

Die Erfahrung generationaler Differenz: Das Ritual der Jugendweihe und die Harmonisierung generationaler Konflikte

Wiezorek, Christine; Zifonun, Dariuš

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

Verlag Barbara Budrich

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Wiezorek, C., & Zifonun, D. (2018). Die Erfahrung generationaler Differenz: Das Ritual der Jugendweihe und die Harmonisierung generationaler Konflikte. *Diskurs Kindheits- und Jugendforschung / Discourse. Journal of Childhood and Adolescence Research*, 13(3), 261-275. <https://doi.org/10.3224/diskurs.v13i3.01>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-SA Lizenz (Namensnennung-Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-SA Licence (Attribution-ShareAlike). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>

Die Erfahrung generationaler Differenz: Das Ritual der Jugendweihe und die Harmonisierung generationaler Konflikte¹

Christine Wiezorek, Dariuš Zifonun

Zusammenfassung

Die erstaunliche Persistenz der Jugendweihe geht, so die These des Beitrags, mit einem fundamentalen Wandel der Sinnstruktur des Rituals einher. Es figuriert nicht mehr länger als Ritual des Übergangs am Ausgang der Adoleszenz, sondern eröffnet vielmehr einen temporären konjunktiven Erfahrungsraum, in dem die beteiligten Jugendlichen und ihren Eltern gemeinsam an einer rituellen Harmonisierung der generationalen Ordnung und des generationalen Konfliktes teilhaben. Entkoppelt von einem übergreifenden institutionellen Rahmen, ist eine (eigene) soziale Welt der Jugendweihe entstanden, in die die rituelle Transzendenzerfahrung von Generativität eingebettet ist und die das Ritual trägt und seinen Sinn, organisational gerahmt, stabilisiert.

Schlagwörter: Jugendweihe, Übergangsritual, Ritual, Generation, Konflikt, Transzendenz

The Experience of Generational Difference: The Youth Dedication and the Harmonization of Generational Conflicts

Abstract

The remarkable persistence of the youth dedication (Jugendweihe) goes along, as will be argued in this article, with a fundamental transformation in its structure of meaning. No longer serving as a rite of passage, it opens up a temporary space of conjunctive experience for adolescents and their parents to jointly engage in a ritual harmonization of the generational order and generational conflicts. Decoupled from an overarching institutional framework, a self-contained social world of youth dedication has emerged. This social world helps in stabilizing the ritual by granting an organizational framework for the ritual transcendence of the experience of generativity.

Keywords: youth dedication, transitional ritual, ritual, generation, conflict, transcendence

1 Einführung: Jugendweihe als Übergangsritual?

Immer wieder wird konstatiert, dass Übergangsrituale im Jugendalter – d.h. die ‚klassischen‘ Makrorituale Konfirmation, Firmung, Jugendweihe, Bar Mitzwa – „an Verbindlichkeit und Integrationskraft verloren“ (Sting 2013, S. 470; ähnlich Wulf/Zirfas 2004, S. 60) haben. Zugleich aber wird darauf aufmerksam gemacht, dass ein nicht unbeträchtli-

cher Anteil Jugendlicher noch immer an diesen Ritualen partizipiert (für die Jugendweihe z.B. *Schmidt-Wellenburg* 2003; *Eulenbach* u.a. 2018). Offensichtlich, so ein gängiges Argument, ermöglichen es diese Rituale, „in modernen Gesellschaften mit ihrer Beliebigkeit und Offenheit“ (*Möller/Sander* 2000, S. 115) zumindest zeitweise strukturierend einzugreifen (ebd.; *Wulf/Zirfas* 2004, S. 7). Zudem wird – mitunter explizit (z.B. *Kauke* 1998), häufiger eher implizit und beinahe selbstläufig – der Fortbestand dieser Makrorituale wiederum gerade damit *begründet*, dass sie *Übergangsrituale des Jugendalters* darstellen und insofern geradezu typisch für das Jugendalter sind. Denn über ihren „Vollzug [wird; d.A.] die Verwandlung vom Kind zum Erwachsenen symbolisch und performativ“ inszeniert (*Sting* 2013, S. 471; ähnlich *Kauke* 1998; *Griese* 2000; *Kauke-Keçeci* 2002; *Feige* 2000; *Pinhard* 2002; *Schmidt-Wellenburg* 2003; *Pinhard* 2004; *Tervooren* 2004; *Weyel* 2005, S. 495; *Müller-Wenzel* 2009, S. 70-72; *Groschopp* 2014).

