJK nach mehr Autonomie von der Kirche ist.

Damit kann man auch die Ergebnisse erklären, warum die Meinung nach dem *heutigen Charakter der BDJK, die Aktionen und Tätigkeit des Verbandes berücksichtigend*, [genau] auf 50/50 geteilt worden ist: 48,4 % bezeichnen diesen als "geistigen", 48,5 % - als "weltlichen". Da es zur Beantwortung eine 6-stellige Likert-Skala vorgestellt wurde und die meisten Jugendlichen (69,1 %) den 3. oder 4. Platz markiert haben, kann man für möglich halten, dass die jungen Leute im allgemeinen keine von beiden Naturen des BDJK bevorzugen und es fällt ihnen schwer zu entscheiden, in welche Richtung sich der Verband mehr entwickelte (siehe Abbildung 2 / 7.2).

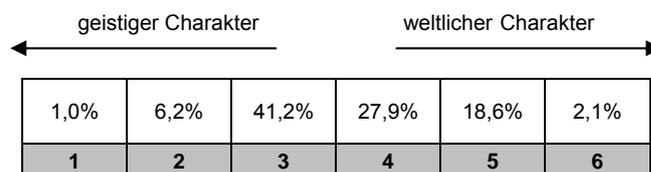


Abbildung 2 / 7.2

In einem Fall ist eine Position mit den zwei gleichzeitigen Ankreuzungen interessanterweise begründet worden:

"Der BDJK und seine Mitgliedsverbände stehen eben genau an der Schnittstelle von Kirche und Gesellschaft, weshalb man eigentlich 1 und 6

ankreuzen müsste. Mein persönlicher Glaube hängt stark mit dieser Einstellung zusammen in die Gesellschaft die Vorstellung vom Reich Gottes in Tat und Wort zu vermitteln, also auch die Gesellschaft gerechter machen zu wollen, weil Jesus genau dies gewollt hat."

Solche *Zwischenlage* sowie des Dachverbandes, als auch einzelner Mitgliedsverbände waren auch bei den Antworten in den durchgeführten Interviews zu hören.

ein 19-jähriger Junge: *"Unsere Ziele sind, wirklich, die Grenzen/ An der Grenze zu sein und immer offen zu sein - ganz wichtig!"*

eine 28-jährige Gruppenleiterin: *"Ja, ja, geistlicher aber auch weltlicher Charakter. Ich denke, stehen halt christliche Werte hinter der Philosophie der Pfadfinder. Und es gibt schon Auseinandersetzungen: wir sind ein katholischer Jugendverband und wir/ Nicht unbedingt auf Ortebene, aber generell - so bei der Verwaltung oben - beschäftigt man sehr wohl - nicht nur mit Glaubensfragen, sondern mit Kirche, mit Katholischer Kirche. So, ich denke, der christliche Glaube spielt bei den Pfadfindern schon 'neRolle, aber er sei nicht verpflichtend. Als katholische Pfadfinder wir versuchen schon, die christlichen Werte zu vermitteln. Aber jetzt nicht wie beispielsweise die Ministranten direkt, ausschließlich an die Kirche angebunden. Das sind wir nicht."*

Dabei haben 85,6 % der Befragten angegeben, dass sie *persönlich mit dem [diesem] Tätigkeitscharakter* zufrieden sind. So eine gute Zustimmungsbilanz kann nur davon zeugen, dass (1) die Jugendlichen die Arbeitsrichtungen ihrer Verbände für richtig halten und (2) in der Zukunft BDKJ keine besonderen Änderungen in dieser Strategie vornehmen sollen.

Interessant haben sich die Antworten auf die Frage *Möchten Sie in der Zukunft im BDKJ arbeiten?* ergeben: indem lediglich 3,1 % bejahende Antwort ("*ja, hauptamtlich als Angestellter*") gegeben haben, haben auch nur 8,2 % hingewiesen, dass sie in der Zukunft kein Arbeitsverhältnis beim BDKJ ausüben wollen. Dabei haben sich 42,3 % noch nicht entschieden (also sie es im Prinzip für möglich), ob sie ihre berufliche Tätigkeit im erwachsenen Leben der Jugendarbeit widmen. Und für weitere 46,4 % der Befragten steht fest, dass sie sich in ihren späteren Perspektiven ehrenamtlich beim BDKJ beschäftigen. Auf solche Weise sind dem großen Teil deutscher Jugendlichen

das freiwillige Mitwirken und Engagement nicht fremd und sie sind bereit, trotz eigener künftiger Berufstätigkeit, sich auch für den BDKJ einzusetzen und ihm behilflich zu sein.

Was hier aber bemerkt werden soll und, unserer Überzeugung nach, als "höchst gefährlich -" und "unzulässig für eine christliche Organisation" bezeichnen werden soll, gibt es Verbände, wo die Gruppenleiter die Existenz Gottes verneinen:

eine 28-jährige
Gruppenleiterin:

"Also, es gibt bei uns Gruppenleiter – die sind ausgetreten aus der Kirche, die sind bekennende Atheisten. In der Führung geht das nicht mehr. Also wenn man in der Hierarchie hoch geht, dann muss man katholisch sein. Ansonsten gibt es Pfadfinderleiter, die sind bekennende Atheisten und sagen: ‚Ich bekenne mich nicht zu Gott; ich bekenne mich zu den Grundwerten der Pfadfinderbewegung, aber nicht zu Gott‘. Aber auch das schöne, was es in unserem Verband gibt, dass hier immer wieder zu Diskussionen in diesem Bereich kommen kann, aber jeder seinen eigenen Weg weiter gehen kann, wie er es für richtig hält" ¹⁸

7.2.3 Beziehung zum Glauben

Ungeachtet dessen, dass sich alle an der Befragung beteiligten Jugendlichen¹⁹ als Mitglieder eines katholischen Verbandes bezeichnet haben und dadurch im Prinzip ihre Angehörigkeit zum christlichen Glauben angewiesen haben, ergaben sich doch vier negative Antworten auf die provokative Frage *Glauben Sie an Gott?*. Im Weiteren jedoch haben sich diese (letzteren) jungen Menschen als gläubig (im Sinne deren, die Glauben haben, ohne an Gott zu glauben) bezeichnet. Ihre Religiosität äußert sich *"durch die Hilfe am Mitmenschen"* und *"durch die Mitgliedschaft an der Organisation"* (zwei von diesen vier Personen sind bereits mehr als drei Jahre Mitglieder eines BDKJ-Verbandes und haben keine Absicht ihn zu verlassen). Was interessant ist, es haben drei von diesen Jugendlichen markiert, dass sie doch die Liturgie in der Kirche *"nur an*

¹⁸ Aus einem im Rahmen der Untersuchung durchgeführten Interview

¹⁹ Außer vier Fragebögen der deutschen Stichprobe (also vier Personen), die von der statistischen Analyse ausgeschlossen wurden (siehe S. 165)

großen Festtagen, wie Weihnachten, Ostern" besuchen. Die negative An-Gott-Glaube-Antwort wurde in zwei Fällen sogar begründet:

ein 17-jähriges Mädchen: *"Ich erfahre Gott nicht im Leben, ich glaube nicht an Gott, vielleicht an eine Kirche, Macht. Aber ich habe das nie "gelehrt" bekommen"*

ein 18-jähriges Mädchen: *"Ich glaube nicht an Gott, aber bin davon überzeugt, dass der Glaube den Menschen hilft"*

Wenn man mitberücksichtigt, dass die oben genannte Zahl der "ungläubig"-Gläubigen Jugendlichen den prozentuellen Wert 4,2 % der deutschen Stichprobe beträgt, kann man annehmen, dass einige junge Menschen, trotz ihrer Auseinandersetzung mit der Existenz des Gottes, sich in einem katholischen Verein wohl fühlen und ihre Mitgliedschaft für wichtig halten.

Die Tendenz zur Mitgliedschafts-Beteiligung der Ungläubigen im Leben der BDKJ ist auch bei den persönlichen Gesprächen mit Jugendlichen teilweise bestätigt worden. In drei von fünf durchgeführten Interviews wurde der Glaube an Gott abgelehnt:

ein 19-jähriger Junge,
11 Jahre in seinem Verband: *"Na, also, Glaube an Gott hab ich eigentlich gar keinen, ehrlich gesagt. Ich halte nichts von / Ich kann auch mir nicht vorstellen, dass es irgendein großes Wesen irgendwo da oben gibt, das mir helfen kann."*

ein 18-jähriger Junge,
2 Jahre in seinem Verband: *"Ja, * ich habe noch keinen Platz gefunden, wo es/ Es gibt natürlich paar unerklärliche Dinge. Es gibt aber keine Sachen, die ich mir mit Gott erkläre. Meine Überzeugung ist Atheismus. Ich finde, es ist ganz interessant, drüber zu diskutieren, wie andere Leute über den Glauben denken. Ich habe damit mich auseinandergesetzt und für mich festgestellt, dass ich nicht an Gott glaube. Ich habe nichts gegen die Anderen, die glauben. Diskutieren drüber - ist ganz in Ordnung, aber man darf nicht seine Meinung zwingen."*

ein 22-jähriger Junge,
6 Jahre in seinem Verband: *"Ich bin praktisch ungläubig. Meiner persönliche Auffassung nach, ganz arg wichtig, dass da ein eigener Weg gefunden wird. Ich selber bin/ Wenn mich Papst Benedikt fragt: ‚Bist du gläubig?‘, ich antworte mit ‚Nein‘."*

Um die persönlichen Einschätzungen der Beziehungen von Jugendlichen zum Glauben an Gott zu ermitteln, wurden sie gebeten, unter anderem die Frage über Äußerung ihrer Religiosität zu beantworten (Tabelle 6 / 7.2)

Meine Religiosität äußert sich	ja	nein	Ohne Angabe
	in Prozenten %		
- durch das Gebet	69,1	29,9	1,0
- durch den regelmäßigen Besuch der Liturgie in der Kirche	51,5	47,4	1,0
- durch das Lesen der Bibel	16,5	81,4	2,1
- durch die Hilfe am Mitmenschen	83,5	14,4	2,1
- durch die Mitgliedschaft in der Organisation	69,1	25,8	5,2

Tabelle 6 / 7.2

Wie es aus der Tabelle 6 / 7.2 zu ersehen ist, bezeichnen die Jugendlichen *das Lesen der Bibel* als *Grundlage ihrer Religiosität* am wenigsten. Nur 16,5 % der Befragten haben dies bejaht und 81,4 % finden darin keine besondere Abhängigkeit. Gleichzeitig spielt das aktive sozial-christliche Engagement bei den Jugendlichen in ihrem Verstehen eigener Religiosität eine sehr große Rolle, - und dies zeigte sich durch die häufigstgenannte Antwortvariante *die Hilfe am Mitmenschen* (83,5%). Dabei ist für die BDKJ-Jugend das *Gebet* und die *Mitgliedschaft in ihrem Verein* (jeweils 69,1%) gleichbedeutsam und ziemlich wichtig. Mit dem letzteren (der Angehörigkeit zu einer christlichen Organisation) verknüpfen sie also nicht nur das Interesse, hier ihre Freizeit zu verbringen, sondern auch die reale Möglichkeit ihren Glauben auszudrücken und auszuüben. Jedoch vertreten ein Drittel davon nicht die gleiche Meinung. Die *regelmäßige Teilnahme an den Gottesdiensten* als die Religiositätsäußerung bekam bei der Befragung fast gleiche "Ja"- und "Nein"-Prozente. Einerseits, sind die 47,4% der Heranwachsenden ein Zeichen dafür, dass bei vielen Jugendlichen die Religiosität von der Kirchlichkeit zu unterscheiden ist. Andererseits, der mit 51,5% bezeichnete Kirchengang zeigt aber, dass ein großer Anteil der BDKJ-Jugend, trotz der im heutigen Deutschland herrschenden gegenteiligen Tendenzen, [in diesem Sinne] praktizierende Christen sind und versuchen auf solche Weise eine Bindung zur Kirche zu festigen. Damit, wenn wir die kirchensoziologischen Daten berücksichtigen, die im Unterkapitel 6.2²⁰ beschrieben wurden, ist hier festzustellen, dass heutige BDKJ-Mitglieder

²⁰ Unterkapitel 6.2 *Religiöse Orientierungen der deutschen Jugend*

fünfmalgrößere Kirchengangsquote zeigen, als durchschnittliche deutsche Jugendliche. Auch im Vergleich zum EU-Durchschnitt sind BDKJ-ler mit dem 32,1 %-Vorsprung: nach INRA-Bericht²¹ als praktizierende Katholiken bezeichnen sich nur 19,4 % junger Europäer.

Eine ganz andere Frage – wie versteht man hier "*die Regelmäßigkeit*". Bei der ganzen deutschen Stichprobe unserer Untersuchung ergaben sich diesbezüglich folgende Ergebnisse (Abbildung 3 / 7.2):

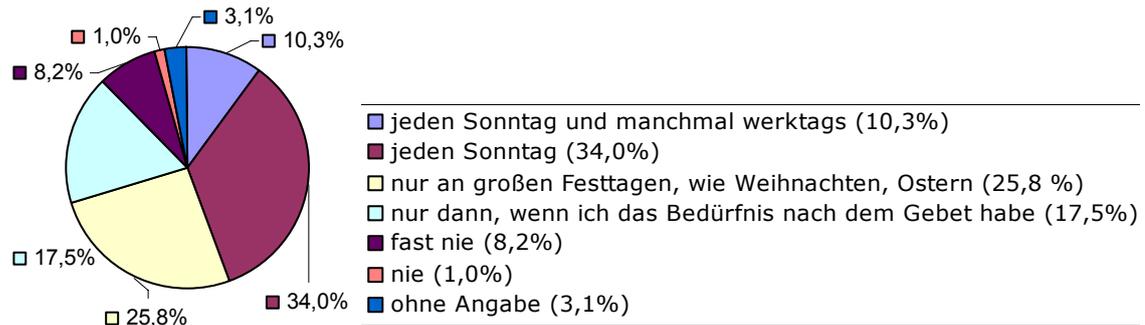


Abbildung 3 / 7.2

Wie aus der Abbildung 3 / 7.2 zu entnehmen ist, beträgt der Anteil der Sonntagsgottesdienstgänger fast die Hälfte von der ganzen deutschen Stichprobe (44,3%). Das ergibt sich aber vor allem durch die Gruppe derer, die ihrer Religiosität unter anderem auch mit der regelmäßigen Teilnahme an den Liturgien verbinden (76,0%) (siehe Abbildung 4 / 7.2).

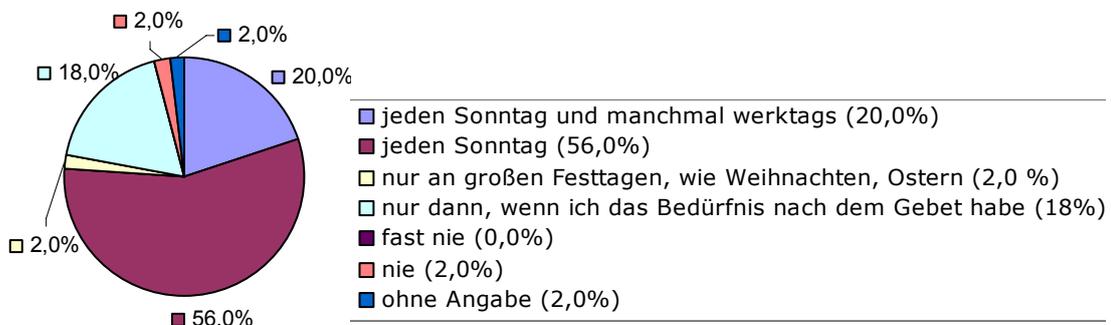


Abbildung 4 / 7.2

Nur 8,7 % der Befragten, die ihre Religiosität von dem Kirchengang unabhängig halten, nehmen dabei an den Gottesdiensten jeden Sonntag teil. Der größte Teil der Jugendlichen besucht die Kirche nur zu Weihnachten und zu Ostern (52,2 %), sowie nur dann, wenn sie das bedürfen (17,4%) (siehe Abbildung 5 / 7.2).

²¹ Siehe Unterkapitel 6.2 *Religiöse Orientierungen der deutschen Jugend*, S. 147; auch Die Jungen Europäer. Eurobarometer 47.2: Allgemeine und berufliche Bildung und Jugend / Bericht - 29. Juli 1997. Brüssel: Europäischen Kommission, INRA (Europe) - European Coordination Office 1997, S. 24

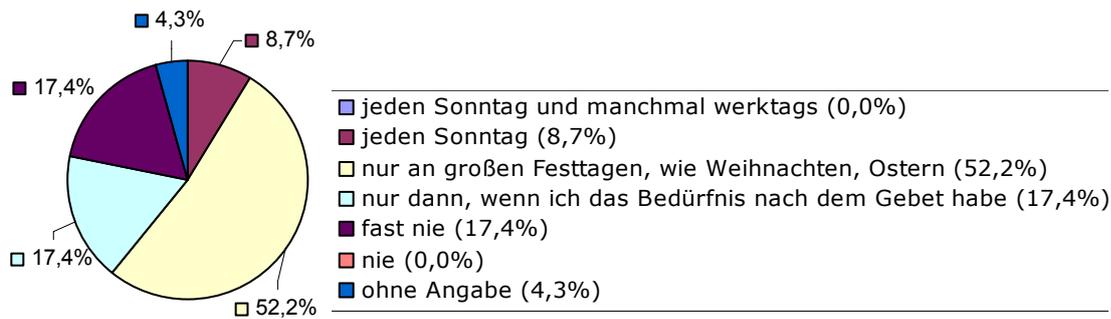


Abbildung 5 / 7.2

Über 60 % der befragten BDKJ-Mitglieder (siehe Tabelle 7 / 7.2) nehmen den Glauben an Gott als *die innerste Überzeugung* und *die Möglichkeit, nicht einsam zu bleiben* (entsprechend 66,0 % und 61,6 %) an. Oft gekennzeichnete vierte und sechste sowie auch siebte Positionen können bedeuten, dass für die Jugendlichen ihre persönliche Beziehung zum Gottesglauben nicht immer leicht einzuschätzen ist. Andererseits kann es hier um eine tiefstgreifende gefühlsmäßige religiöse Überzeugung gehen, wodurch sie sich zum christlichen Glauben bekennen, ohne das näher erklären zu können. Von diesen Eckpunkt ausgehend, kann man dann diese "unbeschreiblichen" Glaubensgefühle auch als tiefe Frömmigkeit bezeichnen. Zugleich nur mit 17,5 "Ja"-Prozenten zur ersten Aussage ist letztere jedoch eher zu bezweifeln. Was aber als überzeugend gilt, ist der Glaube an Gott für die BDKJ-Jugendlichen kein *Tribut der Mode* (nur 3,1 %), sondern eine bewusste Wahl.

Der Glaube an Gott ist	Ja	nein	Ohne Angabe
	in Prozenten %		
- unbedingt nötig für meine Seelenrettung	17,5	76,3	6,2
- meine innerste Überzeugung	66,0	28,9	5,2
- die Möglichkeit, nicht einsam in dieser Welt zu bleiben	61,9	34,0	4,1
- etwas abstrakt; ich kann es nicht näher erklären	45,4	49,5	5,2
- ein Tribut der Mode	3,1	89,7	7,2
- schwer zu beantworten	57,7	41,2	1,0
- sonstiges	26,8	57,7	15,5

Tabelle 7 / 7.2

Die Rolle der Familie beim Bekanntmachen mit der Religion befindet sich in einer führenden Position inne. So hat, wie die Datenanalyse bezeugt, die absolute Mehrheit der BDKJ-Mitglieder (78,4 %) über Gott zum ersten Mal eben von Zuhause bzw. von den Eltern erfahren. Alle anderen "Quellen" (wie die vorgeschlagenen

Varianten *selbstständig, von Freunden, durch den Priester, durch andere*) bekamen also in der Summe 21,6 % (entsprechend 5,2 %, 1,0 %, 4,1 %, 11,2 %). Dies berücksichtigend können wir somit annehmen, dass die religiöse Sozialisation des Elternhauses eine große Rolle spielt und durch die frühe religiöse Erziehung im Kreis der Familie zu einem wichtigen Faktor bei der weiteren Auswahl des christlichen Jugendvereins wurde bzw. ist.

In der Gläubigkeit der modernen europäischen Jugend bleibt die Kirche als Institution oft außerhalb der Interessen Heranwachsender, häufig platzieren sich letztere sogar in einer Gegen-Position der Kirche gegenüber. Damit gilt das heutzutage verbreitete "Gott - ja, Kirche - nein" nicht mehr als eine provokante Behauptung, sondern als eine offene Überzeugung vieler jungen Christen. Inwiefern dies Unterstützung oder Ablehnung bei der BDKJ-Jugend findet, können wir aus der abgebildeten Tabelle 8 / 7.2 entnehmen.

Sind Sie mit der Behauptung "Gott - ja, Kirche – nein" einverstanden?		
einverstanden	teils-teils	nicht einverstanden
in Prozenten %		
11,3	45,4	43,3

Tabelle 8 / 7.2

Wie aus den Antworten zu ersehen ist, gelten für die 43,3 % der BDKJ-Mitglieder der Gott und der Glaube als untrennbar. Fast die gleichen Prozentwerte (45,4 %) nehmen das jedoch nicht so unbestreitbar an. Und noch für die 11,3 % sollte hier keine Wechselbeziehung entstehen (mindestens - hat die angegebene Formell das absolute Recht zu existieren). Wenn wir die Antwortvariante "einverstanden" mit "1", "teils-teils" – mit "2" und "nicht einverstanden" – mit "3" bezeichnen, dann beträgt der Mittelwert von dieser Variable die 2,32. Nach der Geschlechtsverteilung ergeben sich dabei folgende Resultate (im prozentuellen Wert):

Mädchen		
1	2	3
14,3%	47,6%	38,1%

Tabelle 9 / 7.2

Jungen		
1	2	3
9,1%	43,6%	47,3%

Tabelle 10 / 7.2

Somit, wie in den Tabellen 9 / 7.2 und 10 / 7.2 abgebildet ist, kann man annehmen, dass die BDKJ-Mitglieder des männlichen Geschlechts etwas konservativere (also stärkere) Kirchenbindung zeigen als die Vertreterinnen des Gegengeschlechtes. Im Allgemeinen bezweifeln jedoch, durch den ziemlich großen Prozentanteil der "teils-teils"- und "ja"-Antworten (entsprechend 45,4 % und 11,3 %), mehr als die Hälfte BDKJ-Jugendlichen die Wichtigkeit der kirchlichen Präsenz bei ihren persönlichen Beziehungen zu Gott. Dies könnte auch durch das allgemein niedrige Vertrauen zu der institutionellen Kirche im europäischen Jugendmilieu beeinflusst werden, worüber es im 6. Kapitel dieser Arbeit geht²².

Beim Gottesvorstellungsbild sind mehr als ein Drittel der Befragten (36,1 %) der Meinung, dass *Gott existiert, da die Menschheit nicht im Zustand ist, alles mit dem Verstand zu begreifen*. Dieser Wahl zufolge, bevorzugt ein großer Teil der BDKJ-Mitglieder die auf Ratio beruhende Denkweise, auch wenn Der (Gott), nach der Lehre der Kirche, unerfassbar und unbegreiflich ist und dies zu einem Axiom bei den Gläubigen gelten soll und nicht angezweifelt wird. Die dogmatische Auffassung "Gott als *allmächtiger und rechtmäßiger Richter, der für das Gute belohnt und für das Böse bestraft*"²³, nehmen nur 9,3 % der Befragten an, was zeugen könnte, dass die deutsche Jugendliche vor allem auf die individualisierte Selbstkonstruktionen des Glaubens (und nicht auf den kirchlichen Glaubensprinzipien) sich orientieren. Möglicherweise fand diese Aussage deshalb eine so geringe Unterstützung, weil in der heutigen modernen westlichen Gesellschaft das Bild des "strafenden Gottes" zu einer veralteten, archaischen Vorstellung geworden ist. Für die meisten Jugendlichen (44,3 %) entsprach aber keine der vorgeschlagenen Antwortkategorien, weshalb *sonstiges* gewählt wurde, ohne dabei jedoch dies zu konkretisieren (nur bei einem Teilnehmenden wurde diese weiter als "schwer bis nicht definierbar" ergänzt) (Tabelle 11 / 7.2):

²² Unterkapitel 6.2 *Religiöse Orientierungen der deutschen Jugend*, S. 142 f

²³ Siehe auch: Johannes Paul II.: *Salvifici Doloris*: Apostolisches Schreiben, 11.02.1984 / Teil III, (10). In: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/hlthwork/documents/hf_jp-ii_apl_11021984_salvifici-doloris_ge.html, 09.11.2007 ("*Dem moralischen Übel der Sünde entspricht die Strafe, welche die moralische Ordnung im selben transzendenten Sinne gewährleistet, wie diese Ordnung vom Willen des Schöpfers und obersten Gesetzgebers festgesetzt worden ist. Von hierher leitet sich dann auch eine der grundlegenden Wahrheiten des religiösen Glaubens ab, die sich gleichermaßen auf die Offenbarung stützen kann: Gott ist ein gerechter Richter, der das Gute belohnt und das Böse bestraft*").

Was ist für Sie Gott?				
1	2	3	4	5
allmächtiger und rechtmäßiger Richter, der für das Gute belohnt und für das Böse bestraft	er existiert, da die Menschheit nicht im Zustand ist, alles mit dem Verstand zu begreifen	der Großvater irgendwo dort oben im Himmel	sonstiges	ohne Angabe
9,3%	36,1%	7,2%	44,3%	3,1%

Tabelle 11 / 7.2

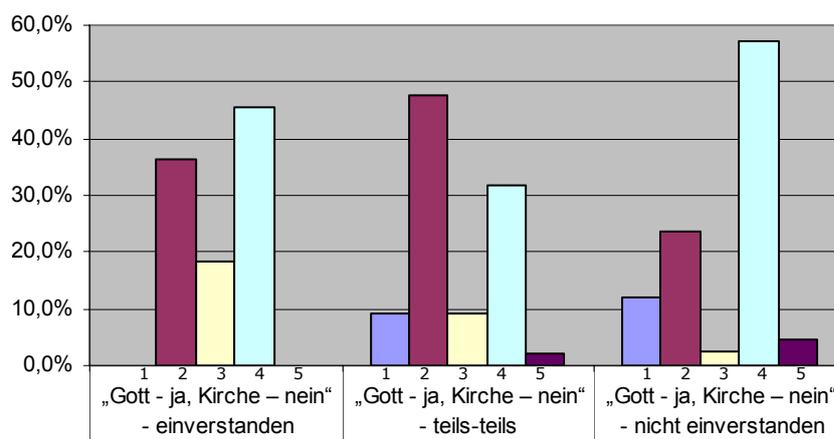
So ein großer Prozentwert von *sonstiges* kann auch eine starke Tendenz zu Selbstkonstruktionen des Gottesvorstellungsbildes bedeuten, etwa wie bei einem jungen Mann, der während des Interviews über seine religiöse Erfahrung erzählte:

*"Ich bin in dieser Nacht 13 geworden. Ich stand ganz oben in den Bergen. Und dann war so ein Moment: sich in die Kirche zu sperren wäre unmöglich mir einfach. Dieses Gefühl: Welt ist da und alles ist so, wie es ist. Und meiner Überzeugung, das ist mit der Energie/ dass die Energien/ Ja, dieser Streit zwischen Wissenschaft und Kirche. Es ist alles, so zu sagen, alles ist Eins, alles ist da. Und das ist richtig so * irgendwie. Und das war bei mir ein Erlebnis, das mich geprägt hat."*

Bei den Kreuztabelleverfahren von den zwei letzteren Variablen hat sich folgendes ergeben (Tabelle 12 / 7.2., Abbildung 6 / 7.2):

"Gott - ja, Kirche – nein"	Was ist für Sie Gott?				
	1	2	3	4	5
einverstanden	0,0%	36,4%	18,2%	45,5%	0,0%
teils-teils	9,1%	47,7%	9,1%	31,8%	2,3%
nicht einverstanden	11,9%	23,8%	2,4%	57,1%	4,8%

Tabelle 12 / 7.2



- (1)- allmächtiger und rechtmäßiger Richter, der für das Gute belohnt und für das Böse bestraft
- (2)- er existiert, da die Menschheit nicht in Zustand ist, alles mit dem Verstand zu begreifen
- (3)- der Großvater irgendwo dort oben im Himmel
- (4)- sonstiges
- (5)- ohne Angabe

Abbildung 6 / 7.2

Die Frage nach der erstrangigen Bedeutung der Kirche wurde konkreter als die vorherige Variable über das Gottesbild beantwortet. So entsprachen nur für die 18,6 % die vorgeschlagenen Antwortvarianten dem "richtigen" Vorstellungsbild nicht. Als Alternative wurden hier von den Jugendlichen unter *anderes* solche Kirche-Definitionen eingegeben, wie

- *"Halt für die Gläubigen + Möglichkeit, in Gemeinschaft zu leben";*
- *"ein Ort, wo man sich wohl fühlen kann und seinen Gedanken freien Lauf lassen kann";*
- *"Gemeinschaft von Menschen, die an das gleiche glauben";*
- *"Gemeinschaft, Verbundenheit, Feier, Lebendigkeit, Vielfalt, Einheit und noch vieles mehr...";*
- *"eine Institution, die in dieser Form leider überhaupt nicht mehr dem Puls der Zeit entspricht".*

Was die anderen vorgeschlagenen Antwortversionen anbetrifft, so verbindet die Mehrheit der Jugendlichen (43,3 %) die Kirche mit der *Vertretung Gottes auf der Erde* – damit ist also bei den BDKJ-Jugendlichen vor allem nicht das funktionale Format der institutionellen Kirche anerkannt, sondern ihr sakramentales Maß, was von einer respektierten Autoritätsmacht zeugen soll. Unter *die Institution, die aufgefordert ist, für Arme zu sorgen*, verstehen die Kirche die 15,5 %; noch weniger (die 11,3 %) finden die Kirche vor allem als *eine Institution, die die kulturellen Traditionen des Volkes sichert*. Gleichzeitig wurde die Kirche von 6,2 % der BDKJ-Jugendlichen als *eine unnütze Institution, die sich die Menschheit ausgedacht hat*, bezeichnet. (Tabelle 13 / 7.2)

Was bedeutet für Sie die Kirche <u>vor allem</u>?					
1	2	3	4	5	6
die Vertretung Gottes auf der Erde	die Institution, die aufgefordert ist, für Arme zu sorgen	die Institution, die die kulturellen Traditionen des Volkes sichert	die unnütze Institution, die sich die Menschheit ausgedacht hat	anderes	ohne Angabe
43,3%	15,5%	11,3%	6,2%	18,6%	5,2%

Tabelle 13 / 7.2

7.2.4 Differenziertheit der Glaubenseinstellungen

Im folgenden Unterkapitel werden die Ergebnisse beschrieben, die sich auf den Block 3²⁴ stützen. Wie es bereits hingewiesen wurde²⁵, besteht er aus den Items, die als die fünfstelligen Likert-Skalen formuliert sind. Als negativster Wert ("1") ist hier Endpunkt "trifft gar nicht zu" zu nennen, als positivster ("5") - "trifft völlig zu". Dem Mittelpunkt jedes Items entspricht Wert "3". Insgesamt wurden in diesem Block 28 Aussagen präsentiert, die das Innenbereich der Religiosität erörtern (das Gebet (1), die Glaubensgefühle (2), sowie die Verhaltensweisen Gottes und seine Bedeutung für die einzelnen Personen (3) und die liturgisch-religiöse Praxis (4)).

(1) Die ersten acht Fragen klären also, wie wichtig für die Jugendlichen das Gebet ist und was es in ihr religiöses Leben bringt. Die meisten Jugendlichen *finden im Gebet die innere Beruhigung* (Mittelwert 3,41) und nehmen das Gebet als *ein persönliches Gespräch mit Gott* an (Mittelwert 3,81). 27,8 % der Befragten²⁶ haben zugegeben, dass sie dabei jedoch *ziemlich oft zerstreut sind und es ihnen schwer fällt, sich beim Gebet zu konzentrieren*. Ungefähr 50/50²⁷ verteilten sich die Stimmen "für" und "gegen" die Meinung *"im Gebet erkenne ich die Tiefe meines Herzens"*. Fast 70% der BDKJ-Mitglieder sind selbständig, ohne Hilfe der Anderen (und vor allem der Eltern) zur Gebetspraktizierung gekommen. Der Erziehungsprozess umfasste dies in den meisten Fällen nicht, was die so große prozentuale Quote des Skala-Negativbereichs (also, der Werte "1" und "2") bei der Beantwortung des Items *Ich bete vor allem deshalb, weil ich so erzogen wurde* zeigt. Nur 12 von 97 Jugendlichen haben das bejaht²⁸ und noch 16 – die Teilsvariante "3" gewählt. Dabei halten über 65 % der Befragten für *wichtig, täglich zu beten*. Die Meinungen, dass *Gebet ein natürliches Bedürfnis des Menschen ist* und dass *ohne Gebet die Religiosität undenkbar ist*, bekamen die Mittelposition mit dem Mittelwert entsprechend 2,96 und 2,81.

Den Antwortvarianten zufolge, bringt das Gebet als ein persönliches Gespräch mit Gott in den meisten Fällen bei den BDKJ-Jugendlichen die innere Beruhigung. Dennoch, obwohl es ihnen nicht schwer fällt, sich während des Gebets zu konzentrieren, können die jungen Menschen nur ab und zu den Gefühlshöhepunkt

²⁴ Siehe *Fragebogen* (S. 262 f)

²⁵ Siehe S. 164

²⁶ Personen, die Werte „4“ („trifft zu“) und „5“ („trifft völlig zu“) markiert haben

²⁷ „1“ – 10,3 %; „2“ – 20,6 %; „3“ – 30,9 %; „4“ – 26,8 %; „5“ – 9,3 %

²⁸ Personen, die Werte „4“ („trifft zu“) und „5“ („trifft völlig zu“) markiert haben

erringen - also bleiben sie dabei oft zu oberflächlich. Der Grund dafür liegt wahrscheinlich in der unregelmäßigen Gebetspraxis, ohne täglichen Rhythmus, aber auch in jener Tatsache, dass das Gebet für die Jugendlichen oft etwas nicht ganz gewöhnliches ist, dessen Erfahrung sie in ihrem Elternhaus (mit wenigen Ausnahmen) nicht gemacht haben. Ob das Gebet ein Bestandteil der Religiosität und ein natürliches Bedürfnis des Menschen ist, - findet bei deutscher Jugend keine klare Unterstützung: sie befürworten dies mittelmäßig.

(2) Obwohl, wie es dem statistischen Analysebericht entnommen ist, die Mittelwerte bei der Beantwortung der weiteren - auf den Glauben bezogenen - Items sich vor allen ins Mittenbereich richten, übersteigt hier die Konzentration der "3"-Skalawerte die 30%-Quote nicht. Solch ein Mittelwert-Index hat sich stattdessen durch den relativ gleichen Anteil der Antworten in positiven (Werte "4" und "5") und negativen (Werte "1" und "2") Skalabereichen ergeben. So wurde die Aussage *Ich übertrage den Glauben auf alle Situationen meines Lebens* mit dem Mittelwert 2,89 gekennzeichnet. Der prozentuelle Wert des Zustimmungsgrades (also "4" und "5") beträgt dabei 37,1 % und des Ablehnungsgrades (also "1" und "2") – 39,2 % (siehe Abbildung 7 / 7.2).



