

Sabine Blaszyk

Also kommt nicht mehr der Weihnachtsmann, sondern es kommt das Christkind

**Ethnografische Fallstudie zur religiösen
Elementarbildung in mehrheitlich
konfessionslosem Kontext**



ARBEITEN ZUR PRAKTISCHEN THEOLOGIE

»Also kommt nicht mehr der Weihnachtsmann,
sondern es kommt das Christkind«

ARBEITEN ZUR PRAKTISCHEN THEOLOGIE

Herausgegeben von
Alexander Deeg, Wilfried Engemann, Christian Grethlein,
Jan Hermelink und Marcell Saß

Band 78

Sabine Blaszyk

»Also kommt nicht mehr der Weihnachtsmann, sondern es kommt das Christkind«

Ethnografische Fallstudie zur religiösen
Elementarbildung in mehrheitlich
konfessionslosem Kontext



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Sabine Blaszyk, Dr. theol., Jahrgang 1965, ist Psychiatriediakonin/Sozialarbeiterin (FH) und Diplomtheologin. Sie arbeitete als Pfarrerin und Religionspädagogin in Zerbst (2000-2012) und war Mitarbeiterin der Forschungsstelle für religiöse Kommunikations- und Lernprozesse (2012-2016) der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Hier wurde sie mit der vorliegenden Arbeit im Jahr 2019 promoviert. Sie ist seit 2016 Dozentin am Pädagogisch-Theologischen Institut der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland und der Evangelischen Landeskirche Anhalts.

Hiermit wird ausdrücklich der Evangelischen Kirche Deutschlands (EKD), der Union Evangelischer Kirchen (UEK), der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland (EKM), der Evangelischen Landeskirche Anhalts sowie dem Pädagogisch-Theologischen Institut (PTI) beider Landeskirchen für die gewährten Druckkostenzuschüsse gedankt.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2020 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Zacharias Bähring, Leipzig
Satz: Martin Holzner, München
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN Print 978-3-374-06217-1
ISBN E-Book (PDF) 978-3-374-06553-0
www.eva-leipzig.de

Vorwort

Mein besonderer Dank gilt allen Akteuren der Kindertageseinrichtung, in der die vorliegende Untersuchung durchgeführt wurde: Kindern, Eltern, internen wie externen pädagogischen Fachkräften, Verantwortlichen der Trägerkirchengemeinde sowie dem Bürgermeister der Gemeinde. Ohne deren freundliche Aufnahme und Bereitschaft, Einblicke in den Alltag der Einrichtung, des Dorfes und das familiäre Leben zu gewähren, wäre diese Studie nicht möglich gewesen.

Des Weiteren möchte ich sehr herzlich Herrn Prof. M. Domsgen danken, dessen fachliche Begleitung sowie stete Ermutigung zum erfolgreichen Abschluss dieses Forschungsprojekts maßgeblich beitrug. Das Zweit- bzw. Drittgutachten verfassten dankenswerterweise Prof. G. Breidenstein (Halle) und Prof. M. Schreiner (Hildesheim).

Zudem gilt mein Dank der Evangelischen Landeskirche Anhalts, die mir die wissenschaftliche Tätigkeit an der Forschungsstelle in den Jahren 2012-2016 ermöglichte.

Für die Unterstützung in der Bewältigung der Transkriptionsarbeiten danke ich Frau C. Köckert. Ebenso unerlässliche Hilfe fand ich in den Personen, die sich zum Korrekturlesen bereit erklärten: Frau K. Kloss, Frau M. Schnell, Frau W. Blaszyk, Frau E. Michels-Hansen, Frau S. Mocker sowie Herr M. Holzner. Letzterem möchte ich zudem ausdrücklich danken für die umfangreiche und kompetente Hilfe zum Layout der Veröffentlichung.

Ein weiterer Dank gebührt den Teilnehmenden der Ethnografiewerkstatt des Zentrums für Schul- und Bildungsforschung der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg sowie den Mitarbeitenden der Forschungsstelle Religiöse Kommunikations- und Lernprozesse der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg für den wiederholt anregenden wissenschaftlichen Austausch.

Besonders danke ich meiner Familie, die mich stets bestärkte, dieses Forschungsprojekt auszuführen, und die dazu nötigen Freiräume bereitstellte.

Einleitung

Pluralität und Individualisierung sowie der damit verbundene Transformationsdruck fordern die gegenwärtige deutsche Religionspädagogik in hohem Maße heraus. Empirische Forschung erweist sich zunehmend als unerlässlich, um religiöse Lernprozesse, Praktiken und subjektive Theorien gelebter Religion wie auch religionsferner und a-religiöser Lebensorientierungen wahrzunehmen. Zugleich hat die Religionspädagogik die Aufgabe, zur Wahrung theologischer Identität auf christliche Religion bezogen zu bleiben.¹ Mit der doppelseitigen Erschließung erfahrungswissenschaftlicher und theologischer Wissensbestände stellt sie sich in ihrer spezifischen Weise »der *hermeneutischen* Signatur und Aufgabe neuzeitlicher, moderner Theologie.«² B. SCHRÖDER verweist darauf, dass es angesichts der Komplexität der Veränderungen keine eindeutigen theologischen und religionspädagogischen Handlungsorientierungen gibt (bzw. geben kann) und fordert für gegenwärtige wissenschaftliche Religionspädagogik wie Praxis eine starke Beachtung des komplexen Phänomens Konfessionslosigkeit.³

Religionssoziologische Untersuchungen der letzten Jahre erbrachten unter anderem den Befund, dass die Bedingungen bzw. Ausprägungen von Konfessionslosigkeit in kontextuelle Zusammenhänge gestellt werden müssen. Insbesondere die unterschiedlichen Kontexte von West- und Ostdeutschland gerieten zunehmend in den Blick. Der empirischen Erforschung von Religiosität im mehrheitlich durch Konfessionslosigkeit geprägten Ostdeutschland und der Frage nach religionspädagogischen bzw. praktisch-theologischen Handlungsmöglichkeiten in diesem Kontext widmet sich seit 2012 die Forschungsstelle Religiöse Kommunikation und Lernprozesse der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Die Autorin⁴ der vorliegenden Studie war von 2012-2016 Mitarbeiterin dieser Einrichtung und konnte in dieser Zeit unter anderem das hier veröffentlichte Forschungsprojekt beginnen.

Diese *ethnografische* Fallstudie versteht sich als *praxeologischer* Beitrag zur Erforschung religiöser Bildung im Kontext mehrheitlicher Konfessionslosigkeit

¹ B. SCHRÖDER 2012, 4.

² A.A.O., 5; kursiv im Original.

³ B. SCHRÖDER 2014, 219.

⁴ Vgl. zur Problematik der Subjektivität der Forschenden im ethnografischen Texten (entpersonalisierende Darstellung mittels der dritten Person oder personalisierende Beschreibung mittels der ersten Person) G. BREIDENSTEIN/ S. HIRSCHAUER/ H. KALTHOFF / B. NIESWAND 2013, 181-183. Bezüglich des Gesamtkorpus der vorliegenden Studie wurde der Vorschlag des Autorenteam aufgegriffen, die Freiheit der Autorenschaft zu nutzen und sich flexibel zwischen den beiden Varianten zu bewegen. Kriterium der Entscheidung war dabei vor allem der jeweilige Kontext des Textabschnittes: In ethnografischen Protokollen bzw. deren Interpretationen wird aufgrund des starken Zusammenhangs von Subjektivität und Ethnografie stärker personalisiert dargestellt. In Ausführungen zu den Rahmenbedingungen der Studie wurde zumeist die entpersonalisierende Darstellung gewählt.

und erweitert damit die bisher kleine Datenbasis zu religiösen Lernprozessen in ostdeutschen Kindertageseinrichtungen.

Die Untersuchung stellt empirische Befunde zur Verfügung, die in Sachsen-Anhalt in der Kita »Waldkinder«⁵ erhoben wurden. Diese Einrichtung wechselte im Jahr 2010 von einer bisher kommunalen in eine evangelische Trägerschaft. Im Projektzeitraum (Juni 2013 – Mai 2014) waren sowohl *Erzieherinnen* wie auch *Familien mehrheitlich konfessionslos*. Die Studie geht vor allem der Frage nach, mit welchen sozialen Ordnungen und Praktiken religiöse Bildung in diesem Bezugsrahmen hergestellt wird. Zugleich – und bisher einmalig in der deutschen Forschungslandschaft der Religionspädagogik – wird empirisches Material zu einem Trägerwechsel erhoben.