Während sich z.B. in Konfirmationsfeiern ein solcher symbolisch vollzogener Übergang durchaus zumindest insofern beobachten lässt, als dass mit dieser über die Abendmahlzulassung und das Recht, Pate zu werden, der Statuswechsel zum mündigen Gemeindemitglied vollzogen wird, erscheint es für die Jugendweihe offensichtlich, dass es diese Form eines symbolisch vollzogenen Übergangs über die Jugendhilfefeier nicht einfach gibt: Zwar diente in der DDR die Jugendweihe der symbolischen Aufnahme von Jugendlichen in die sozialistische Gesellschaft: Diese Aufnahme wurde durch ein „Gelöbnis“ der Jugendlichen vollzogen, das ihre Loyalität mit der sozialistischen Gesellschaft zum Ausdruck brachte. Insofern markierte der Vollzug dieses Übergangsrituals den Übergang vom Kind zum Erwachsenen als einen Schritt in die Eigenständigkeit des (loyalen) Staatsbürgers, an den die Möglichkeit gebunden war, zum Abitur, zum Studium, aber auch einer Reihe von Berufen zugelassen zu werden (*Döhnert* 2000, S. 121; *Droit* 2014, S. 33ff.). Seit dem Untergang der DDR ist die Feier eines solchen symbolischen Übergangs in die Gesellschaft allerdings obsolet geworden, was die Frage danach aufwirft, ob sich der Fortbestand der Jugendweihe, anders formuliert: die Sinnhaftigkeit der Jugendweihe, tatsächlich angemessen über ein – mitunter anthropologisch begründetes (z.B. *Griese* 2002, S. 3; *Döhnert* 2003, S. 63) – ‚Bedürfnis‘ nach Übergangsritualen im Jugendalter erklären lässt.² Einige Autoren differenzieren auch entsprechend und argumentieren hier stärker mit dem Festhalten an einer für Ostdeutschland typischen „traditionellen Biografie“ (*Tervooren* 2004, S. 177) oder der Sicherung der „Kontinuität der familiären Geschichte jenseits politischer Umbrüche“ in Ostdeutschland (*Droit* 2014, S. 42). Auch *Döhnert* (2003) zieht in seiner religionswissenschaftlich ausgerichteten Studie zur Jugendweihe den Schluss, dass es sich hier weniger um ein *Übergangsritual* handelt als um ein Ritual, das stärker „familiäre Lebenszeit strukturiert und rituell die Ordnung der Generationen bestimmt“ (*Döhnert* 2003, S. 59).

Thematisierungen wie diese nähren die jugendtheoretisch interessante Frage, ob die Bedeutungsstruktur des Rituals der Jugendweihe angemessen erfasst wird, wenn man die Jugendweihe als *Übergangsritual* interpretiert. Dieser Frage wollen wir in unserem Beitrag nachgehen. Insofern soll im Folgenden die Jugendweihe nicht von vornherein einem Typus von Ritual einfach zugeordnet und von dort aus die Bedeutsamkeit des Rituals für Jugendliche erschlossen werden. Vielmehr ist unsere Leitfrage zunächst offener diejenige nach der grundlegenden Bedeutung, die im Ritual der (Nachwende-)Jugendweihe institutionalisiert ist.

Wir beschränken uns bei unseren Überlegungen zunächst auf das Kernritual der Jugendweihe, die Jugendweihefeier. Zwar ist – gerade in der Perspektive der Jugendlichen –

die Jugendweihe möglicherweise viel stärker mit der sich an die Feierstunde anschließenden Familienfeier assoziiert und lassen sich hier auch Übergangsritualisierungen auffinden (vgl. *Prescher/Walther* in diesem Heft). Kennzeichnend für die Jugendweihe ist aber dennoch, dass die privaten Feiern offensichtlich die Teilnahme der Beteiligten am ‚offiziellen‘ Ritual der Jugendweihe *voraussetzen*. So haben sich neben Konfirmation, Firmung, Jugendweihe, Lebenswende oder Bar Mitzwa auch Feiern etabliert, die nur im familial-privaten Rahmen den Übergang von der Kindheit zum Erwachsenensein bzw. zum Jugendlichsein feiern und insofern einen Hinweis darauf darstellen, dass es (familiale) Übergangsritualisierungen auch ohne das den familialen Rahmen überschreitende Makroritual gibt. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage erst recht, welches Ritual eigentlich in der Jugendweihe(-feier) begangen wird.