Abbildung 7 / 7.2

Ähnlich *Mein Glaube befreit mich von der Fixierung auf die Gegenwart, ich denke oft an das ewige Leben nach dem Tod* nach bekam den Mittelwert 2,76, wobei aber der Ablehnungs-, Mitte- und Zustimmungsbereich entsprechend 41,2 %, 30,9 % und 27,9 % kumulieren. Wie dem auch sei, der Mittelwert zeigt eine zentrale Tendenz, wie die Angaben innerhalb einer Stichprobe bewertet wurden und ist damit ein wichtiger Faktor bei der statistischen Auswertung der Untersuchungsdaten. Wie es aus der Beantwortung weiterer Glaube-Items zu merken ist, glauben 23,9 % der Befragten an *die Unsterblichkeit der menschlichen Seele* nicht und 27,2 % - bezweifeln das teilweise; gleichzeitig die 18,5 % *haben das Gefühl, dass ihr Glaube viel zu schwach ist* und die 42,3 % sind in einer gegenteiligen Behauptung überzeugt; mehr als die Hälfte BDKJ-Jugendlicher (58,3 %) *sind bereit, ihre persönlichen religiösen Überzeugungen den Altersgenossen mitzuteilen* (Mittelwert dieses Items beträgt 3,65).

Mithilfe der Beantwortung der Glaube-Items lässt sich festlegen, dass sich die BDKJ-Jugendlichen in einer Phase der *formierenden Religiosität* befinden (obwohl fast die Hälfte in der Stärke ihres Glaubens fest überzeugt ist). Sie trauen sich noch nicht, in verschiedenen Lebenssituationen nach ihren Glaubensüberzeugungen zu handeln (nur ein Drittel der Befragten hat das bejaht). Auch das Denken an das Leben nach dem Tod steht für die meisten jungen Menschen in einer marginalen Position oder fehlt überhaupt. Insbesondere beunruhigt hier aber jene Tatsache, dass fast jeder Vierte die Unsterblichkeit der menschlichen Seele ablehnt und noch die gleiche Zahl dies in Frage stellt (was eigentlich nicht mit der Lehre der Kirche übereinstimmt, da die Unsterblichkeit der menschlichen Seele zu den grundlegenden Wahrheiten des katholischen Glaubens angehört); es ist hier aber auch der Mangel an dem katechistischen Wissen zu vermuten. Von anderer Seite erklären sich die BDKJ-Mitglieder bereit, ihre persönlichen religiösen Überzeugungen den Altersgenossen mitzuteilen. Das bestätigt noch einmal diese Tatsache, dass das Thema *Religion bzw. Glaube* kein Tabu unter den deutschen Jugendlichen ist²⁹.

(3) Die Items zu den Verhaltensweisen Gottes und seine Bedeutung für die Untersuchungspersonen bekamen folgende Mittelwertsergebnisse und Prozentwerte:

	Mittelwert	trifft gar nicht zu ← → trifft völlig zu				
		1	2	3	4	5
		%				
Gott hilft mir immer in schweren Stunden meines Lebens	3,37	11,3	14,4	22,7	29,9	21,6
Für mich ist Christus die Quelle der Wahrheit	3,00	16,5	16,5	33,0	18,6	15,5
Ich kann selbständig meine Probleme lösen und stütze mich nicht auf Gottes Hilfe	2,61	20,0	31,6	24,2	15,8	8,4
Gott hilft mir, offen zu den Leuten zu sein	2,97	9,4	24,0	37,5	18,8	10,4
Gott entscheidet über mein Schicksal	2,71	25,8	18,6	25,8	18,6	11,3
Ich weiß, dass alles Gute, was ich erreicht habe, Gottes Wille ist	2,86	17,5	23,7	26,8	19,6	12,4
Wenn ich gesündigt habe, befürchte ich den Zorn Gottes	1,80	54,6	20,6	17,5	4,1	3,1
Ich nehme wahr, dass sich Gott ständig um mich sorgt	3,19	10,3	16,5	32,0	27,8	13,4
Gott hat mich lieb, so wie ich in Wirklichkeit bin	4,09	4,1	4,1	17,5	26,8	47,4
Ich bemühe mich, an den zehn Geboten Gottes festzuhalten und gemäß der Lehre Jesu zu leben	2,93	8,2	27,8	36,1	18,6	9,3
Ich empfinde oft, dass Gott mich nicht hört	2,34	21,1	33,7	35,8	9,5	0,0

Tabelle 14 / 7.2

²⁹ Vgl. S. 165

Wie es aus der Tabelle 14 / 7.2 zu entnehmen ist, obwohl für die Hälfte der BDKJ-Jugendlichen *Gott in schweren Stunden ihres Lebens hilft*, fühlen viele nicht immer eine nahe Anwesenheit Gottes. Es fehlt ihnen also dieser Beistand, wodurch sie sich "fast immer" oder "nur" auf eigene Kräfte orientieren (24,2 %) oder die entstandenen Probleme oft ohne Gottes Hilfe lösen (ebenso 24,2 %). Dabei ist jeder Vierte absolut überzeugt, dass *Gott nicht das Schicksal entscheiden kann*. Nur 7,2 % befürchten den Zorn Gottes, wenn sie gesündigt haben; bei drei Viertel der BDKJ-Jugendlichen ist das nicht der Fall (zugleich sollen wir uns daran erinnern, dass Gottesvorstellungsbild als der *allmächtige und rechtmäßige Richter, der für das Gute belohnt und für das Böse bestraft* ebenso ganz niedrige Prozentwerte bekam³⁰). *Sich an Zehn Gebote Gottes und die Lehre Jesus Christus festzuhalten* hat nur für 27,9 % eine besondere Bedeutung; 36,0 % machen "fast keine" oder "gar keine" Bemühungen in dieser Richtung; bei den weiteren 36,1 % ist das ab und zu präsent. Wahrscheinlich gerade deswegen steht nur für ein Drittel der Befragten eindeutig fest, dass Jesus Christus die *Quelle der Wahrheit* ist. Trotz aller Auseinandersetzungsgefühle, nimmt die absolute Mehrheit der Jugendlichen (74,2 %) an, dass *Gott sie lieb hat, so wie sie in Wirklichkeit sind*, was auch bedeuten kann, dass die BDKJ-Mitglieder eine positive Bilanz von ihrem bisherigen religiösen Leben und Beziehungen zum Gott ziehen können. Dies lässt sich gut bestätigen auch durch die niedrige Zustimmungsquote bei dem Item *ich empfinde oft, dass Gott mich nicht hört*: nur 9,5 % der Befragten konnten das befürworten.

(4) Die weitere Aussage des drittes Blocks *Wenigstens ein Mal in drei Monaten beichte ich meine Sünden dem Priester* erhielt 92,7 % der befragten Jugendlichen die eine negative Antwort und nur fünf Personen der deutschen Stichprobe (N 97) haben dies bejaht. Dabei sind die 43,3 %³¹ überzeugt (sowie 34,0 %³² sind teilweise der Meinung), dass sie *die Beichte ohne Hilfe des Priesters machen können*. Mit diesen Antworten kann festgelegt werden, dass die BDKJ-Jugendlichen in ihrer Mehrheit skeptisch zum Sakrament des Sündebekenntnisses eingestellt sind. Anders sieht es mit dem emotionalen Annehmen der liturgischen Elemente aus. Fast 50/50 sind die Stimmen bei der Frage nach dem *Empfinden der Gottesanwesenheit während der Liturgie in der Kirche* verteilt worden. Auch mehr als die Hälfte (über 60 %) *nimmt*

³⁰ Siehe S. 182

³¹ Personen, die Werte „4“ und „5“ markiert haben

³² Personen, die den Wert „3“ angekreuzt haben

regelmäßig am Kommunion-Sakrament teil. Die zwei letzteren Momente zeugen davon, dass ein Besuch des Gottesdienstes für die BDKJ-Jugend keine äußerliche Benimmform ist, sondern eine gefühlsmäßig-transzendente Bedeutung für die Vertiefung eigener Religiosität hat.

7.2.5 Religiöses Leben und Zufriedenheit damit

Ähnlich wie bei dem vorherigen, wurden auch in diesem Fragebogenteil die verschiedene Aussagen zur Beantwortung vorgeschlagen, die mit Hilfe von fünf Graden der Likert-Skalen (von "1" als negativste Ablehnungsposition bis "5" als positivste Zustimmungposition) zu bewerten waren. Zugleich bekam jedes Item noch eine zweite fünfstellige Skala, die die Zufriedenheit damit (also mit diesem Zustimmungs-/Ablehnungsgrad) ermesen sollte. Auf solche Weise wurde das Ziel gesetzt, das Verhältnis zwischen dem realen religiösen Leben der BDKJ-Jugendlichen und ihrer Zufriedenheit damit zu untersuchen.

Mit den 15 Äußerungspunkten des Blockes ging es vor allem um die Gestaltungs- und Praktizierungsformen eigener Religiosität und um deren "Sozialisierung" in der gesellschaftlichen Umgebung.

- 68,0 % ³³ der befragten Jugendlichen *schämen sich nicht und bekennen offen ihren Glauben vor den Altersgenossen*; weitere 21,6 % bejahen das teilweise; und nur 10,3 % zeigen sich nicht bereit, darüber mit anderen Personen zu sprechen. Gleichzeitig äußern fast drei Viertel der BDKJ-Jugend ihre Zufriedenheit damit. Wie es also auch eher in diesem Unterkapitel vermerkt worden war, zeigen sich die BDKJ-Jugendlichen sowohl ansprechbereit, als auch entschlossen, eigene Glaubenspositionen zu offenbaren.
- 76,3 % der Jugendlichen sind *fast immer und immer hilfsbereit, wenn dies gebraucht wird* (entsprechend 42,3 % und 34,0); die 16,5 % bezweifeln eigene Fähigkeiten zum Entgegenkommen; die 7,2 % tun das nicht. Die Zufriedenheits-

³³ Personen, die Werte „4“ und „5“ markiert haben

quote liegt bei 69,0 % (17,5% - teils-teils). Somit ist das soziale Engagement bei den BDKJ-Jugendlichen hoch einzuschätzen.

- Der Mittelwert der Aussage *Ich lebe gemäß meinen religiösen Überzeugungen und der Lehre der Kirche* beträgt 2,84 (Ablehnungsgrad – 37,1 %³⁴, "teilweise"-Grad – 33,0 %) – und nur die Hälfte der befragten Jugend ist damit zufrieden, was zu bezeugen hat, dass die Jugendlichen ihre eigene religiöse Sozialisation in der Gesellschaft verbessern möchten.
- Als *aktive Mitarbeiter in ihren christlichen Gemeinden* bezeichnen sich 70,1 % der BDKJ-Mitglieder und über 80 % finden das als "gut" und "sehr gut". Dabei, wie es sich bei den Interviews ergeben hat, läuft die Mitarbeit mit den Kirchengemeinden (also nicht in Verbänden, sondern bei den Pfarreien, wohin die BDKJ-Jugendlichen, so zu sagen, "kirchlich-administrativ" angehören) nicht immer gut ab und ist von Pfarrei zu Pfarrei unterschiedlich intensiv:

eine 28-jährige
Gruppenleiterin:

"Ja, es gibt immer noch in der Umgebung hier Stämme - da gibt's weiter dieses Selbstverständnis mit der Kirche. Und es gibt welche – da gibt's sie weniger. Und ich glaube, das liegt einfach immer daran, wie das Gemeindeleben auch gelebt wird und was für Selbstverständlichkeit es gibt. Also, wir haben auch in der Umgebung Pfadfinderstämmen, die sehr-sehr eng an die Kirche gebunden sind, und wir haben Pfadfinderstämmen, die so gut wie gar nichts, also wo, halt, nur die Finanzen über die Kirche laufen, die Räume, aber viel mehr - auch nicht. Ich denke, []³⁵ ist ganz spezieller Ort. Wir haben/ * Hier in []³⁶ eigentlich immer sehr viel evangelische Kinder gehabt, also nicht nur katholische Kinder bei den katholischen Pfadfindern, sondern * viele kommen aus dem ganz anderen Antrieb als dem christlichen. Denk, das ist auch noch Mal so eine Sache/ für uns immer die Erhaltung dieser Grundwerte einfach ist einfach sehr wichtig. Und, und der konkrete Glaube, ich denk/ * äh * Es gibt schon Phasen, wo man das auch mal thematisieren kann oder wo das auch mal mein Thema sein kann, aber/ Für uns es ist sehr wichtig, dass jeder eigentlich seinen individuellen Weg dort findet, aber,*

³⁴ Personen, die Werte „4“ und „5“ markiert haben

³⁵ Name des Ortes

³⁶ Name des Ortes

trotzdem bestimmte Grundwerte annimmt eigentlich auch. Die sind für uns: ein positives Menschenbild, Gemeinschaft ist für uns eine sehr wichtige Sache, die auch in Kirche/ Positiven Bezug zu Umwelt, zu Gesellschaft – das ist für uns ganz arg wichtig. Und * da spielt primär der Glaube erst Mal nicht so sehr eine Rolle. Der kann eine Rolle spielen. Tut es auch in gewisser Weise. Und für [] ³⁷, wie gesagt, ganz speziell, dass wir heute auch gar nicht so extrem angebunden sind. Wobei in den letzten Jahren immer, immer mehr, aber nicht in dem kirchlichen Leben, sondern im Gemeindeleben der Kirche. Also nicht in Gottesdienste, sondern dass wir, halt, gemeinsamen mit den Ministranten auf eine Freizeit gehen oder uns an Gemeindefesten beteiligen. Solche Sachen."

"Ich glaube, dass nicht alle Pfadfinder sich primär als 'kirchlich' empfinden, aber das es trotzdem * äh * bei Vielen Tradition und Selbstverständlichkeit gibt. Also, da, wo ich groß geworden bin als Pfadfinderin, da hat man/ war das ganz selbstverständlich/ es gab 4 Mal im Jahr * äh * Gottesdienste, die Pfadfinder vorbereitet haben. So in etwa. Und man hat Fronleichnam, * an den Prozessionen teilgenommen, und ist mit seiner Fahne gelaufen/ Und da war das/ * Ja, Pflicht/ Das gehörte zum Programm, das war selbstverständlich und das war auch selbstverständlich - die Pfadfinder dort haben da immer das Osterfeuer gemacht ** äh, da * vor der Kirche. Und haben dann, weil es meist kalt war, in der Osternacht auch Tee verkauft. Und * nicht nur das, sondern Pfadfinder waren ein Bild in der Kirchengemeinde, außerhalb von Gottesdiensten, man hat beim Weihnachtsbazar/ die Kirche hatte ein Bazar – da waren Pfadfinder dabei, wenn die Kirche ein Gemeindefest hatte – da waren die Pfadfinder dabei. Das war schon einfach so eine selbstverständliche Bewegung auch im Raum der Kirche, wobei auch damals bei uns es nie war, dass, zum Beispiel, die Gottesdienste Pflicht waren, also, wenn ich wollte, aber musste nie. Es gab viele Pfadfinder, die gleichzeitig als Ministranten waren, - und dann waren sie in der Kirche, so zu sagen, aktiv."

³⁷ Name des Ortes

- Mit der 2,25-Mittelwert-Zahl ist das *Lesen der Bibel* eine selten praktizierte Sache. Dabei machen 64,9 % das *fast nie* (26,8 %) oder *nie* (38,1 %), weitere 17,5 % - *ab und zu*. Gleichzeitig würden sich nur 16,5 % wünschen, dies zu ändern und 44,4 % sind *fast* und *völlig zufrieden* damit; 38,1 % der befragten Jugendlichen haben bei der Beantwortung die Mittel-Zufriedenheitsposition "3" angekreuzt.
- Auch beim *Lesen der religiösen Literatur* ergab sich fast das gleiche Bild: für die 61,9 % ist das unwichtig, 18,6 % - lesen von Zeit zu Zeit. Die Zufriedenheitsquote liegt bei 54,7 %. Nur 2,0 % sind der Meinung, dass sie mehr Zeit solchen Lektüren widmen sollen. 41,2 % sind weder zufrieden, noch unzufrieden damit.
- 2,63 ist der Mittelwert, der sich beim Item *Ich versuche ständig, meinen Glauben intensiver zu gestalten* ergeben hat. Dabei bekam die größte Zufriedenheits-Prozentquote die Mittelposition "3" (45,4 %). Nur 10,3 % der Jugendlichen haben vor, ihren Glauben im Weiteren zu intensivieren und 43,3 % sind stattdessen der Meinung, dass alles so bleiben soll, wie es ist³⁸. Somit lässt sich also eine gewisse Passivität in der Weiterentwicklung und der Vertiefung des Glaubens der BDKJ-Mitglieder beobachten.
- Bei dem Item *Wenn ich etwas schlechtes mache, überlege ich nicht, ob es eine Sünde ist* haben sich die Antworten folgenderweise verteilt:



Abbildung 8 / 7.2

- Die Hälfte der BDKJ-Mitglieder (49,4 %) *hören auf die Ratschläge des Seelsorgers* nicht, weitere 24,7 % - "ab und zu". 55,7 % haben ihre Zufriedenheit damit geäußert, 32,0 % - den Wert "3" angekreuzt. Diese Angaben können bedeuten, dass nicht nur im gesamteuropäischen Jugendmilieu, sondern auch für viele der Kirche nahestehende Jugendliche Glaube und Religiosität zur Privatsphäre gehören und oft zu einer Tabuzone geworden sind.

³⁸ Vgl.: die Ablehnungsquote beim Item *Ich habe das Gefühl, dass mein Glaube viel zu schwach ist* beträgt 42,3 % (siehe S. 186)

- Bei der absoluten Mehrheit der Jugendlichen (78,4 %) bleibt der Glaube nicht ständig gleich, sondern *hängt stark von der Stimmung ab*: in 53,6 % der Fälle *vergessen die Jugendlichen Gott, sobald es ihnen gut geht*; noch für 24,7 % ist dies "ab und zu" aktuell. 17,5 % sind unzufrieden damit und wünschen sich, dies zu ändern.
- Das Thema des Kirchengangs wurde in diesem Unterkapitel nochmals erörtert³⁹. Der 2,79-Mittelwert zeigt uns deutlich, dass, *sonntags in die Kirche zu gehen*, für die BDKJ-Jugendlichen mittelwichtig ist. "Das soll auch weiter so bleiben", – sind der Meinung von 71,1 %.
- Was ist wichtiger in schwierigen Lebenssituationen: Freundeskreis oder Anrede an Gott. Für wie viele Jugendliche *das Gespräch mit Freunden mehr als das Gebet helfen kann* – zeigt uns folgende Abbildung:



Abbildung 9 / 7.2

- Die Zufriedenheit mit der Tatsache, dass sie *von Anderen geliebt werden*, wurde von den meisten Untersuchungspersonen gekennzeichnet. Jedoch in 19,6 % Fällen ist das zu bezweifeln und 6,2 % fühlen sich ungeliebt.
- Beim Item *Für mich ist es nicht so wichtig, was meine Altersgenossen über mein Interesse an der Religion sagen* haben sich folgende Antwortangaben ergeben:



Abbildung 10 / 7.2

Auch die hier dargestellte Prozentwerteverteilung (siehe Abbildung 10 / 7.2) kann uns indirekt zeigen, wie hoch die Religion als Privatsache bewertet war. Trotzdem sind mehr als 50 % der BDKJ-Jugendlichen der Meinung, dass

- *man aus dem Glauben der Anderen vieles lernen kann*; noch 30,9 % befürworten das teilweise. Somit orientieren sich die BDKJ-Mitglieder auch auf ein Vorbild-

³⁹ Siehe S. 179 f

Person, der sie nachfolgen und nachstreben (z.B. Patronen der jeweiligen BDKJ-Vereine).

7.2.6 Religiöse Schlüsselerlebnisse

Bevor die allgemeinen Personendaten angegeben werden sollten, wurde den jungen Menschen vorgeschlagen, ihre Gedanken zu notieren, *wie sie zu Gott gekommen sind, in welche Weise sie Gott im täglichen Leben spüren und erfahren*. Fast jeder Fünfte nahm am *Offenen Interview* teil. Je nach dem Inhalt der sich ergebenden Äußerungen, können wir die dabei beteiligte BDKJ-Jugend in sieben bedingte Gruppen unterteilen:

1. Personen, die an Gott nicht glauben oder dies unterschätzen

- Schülerin, 17 Jahre alt: *"Ich erfahre Gott nicht im Leben, ich glaube nicht an Gott, vielleicht an einer Kirche, Macht, aber ich habe das nie 'gelehrt' bekommen."*
- Schülerin, 18 Jahre alt: *"Ich glaube nicht an Gott, aber bin davon überzeugt, dass der Glaube den Menschen hilft."*
- Schülerin, 16 Jahre alt: *"Man kann auch ohne Gott stark sein, er unterstützt uns nur."*

2. Personen, deren Glaube im Elternhaus formiert wurde

- Schüler, 15 Jahre alt: *"Ich bin zu Gott durch meine Eltern gekommen."*
- Schülerin, 17 Jahre alt: *"Mein Glaube wurde mir von der Familie gegeben, sowie von dem Gesang (Taizé-Lieder⁴⁰)."*
- Student, 25 Jahre alt: *"Wie bin ich zu Gott gekommen? Ich wurde so erzogen."*

⁴⁰ Lieder aus *Taizé*. (*Taizé* - eine französische Gemeinde in der Region Bourgogne, bekannt durch die Gemeinschaft von Taizé - einen internationaler ökumenischer Männerorden)

Studentin, 23 Jahre alt:

"Bin in einem evangelischen Elternhaus aufgewachsen (Vater ist Diakon); Kindergottesdienst und Kindergruppe in der Gemeinde besucht; während der Konfirmandenzeit aktiv in die Gemeindegemeinschaft eingestiegen (Gruppenleitung, Konfirmandenfreizeit, Zeltlager...). Gott ist ein Teil meines Lebens (seit der Kindheit)."

3. Personen, die selber zu ihrem Glauben gekommen sind

Schülerin, 18 Jahre alt:

"Da meine Eltern nicht streng religiös sind, musste ich nie zur Kirche gehen. Seit ich ein halbes Jahr in Amerika war, wo der Glaube eine so große Rolle spielt, lese ich die Bibel jeden Abend sehr gerne. Aber ich bin der Meinung, dass man seinen Glauben nicht nur durch zur Kirche gehen ausleben kann."

4. Personen, für die die Begleitung von einem Seelsorger wichtig ist

Schüler, 17 Jahre alt:

"In meiner Kindheit wurde dieses Interesse durch meine Neugierde an allem geweckt. Seit mehreren Jahren wird es durch meinen Pfarrer angeregt und 'gepflegt'."

5. Personen, die Glaube und Gott vor allem durch "praktisches Handeln" erfahren

Auszubildender, 17 Jahre alt:

"Ich habe bewusst Gott in mein Leben angenommen → Seitdem - lebendige Beziehung mit Gott → Charismatisch geprägt → Leben und den Heiligen Geist in meinen Verband und meine Gemeinde bringen."

"Ich mache die Jugendarbeit sehr gerne und will Leben in meine Gemeinde und in die Katholische Kirche bringen. Ich will hier Gottes Reich bauen."

"Religiosität ist aber ein böses Wort. Die Pharisäer waren religiös – wir sollen nicht so sein."

Studentin, 24 Jahre alt:

"Ich bin ein Mensch, der Gott eher im praktischen Handeln erfährt, als im zurückgezogenen Gebet. Glauben heißt für mich, öffentlich wirksam zu sein und zu versuchen, Gottes frohe Botschaft vom anbrechenden Reich Gottes mit zu verwirklichen."

6. Personen, die ihren Glauben besonders bei christlichen Massenveranstaltungen empfinden

Schülerin, 15 Jahre alt: *"Meine Eltern sind immer schon mit mir in die Kirche gegangen. Heute gehe ich auch selbst gern auf jede Menge kirchlich-christlicher Festivals und das beeindruckt mich jedes Mal, wie viele Jugendliche dort sind und das stärkt mich unheimlich, da ich weiß, dass ich nicht allein bin."*

Schüler, 15 Jahre alt: *"Gott ist in der Gemeinschaft, besonders auch auf dem WJT (Weltjugendtag)."*

7. Personen, die die tägliche Begegnung mit dem Gott wieder und wieder erleben

Schüler, 16 Jahre alt: *"Ich begegne Gott in jedem strahlenden Gesicht, in jedem Lachen eines anderen."*

Berufstätige, 28 Jahre alt: *"Ich erfahre Gott täglich im Leben meines Sohnes. Es ist ein Wunder Gottes, wie Menschen entstehen."*

Schüler, 17 Jahre alt: *"Ich kann auf Gott vertrauen."*

Schüler, 19 Jahre alt: *"Manche Tage sucht man verzweifelt ein Zeichen und merkt nicht die wunderschöne Umwelt. Und wenn man urplötzlich an ihn denkt, strahlt dir ein absoluter Sonnenschein ins Auge, wobei der Himmel ziemlich bewölkt ist."*

7.2.7 Zusammenfassung

Wie die erworbenen Untersuchungsdaten bei der deutschen Stichprobe zeigen, besteht bei den BDKJ-Mitgliedern keine negative Vorstellung bezüglich dem Verhältnis zwischen Religion und Moderne. Durch die Zugehörigkeit zu einem katholischen Verband beweisen die Jugendlichen in ihrem Lebensmilieu ihre eigene

Positionierung als Christen, finden darin eine der wichtigsten Äußerungen ihrer Religiosität und sind imstande, offen über eigene Glaubensüberzeugungen mit den Altersgenossen zu sprechen. Allerdings, obwohl die Mehrheit in der Kirche nicht nur eine Institution mit Verwaltungsfunktionen sieht, sondern sie vor allem als *Vertretung Gottes auf der Erde* versteht (womit hier ihr sakramentales Maß betont wird), bleiben viele mit der Aussage "Gott – ja, Kirche - nein" teilweise oder sogar völlig einverstanden. Das bringt mit sich eine stark entwickelte Fähigkeit zu *Selbstkonstruktionen des Glaubens*. Die Jugendlichen handeln also in ihren Glaubensvorstellungen oft autonom und entscheiden selbst, ob und in welchem Masse die Lehre der Kirche für sie akzeptabel ist, wodurch die BDKJ-ler mit den *Christlich-autonomen* Jugendlichen zu identifizieren sind⁴¹. Somit von den fünf verschiedenen Typen religiöser Orientierungen (*Kirchlich-christlicher Typ, Christlich-autonomer Typ, Konventionell-religiöser Typ, Autonom-religiöser Typ, Nicht-religiöser Typ*) gehören die BDKJ-Mitglieder zu der quantitativ breitesten Schicht. Diese anteilmäßig größte Gruppe ist gleichzeitig zweitplatzierte in der typologischen Reihe der religiösen Orientierungen. Damit werden die BDKJ-Jugendlichen, im Vergleich mit der Jugend weiteren Typen, mit einer positiven Einstellung in ihrer Bewertung von Religion und Glauben gekennzeichnet. Sie befinden sich also, so zu sagen, auf einer oberen Religiositätsstufe, beweisen durch unterschiedliche Religiositätsmerkmale (*Negatives Verhältnis von Religion und Moderne, Religion als Orientierungshilfe, Religiöse Wertorientierung, Immanentes Gottesbild*⁴²) ihre starke Ähnlichkeit mit dem *Kirchlich-christlicher Typ*, konfrontieren aber auch dabei mit den dogmatischen Sätzen der christlichen Kirche (z.B. *Unsterblichkeit der menschlichen Seele*) und bezweifeln häufig die vermittelnden Faktoren der Kirche bei ihren persönliche Beziehung zu Gott. Somit ergibt sich der Glaube bei den BDKJ-Mitgliedern oft als etwas selbst konstruiertes, wodurch sie sich von den Jugendlichen des ersten Typus eben da unterscheiden.

⁴¹ Siehe Abschnitt 1.2.2 *Typologie der Religiosität Jugendlicher*

⁴² Siehe Abschnitt 1.2.2 *Typologie der Religiosität Jugendlicher*

7.3 Religiöse Orientierungen der Jugend in der Ukraine: Ukrainische Jugend für Christus

7.3.1 Zu der ukrainischen Stichprobe

Im Unterschied zum deutschen Forschungsteil, der vor allem durch die diözesanen BDKJ-Strukturen durchgeführt worden war, wurde in dem ukrainischen Fall die empirische Untersuchung nach binnenorganisatorischem Schema ausgerichtet, ohne das kirchliche Gebilde einzusetzen. Das lässt sich dadurch erklären, dass, obwohl *Ukrainische Jugend für Christus* (weiter *UJCh*) auch ein katholischer Verband ist, er seinen Aufbau organisatorisch auf keine der kirchlichen Strukturen bezieht, offiziell den Status des "gesamtukrainischen öffentlichen Jugendverbandes"⁴³ hat und damit (durch seine Zweigstelle) in der Ukraine nach dem Prinzip der administrativen Teilung des Staates (Dorf – Bezirk – Gebiet) verbreitet ist. Nach der Klärung der Fragen des Untersuchungsverlaufs mit der Zentralverwaltung des Verbandes in Lviv, waren die Fragebögen filialenweise in verschiedene Regionen verteilt bzw. verschickt worden. Dabei wurde die Befragung nicht nur zentral koordiniert, sondern erfolgte auch durch die direkten Kontakte mit den einzelnen UJCh-Organisationen. Da sich deren höchste Konzentration in der Westukraine befindet und sie hier besser organisiert sind, ist der ukrainische Untersuchungsteil mit der größten Zahl zurückgekommener Fragebögen aus dieser Gegend des Landes. Der Rücklauf wurde per Post zur Hauptverwaltung in Lviv geleitet und die ausgefüllten Fragebögen waren für die statistische Analyse zur Verfügung gestellt worden.

Zur Befragung konnten 151 Jugendliche motiviert werden aus insgesamt elf UJCh-Verbänden, neun davon aus der Westukraine und zwei – vom Osten des Landes.

Wie auch bei der deutschen Stichprobe, mussten einige Fragebögen (drei Stück) wegen der Abweichung von einem der Hauptkriterien – Organisationsmitgliedschaft – aus der statistischen Analyse ausgeschlossen werden. Damit betrug die Zahl der zur Bearbeitung verwendbaren Fragebögen 148. Die Rücklaufquote der ukrainischen Stichprobe lag bei 88,8 % (verwendbar: 87,0%).

⁴³ Siehe Abschnitt 3.2.5 *Der strukturelle Aufbau und Ziele des UJCh-Jugendverbandes*

Mit den 60,1 % ist das weibliche Geschlecht der ukrainischen Stichprobe um ein Drittel präsenter, als das männliche Geschlecht (39,9 %).

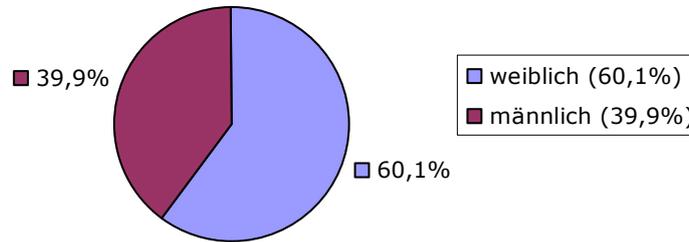


Abbildung 1 / 7.3

Von allen UJCh-Mitgliedern, die an der Befragung teilgenommen haben, liegt die höchste Alters-Prozentquote bei 15- bis 20-jährigen (53,4 %) (sowie auch ein wesentlich großer Anteil bei 21- bis 25-jährigen (33,1 %), was in der deutschen Stichprobe nicht der Fall ist⁴⁴).

Alter	Prozent
unter 15	4,7%
15-20	52,0%
21-25	33,8%
über 25	9,5%

Tabelle 1 / 7.3

Im Vergleich zu der Gesamtstichprobe (N 245) ist das mittlere Alter der ukrainischen Jugendlichen etwas höher⁴⁵ und beträgt 20,7 Jahre.

Von 148 Personen sind acht bereits verheiratet und 139 – ledig (entsprechend 5,4 % und 94,6 %); 77,0 % wohnen bei ihren Eltern und 17,6 % alleine. Nach dem Berufsstatus lassen sich folgende Kategorien der Jugendlichen unterscheiden (siehe Abbildung 2 / 7.3)

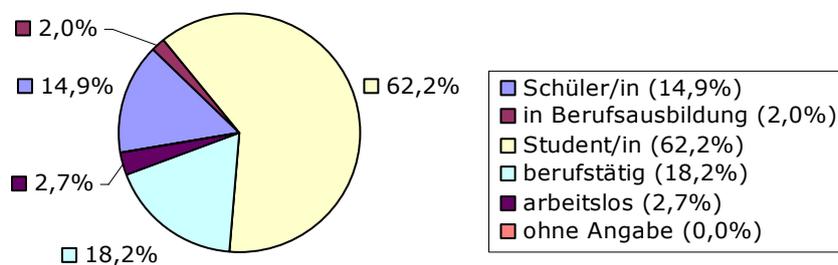


Abbildung 2 / 7.3

⁴⁴ Siehe Abschnitt 7.2.1 *Zu der deutschen Stichprobe*, S. 166

⁴⁵ Bei N 245 – 19,8 Jahre

7.3.2 UJCh-Mitgliedschaft

Die meisten der befragten Jugendlichen (67,5 %) sind bereits mehr als zwei Jahre in der UJCh-Organisation (davon 40,5 % - mehr als drei Jahre, 27,0 % - zwei Jahre). Als "Neuangekommene" bezeichnen sich 13,5 %; 18,9 % sind ein halbes Jahr Mitglieder ihres Verbandes.

Während die Jugend früher den Verband UJCh vor allem durch die Massenveranstaltungen des Verbandes (wie die UJCh-Kongresse⁴⁶) kennen lernte⁴⁷, so erfährt jetzt, wie aus der Tabelle 2 / 7.3 zu entnehmen ist, mehr als drei Viertel der gesamten ukrainischen Stichprobe (77,0 %) von seinen Freunden über *Ukrainische Jugend für Christus*. 16,9 % haben über den Verband auch in Pfarranzeigen gelesen oder vom Pfarrer gehört. Den wenigsten kam etwas im Elternhaus zu Ohren (nur 4,1 %).

Ich habe über UJCh auf solche Weise erfahren:	ja	nein	ohne Angabe
	in Prozenten %		
- selbständig gefunden	10,8	89,2	0,0
- von Freunden	77,0	23,0	0,0
- von den Eltern	4,1	95,9	0,0
- aus den Anzeigen bei der Pfarrei oder vom Pfarrer	16,9	83,1	0,0
- aus der Information in den Massenmedien	10,1	89,9	0,0
- sonstiges	10,8	70,9	18,2

Tabelle 2 / 7.3

Unter *sonstiges* wurden auch die anderen Informatoren genannt:

Freund/in, Geschwister, bei der Wallfahrt (jede vierte eigene Variante), Universitätskommilitonen, UJCh-Vorsitzender, Lehrer, Chorleiter.