Aufbau und Gliederung der Studie

Die Studie gliedert sich in vier große Hauptkapitel. Die Abfolge der Kapitel entspricht *nicht* der Chronologie der Untersuchung. Entsprechend ethnografischer Grundprinzipien stand am Beginn des Forschungsprojektes das Einarbeiten in diesen Stil qualitativer Forschung sowie die Aufenthalte im Feld mit der Erhebung des empirischen Materials. Die Auseinandersetzung mit religionssoziologischen Impulsen trat während der Interpretation der Daten hinzu. Die Wahrnehmung anderer religionspädagogischer Forschungsarbeiten, theoriegeleiteter Konzepte der Religionspädagogik für den Elementarbereich sowie institutioneller Verlautbarungen der evangelischen Kirche Deutschlands erfolgte erst in der Endphase der Untersuchung. Dieses Vorgehen diente der Beförderung des *analytischen Befremdens* – einem Grundprinzip ethnografischer Forschung. Um eine ausreichende Lesbarkeit und Einsichtnahme in die Dateninterpretationen zu gewährleisten, wurde davon Abstand genommen, die vorliegende Studie der Chronologie der einzelnen Arbeitsschritte folgen zu lassen.

Kapitel A skizziert maßgebliche Kontexte des Forschungsgegenstandes: mehrheitliche Konfessionslosigkeit, Kindertageseinrichtungen (im Horizont des humanökologischen Modells) sowie das institutionelle Verständnis evangelischer Bildungsverantwortung im Elementarbereich. Einen größeren Raum nimmt anschließend der Überblick zur bisherigen religionspädagogischen Forschungslandschaft im Elementarbereich ein. Diese Analyse dient nicht nur dem Zweck, die vorliegende Studie hinreichend zu begründen. Da die bisherige religionspädagogische Forschung im Elementarbereich fast ausschließlich theorieorientierte Empirie ist, gewährt die Übersicht zugleich Einblicke in aktuelle Diskurse um die religiöse Bildung in diesem Feld der Religionspädagogik. Die Zugrundelegung eines theoriegeleiteten religionspädagogischen Konzeptes

⁵ Gemäß den Standards qualitativer Forschung ist dieser Name der Einrichtung anonymisiert und frei erfunden.

erfolgt für die vorliegende Studie nicht, da eine solche Rahmung dem praxeologischen Forschungsansatz der Studie widerspräche.

Kapitel B stellt das ethnografische Design der Studie vor. Da im Bereich der Praktischen Theologie bzw. der Religionspädagogik Deutschlands ethnografische Forschung keineswegs geläufig ist, ist es notwendig, dieses Forschungsprogramm detaillierter darzulegen. Dazu werden zunächst allgemeine Bezüge zur Praxeologie aufgewiesen, um die Grundprinzipien der Ethnografie in den Kontext sozialwissenschaftlicher Forschung einzubetten. Daran anschließend wird der Frage nachgegangen, wie religiöse Praxis überhaupt praxeologisch erforscht werden kann. Dabei kommen zwangsläufig Reflexionen zum Religionsbegriff und die religionssoziologischen Impulse des Ethnografen und Soziologen P. BOURDIEU sowie die raumsoziologischen Ideen des Soziologen B. LATOUR in den Blick, die sich in der Interpretationsphase der erhobenen empirischen Daten als wesentliche und hilfreiche Referenzgrößen erwiesen. Daran anschließend wird die Methodologie der Ethnografie im Allgemeinen wie im speziellen Fall der vorliegenden Studie entfaltet.

Kapitel C bildet den Hauptteil der Studie und widmet sich der Darlegung der empirischen Befunde mittels des humanökologischen Modells. Den Kern der Untersuchungen stellen die ethnografischen Beobachtungen in der Kita »Waldkinder« dar. Diese Analysen und Befunde bilden den umfangreichsten Teil im Kapitel (C IV) und folgen in ihrer Systematik dem Kodierparadigma der *Grounded Theory*. Die Befunde der Interviews sowie der Dokumentenanalyse sind notwendige Ergänzungen, um einerseits die religiöse Bildung in der Kita »Waldkinder«, möglichst komplex wahrzunehmen und andererseits den Trägerwechsel 2010 nachträglich zu erhellen.

Kapitel D widmet sich ausgewählten Befunden in religionspädagogischer Perspektivierung.

Inhalt

Kapitel A Einführung in den Forschungsgegenstand

I	Maßgebliche Forschungskontexte	18
1	Der Kontext mehrheitlicher Konfessionslosigkeit in Ostdeutschland	18
2	Der Kontext Kindertageseinrichtung	27
2.1	Das humanökologische Modell	27
2.2	Elementarpädagogische Einrichtungen als sekundäre Instanzen religiöser Bildung	38
II	Forschungsbegründung	46
1	Forschungsstand	46
1.1	Empirische Forschung zur Frühpädagogik allgemein in Deutschland	46
1.2	Empirische Forschung zur religiösen Elementarbildung in Deutschland	48
2	Forschungsfragen	80

Kapitel B Forschungsdesign

I	Einleitung	86
II	Praxeologische Bezüge	87
1	Praxeologische Forschung im Allgemeinen	87
2	Die Erforschung religiöser Praxis im Speziellen	92
2.1	Die Krise des Religionsbegriffs der Moderne	92
2.2	Religion als Praxisformation	94

2.3	Die Impulse von B. LATOUR zur empirischen Erforschung religiöser Praxis	97
Exkurs:	Der Raum als Akteur	101
2.4	Religionssoziologische Impulse von P. BOURDIEU.....	103
Exkurs:	Feld, Habitus, symbolisches Kapital	104
3	»Praktiken«, »Praxis«, »Praxen«, »Doing Religion« – Das begriffliche Instrumentarium der vorliegenden Studie	121

III Das ethnografische Forschungsdesign 124

1	Einleitung.....	124
2	Allgemeine Merkmale und Methodologie ethnografischer Forschung im Überblick	126
3	Das ethnografische Forschungsdesign der vorliegenden Studie.....	133
3.1	Die Konstituierung des Feldes	133
3.2	Methoden der Datenerhebung.....	138
3.2.1	Erhebung primärer Daten: Teilnehmende Beobachtung und Leitfadeninterviews.....	138
3.2.1.1	Teilnehmende Beobachtung	139
3.2.2.2	Leitfadeninterviews	144
3.2.2	Erhebung sekundärer Daten: Dokumenteneinsicht.....	156
4	Methoden der Datenanalyse.....	159
4.1	Einleitung.....	159
4.2	Datenanalyse der ethnografischen Protokolle mittels Grounded Theory (GT)	161
4.3	Datenanalyse der Interviews mittels Qualitativer Inhaltsanalyse (QI)	165
4.4	Datenanalyse der Dokumente mittels Konversationsanalyse (KA)	169

Kapitel C

Forschungsergebnisse

I	Systematik der Präsentation der empirischen Daten	172
II	Die Kita »Waldkinder« als Teil der Gesellschaft	175
1	»Die Kita im Dorf halten« – die Ursachen für den Trägerwechsel	178
2	»Ins Boot holen« – Die Taktik der Veröffentlichung einer brisanten Idee	183
3	»Müssen wir dann beten?« – Reaktionen auf die Idee des Trägerwechsels	187
4	»Also kommt nicht mehr der Weihnachtsmann, sondern es kommt das Christkind!« – Erinnerungen an Entwicklungen nach dem Trägerwechsel	203
5	»Ganz, ganz, ganz harmlos« – Elternperspektiven zum fünfstufigen Profilierungsprozess	224
6	Resümee	244
III	Die Kita »Waldkinder« als sozial-räumliches Feld	248
1	»Was Besseres gibt es nicht« – das Dorf als Sozialisationsraum	248
2	»Ich erwarte von der Kita, dass auch den Kindern warmes Wasser zur Verfügung steht« – die räumlichen Bedingungen der Kita »Waldkinder«	253
3	Die Kita »Waldkinder« als Arbeitsfeld für pädagogische Fachkräfte	255
3.1	»Es hat ja jeder seine Weltanschauung« - Das pädagogi- sche Team als Spiegel des konfessionslosen Kontextes	255
3.2	»Ich bin da gerade etwas unglücklich« – die Erfahrung begrenzter religionspädagogischer Wirksamkeit bei externen und internen Fachfrauen	266
3.3	»Man schafft es nie in der Zeit« – Zeitkonflikte und Umsetzungsdilemmata	280
4	Resümee	283