Die These, die wir hier entfalten wollen, setzt an dieser Frage an. Ausgangspunkt unserer Überlegungen ist erstens der Gedanke, dass die gesellschaftliche Integrationskraft, die die Jugendweihe in der DDR zweifelsohne hatte, nicht mehr vorhanden ist. Zweitens gehen wir davon aus, dass offensichtlich die Probleme, für die das Ritual der Jugendweihe als Lösung herangezogen wird, auch nicht – zumindest nicht vorrangig – nur auf der interpersonellen privat-familialen Ebene zwischen dem (jugendlichen) Kind und seinen Eltern liegen. Vielmehr scheinen diese abstrakter auf der Ebene der Generationen, d.h. der generationalen Lagerung und des generationalen Konfliktes (*Mannheim* 1964) zu liegen (für die empirischen Forschung, die dieser These zugrunde liegt, vgl. *Eulenbach* u.a. 2018; *Fuchs* in diesem Heft). Die Feier der Jugendweihe ‚löst‘ offensichtlich das Problem familial generationaler Nah-Beziehungen, indem sie Generation bzw. das Generationenverhältnis kollektiv erfahrbar macht: Das Ritual der Jugendweihe, so unsere These, *ermöglicht die Transzendenzerfahrung von Generation und Generativität. Das (kollektive) (Makro-)Ritual der Veranstaltung Jugendweihe eröffnet einen temporären konjunktiven Erfahrungsraum, in dem die Beteiligten gemeinsam an einer rituellen Harmonisierung der generationalen Ordnung und des generationalen Konfliktes teilhaben.* Das Ritual zieht in einer symbolischen Verlaufsform den Konflikt zu einer symbolischen Einheit zusammen und harmonisiert ihn dadurch. Die sich der Jugendweihefeier anschließende familial-private Feier erscheint insofern gerade auch als Ausdruck dieser Harmonisierung familialer generationaler Konflikte.

Im Folgenden soll zunächst (2) herausgearbeitet werden, wodurch sich das Ritual der Jugendweihe von modernen Übergangsritualen unterscheidet, bevor wir (3) die Spezifik der Ritualität der Jugendweihe thematisieren und unsere These im Detail entwickeln. Anschließend (4) werden wir auf die soziale Form der Jugendweihe eingehen und zeigen, dass das Ritual in eine (eigene) soziale Welt eingebettet ist, die es trägt und die seinen Sinn stabilisiert. Eine knappe Zusammenfassung (5) beendet die Ausführungen.

2 Das Bekenntnis zur Zugehörigkeit als Kern von Übergangsritualen in der Moderne

In Form und Funktion unterscheidet sich die Jugendweihe heute deutlich von älteren Versionen der Jugendweihe und von anderen Übergangsritualen (*Griese* 2000; *Möller/Sander* 2000; *Pinhard* 2004; *Groschopp* 2014). Historisch waren Übergangsriten „wichtige Elemente der vormodernen ‚moralischen Ökonomie‘“ und hatten „eine elementare Funktion

für den sozialen Zusammenhalt“ (*Stollberg-Rilinger* 2013, S. 59). In diesem Sinne waren (bzw. sind) Firmung, Konfirmation, Bar Mitzwa und Jugendweihe Initiationsrituale des Übergangs von Kindheit zur bzw. zum Erwachsenen. Sie zielen darauf, die neu Initiierten in die Welt der Erwachsenen aufzunehmen, mit denen sie fortan eine Gemeinschaft bilden. Traditional vollzog sich die Markierung dieses Übergangs als eine Initiation der Heranwachsenden, mit der diese (selbst eher passiv bleibend) in den neuen Status der Erwachsenen überführt wurden (*van Gennep* 1986). In der Moderne wird hier das Bekenntnis bzw. das Gelöbnis zum aktiven Ausdruck der Heranwachsenden, den Übergang bewältigen, die Grenze überschreiten zu wollen.