Nach den in der Tabelle 2 / 7.3 abgebildeten Bewertungsergebnissen, ist somit ein Freundesgespräch auch bei den ukrainischen Jugendlichen die am häufigsten genannte Informationsquelle über den Verband, was zu bedeuten hat, dass dadurch auch die religiösen Themen bei den Jugendlichen ziemlich oft dialogisiert werden. Dies kann man nicht über das Elternhaus sagen. Dabei sollte aber darauf hingewiesen werden, dass in vielen Fällen die christlichen Jugendorganisationen so selten in Familien

⁴⁶ Siehe Abschnitt 3.2.6 *UJCh-Aktionen am Beispiel der UJCh-Organisation in der Erzdiözese Lviv*

⁴⁷ Diese Schlussfolgerung lässt sich mit der Analyse soziologischer Quellen des Lviver UJCh-Verbandes bestätigen (UJCh: Dokumentacija. Opytuvannja členiv organizacij, Lviv 1996)

besprochen werden, da die Eltern, wenn auch darüber etwas hören, das oft verschweigen: durch die starke Verbreitung in der Ukraine der neureligiösen Bewegungen nehmen viele Erwachsene solche Vereine als Sekten⁴⁸ wahr und haben Angst, dass ihre Kinder durch Betrug zu Mitgliedern angeworben werden können. Das wurde auch bei zwei Interviews bestätigt:

ein 21-jähriger Junge,
im UJCh seit 1994: *"...Meine Eltern hatten Angst, dass UJCh eine der Sekten ist. Alle meine Beweise waren vergeblich. Erst nach dem Gespräch meiner Eltern mit einem Priester von unserer Pfarrei durfte ich die 'Geistlichen Gespräche' freitags besuchen."*

ein 17-jähriges Mädchen,
im UJCh seit 1999: *"...Nicht einfach ist es mir gelungen, meiner Familie zu erklären, dass UJCh eine Jugendorganisation und keine 'Zeugen Jehovas'-Sekte ist. Ich musste sogar eine 'Bestätigung' mitbringen...⁴⁹"*

Auch einige andere junge Menschen haben zugegeben, dass sie zum ersten Mal mit Vorsicht die UJCh-Verwaltung betreten haben. Solche Fälle können uns auf zwei Aspekte aufmerksam machen: (1) die Sekten-Verbreitung hat sich in der Ukraine zu einem in der gesellschaftlichen Realität ständig präsenten Prozess entwickelt; (2) die Eltern zeigen sich deswegen über die Wahl ihrer Kinder einer christlichen Jugendorganisation besorgt. Seinerseits erschwert dies die kirchliche Jugendarbeit, dabei aber (durch den letzteren Faktor) ermöglicht es, dass die Jugendlichen durch diesen besonderen "Eltern-Schutz" von den Sekten-Anhängern nicht desorientiert werden können.

Wie sich die Antworten bei der Frage *"Ich habe meine Organisation gewählt, weil..."* verteilt haben, können wir aus der unten abgebildete Tabelle (3 / 7.3) entnehmen⁵⁰.

⁴⁸ Siehe S. 156, S. 162 (Abschnitt 6.3.2 *Religiöse Orientierungen der Jugend in der Ukraine*)

⁴⁹ In diesem Fall sollte die UJCh-Verwaltung Lviv sogar ein Schreiben vorbereiten, womit (zusammen mit Kopie von UJCh-Statut) erklärt wurde, dass „Ukrainische Jugend für Christus“ tatsächlich ein griechisch-katholischer Jugendverband ist und sich in seiner Tätigkeit an die kirchlichen Richtlinien hält

⁵⁰ wie es bereits bei der Analyse der deutschen Stichprobe erwähnt wurde, sind die Prozenten des fünftwichtigsten Motivs (im Vergleich zu anderen) deshalb im so wesentlich größeren Wert angegeben, weil viele entweder gleichzeitig mehrere Äußerungen auf die fünfte Position bezogen haben oder diese ohne Antwort gelassen haben, dabei nur die erst-, zweit- und drittwichtigsten Motive bezeichnend, - und durch die Mittelwertberechnung bekamen andere Variablen bei der Analyse der Ziffer „fünf“ (auch deswegen ist die letzte sechste Position mit sehr niedrigem Prozentwert präsentiert).

Ich habe genau meine Organisation gewählt	1.- wichtigstes Motiv	2.- wichtigstes Motiv	3.- wichtigstes Motiv	4.- wichtigstes Motiv	5.- wichtigstes Motiv	6.- wichtigstes Motiv
	in Prozenten %					
- da ich das Bedürfnis habe, in der Gemeinde zu sein	10,5	13,9	14,9	5,1	51,7	4,1
- da ich das Bedürfnis habe, in der christlichen Gemeinde zu sein	37,5	28,0	8,4	3,7	20,9	1,4
- da ich hier Gott gefunden habe	29,7	19,9	9,8	5,4	34,5	2,8
- da sie meine Freunde besuchen	10,5	23,3	18,2	5,4	37,2	5,4
- da ich hier einen Kreis von Gesinnungsgenossen gefunden habe	11,5	17,9	24,0	7,1	38,2	1,4
- da ich keine andere Alternative unter den Jugendorganisationen sehe	4,4	8,4	19,3	3,4	53,7	10,8

Tabelle 3 / 7.3

Es sei hier zu erwähnen, dass die ukrainischen Jugendlichen vor allem durch *das Bedürfnis, in der christlichen Gemeinde zu sein* (37,5 %) und *da sie hier Gott fanden* (29,7 %), genau ihren Verband aus der Zahl der anderen auswählt haben. Die erste Aussage bekam ebenfalls die höchsten Prozente als zweitwichtigstes Motiv (28,0 %) und ist damit also "dicht und breit" in führender Position vertreten. Die Meinung *da sie meine Freunde besuchen* wurde ebenso mit einer hohen Prozentzahl als ein wichtiges Motiv des zweiten Ranges bezeichnet (23,3 %). Als drittwichtigstes Motiv wurde von den ukrainischen UJCh-Mitgliedern der *Kreis von Gesinnungsgenossen* genannt (24,0 %); zugleich ergab sich bei der statistischen Analyse, dass diese Aussage auch als viertwichtigstes Motiv dominiert (7,1 %); damit ist sie fest als Mittelmotivation verankert worden. Genau wie auch bei der deutschen Stichprobe, landete die Position *"ich habe meine Organisation gewählt, - da ich keine andere Alternative unter den Jugendorganisationen sehe"* erst auf Platz fünf: über 50 % der jungen Ukrainer richteten ihre Auswahl nach diesem Prinzip "eher nicht" und die 10,8 % (indem die Aussage aufs sechstwichtigste Motiv bezogen wurde) - "überhaupt nicht".

Nach Mittelwertenergebnissen ist hier gleichzeitig folgende Verteilung der Wichtigkeitsmotive bei der Auswahl des Verbandes zu ersehen (siehe Abbildung 4 / 7.3):

Ich habe genau meine Organisation gewählt	Mittelwert
- da ich das Bedürfnis habe, in der Gemeinde zu sein	3,85
- da ich das Bedürfnis habe, in der christlichen Gemeinde zu sein	2,46
- da ich hier Gott gefunden habe	2,97
- da sie meine Freunde besuchen	3,49
- da ich hier einen Kreis von Gesinnungsgenossen gefunden habe	3,46
- da ich keine andere Alternative unter den Jugendorganisationen sehe	4,22

Tabelle 4 / 7.3

In Anbetracht der sich in der Tabelle 4/ 7.3 ergebene Mittelwertenkategorie⁵¹ ist festzustellen, dass die ukrainischen Jugendlichen vor allem eine *christliche* Gemeinde suchen, wo sie über *Gott und Glaube* mehr erfahren können. Dabei ist die Tatsache, dass diesen Verband ihre Freunde besuchen, für sie gleichwichtig mit dem Faktum, dass sie hier einen Kreis von Gesinnungsgenossen haben werden. Damit spielt das *gemeinsame Gruppenziel*-Element⁵² mehr Bedeutung als das *Wir-Gefühl*⁵³. Wie es bereits auch aus der vorherigen Tabelle (3 / 7.3) deutlich zu ersehen war, ist UJCh nicht die beste Alternative unter den Jugendorganisationen. Damit wurde dieses Motiv auch bei ukrainischer Stichprobe am schlechtesten bewertet.

Nach der Meinung von 84,5 % der Befragten sind ihre Erwartungen bezüglich der Mitgliedschaft im UJCh-Verband erfüllt worden; dabei bewerten 66,9 % dies "sehr positiv" oder "positiv". 14,9 % der Jugendlichen markierten die 4., 5. und 6. Positionen auf der sechsstelligen Skala mit den Endpunkten *sehr zufrieden* ↔ *ganz unzufrieden* (siehe Abbildung 3 / 7.3); davon entstanden "negative" oder "sehr negative" Bewertungen bei 8,1 % der Jugendlichen:

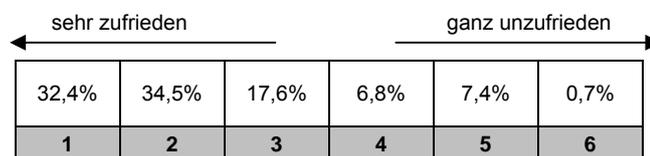


Abbildung 3 / 7.3

⁵¹ Das erstwichtigste Motiv sollte eine „1“ bekommen, das zweitwichtigste – eine „2“ usw. bis zum sechstwichtigsten Motiv - eine „6“; somit je kleiner die Mittelwertzahl ist, desto wichtigere Bedeutung hat dieses Motiv für die Jugendlichen.

⁵² Wie es bereits im Unterkapitel 2.2 *Gruppenarbeit als "personales Angebot" der Kirche für die Jugend* (S. 30) erwähnt wurde, ist gemeinsames *Gruppenziel*, das zur Erreichung gewählt und gesetzt wurde, eines der wichtigsten Elemente jeder sozialen Gruppe.

⁵³ Siehe auch Unterkapitel 2.2 *Gruppenarbeit als "personales Angebot" der Kirche für die Jugend* (S. 30)

Dabei haben 85,8 % der Jugendlichen angegeben, dass sie die Absicht haben, weiterhin in der UJCh zu bleiben. Die 6,8 % haben jedoch vor, ihren Verband zu verlassen. Weitere 7,4 % haben keine Antwort angegeben. Ein mögliches Argument dafür – sie konnten sich bis jetzt diese Frage nicht klären. *"Für wie wichtig halten Sie die Mitgliedschaft in der Organisation für sich selbst?"* antworteten 67,6 % mit "sehr wichtig" oder "wichtig" (entsprechend 36,5% und 31,1 %). Darüber hinaus finden 18,2 % "dabei-zu-sein" "eher wichtig, als unwichtig". Die 85,1 % der Befragten *würden ihren Freunden empfehlen, sich dem UJCh-Verband anzuschließen.*

Somit wie die Mittelwerte-Tabelle 5 / 7.3 ⁵⁴ abbildet, sind die Erwartungen von der Mitgliedschaft in der UJCh-Organisation vorwiegend "positiv", was auch weiteres Mitmachen meist nicht in Frage stellt:

	Mittelwert
Haben sich Ihre Erwartungen bezüglich der Mitgliedschaft in der UJCh-Organisation erfüllt?	2,25
Haben Sie die Absicht, weiterhin in Ihrer UJCh-Organisation zu bleiben?	1,07
Für wie wichtig halten Sie die Mitgliedschaft in der Organisation für sich selbst?	2,20

Tabelle 5 / 7.3

Eine priesterliche Seelsorge ist für die UJCh-Mitglieder eine äußerst wichtige Obliegenheit. Nach der Umfrage vertreten 92,6 % der Jugendlichen diese Meinung, davon finden 83,8 %, dass eine Priester-Seelsorge für eine UJCh-Organisation *"sehr nötig ist"*. Dies hat sich auch in den persönlichen Gesprächen mit den Jugendlichen bestätigt. Sowie aufgrund unserer persönlichen Erfahrungen der Beschäftigung in der Verbandsverwaltung, als auch infolge der Beobachtungen können wir feststellen, dass die priesterliche Seelsorge in vielen ukrainischen katholischen Verbänden (inklusive UJCh) zu einem wichtigen und aktuellen Thema geworden ist. Hier ging es vor allem um eine klare Entscheidung seitens der Organisationen für einen Priester-Seelsorger. Da sich das Jugendseelsorgewesen der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche lange Zeit in der Entwicklungsphase befand, führte dies oft dazu, dass dieser Bereich über einen langen Zeitraum nicht geregelt blieb: die Jugendorganisationen mussten sich selber um die geistliche Führung für die Organisation kümmern, ohne die

⁵⁴ Zur Beantwortung der in der Tabelle genannten Fragen wurde jeweils eine 6-stellige Likert-Skala vorgeschlagen (mit positivster Endposition links und negativster – rechts)

Personenvorschläge dazu von der kirchlichen Administration zu erhalten. Wegen Mangel an Priestern reagierten die bischöflichen Ämter in vielen Fällen ziemlich langsam auf die Beantragungen zur jugendseelsorgerischen Begleitung. Zu einem positiven Faktor dabei wurde, dass die jeweiligen Verbände selbst den Kandidaten auswählen und um die offizielle Benennung dessen bei dem Bischof bitten. Und zum zukünftigen Organisationspriester wurde eben diejenige Person gewählt, die von den Jugendlichen selbst ausgesondert wurde. Diesen Weg sollten auch die UJCh-Verbände durchgehen. Im Laufe der Jahre entstand zwischen dem Verband "Ukrainische Jugend für Christus" und den Geistlichen Seminarien eine Initiative die Priester-Kandidaten zu den wöchentlichen pastoralen Aktionen heranzuziehen. Mehrere von diesen Seminaristen engagierten sich später (nach der Weihe) in der Seelsorge in den UJCh-Verbänden. Aus den Interviewgesprächen hat sich außerdem ergeben, dass zu einem Organisationsseelsorger ausschließlich ein Priester werden kann, was bei deutschen Jugendlichen nicht der Fall ist und für viele (letztere) diese Funktion auch durch einen Laien übernommen werden könnte. Wahrscheinlich grundiert sich im gewissem Grad auch darauf die Tatsache, dass, laut unserem ukrainischen Befragungsteil, nur drei von 148 UJCh-Mitgliedern der Meinung sind, dass ihr Verband keine priesterseelsorgerische Begleitung benötigt.

Unter Berücksichtigung der Aktionen und Tätigkeiten der UJCh charakterisieren 79,8 % der Befragten⁵⁵ den heutigen Charakter ihres Verbandes überwiegend als "geistigen" und jeder Fünfte bezeichnet ihn dennoch den als "weltlichen" (siehe Abbildung 4 / 7.3). Gleichzeitig sind 68,9 % damit zufrieden; die große Prozentquote der "Unzufriedenen", nämlich 30,4 %, könnte bedeuten, dass nicht nur 20 %, die 4., 5. und 6. Position der Skala gewählt haben, sondern auch weitere 10 % von denen, die bei der Position 3 landeten, ihre UJCh-Verbände in Zukunft "geistigerer" sehen wollen. Dies ist mindestens aus fünf Interviews⁵⁶ zu entnehmen: sowohl die potenziellen Wähler der ersten (also die Skalapositionen 4, 5, 6), als auch diejenigen, die den heutigen Charakter ihres Verbandes als "eher geistigen, als weltlichen" (Skalaposition 3) bezeichnen würden, sind damit einverstanden, dass UJCh-Verband sich mehr "auf die Entwicklung der geistigen Richtung" konzentrieren soll.

⁵⁵ Dabei wurden meistens die Skalapositionen „2“ und „3“ angekreuzt

⁵⁶ Im Rahmen der Untersuchung wurden die Interviews mit den 5 UJCh-Mitgliedern durchgeführt, deren Ergebnisse in diesem Unterkapitel analysiert werden

← geistiger Charakter			weltlicher Charakter →		
17,6%	30,4%	31,8%	9,5%	9,5%	1,4%
1	2	3	4	5	6

Abbildung 4 / 7.3

Trotz geringer Gehälter der UJCh-Angestellten⁵⁷ wünschen sich 8,8 % der befragten Jugendlichen zukünftig in der Verbandsstruktur hauptamtlich zu arbeiten. 37,8 % haben sich bereit erklärt ihre Hilfsbereitschaft im ehrenamtlichen Engagement zu zeigen. Ungefähr die gleiche Prozentquote (35,8 %) hält die Beschäftigung beim UJCh (in einer oder anderer Form) für möglich. Nur 17,6 % beabsichtigen kein Arbeitsverhältnis bei diesem Jugendverband in der zukünftigen beruflichen Perspektive auszuüben.

7.3.3 Beziehung zum Glauben

Auch bei der ukrainischen Stichprobe ergab sich ein Fall, wo die Frage *Glauben Sie an Gott?* negativ beantwortet wurde. Indem die weiteren Antwortangaben dieser Person verfolgt wurden, konnte man feststellen, dass es sich hier um einen Jugendlichen handelt, der sich im Anfangsstadium der Entwicklung eigener Religiosität befindet. *"Ich habe bis jetzt keine religiöse Erfahrung gemacht"*, - so der 18-jährige, der gerade jetzt, auf Anrat seiner Freunde dem UJCh beigetreten ist und beabsichtigt, weiterhin im Verband zu bleiben. Der Junge ist zwar auf der Suche nach dem Glauben - *liest ab und zu die Bibel*, gibt zu, dass *man aus dem Glauben der Anderen vieles lernen kann*, - ist aber momentan fest überzeugt: *solange man ein moralisches Leben führt, ist es nicht wichtig, einen starken Glauben zu haben*. Er ist jedoch der Meinung, dass er kein unreligiöser Mensch ist und seine eigene Religiosität sich heutzutage durch *die Hilfe am Mitmenschen* und durch *die Mitgliedschaft in der Organisation* äußert. Obwohl letztere bei den meisten UJCh-Mitgliedern zwar auch ziemlich große Prozentwerte (62,8 %) bekam, wurde es aber als *Religiositätsäußerung* am

⁵⁷ Die Personal-Finanzierung und andere laufende Kosten erfolgen hauptsächlich durch die Spenden; siehe auch Abschnitt 3.2.6 *UJCh-Aktionen am Beispiel der UJCh-Organisation in der Erzdiözese Lviv*

schlechtesten bewertet. Dabei sind fast alle Befragten damit einverstanden, dass sich ihre *Religiosität durch das Gebet* und den *regelmäßigen Besuch der Liturgie in der Kirche* (entsprechend 98,0 % und 95,3%) äußert; 84,5 % nennen außerdem als ein Bestandselement deren die *Hilfe am Mitmenschen* und für 72,3 % geschieht das auch durch *Lesen der Bibel* (siehe Tabelle 4 / 7.3).

Meine Religiosität äußert sich	ja	nein	Ohne Angabe
	in Prozenten %		
- durch das Gebet	98,0	2,0	0,0
- durch den regelmäßigen Besuch der Liturgie in der Kirche	95,3	3,4	1,4
- durch das Lesen der Bibel	72,3	26,4	1,4
- durch die Hilfe am Mitmenschen	84,5	15,5	0,0
- durch die Mitgliedschaft in der Organisation	62,8	35,8	1,4

Tabelle 4 / 7.3

Im Vergleich zum gesamtukrainischen Bild von Gläubigen-Christen⁵⁸ ist somit das Gebet für die UJCh-Mitglieder um 25,0 % und das Bibellesen um 11,3 % wichtiger. Besonders relevant scheint hier der Unterschied zwischen diesen beiden Gruppen (also den UJCh-Jugendlichen und dem Durchschnitt der gläubigen Ukrainer) in der Frage der *Regelmäßigkeit des Kirchengangs* zu sein. Während 5,0 % der gesamten Zahl ukrainischer Gläubigen die kirchlichen Liturgien *mehr als ein Mal pro Woche*, 19,0 % - *wöchentlich*, 15,0 % - *ein Mal pro Monat* und 50,0 % - *nur zu religiösen Festen* besuchen (siehe Abbildung 5 / 7.3)⁵⁹, ergibt sich bei den UJCh-Jugendlichen ein wesentlich anderes Bild, was von einer starken Kirchenbindung der UJCh-Zugehörigen zu zeugen scheint: unter dem *regelmäßigen Besuch der Gottesdienste* verstehen die UJCh-Jugendlichen mindestens *sonntags* (32,4 %), und die 62,8 % - *jeden Sonntag und manchmal werktags* (siehe Abbildung 6 / 7.3).



Abbildung 5 / 7.3

(betrifft die gesamte Zahl ukrainischer Gläubigen)

⁵⁸ Siehe Abschnitt 6.3.2 *Religiöse Orientierungen der Jugend in der Ukraine*

⁵⁹ Siehe auch ebd.



Abbildung 6 / 7.3
(betrifft die UJCh-Mitglieder)

Wie man aus der Tabelle 5 / 7.3 sieht ist *der Glaube an Gott* für 95,3 % der befragten Personen *unbedingt nötig für die Seelenrettung*. Dabei ist es *die innerste Überzeugung* (80,4 %), und für die 57,4 % - *die Möglichkeit, nicht einsam in dieser Welt zu bleiben*. Jeder Vierte nimmt den Glauben als *etwas Abstraktes, was man nicht erklären kann*. Die Frage, ob man den An-Gott-Glauben für ein *Tribut an die Mode* halten kann, hat bei der ukrainischen Stichprobe eine besondere Bedeutung bezeichnet. Nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion wurde "religiös zu sein", trotz der großen Glaubenswiedererweckung bei der Bevölkerung des ex-sowjetischen Raums, oft zur äußerlichen Novität, so zu sagen – einem Zeitstil, was nichts Gemeinsames mit der innerlichen Überzeugung hatte. Für einige "Gläubigen" blieb die christliche Religion auch bis zu den heutigen Tagen ein Zeichen des Modernen. Deswegen beweist dieses fast 100 %-tige "Nein", dass für die UJCh-Jugendlichen ihr Glaube an Gott eine bewusste Überzeugung ist, die nichts mit der äußerlichen Modernität zu tun hat.

Der Glaube an Gott ist	ja	nein	Ohne Angabe
	in Prozenten %		
- unbedingt nötig für meine Seelenrettung	95,3	4,1	0,7
- meine innerste Überzeugung	80,4	19,6	0,0
- die Möglichkeit, nicht einsam in dieser Welt zu bleiben	57,4	42,6	0,0
- etwas abstrakt; ich kann es nicht näher erklären	25,7	74,3	0,0
- ein Tribut an die Mode	2,0	98,0	0,0
- schwer zu beantworten	18,9	81,1	0,0
- sonstiges	8,8	91,2	0,0

Tabelle 5 / 7.3

Obwohl, wie es sich bei der Frage nach den Kenntnissen über den UJCh-Verband ergeben hat, die Familie dabei eine ganz geringe Rolle spielte, sind den Befragungsergebnissen zufolge die Eltern für die ukrainischen Jugendlichen diejenigen Personen, von denen sie in erster Linie *etwas über Gott zum ersten Mal erfahren haben*. Dies befürworteten 83,8 % der befragten UJCh-Mitglieder. Nur vier Personen (oder 2,7 %) haben das *selbständig* gemacht, 2,0% – durch *ihre Freunde* und 5,4 % - haben Gott durch *einen Priester* "kennen gelernt".

Die absolute Mehrheit der ukrainischen Jugendlichen (95,9 %) verwerfen die stark verbreitete in Westeuropa These "Gott – ja, Kirche - nein". Für die UJCh-Mitglieder befinden sich diese zwei Begriffe wie eine symbiotische Zusammengehörigkeit in einer klaren untrennbaren Position (Abbildung 6 / 7.3).

Sind Sie mit der Behauptung "Gott - ja, Kirche – nein" einverstanden?		
einverstanden	teils-teils	nicht einverstanden
in Prozenten %		
1,4	2,7	95,9

Tabelle 6 / 7.3

Somit ist die Wichtigkeit der kirchlichen Präsenz in persönlichen Beziehungen zu Gott für die UJCh-Jugend nicht zu bezweifeln. Das lässt sich aber nicht nur durch das spezifische christliche Profil ihres UJCh-Verbandes, sondern auch, wie es bereits im Unterkapitel 6.3.2 beschrieben wurde⁶⁰, durch die große Quote des Vertrauens an die Kirche in der ganzen ukrainischen Gesellschaft, erklären. Dazu sollen wir auch die regionalen Unterschiede mitberücksichtigen⁶¹, sowohl auch jene Tatsache, dass der größte Teil der UJCh-Verbände in der Westukraine verbreitet ist⁶².

Als Bestätigung für so eine starke mentale *Gott-Kirche*-Verbindung sollen hier auch die Ergebnisse vorgelegt werden, was dieser Verband für die Jugendlichen bedeutet. Wie es aus der Tabelle 7 / 7.3 zu entnehmen ist, wird die Kirche durch 83,1 % der UJCh-Mitglieder *vor allem* mit *einer Vertretung Gottes auf der Erde* identifiziert, was wieder von ihrer starken Autoritätsposition zu zeugen hat. Diese Prozentzahl (83,1

⁶⁰ Siehe Abschnitt 6.3.2 *Religiöse Orientierungen der Jugend in der Ukraine*, S. 157 f

⁶¹ Die größte Prozentquote von der „volles Vertrauen an die Kirche“ bleibt bei der traditionell starkreligiösen westukrainischen Region erhalten (75 %); siehe auch S. 158

⁶² Siehe Abschnitt 3.2.5 *Der strukturelle Aufbau und Ziele des UJCh-Jugendverbandes*, S. 68

%) ist sogar mehr als ein Drittel höher als die gesamte westukrainische Bevölkerungsquote, die die Kirche mit gleicher Bezeichnung charakterisiert⁶³.

Was bedeutet für Sie die Kirche <u>vor allem</u> ?					
1	2	3	4	5	6
die Vertretung Gottes auf der Erde	die Institution, die aufgefordert ist, für Arme zu sorgen	die Institution, die die kulturellen Traditionen des Volkes sichert	die unnütze Institution, die sich die Menschheit ausgedacht hat	anderes	ohne Angabe
83,1%	0,7%	0,0%	0,0%	16,2%	0,0%

Tabelle 7 / 7.3

Auch die anderen ergänzten Varianten (16,2 %) weisen auf die unmittelbare Präsenzbeziehung zwischen Gott und Kirche:

- *"Gemeinschaft der Nachfolger Christi";*
- *"Mystischer Leib Christi" (4 Mal erwähnt);*
- *"Haus Gottes, wo Er immer auf mich wartet";*
- *"Menschen, die sich im Namen Christus sammeln, um Ihn zu loben";*
- *"Ort, wo man mit Gott sprechen kann, zu Ihm näher sein kann";*
- *"Wir";*
- *"Brücke, die die Menschen mit Gott verbindet";*
- *"Gemeinschaft jener, die nach Rettung streben"*

Im Hinblick aller Antwortergebnisse kann somit festgestellt werden: wenn die UJCh-Jugendlichen an die Kirche denken, weisen sie vor allem auf ihre *Gottesstämmigkeit* hin, erst dann kommen ihre sozialen, kulturellen und institutionellen Funktionen in Betracht. Wie es sich ergeben hat, ist keine kritische Bewertung genannt worden, was wieder ein hochgradiges Autoritäts- und Vertrauensmaß der Kirche unterzeichnet.

Auch bei der Frage nach dem Gottesvorstellungsbild zeigten die Stimmen der ukrainischen Jugendlichen einen großen Respekt der Gottes Macht gegenüber. So wählten 78,4 %⁶⁴ die Antwortvariante *Gott ist allmächtiger und rechtmäßiger Richter, der für das Gute belohnt und für das Böse bestraft.*

⁶³ Siehe Abschnitt 6.3.2 *Religiöse Orientierungen der Jugend in der Ukraine*, S. 158

⁶⁴ Vgl.: fast acht Mal so groß wie bei deutscher Stichprobe

Ebenso nach den eigenen Varianten wurden Gott nur positive Charakteristiken erteilt:

- "Alles ohne Ausnahme";
- "Liebender Vater und Schöpfer" (3 Mal erwähnt);
- "Alles, absolute Liebe, mein bester Freund";
- "Gott ist Gott";
- "Liebe";
- "Sinn des Lebens und endgültiges Ziel".

Im Unterschied zu den deutschen Jugendlichen haben die Ukrainer um vier Mal seltener die Antwortvariante *Gott existiert, da die Menschheit nicht im Stande ist, alles mit dem Verstand zu begreifen* (8,8 %) angekreuzt und nur bei 12,8 % der Fälle wurde *sonstiges* gewählt⁶⁵ (siehe Tabelle 8 / 7.3)

Was ist für Sie Gott?				
1	2	3	4	5
allmächtiger und rechtmäßiger Richter, der für das Gute belohnt und für das Böse bestraft	er existiert, da die Menschheit nicht im Stande ist, alles mit dem Verstand zu begreifen	der Großvater irgendwo dort oben im Himmel	sonstiges	ohne Angabe
78,4%	8,8%	0,0%	12,8%	0,0%

Tabelle 8 / 7.3

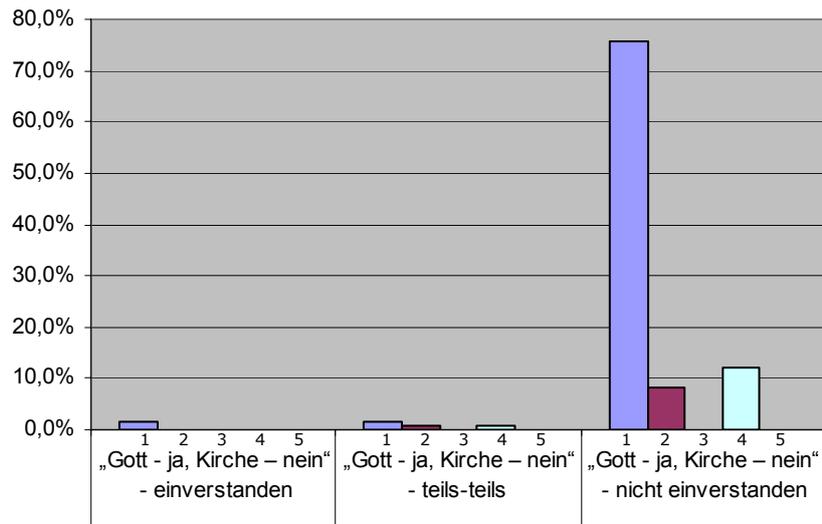
Wenn man dabei den Zusammenhang von dieser Variable und der Frage *Sind Sie mit der Behauptung "Gott – ja, Kirche - nein" einverstanden?* studiert, bekommt man bei der ukrainischen Stichprobe folgendes Bild (Tabelle 9 / 7.3; Abbildung 7 / 7.3):

"Gott - ja, Kirche – nein"	Was ist für Sie Gott?			
	1	2	3	4
einverstanden	1,4%	0,0%	0,0%	0,0%
teils-teils	1,4%	0,7%	0,0%	0,7%
nicht einverstanden	75,7%	8,1%	0,0%	12,2%

Tabelle 9 / 7.3

⁶⁵ Vgl. dies bei deutscher Stichprobe:

Gott existiert, da die Menschheit nicht im Stande ist, alles mit dem Verstand zu begreifen – 36,1 % ;
Sonstiges – 44,3 %



- (1)- allmächtiger und rechtmäßiger Richter, der für das Gute belohnt und für das Böse bestraft
- (2)- er existiert, da die Menschheit nicht in Zustand ist, alles mit dem Verstand zu begreifen
- (3)- der Großvater irgendwo dort oben im Himmel
- (4)- sonstiges
- (5)- ohne Angabe

Abbildung 7 / 7.3

7.3.4 Differenziertheit der Glaubenseinstellungen

Wie auch bei der deutschen Stichprobe werden wir in diesem Unterkapitel die Ergebnisse beschreiben, die aus den Auswertungen in 5-Likert-Skalen zustande gekommen sind⁶⁶ und die den Innenbereich der Religiosität erörtern. Dazu wurden den Jugendlichen die Fragen gestellt, die die Bedeutung des Gebets (1) und der Glaubensgefühle (2) klären. Außerdem werden hier auch die Mittelwertresultate dargestellt, die sich bei den Items über die Verhaltensweise Gottes und seine Bedeutung für die einzelnen Personen (3) und über die liturgisch-religiöse Praxis (4) etabliert haben.

(1) Bei der Bewertung der Aussage *Im Gebet finde ich die innere Beruhigung* zeigten die ukrainischen Jugendlichen einen größeren Mittelwert, als die BDKJ-Mitglieder.⁶⁷ Im Allgemeinen bekamen bei der ukrainischen Stichprobe fast alle Gebets-Items einen ziemlich hohen Mittelwert-Index, der über die 4,0 auf der

⁶⁶ Negativster Wert („1“) - "trifft gar nicht zu", positivster („5“) - "trifft völlig zu", Mittelpunkt - Wert „3“

⁶⁷ Vgl.: ukrainische Stichprobe – 4,36; deutsche Stichprobe – 3,41.

fünfstelligen Skala übersteigt. Ausnahme bilden hier die Aussagen *Ich bete vor allem deshalb, weil ich so erzogen wurde* und *Im Gebet bin ich ziemlich oft zerstreut und es fällt mir schwer, mich zu konzentrieren*. Die Mittelwerte von der ersten Bewertung liegt unter der Mittelposition und beträgt 2,56, was davon zeugen könnte, dass für die ukrainischen Jugendlichen das Gebet nicht durch ihre Erziehungsvergangenheit wichtig bleibt, sondern zu einer bewussten Tat in ihrer Religiosität geworden ist. Für jeden Fünften jedoch spielte diese Tradition aus dem Elternhaus auch eine große Rolle (21,7 %) ⁶⁸ – diese Personen aber verstehen unter "beten" auch einen grundlegenden religiösen Akt, weil, wie es bereits früher erwähnt wurde, das Gebet für 98,0 % der UJCh-Mitglieder eine der wichtigsten Äußerungen ihrer Religiosität ist ⁶⁹. *Im Gebet bin ich ziemlich oft zerstreut und es fällt mir schwer, mich zu konzentrieren* wurde mit dem Mittelwert 3,37 bezeichnet; dabei trifft für jede fünfte Person das "fast" oder "überhaupt" nicht (19,6 % ⁷⁰) zu. Die weiteren Gebets-Items wurden, wie wir oben schon bemerkten, sehr hoch bewertet. 89,2 % der Befragten *finden im Gebet die innere Beruhigung* und die 81,1 % *erkennen dabei die Tiefe des Herzens* ^{71 72}. Im Vergleich zu den BDKJ-Mitgliedern öfter als in 20 % der Fälle versteht man *das Gebet* bei der UJCh-Jugend als *ein persönliches Gespräch mit Gott* (89,9 % ⁷³). Auch *täglich zu beten* ist für die ukrainischen Jugendlichen viel *wichtiger* als für ihre deutschen Altersgenossen (Abbildung 8 / 7.3):

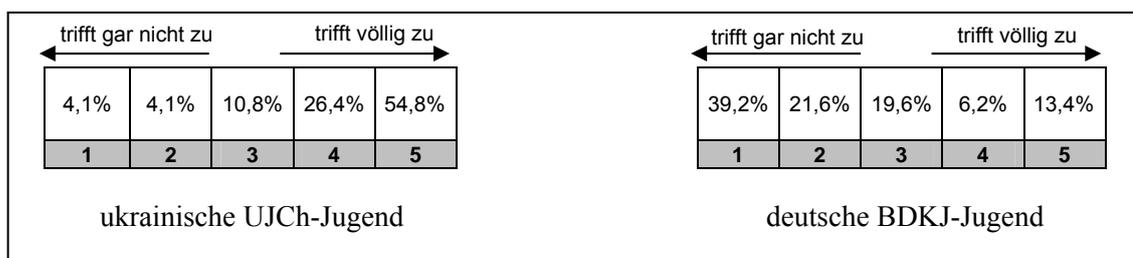


Abbildung 8 / 7.3

Die große Prozentzahl (98,0 %) von jener UJCh-Mitglieder, die das Gebet auf eines der wichtigsten Äußerungen ihrer Religiosität bezogen haben ⁷⁴, lässt sich auch gut durch

⁶⁸ Personen, die Werte „4“ („trifft zu“) und „5“ („trifft völlig zu“) markiert haben

⁶⁹ Siehe S. 207

⁷⁰ Personen, die Werte „2“ („trifft wenig zu“) und „1“ („trifft gar nicht zu“) markiert haben

⁷¹ Personen, die Werte „4“ und „5“ markiert haben

⁷² Vgl.: bei der deutschen Stichprobe betragen die Summen von „positiv beantworteten“ Bereichen („4“ und „5“) bei diesen Items entsprechend 52,1 % und 36,9 %

⁷³ Personen, die Werte „4“ und „5“ markiert haben

⁷⁴ Siehe S. 207

die Bewertung der Aussage *"ohne Gebet ist die Religiosität undenkbar"* bestätigen: 75,7 %⁷⁵ sind dieser Meinung. Und dass *das Gebet ein natürliches Bedürfnis des Menschen ist*, hat sich bei 77,5 %⁷⁶ der Befragten ergeben. Man kann somit feststellen, dass das Gebet bei den UJCh-Jugendlichen einen wichtigen Platz einnimmt und diese Präsenz als selbstverständliches Merkmal der religiösen Mentalität zu sehen ist.