IV Die Kita »Waldkinder« als sekundär-christliche Sozialisationsumwelt der Heranwachsenden	287
1 Religionspädagogische Orientierungen	287
1.1 Handlungsorientierungen der religionspädagogischen Fachkräfte	287
1.2 Die religionspädagogischen Orientierungen in den Dokumenten der Kita	292
1.2.1 Homepagedokument	293
1.2.2 Einrichtungslogo	298
1.2.3 Broschürendokument	300
1.3 Zwischenbilanz: Fokussierung auf Vermittlung sowie die Ordnungsprinzipien des Zusätzlichen und der Plausibilität	315
2 Doing Religion im Doing Variety – Ethnografische Beobachtungen zu den religionspädagogischen Angeboten	316
2.1 Der Morgenkreis	316
2.1.1 Phänomen Modellierung	316
2.1.1.1 Kontext, ursächliche und intervenierende Bedingungen	316
2.1.1.2 Praktiken: Titulieren – Terminieren – Generieren	317
2.1.1.3 Konsequenzen	318
2.1.2 Phänomen Humansteuerung	319
2.1.2.1 Kontext, ursächliche und intervenierende Bedingungen	319
2.1.2.2 Praktiken: Sammeln – Separieren – Platzieren – Ordnen	320
2.1.2.3 Konsequenzen	328
2.1.3 Phänomen Narrativ	343
2.1.3.1 Kontext, ursächliche und intervenierende Bedingungen	343
2.1.3.2 Praktiken: Wiederholen – Fokussieren – Inszenieren – Imaginieren	343
2.1.3.3 Konsequenzen	351
2.1.4 Zwischenbilanz: Das spezifische Phänomen <i>Forcierte Zitation</i>	387
2.2 Das Singen mit Kindern	390
2.2.1 Phänomen Modellierung	390
2.2.1.1 Kontext, ursächliche und intervenierende Bedingungen	390
2.2.1.2 Praktiken: Terminieren – Generieren – Umräumen	391
2.2.1.3 Konsequenzen	394
2.2.2 Phänomen Humansteuerung	397
2.2.2.1 Kontext, ursächliche und intervenierende Bedingungen	397
2.2.2.2 Praktiken: Sammeln – Platzieren – Spielen	397
2.2.2.3 Konsequenzen	401

2.2.3	Phänomen Lied	407
2.2.3.1	Kontext, ursächliche und intervenierende Bedingungen	407
2.2.3.2	Praktiken: Bewegtes Durchsingen – Singen christlicher oder säkularer Lieder – Musizieren	408
2.2.3.3	Konsequenzen	415
2.2.4	Zwischenbilanz: Das spezifische Phänomen <i>Ritual</i>	425
2.3	Der Kindergottesdienst	428
2.3.1	Phänomen Modellierung	428
2.3.1.1	Kontext, ursächliche und intervenierende Bedingungen	428
2.3.1.2	Praktiken: Veralltagten – Verkirchlichen – Dimensionieren	429
2.3.1.3	Konsequenzen	436
2.3.2	Phänomen Humansteuerung	440
2.3.2.1	Kontext, ursächliche und intervenierende Bedingungen	440
2.3.2.2	Praktiken: Sammeln – Geleiten – Leiten und Assistieren – Zeremoniell Ordnen – Pädagogisieren	441
2.3.2.3	Konsequenzen	452
2.3.3	Phänomen Narrativ	470
2.3.3.1	Kontext, ursächliche und intervenierende Bedingungen	470
2.3.3.2	Praktiken: Inszenieren – Gustatorisch performen	470
2.3.3.3	Konsequenzen	475
2.3.4	Zwischenbilanz: Das spezifische Phänomen <i>Integrierende Adaption</i>	482
3	Doing Religion im Doing Community – Ethnografische Beobachtungen zu den Festen	484
3.1	Einleitung	484
3.2	Phänomen Modellierung	485
3.2.1	Kontext, ursächliche und intervenierende Bedingungen	485
3.2.2	Praktiken: Apostrophieren – Deklarieren – Lokalisieren– Terminieren – Generieren – Verantworten – Kooperieren	490
3.2.3	Konsequenzen	505
3.3	Phänomen Humansteuerung	506
3.3.1	Kontext, ursächliche und intervenierende Bedingungen	506
3.3.2	Praktiken: Stillstellen – Bewillkommen – Zeremoniell Ordnen – Repräsentieren	508
3.3.3	Konsequenzen	519
3.4	Phänomen Narrativ	524
3.4.1	Kontext, ursächliche und intervenierende Bedingungen	525
3.4.2	Praktiken: Zitieren – Privilegieren – Inszenieren – Applizieren	529
3.4.3	Konsequenzen	544

14 Inhalt

3.5	Phänomen Geselligkeit	558
3.5.1	Kontext, ursächliche und intervenierende Bedingungen	559
3.5.2	Praktiken: Miteinander Essen – Entertainen	561
3.5.3	Konsequenzen	566
3.6	Zwischenbilanz: Das spezifische Phänomen <i>Administrative Trichotomie</i>	568
4	Resümee	575
4.1	Allgemeine und spezifische Phänomene der religionspädagogischen Angebote und christlichen Feiern	575
4.2	Das Background-Phänomen <i>Differenzbearbeitung</i>	576
4.3	Das Kernphänomen <i>Doing Protestantism mittels Epithese</i> (Soziale Ordnung)	581

V Die Kita »Waldkinder« als Transaktions- und Handlungsfeld der Kinder

1	Einleitung	585
2	Wissen	587
3	Erleben	594
4	Einstellungen	600
5	Sprachfähigkeit	604
6	Resümee	606

VI Zusammenfassung: Zentrale Ergebnisse der Studie

1	Befunde zur ersten Forschungsfrage	610
2	Befunde zur zweiten Forschungsfrage	612
3	Befunde zur dritten Forschungsfrage	613
4	Befunde zur vierten Forschungsfrage	614
5	Befunde zur fünften Forschungsfrage	616

Kapitel D

Religionspädagogische Perspektiven

1	Einleitung.....	620
2	Erste religionspädagogische Perspektive: Die Stabilität der Betreuungsqualität und der strukturellen Dilemmata.....	623
3	Zweite religionspädagogische Perspektive: Die Stabilität der differenten Kulturen	631
4	Dritte religionspädagogische Perspektive: Das Gebet als Signum der Differenz	640
5	Vierte religionspädagogische Perspektive: Die Stabilität des religionspädagogischen Habitus.....	648
6	Fünfte religionspädagogische Perspektivierung: Der Aktionsradius der Kinder	654

Literaturverzeichnis	661
----------------------------	-----

Anhang	677
A 1 Interviewleitfaden Elterninterviews	678
A 2 Leitfaden Experteninterviews (I) am Beispiel des Interviews mit der Kita-Leiterin	679
A 3 Leitfaden Experteninterviews (II) am Beispiel des Interviews mit dem Trägerpfarrer	682
A 4 Leitfaden Erzieherinneninterviews	683
A 5 Leitfaden erstes Kinderinterview	684
A 6 Leitfaden zweites Kinderinterview	685
A 7 Transkriptionsregeln und Verzeichnis der häufig zitierten Personen.....	686
A 8 Kodierparadigma (ohne und mit exemplarischem Inhalt).....	688

A 9	Qualitative Inhaltsanalyse / Kategoriensystem Elterninterviews / Analyseeinheit Familie	689
A 10	Qualitative Inhaltsanalyse / Kategoriensystem Elterninterviews / Analyseeinheit Kita.....	691
A 11	Experten- und Erzieherinneninterviews / Analyseeinheit Biografie	693
A 12	Kategoriensystem QI Pädagogische Fachkräfte / Analyseeinheit Berufstätigkeit	694