Einen Zugang zur Sinnstruktur gegenwärtiger Jugendweiheveranstaltungen bietet hier der Umstand, dass diese ohne Bekenntnis auskommen. Das ist insofern bemerkenswert, als dass sich hierdurch die Jugendweihe von den religiösen Übergangsritualen des Jugendalters unterscheidet. So wird in der Konfirmation gemeinsam das apostolische Glaubensbekenntnis gesprochen. In der Bar Mitzwa wird das verschriftlichte jüdische Glaubensbekenntnis an Arm und Kopf gebunden. Wenn hier das individuelle Bekenntnis der Form nach auch älter ist, nimmt es in der modernen Gesellschaft doch eine besondere Bedeutung an. Denn in der Moderne haben sich institutionelle Bereiche verselbständigt und wird im Alltag Zugehörigkeit nicht als Selbstverständlichkeit erlebt, sondern als etwas, das hergestellt werden muss. Die Probleme individueller Identität und sozialer Integration – ich erlebe eine Differenz zwischen mir und der Gesellschaft, meine soziale Identität wird mir nicht von anderen verbürgt, sondern man spiegelt mir unterschiedliche, unverbundene, je spezifische Teilidentitäten – werden durch kollektiven Individualismus (*Luckmann* 1991, S. 151ff.) gelöst: Das ‚freigesetzte‘ Individuum vollzieht, institutionell angeleitet und gestützt, seine Integration selbst, indem es sich zur Gesellschaft bekennt. Dies geschieht entweder mit Blick auf die (imaginierte) Gesamtgesellschaft, etwa durch den Fahneid, mit dem man sich zur Nation bekennt, die als Dach aller institutionellen Teilbereiche Zugehörigkeit zu allen anderen Institutionen mitverbürgt. Oder aber Identitätsbildung und Integration richten sich auf einen institutionellen Bereich und eine Teilidentität. Dann wird das Bekenntnis zu einer Institution geleistet, die ich ins Zentrum meiner Existenz stelle und über die ich dann meine Identität definiere – als Katholik, Arbeiter, Humanist. Dieses Bekenntnis zu einer Institution vermittelt wiederum gesellschaftliche Integration durch soziale Positionierungen und die Identität, die sie verbürgt.

Indem in der Jugendweihe vor 1989 im Gelöbnis ein Bekenntnis zum sozialistischen Staat geleistet wurde, wird ihre Funktion in Bezug auf die umfassende, gesamtgesellschaftliche Integration in die DDR ersichtlich. So bestand beispielsweise „[d]ie Grundaussage des Jugendweihegelöbnisses [...] in der Aufforderung (durch den Sprecher) und der Verpflichtung (durch die Gelobenden), für den in der DDR vertretenen Sozialismus allumfassend und auf bestmögliche Weise tätig zu werden“ (*Kauke* 1998, S. 155). Die so bekundete staatsloyale Haltung fungierte dabei nicht als spezialisierte institutionelle Zugehörigkeit, sondern als exklusive Voraussetzung für den Zugang zu Abitur, Studium und Beruf (*Döhnert* 2000, S. 121; *Droit* 2014, S. 33ff.). Die (DDR-) Jugendweihe kann damit historisch als eine in unterschiedliche Kontexte eingelassene institutionalisierte Veranstaltung verstanden werden, die das individualistische Problem der gesellschaftlichen Teilhabe durch den kollektiven Vollzug eines Bekenntnisses löste.³

Das Fehlen des Bekenntnisses in der gegenwärtigen Jugendweihefeier verweist nachdrücklich darauf, dass hier offenbleibt, in welche Institutionen oder gesellschaftlichen Be-

reiche die Teilnehmer hineingeführt werden sollen, welche Zugehörigkeit ihnen durch das Ritual eröffnet wird und welcher Zusammenhalt welcher gesellschaftlichen Gruppe bzw. welcher Institution hier eigentlich gestärkt werden soll. Dass die Jugendweihe einen Übergang markiert, erscheint damit wenig plausibel. Es ergibt sich so zum einen die Frage nach der institutionellen Trägerschaft und der gesellschaftlichen Verortung der Jugendweihe. Zum anderen stellt sich die Frage danach, worin eigentlich das Rituelle der Jugendweihe liegt. Diese Fragen sollen in umgekehrter Reihenfolge beantwortet werden.