(2) Nach der Überzeugung von mehr als der Hälfte ukrainischer Jugendlichen (56,1 %⁷⁷), *befreit ihr Glaube sie von der Fixierung auf die Gegenwart und sie denken oft über das ewige Leben nach dem Tod nach*; weitere 31,1 % befürworten das teils-teils. Nur 4,1 % der Befragten glauben nicht, dass *die Seele des Menschen unsterblich ist*, und die 2,7 % bezweifeln das teilweise⁷⁸; der Rest der UJCh-Mitglieder (93,2 %) nehmen dieses Dogma des Christentums als klare Selbstverständlichkeit an (dabei kreuzten 87,8 % auf der Skala die Position "5" an). Mehr als drei Viertel (76,2 %⁷⁹) der ukrainischen Jugendlichen *sind bereit, religiöse Überzeugung meinen Altersgenossen mitzuteilen*⁸⁰, 17,0 % nahmen dabei die Mittelposition an und nur 6,8%⁸¹ würden das nicht machen. Auf solche Weise muss man feststellen, dass sich die klare Mehrheit der UJCh-Mitglieder als praktizierende Christen zu positionieren versucht: die 75,7 %⁸² *übertragen den Glauben auf alle Situationen ihres Lebens*, 18,9 % machen das teilweise. Dabei schätzen 43,3 % der Befragten "kritisch" und "sehr kritisch" die eigenen Glaubensgefühle ein und denken, dass *ihr Glaube viel zu schwach sei* - dies kann auch zeigen, dass die Jugendlichen hier nach einer Intensität streben. Gleichzeitig haben ein Viertel der UJCh-Mitglieder⁸³ ein solches Gefühl nicht und sind in der Stärke des eigenen Glaubens überzeugt.

(3) Die Mittelweltergebnisse und Prozentwerte von der Itemgruppe über die Verhaltensweise Gottes und seine Bedeutung für die Untersuchungspersonen sind in der Tabelle 10 / 7.3 abgebildet⁸⁴:

⁷⁵ Personen, die Werte „4“ und „5“ markiert haben

⁷⁶ Personen, die Werte „4“ und „5“ markiert haben

⁷⁷ Personen, die Werte „4“ und „5“ markiert haben

⁷⁸ Vgl.: bei der deutschen Stichprobe - entsprechend 23,9 % und 27,2 %

⁷⁹ Personen, die Werte „4“ und „5“ markiert haben

⁸⁰ Vgl.: bei der deutsche Stichprobe - 58,3 %

⁸¹ Personen, die Werte „2“ und „1“ markiert haben

⁸² Personen, die Werte „4“ und „5“ markiert haben

⁸³ Personen, die Werte „2“ und „1“ markiert haben

⁸⁴ Vgl.: die Tabelle 14 / 7.2 über die Verhaltensweise Gottes und seine Bedeutung für die Untersuchungspersonen bei der deutsche Stichprobe, S. 187

	Mittelwert	trifft gar nicht zu ←					→ trifft völlig zu				
		1	2	3	4	5	1	2	3	4	5
		%					%				
Gott hilft mir immer in schweren Stunden meines Lebens	4,57	2,7	0,7	3,4	23,8	69,4					
Für mich ist Christus die Quelle der Wahrheit	4,62	3,4	1,4	4,1	13,0	78,4					
Ich kann selbständig meine Probleme lösen und stütze mich nicht auf Gottes Hilfe	1,76	58,1	24,3	7,4	4,1	6,1					
Gott hilft mir, offen zu den Leuten zu sein	4,20	2,0	4,7	12,2	33,8	47,3					
Gott entscheidet über mein Schicksal	4,16	6,8	2,7	13,6	21,9	55,1					
Ich weiß, dass alles Gute, was ich erreicht habe, Gottes Wille ist	4,54	2,0	1,4	6,8	20,3	69,6					
Wenn ich gesündigt habe, befürchte ich den Zorn Gottes	3,84	6,8	10,8	14,9	27,0	40,5					
Ich nehme wahr, dass Gott ständig um mich sorgt	4,62	2,0	2,7	2,7	16,9	75,7					
Gott hat mich lieb, so wie ich in Wirklichkeit bin	4,67	2,0	2,0	4,1	10,8	81,1					
Ich bemühe mich, an den zehn Geboten Gottes festzuhalten und gemäß der Lehre Jesu zu leben	4,38	1,4	2,0	9,5	32,5	54,7					
Ich empfinde oft, dass Gott mich nicht hört	2,57	27,7	25,0	20,9	15,5	10,8					

Tabelle 10 / 7.3

Wie aus der Tabelle 10 / 7.3 zu entnehmen ist, haben fast alle Befragten der ukrainischen Stichprobe darauf hingewiesen, dass *Gott ihnen immer in schweren Stunden ihres Lebens hilft* (93,2 %⁸⁵) und *ständig um sie sorgt* (92,6 %⁸⁶). Deswegen fand *"selbständig Probleme zu lösen und sich nicht auf Gottes Hilfe zu stützen"* bei 82,4 % "keine" oder "gar keine" Unterstützung. Somit kann festgestellt werden, dass die ukrainischen jungen Leute ein großes Vertrauen zu Gott haben und oft um Seine Hilfe bitten. Wie auch bei der deutschen Stichprobe, bekam den größten Mittelwert hier die Aussage *"Gott hat mich lieb, so wie ich in Wirklichkeit bin"* (4,67), was davon zeugt, dass die Jugendlichen keine konfrontierende, sondern positivbelegte Beziehung zu Gott nachweisen können, obgleich mehr als ein Viertel der Befragten (26,3 %⁸⁷) oft empfinden, dass *Gott sie nicht hört* und 20,9 % das teilweise erleben. Es kann sein, dass auch mit dem letzteren so eine hohe Bewertung der Aussage *Gott entscheidet über Schicksal* vordiktiert wurde (Mittelwert 4,16). Das lässt sich aber auch durch die in der ukrainischen Gesellschaft präsente und stark verankerte Überzeugung erklären, dass alles von Gottes Willen abhängig ist. Hier liegt ebenfalls die Begründung, warum

⁸⁵ Personen, die Werte „4“ und „5“ markiert haben

⁸⁶ Personen, die Werte „4“ und „5“ markiert haben

⁸⁷ Personen, die Werte „4“ und „5“ markiert haben

89,9 % ⁸⁸ positiv das Item *"Ich weiß, dass alles Gute, was ich erreicht habe, Gottes Wille ist"* bewertet haben. In christlich-byzantinischer Tradition wurde stärker als in dem lateinischen Ritus die Vorstellung von Gott als einen gerechten *strengen* Richter verankert. Als Griechisch-Katholiken sind die UJCh-Jugendlichen auch solch eine Strenge gewohnt, wodurch 67,5 % ⁸⁹ den Zorn Gottes befürchten, wenn sie gesündigt haben; zudem befürworten 14,9 % das teilweise. Auch bei unseren Interviews hat sich oft (direkt oder indirekt) ergeben, dass die Jugendlichen seit ihrer Kindheit von einem strafenden Gott (vor allem von den Großeltern) gehört haben; sie sind aber nicht der Meinung, dass das nicht stimmt⁹⁰. Auch durch solche disziplinäre Strenge, vor allem aber durch einen tiefen Glauben sowie dadurch, dass *Christus* für die Jugendlichen *die Quelle der Wahrheit ist* (91,4 % ⁹¹), *bemühen sie sich an den zehn Geboten Gottes festzuhalten und gemäß der Lehre Jesu zu leben* (87,2 % ⁹²).

(4) Die liturgisch- bzw. kirchlich-religiöse Praxis ist bei den ukrainischen Jugendlichen ziemlich hoch zu schätzen. 69,5 % ⁹³ der Befragten *beichten* in der Regel *wenigstens ein Mal in drei Monaten beim Priester*⁹⁴; noch für 13,5 % ist das teilweise der Fall. Gleichzeitig aber sind 30,4 % ⁹⁵ der Meinung, dass sie *die Beichte ohne Hilfe des Priesters machen können*. 79,1 % ⁹⁶ der UJCh-Jugendlichen *empfinden die Gottesanwesenheit während der Liturgie in der Kirche* (15,5 % - teilweise) und *77,0 % ⁹⁷ nehmen an der Hl. Kommunion regelmäßig teil* (17,6 % - teilweise). Beim letzteren Item ist zu bemerken, dass man nach byzantinischer Tradition an dem Sakrament der Eucharistie nur dann teilnehmen darf, wenn man keine "große" Sünde hat. Davon ausgehend, wenn man *"das Blut und Leib Christi"* *regelmäßig* eingenommen hat (was in der Regel nur während der Hl.Liturgie möglich ist) und dazu noch eine sehr große prozentuelle Quote der Sonntags-Kirchengänge mitberücksichtigt⁹⁸, ist zu vermuten, dass die UJCh-Jugendlichen öfter als ein Mal in drei Monaten beichten, was von einer großen Bedeutung des Beicht-Sakraments zeugt und darüber hinaus – ist es ein Bestandteil der Religiosität ukrainischer Jugendlicher.

⁸⁸ Personen, die Werte „4“ und „5“ markiert haben

⁸⁹ Personen, die Werte „4“ und „5“ markiert haben

⁹⁰ Ist bei 5 Interviews nachgewiesen worden

⁹¹ Personen, die Werte „4“ und „5“ markiert haben

⁹² Personen, die Werte „4“ und „5“ markiert haben

⁹³ Personen, die Werte „4“ und „5“ markiert haben

⁹⁴ Vgl.: bei deutscher Stichprobe – 5,2 %

⁹⁵ Personen, die Werte „4“ und „5“ markiert haben

⁹⁶ Personen, die Werte „4“ und „5“ markiert haben

⁹⁷ Personen, die Werte „4“ und „5“ markiert haben

⁹⁸ 95,3 %: siehe S. 208

7.3.5 Religiöses Leben und Zufriedenheit damit

Um das Verhältnis zwischen dem realen religiösen Leben der UJCh-Mitglieder und ihrer Zufriedenheit mit diesem Leben zu erforschen, wurden auch hier die Untersuchungspersonen gebeten, entsprechende Gradposition auf der fünfstelligen Likert-Skala⁹⁹ zu vermerken. Da es dabei auch um einen Zufriedenheits-Parameter ging, wurde jede einzelne Aussage des vierten Blocks mit zusätzlicher fünfstelliger Likert-Skala¹⁰⁰ ergänzt.

Wie sich konkret die Religiosität der Jugendlichen äußert, welche Gestaltungs- und Praktizierungsformen sie hat, in welche Weise sie (Religiosität) durch jede einzelne Person vergesellschaftet wird – und das Zufriedenheitsgefühl damit – dies sollten also die 15 Fragen des hier beschriebenen vierten Blocks klären.

- 76,4 %¹⁰¹ der Befragten haben darauf hingewiesen, dass *sie sich nicht schämen und ihren Glauben vor den Altersgenossen offen bekennen* (davon haben 61,5 % die rechteste in der Reihe (also positivste) Position gewählt). Genau die gleiche Zahl der Jugendlichen (76,4 %¹⁰²) zeigt sich damit zufrieden, darunter die 60,8 % - "sehr zufrieden". Auf solche Weise ist für die Mehrheit der UJCh-Mitglieder eine Selbstverständlichkeit sich als Gläubige zu definieren und eigene Angehörigkeit zur christlichen Kirche offen zu bekennen.
- *Eigene Hilfsbereitschaft* wurde, ähnlich wie bei der deutschen Stichprobe, auch hier von einem Drittel¹⁰³ der Befragten ukrainischer Jugendlichen bestätigt. Dabei sind mit ihrem sozialen Engagement 20,3 % *fast zufrieden* und die 48,6 % - *völlig zufrieden*. Damit wird die bei den ukrainischen Predigten oft verwendete Aussage "*Glaube ohne Tat ist tot*" von den UJCh-Mitgliedern bezeugt und bekräftigt, was gleichzeitig, andererseits, auf eine der wichtigsten Charakteristiken der Religiositätsäußerung bezogen worden ist¹⁰⁴.
- Wesentlich höher als bei deutschen Jugendlichen beträgt die Mittelwertgröße des Items *Ich lebe gemäß meinen religiösen Überzeugungen und der Lehre der Kirche*: indem von den BDKJ-Mitgliedern durchschnittlich 2,84 angekreuzt

⁹⁹ Negativster Wert („1“) - "trifft gar nicht zu"; positivster Wert („5“) - "trifft völlig zu"

¹⁰⁰ Negativster Wert („1“) - "unzufrieden damit"; positivster Wert („5“) - "zufrieden damit"

¹⁰¹ Personen, die Werte „4“ und „5“ markiert haben

¹⁰² Personen, die Werte „4“ und „5“ markiert haben

¹⁰³ Personen, die Werte „4“ und „5“ markiert haben

¹⁰⁴ Siehe S. 207: *Meine Religiosität äußert sich durch die Hilfe am Mitmenschen* – 84,5 %

wurde¹⁰⁵, hat sich bei ukrainischer Stichprobe der Mittelwert 4,17 ergeben. 72,3 %¹⁰⁶ zeigten dabei ihre Zufriedenheit damit, was zeigt, dass die kirchlichen Vorschriften und Belehrung bei der UJCh-Jugend sowie Akzeptanz, als auch Gehorsam finden.

- Gleichzeitig deutlich niedriger (im Vergleich zu der deutschen Stichprobe) war stattdessen die prozentuale Quote derjenigen, die *aktiv in ihren christlichen Gemeinden mitarbeiten*: knapp 50 %¹⁰⁷ der ukrainischen Jugendlichen haben das bejaht, sowie die gleiche Zahl (49,4 %¹⁰⁸) äußerten ihre Zufriedenheit damit¹⁰⁹. Somit ist es bei den UJCh-Mitgliedern eine etwas zurückhaltendere Positionierung in der Innen-Verbandsarbeit zu beobachten. Man könnte vermuten, dass es sich in vielen Fällen um die Unterschätzung eigener Kräfte und Fähigkeiten handelt, die aus dem sowjetischen Erziehungssystem herkommt (*nur eine kleine Schraube in einem großen Mechanismus sein*) und die den jungen Leuten von ihren Eltern überliefert wurde. Dabei muss aber ergänzt werden, dass in den Familien solche *Abstinenz* mehr mit *Autorität den Eltern gegenüber* zu tun hat (hier auch als Traditionselement einer ukrainischen Familie) - und sich mittendrin der beteiligten Organisation zu einer "*passiven*" *Aktivität* oder *gemeinsamen* (nur mit anderen) *Regsamkeit* transformiert hat.
- Obwohl über 70 % der ukrainischen Jugendlichen bestätigt haben, dass das Lesen der Bibel eine der Äußerungen ihrer Religiosität ist, praktizieren es keine 50 % der Befragten (43,9 %¹¹⁰) regelmäßig; für weitere 33,1 % ist das eine Beschäftigung *ab und zu*. Trotzdem unterscheidet es sich stark von der deutschen Stichprobe: nur 17,5 %¹¹¹ *lesen die Bibel*, sowie 17,5 % - nur *ab und zu*¹¹². Die "ukrainische" Zufriedenheitsquote liegt bei 46,0 %¹¹³, teils-teil sind damit noch 12,2 % der befragten Personen zufrieden.
- Etwas öfter ist bei der ukrainischen Jugend *die religiöse Literatur* zum Studieren genannt: 62,9 %¹¹⁴; teils-teils - 20,3 %. Dabei sind 63,5 % *zufrieden* und *sehr*

¹⁰⁵ Siehe S. 190

¹⁰⁶ Personen, die Werte „4“ und „5“ markiert haben

¹⁰⁷ Personen, die Werte „4“ und „5“ markiert haben

¹⁰⁸ Personen, die Werte „4“ und „5“ markiert haben

¹⁰⁹ siehe S.186: bei deutscher Stichprobe - entsprechend 70,1 % und 83,9 %

¹¹⁰ Personen, die Werte „4“ und „5“ markiert haben

¹¹¹ Personen, die Werte „4“ und „5“ markiert haben

¹¹² Siehe auch S. 192

¹¹³ Personen, die Werte „4“ und „5“ markiert haben

¹¹⁴ Personen, die Werte „4“ und „5“ markiert haben

zufrieden. Damit ist also anzunehmen, dass es sich bei den UJCh-Mitgliedern ziemlich großes Interesse an der geistlichen Lektüre zeigt.

- Wie bereits beschrieben wurde¹¹⁵, finden über 40 % der Befragten ihren *Glauben viel zu schwach* und 30 % teilen diese Meinung teilweise. Deswegen *versuchen* 73,6 %¹¹⁶ der jungen Menschen *ständig ihren Glauben intensiver zu gestalten*. Dabei sind die 79,0 % damit *ganz und völlig* zufrieden.
- Nicht die letzte Form einer solchen Intensivierung ist auch ein öfteres Praktizieren des Glaubens im alltäglichen Leben, wobei die Personen eigene Taten kritisch bewerten. Nur 22,3% der ukrainischen Jugendlichen, *wenn sie etwas Schlechtes machen, überlegen nicht, ob es eine Sünde sein könnte*. Bei den über die Hälfte der Befragten (57,4 %) ist es nicht der Fall und sie bedenken ihre Handlungen gut:



Abbildung 9 / 7.3

- Es wurde schon mehrmals auf die Wichtigkeit der Person des Priesters bei den UJCh-Jugendlichen hingewiesen¹¹⁷. Auch bei den Beantwortungen "*Ich höre auf die Ratschläge des Seelsorgers*" ist dies bekräftigt worden: 71,6 %¹¹⁸ trifft das zu (dabei für die 45,3 % ist das sehr typisch)¹¹⁹. Nach der Meinung von nur 10,8 %, sind sie nicht auf die Ratschläge des Priesters¹²⁰ angewiesen, 17,6 % der Jugendlichen greifen darauf "ab und zu" zurück. Dabei sind 70,3 % damit "fast-" (21,0 %) oder "sehr zufrieden" (49,3 %).
- Das Item *Mein Glaube hängt von meiner Stimmung ab: wenn es mir gut geht – vergesse ich Gott* bekam den Mittelwert 2,34. Fast der gleiche Durchschnitt hat sich auch bei der Aussage *Das Gespräch mit Freunden hilft mir mehr als das Gebet* ergeben (2,33). Damit gehören die beiden Items zu den negativst

¹¹⁵ Siehe S. 214

¹¹⁶ Personen, die Werte „4“ und „5“ markiert haben

¹¹⁷ Siehe S. 204

¹¹⁸ Die Personen, die Werte „4“ und „5“ markiert haben

¹¹⁹ Vgl.: siehe S.192

¹²⁰ Mit dem Begriff „*Seelsorger*“ handelt sich es in der Ukraine um eine geistliche und nicht laikale Person

bewerteten Items dieses Blocks. Die Zufriedenheitsquote liegt hier entsprechend bei den Mittelwerten 3,01 und 3,21.

- Da ein sehr großer Prozentsatz des Sonntagskirchgangs bereits früher festgestellt worden ist¹²¹, kann als "nicht-unerwartetes" Ergebnis beim Item *Für mich ist es wichtig, sonntags in die Kirche zu gehen* bezeichnet werden: bei den 85,1 % der Befragten ist das der Fall; allerdings sind es über 10 % weniger vom prozentuellen Wert als diejenigen, die sich als Sonntagskirchgänger bezeichnet haben¹²², was vermuten lässt, dass für diese Jugendlichen "wöchentlich die Kirche zu besuchen" eher ein rituelles Attribut ist, das ihnen entweder im Elternhaus beigebracht wurde oder durch ihre Angehörigkeit zu einem christlichen Verband zu einer Gewöhnungssache geworden ist. Eine solche Einstellung zu der Frage könnte aber als Grund auch eine andere Erklärung haben: für viele Menschen des postsowjetischen Raums sind die Besuche der Kirche zur modischen Zeitsitte geworden, die wenig mit Glaubensgefühlen zu tun haben¹²³. Bei der Zufriedenheitsquote, die allgemein hier bei 85,8 % liegt, war es interessant festzustellen, dass drei Personen von den sieben (für "*sonntags in die Kirche zu gehen – ist überhaupt nicht wichtig*") angegeben haben, dass diese Erfahrung geändert werden soll, wodurch sie bei der Zufriedenheitsskala die linke Position (also Wert 1 - ["ganz"] "unzufrieden damit") markiert haben.
- 80,4 % der UJCh-Mitglieder *teilen die Meinung, dass man aus dem Glauben der Anderen vieles lernen kann*; "zufrieden damit" haben sich die 84,4% erklärt. Somit schränkt sich die ukrainische Jugend nicht nur auf eigenen Glaubenswegen ein, sondern ist bereit, ein Vorbild der Religiosität von Anderen anzunehmen.
- Bei der Aussage *Für mich ist es nicht so wichtig, was meine Altersgenossen über mein Interesse zu der Religion sagen* haben sich bei den ukrainischen Jugendlichen folgende Befragungsergebnisse ergeben:

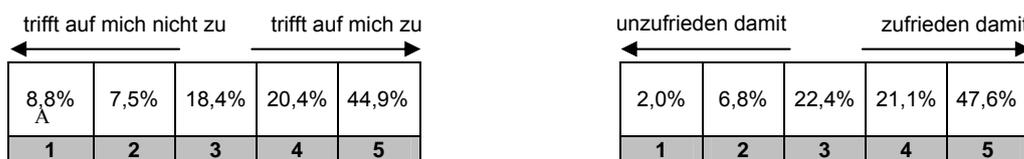


Abbildung 10 / 7.3

¹²¹ Siehe S. 207

¹²² Siehe S. 207: 95,3 %

¹²³ Siehe auch S. 208

Somit zeigt sich bei den UJCh-Mitgliedern, ähnlich wie auch bei den deutschen Jugendlichen, eine ziemlich starke Tendenz zur Positionierung eigenen Glaubens als *Privatsache*¹²⁴.

7.3.6 Religiöse Schlüsselerlebnisse

Öfter als bei jedem dritten Fragebogen ist bei der ukrainischen Stichprobe die Teilnahme am *Offenen Interview* fixiert¹²⁵. Zur Beantwortung war die Frage "*Wie sind Sie zu Gott gekommen, auf welche Weise spüren und erfahren Sie Gott im täglichen Leben*" gestellt worden, um den befragten Personen zu ermöglichen, ihre Gedanken in einer freien Form zu notieren.

Abhängig vom Inhalt der ergebnen Äußerungen, können wir die dabei beteiligte UJCh-Jugend in dreizehn bedingte Gruppen einteilen:

1. Personen, die an Gott nicht glauben oder dies unterschätzen

Student, 19 Jahre alt "*Ich habe keine religiöse Erfahrung*".

2. Personen, die am Anfang ihrer religiösen Erfahrung stehen

Studentin, 20 Jahre alt "*Ich meine, dass meine Erfahrung noch zu klein ist. Ich lebe einfach den heutigen Tag, denke an das Vergangene und vergesse nicht, dass es eine Zukunft gibt. Ich vertraue auf Gott, er ist mein bester Freund.*"

3. Personen, die ihre religiöse Erfahrung als "sehr groß" bemessen

Studentin, 19 Jahre alt "*Mit großer Freude würde ich meine Erfahrungen austauschen, aber vier Zeilen sind zu wenig dazu.*"

¹²⁴ Vgl.: siehe S. 192

¹²⁵ Vgl.: bei deutscher Stichprobe – jede fünfte Person nahm am *Offenen Interview* teil

Studentin, 22 Jahre alt *"Es würde sehr lange dauern, über meine religiöse Erfahrung zu erzählen. Es gibt viel zu erzählen..."*

4. Personen, deren Glaube im Elternhaus formiert wurde

Studentin, 20 Jahre alt *"Meine Eltern haben mir beigebracht, Gott zu lieben. Aber Er liebt mich viel stärker, so dass Er immer mit mir ist, ständig mir Seine Liebe äußert. Dafür danke ich Ihm ganz herzlich!"*

Studentin, 20 Jahre alt *"Zu Gott kam ich noch in meinen Kinderjahren dank meinen Eltern. Auch weiterhin fühle ich jeden Tag Gottes Anwesenheit."*

Student, 25 Jahre alt *"Dank meinen Eltern und meiner Großmutter bin ich im Glauben an Gott, Gehorsam der Kirche gegenüber und im Praktizieren der christlichen Lehre erzogen worden. Seit längerer Zeit empfinde ich Gottes Anwesenheit durch die Gottesdienste und das Mitleben mit meinen Nächsten."*

Student, 23 Jahre alt *"Ich wurde in einer tiefreligiösen Familie erzogen. Obwohl ich in einer weltlichen Lehranstalt studierte, verstand ich, dass die ganze Welt Gottes Werk, Geschenk für die Menschen ist. Deshalb weiß ich, dass man das Leben und diejenigen, die neben dir in dieser Welt sind, mit großer Dankbarkeit ansehen soll."*

Student, 24 Jahre alt *"Ich kam zu Gott in der Kindheit dank meinen Eltern. Aber den größten Einfluss auf meinen Weg zu Gott hatte meine Großmutter. Es ist für mich besonders wichtig, jeden Tag in der Kirche zu sein."*

Studentin, 24 Jahre alt *"Ich kam zu Gott über meine Eltern, die mich christlich erzogen haben. Allmählich, als ich älter wurde, verstärkte sich mein Glaube."*

Studentin, 20 Jahre alt *"Von Kindheit an brachten mich die Eltern zu Gott. Ich fühle Gottes Hilfe und Unterstützung in verschiedenen Lebenssituationen. Ich fühle, wie mich Gott liebt, indem er mir sehr große Geschenke schenkt, auf die ich gar nicht gehofft habe und die ich manchmal gar nicht verdient habe."*

Studentin, 25 Jahre alt	<i>"Ich kam zu Gott über meine Großmutter."</i>
Student, 25 Jahre alt	<i>"Meine Großmutter hat mir geholfen zu Gott zu kommen, später die Organisation "Ukrainische Jugend für Christus". Ich fühle Gott durch Gottesdienste, tägliche Gebete, gute Taten."</i>
Berufstätige, 25 Jahre alt	<i>"Meine Großmutter hat mich zu Gott gebracht."</i>
Student, 25 Jahre alt	<i>"Die Liebe zu Gott haben mir meine Eltern beigebracht, die mich von klein an beten, Gottesdienste in der Kirche besuchen, den Moralprinzipien folgen lehrten. Ich versuche, all meine Taten Gottes Willen gegenüberzustellen und an seine ständige Anwesenheit zu denken."</i>

5. Personen, die selber zu ihrem Glauben durch einige Lebensereignisse gekommen sind

Studentin, 17 Jahre alt	<i>"Das Eintreffen zum Gott soll durch eine überraschende Veränderung, Schock, Wendepunkt stattfinden. In meinem Fall war das eben so. Und Gottes Anwesenheit das ist jeder neue Tag, Geburt des Schönen, des Guten und des Lichtes."</i>
Student, 22 Jahre alt	<i>"Die Kenntnisse über Gott hatte ich von Kindheit an, ich schenkte ihnen aber keine große Bedeutung und war damals kein praktizierender Christ. In meiner Jugendzeit hatte ich große Probleme, die mich moralisch sehr bedrückten. Das half mir, meine Einstellung und meine Auffassung Gottes zu ändern. Ich bin froh, dass es mir half mein Herz dem Gotte zu öffnen! Mein Leben hat sich normalisiert."</i>
Student, 25 Jahre alt	<i>"Ich kam zu Gott durch eigene Ausdauer. Jetzt bin ich der Meinung, dass es unmöglich ist, anders zu leben. Ich bin sehr glücklich, dass ich so lebe. Der Gott ist für mich der Sinn des Lebens, des irdischen und des ewigen Lebens."</i>

6. Personen, für die die Begleitung von einem Seelsorger wichtig ist

Studentin, 19 Jahre alt	<i>"Ich danke meinen Eltern und dem Priester-Seelsorger für die Erkenntnis des Glaubens. Ich unterstütze meinen Glauben und meine Liebe zu Gott, indem ich die Hl. Eucharistie einnehme."</i>
-------------------------	---

7. Personen, für die in ihren Glaubensgefühlen die Beichte eine sehr wichtige Rolle spielte bzw. spielt

Studentin, 20 Jahre alt *"Ungefähr vor sieben Jahren habe ich den Gott zum ersten Mal in mein Leben aufgenommen, genauer gesagt, habe mich ihm anvertraut, als ich eine für mich besondere Beichte hatte, während der ich mein Leben noch einmal durchdachte. Dazu hat meine Bekannte beigetragen. Dann begann sich mein Leben allmählich zum Besseren zu verändern und ich verstand, dass Gott immer mit mir ist."*

Berufstätiger, 28 Jahre alt *"Es gibt nichts Schöneres, als in der Beichte zu hören, dass der Gott dich liebt und Seine Anwesenheit in dem Leben zu fühlen."*

8. Personen, die Glaube und Gott besonders stark in den schwierigen Minuten ihres Lebens spüren

Schülerin, 16 Jahre alt *"Während schwieriger Minuten fühle ich immer, welch einen wichtigen Platz der Gott in meinem Leben hat. Das wichtigste auf der Erde ist der Glaube an Gott. Ohne Ihn hat unser Leben keinen Sinn."*

Studentin, 19 Jahre alt *"Gott ist alles! Gott ist Herrscher meines Lebens! Ich empfinde immer Seine Obhut. Er schützt mich vor der Gefahr und rettet in schwierigen Situationen. Er ist das Licht meines Lebens."*

9. Personen, die verschiedene religiöse Praktiken (vor allem das Gebet, das Bibellesen u.a.) als Mittel ihrer Glaubenserfahrung ansehen.

Student, 21 Jahre alt *"Meine Religiosität äußert sich vor allem durch das Gebet und durch den Glauben daran, dass mein Gebet angehört wird."*

Berufstätiger, 24 Jahre alt *"Ich empfinde Gott durch das Gebet, durch das Lesen der Heiligen Schrift, durch die Gespräche mit den Freunden und auch durch verschiedene Umstände, die im Leben entstehen."*

Studentin, 19 Jahre alt *"Ich fühle Gott über das Gebet, das heißt über das persönliche Gespräch mit ihm. Ich fühle auch seine tägliche Unterstützung und Liebe. Den Glauben an Gott kann man nicht erklären, man muss ihn fühlen."*

- Schülerin, 16 Jahre alt *"Ich fühle Gott täglich durch das Gebet."*
- Berufstätiger, 22 Jahre alt *"Mein Tag beginnt mit einem Gebet. Wenn ich eine solche Möglichkeit habe, so gehe ich jeden Morgen in die Kirche. Manchmal lese ich geistliche Literatur und jeden Abend vor dem Schlaf lese ich die Heilige Schrift."*
- Berufstätige, 24 Jahre alt *"Ich kam zu Gott über Exerzitien. Dort geschah meine Wiederbekehrung und geistige Genesung. Studien und Gebete halfen mir zu verstehen, wie ein richtiger Christ sein soll. Ich habe für mich die Wichtigkeit der Messe, der Heiligen Eucharistie und des ersten Gebots entdeckt."*

10. Personen, die die tägliche Begegnung mit Gott wieder und wieder erleben

- Studentin, 18 Jahre alt *"Für mich ist der Glaube an Gott die Möglichkeit, meinen Platz in der Welt zu finden. In meinem Leben gab es kein Ereignis (das von mir unabhängig war), das mir keinen Nutzen gebracht hatte. Das finde ich, ist ein Beweis dafür, dass sich der Gott ständig um mich kümmert."*
- Berufstätiger, 25 Jahre alt *"Gott öffnet sich in meinem Leben jeden Tag. Er öffnet sich allmählich. Gott ist für mich eine reale Person. Ich bin neben ihm, ich bin in Seiner täglichen Obhut."*
- Schülerin, 16 Jahre alt *"Ich fühle Gott jeden Tag und kann mir mein Leben ohne Ihn nicht vorstellen."*

11. Personen, für die ihr Glaube an Gott zum Sinn ihres Lebens geworden ist

- Student, 26 Jahre alt *"Der Glaube an Gott bildet die Grundlage meines Daseins."*
- Student, 20 Jahre alt *"Die Frage "Existiert Gott?" habe ich ganz einfach gelöst: wenn es keinen Gott gibt, so habe auch ich auf dieser Welt nichts zu tun."*
- Schülerin, 16 Jahre alt *"Ohne Gott würde ich vielleicht den Verstand verlieren."*
- Berufstätiger, 24 Jahre alt *"Meine religiöse Erfahrung – ist mein reines Gewissen."*

- Student, 21 Jahre alt *"Der Sinn des Lebens ist Liebe, und den Gott fühle ich in der Liebe."*
- Student, 24 Jahre alt *"Niemals und nirgendwo darf man Gott vergessen. Er hilft immer. Ich habe mich selbst davon überzeugt. In Gedanken muss man immer mit Gott sprechen. Manchmal durch andere Leute gibt uns Gott Antworten auf unsere Fragen."*
- Schülerin, 13 Jahre alt *"Der Gott ist für mich der Vater, der Freund, der Bruder. Ich kann mir mein Leben ohne ihn nicht vorstellen. Es ist mir gut mit ihm. Ich fühle, dass er neben mir ist."*
- Studentin, 19 Jahre alt *"Ich denke, dass es ohne Gott nichts gäbe, ohne Gottes Willen wäre die Welt ein Chaos."*

12. Personen, die Glaube und Gott durch "praktisches Handeln" (vor allem in der Hilfe am Mitmenschen) erfahren

- Berufstätiger, 28 Jahre alt *"Sprechen mit dem, der es wirklich braucht."*
- Studentin, 19 Jahre alt *"Man sollte Gottes Gestalt in jedem Menschen, sogar in dem, der uns nicht gefällt, sehen. Denn vielleicht will der Gott mir etwas eben durch diese Person sagen."*
- Student, 19 Jahre alt *"Ich bete ständig und helfe meinen Nächsten, wie ich kann."*
- Student, 19 Jahre alt *"Hilfe den Nächsten."*
- Studentin, 28 Jahre alt *"Gott ist Liebe. Seine Liebe zu uns kennt keine Grenzen. Ich empfinde Ihn durch die Hilfe meinen Nächsten, ich bemühe mich sehr."*

13. Personen, deren Glaube sich besonders intensiv durch ihre Beteiligung am Organisationsleben entwickelt haben

- Studentin, 17 Jahre alt *"Alles begann in der Organisation "Ukrainische Jugend für Christus"... und fand seine Fortsetzung an der Katholischen Universität..."*
- Schülerin, 14 Jahre alt *"Ich glaube an Gott und liebe Ihn. Am meisten hat mir die Organisation "Ukrainische Jugend für Christus" geholfen, Gott zu erkennen."*
- Student, 25 Jahre alt *"Ich kam zu Gott über die Gemeinde."*

7.3.7 Zusammenfassung

Nach den in diesem Unterkapitel beschriebenen Untersuchungsergebnissen, ist die ukrainische Stichprobe auf den *Kirchlich-christlichen Typ* zu beziehen¹²⁶. Dies lässt sich vor allem durch die Tatsache bestätigen, dass die UJCh-Jugendlichen, im Unterschied zu BDKJ-Mitgliedern, auf *Selbstkonstruktionen des Glaubens* verzichten und sich auf die Lehre der Kirche orientieren. Sie haben ein großes Vertrauen an den Priester-Seelsorger, versuchen oft (öfter als ein Mal in drei Monaten) zu beichten und sind (im Sinne des Kirchengangs) praktizierende Christen: die Jugendlichen gehen nicht nur regelmäßig zur Sonntagsliturgien, sondern besuchen die Gottesdienste auch mehrmals in der Woche. Die Glaubensvorstellungen von UJCh-Mitgliedern formieren sich also nicht im "autonomen Bereich", sondern sind hauptsächlich für die christlich-doktrinären Sätze zugänglich und dadurch stark beeinflusst. Somit vertreten sie von den fünf verschiedenen Typen religiöser Orientierungen (*Kirchlich-christlicher Typ, Christlich-autonomer Typ, Konventionell-religiöser Typ, Autonom-religiöser Typ, Nicht-religiöser Typ*) eine besonders christliche Jugendgruppe und sind auf der Spitze dieser typologischen Reihe. Anteilmäßig befindet sich der *Kirchlich-christlicher Typ* auf dem vierten Platz und kommt nur vor dem *Nicht-religiöser Typ*. Deswegen, quantitativ gesehen, gehören die UJCh-Mitglieder zu dem nicht durchschnittlichen Jugendmilieu, sondern bilden eher einen Kreis der Gleichgesinnten, der ihren Glauben stark mit der christlichen Semantik verbindet und nach der kirchlichen Tradition praktiziert. Somit ist hier eine Religiositätsform nachzuweisen, die sich vor allem auf die Prinzipien der gemeinsamen christlich-kirchlichen Praxis und nicht an den selbst konstruierten Glaubensentwürfen orientiert. Dies verhindert aber im gewissen Sinne eine tiefere Erkenntnis persönlicher Religiosität.