Kapitel A

Einführung in den Forschungsgegenstand

I Maßgebliche Forschungskontexte

Der Terminus »Forschungskontext« richtet zum einen *territorial* den Blick auf die besonderen *religionssoziologischen Gegebenheiten* in Ostdeutschland. Zum anderen bewegt sich die vorliegende Studie *institutionell* auf dem Gebiet einer Kindertageseinrichtung in Sachsen-Anhalt sowie *pädagogisch* auf dem Gebiet der elementaren Religionspädagogik. Die beiden ersten Gebiete werden im Folgenden aufgrund der Notwendigkeit zur Konzentration nur skizzenhaft – und stark auf die vorliegende Studie fokussiert – abgesteckt. Das dritte Gebiet – die elementare Religionspädagogik – wird an dieser Stelle der Untersuchung aufgrund des praxeologischen Forschungsdesigns vor allem hinsichtlich der Forschungsbegründung in den Blick genommen. Die vorliegende ethnografische Studie ist nicht evaluativ ausgerichtet. Sie geht nicht von normativen theoriegeleiteten Konzepten aus (wie z.B. dem religionssensiblen Modell), die dann in der Praxis überprüft werden sollen, sondern untersucht bzw. interpretiert Praktiken und soziale Ordnungen – insbesondere Differenzbearbeitungspraxen – der Akteure vor Ort hinsichtlich der Eigenlogiken dieser Akteure. Ausgewählte Ergebnisse dieser Praxisforschung werden dann in Kapitel D in Bezug gesetzt zu aktuellen religionspädagogischen Diskursen bzw. Konzepten, die durch die Ausführungen zur Forschungsbegründung zwangsläufig als Referenzrahmen aufscheinen.

1 Der Kontext mehrheitlicher Konfessionslosigkeit in Ostdeutschland

»Ostdeutschland gilt als das mit Abstand religionsloseste Gebiet weltweit. Nur 8 % der Ostdeutschen glauben an Gott.«⁶ Obgleich auch in Westdeutschland eine kontinuierliche Entwicklung der Entkirchlichung, ein »generationaler sozialer

⁶ S. DEMMRICH 2016, 24; vgl. auch G. PICKEL 2016, 193.

Bedeutungsverlust von Religion«⁷ festgestellt bzw. hinsichtlich der Kirchenbindung von einer »Stabilität des Abbruchs«⁸ gesprochen werden muss, zeigen Statistiken deutliche Unterschiede zwischen Ost- und Westdeutschland.⁹ Über die Ursachen dieser Entwicklungsprozesse wird kontrovers diskutiert.¹⁰ Im Blick auf Ostdeutschland kann der Einfluss der antireligiösen Propaganda des DDR-Regimes als wesentliche Komponente – die auch die Entwicklungen nach 1989 nachhaltig beeinflusst – nicht unberücksichtigt bleiben. Die Kirchenpolitik der DDR hatte für einen relevanten Teil der Bevölkerung der DDR eine Plausibilität entfaltet, die an die Religionskritik der Moderne anschließen konnte und »an die sich heute noch anschließen lässt.«¹¹ Aus einer obrigkeitlichen Religionspolitik im Stil einer »forcierten Säkularität« entwickelte sich für viele Menschen ein »säkularer Habitus«, dem keine Religion fehlt.¹² Durchaus dem BOURDIEUSCHEN Habitusbegriff¹³ – bezüglich der beharrlichen Wirksamkeit biografisch erworbener und habituell verankerter Dispositionen – nahe, konstatiert und prognostiziert M. WOHLRAB-SAHR: »Forcierte Säkularisierung wird zum Eigenen, zur

⁷ G. PICKEL 2016, 200.

⁸ G. PICKEL 2014a, 63; ders. 2015, 266, hält es aufgrund der empirischen Befunde der letzten Jahre für »angebracht, die Pluralität der Existenz von traditionell religiösen Menschen, individualisiert Religiösen und auch säkularen Menschen wie religiös Indifferenten als solche und als Tatbestand genauso zu akzeptieren wie die Verschiebungen hin zu einer immer stärkeren Durchsetzung der Wahl der »säkularen Option« in der Konkurrenz der Angebote. [...] Gründe sich schöznzureden, dass es außerhalb der Kirche eine große Zahl an religiös Suchenden oder religiös Interessierten nur auf neue Formen kirchlicher Angebote wartet, gibt es kaum, allerdings sollte man bestehende Potentiale im von Konfessionslosen angesehenen sozialen und seelsorgerlichen Sektor nicht vorschnell aufgeben.«

⁹ G. PICKEL 2013, 15, zeigt aufgrund von Erhebungen in den Jahren 2006–2010 auf, dass in Ostdeutschland 74 % aller Personen keiner Kirche angehören; 17 % sind es in Westdeutschland (europäischer Kontext: Tschechien 66%, Estland 65%, Niederlande 56%, Großbritannien 50%, Belgien 44%, Frankreich 40%, Lettland 34 %). M. DOMSGEN 2014, 10, verweist auf einen konstanten Zuwachs der Konfessionslosen. In Ostdeutschland wuchs der Prozentsatz der Konfessionslosen in den letzten 20 Jahren von 65% auf 75% und in Westdeutschland von 11% auf 17%.

¹⁰ Vgl. z.B. G. PICKEL 2016, 181ff.: Für G. PICKEL sind es im Wesentlichen drei Theorien: Säkularisierung, Individualisierung und Pluralisierung (bzw. religiöses Marktmodell); hier auch Übersicht der jeweiligen Vertreter und Vertreterinnen. An anderer Stelle (ders. 2016, 202) hält der Autor fest, dass Prozesse der Säkularisierung, der Individualisierung und der religiösen Pluralisierung nebeneinander und miteinander verzahnt stattfinden. Demografische Entwicklungen sind zudem ebenso wenig zu vernachlässigen (vgl. dazu ders. 2013, 17 f.) wie Prozesse der Modernisierung (Urbanisierung, Demokratisierung, Bürokratisierung, funktionale Differenzierung und Rationalisierung, Ausweitung den Handlungsoptionen und gestiegene Konkurrenzsituation zwischen religiösen und säkularen Angeboten) insgesamt (vgl. ders. 2016, 205).

¹¹ M. WOHLRAB-SAHR / U. KARSTEIN / TH. SCHMIDT-LUX 2009, 16.

¹² A.a.O., 17.

¹³ Vgl. dazu die Ausführungen in Kapitel B II 2.4 (107–110).

Haltung der Säkularität auch im Prozess familialer Tradierung. Es käme einer völlig überraschenden »Erweckungsbewegung« gleich, wenn sich nennbare Anteile der konfessions- und oft auch religionslosen Bevölkerung der DDR heute wieder zu einer religiösen Form der Zugehörigkeit bekennen würden. Wo drei Viertel der Bevölkerung keiner religiösen Gemeinschaft angehören, setzt sich die Distanz zu Religion und Kirchen oft selbstverständlich fort, so wie auch religiöse Bekenntnisse meist in Familien tradiert werden.«¹⁴ Diese transgenerationalen (und verfestigten) Überlieferungen¹⁵ beinhalten unter anderem die systematische Verdrängung religiöser Praktiken und Sinndeutungen (z.B. durch den Ersatz kirchlicher Kasualpraxen mittels sozialistischer Rituale¹⁶), fundamentale »Veränderungen auf der Einstellungsebene (z.B. religiöse Weltbilder werden durch wissenschaftliche ersetzt)«¹⁷ und die Stiftung »einer grundlegenden Konflikthaftigkeit« zwischen Staat bzw. Wissenschaft einerseits und Religion bzw. Kirche andererseits¹⁸. Zudem zeigen religionssoziologische Studien, dass die Säkularisierung im Osten Deutschlands zu DDR-Zeiten rasant von staten ging¹⁹ und nicht nur einen Bedeutungsverlust der Kirchen, sondern der Religion(en) im Allgemeinen mit sich brachte.²⁰ Diese Befunde generierten eine differenzierte Sicht hinsichtlich des konfessionellen Status der Bevölkerung in Deutschland: »Seit 1989 [besteht, S.B.] wohl nirgends anders in Europa eine so zwiespältige religiöse Situation wie in Deutschland, da die Wiedervereinigung zwei Landesteile zusammenführte, die in ihrer religiösen Vitalität kaum unterschiedlicher sein konnten. Auf der einen Seite das modernisierte, aber immer noch stark religiös und kirchlich tradierte, Westdeutschland, auf der anderen Seite, das im Laufe des Sozialismus größtenteils entkirchlichte, Ostdeutschland. Stellt man beide Gebiete einander gegenüber, kann man in den neuen Bundesländern wohl mit Fug und Recht von einer »Kultur der Konfessionslosigkeit« sprechen, während für die alten Bundesländer eine »Kultur der Konfessionsmitgliedschaft« besteht.«²¹ In Sachsen-Anhalt – das Bundesland, in dem die vorliegende Studie durchgeführt wurde – zeigt sich die Situation in besonderer Schärfe: Dieses Bundesland zeichnet sich durch die niedrigste Kirchenzugehörigkeit im gesamten deutschen Bundesgebiet aus (nur 17,4 % gehören einer der beiden großen Kirchen

¹⁴ M. WOHLRAB-SAHR 2011, 161. Jedoch sollte man auch bezüglich christlicher Tradierungen nicht den realistischen Blick scheuen, vgl. dazu M. DOMSGEN / H. HANISCH 2005, 392, die darauf verweisen, dass von den katholisch bzw. evangelisch Erzogenen nur 45-55% ihre Konfession bewahren; Kinder konfessionsloser Eltern bleiben zu fast 100% konfessionslos.

¹⁵ S. DEMMRICH, 2016, 24.

¹⁶ Z.B. der Konfirmation/Firmung durch die Jugendweihe; der Taufe durch die Namensweihe.

¹⁷ S. DEMMRICH 2016, 24.

¹⁸ M. WOHLRAB-SAHR / U. KARSTEIN / TH. SCHMIDT-LUX 2009, 17.

¹⁹ Vgl. dazu M. WOHLRAB-SAHR / U. KARSTEIN / TH. SCHMIDT-LUX 2009, 117 f.

²⁰ S. DEMMRICH 2016, 25.

²¹ G. PICKEL 2011a, 341; kursiv im Original.

an), andere Religionen spielen kaum eine Rolle (3.5 %), die vermutete Rückkehr von Religionen blieb aus und »sog. synkretistische Religionsformen, d. h. selbstgewählte, individualisierte und somit deinstitutionalisierte Religiosität, wie sie v. a. in der jüngsten Generation in Westdeutschland auftreten [...] , lassen sich auf der Makroebene in Ostdeutschland ebenso nicht finden.«²²

Was bedeutet »konfessionslos« im ostdeutschen Kontext? Im Gegensatz zum westdeutschen Kontext kann es aus den zuvor genannten Beobachtungen nicht ausreichen, Konfessionslosigkeit lediglich als Entkirchlichung zu fassen: »Konfessionslosigkeit als Entkirchlichung zu beschreiben, birgt interessante Perspektiven. Allerdings fußt diese Interpretation darauf, dass es ein Gegenüber gibt, das als Hintergrundfolie dient und Vergleiche möglich macht. Eine solche Perspektive hat dort ihr Recht, wo die Gruppe von Konfessionslosen klein ist und es darum geht, eine Minderheitenposition im Gegenüber zu einer Mehrheit zu beschreiben und dabei Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu benennen. An die Grenze stößt eine solche Sichtweise, wenn sich die Größenverhältnisse umdrehen. Dann besteht die Gefahr, dass die Eigenlogik der Konfessionslosen zu wenig im Blick ist oder gar überdeckt wird, weil das, wonach geforscht wird, bereits vorab definiert ist. Allerdings darf diese Perspektive mit Blick auf Ostdeutschland nicht vorschnell ad acta gelegt werden. Eine Stärke dieses Zugangs besteht im hohen Grad an Übereinstimmung mit dem Selbstverständnis vieler Ostdeutscher, die von sich selbst sagen, nicht in der Kirche und auch nicht religiös zu sein. Offen bliebe jedoch, inwiefern die Selbstaussagen einem bestimmten Religionsverständnis aufsitzen, das staatlicherseits in der DDR propagiert und von den Befragten entsprechend verinnerlicht worden ist. Die Kongruenz von Selbst- und Fremdzuschreibung wäre dann vor allem auch ein Ausdruck eines eingeschränkten Religionsverständnisses.«²³ Konfessionslosigkeit (in Ost und West) muss differenziert in den Blick genommen werden. Abgesehen davon, dass man das Phänomen deutscher Konfessionslosigkeit zudem allgemeinsoziologisch mit den Schlagwörtern jung, großstädtisch, eher männlich und eher höher gebildet²⁴ fassen kann, hilft eine Typisierung die Pluralität von Konfessionslosigkeit differenzierter in den Blick zu nehmen.²⁵ Die weitverbreitete Gleichsetzung von Konfessionslosigkeit in Ostdeutschland mit Atheismus wird dem

²² S. DEMMRICH 2016, 25.

²³ M. DOMSGEN 2014, 12; vgl. dazu auch M. DOMSGEN / F. LÜTZE 2013, 147-149.

²⁴ G. PICKEL 2013, 16 f.; mit Blick auf Ostdeutschland ist zu konkretisieren: »So findet sich in den neuen Bundesländern (anders als in den alten Bundesländern) die größte Gruppe der Konfessionslosen im formal mittleren Bildungssektor.« (17).

²⁵ G. PICKEL 2013, 22-26, beschreibt vier Typen: (1) Gläubige Konfessionslose; (2) Tolerante Konfessionslose; (3) Normale Konfessionslose; (4) Volldistanzierte Atheisten. An anderer Stelle, ders. 2011, 63, differenziert der Autor in sieben Typen: (1) Durchschnittliche Konfessionslose; (2) Volldistanzierte Konfessionslose; (3) Nichtgläubige rechte Konfessionslose; (4) Herkunftschristliche Konfessionslose; (5) Individualistische Konfessionslose; (6) Traditionalistische Konfessionslose und (7) Gläubige Konfessionslose. M. DOMSGEN 2014, 22, beschreibt Konfessionslosigkeit »als Feld multipler Säkularitäten.«

Phänomen nicht gerecht. Auch ostdeutsche »Konfessionslose« erweisen sich dabei als eine plurale Gruppe mit teils divergierenden Interessen. Nur ein Teil sind überzeugte Atheisten, öfter handelt es sich um Menschen, bei denen Religion schon lange keine bedeutende Rolle im Lebensalltag mehr spielt.«²⁶ Diese religiöse Indifferenz äußert sich in »Gleichgültigkeit, Unentschiedenheit und Desinteresse gegenüber religiösen Sachverhalten«²⁷. Hervorgehoben werden muss zudem, dass der Typus des / der gläubigen Konfessionslosen die kleinste Gruppe der Konfessionslosen beschreibt sowie mehrheitlich in Westdeutschland anzutreffen ist und auch von daher ein verengender Blick auf Konfessionslose als Residual gerade für Ostdeutschland unrealistisch ist.²⁸ Bemerkenswert ist, dass

²⁶ G. PICKEL 2013, 12; vgl. dazu auch ders. 2016, 199, wonach in einem Wichtigkeitsvergleich sowohl Ostdeutsche wie Westdeutsche »Religion« (West 13%; Ost 9%) nach »Familie« (West 75%; Ost 86%), »Freunde« (West 49%; Ost 55%), »Arbeit« (West 41%; Ost 59%) und »Freizeit« (West 24%; Ost 33%) platzieren. Die Statistik bestätigt Befunde von M. WOHLRAB-SAHR / U. KARSTEIN / Th. SCHMIDT-LUX 2009, 25, wonach in Ostdeutschland »Gemeinschaft«, »Arbeit« und »Ehrlichkeit« Semantiken ostdeutscher Identität sind. Diese dienen der Verbindung nach innen und der Abgrenzung nach außen, überbrücken Divergenzen, setzen Kontraste und müssen als »mittlere Transendenzen« begriffen werden, mit »denen das Leben in der DDR und der daraus hervorgehende Habitus überhöht wird.« (ebd.) »Die ineinandergreifende Diskurse von ›Gemeinschaft‹, ›Ehrlichkeit‹ und ›Arbeit‹ schaffen eine Gemeinsamkeit zwischen Gruppen, die während der DDR-Zeit wenig miteinander zu tun hatten und sich vielleicht sogar als Gegner gegenüberstanden [...] Dass daraus keine uniforme ›Ost-Identität‹ erwächst, dafür sorgt nicht zuletzt die Erinnerung an die Trennlinien und Konflikte, die das Leben in der DDR durchzogen.« (291).