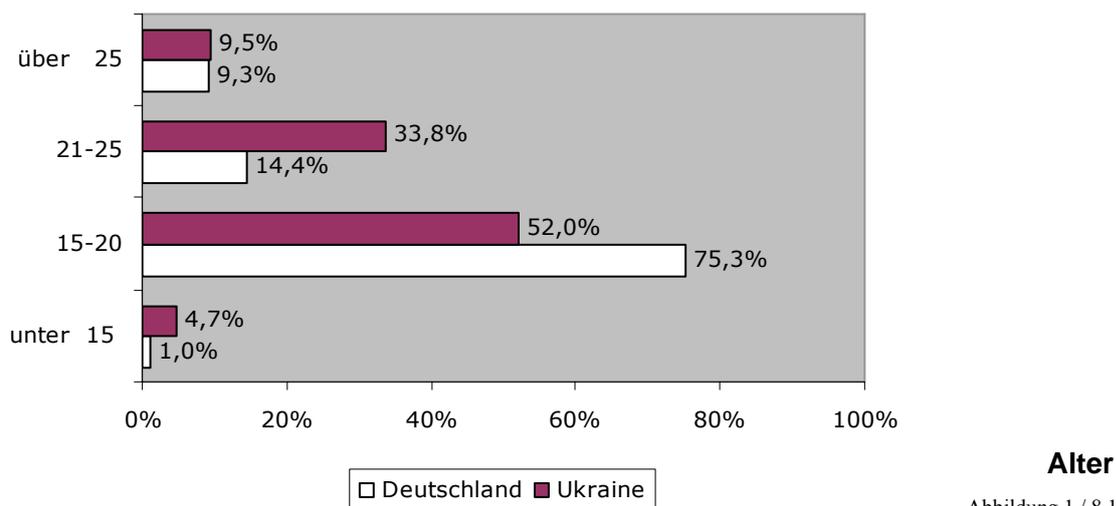
¹²⁶ Siehe Abschnitt 1.2.2 *Typologie der Religiosität Jugendlicher*

8. Vergleichsanalyse der religiösen Orientierungen der ukrainischen und deutschen Jugend

Um die Zusammenhänge zwischen den beiden repräsentativen Jugendgruppen (Untersuchungsvariablen) festzustellen, werden im letzten Dissertationskapitel die Ergebnisse der bivariaten Analysen beschrieben. Dazu wurden diese statistischen Resultate auf Signifikanz geprüft, um diagnostizieren zu können, ob sie zufällig zustande gekommen sind oder ob es sich hier um eine statistisch bestätigte Beziehung handelt. Die Verfahren, die zur Analyse in unserer Untersuchung verwendet wurden, sind *Chi-Quadrat-Test* und *t-Test*.

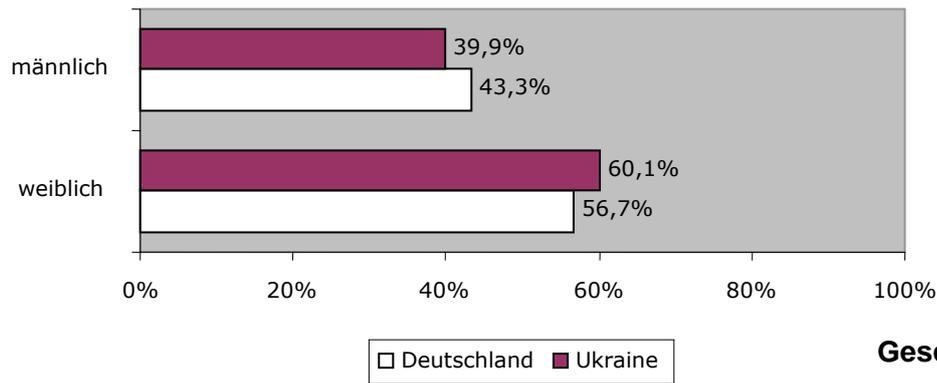
8.1 Allgemeine Daten

Obwohl die an der Befragung teilgenommene ukrainische und deutsche Jugend nach den Altersmittelwerten zu einer Altersgruppe gehören¹, hat sich hier ein signifikanter Unterschied ergeben. Solche Differenz ist vor allem durch die Höchst-Altersprozentquoten entstanden (siehe Abbildung 1 / 8.1).



Auch bei der Geschlechtsverteilung sind die beiden Nationalgruppen signifikant unterschiedlich ($p=0,010$) (siehe Abbildung 2 / 8.1)

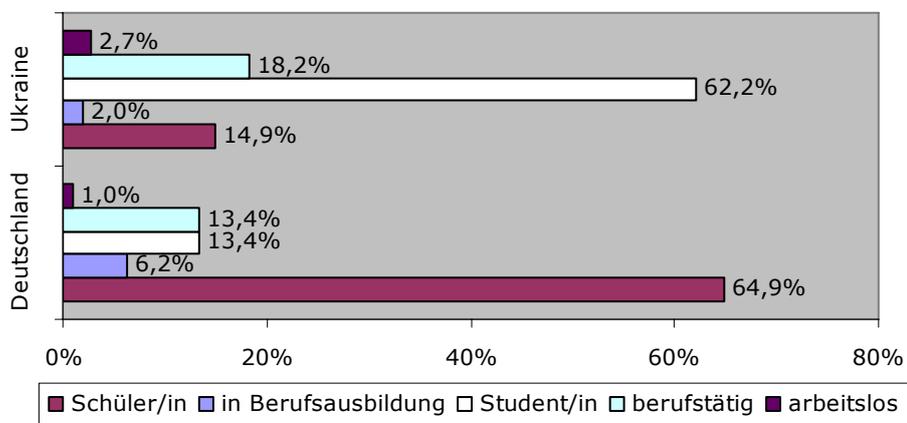
¹ Altersmittelwerte: Ukraine (UA) – 20,7; Deutschland (DE) – 18,9.



Geschlecht

Abbildung 2 / 8.1

Als höchst signifikant ist bei den Untersuchungsgruppen der Berufs- bzw. Ausbildungsstatus zu bezeichnen (siehe Abbildung 3 / 8.1).

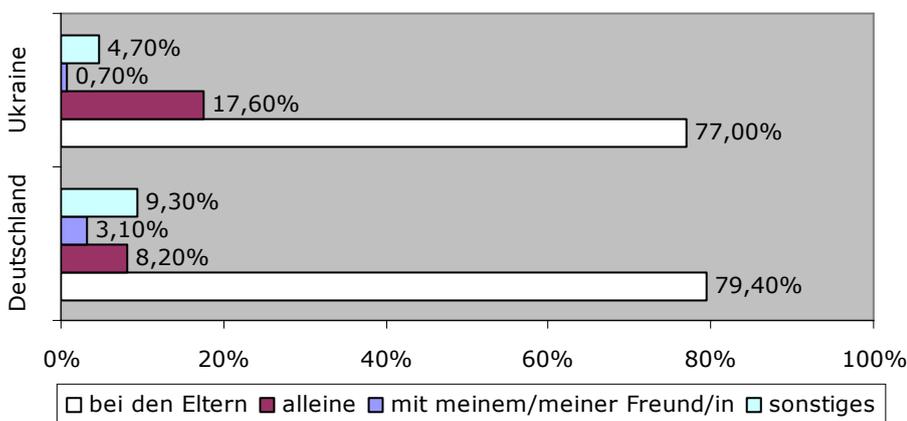


Berufsstatus

Abbildung 3 / 8.1

Dabei muss aber ergänzt werden, dass so eine Differenz auf einer Ungleichheit der Strukturierung des Bildungswesens in beiden Ländern basiert, was zu unterschiedlichem Beginn der Studium-Phase führt: in der Ukraine ist es in der Regel mit 16-17 Jahren, in Deutschland erhält man einen Studentenstatus in etwas späterem Alter.

Sowohl die ukrainischen, als auch die deutschen Jugendlichen wohnen bei ihren Eltern (Abb. 4 / 8.1). Hier wurden also keine signifikanten Unterschiede festgestellt.



Sie wohnen...

Abbildung 3 / 8.1

8.2 Mitgliedschaft

Gemäß den Signifikanz-Werten bei der Frage "Wie haben Sie über BDKJ / UJCh erfahren", hat sich ergeben, dass der Unterschied bei den Aussagen "*selbständig gefunden*" und "*aus der Information in den Massenmedien*" nicht signifikant ist. Hier kann also die Nullhypothese beibehalten werden, was zu bedeuten hat, dass es keinen Zusammenhang zwischen diesen Variablen und der Nationalitätsangehörigkeit der jungen Leuten gibt. Gleichzeitig ist die Aussage "*von Freunden*" als hoch signifikant zu bezeichnen; bei den weiteren "*von den Eltern*", "*aus den Anzeigen bei der Pfarrei oder vom Pfarrer*" und "*sonstiges*" handelt es sich sogar um eine höchst signifikante Beziehung (siehe Tabelle 1 / 8.2).

Ich habe über BDKJ / UJCh auf solche Weise erfahren:	Asymptotische Signifikanz (2-seitig)	Signifikanter Unterschied
- selbständig gefunden	0,398	nicht signifikant
- von Freunden	0,006	**
- von den Eltern	0,000	***
- aus den Anzeigen bei der Pfarrei oder vom Pfarrer	0,010	***
- aus der Information in den Massenmedien	0,280	nicht signifikant
- sonstiges	0,000	***

Signifikanzniveau²: * p < 0,05 = signifikant; ** p < 0,01 = hoch signifikant; *** p < 0,001 = höchst signifikant

Tabelle 1 / 8.2

Ich habe genau meine Organisation gewählt	Asymptotische Signifikanz (2-seitig)	Signifikanter Unterschied
- da ich das Bedürfnis habe, in der Gemeinde zu sein	0,101	nicht signifikant
- da ich das Bedürfnis habe, in der christlichen Gemeinde zu sein	0,010	**
- da ich hier Gott gefunden habe	0,000	***
- da sie meine Freunde besuchen	0,004	**
- da ich hier einen Kreis von Gesinnungsgenossen gefunden habe	0,028	*
- da ich keine andere Alternative unter den Jugendorganisationen sehe	0,000	***

Signifikanzniveau: * p < 0,05 = signifikant; ** p < 0,01 = hoch signifikant; *** p < 0,001 = höchst signifikant

Tabelle 2 / 8.2

Wie aus der Tabelle 2 / 8.2 zu entnehmen ist, besteht in den meisten Fällen, außer dem *Bedürfnis, in der Gemeinde zu sein*, ein signifikanter Unterschied zwischen den

² Ziebertz/Kalbheim/Riegel (2003), S. 428

ukrainischen und deutschen Jugendlichen bei der Frage nach dem Motiv, warum sie genau ihre Organisation / ihren Verband gewählt haben.

Bei den *Erwartungen bezüglich der Mitgliedschaft in ihrer Organisation* ergibt sich kein signifikanter Unterschied zwischen BDKJ- und UJCh-Jugendgrundgesamtheit (siehe Tabelle 3 / 8.2)

Test bei unabhängigen Stichproben

		Levene-Test der Varianzgleichheit		T-Test für die Mittelwertgleichheit		
		F	Signifikanz	T	df	Sig. (2-seitig)
Haben sich Ihre Erwartungen bezüglich der Mitgliedschaft in der BDKJ-Organisation erfüllt?	Varianzen sind gleich	14,947	0,000	-0,718	243	0,473
	Varianzen sind nicht gleich			-0,772	241,950	0,441

Tabelle 3 / 8.2

Die Wahrscheinlichkeit, dass die Differenz zwischen BDKJ- und UJCh-Jugendlichen bei der Frage *"Haben Sie die Absicht, weiterhin in Ihrer Organisation zu bleiben"* durch Zufall zustande gekommen ist, beträgt 8,5 %. Somit besteht hier kein signifikanter Unterschied (Probabilität bleibt also über 0,05). Dabei liegt die beobachtete Häufigkeit bei beiden Nationalitätsgruppen der erwarteten sehr nahe. (Deutschland: 91 / 88,1; Ukraine: 127 / 129,9).

Ebenso unterscheiden sich beide Jugendgruppen in der Aufnahme einer eigenen Mitgliedschaft nicht signifikant, wobei für die deutschen Jugendlichen eine eigene Mitgliedschaft signifikant wichtiger ist, als für ihre ukrainischen Altersgenossen:

Test bei unabhängigen Stichproben

		Levene-Test der Varianzgleichheit		T-Test für die Mittelwertgleichheit		
		F	Signifikanz	T	df	Sig. (2-seitig)
Für wie wichtig halten Sie die Mitgliedschaft in der Organisation für sich selbst?	Varianzen sind gleich	1,358	0,245	-0,823	241	0,411
	Varianzen sind nicht gleich			-0,842	217,637	0,401

Tabelle 4 / 8.2

Gruppenstatistiken

	Aus welchem Staat kommen Sie?			Standardabweichung	Standardfehler des Mittelwertes
		N	Mittelwert		
Für wie wichtig halten Sie die Mitgliedschaft in der Organisation für sich selbst?	Deutschland	96	2,06	1,168	0,119
	Ukraine	147	2,20	1,296	0,107

Tabelle 5 / 8.2

Auch besteht kein systematischer Unterschied bei der Frage "Würden Sie Ihren Freunden empfehlen, Mitglied in einem Mitgliedsverband des BDKJ zu werden?" (p=0,455). Die ergebnen und erwarteten Häufigkeiten differenzieren sich minimal (Deutschland: 84 / 82,4; Ukraine: 126 /127,6).

Anders sieht es bei der Variable "Inwiefern benötigt eine Organisation wie der Bund der deutschen katholischen Jugend einen Priester-Seelsorger?". Bereits prozentuelle Werte³ haben gezeigt, dass für die ukrainischen Jugendlichen die Präsenz eines Seelsorgers wesentlich wichtigere Rolle spielt, als für ihre deutschen Altergenossen. Die Signifikanz der sich ergebenden Unterschiede ist hier deutlich zu erkennen: da der Probabilitätswert unter 0,001 liegt, kann angenommen werden, dass sich beide Gruppen gegenseitig höchst signifikant unterscheiden (Tabelle 6 / 8.2).

Test bei unabhängigen Stichproben

		Levene-Test der Varianzgleichheit		T-Test für die Mittelwertgleichheit		
		F	Signifikanz	T	df	Sig. (2-seitig)
Inwiefern benötigt eine Organisation wie der Bund der deutschen katholischen Jugend einen Priester-Seelsorger?	Varianzen sind gleich	29,077	0,000	13,453	240	0,000
	Varianzen sind nicht gleich			12,027	133,023	0,000

Tabelle 6 / 8.2

Gleiches Signifikanzniveau ergibt sich auch in der Beurteilung des BDKJ- bzw. UJCh-Tätigkeitscharakters (wobei er bei 48,5 % deutscher Jugendlichen - als "mehr weltlicher" und bei 79,8 % ukrainischer Jugendlichen als "mehr geistiger" identifiziert wurde), sowie ob die Jugendlichen mit diesem Charakter zufrieden sind (siehe Tabelle 7 / 8.2)

Kreuztabelle

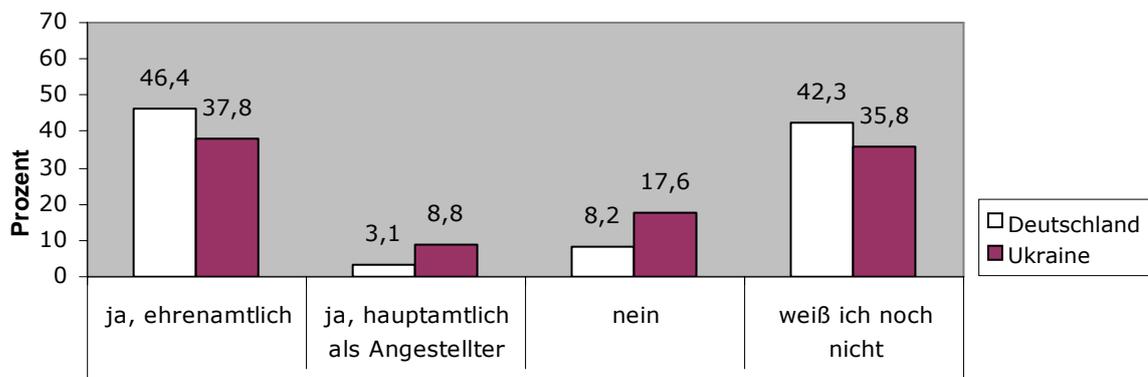
			Aus welchem Staat kommen Sie?		Gesamt
			Deutschland	Ukraine	
Sind Sie mit diesem Charakter der Organisation zufrieden?	ja	Anzahl	83	102	185
		Erwartete Anzahl	72,6	112,4	185,0
	nein	Anzahl	8	45	53
		Erwartete Anzahl	20,8	32,2	53,0
	ja / nein	Anzahl	4	0	4
		Erwartete Anzahl	1,6	2,4	4,0
Gesamt	Anzahl	95	147	242	
	Erwartete Anzahl	95,0	147,0	242,0	

Tabelle 7 / 8.2

Indem sowie von den ukrainischen als auch von den deutschen Jugendlichen das ehrenamtliche Engagement in der Zukunft in ihren Verbänden am häufigsten genannt

³ Siehe: Unterkapitel 7.2 (S. 174); Unterkapitel 7.3 (S. 204)

wurde, erklärten sich letztere fast 10 % öfter dazu bereit (37,8 % (UA) : 46,4% (DE)). Stattdessen wurde bei den Ukrainern die hauptamtliche Beschäftigung als Angestellte prozentuell öfter erwähnt (8,8% (UA) : 3,1% (DE)). Da die Irrtumswahrscheinlichkeit unter dem Wert 0,05 liegt ($p=0,041$), ist hier zwischen beiden nationalen Gruppen ein signifikanter Unterschied festzustellen (siehe Abbildung 1 / 8.2)



Möchten Sie in der Zukunft im BDKJ bzw. UJCh arbeiten?

Abbildung 1 / 8.2

8.3 Beziehung zum Glauben

Bei der Beantwortung der Frage, wodurch sich die Religiosität äußert, bekamen zwei letzte Varianten nahezu gleiche Prozentwerte bei beiden Nationalgruppen:

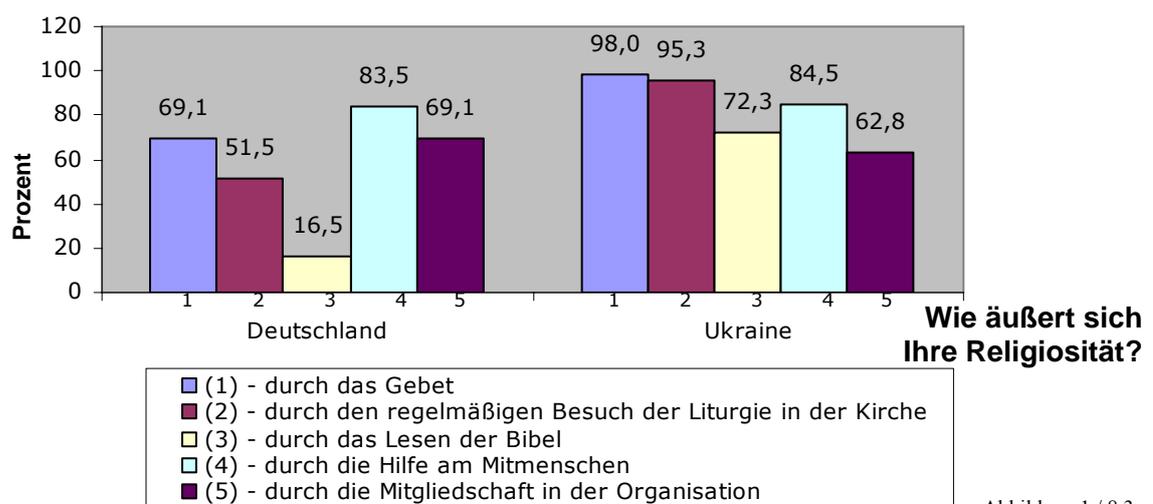


Abbildung 1 / 8.3

Wesentliche Unterschiede, die nach der Berechnung von Chi-Quadrat-Test als höchst signifikant definiert werden könnten (siehe Tabelle 1 / 8.3), sind bei den Items "durch

das Gebet", "durch den regelmäßigen Besuch der Liturgie in der Kirche", "durch das Lesen der Bibel" festzustellen.

Wie äußert sich Ihre Religiosität?	Asymptotische Signifikanz (2-seitig)	Signifikanter Unterschied
- durch das Gebet	0,000	***
- durch den regelmäßigen Besuch der Liturgie in der Kirche	0,000	***
- durch das Lesen der Bibel	0,000	***
- durch die Hilfe am Mitmenschen	0,865	nicht signifikant
- durch die Mitgliedschaft in der Organisation	0,144	nicht signifikant

Signifikanzniveau: * $p < 0,05$ = signifikant; ** $p < 0,01$ = hoch signifikant; *** $p < 0,001$ = höchst signifikant

Tabelle 1 / 8.3

Somit ist die deutsche Jugend in ihrer Religiositätsäußerung vor allem auf die caritativen und gemeinschaftlichen Aktivitäten orientiert, was auf eine extrinsische Beziehung hinweist. Das hat bei den ukrainischen Jugendlichen zwar auch eine wichtige Bedeutung, aber bei ihren Religiositätsäußerungen werden vorzugsweise die intrinsischen Akzente gesetzt.

Ebenso haben sich bei der Klärung der Frage nach *der Bedeutung des Glaubens an Gott* auch einige signifikante Unterschiede zwischen der ukrainischen und deutschen Jugend ergeben. Am stärksten betrifft das die Aussage "Der Glaube an Gott ist unbedingt nötig für meine Seelenrettung" (siehe Abbildung 2 / 8.3).

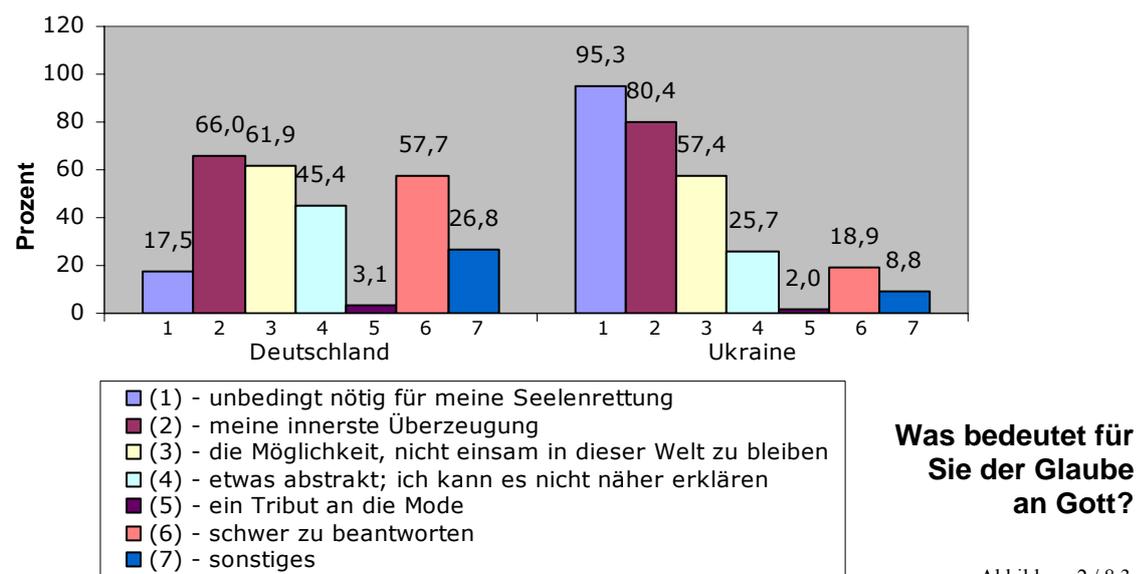


Abbildung 2 / 8.3

Als nicht signifikant sind die Resultate bei den Variablen *"meine innerste Überzeugung"* und *"die Möglichkeit, nicht einsam in dieser Welt zu bleiben"*. Da der Wahrscheinlichkeitswert bei der ersten davon ziemlich nah an Signifikanzniveau disponiert ist, kann dies als ein *tendenziell bedeutsames Ergebnis*⁴ bezeichnet werden (siehe Tabelle 2 / 8.3).

Was bedeutet für Sie der Glaube an Gott?	Asymptotische Signifikanz (2-seitig)	Signifikanter Unterschied
- unbedingt nötig für meine Seelenrettung	0,000	***
- meine innerste Überzeugung	0,055	nicht signifikant
- die Möglichkeit, nicht einsam in dieser Welt zu bleiben	0,274	nicht signifikant
- etwas abstrakt; ich kann es nicht näher erklären	0,000	***
- ein Tribut an die Mode	0,533	nicht signifikant
- schwer zu beantworten	0,000	***
- sonstiges	0,000	***

Signifikanzniveau: * p < 0,05 = signifikant; ** p < 0,01 = hoch signifikant; *** p < 0,001 = höchst signifikant

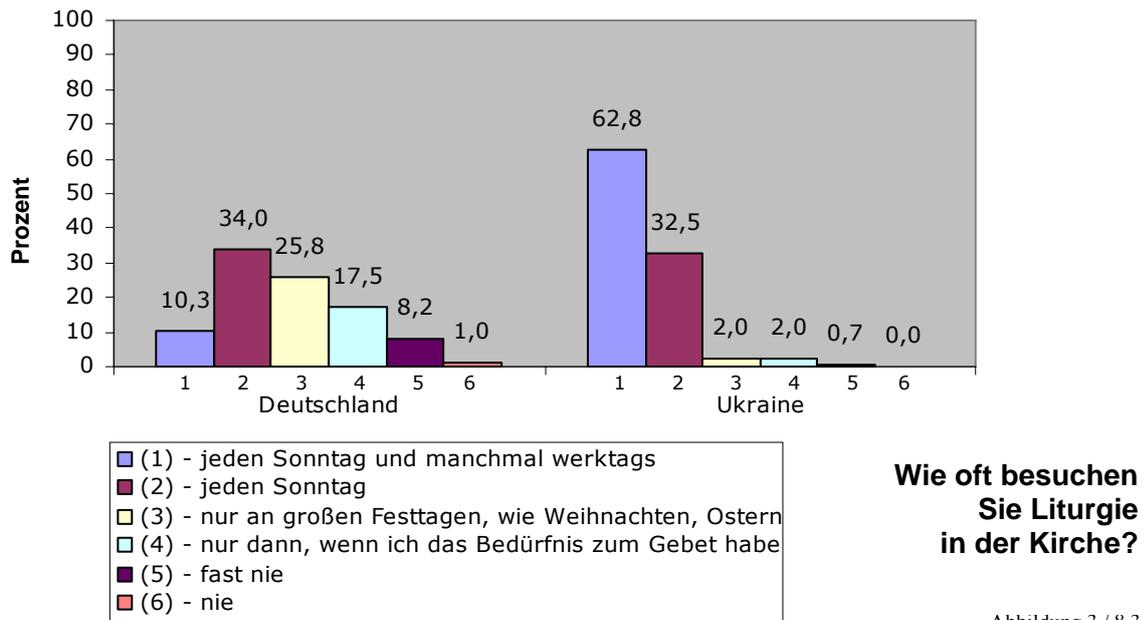
Tabelle 2 / 8.3

Über einen höchst signifikanten Unterschied kann auch bei den Variablen *"etwas abstrakt; ich kann es nicht näher erklären"*, *"schwer zu beantworten"* sowie *"sonstiges"* gesprochen werden. Wie aus der Abbildung 2 / 8.3 zu entnehmen ist, können die ukrainischen Jugendlichen konkreter über ihren Glauben an Gott sprechen; für ihre deutschen Altersgenossen bleibt diese Frage stattdessen eher auf einer abstrakten, mysteriösen Ebene.

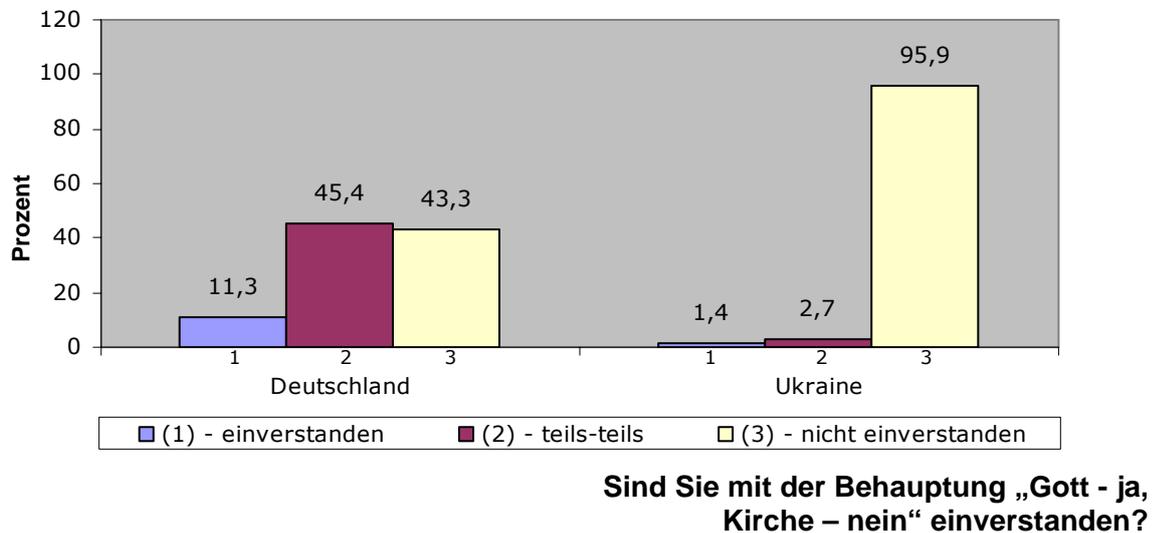
Sowie die BDKJ-, als auch die UJCh-Mitglieder *erfahren zum ersten Mal etwas über Gott* am häufigsten von den Eltern (hier, also, besteht kein signifikanter Unterschied, da die Wahrscheinlichkeit, dass die Differenz zwischen ukrainischen und deutschen Jugendlichen zustande gekommen ist, 9,1 % beträgt).

Höchst signifikant unterscheiden sich stattdessen beide Nationalgruppen in der Frage von Regelmäßigkeit der Kirchenbesuche. Indem für fast alle UJCh-Jugendlichen die Sonntagsliturgie eine sehr hohe Bedeutung hat, ist dies weniger als bei der Hälfte BDKJ-ler der Fall (siehe Abbildung 3 / 8.3).

⁴ Lamberti, J.: Einstieg in die Methoden empirischer Forschung: Planung, Durchführung und Auswertung empirischer Untersuchungen. Tübingen: dgvt-Verlag 2001, S. 88



Ebengleich besteht der höchste signifikante Unterschied bei der Frage, ob die jungen Menschen *mit der Behauptung "Gott - ja", Kirche – nein" einverstanden sind*. Die deutschen Jugendlichen sind viel kritischer der Kirche gegenüber eingestellt, als die ukrainischen. Trotzdem ist nur jeder Zehnte BDKJ-ler damit absolut einverstanden und fast die Hälfte teilt diese Meinung "teils-teils". (siehe Abbildung 4 / 8.3)



Ungeachtet der Tatsache, dass sowohl die deutschen, als auch die ukrainischen Jugendlichen die Kirche vor allem mit der *Vertretung Gottes auf der Erde* assoziieren, besteht hier ein höchst signifikanter Unterschied zwischen beiden Nationalgruppen. (siehe Abbildung 5 / 8.3)

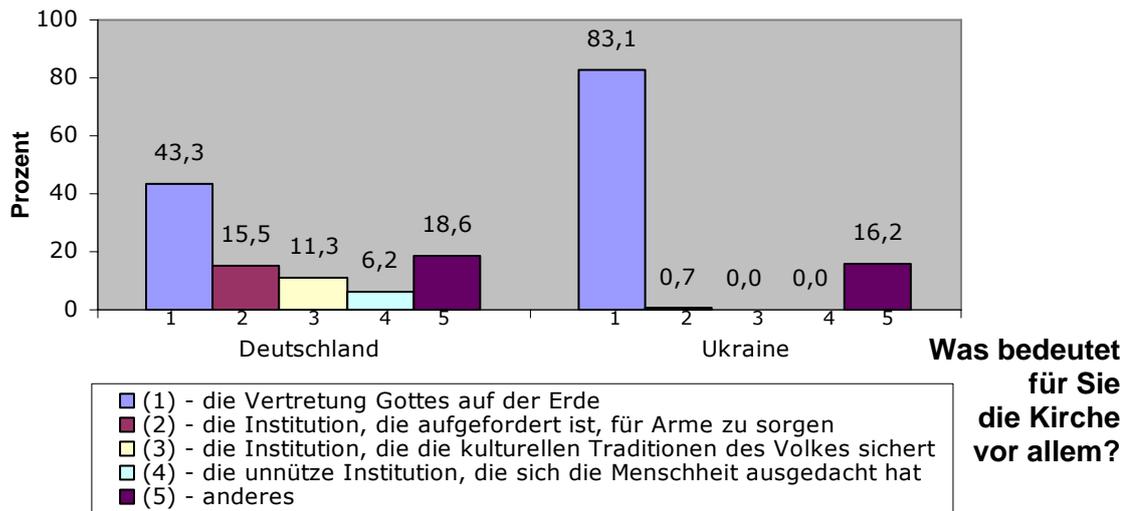


Abbildung 5 / 8.3

Auch bei dem Gottesvorstellungsbild bleibt ein höchster signifikanter Unterschied weiter erhalten. Indem für die absolute Mehrheit der UJCh-Jugendlichen Gott der *allmächtige und rechtmäßige Richter, der für das Gute belohnt und für das Böse bestraft* ist, entspricht diese Definition bei den BDKJ-Mitgliedern in keinen 10 % der Fälle (Abbildung 6 / 8.3). Dabei, nach Computer-Berechnung, wurde bei der deutschen Stichprobe erwartet, dass sich hier die Häufigkeit mit einer viel größeren Anzahl ergibt, als es beobachtet wurde (beobachtete Häufigkeit 9 / erwartete Häufigkeit 48,9).