²⁷ S. DEMMRICH 2016, 25. Die fünfte Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD 2012 zeigt, dass das Phänomen der wachsenden religiösen Indifferenz gesamtdeutsch als Herausforderung gesehen werden muss (vgl. EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND 2014, 132), dennoch sind die Unterschiede zwischen Westdeutschland und Ostdeutschland hinsichtlich des für die Bestimmung von Indifferenz nicht unwesentlichen Faktors der religiösen Sozialisation auch hier nicht zu übersehen: »Verfügt noch ein erkennbarer Anteil der Konfessionslosen in Westdeutschland über Rudimente religiösen Wissens und religiöser Erfahrung, ist in Ostdeutschland die Situation durch eine ›Kultur der Konfessionslosigkeit‹ ohne große religiöse Bestände gekennzeichnet.« (a.a.O., 68).

²⁸ Vgl. dazu G. PICKEL 2013, 12: »Kommt die Sprache auf Säkularisierung, Entkirchlichung oder den Traditionsverlust des Religiösen, dann wird zumeist auf die sinkende Zahl der Kirchenmitglieder und die komplementär steigende Zahl an Konfessionslosen verwiesen. Sie dienen quasi als sichtbarer Beleg für die angesprochenen Prozesse. Aus dieser Blickrichtung sind Konfessionslose in den letzten Jahrzehnten überwiegend als das Residuale oder die Restkategorie zu den Kirchenmitgliedern gesehen worden. Sie sind Menschen, die sich – aus Sicht der im Christentum sozialisierten Gesellschaftsmitglieder oft unverständlicherweise – neben den ›Normalfall‹ des Christen platzieren, oder sich gar in bewusster Abgrenzung zu diesem verstehen. Kirchenmitglieder und Kirchen empfinden sie als defizitär, fehlt ihnen doch der Glaube und alles Positive was damit verbunden ist. Und weichen sie nicht von einem natürlichen Zustand ab, zumindest zeitweise? Denn benötigt man nicht Glauben, religiös fundierte Moral und Werte oder zumindest hinreichende Äquivalente für alles drei, um überhaupt als Mensch leben zu können? Ist es dem Menschen nicht anthropologisch notwendig, von Natur aus religiös zu sein? An diese im

in Ostdeutschland von einer *Konfessionslosenidentität* gesprochen werden kann, die u.a. als stabilisierende Reaktion auf erfahrene Selbstwertverluste im Zuge der Wiedervereinigung gesehen werden muss und insbesondere in der Gruppe der volldistanzierten Atheisten eine Rolle spielt.²⁹ Viele Ostdeutsche verstehen Konfessionslosigkeit als »ein positives Abgrenzungsmerkmal gegenüber anderen Gruppen, insbesondere Westdeutschen.«³⁰ Angesichts der bisher aufgeführten Befunde und der Tatsache, dass der Typus der volldistanzierten Atheisten das Gros der Konfessionslosen ausmacht und mehrheitlich in Ostdeutschland lebt, scheint es berechtigt für das ostdeutsche Gebiet von Religionslosigkeit statt von Konfessionslosigkeit zu sprechen.³¹ Bedenkt man, dass in der DDR die christlichen Kirchen ausschließlich als legitime Orte für die Ausübung von Religion galten³², verwundert der Zusammenhang von Religionslosigkeit und Konfessionslosigkeit nicht.³³ Konfessionslos bzw. religionslos zu sein wird von den meisten Menschen in Ostdeutschland als positive Haltung bzw. Lebensgestaltung und keineswegs als defizitär oder erklärungsbedürftig wahrgenommen.³⁴ »Für die konkrete Gestaltung des eigenen Lebens dominieren bei Konfessionslosen innerweltliche Probleme und Erklärungen. Etwas, was sie übrigens nur begrenzt vom Gros der Kirchenmitglieder unterscheidet.«³⁵ Man versteht sich als »normal«³⁶ in einer säkularen Gesellschaft, die Religiosität³⁷ in den

christlichen Europa (und nicht nur da) weit verbreiteten Vorstellungen schließt dann auch oft die Überzeugung (oder zumindest Hoffnung) an, dass viele dieser »verlorenen Schafe« irgendwann in den Schoß der (christlichen) Kirche zurückkehren werden, sie also nur zeitweilig verloren sind.«

²⁹ G. PICKEL 2013, 23 f.: »Im Zuge der Wiedervereinigung blieben den Ostdeutschen nur begrenzt Lebensbereiche, wo sie sich den Westdeutschen gleichwertig oder gar überlegen fühlen durften. Einer von diesen scheint ihnen eine klar formulierte antireligiöse Haltung. Sie wird als moderner, rationaler und aufgeklärter angesehen. Dies bedeutet nicht, dass alle Gruppenmitglieder sich aktiv gegen die Kirche wenden, sie können nur nichts mit ihr anfangen und wollen im Alltag von Missionsversuchen und kirchlichen Einflussnahmen verschont bleiben.«

³⁰ G. Pickel 2013, 28.

³¹ A.a.O., 23 f., der hier einem Vorschlag von M. WOHLRAB-SAHR folgt.

³² M. DOMSGEN, 2014, 12.

³³ Zum Diskurs über die Gleichsetzung von Konfessionslosigkeit und Religionslosigkeit und die Verschränkung von Kirchlichkeit und Religiosität in Deutschland (und Europa) vgl. G. PICKEL 2015, 248-266.

³⁴ G. PICKEL 2013, 27-29.

³⁵ Ebd.

³⁶ A.a.O., 25 f.

³⁷ Der Begriff der Religiosität lässt sich kaum eindeutig definieren, einen breiteren Konsens zum Begriff konstatiert M. L. PIRNER 2012, 108: »Religiosität wird in der Regel mehrdimensional verstanden: Sie umfasst [...] eine »intellektuelle Dimension« (religiöses Wissen), eine »ideologische Dimension« (Haltung, Glaubensinhalte), eine rituell-praktische Dimension (z.B. Gottesdienste, Gebet), eine ethische Dimension (Konsequenzen für bestimmte Lebensbereiche) und eine Erfahrungsdimension (z.B. Erfahrung der Nähe Gottes). Religiosität umfasst also begrifflich den »Glauben« im engeren Sinn einer Haltung

Privatbereich drängt und zudem das Phänomen der »religiösen Schweigespirale« effektiv nährt: »Selbst wenn man selbst religiös ist, empfindet man die moderne Gesellschaft als säkular. Dies wirkt sich auf das eigene Verhalten aus. *Religion gehört in den privaten Bereich* – zumindest die eigene Religiosität. Je mehr Menschen aber dieser Überzeugung sind, desto weniger bekennen sie sich in der Öffentlichkeit zu ihrer Religion. Je weniger sie sich aber dazu bekennen, desto stärker wird die Umwelt von ihnen und anderen wieder als säkular wahrgenommen. In Anlehnung an frühere kommunikationswissenschaftliche Überlegungen von ELISABETH NOELLE-NEUMANN kann man hier von einer »*religiösen Schweigespirale*« sprechen. Es handelt sich um einen sich immer weiter verstärkenden Prozess in der öffentlichen Sicht auf Religion, der noch dadurch gestärkt wird, dass eben die öffentliche Wahrnehmung über die Medien eher auf negative Berichte fokussiert ist. Die Wirkung dieser »Schweigespirale« ist im ostdeutschen, entkirchlichten Umfeld stärker als in Westdeutschland ausgeprägt, doch greift sie auch in den alten Bundesländern immer stärker Raum.«³⁸ Die religionssoziologischen Befunde in Ostdeutschland legen zudem nahe, kategoriale Bestimmungen zu überdenken bzw. abzulegen und stattdessen neue Kategorien zu entwickeln, um Phänomene der Lebensdeutung angemessen zu erfassen, da die vorliegenden Kategorien von »gläubig und ungläubig, von religiös und atheistisch kaum dazu geeignet [sind, S.B.], das Erleben der Menschen adäquat abzubilden.«³⁹ Dies gilt umso mehr, wenn man ernstnimmt, dass empirische Forschung durchaus eine vorsichtige Öffnung dem Religiösen gegenüber seitens der nicht mehr in der DDR sozialisierten Jugend und eine höhere Zustimmung zu transzendenzbezogenen Fragen (insbesondere der Frage nach einem Leben nach Tod) eruierte.⁴⁰ Diese erschließenden Bewegungen gegenüber religiösen oder religionsnahen Aussagen sind als »experimentelle Denkbewegung« und nicht als »substanziell religiöse Positionierung«⁴¹ zu bewerten: »Jedoch denke die jüngere Generation in Dimensionen, die den älteren Generationen fremd seien. Diese vage Öffnung konnte bisher auf vier Ebenen empirisch belegt werden. Erstens zeige sich eine bekenntnisfreie *intellektuelle Aufgeschlossenheit* gegenüber religiösen Themen, da es zunehmend als persönliches Informationsdefizit betrachtet werde, sich nicht über religiöse Themen äußern zu können. Die

und Wirklichkeitssicht.« Diese Begriffsbestimmung rekurriert auf die von C. GLOCK 1969 vorgeschlagenen Dimensionen der Religiosität (intellektuelle, ideologische, rituelle, konsequenzielle, experimentelle).

³⁸ G. PICKEL 2013, 26; kursiv im Original.

³⁹ M. DOMSGEN 2014, 15.

⁴⁰ A.a.O., 19.

⁴¹ M. WOHLRAB-SAHR / U. KARSTEIN / TH. SCHMIDT-LUX 2009, 27; vgl. auch M. DOMSGEN 2014, 19: »Vielmehr stellen sich für sie die weltanschaulichen Barrieren nicht mehr in dieser Unüberbrückbarkeit. Sie bringen deshalb insofern »religiöse Perspektiven in den Horizont der Familien ein«, indem sie sich spekulativ für Denkräume im Hinblick auf das Religiöse öffnen. Von einer substanziell religiösen Positionierung ist das allerdings noch weit entfernt.«

zweite Ebene betrifft die sog. *agnostische Spiritualität*⁴², d. h. einen Jenseitsglauben, welcher jedoch inhaltlich nicht religiös erfüllt sei. Drittens ist belegt, dass auch in Ostdeutschland v. a. Jugendliche an die *Existenz einer übermenschlichen (unpersönlichen) Macht* glauben und dies als Ersatz eines Gottesbildes fungieren kann. Die vierte Ebene betrifft das *persönliche Gebet* sowie außerchristliche, religiöse Rituale, welche von ostdeutschen Heranwachsenden durchgeführt werden.⁴³

Aufgrund der hier aufgeführten Befunde scheint es momentan unumgänglich, an der Differenzkategorie »konfessionslos« festzuhalten, auch wenn der Begriff der Konfessionslosigkeit Problematiken birgt: »Insofern spricht viel dafür, in der momentanen Situation bei dem etwas sperrigen, aber gerade in seiner inhaltlichen Offenheit nichts unzulässig vorwegnehmenden Begriff der Konfessionslosigkeit zu bleiben, dies allerdings im Wissen, dass es sich hier um einen Leitbegriff in Ermanglung eines besseren handelt. Tendenzen der Abwertung sollen damit nicht verbunden sein. Weder geht es um eine nach Defiziten suchende Perspektive (konfessionslos) noch um eine vorschnell christliche Grundeinsichten aufgebende Orientierung an Begriffen, die auf den ersten Blick eher anschlussfähig scheinen (konfessionsfrei). Denn Freiheit ohne Bindung ist hochproblematisch. Außerdem zeigen die bisher angestellten Überlegungen, dass auch Konfessionslose über »Bekenntnisse« verfügen, an denen sie sich orientieren. Von einer tabula rasa in rebus religionis⁴⁴ ist nicht auszugehen. Konfessionslosigkeit ist ein vielschichtiges, hoch komplexes Phänomen, das nicht einfach im Gegenüber zu Kirchlichkeit zu beschreiben ist. Dies gilt schon deshalb, weil auch Kirchlichkeit ein inhaltliches Spektrum markiert, das lediglich über die Mitgliedschaft in einer der großen Kirche zusammengehalten wird. Wer Konfessionslosigkeit inhaltlich ausloten will, müsste dies auch im Feld der Kirchlichkeit tun. Dann ergäbe sich ein interessantes Bild. Allerdings sollte zum gegenwärtigen Zeitpunkt die Orientierung an der organisierten Religion auch nicht leichtfertig aufgegeben werden, weil die Kirchenmitgliedschaft durchaus grundlegenden Einfluss auf die Profilierung eigener Religiosität hat, ohne hier

⁴² Vgl. dazu M. WOHLRAB-SAHR / U. KARSTEIN / TH. SCHMIDT-LUX 2009, 201: Agnostische Spiritualität meint hier eine »Haltung, die einen Transzendenzbezug mehr oder weniger aufrechterhält, ohne ihn verbindlich religiös zu füllen, und sich dabei von religiösen wie von materialistischen Vereindeutigungen gleichermaßen absetzt. »Agnostisch« ist diese Spiritualität, weil ihr ein »religiöses« Erfahrungswissen im Hinblick auf das, was prinzipiell für möglich gehalten wird, fehlt, und die Personen bisher auch nicht versucht haben, solches Erfahrungswissen über gemeinschaftliche oder individuelle Praktiken zu erlangen. Gleichwohl ist die Frage der Transzendenz, insbesondere die Frage, was nach dem Tod kommt, für diese Personen ein hoch relevantes Thema, und sie reagieren bereitwillig auf entsprechende Gesprächsstimuli im Rahmen von Interviews.«

⁴³ S. DEMMRICH 2014, 25 f.; kursiv im Original.

⁴⁴ Vgl. dazu M. DOMSGEN 2014, 16, der mit dem Rückgriff auf die GLOCKschen Dimensionen des Glaubens festhält, dass Konfessionslose in Ostdeutschland nur hinsichtlich der ideologischen und rituellen Dimension inhaltlich unbestimmt sind.

«alleinerziehend» oder «allmächtig» zu sein. Insofern würde sich ein komplementäres Vorgehen anbieten. Einerseits sollte das religiöse Feld organisationssoziologisch abgeschritten werden. Andererseits wäre die individualpsychologische Perspektive zu berücksichtigen. In der Kombination beider Perspektiven ergäbe sich ein Gesamtbild. Damit dies jedoch möglich wird, bedarf es weiterer empirischer Forschungen, die vor allem in der individualpsychologischen Perspektive vieles von dem aufhellen, was bisher unbekannt ist.⁴⁵

Bedeutsam für die Forschungsfragen der vorliegenden Studie sind u.a. auch die Erwartungshaltungen Konfessionsloser an Kirche. »Persönlich wird die Kirche von der Mehrheit der Konfessionslosen – so ihre Selbsteinschätzung – eigentlich nicht gebraucht. Doch sie ist deshalb noch lange nicht überflüssig. Einige gesellschaftliche Funktionen der Kirche werden von den Konfessionslosen durchaus geschätzt, und zwar gleichermaßen in Ost und West.«⁴⁶ Größte Zustimmung findet dabei das diakonische Engagement für Alte, Kranke, Behinderte und Menschen in sozialen Notlagen, wobei gesehen werden muss, dass diese Wertschätzung mit einer einengenden Zuschreibung von Verantwortung für Menschen einhergeht, die den Anforderungen des Lebens nicht gewachsen sind und am Rand der Gesellschaft stehen.⁴⁷ Ebenso wird von Konfessionslosen anerkannt, dass Kirche sich um ihr Kerngeschäft (Gottesdienste und Kasualien) kümmert (und dabei unter sich bleibt).⁴⁸ Was Konfessionslose allerdings nicht von Kirche erwarten ist u.a. »Kindererziehung«⁴⁹. In der fünften Mitgliedschaftsuntersuchung der EKD aus dem Jahr 2012 antworteten die befragten Konfessionslosen auf die Frage »Ich denke, dass es wichtig ist, dass Kinder eine religiöse Erziehung bekommen« zu 79,9% mit »trifft gar nicht zu«; 18,4% mit »trifft eher nicht zu« ; 1,2% mit »trifft eher zu« und nur 0,5 % mit »trifft voll zu«.⁵⁰ Damit offenbart sich ein Dilemma: Evangelische Kirche kann und will aufgrund verschiedener Begründungszusammenhänge nicht auf Bildungsverantwortung verzichten. Diese Verantwortung wird ihr aber von dem überwiegenden Anteil der Bevölkerung in Ostdeutschland nicht zugestanden. Evangelische Kirche kann die für sie konstitutiven Zusammenhänge von Glauben und Bildung nicht aufgeben⁵¹ und empirische Studien verweisen auf die Dringlichkeit religiöser bzw. kirchlicher Bildung, da die Familie als primäre Instanz religiöser bzw. kirchlicher Sozialisation⁵² weitgehend ausfällt (Ostdeutschland) bzw. zunehmend

⁴⁵ A.a.O., 25.