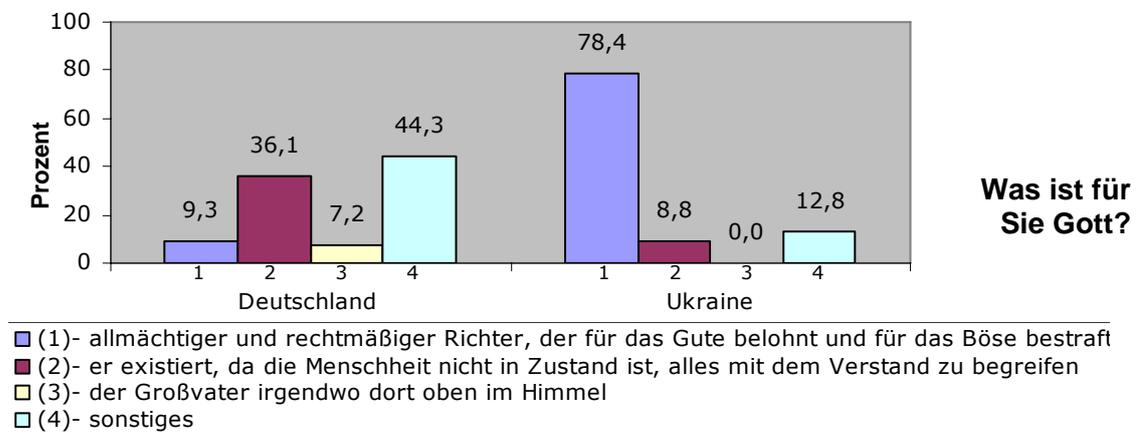


Abbildung 6 / 8.3

8.4 Differenziertheit der Glaubeinstellungen

Gemäß dem höchst signifikanten Unterschied zwischen ukrainischen und deutschen Jugendlichen im Item *Gebet als Religiositätsäußerung* (siehe Tabelle 1 / 8.2), konnte man vermuten, dass auch bei einzelnen Items, die die Gebets-Problematik

klären, diese Differenz weiter erhalten bleibt. Um das zu prüfen, war der t-Test durchgeführt worden. Und tatsächlich, wie in der Tabelle 1 / 8.4 abgebildet, unterscheiden sich beide Nationalgruppen bei Gebets-Annahmen fast überall höchst signifikant. Nur bei der Aussage *Ich bete vor allem deshalb, weil ich so erzogen wurde* ergibt sich ein hoch signifikanter Unterschied ($p < 0,01$) (siehe Tabelle 1 / 8.4).

Test bei unabhängigen Stichproben

		Levene-Test der Varianzgleichheit		T-Test für die Mittelwertgleichheit		
		F	Signifikanz	T	df	Sig. (2-seitig)
Im Gebet finde ich die innere Beruhigung	Varianzen sind gleich	11,895	0,001	-7,156	242	0,000
	Varianzen sind nicht gleich			-6,795	168,049	0,000
Das Gebet ist mein persönliches Gespräch mit Gott	Varianzen sind gleich	14,789	0,000	-4,968	243	0,000
	Varianzen sind nicht gleich			-4,731	171,553	0,000
Im Gebet erkenne ich die Tiefe meines Herzens	Varianzen sind gleich	3,484	0,063	-8,235	241	0,000
	Varianzen sind nicht gleich			-7,940	176,273	0,000
Im Gebet bin ich ziemlich oft zerstreut und es fällt mir schwer, mich zu konzentrieren	Varianzen sind gleich	10,302	0,002	-5,575	243	0,000
	Varianzen sind nicht gleich			-5,352	177,014	0,000
Ich bete vor allem deshalb, weil ich so erzogen wurde	Varianzen sind gleich	0,442	0,507	-3,065	239	0,002
	Varianzen sind nicht gleich			-3,061	197,335	0,003
Mir ist es wichtig, täglich zu beten	Varianzen sind gleich	15,372	0,000	-12,076	243	0,000
	Varianzen sind nicht gleich			-11,421	166,989	0,000
Ich bin der Meinung, dass ohne Gebet die Religiosität undenkbar ist	Varianzen sind gleich	1,676	0,197	-8,575	243	0,000
	Varianzen sind nicht gleich			-8,410	191,733	0,000
Meiner Meinung nach, ist das Gebet ein natürliches Bedürfnis des Menschen	Varianzen sind gleich	0,950	0,331	-4,930	242	0,000
	Varianzen sind nicht gleich			-5,690	212,943	0,000

Tabelle 1 / 8.4

Ebenso hat sich bei keinen von den Glaubensgefühl-Variablen eine Irrtumswahrscheinlichkeit von mehr als 0,05 ergeben⁵. Damit ist die Null-Hypothese zurückzuweisen und es kann angenommen werden, dass der gefundene Mittelwertunterschied auch in der *Grundgesamtheit* von beiden Nationalgruppen existiert. (Tabelle 2 / 8.4).

Gruppenstatistiken

	Aus welchem Staat kommen Sie?	N	Mittelwert	Standardabweichung	Standardfehler des Mittelwertes
Mein Glaube befreit mich von der Fixierung auf die Gegenwart, ich denke oft über das ewigen Leben nach dem Tod nach	Deutschland	97	2,76	1,231	0,125
	Ukraine	148	3,63	1,083	0,089
Ich glaube, dass die Seele des Menschen unsterblich ist	Deutschland	92	3,41	1,259	0,131
	Ukraine	146	4,74	0,862	0,071
Ich bin bereit, meine religiöse Überzeugung meinen Altersgenossen mitzuteilen	Deutschland	96	3,65	1,105	0,113
	Ukraine	147	4,15	1,023	0,084
Ich übertrage den Glauben auf alle Situationen meines Lebens	Deutschland	97	2,89	1,215	0,123
	Ukraine	148	4,06	0,982	0,081
Ich habe das Gefühl, dass mein Glaube viel zu schwach ist	Deutschland	96	2,63	1,069	0,109
	Ukraine	148	3,25	1,124	0,092

Tabelle 2 / 8.4

⁵ Bei allen Glaubensgefühl-Variablen besteht ein *höchst* signifikanter Unterschied

Die Wahrscheinlichkeit, dass die Differenz zwischen BDKJ- und UJCh-Jugendlichen bei der Aussage *Ich empfinde oft, dass Gott mich nicht hört* durch Zufall zustande gekommen ist, beträgt 11,9 %; somit kann hier angenommen werden, dass der Mittelwertunterschied bei der Grundgesamtheit in solchem Maß nicht existiert. Bei allen anderen Items, die Verhaltensweisen Gottes und seine Bedeutung für die einzelnen Personen klärten, ist die Signifikanz der ergebnen Unterschiede hier deutlich zu erkennen: die ukrainische und deutsche Jugend unterscheiden sich höchst signifikant. (siehe Tabelle 3 / 8.4):

Test bei unabhängigen Stichproben

		Levene-Test der Varianzgleichheit		T-Test für die Mittelwertgleichheit		
		F	Signifikanz	T	df	Sig. (2-seitig)
Gott hilft mir immer in schweren Stunden meines Lebens	Varianzen sind gleich	37,407	0,000	-8,916	242	0,000
	Varianzen sind nicht gleich			-8,191	148,742	0,000
Für mich ist Christus die Quelle der Wahrheit	Varianzen sind gleich	16,941	0,000	-11,609	243	0,000
	Varianzen sind nicht gleich			-10,807	157,050	0,000
Ich kann selbständig meine Probleme lösen und stütze mich nicht auf Gottes Hilfe	Varianzen sind gleich	2,702	0,101	5,535	241	0,000
	Varianzen sind nicht gleich			5,465	192,142	0,000
Gott hilft mir, offen zu den Leuten zu sein	Varianzen sind gleich	0,715	0,399	-9,161	242	0,000
	Varianzen sind nicht gleich			-8,896	182,951	0,000
Gott entscheidet über mein Schicksal	Varianzen sind gleich	5,448	0,020	-8,891	242	0,000
	Varianzen sind nicht gleich			-8,665	187,422	0,000
Ich weiß, dass alles Gute, was ich erreicht habe Gottes Wille ist	Varianzen sind gleich	26,352	0,000	-12,459	243	0,000
	Varianzen sind nicht gleich			-11,482	151,036	0,000
Wenn ich gesündigt habe, befürchte ich den Zorn Gottes	Varianzen sind gleich	3,068	0,081	-13,148	243	0,000
	Varianzen sind nicht gleich			-13,604	227,341	0,000
Ich nehme wahr, dass Gott ständig um mich sorgt	Varianzen sind gleich	19,079	0,000	-11,204	243	0,000
	Varianzen sind nicht gleich			-10,478	159,872	0,000
Gott hat mich lieb, so wie ich in Wirklichkeit bin	Varianzen sind gleich	15,586	0,000	-4,744	243	0,000
	Varianzen sind nicht gleich			-4,474	165,185	0,000
Ich bemühe mich, an den zehn Geboten Gottes festzuhalten und gemäß der Lehre Jesu zu leben	Varianzen sind gleich	4,162	0,042	-11,674	243	0,000
	Varianzen sind nicht gleich			-11,087	169,745	0,000
Ich empfinde oft, dass Gott mich nicht hört	Varianzen sind gleich	22,553	0,000	-1,447	241	0,149
	Varianzen sind nicht gleich			-1,567	239,946	0,119

Tabelle 3 / 8.4

Auch in den Fragen der liturgisch-religiösen Praxis unterscheiden sich beide nationale Gruppe höchst signifikant. Damit wird die Experimentalhypothese angenommen, was zu bedeuten hat, dass die Mittelwertdifferenz auch in der Grundgesamtheit von UJCh- und BDKJ-Jugend existiert (siehe Tabelle 4 / 8.4).

Gruppenstatistiken

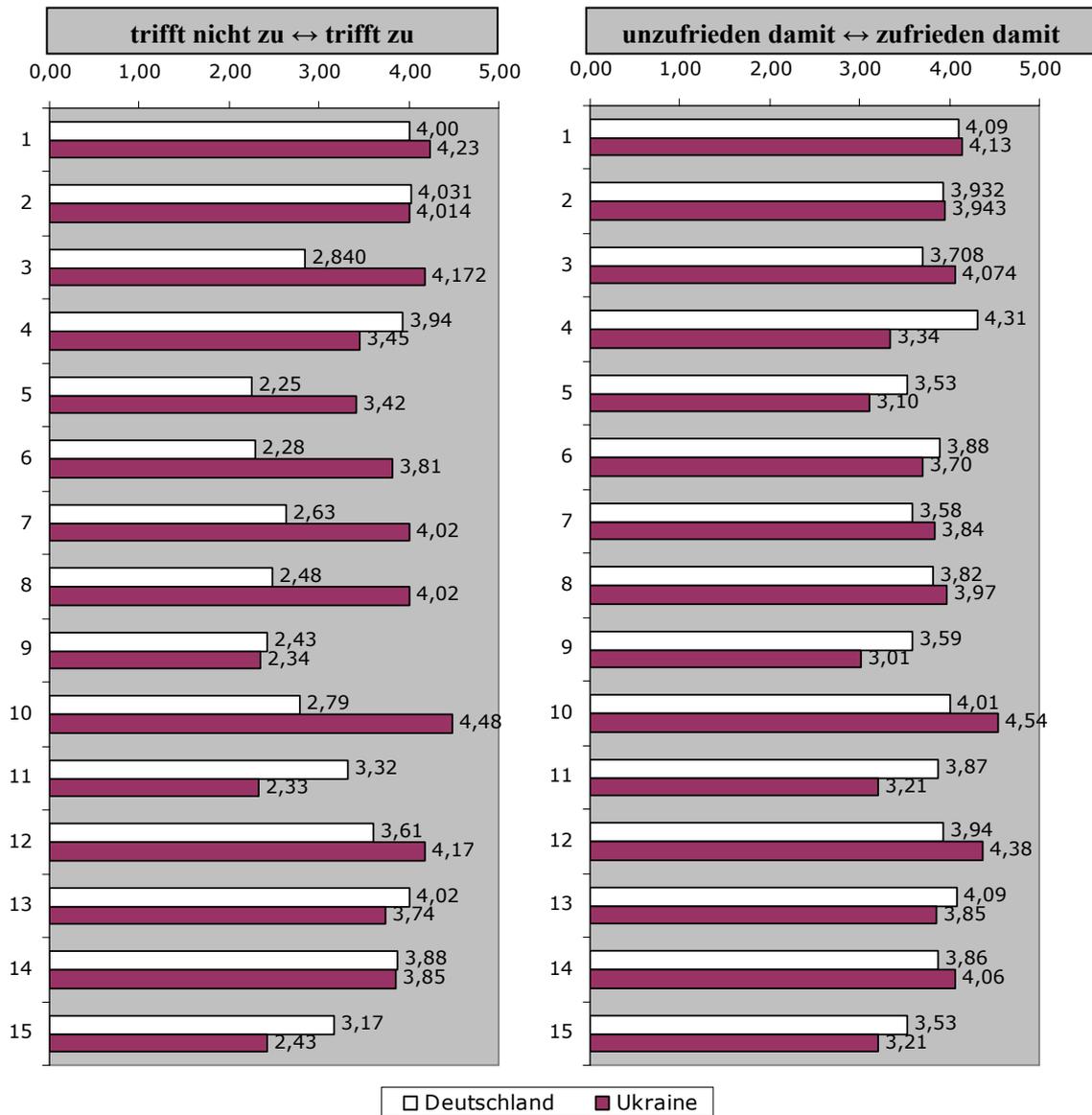
	Aus welchem Staat kommen Sie?	N	Mittelwert	Standardabweichung	Standardfehler des Mittelwertes
Wenigstens ein Mal in drei Monaten beichte ich meine Sünden dem Priester	Deutschland	96	1,32	0,946	0,097
	Ukraine	148	3,88	1,345	0,111
Ich glaube, dass ich die Beichte ohne Hilfe des Priesters machen kann	Deutschland	95	3,34	1,277	0,131
	Ukraine	148	2,47	1,459	0,120
Ich empfinde die Gottesanwesenheit während der Liturgie in der Kirche	Deutschland	96	3,026	1,0269	0,1048
	Ukraine	148	4,132	0,9356	0,0769
Ich nehme am Abendmahl (Heilige Kommunion) regelmäßig teil	Deutschland	97	3,59	1,427	0,145
	Ukraine	148	4,18	0,995	0,082

Tabelle 4 / 8.4

8.5 Religiöses Leben und Zufriedenheit damit

In der Abbildung 1 / 8.5 kommen am deutlichsten die Mittelwertunterschiede zwischen BDKJ- und UJCh-Jugendlichen in den Fragen, die die Gestaltungs- und Praktizierungsformen ihrer Religiosität und die "Sozialisierung" deren (Religiosität) in der gesellschaftlichen Umgebung, sowie die Zufriedenheit von diesem realen religiösen Leben klärten⁶. Ob diese Mittelwertdifferenzen auch in der deutschen und ukrainischen Grundgesamtheit existieren, ist durch t-Test geprüft worden, dessen Ergebnisse auch aus dem unteren Teil der Tabelle zu entnehmen sind. Dabei ist zu bemerken: da der "trifft zu / nicht zu"-Faktor und die *Zufriedenheits*-Faktoren jeder Aussage die einzelnen Variablen bildeten, sind sie also isoliert zu betrachten.

⁶ Siehe auch Unterkapitel 7.2 (Abschnitt 7.2.5); Unterkapitel 7.3 (Abschnitt 7.3.5)



		Signifikanter Unterschied	
		Trifft zu / nicht zu	Zufriedenheit
1	Ich schäme mich nicht und bekenne offen meinen Glauben vor meinen Altersgenossen	nicht signifikant	nicht signifik.
2	Ich helfe immer, wenn meine Hilfe gebraucht wird	nicht signifikant	nicht signifik.
3	Ich lebe gemäß meinen religiösen Überzeugungen und der Lehre der Kirche	***	**
4	Ich arbeite aktiv in meiner christlichen Gemeinde mit	**	***
5	Ich lese die Bibel	***	*
6	Ich lese religiöse Literatur	***	nicht signifik.
7	Ich versuche ständig, meinen Glauben intensiver zu gestalten	***	nicht signifik.
8	Ich höre auf die Ratschläge, die mir mein Seelsorger gibt	***	nicht signifik.
9	Mein Glaube hängt von meiner Stimmung ab: wenn es mir gut geht – vergesse ich Gott	nicht signifikant	**
10	Für mich ist es wichtig, sonntags in die Kirche zu gehen	***	***
11	Das Gespräch mit Freunden hilft mir mehr als das Gebet	***	***
12	Ich teile die Meinung, dass man aus dem Glauben der Anderen vieles lernen kann	***	***
13	Ich fühle, dass ich von anderen geliebt werde	*	nicht signifik.
14	Für mich ist es nicht so wichtig, was meine Altersgenossen über mein Interesse zu der Religion sagen	nicht signifikant	nicht signifik.
15	Wenn ich etwas Schlechtes mache, überlege ich nicht, ob es Sünde ist	***	nicht signifik.

Signifikanzniveau: * p < 0,05 = signifikant; ** p < 0,01 = hoch signifikant; *** p < 0,001 = höchst signifikant

Abbildung 1 / 8.5

8.6 Zusammenfassung

Nach der Durchführung des Signifikanttestes kann festgelegt werden, dass zwischen ukrainischen und deutschen Jugendlichen wesentliche Unterschiede in der Religiosität und religiösen Mentalität bestehen. Die statistischen Ergebnisse von 76 Antwortvariablen, die in einer oder anderen Art und Weise den Innenbereich der Religiosität charakterisierten (das Gebet, die Glaubensgefühle, Verhaltensweise Gottes und seine Bedeutung für die einzelnen Personen) sowie Außenmerkmale des Christ-zu-sein (kirchlich-religiöse Praxis usw.), haben sich nur in 18 Fällen *nicht signifikant* ergeben; alle anderen (oft durch ihr Höchstsignifikanzniveau) weisen auf einen Unterschied zwischen beiden Nationalgruppen hin. Besonders auffällig haben sich die Differenzen bei folgenden Religiositätsmerkmalen ergeben:

- Kirchengang;
- Lesen der Bibel und religiöser Literatur;
- Zustimmung zu den christlichen Glaubenssätzen (wie *Unsterblichkeit der menschlichen Seele, Glaube an Gott als Seelenrettung, Gott als allmächtiger und rechtmäßiger Richter, der für das Gute belohnt und für das Böse bestraft*);
- Gebetspraktizierung und Verstehen des Gebetes;
- Wahrnehmung des Gotteswillens und Befürchtung den Zorn Gottes wegen der Sünden; Festhaltung an Geboten Gottes im täglichen Leben;
- Verstehen des Beichtesakramentes und Grad des Vertrauens dem Seelsorger gegenüber.

Gleichzeitig zeigen sich die deutschen und ukrainischen Jugendlichen sehr ähnlich im Bereich ihrer Verbandszugehörigkeit, vor allem bei der positiven Bewertung ihrer Organisationen sowie bei der Schätzung eigener Mitgliedschaft und ihrer Bereitschaft, diese weiter fortzusetzen. Auch in ihrem Freundeskreis würden die Jugendlichen beider Stichproben empfehlen, Mitglied in einem BDKJ- bzw. UJCh-Mitgliedsverband zu werden. Dabei charakterisiert die deutsche Jugend den BDKJ als eher "*weltlich orientierte*" Organisation, während die Ukrainer der Charakter des UJCh eher als "*geistig*" bezeichnen.

Insofern, obwohl die beiden Jugendgruppen durch ihre Zugehörigkeit dem christlichen Verband sich als aktive junge Christen positionieren und dadurch ihrer

Religiosität äußern, besitzt die religiöse Mentalität bei ukrainischer und deutscher Jugend einen unterschiedlichen Charakter. Dies kann auch auf die Differenzen zwischen west- und osteuropäischen Jugendgrundgesamtheit hinweisen, vor allem aber, die Objektauswahl unserer Untersuchung berücksichtigend, ist hier über die religiös orientierten Gruppen zu sprechen.

Schlussfolgerung

Mit der thematischen Schwerpunktsetzung vorliegender Arbeit wird die religiöse Mentalität bei den Jugendlichen katholischer Verbände in Ost- und Westeuropa erforscht. Dass hier als Repräsentanten die deutsche und ukrainische religiös orientierten Gruppen ausgewählt wurden, ergab sich primär durch unsere konkreten Erlebnisse in beiden Vereinigungen: in der Periode der 12-jährigen Erfahrung bei *Ukrainische Jugend für Christus (UJCh)* (zuerst - durch unsere einfache Mitgliedschaft, dann später - durch das Leiten eines UJCh-Verbandes) - lebhaft Kontakte mit einigen Diözesanverbänden des *Bundes der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ)* (die mitunter 6 Jahre lang intensiv dauerten). Dank dieser Zusammenarbeit wurden viele praktisch bezogene Formen der kirchlichen Jugendarbeit gegenseitig positiv beeinflusst. Damit war diese Kooperation nicht nur Element der interkulturellen Begegnung, sondern auch Katalysator der erzieherischen und pastoralen Angebote mittendrin beider Verbände.

Nun werden hier mit diesen Studien die theoretischen Ansatzpunkte der Jugendsoziologie und Jugendpastoral in Deutschland und der Ukraine erläutert, sowie die empirische Vergleichsanalyse der religiösen Mentalität der BDKJ- und UJCh-Mitglieder durchgeführt

Die Sozialisation von jungen Menschen findet heutzutage im Prozess der *verlängerten* Lebensphase *Jugend* statt. Als soziale Kategorie ist jede Altersgruppe durch die sozialen Rollen in verschiedenen Gesellschaftsbereichen präsent. Für die Jugendlichen mit ihren Strebungen zur Autonomie erfolgt dieser Übergang zum bewussten Erwachsenenstatus also erst dann, wenn die Berufs-, Familien-, Konsumentenrolle und Bürgerrolle bereits vollzogen worden sind¹. Bis dahin befinden sie sich in den Grenzen des Erziehungsfeldes. Als Teil dessen ergibt sich die Gruppenarbeit, neben familiären und schülerischen Bereichen, zu wichtigen Domänen des pädagogischen Prozesses. Eine der Form dieses Freizeitangebotes ist die Jugendbewegungsarbeit. Und wenn es sich dabei um die kirchliche Jugendarbeit handelt, so ergibt sich hier beim Erziehungsprozess ein besonderer Aspekt:

¹ Hurrelmann (2005), S. 35

Orientierung auf ein ganz konkretes Menschenbild – der Person von Jesus Christus, seine Lehre und Vorbild.

Bei der Jugendpastoral ist sowie das religiös-kirchliche als auch politische Engagement besonders wichtig. Soziale Partizipation der jungen Christen ist hier von besonderer Bedeutung. Denn die Kirche als *Communio* realisiert sich nicht nur "in den Grundvollzügen der Verkündigung Gottes in Wort und Sakrament" (*Dialog*), sondern auch in der *Diakonie* und in der *Dialektik*, d.h. "in der Verantwortung für die Menschen und in der Prophetie um beider, Gottes und der Menschen willen". Durch die Solidarität mit den Mitmenschen, die in "Ungerechtigkeit und Not marginalisiert sind", - (*martyrium caritatis*), wird damit das Zeugnis des Glaubens (*martyrium fidei*) vervollständigt.² Auf diese Weise bilden Martyria und Diakonie die "Identität christlicher Praxis"³. Der Glaube soll also lebendig sein – sowohl im Bekenntnis, als auch in der Tat. Dieses Verständnis den jungen Leuten beizubringen - ist eine der wichtigsten Aufgaben kirchlicher Erziehung. Zugleich ist hier zu bemerken, dass die Jugendlichen selbst durch Taufe und Firmung eine Befähigung bekommen, "Kirche zu sein und Kirche zu gestalten". Diese *prophetische Kraft*⁴ der Jugend wird damit zu einem großen Potenzial, das manchmal nur Impulse braucht, offen zu werden.

Die beiden hier behandelten Verbände orientieren sich in ihrer Arbeit mit der Jugend auf kirchliche Richtlinien und Synodenbeschlüsse. Gleichzeitig sind sowohl BDKJ als auch UJCh in dem gesellschaftlichen Raum breit präsent. Solche "Doppelaktivität" - *die Mitgestaltung der Kirche und Mitgestaltung der Gesellschaft* - gehört zu den Basiselementen des Tätigkeitscharakters. Besonders beim BDKJ ist dieses "zusammengewachsene" Modell in ihrem historischen Entstehungsprozess stark verwurzelt. Der ukrainische Verband hat sich dagegen primär als eine Bewegung-Form entwickelt (in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts) und wurde erst nach der Wende zu einer Jugendorganisation. Dazwischen existierte UJCh nur in Diaspora-Kreisen, da unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg die Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche, wo *Ukrainische Jugend für Christus* beheimatet war, durch Stalins-Regime verboten wurde und ihr Untergrundsleben in der atheistischen Sowjetunion bis Anfang

² Fuchs, O.: Kirche. In: Haslinger, H. zusammen mit Bundschuh-Schramm, C./ Fuchs, O./ Karrer, L./ Klein, S./Knobloch, S./Stoltenberg, G. (Hrsg): Handbuch Praktische Theologie. Bd. 1.: Grundlegungen. Mainz: Matthias-Grünwald-Verl. 1999, S. 370-371

³ Fuchs, O.: Martyria und Diakonie: Identität christlicher Praxis. In: Handbuch Praktische Theologie (1999), S.178

⁴ Fuchs, O. (1986)

der 90er Jahre führte. Dabei entstanden sogenannte *krypto-unierten* Gemeinden mit der heimlichen Liturgiepraxis, Taufe, Klostergemeinschaften und Priesterseminare. Die Führung der organisierten Jugendarbeit war in dieser Situation der illegalen Existenz aber nicht möglich. Daher gab es damals keine Notwendigkeit oder, besser gesagt, waren die Zeiten dazu nicht geeignet, die theoretische Basis der Jugendpastoral bei fehlender praktischer Realisierung zu entwickeln: die Katakombenkirche sollte in erster Linie um ihr Überleben kämpfen – verhöhnte, verbotene und grausam verfolgt "pilgerte sie mit dem Siegel des Kreuzes Christi, gezeichnet durch Todesurteil der Herrscher dieser Welt"⁵. Demgegenüber befand sich die kirchliche Jugendarbeit in Nachkriegsdeutschland in einer besonders intensiven Entwicklungsphase. Es handelt sich damit vor allem um den Aufbauprozess des katholischen Jugendverbandwesens, wobei 1947 der *Bund der Deutschen Katholischen Jugend* gegründet wurde. Die weiteren 50 Jahre waren ebenso durch aktive Entwicklungen in diesem Bereich gekennzeichnet. Damit bildet sich hier bis Anfang der 90er Jahre ein gut strukturierter, materiell und finanziell abgesicherter, mit der breiten pastoralen theoretisch-praktischen Basis gerüsteter Erziehungsraum, während in der Ukraine die kirchliche Jugendarbeit zu diesem Zeitpunkt erst eine Anfangsphase betritt und sich parallel zu dem Wiederaufbau der Kirche entwickelt.

Durch diese Erziehungsrollen ist die Kirche also in dem Bereich des gesellschaftlichen Raums der Ukraine *indirekt* präsent: sie ist von dem Staat dazu weder beauftragt, noch realisiert sie ihre Arbeit ohne jegliche staatliche Subventionen. In der ukrainischen Verfassung ist also das *Separationsmodell* der gesellschaftlich-kirchlichen Beziehungen verankert. Jedoch zeigen sich hier immer wieder viele positive Kooperationszeichen, die beiden Institutionen werden öfters zu Dialogpartnern. Diese Prozesse sind auch durch die bereits mehrere Jahre ständig erhaltene hohe Vertrauens-Quote der ukrainischen Bürger der Kirche gegenüber vordiktiert. So im Vergleich zu anderen gesellschaftlichen Institutionen, ist ukrainische Kirche am positivsten bewertet. In Deutschland hat die Kirche wesentlich weniger Unterstützung unter der Bevölkerung. Zugleich handelt es sich hier bei den staats-kirchlichen Beziehungen um ein *Kooperationsmodell*, das aktive kirchliche Beteiligung an den Sozial-, Wirtschafts-,

⁵ Slipyj, J.: Zur Lage der ukrainischen katholischen Kirche in der Heimat. In: Kirche in Not (1982), S. 136; Josyf Kardinal Slipyj war langjähriger Oberhaupt der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche, auch zur Zeit der Verfolgung; als politischer Häftling verbrachte er 18 Jahren in sowjetischer Gefangenschaft

Bildungs- und Kulturbereichen vorsieht. Die enge Zusammenarbeit gründet sich auf der Praktik der bilateralen Abkommen, die in Deutschland durch die Verträge zwischen der Kirche und den einzelnen Bundesländern reglementiert wird. Der Ukrainische Staat steht bis heute in keinem Konkordatsverhältnis mit keiner von den hier beheimateten größten Religionsgemeinschaften (Ukrainische Orthodoxe Kirche Moskauer Patriarchat, Ukrainische Orthodoxe Kirche Kiewer Patriarchat, Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche, Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche, Römisch-Katholische Kirche in der Ukraine)⁶. Allein den politischen Willen dazu zu haben, reicht nicht. Als ein sehr problematisches Destruktivelement lässt sich hier vor allem die kompromisslose Position der Ukrainischen Orthodoxen Kirche Moskauer Patriarchat nennen: sie beansprucht für sich einen privilegierten Platz im ukrainischen polykonfessionellen Religionsfeld und will nicht, dass sie gleichartig mit anderen christlichen Kirchen behandelt wird. Insofern ist die ökumenische Verständigung in der Ukraine ein ganz wichtiger Faktor sowie der religiösen als auch der gesellschaftlichen Stabilität und Fortschritts.

Aus dem Beispiel kann man konkret sehen, wie stark die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in einer ambivalenten Wirkung sein können. Damit ist hier festzustellen, dass sich in einer demokratischen Gesellschaft beide Institutionen gegenseitig zu ergänzen haben und sich nicht durch die Konfliktsfelder voneinander separieren. Zwar hatte die Trennung zwischen Staat und Kirche ihre historischen Gründe, sollte aber nicht als Modell bei gegenseitigen Beziehungen für die Zukunftsperspektive angenommen werden. Die Einflüsse der säkularen Kultur, vor allem aber der laizistischen Suggestion öffentlichen Lebens, sind heutzutage im Jugendmilieu besonders wirksam. Die Gefahren sind groß: junge Leute mit ihrem noch nicht geformten Bewusstsein absorbieren diese weltlichen Musterbilder, indem sie eigene religiöse Vorstellungen noch kaum entwickelt haben; auch wenn glaubensorientierte Erfahrungen bereits existieren, nicht aber im ausreichenden Maß, entsteht dabei keine innerliche Überzeugungskraft, sondern wird die Religiosität lediglich auf einer Akzeptanz-Formel fokussiert. Die modernen Kulturprozesse fördern außerdem bei vielen Jugendlichen einen subjektivistischen Charakterzug, wodurch auch die, die sich als "Gläubig" erklären, ihre Glaubensgefühle auf die Privatsphäre beziehen und

⁶ Von den fünf größten Religionsgemeinschaften werden die drei orthodoxen Jurisdiktionen sowie die Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche als „traditionelle Kirchen“ bezeichnet, während die Römisch-Katholische Kirche als „historische Kirche“ benannt wird

sich damit mit der Gesamtheit der Kirche nicht identifizieren. Das letzte erklärt, warum im heutigen Gemeindeleben, sowie im allgemeinen kirchlichen Bereich immer weniger junger Christen zu sehen sind.