⁴⁶ W.-J. GRABNER 2008, 141.

⁴⁷ A.a.O., 143.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Ebd. Ebenso wenig erwarten Konfessionslose Äußerungen zu politischen Grundsatzen und zu Fragen von Arbeitsalltag und Berufsleben: »Für Bildung, Politik und Wirtschaft, das heißt für ganz zentrale Bereiche der Gesellschaft, braucht evangelische Kirche nach Meinung der Konfessionslosen keine Verantwortung zu übernehmen.« (ebd.).

⁵⁰ H. BEDFORD-STROHM / V. JUNG 2015, 471.

⁵¹ Vgl. dazu u.a. KIRCHENAMT DER EKD 2009, 32-41.

⁵² Vgl. dazu M. DOMSGEN 2008.

erodiert (Westdeutschland). Kirchliche Sozialisation – also die »Entwicklung der Persönlichkeit im Kontext kirchlicher Religiosität«⁵³ – wie auch religiöse Bildung allgemein kann auf sekundäre Sozialisationsimpulse nicht verzichten. Wie sollen aber Bildungsimpulse Resonanzen ausbilden, wenn die Adressaten dieser Bildung der Kirche die Verantwortung für religiöse Bildung absprechen bzw. keine Bedürftigkeit nach religiöser bzw. kirchlicher Bildung bei sich entdecken können? Damit ist ein Dilemma beschrieben, das empirische Forschung auf den Plan ruft: Wie verwirklicht sich kirchliche Bildung in einem solch herausfordernden Kontext?

2 Der Kontext Kindertageseinrichtung

2.1 Das humanökologische Modell

Die institutionalisierte öffentliche Kleinkindererziehung in Deutschland (bzw. deren Vorformen) kann auf eine wechselvolle Geschichte zurückblicken, die u.a. S. WUSTRACK in ihrer Dissertationsschrift (bezogen auf Westdeutschland) übersichtlich und fokussiert auf Fragen der Subjektorientierung darlegt.⁵⁴ Die historischen Entwicklungen in Ostdeutschland zeigt u.a. W. ADEN - GROSSMANN⁵⁵ auf. Da bereits Abhandlungen zur Geschichte der (evangelischen) Kindertageseinrichtungen vorliegen, kann hier auf diese Literatur verwiesen werden und der Blick auf ein forschungsmethodologisch ergiebiges Kontextmodell – das humanökologische Modell – gelenkt werden.

Versteht man mit B. DIPPELHOFFER-STIEM / B. WOLF Kindertageseinrichtungen als soziales Subsystem, als maßgeblichen Kontext der Entwicklung, Sozialisation und Erziehung Heranwachsender und als Orte des transaktionalen Geschehens zwischen Kindern und Umwelt⁵⁶, dann bieten sich für die Erfassung des

⁵³ M. DOMSGEN 2008, 73. Der Autor fasst zudem den Begriff der Sozialisation allgemein als »Entwicklung der Persönlichkeit im sozialen und kulturellen Kontext« fasst und darauf verweist, dass mit dem Begriff »Sozialisation« alle Impulse in den Blick kommen, die eine Persönlichkeitsentwicklung beeinflussen – unabhängig, ob sie geplant oder unbeabsichtigt sind und unabhängig von der Dimension (Wissen, Gefühle etc) ihrer Beeinflussung. (ebd.)

⁵⁴ S. WUSTRACK 2009.

⁵⁵ W. ADEN-GROSSMANN 2011.

⁵⁶ Vgl. B. DIPPELHOFFER-STIEM / B. WOLF 1997, 14 f.

Feldes die Paradigmen aus der Humanökologie an.⁵⁷ Die Humanökologie postuliert, dass sich die Entwicklung und das Sein eines Menschen stets in Wechselwirkung mit seiner Umwelt vollzieht und »dass der Mensch in und mit seiner räumlich-sozialen Umwelt interagiert, von ihr beeinflusst wird und zugleich gestaltend auf sie zurückwirkt.«⁵⁸ Impulsen der ökologischen Systemtheorie nach U. BRONFENBRENNER folgend, haben DIPPELHOFFER-STIEM / WOLF zur Systematisierung empirische Analysen ein hierarchisches Mehrebenenmodell vorgeschlagen. Durchaus die Probleme des ökologischen Ansatzes (überhöhte programmatische Erwartungen, Diversität der Inhalte und Methoden, Übertrag neuer Theoreme auf traditionelle Designs) im Auge behaltend, fordern die Autorinnen, dass stets konkrete Fragestellungen die ökologischen Perspektiven fokussieren müssen.⁵⁹ Im Einzelnen werden vier Bezugs- und Beschreibungsebenen unterschieden: »Der Elementarbereich als Teil der Gesellschaft, die Institution als ein Element im größeren sozial-räumlichen Umfeld, der Kindergarten als Sozialisationsumwelt der Heranwachsenden und die Einrichtung als Transaktions- und Handlungsfeld der Kinder. Die Ebenen stehen in einem stetigen Austauschprozeß [sic], sie überlappen sich, sind zum Teil widersprüchlich und dynamisch konzipiert.«⁶⁰ Dass es im Folgenden dennoch zu separaten, skizzenhaften und auf den ostdeutschen Bereich fokussierten Beschreibungen der Ebenen kommt, ist der nötigen Konzentration auf den Untersuchungsgegenstand dieser empirischen Studie geschuldet.

Die Ebene *Elementarbereich als Teil der Gesellschaft* verweist mit Stichworten wie Bevölkerungsakzeptanz, gesetzliche Vorgaben, Trägerbestimmungen, familienergänzende Tradition, eigenständiger Bildungs- und Erziehungsauftrag, Problemlagen des Vorschulsektors (Alleinerziehende, Einzelkindheit, Medienkonsum, Gewalt etc.), Erwartung von Schadensbegrenzung innerfamiliärer Defizite, Steigerung des Anspruchsniveaus (gesellschaftlich und familiär) auf die gesellschaftliche Relevanz von Einrichtungen der Frühpädagogik.⁶¹ »Zahlreiche Studien vor allem aus dem englischsprachigen Bereich zeigen, dass Kinder von der Inanspruchnahme guter Kindertageseinrichtungen für ihre Bildungsbiographie profitieren. Anders als schulische Angebote sind Angebote der Kindertagesbetreuung in der Kinder- und Jugendhilfe verankert. Das hat Folgen nicht nur für das pädagogische Konzept der Arbeit in diesen Einrichtungen, sondern auch für die Entscheidungs- und Finanzierungsstrukturen. Sie zeichnen sich durch ein komplexes Zusammenspiel der Kompetenzen und Zuständigkeiten

⁵⁷ A.a.O., 15, die Autorinnen verweisen darauf, dass der Begriff der Ökologie (griech.: oikos) ursprünglich sozial-räumliche Beziehungen beschreibt, der von Menschen geschaffene und gestaltete Bereiche ebenso wie natürliche Aspekte mit ihren Mikro- bzw. Makroebenen einbezieht.

⁵⁸ A.a.O., 15.

⁵⁹ A.a.O., 17.

⁶⁰ A.a.O., 18.

⁶¹ A.a.O., 18 f.