Deswegen bereits allein durch die Mitgliedschaft in ihren Verbänden zeigen die BDKJ- und UJCh-Jugendlichen ihre Bereitschaft, sich genau als Christen zu positionieren. Dabei, wie es aus unserer empirische Untersuchung zu ersehen ist, suchen die Jugendlichen eine *Gemeinde*, was aber oft bei beiden Nationalgruppen erst als dritt wichtigstes Motiv genannt worden war. Für die deutsche Jugend ist ihr BDKJ-Verband vor allem ein *Gesinnungsgenossen-* und *Freundschaftskreis*, die Ukrainer orientieren sich dagegen in erster Linie auf den *christlichen* Charakter des UJCh's. Dabei ist aus den erworbenen Untersuchungsdaten und auf deren Basis durchgeführten Analysen zu entnehmen, dass für die deutschen Jugendlichen die Selbstkonstruktionen durch Glaubenselemente von wesentlicher Bedeutung sind, während sich ihre ukrainischen Altersgenossen vor allem an der Lehre der Kirche orientieren. Damit gehören die letzteren zum *Kirchlich-christlichen Typ*; die BDKJ-Jugendliche haben stattdessen mehr Ähnlichkeiten mit dem *Christlich-autonomen religiösen Typ*⁷. Daraus ergeben sich weitere Konsequenzen für mehr Qualitätsleistung bei der kirchlichen Jugendarbeit. So, sollten die BDKJ-Erziehungsmethoden zukünftig derart weiterentwickelt werden, dass sie helfen, das Vertrauen bei deutschen Jugendlichen an kirchliche Glaubenssätze wiederaufzubauen und damit die *Ideologische Dimension* ihrer Religiosität⁸ zu vertiefen. Bei erziehungspastoraler Begleitung in ukrainischen UJCh-Verbänden ist in Zukunft mehr Offenheit und Flexibilität bei ihren Mitgliedern zu fördern und die *Ritualistische Dimension* mit modernen Formen der Glaubenspraxis zu erweitern. Wie die beiden Nationalverbände neue Anforderungen konkret in ihrer Arbeit zu realisieren haben, hängt von vielen objektiven Realitäten ab. Als eine der effektiven Möglichkeiten lässt sich dabei die Intensivierung der Zusammenarbeit zu nennen. Solch ein Kooperationsmodell bringt die gegenseitige Bereicherung für die beiden Organisationen (wird aber auch zu einem realen Beispiel der interkulturellen Begegnung im Jugendarbeitsfeld Deutschlands und der Ukraine). Somit werden die jungen Menschen beider Religiositätstypen voneinander lernen und einander bereichern. Dabei ist es auch zu bemerken, dass sowohl im BDKJ, als auch im UJCh die Jugendlichen von weiteren *Konventionell-religiösen* und *Autonom-religiösen* Typen

⁷ Siehe Abschnitt 1.2.2 *Typologie der Religiosität Jugendlicher*

⁸ Siehe Abschnitt 1.2.1 *Zum Begriff der Religiosität*

präsent sind, sogar die *Nicht-religiösen* Jugendlichen finden eine eigene Zugehörigkeit zu den Verbänden als positiv. Dieses letztere kann auch ein Zeichen dafür sein, dass solche jungen Menschen, trotz ihrer kritischen Position der Religion bzw. dem Glauben gegenüber, sich auf der Suche nach eigener Religiosität befinden. Und die Jugendgemeinschaften wie *Bund der Deutschen Katholischen Jugend* und *Ukrainische Jugend für Christus* sind imstande, die Glaubensgefühle von ihren "ungläubigen" Mitgliedern (auch vielleicht unbewusst für sie) zu ändern, weil "wo zwei oder drei" in Seinem Namen versammelt sind – da ist Gott selbst mitten unter ihnen⁹. Somit leisten bei der kirchlichen Jugendverbandsarbeit nicht nur die pädagogischen Fachkräfte ihren wichtigen Erziehungsbeitrag, auch die pastorale Seelsorge spielt hier keine entscheidende Rolle, sondern lässt sich die Entwicklung der religiösen Mentalität junger Menschen vor allem durch einen Mysteriumsakt prägen, denn - "so ist weder der etwas, der pflanzt, noch der, der begießt, sondern nur Gott, der wachsen lässt".¹⁰

⁹ Das Evangelium nach Matthäus 18,20. In: Die Bibel: Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung. Freiburg i. Br.: Herder 2005, S. 1105

¹⁰ Der erste Brief an die Korinther 3,7. In: Die Bibel (2005), S. 1276

Synoptische Tabelle

Jahr	Politik	Katholische Kirche	Katholische Kirche in Deutschland	BDKJ	Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche	UJCh
1901					Andrej Scheptyc'kyj ernannt im Alter von gerade 36 Jahren zum Metropoliten und Großerbischof der UGKK	
Erste Drittel des 20. Jahrhunderts			"Blütezeit" des deutschen katholischen Jugendvereinswesens			
1914	Erster Weltkrieg (bis 1918)					
1917	Russische Oktoberrevolution					
1922	Reichsjugendwohlfahrtsgesetz (bis 1953)	Enzyklika "Ubi Arcano Dei Consilio" von Pius XI. (Katholische Aktion)				
1924			Bayerisches Konkordat			
1929			Preußisches Konkordat			
1931					Gründung der Ukrainischen Katholischen Bund durch Metropolit Scheptyc'kyj	
1932			Badisches Konkordat			
1933	Machtübernahme durch Nationalsozialisten; Hitler zum Reichskanzler		Reichskonkordat		Generalinstitution der Katholischen Aktion; Katholische Aktion der Ukrainischen Jugend	erster Kongresse "Ukrainische Jugend für Christus"
1936			Richtlinien für die katholische Jugendseelsorge			

Jahr	Politik	Katholische Kirche	Katholische Kirche in Deutschland	BDKJ	Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche	UJCh
1937		Enzyklika "Ardenti cura" von Pius XI. (gegen den Verstoß des Konkordats seitens Deutschen Reiches)				
1939	Zweiter Weltkrieg; Angliederung der Westukraine an die Sowjetunion					
1945	Ende des Zweiten Weltkrieges		Richtlinien für die katholische Jugendarbeit und Jugendorganisation - "Bonner Richtlinien"		Inhaftierung der Hunderten von den unierten Geistlichen mit dem Primas Metropolit Josyf Slipyj an der Spitze	
1946					Offizieller Verbot der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche durch Stalins Regime; Untergrundleben der UGKK in Sowjetunion (bis 1989)	
1947				Gründung des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend; BDKJ-Bundesordnung		
1949	Bundesrepublik Deutschland; Deutsche Demokratische Republik (bis 1990)					
1953	Jugendwohlfahrtsgesetz (bis 1991)					

Jahr	Politik	Katholische Kirche	Katholische Kirche in Deutschland	BDKJ	Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche	UJCh
1959			Oberhirtliche Richtlinien für die katholische Jugendseelsorge Deutschlands			Kongress UJCh in Innsbruck, Österreich
1962		Zweites Vatikanisches Konzil (bis 1965)				
1963			Vertrag des Landes Hessen mit den Katholischen Bistümern in Hessen		Freilassung von Metropolitan Josyf Slipyj; Slipyj in Rom (bis 1984†)	
1964						Kongress UJCh in Toronto, Kanada
1965			Konkordat zwischen dem Heiligen Stuhle und dem Lande Niedersachsen			
1971			Theorie der Jugendpastoral: P. Jakobi ("Verwirklichung von Kirche")	BDKJ - als Dachverband seiner Mitgliedsverbände und ihrer regionalen Zusammenschlüsse		
1975			Beschluss "Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit" der Würzburger Synode	BDKJ- Grundsatzprogramm		
1978		Karol Wojtyła zum Papst Johannes Paul II. gewählt (bis 2005†)	Pastoralkonzept kirchlicher Jugendarbeit ("evangelisierende Bewegung")			
1980	Polnische Gewerkschaft "Solidarność"					

Jahr	Politik	Katholische Kirche	Katholische Kirche in Deutschland	BDKJ	Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche	UJCh
1983					Initiativgruppe zur Verteidigung der Rechte katholischer Ukrainer	Kongress UJCh in: Parma, USA; Cook Krec, (Manitoba) Kanada; Rom, Italien; Parma, USA; Chicago, USA
1984			Theorie der Jugendpastoral: Bericht der Diözese Paderborn (politisches Engagement der kirchlichen Jugendarbeit)			Kongress UJCh in: Schliersee, Deutschland; Omaha (Nebraska), USA
1985	Michail Gorbatschow als Generalsekretär des Zentralkomitees der Kommunistischen Partei der Sowjetunion (bis 1991)		Theorie der Jugendpastoral: Günter Biemer ("Der Dienst der Kirche an der Jugend")			Kongress UJCh in: Stamford, USA; Ancaster (Ontario), Kanada
1986			Theorie der Jugendpastoral: Ottmar Fuchs ("Prophetische Kraft der Jugend?"); Beschluss der Rottenburg-Stuttgarter Diözesansynode (religiös-kirchlichem und sozial-politischem Engagement"; moralische Forderung zur Partizipation)			Kongress UJCh in: Winnipeg, Kanada; Parma, USA; Ancaster, Kanada; Saskatoon (Saskatchewan), Kanada
1987	Glasnost und Perestrojka in Sowjetunion					Kongress UJCh in: Philadelphia (Pennsylvania), USA; Ancaster, Kanada; Canberra, Australien

Jahr	Politik	Katholische Kirche	Katholische Kirche in Deutschland	BDKJ	Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche	UJCh
1988					1000-jähriges Jubiläum der Christianisierung der Kiewer Rus'	Kongress UJCh in: Prudentopolis (Parana), Brasilien; Edmonton, Kanada; Chicago, USA; Dimeringen, Frankreich; Melbourne (Viktoria), Australia
1989	Politische Wende - friedliche Revolutionen in Osteuropa; Fall der Berliner Mauer	Treffen von Gorbatschow und Papst Johannes Paul II.				
1990	Verkündigung des liberalen Religionsgesetzes in Sowjetunion					Kongress UJCh in Kargongstone (New York), USA; erster (nach 1933) Kongress UJCh in der Ukraine; Gründung der ersten Organisation "Ukrainische Jugend für Christus"; UJCh-Statut
1991	Unabhängigkeitserklärung der Ukraine; Deutsches Kinder- u. Jugendhilfegesetz		Leitlinien zur Jugendpastoral ("am seelsorglichen Auftrag der Kirche")		Offizielle Anerkennung der UGKK in Sowjetunion	
1994					Bildung der Jugendkommission des UGKK-Sobors - (1) Sobor-JK- Entwurf zur Jugendarbeit in UGKK (bis 1996)	UJCh - als Verband "Ukrainische Jugend für Christus"

Jahr	Politik	Katholische Kirche	Katholische Kirche in Deutschland	BDKJ	Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche	UJCh
1996	Gründung des Gesamtukrainischen Rates der Kirchen und der religiösen Organisationen		Vertrag zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Freistaat Sachsen	Neue Ordnung der bischöflichen Arbeitstelle für Jugendseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz (Entflechtung der "historisch gewachsenen Doppelstruktur" - BDKJ-Bundespräses-Postens + der Leitung der Arbeitstelle)	Bildungskonzept der kirchlichen Jugendarbeit durch Bischöfliche Jugendkommission des UGKK-Sobors - (2) Sobor-BJK-Entwurf zur Jugendarbeit in UGKK ; UJCh-Kongress - (3) Entwurf des UJCh-Kongresses zur Jugendarbeit in UGKK; Gründung der Patriarchischen Jugendkommission durch das Beschluss der Lviver Bischofssynode	
1999						Ökumenischer Kongress der christlichen Jugend, Kiew; Gründung des Zwischenkonfessionellen Rates der christlichen Jugend der Ukraine
1997			Vertrag zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Freistaat Thüringen; Vertrag zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Land Mecklenburg-Vorpommern			
1998			Vertrag zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Land Sachsen-Anhalt			

Jahr	Politik	Katholische Kirche	Katholische Kirche in Deutschland	BDKJ	Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche	UJCh
2003			Vertrag zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Land Brandenburg; Vertrag zwischen der Freien Hansestadt Bremen und dem Heiligen Stuhl			
2000				Beschluss der BDKJ-Hauptversammlung: Einrichtung eines Jugendpastoralen Ausschusses		
2001		Papstbesuch in der Ukraine				
2002				Beschluss der BDKJ-Hauptversammlung: Fortführung des Ausschusses für Jugendpastorale Fragen		
2004	"Orangenrevolution" in der Ukraine			Beschluss der BDKJ-Hauptversammlung: Eckpunkte zum Verständnis von Jugendpastoral im BDKJ		
2005			Vertrag zwischen dem Heiligen Stuhl und der Freien Hansestadt Hamburg			
2006					Beschluss der Bischofssynode: 2007 - Jahr der Jugend	

Jahr	Politik	Katholische Kirche	Katholische Kirche in Deutschland	BDKJ	Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche	UJCh
2007				Beschluss der BDKJ-Hauptversammlung: Sicherung der Ergebnisse der Diskussion um die jugendpastoralen Aspekte des Perspektivprozesses	Patriarchische Sobor "Jugend in der Kirche des dritten Jahrhunderts", Kiew; Kongress der Jugend der UGKK, Kiew	

FRAGEBOGEN

Religiöse Mentalität der Jugend

Liebe Freunde!

Vor Ihnen liegt der Fragebogen, mit dessen Hilfe wir das Problem der religiösen Orientierungen der Jugend erforschen wollen. Diese Befragung ist anonym und ihre Ergebnisse werden ausschließlich für die Ziele der Forschung verwendet, und zwar in der Dissertationsarbeit "Die religiöse Mentalität der Jugend Ost- und Westeuropas auf der modernen Etappe des Christentums. Religiös orientierte Gruppen in der Ukraine und Deutschland im Vergleich".

Bitte versuchen Sie in jedem Block diejenige Antwort zu finden, die am ehesten Ihren Überzeugungen entspricht. Die hier gestellten Fragen berühren die persönliche Erfahrung mit der Entwicklung und dem Entstehen Ihrer Geistigkeit. Der Fragebogen erfasst Ihre persönlichen Gedanken über das geistige Leben. Deshalb bitten wir Sie, aufrichtig zu sein und nicht nur die "passenden Fragen" auszusuchen. Verlassen Sie sich auf Ihre Intuition und geben Sie Ihre eigene Position wieder. Berücksichtigen Sie nicht die Meinungen von Freunden oder Kollegen: jeder Mensch hat ein Recht auf einen eigenen Standpunkt. Das gilt besonders für den Glauben.

Wir wünschen Ihnen Erfolg beim Ausfüllen des Fragebogens.

Block 1

In diesem Block interessieren wir uns für Ihre Mitgliedschaft in einem Mitgliedsverband des Bundes der deutschen katholischen Jugend (BDKJ) [des Verbandes Ukrainische Jugend für Christus (UJCh)]

1. *Wie lange sind Sie bereits Mitglied in einer Organisation?*

		Prozent	
		DE	UA
<input type="checkbox"/> ich bin gerade erst beigetreten	(1)	19,6	13,5
<input type="checkbox"/> ein halbes Jahr	(2)	5,2	18,9
<input type="checkbox"/> zwei Jahre	(3)	13,6	27,0
<input type="checkbox"/> mehr als drei Jahre	(4)	61,9	40,5

2. *Wie haben Sie etwas über den BDKJ [den UJCh] erfahren?*

(Kreuzen Sie bitte jeweils "ja" oder "nein" an)

				Prozent	
				DE	UA
- ich habe sie selbständig gefunden	<input type="checkbox"/> ja (1)	<input type="checkbox"/> nein (2)		14,4 / 85,6	10,8 / 89,2
- von Freunden	<input type="checkbox"/> ja (1)	<input type="checkbox"/> nein (2)		60,8 / 39,2	77,0 / 23,0
- von den Eltern	<input type="checkbox"/> ja (1)	<input type="checkbox"/> nein (2)		20,6 / 79,4	4,1 / 95,9
- aus den Anzeigen bei der Pfarrei oder vom Pfarrer	<input type="checkbox"/> ja (1)	<input type="checkbox"/> nein (2)		30,9 / 69,1	16,9 / 83,1
- aus Informationen in den Massenmedien	<input type="checkbox"/> ja (1)	<input type="checkbox"/> nein (2)		6,2 / 93,8	10,1 / 89,9
- sonstiges _____	<input type="checkbox"/> ja (1)	<input type="checkbox"/> nein (2)		39,3 / 60,7	10,8 / 70,9

3. Warum haben Sie genau Ihre Organisation gewählt? (Notieren Sie bitte mit Ziffer 1 das wichtigste Motiv, mit Ziffer 2 das zweitwichtigste Motiv, mit Ziffer 3 das drittwichtigste Motiv usw.)

	Mittelwert	
	DE	UA
- da ich das Bedürfnis habe, in der Gemeinde zu sein.....()	3,42	3,85
- da ich das Bedürfnis habe, in der christlichen Gemeinde zu sein.....()	3,09	2,46
- da ich hier Gott gefunden habe.....()	4,36	2,97
- da meine Freunde sie besuchen.....()	3,02	3,49
- da ich hier einen Kreis von Gesinnungsgenossen gefunden habe.....()	2,83	3,46
- da ich keine andere Alternative unter den Jugendorganisationen sehe.....()	4,25	4,22

4. Haben sich Ihre Erwartungen bezüglich der Mitgliedschaft in der BDKJ-Organisation [in der UJCh-Organisation] erfüllt? (Markieren Sie bitte auf der folgenden Skala mit einem Kreuz die Stelle, die am ehesten Ihrer Zufriedenheit entspricht)

sehr zufrieden ←————→ ganz unzufrieden

1	2	3	4	5	6

Mittelwert	
DE	UA
2,15	2,25

5. Haben Sie die Absicht, weiterhin in Ihrer BDKJ-Organisation [UJCh-Organisation] zu bleiben?

	Prozent	
	DE	UA
<input type="checkbox"/> ja (1) <input type="checkbox"/> nein (2)	97,8 / 2,2	92,7 / 7,3

6. Für wie wichtig halten Sie die Mitgliedschaft in der Organisation für sich selbst? (Markieren Sie bitte auf der folgenden Skala mit einem Kreuz die Stelle, die am ehesten Ihrer Empfindung entspricht)

meine Mitgliedschaft ist für mich wichtig ←————→ meine Mitgliedschaft ist für mich nicht wichtig

1	2	3	4	5	6

Mittelwert	
DE	UA
2,06	2,20

7. Würden Sie Ihren Freunden empfehlen, ein Mitglied in einem Mitgliedsverband des BDKJ [des UJCh] zu werden?

	Prozent	
	DE	UA
<input type="checkbox"/> ja (1) <input type="checkbox"/> nein (2)	1,08	1,11

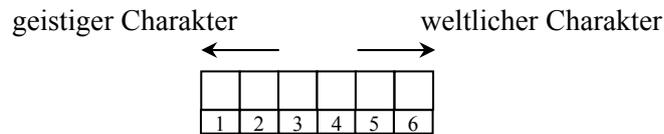
8. Inwiefern benötigt eine Organisation wie der Bund der deutschen katholischen Jugend [Ukrainische Jugend für Christus] einen Priester-Seelsorger? (Markieren Sie bitte auf der folgenden Skala mit einem Kreuz die Stelle, die am ehesten Ihrer Meinung entspricht)

er ist sehr nötig ←————→ er ist nicht nötig

1	2	3	4	5	6

Mittelwert	
DE	UA
2,96	1,27

9. Wenn Sie an die Aktionen und die Tätigkeiten des BDKJ [des UJCh] denken, welchen Charakter hat heute die Organisation? (Markieren Sie bitte auf der folgenden Skala mit einem Kreuz die Stelle, die am ehesten Ihrer Meinung entspricht)



Mittelwert	
DE	UA
3,65	2,67

10. Sind Sie mit diesem Charakter der Organisation zufrieden?

- ja (1) nein (2)

Prozent	
DE	UA
85,6 / 8,2	68,9 / 30,4

11. Möchten Sie in der Zukunft im BDKJ arbeiten?

- ja, ehrenamtlich
 ja, hauptamtlich als Angestellter
 nein
 weiß ich noch nicht

Prozent	
DE	UA
(1) 46,4	37,8
(2) 3,1	8,8
(3) 8,2	17,6
(4) 42,3	35,8

Block 2

In diesem und in den nächsten Blöcken bitten wir Sie, die persönliche Einschätzung Ihrer Beziehung zum Glauben an Gott darzustellen.

12. Glauben Sie an Gott?

- ja (1) nein (2)

Prozent	
DE	UA
95,8 / 4,2	99,3 / 0,7

13. Wie äußert sich Ihre Religiosität?
(Kreuzen Sie bitte jeweils "ja" oder "nein" an)

- | | | | | |
|--|---------------------------------|-----------------------------------|--|--|
| - durch das Gebet | <input type="checkbox"/> ja (1) | <input type="checkbox"/> nein (2) | | |
| - durch den regelmäßigen Besuch der Liturgie | <input type="checkbox"/> ja (1) | <input type="checkbox"/> nein (2) | | |
| - durch das Lesen der Bibel | <input type="checkbox"/> ja (1) | <input type="checkbox"/> nein (2) | | |
| - durch die Hilfe am Mitmenschen | <input type="checkbox"/> ja (1) | <input type="checkbox"/> nein (2) | | |
| - durch die Mitgliedschaft in der Organisation | <input type="checkbox"/> ja (1) | <input type="checkbox"/> nein (2) | | |

Prozent	
DE	UA
69,1 / 29,9	98,0 / 2,0
51,5 / 47,1	95,3 / 3,4
16,5 / 81,4	72,3 / 26,4
83,5 / 14,4	84,5 / 15,5
69,1 / 25,8	62,8 / 35,8

14. Was bedeutet für Sie der Glaube an Gott?
(Kreuzen Sie bitte jeweils "ja" oder "nein" an)

- | | | | | |
|---|---------------------------------|-----------------------------------|--|--|
| - unbedingt nötig für meine Seelenrettung | <input type="checkbox"/> ja (1) | <input type="checkbox"/> nein (2) | | |
| - meine innerste Überzeugung | <input type="checkbox"/> ja (1) | <input type="checkbox"/> nein (2) | | |
| - die Möglichkeit, nicht einsam in dieser Welt zu bleiben | <input type="checkbox"/> ja (1) | <input type="checkbox"/> nein (2) | | |
| - etwas abstrakt; ich kann es nicht näher erklären | <input type="checkbox"/> ja (1) | <input type="checkbox"/> nein (2) | | |
| - ein Tribut an die Mode | <input type="checkbox"/> ja (1) | <input type="checkbox"/> nein (2) | | |
| - schwer zu beantworten | <input type="checkbox"/> ja (1) | <input type="checkbox"/> nein (2) | | |
| - sonstiges | <input type="checkbox"/> ja (1) | <input type="checkbox"/> nein (2) | | |

Prozent	
DE	UA
17,5 / 76,3	95,3 / 4,1
66,0 / 28,9	80,4 / 19,6
61,9 / 34,0	57,4 / 42,6
45,4 / 49,5	25,7 / 74,3
3,1 / 89,7	2,0 / 98,0
57,7 / 41,2	18,9 / 81,1
26,8 / 57,7	8,8 / 91,2

15. Von wem haben Sie über Gott zum ersten Mal etwas erfahren?
(Wählen Sie bitte nur eine Antwort aus)

		Prozent	
		DE	UA
<input type="checkbox"/>	selbständig	(1) 5,2	2,7
<input type="checkbox"/>	von den Eltern	(2) 78,4	83,8
<input type="checkbox"/>	von Freunden	(3) 1,0	2,0
<input type="checkbox"/>	durch den Priester	(4) 4,1	5,4
<input type="checkbox"/>	durch andere _____	(5) 11,2	6,1

16. Wie oft besuchen Sie die Liturgie in der Kirche?
(Wählen Sie bitte nur eine Antwort aus)

		Prozent	
		DE	UA
<input type="checkbox"/>	jeden Sonntag und manchmal werktags	(1) 10,3	62,8
<input type="checkbox"/>	jeden Sonntag	(2) 34,0	32,5
<input type="checkbox"/>	nur an großen Festtagen, wie Weihnachten, Ostern	(3) 25,7	2,0
<input type="checkbox"/>	nur dann, wenn ich das Bedürfnis zum Gebet habe	(4) 17,5	2,0
<input type="checkbox"/>	fast nie	(5) 8,2	0,7
<input type="checkbox"/>	nie	(6) 3,1	0,0

17. Sind Sie mit der Behauptung "Gott - ja, Kirche – nein" einverstanden?

		Prozent	
		DE	UA
<input type="checkbox"/>	einverstanden	(1) 11,3	1,4
<input type="checkbox"/>	teils-teils	(2) 45,4	2,7
<input type="checkbox"/>	nicht einverstanden	(3) 43,3	95,9

18. Was ist für Sie ist Gott?
(Wählen Sie bitte nur eine Antwort aus)

		Prozent	
		DE	UA
<input type="checkbox"/>	allmächtiger und rechtmäßiger Richter, der für das Gute belohnt und für das Böse bestraft	(1) 9,3	78,4
<input type="checkbox"/>	er existiert, da die Menschheit nicht im Zustand ist, alles mit dem Verstand zu begreifen	(2) 36,1	8,8
<input type="checkbox"/>	der Großvater irgendwo dort oben im Himmel	(3) 7,2	0,0
<input type="checkbox"/>	sonstiges	(4) 44,3	12,8

19. Was bedeutet für Sie die Kirche vor allem?
(Wählen Sie bitte nur eine Antwort aus)

		Prozent	
		DE	UA
<input type="checkbox"/>	die Vertretung Gottes auf der Erde	(1) 43,3	83,1
<input type="checkbox"/>	die Institution, die aufgefordert ist, für Arme zu sorgen	(2) 15,5	0,7
<input type="checkbox"/>	die Institution, die die kulturellen Traditionen des Volkes sichert	(3) 11,3	0,0
<input type="checkbox"/>	die unnütze Institution, die sich die Menschheit ausgedacht hat	(4) 6,2	0,0
<input type="checkbox"/>	anderes _____	(5) 18,6	16,2

Block 3

Hier bitten wir Sie zu jeder Aussage jeweils die für sie persönlich zutreffende Variante in der fünfstelligen Skala anzukreuzen. Es ist wichtig, dass Sie nicht zulange überlegen, sondern spontan entscheiden, welche Stelle auf der Skala Ihnen am ehesten entspricht. Von links nach rechts: (1)"trifft gar nicht zu", (2)"trifft eher nicht zu", (3)"trifft etwas zu", (4)"trifft zu", (5)"trifft völlig zu"

	← trifft gar nicht zu	trifft völlig zu →	Mittelwert				
						DE	UA
20. <i>Im Gebet finde ich innere Beruhigung</i>	<input type="checkbox"/>	3,41	4,36				
	1	2	3	4	5		
21. <i>Das Gebet ist mein persönliches Gespräch mit Gott</i>	<input type="checkbox"/>	3,81	4,56				
	1	2	3	4	5		
22. <i>Im Gebet erkenne ich die Tiefe meines Herzens</i>	<input type="checkbox"/>	3,04	4,16				
	1	2	3	4	5		
23. <i>Im Gebet bin ich ziemlich oft zerstreut und es fällt mir schwer, mich zu konzentrieren</i>	<input type="checkbox"/>	2,54	3,37				
	1	2	3	4	5		
24. <i>Ich bete vor allem deshalb, weil ich so erzogen wurde</i>	<input type="checkbox"/>	2,06	2,56				
	1	2	3	4	5		
25. <i>Mir ist es wichtig, täglich zu beten</i>	<input type="checkbox"/>	2,33	4,23				
	1	2	3	4	5		
26. <i>Ich bin der Meinung, dass ohne Gebet die Religiosität undenkbar ist</i>	<input type="checkbox"/>	2,81	4,14				
	1	2	3	4	5		
27. <i>Meiner Meinung nach, ist das Gebet ein natürliches Bedürfnis des Menschen</i>	<input type="checkbox"/>	2,96	4,37				
	1	2	3	4	5		
28. <i>Mein Glaube befreit mich von der Fixierung auf die Gegenwart, ich denke oft über das ewigen Leben nach dem Tod nach</i>	<input type="checkbox"/>	2,76	3,63				
	1	2	3	4	5		
29. <i>Ich glaube, dass die Seele des Menschen unsterblich ist</i>	<input type="checkbox"/>	3,41	4,74				
	1	2	3	4	5		
30. <i>Ich bin bereit, meine religiöse Überzeugung meinen Altersgenossen mitzuteilen</i>	<input type="checkbox"/>	3,65	4,15				
	1	2	3	4	5		
31. <i>Ich übertrage den Glauben auf alle Situationen meines Lebens</i>	<input type="checkbox"/>	2,89	4,06				
	1	2	3	4	5		
32. <i>Ich habe das Gefühl, dass mein Glaube viel zu schwach ist</i>	<input type="checkbox"/>	2,63	3,25				
	1	2	3	4	5		
33. <i>Gott hilft mir immer in schweren Stunden meines Lebens</i>	<input type="checkbox"/>	3,37	4,57				
	1	2	3	4	5		
34. <i>Für mich ist Christus die Quelle der Wahrheit</i>	<input type="checkbox"/>	3,00	4,62				
	1	2	3	4	5		
35. <i>Ich kann selbständig meine Probleme lösen und stütze mich nicht auf Gottes Hilfe</i>	<input type="checkbox"/>	2,61	1,76				
	1	2	3	4	5		
36. <i>Gott hilft mir, offen zu den Leuten zu sein</i>	<input type="checkbox"/>	2,97	4,20				
	1	2	3	4	5		
37. <i>Gott entscheidet über mein Schicksal</i>	<input type="checkbox"/>	2,71	4,16				
	1	2	3	4	5		
38. <i>Ich weiß, dass alles Gute, was ich erreicht habe Gottes Wille ist</i>	<input type="checkbox"/>	2,86	4,54				
	1	2	3	4	5		
39. <i>Wenn ich gesündigt habe, fürchte ich den Zorn Gottes</i>	<input type="checkbox"/>	1,80	3,84				
	1	2	3	4	5		
40. <i>Ich nehme wahr, dass Gott ständig um mich sorgt</i>	<input type="checkbox"/>	3,19	4,62				
	1	2	3	4	5		

	trifft gar nicht zu ←					→ trifft völlig zu					Mittelwert	
											DE	UA
41. <i>Gott hat mich lieb, so wie ich in Wirklichkeit bin</i>	<input type="checkbox"/>	4,09	4,67									
	1	2	3	4	5							
42. <i>Ich bemühe mich, an den zehn Geboten Gottes festzuhalten und gemäß der Lehre Jesu zu leben</i>	<input type="checkbox"/>	2,93	4,38									
	1	2	3	4	5							
43. <i>Ich empfinde oft, dass Gott mich nicht hört</i>	<input type="checkbox"/>	2,34	2,57									
	1	2	3	4	5							
44. <i>Wenigstens ein Mal in drei Monaten beichte ich meine Sünden dem Priester</i>	<input type="checkbox"/>	1,32	3,88									
	1	2	3	4	5							
45. <i>Ich glaube, dass ich die Beichte ohne Hilfe des Priesters machen kann</i>	<input type="checkbox"/>	3,34	2,47									
	1	2	3	4	5							
46. <i>Ich empfinde die Gottesanwesenheit während der Liturgie in der Kirche</i>	<input type="checkbox"/>	3,03	4,13									
	1	2	3	4	5							
47. <i>Ich nehme am Abendmahl (Heilige Kommunion) regelmäßig teil</i>	<input type="checkbox"/>	3,59	4,18									
	1	2	3	4	5							

Block 4

In diesem Block geht es um das Verhältnis zwischen Ihrem realen religiösen Leben und Ihrer Zufriedenheit damit. Bitte kennzeichnen Sie links, inwieweit die Aussage auf Sie zutrifft und rechts Ihre Zufriedenheit damit (wie oft praktizieren Sie das).

trifft auf mich zu		trifft auf mich nicht zu							zufrieden damit (praktiziere das oft)		unzufrieden damit (praktiziere das selten)			
←		→							←		→			
Mittelwert	DE	UA						Mittelwert	DE	UA				
4,00	4,23	<input type="checkbox"/>	48. <i>Ich schäme mich nicht und bekenne offen meinen Glauben vor meinen Altersgenossen</i>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	4,09	4,13				
		1	2	3	4	5								
4,03	4,01	<input type="checkbox"/>	49. <i>Ich helfe immer, wenn meine Hilfe gebraucht wird</i>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	3,93	3,94				
		1	2	3	4	5								
2,84	4,17	<input type="checkbox"/>	50. <i>Ich lebe gemäß meinen religiösen Überzeugungen und der Lehre der Kirche</i>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	3,71	4,07				
		1	2	3	4	5								
3,94	3,44	<input type="checkbox"/>	51. <i>Ich arbeite aktiv in meiner christlichen Gemeinde mit</i>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	4,31	3,34				
		1	2	3	4	5								
2,25	3,42	<input type="checkbox"/>	52. <i>Ich lese die Bibel</i>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	3,53	3,11				
		1	2	3	4	5								
2,28	3,81	<input type="checkbox"/>	53. <i>Ich lese religiöse Literatur</i>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	3,88	3,70				
		1	2	3	4	5								
2,63	4,02	<input type="checkbox"/>	54. <i>Ich versuche ständig, meinen Glaube intensiver zu gestalten</i>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	3,58	3,84				
		1	2	3	4	5								
2,48	4,02	<input type="checkbox"/>	55. <i>Ich höre auf die Ratschläge, die mir mein Seelsorger gibt</i>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	3,82	3,97				
		1	2	3	4	5								
2,43	2,34	<input type="checkbox"/>	56. <i>Mein Glaube hängt von meiner Stimmung ab: wenn es mir gut geht – vergesse ich Gott</i>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	3,59	3,01				
		1	2	3	4	5								
2,79	4,48	<input type="checkbox"/>	57. <i>Für mich ist es wichtig, sonntags in die Kirche zu gehen</i>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	4,01	4,54				
		1	2	3	4	5								

		trifft auf mich zu		trifft auf mich nicht zu				zufrieden damit (praktiziere das oft)		unzufrieden damit (praktiziere das selten)																																
Mittelwert		←		→				←		→		Mittelwert																														
DE	UA											DE	UA																													
3,32	2,33	<table border="1"><tr><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td></tr><tr><td>1</td><td>2</td><td>3</td><td>4</td><td>5</td></tr></table>						1	2	3	4	5	58. <i>Das Gespräch mit Freunden hilft mir mehr als das Gebet</i>		<table border="1"><tr><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td></tr><tr><td>1</td><td>2</td><td>3</td><td>4</td><td>5</td></tr></table>						1	2	3	4	5			<table border="1"><tr><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td></tr><tr><td>1</td><td>2</td><td>3</td><td>4</td><td>5</td></tr></table>						1	2	3	4	5	3,87		3,21	
1	2	3	4	5																																						
1	2	3	4	5																																						
1	2	3	4	5																																						
3,61	4,17	<table border="1"><tr><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td></tr><tr><td>1</td><td>2</td><td>3</td><td>4</td><td>5</td></tr></table>						1	2	3	4	5	59. <i>Ich teile die Meinung, dass man aus dem Glauben der Anderen vieles lernen kann</i>		<table border="1"><tr><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td></tr><tr><td>1</td><td>2</td><td>3</td><td>4</td><td>5</td></tr></table>						1	2	3	4	5			<table border="1"><tr><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td></tr><tr><td>1</td><td>2</td><td>3</td><td>4</td><td>5</td></tr></table>						1	2	3	4	5	3,94		4,38	
1	2	3	4	5																																						
1	2	3	4	5																																						
1	2	3	4	5																																						
4,02	3,74	<table border="1"><tr><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td></tr><tr><td>1</td><td>2</td><td>3</td><td>4</td><td>5</td></tr></table>						1	2	3	4	5	60. <i>Ich fühle, dass ich von anderen geliebt werde</i>		<table border="1"><tr><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td></tr><tr><td>1</td><td>2</td><td>3</td><td>4</td><td>5</td></tr></table>						1	2	3	4	5			<table border="1"><tr><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td></tr><tr><td>1</td><td>2</td><td>3</td><td>4</td><td>5</td></tr></table>						1	2	3	4	5	4,09		3,85	
1	2	3	4	5																																						
1	2	3	4	5																																						
1	2	3	4	5																																						
3,88	3,85	<table border="1"><tr><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td></tr><tr><td>1</td><td>2</td><td>3</td><td>4</td><td>5</td></tr></table>						1	2	3	4	5	61. <i>Für mich ist es nicht so wichtig, was meine Altersgenossen über mein Interesse an der Religion</i>		<table border="1"><tr><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td></tr><tr><td>1</td><td>2</td><td>3</td><td>4</td><td>5</td></tr></table>						1	2	3	4	5			<table border="1"><tr><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td></tr><tr><td>1</td><td>2</td><td>3</td><td>4</td><td>5</td></tr></table>						1	2	3	4	5	3,86		4,06	
1	2	3	4	5																																						
1	2	3	4	5																																						
1	2	3	4	5																																						
3,17	2,43	<table border="1"><tr><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td></tr><tr><td>1</td><td>2</td><td>3</td><td>4</td><td>5</td></tr></table>						1	2	3	4	5	62. <i>Wenn ich etwas schlechtes mache, überlege ich nicht, ob es eine Sünde ist</i>		<table border="1"><tr><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td></tr><tr><td>1</td><td>2</td><td>3</td><td>4</td><td>5</td></tr></table>						1	2	3	4	5			<table border="1"><tr><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td></tr><tr><td>1</td><td>2</td><td>3</td><td>4</td><td>5</td></tr></table>						1	2	3	4	5	3,53		3,21	
1	2	3	4	5																																						
1	2	3	4	5																																						
1	2	3	4	5																																						

Block 5

Wenn Sie denn Wunsch haben, Ihre religiösen Erfahrungen mitzuteilen (wie Sie zu Gott gekommen sind, in welche Weise Sie Gott im täglichen Leben spüren und erfahren), bitten wir Sie, es hier zu notieren

Block 6

Im abschließenden Block bitten wir sie um einige allgemeine Daten.

63. Geschlecht

- weiblich
 männlich

	Prozent	
	DE	UA
(1)	43,3	60,1
(2)	56,7	39,9

64. Alter

_____ Jahre

	Mittelwert	
	DE	UA
	18,9	20,7

65. Familienstand

- Verheiratet
 Ledig

	Prozent	
	DE	UA
(1)	6,2	5,4
(2)	93,8	94,6

66. *Sie wohnen...*

		Prozent	
		DE	UA
<input type="checkbox"/> bei den Eltern	(1)	79,4	77,0
<input type="checkbox"/> alleine	(2)	8,2	17,6
<input type="checkbox"/> mit meinem/meiner Freund/in	(3)	3,1	0,7
<input type="checkbox"/> sonstiges _____	(4)	9,3	4,7

67. *Bezeichnen Sie bitte Ihren Berufsstatus*

		Prozent	
		DE	UA
<input type="checkbox"/> Schüler/in	(1)	64,9	14,9
<input type="checkbox"/> in Berufsausbildung	(2)	6,2	2,0
<input type="checkbox"/> Student/in	(3)	13,4	62,2
<input type="checkbox"/> berufstätig	(4)	13,4	18,2
<input type="checkbox"/> arbeitslos	(5)	1,0	2,7

68. *Kommen Sie aus...*

		Prozent	
		DE	UA
<input type="checkbox"/> Westdeutschland [Westukraine]	(1)	92,9	89,2
<input type="checkbox"/> Ostdeutschland [Ostukraine]	(2)	7,1	10,8

Vielen Dank!

Literatur

- Allerbeck, K. /Hoag, W.: Jugend ohne Zukunft? Einstellungen, Umwelt, Lebensperspektiven. München-Zürich 1985.
- Allgemeine Prinzipien und Praktische Normen für die Koordinierung der Evangelisierung und des ökumenischen Engagements der Katholischen Kirche in Russland und in den anderen Ländern der GUS: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 109. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 1992.
- Aubert, R.: Die katholische Kirche und die Revolution. In: Jedin, H. (Hrsg.): Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. VI: Die Kirche in der Gegenwart. Freiburg, Basel, Wien: Herder 1978, S. 3-104.
- Aubert, R.: Eingriff der kirchlichen Obrigkeit und die integralistische Reaktion. In: Jedin, H. (Hrsg.): Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. VI: Die Kirche in der Gegenwart / Zweiter Halbband: Die Kirche zwischen Anpassung und Widerstand (1878 bis 1914). Freiburg, Basel, Wien: Herder 1973, S. 475-500.
- Aufzeichnung des Konsuls II. Klasse a.D. von Nostitz vom 29. Mai 1951. In: Die Beziehungen der Bundesrepublik Deutschland zum Heiligen Stuhl 1949-1966: aus den Vatikanakten des Auswärtigen Amtes; eine Dokumentation / hrsg. von M.F.Feldkamp. Köln, Weimar, Wien: Böhlau 2000, S.47-49.
- Aus der Rede von Bischof Lubomyr Husar anlässlich der Inauguration vom Rektor der Theologischen Akademie Lviv am 14. September 2000. In: RISU - Religiöser Informationsdienst der Ukraine, <http://www.risu.org.ua/ger/major.religions/ugcc/huzar/>, 01.12.07.
- Barz, H.: Religion ohne Institution? Eine Bilanz der sozialwissenschaftlichen Jugendforschung. Opladen: Leske+Budrich 1992.
- BDKJ: BDKJ - seit 60 Jahren katholisch, politisch, aktiv. In: <http://www.bdkj.de/index.php?id=10>, 21.01.2008.
- BDKJ: Mitgestaltung in christlicher Verantwortung. In: <http://www.bdkj.de/index.php?id=24>, 04.09.06.
- Bedouelle, G.: Istorija Cerkvy / Per. z fran. H.Hryhorovyč. Lviv: Svičado 2000 (1997).
- Bendiscioli, M.: Die Römische Frage und der italienische Katholizismus. In: Jedin, H (Hrsg.): Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. VI: Die Kirche in der Gegenwart / Zweiter Halbband: Die Kirche zwischen Anpassung und Widerstand (1878 bis 1914). Freiburg, Basel, Wien: Herder 1973, S. 501-515.
- Berufung des Hauptrats vom Ukrainischen Katholischen Verband. In: Meta, Nr.1, 1931.
- Beschlüsse der Diözesansynode Rottenburg-Stuttgart 1985/86: Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation / hrsg. vom Bischöflichen Ordinariat Rottenburg. Ostfildern: Schwabenverlag 1986.
- Biemer, G. (Hrsg.): Der Dienst der Kirche an der Jugend: Handbuch kirchlicher Jugendarbeit, Bd. 1: Grundlegung u. Praxisorientierung. Freiburg i. Br.: Herder 1985.
- Bleistein, R.: Die Entwicklung kirchlicher Jugendarbeit seit dem Zweiten Weltkrieg bis heute. In: Biemer, G./Tzscheetzsch, W. (Hrsg.): Jugend der Kirche: Selbstdarstellung von Verbänden und Initiativen / Biemer G. (Hrsg.): Handbuch kirchlicher Jugendarbeit. Bd. 4. Freiburg i. Br.: Herder 1988, S.11-25.
- Blücher, V. G.: Die Generation der Unbefangenen. Düsseldorf-Köln, 1966.
- Brown, P.: Die Entstehung des christlichen Europa / Aus dem Engl. übers. von Peter Hahlbrock. München: Beck 1999.
- Bühler, C.: Das Seelenleben des Jugendlichen. Versuch einer Analyse und Theorie der psychischen Pubertät. Stuttgart: Fischer Verlag (6 Aufl.) 1967.
- Być chrześcijaninem dziś. Lublin: KUL 1992.
- Canon 361, Römische Kurie, Kapitel IV kirchliches Gesetzbuch Codex des kanonischen Rechte - Codex Iuris Canonici. In: http://www.vatican.va/archive/DEU0036/_P1A.HTM, 15.04.2006.
- Celli, K.M.: Die christlichen Wurzeln von Europa: Gemeinsam auf den Strassen von Europa: Akten des 1. Europäischen Kongresses zur Jugendpastoral, 1994. Vatikanstadt: Päpstlicher Rat für die Laien 1995.

- Chto je cho v jevropejs'kij ta amerykans'kij politolohoi?: Malyj politolohičnyj slovnyk / Kuchta H., Romanjuk R., Poliščuk M. Lviv: Kal'varija 1995.
- Dacko, I.: Die Griechisch-Katholische Kirche in der Ukraine. Im Spannungsfeld zwischen Ost und West / Neu gestaltet von Stricker G. München: Kirche in Not 1997.
- Dacko, I.: Historischer Überblick über die Ukrainisch-Katholische Kirche. In: Die Ukrainische Katholische Kirche. München: Kirche in Not 1988, S. 12-17.
- Dahrendorf, R.: Rolle und Rollentheorie. In: Bernsdorf, W. (Hrsg.): Wörterbuch der Soziologie. Stuttgart (2. Ausg.) 1969, S. 902-904.
- Damblon, D.: Die Bedeutung der katholischen Jugendverbände für die außerschulische Jugendbildung in der gegenwärtigen Jugendsituation. Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Lang 1992.
- Dante, A.: Göttliche Komödie / Übersetzt von Karl Streckfuß. Leipzig: Philipp Reclam Jr. Drucker, 1876, Die Hölle, Neunzehnter Gesang, 115-117. In: http://de.wikisource.org/wiki/G%C3%B6ttliche_Kom%C3%B6die_%28Streckfu%C3%9F_1876%29/Inferno, 09.04.2008.
- Das Buch Jaremia, 1, 6-8. In: Die Bibel: Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung. Freiburg i. Br.: Herder 2005.
- Das Evangelium nach Johannes, 17, 21. In: Die Bibel: Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung. Freiburg i. Br.: Herder 2005.
- Das Evangelium nach Matthäus 18,20. In: Die Bibel: Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung. Freiburg i. Br.: Herder 2005.
- Dekret über das Laienapostolat Apostolicam actuositatem. In: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_decree_19651118_apostolicamactuositatem_ge.html, 07.04.2008.
- Der Artikel 124: Die Verfassung der UdSSR. Moskau 1959.
- Der Brief an die Römer, Kapitel 13. In: Die Bibel: Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung. Freiburg i. Br.: Herder 2005.
- Der erste Brief an Timotheus, 4, 12-14. In: Die Bibel: Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung. Freiburg i. Br.: Herder 2005.
- Der Text der Erklärung der Gemischten Kommission im theologischen Dialog zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Römisch-Katholischen Kirche auf der VI. Plenarsitzung in Freising den 6-16. Juni 1990. In: Prawoslawnyj wisnyk, Nr.10, 1990, S. 5-6.
- Der Uniatismus – eine überholte Unionsmethode – und die derzeitige Suche nach der vollen Gemeinschaft. Ukrainische Übersetzung in Prymyrennja: Ukraina v Grazi. Lviv 1999, S. 210-218.
- Die Jugend, Hoffnung der Kirche. Abschnitt 46. In: Nachsynodales Apostolisches Schreiben "Christifideles laici" von Papst Johannes Paul II. über die Berufung und Sendung der Laien in der Kirche und Welt. In: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici_ge.html, 19.03.2007.
- Die Jungen Europäer. Eurobarometer 47.2: Allgemeine und berufliche Bildung und Jugend / Bericht - 29. Juli 1997. Brüssel: Europäischen Kommission, INRA (Europe) - European Coordination Office 1997.
- Die Verhandlungen zwischen den Vertretern RKK und ROK. In: Wilna Ukraïna, Nr.37 (06.02.1990). Dokument 290-98-p. In: <http://zakon1.rada.gov.ua/cgi-bin/laws/main.cgi>, 17.11.2007.
- Dudar, N./Schanhina, L.: Relihija i wira w žytti sučasnoho ukraïncja. In: Nacionalna bezpeka i oborona, № 10, 2000, S. 83-98.
- Encyklopedija ukraïnoznavstva. U 3 t.: T.2. / Za red. V.Kubijovyča. Mjunchen-New York 1949.
- Entscheidung des Bundesverfassungsgericht BVerfGE 87,234. In: <http://www.servat.unibe.ch/law/dfr/bv087234.html>, 12.04.2008
- Entscheidung des Bundesverfassungsgericht BVerfGE 9,20. In: <http://209.85.129.104/search?q=cache:JfhPaHBACsoJ:www.servat.unibe.ch/dfr/bv009020.html+%C2%A7149+Abs.+5+des+Gesetzes+%C3%BCber+Arbeitsvermittlung+und+Arbeitslosenversicherung+i.+d.+F.+vom+23.+Dezember+1956&hl=uk&ct=clnk&cd=1>, 12.04.2008.
- Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts vom 26. März 1957 (BVerfGE 6, 309 – Reichskonkordat). In: <http://www.servat.unibe.ch/law/dfr/bv006309.html>, 19.04.2006.
- Erdo, P.: Konkordat in Europa. In: <http://www.katolik.ru/modules.php?name=Sections&op=viewarticle&artid=387>, 23.03.2006.
- Erklärung der Ukrainischen Orthodoxen Kirche Kiewer Patriarchat vom 17.11.2005 In: <http://www.uaorthodox.org/article.php?pid=448>, 12.04.2006.

- Erste Bundesordnung. In: Tillmanns R. Der Bund der Deutschen Katholischen Jugend und seine Mitgliedsverbände. Teilband 2. Recht- und Grundlagentexte zur katholischen Jugendverbandsarbeit. Berlin: Duncker und Humblot 1999.
- Feige, A.: Erfahrungen mit Kirche. Hannover 1982.
- Fichter, J.H.: Grundbegriffe der Soziologie / Hrsg. von E.Bodzenta. Wien, New York 1968.
- Folosofija. Kurs lekciij: Navč. posibnyk / I.V.Hyčko, O.V.Osin'čuk, V.H.Tabačkovs'kyj ta in. Kyiv: Lybid' 1991.
- Franzen, A./Bäumer, R.: Papstgeschichte: das Petrusamt in seiner Idee und seiner geschichtlichen Verwirklichung in der Kirche. Freiburg i. Br.: Herder 1974.
- Friesl, C./Polak, R. (Hrsg.): Die Suche nach der religiösen Aura: Analysen zum Verhältnis von Jugend und Religion in Europa. Graz; Wien: Verlag Zeitpunkt 1999.
- Fuchs, O.: Gott hat einen Zug ins Detail. "Inkulturation" des Evangeliums hierzulande. In: Fuchs, O./Greinacher, N./Karrer, L./Mette N./Steinkamp H.: Das Neue wächst: radikale Veränderungen in der Kirche. München: Kösel-Verlag 1995, S.55-95.
- Fuchs, O.: Kirche. In: Haslinger, H. zusammen mit Bundschuh-Schramm, C./ Fuchs, O./ Karrer, L./ Klein, S./Knobloch, S./Stoltenberg, G. (Hrsg): Handbuch Praktische Theologie. Bd. 1.: Grundlegungen. Mainz: Matthias-Grünwald-Verl. 1999, S. 363-375.
- Fuchs, O.: Martyria und Diakonie: Identität christlicher Praxis. In: Haslinger, H. zusammen mit Bundschuh-Schramm, C./ Fuchs, O./ Karrer, L./ Klein, S./Knobloch, S./Stoltenberg, G. (Hrsg): Handbuch Praktische Theologie. Bd. 1.: Grundlegungen. Mainz: Matthias-Grünwald-Verl. 1999, S.178-197.
- Fuchs, O.: Prophetische Kraft der Jugend? Zum theoretischen und ekklesiologischen Ort einer Altersgruppe im Horizont des Evangeliums. Freiburg i. Br.: Lambertus 1986.
- Fürst, G., Bischof: Miteinander Kirche sein. Hirtenbrief an die Gemeinden der Diözese Rottenburg-Stuttgart zur österlichen Bußzeit. Rottenburg 2008.
- Gadille, J.: Die Trennung von Kirche und Staat in Frankreich. In: Jedin, H (Hrsg.): Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. VI: Die Kirche in der Gegenwart / Zweiter Halbband: Die Kirche zwischen Anpassung und Widerstand (1878 bis 1914). Freiburg, Basel, Wien: Herder 1973, S. 527-538.
- Gahbauer, F.R.: Der orthodox-katholische Dialog: spannende Bewegung der Ökumene und ökumenische Spannungen zwischen den Schwesterkirchen von den Anfängen bis heute. Paderborn: Bonifatius.
- Gängler, H.: Jugendverbände und Jugendpolitik. In: Otto, H.-U./Thiersch, H. (Hrsg.): Handbuch: Sozialarbeit, Sozialpädagogik. München, Basel: Ernst Reinhardt Verlag 2005, S. 894-903.
- Gemeinsame Erklärung von Papst Benedikt XVI. und Patriarch Bartholomaios I. vom 30. November 2006. In: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20061130_dichiarazione-comune_ge.html, 22.02.2008
- Gesamtukrainische Rat der Kirchen und der religiösen Organisationen. In: <http://www.risu.org.ua/ukr/major.religions/aucro/>, 22.12.2007.
- Glock, C.Y.: Über die Dimensionen der Religiosität. In: Matthes, J. (Hrsg.): Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie II. Hamburg 1969, – S. 150-168.
- Gorbatschowa, R.: Leben heißt hoffen. Erinnerungen und Gedanken. Bergisch Gladbach: Bastei-Lübbe Verlag 1991.
- Greinacher, N.: Ist die Katholische Kirche noch zu retten? Das unerledigte Programm des Zweiten Vatikanischen Konzils. In: Das Neue wächst: radikale Veränderungen in der Kirche. München: Kösel 1995, S. 16-43.
- Grundsatzprogramm des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) in der von der BDKJ-Hauptversammlung am 16. Mai 1998 beschlossenen Fassung. In: http://www.bdkj.de/fileadmin/user_upload/pdf/Grundlagen/BDKJ_Grundsatzprogramm_1998_online.pdf, 10.12.2007
- Hafeneger, B./Schröder, A.: Jugendarbeit. In: Otto, H.-U./Thiersch, H. (Hrsg.): Handbuch: Sozialarbeit, Sozialpädagogik. München, Basel: Ernst Reinhardt Verlag 2005, S. 840-850.
- Hauptresolution des Kongresses der christlichen Jugend. In: Wiruju, Nr.19, 1999, S.5-6
- Havanjo, I.: Symfoniya Cerkwy i Derżawy. In: Stosunky miż Cerkwoju i Derżawoju: protystojannja, "stina rozmeżuwannja" y spivpracja. Materialy studentsjkoï naukowo-praktytschnoï konferencii. Lviv: LBA 1998, S. 16-24.
- Horuna, A.: Gespräch mit Andriy Yuraš. In: Lvivs'ka gazeta, Nr.55 (29.03.2005).
- Hryniewicz, W.: Mynule zalyšty Bohovi: unia i uniatyzm v ekumeničnij perspektyvi. In: Prymyrennja: Ukraïna v Grazi. Lviv, 1999 (1995), S. 210-256

- Huntington, S.: Relihija i tretja hwylja. In: Relihijna swoboda i prava ljudyny. Lviv: Svičado 2000 (1991), S.17-39.
- Hurrelmann, K.: Lebensphase Jugend: eine Einführung in die sozialwissenschaftliche Jugendforschung. Weinheim und München: Juventa Verlag (8. Aufl.) 2005.
- Interfax vom 25.03.2005. In: <http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=2188>, 12.04.2006.
- Jahrbuch der Ukrainekunde / Kosyk, W. (Hrsg.): Der Hunger-Genozid in der Ukraine 1932 bis 1933. München 1983.
- Jahresbericht 2004 des BDKJ-Diözesanverbands Rottenburg-Stuttgart. Ostfildern: Haka Print und Medien 2004.
- Johannes Paul II.: Euntes in mundum: Apostolisches Schreiben zur Tausendjahrfeier der Taufe der Rus' von Kiew, 25.01.1988. In: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_25011988_euntes-in-mundum-universum_ge.html, 09.11.2007.
- Johannes Paul II.: Salvifici Doloris: Apostolisches Schreiben, 11.02.1984 / Teil III, (10). In: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/hlthwork/documents/hf_jp-ii_apl_11021984_salvifici-doloris_ge.html, 09.11.2007.
- Jugend des III. Jahrhunderts: aktuelle Situation und Herausforderungen: Befragung. Lviv: Laboratorium für soziale Forschungen. In: <http://christianyouthforum.org.ua/page.php?name=news&NewsID=9&>, 10.10.2007.
- Jugendarbeit, § 11: Erster Abschnitt. Jugendarbeit, Jugendsozialarbeit, erzieherischer Kinder- und Jugendschutz. Zweites Kapitel. Leistungen der Jugendhilfe. In: SGB. Achtes Buch (VIII). KJHG In: http://bundesrecht.juris.de/sgb_8/_1.html, 07.04.2008.
- Jung, C.G.: Gesammelte Werke. Bd. 9/1: Die Archetypen und das kollektive Unbewußte. Olten-Freiburg: Walter Verlag, 1972/75.
- Kasper, W.: Im Prozess der Ökumene. In: Der Christliche Osten, Nr.61, 2006.
- Katholische Nachrichtenagentur: KNA/ÖKI/49-2005. In: Der Christliche Osten, Nr.61, 2006.
- Katrij, O.: Piznaj svij obrjad. Taur 1992.
- Kleman, O.: Vlada ta vira. In: Social'na doktryna Cerkwy: Zbirnyk statej. Lviv: Svičado 1998, S. 96-108.
- Konferenz über Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa. Schlussakte. Helsinki 1975, S.8
- Konkordat zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Deutschen Reich. In: <http://kulturserverhessen.de/home/zeitzeichen/konkodat.htm>, 21.01.2008.
- Kostomarov, M.: Dvi rus'ki narodnosty / Per. O.Konys'kyj. Kyiv-Lja'pzig: Ukraïns'ka nakladnja 1920. In: <http://www.utoronto.ca/elul/Kostomarov/DviNarodnosty.html>, 07.04.2008.
- Krawec', J./Petrov, W.: Osnowy ateizmu. Charkiw 1959.
- Kryw'jak, J.: Swjato "Ukraïns'ka Molod' Chrystowi". In: Ukraïns'ka Molod' Chrystowi (1991), S.72-117.
- Kul'čyc'kyj, O. Heopsychični aspekty v charakterolohii ukraïnsjkoï ljudyny. In: Naukovyj zbirnyk Ukraïns'koho Vil'noho Universytetu / T.6. Mjunchen, 1956, S.132-146.
- Kul'čyc'kyj, O.: Problématique vzajemyn étnopsycholohii i dyferencial'noï psycholohii relihii. In: Relihija v žytti ukraïnsjkoho narodu / Za red. V.Yaniva. Mjunchen-Rym-Paryž 1966, S. 65-75.
- Kurzreiter, J.: Pädagogische Soziologie. Wien: Österreichischer Bundesverlag für Unterricht, Wissenschaft und Kunst 1971.
- Lamberti, J.: Einstieg in die Methoden empirischer Forschung: Planung, Durchführung und Auswertung empirischer Untersuchungen. Tübingen: dgvt-Verlag 2001.
- Listl, J.: Die Konkordate und Kirchenverträge in der Bundesrepublik Deutschland. Band 1. Berlin: Duncker & Humblot 1987.
- Ljudyna i svit, Nr.2, 1998.
- Lubačiv's'kyj, M.I.: Pro Memoria – Die Haltung der Ukrainisch-Katholischen Kirche zum Millennium. In: Die Ukrainische Katholische Kirche. München: Kirche in Not 1988, S. 43-46.
- Lypa, Y.: Pryznačennja Ukraïny. Lviv 1992.
- Mackiw, T.: Das Nationalitätsproblem in der UdSSR. In: Die Ukrainische Katholische Kirche. München: Kirche in Not 1988, S. 59-65.
- Minnerath, R.: Kulturelle Strömungen und Tendenzen im neuen Europa. Folgen für die Jugendlichen. In: Gemeinsam auf den Strassen von Europa: Akten des 1. Europäischen Kongresses zur Jugendpastoral, 1994. Vatikanstadt: Päpstlicher Rat für die Laien 1995.

- Molod' w sučasnomu suspilstwi: Forschungsprojekt (1998). In: Relihijni upodobannja ukrains'koï molodi: Zvit pro rezultaty naukovoho soziolohičnoho doslidžennja. Kiew: Ukrainisches Institut für soziale Forschungen 2001, S. 27-37.
- Molodj Ukrainy: cinnisni orijeantacii ta kulturni zapyty: Forschungsprojekt (1997). In: Relihijni upodobannja ukrains'koï molodi: Zvit pro rezultaty naukovoho soziolohičnoho doslidžennja. Kiew: Ukrainisches Institut für soziale Forschungen 2001, S. 38-47.
- Mončak, I.: Samoupravna Kyivs'ka Cerkwa. Lviv: Svičado, 1994.
- Morozowa, L.P.: Duhownyj swit sučasnoï ukrains'koï molodi. In: http://www.iai.gov.ua/_u/iai/dtp/CONF/13/articles/sec3/stat39.html, 15.03.2007
- Münchmeier, R.: Jugend. In: Otto, H.-U./ Thiersch, H. (Hrsg.): Handbuch: Sozialarbeit. Sozialpädagogik. München, Basel: Ernst Reinhardt Verlag 2005, S. 816-830.
- Na manivcjach u zmahanni za dušu. In: Meta, Nr.31, 1933.
- Nach Zahlen sehr christlich: Deutschland ist statistischer Ausreißer. In: KNA Katholische Nachrichtenagentur GmbH, 23.03.2007. In: <http://kirchensite.de/?myELEMENT=130362>, 15.02.2008.
- Napjurskowsky, S./Kosa S.: Ekumenizm. In: Na šljachu do jednosti: Pidručnyk z ekumenizmu / per. z pol. A.Škrjabjuk. Lviv: Svičado 1999, S. 46-53.
- Narys istorii Stanyslawskoj dijezesii. In: Nowa Zorja Nr.31 (28.4.1935); Nowa Zorja, Nr.34 (12.5.1938).
- Nečuj-Levyc'kyj, I.: Svitohljad ukrains'koho narodu. Ėskiz ukrains'koï mifilohii. Kyiv: Oberehy 1992.
- Oberhirtliche Richtlinien für die katholische Jugendseelsorge Deutschlands (vom 19.11.1957) In: Tillmanns, R.: Der Bund der Deutschen Katholischen Jugend und seine Mitgliedsverbände. Teilband 2. Rechts- und Grundlagentexte zur katholischen Jugendverbandsarbeit. Berlin: Duncker und Humblot 1999, S. 417-423.
- Oeldemann, J.: Orthodoxe Kirche im ökumenischen Dialog. Positionen, Probleme, Perspektiven. Paderborn: Bonifatius-Verlag 2004.
- Ökumenisches Programm des UJCh. – Lviv: UJCh-Verwaltung, 1994.
- Pastorische Schreiben des Mitropolits A.Scheptyc'kyj an die ukrainische Jugend. In: Ukrains'ka Molod' Chrystowi (1991), S.73-74.
- Pastyr'ske zwernennja pro jednist' Cerkow. In: Meta, Nr. 8-9, 1994, S. 9-12
- Plan Husara. In: PolitikHALL, Nr. 3, 2002.
- Pollo, M.: Jugend in der heutigen Welt ...in Westeuropa. In: Gemeinsam auf den Strassen von Europa: Akten des 3. Europäischen Treffens zur Jugendpastoral. Vatikanstadt: Päpstlicher Rat für die Laien 1999, S. 45-74
- Präambel. In: Bundesordnung des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) in der von der BDKJ-Hauptversammlung am 12. Mai 2007 geänderten Fassung, S. 10 In: http://www.bdkj.de/fileadmin/user_upload/pdf/Grundlagen/BDKJ_Bundesordnung_2007_online.pdf, 10.12.2007.
- Prawda, Nr.163 (6.07.1985).
- Puza, R.: Konkordatäre Vereinbarungen und staatliches Religionsrecht. In: Puza, R./ Kustermann, A.P. (Hrsg.): Neue Verträge zwischen Kirche und Staat. Freiburg, Schweiz: Univ.-Verl. 1996, S. 13-29.
- Raiser, K.: Das ökumenische Profil der Orthodoxie. In: Ökumene und europäische Kultur. Bochum: Evangelische Fachhochschule Rheinland-Westfalen-Lippe 1990, S. 11-22.
- Rasumkow, O.: Deržawna polityka ščodo relihii i cerkwy jak čynnyk demokratyzacii cerkowno-relihijnogo žyttja v Ukraïni (1991-1997). In: Relihija i Suspilstwo v Ukraïni: faktory zmin: Materialy mižnarodnoj konferencii 15-16 travnja 1998. Kiew: Konrad-Adenauer-Stiftung 1998, S. 9-13.
- Recht auf Erziehung, Elternverantwortung, Jugendhilfe, § 1: Erstes Kapitel. Allgemeine Vorschriften. In: Sozialgesetzbuch (SGB). Achtes Buch (VIII). Kinder- und Jugendhilfe In: http://bundesrecht.juris.de/sgb_8/_1.html, 07.04.2008.
- Relihijni upodobannja ukrains'koï molodi: Zvit pro rezultaty naukovoho soziolohičnoho doslidžennja. Kiew: Ukrainisches Institut für soziale Forschungen 2001.
- Reller, H.: Synoptische Zeittafeln. In: Schmidt, K.D/Ruhbach G.: Chronologische Tabellen zur Kirchengeschichte. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (4. Aufl.) 1979, S. 1-17
- Roth, H.: Allgemeine Jugendpsychologie. In: Gallig, K. (Hrsg.): Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Tübingen: Mohr 1959 (3. völlig neubearb. Aufl.), S. 1036-1039.

- Samerski, S.: Ostdeutscher Katholizismus im Brennpunkt: der deutsche Osten im Spannungsfeld von Kirchen und Staat nach dem Ersten Weltkrieg. Bonn: Kulturstiftung der Dt. Vertriebenen 1999, S. 67.
- Schäfers, B.: Die soziale Gruppe. In: Korte, H./Schäfers, B. (Hrsg.): Einführung in Hauptbegriffe der Soziologie. Band I. Opladen: Leske+Budrich (6. Aufl.) 2002, S. 127-142.
- Scherr, A.: Sozialisation, Person, Individuum. In: Korte, H./Schäfers, B. (Hrsg.): Einführung in Hauptbegriffe der Soziologie. Band I. Opladen: Leske+Budrich (6. Aufl.) 2002, S. 45-66.
- Scherr, A.: Subjektorientierte Jugendarbeit. Eine Einführung in die Grundlagen emanzipatorischer Jugendpädagogik. Weinheim 1997.
- Schmidt, K.D.: Grundriß der Kirchengeschichte. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (8. Aufl.) 1984.
- Schmidt, K.D./Ruhbach G.: Chronologische Tabellen zur Kirchengeschichte. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (4. Aufl.) 1979.
- Schröder, E.: Der BDKJ – ein Dachverband katholischer Jugendverbände. In: Biemer, G./Tzscheetzsch, W. (Hrsg.): Jugend der Kirche: Selbstdarstellung von Verbänden und Initiativen / Biemer, G. (Hrsg.): Handbuch kirchlicher Jugendarbeit. Bd. 4. Freiburg i. Br.: Herder 1988, S.26-35.
- Schwab, M.: Kirche leben und Gesellschaft gestalten: der Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) in der Bundesrepublik Deutschland und der Diözese Würzburg 1947-1989. Würzburg: Echter 1997.
- Schwab, M.: Kirchlich – kritisch – kämpferisch: der Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) 1947-1989. Würzburg: Echter 1994.
- Shell Deutschland Holding (Hrsg.): Jugend 2006: eine pragmatische Generation unter Druck / Konzeption & Koordination: Klaus Hurrelmann, Mathias Albert & TNS Infratest Sozialforschung. Frankfurt a. M.: Fischer-Taschenbuch-Verlag 2006.
- Shell-Studie, 1982: Jugend '82. Lebensentwürfe, Alltagskulturen, Zukunftsbilder. Opladen: Leske+Budrich (2. Aufl.) 1982.
- Shell-Studie, 1985: Jugendliche und Erwachsene '85. Generationen im Vergleich. / 5 Bände. Opladen: Leske+Budrich 1985.
- Shell-Studie, 1992: Jugend '92. Lebenslagen, Orientierungen und Entwicklungsperspektiven im vereinigten Deutschland. Opladen: Leske+Budrich 1992.
- Shell-Studie: Jugend 2000. Die 13. Shell Jugendstudie. Opladen: Leske+Budrich 2000.
- Shell-Studie: Jugend 2002. Zwischen pragmatischem Idealismus und robustem Materialismus. Hamburg/Frankfurt a. M.: Fischer 2002.
- Slipyj, J.: Ukrainische Katholische Kirche als Partikular- und Ostkirche. In: Die Ukrainische Katholische Kirche. München: Kirche in Not 1988, S. 27-28.
- Slipyj, J.: Zur Lage der ukrainischen katholischen Kirche in der Heimat. In: Kirche in Not. Band XXX. Bedrohte Kirche in Ost und West. Königstein: Albertus-Magnus-Kolleg 1982, S. 137-145.
- Socialna doktryna Cerkwy: Zbirnyk statej. Lviv: Svičado 1998.
- Sorokows'kyj, A.: Myrjans'kyj ruch do i pislja Druhoho Vatykans'koho Soboru. In: Rolja myrjan w Ukraïns'kij Hreko-Katolyč'kij Cerkwi: Materijaly konferenciji myrjan w Njuarku SSA, 30 trawnja 1998 r. Lviv: Svičado 1998, S. 54-65.
- Sozialgesetzbuch (SGB). Zweites Buch (II) - Grundsicherung für Arbeitsuchende §7 (3), (3a). In: http://www.gesetze-im-internet.de/sgb_2/_7.html, 12.04.2008.
- Soziologischer Dienst des Razumkow-Zentrums (SDRZ): Hromadsjka dumka pro relihiju i Cerkwu v Ukraïni (2004, Stichprobe: N=2020 / in allen Regionen der Ukraine). In: Nacionalna bezpeka i oborona, № 3, 2004, S. 30-40.
- Spranger, E.: Psychologie des Jugendalters. Heidelberg (28 Aufl.)1966.
- Staatskirchenvertrag. In: <http://de.wikipedia.org/wiki/Kirchenvertrag>, 19.04.2006.
- Stasiewski, B.: Papstliche Unionshoffnungen – die selbstständigen und die mit Rom unierten Ostkirchen. In: Jedin, H. (Hrsg.): Handbuch der Kirchengeschichte. Bd. VI: Die Kirche in der Gegenwart / Zweiter Halbband: Die Kirche zwischen Anpassung und Widerstand (1878 bis 1914). Freiburg, Basel, Wien: Herder 1973, S. 345-387.
- Stepovyk, D.: Relihiï switu. Kyïv: Fotovideoservis 1993.
- Stricker, G. Zeittafel zur Geschichte der Ukrainisch-Katholischen Kirche. In: Die Ukrainische Katholische Kirche. München: Kirche in Not 1988, S. 9-12.
- Stricker, G.: Die Kirche der Union in der Westukraine und in der Karpatenukraine. In: Die Ukrainische Katholische Kirche. München: Kirche in Not, 1988, S. 28-31.
- Stroebe, R./Stroebe, G.: Motivation. Heidelberg 1977, S. 31-44.
- Tamminen, K.: Religiöse Entwicklung in Kindheit und Jugend. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag 1993.

- Text der Erklärung Gemischter Kommission im theologischen Dialog zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Römisch-Katholischen Kirche auf der VI. Plenarsitzung in Freising den 6-16. Juni 1990. In: Prawoslawnyj wisnyk, Nr.10, 1990, S. 5-6.
- Text der Erklärung der ukrainischen Katholiken an den Papst und den KPdSU-Generalsekretär Michail S. Gorbatschow. In: Die Ukrainische Katholische Kirche. München: Kirche in Not 1988, S. 47-51.
- Tillmanns, R.: Der Bund der Deutschen Katholischen Jugend und seine Mitgliedsverbände. Teilband 1. Der BDKJ in historischer und kirchlichenrechtlicher Betrachtung. Berlin: Duncker und Humblot 1999.
- Tirni, B.: Relihijni prava: istoryčnyj ohljad. In: Relihijna svoboda i prava ljudyny: bohoslovs'ki aspekty. U 2 t. T.1. Lviv: Svičado 2000, S. 55-84.
- Tomka, M./Zulehner P. M.: Religion im gesellschaftlichen Kontext Ost(Mittel)Europas / Zulehner, P.M./Tomka, M./Tos, N. (Hrsg.). Ostfildern: Schwabenverlag 2000.
- Treffert, D.: Der steinige Weg der Kirchen. In: Auf dem Weg zum Heiligen Jahr: Europa muß zusammenwachsen: Entwicklung kirchlichen Lebens in Mittel- und Osteuropa. Augsburg: Deutsche Bischofskonferenz 1988, S. 29-39.
- Ukraińs'ka Molod' Chrystowi: Dokumentalnyj zbirnyk 1933-1988. Rom: Ukrainische Katholische HL-Papst-Clemens Universität 1991, S.20-30.
- UJCh: Dokumentacija. Opytuvannja členiv organizacii, Lviv 1996.
- UNESCO-Institut der Jugend (1959): Politische Bildung der Mädchen heute. Bericht Nr. 3 über ein Experten-Treffen. Zitiert in: Wurzbacher, G. Gesellungsformen der Jugend. München: Juventa 1968.
- van den Bercken, W.: Ideologie und Atheismus in der Sowjetunion. In: Die Ukrainische Katholische Kirche. München: Kirche in Not 1988, S. 69-73.
- Verfassungsstatut der Katholischen Aktion in der Galizien-Provinz (verabschiedet von der Konferenz des Griechisch-Katholischen Galizien-Episkopats am 3.1.1931 in Lviv). In: Meta, Nr.23, 1931.
- WAHRING-Fremdwörterlexikon. München: Deutscher Taschenbuch Verlag (7. Auflage) 2004.
- Walf, K.: Wie sinnvoll sind heute noch Konkordate und Kirchenverträge? Grundsätzliche und pragmatische Seiten einer alt-neuen Frage. In: Puza, R./ Kustermann, A.P. (Hrsg.): Neue Verträge zwischen Kirche und Staat. Freiburg, Schweiz: Univ.-Verl. 1996, S. 121-131.
- Włodarczyk, T.: Konkordaty.:zarys historii ze szczególnym uwzględnieniem XX wieku. Wyd. 2., popr. i rozsz. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1986.
- Wölber, H.-O.: Religion ohne Entscheidung: Volkskirche am Beispiel der jungen Generation. Göttingen 1960.
- Wurzbacher, G.: Gesellungsformen der Jugend. München: Juventa 1966.
- Wypych, S.: Jezus Chrystus źródłem nadziei dla Europy w nauczaniu Jana Pawła II. In: Vita Academica. Kraków: Papieska Akademia Teologiczna 2005, Nr. 1-4 (25-28), S. 26-30.
- Yaniv, V.: Relihijnist' ukraińcja z etnopsycholohičnoho pohljadu: Relihija v žytti ukraińsjkoho narodu / Za red. V.Yaniva. Mjunchen-Rym-Paryž 1966.
- Yaniv, V.: Ukrańsjka vdača i vychovnyj ideal. In: Vyzvolnyj šljach, Nr. 7-8, 1969.
- Zakon SRSR "Pro svobodu sovisti i relihijni orhanizacii". In: Ljudyna i svit, Nr.11, 1990, S. 11-15.
- Žukows'kyj, A.: Sučasnyj stan relihii i Cerkwy pid Sowjetamy. In: Relihija v žytti ukraińs'koho narodu. München: Šewčenko-Gesellschaft 1966, S. 33-64.
- Ziebertz, H.-G./Kalbheim, B./Riegel U.: Religiöse Signaturen heute: ein religionspädagogischer Beitrag zur empirischen Jugendforschung / unter Mitarb. von A.Prokopf. Gütersloh: Chr. Keiser Gütersloher Verlagshaus. Freiburg i. Br.: Herder 2003.
- Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit. Ein Beschluss der gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland. In: Bertsch, L. SJ/Boonen, Ph./Hammerschmidt, R./ Homeyer, J./ Kronenberg, F./ Lehmann, K. (Hrsg.): Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland: Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I. Freiburg i. Br.: Herder 1976, S. 288-311.