3 Die Jugendweihe als Generationen-Ritual

Für Übergangsrituale gilt, so *van Gennep (1986)*, dass sie eine dreigliedrige Struktur von Ablösung oder Trennung, Übergang und Integration aufweisen. *Kauke (1998)* legte eine Studie vor, in der – analog zu *van Genneps* Ausführungen – die Jugendweihe als Übergangsritual anhand dieser strukturellen Dreigliedrigkeit interpretiert wurde: Die Trennung finde in den auf die Jugendweihe vorbereitenden Jugendstunden statt, der Übergang werde im Festakt der Jugendweihefeier vollzogen, die Angliederung als Andere an die Gemeinschaft vollziehe sich in der privaten Feier. Als Zentrum des Übergangsaktes, des „Festaktes“ Jugendweihe sieht *Kauke* „eindeutig ... [das] Gelöbnis bzw. de[n] Bühnenaufmarsch der Jugendlichen“ (1998, S. 130).

Doch erweist sich bei genauerem Hinschauen diese Interpretation als nicht schlüssig: Einerseits ist – ritualanalytisch – auffällig, dass das Bekenntnis, bei *Kauke* das „Gelöbnis“, nicht zwingend vorgesehen ist, sondern implizit mit dem „Bühnenaufmarsch“ in seiner Bedeutsamkeit gleichgesetzt wird. Damit wird aber entweder die Relevanz des Bekenntnisses in Bezug auf den Vollzug des Übergangs im Ritual nivelliert oder dem Bühnenaufmarsch die Bedeutung eines performativen Bekenntnisaktes verliehen, die sich empirisch nicht halten lässt, weil wiederum die Sache, zu der sich im Bühnengang bekannt wird, letztlich implizit bleibt⁴ und gerade als Bekenntnisakt nicht erkennbar ist – was wiederum dem Sinn eines Bekenntnisses widerspricht. Andererseits lässt sich die Dreigliedrigkeit des Rituals wie von *Kauke* beschrieben nicht in jedem Falle finden: Denn bei den der Feier vorausgehenden Veranstaltungen, die bei *Kauke* der Ablösung zugeordnet werden, handelt es sich um eher unverbindliche Angebote. D.h., dem ‚Übergangsritual‘ Jugendweihe fehlt mitunter die Ablösungsphase, die dem Übergang in der prozessualen Ordnung des Übergangsrituals nach *van Gennep* vorausgehen müsste. Auch deshalb überzeugt *Kaukes* Bezugnahme auf die Heuristik des Übergangsrituals also letztlich nicht.

Zwar könnte man diese Schwäche wiederum *Kaukes* Vorgehensweise anlasten, die Jugendweihe als Übergangsritual in der beschriebenen (ungenauen) Weise in einzelne Übergangsphasen zu gliedern. Alternativ böte es sich beispielsweise an, weitergefasst als nur die Jugendstunden die gesamte Vorbereitung der Jugendweihefeier und des Familienfestes – inklusive des Schreibens von Einladungen, der Organisation der Feier, des Kleiderkaufs etc. – als Ablösungsphase zu beschreiben. Ein solcher Alternativvorschlag erscheint allerdings etwas ‚beliebig‘ in die Entscheidung der Forschenden gelegt; mit *Leonhard (2015)* gesprochen wird hier eher eine grundlegende Schwierigkeit der Bezugnahme auf das Konzept der Übergangsrituale nach *van Gennep* ersichtlich:

„Die drei Phasen der Übergangsriten können aus einer Außenperspektive an unterschiedlichen Ritualen identifiziert, aber nicht bewiesen oder widerlegt werden. Besonders gut dokumentierte Rituale

sind so komplex, dass es ein leichtes ist, die drei Phasen an den verschiedensten Stellen in sie hineinzulesen. Dass sich in vielen Ritualen Trennungs-, Umwandlungs- und Angliederungsriten identifizieren lassen, zeigt nicht, dass die Theorie dabei hilft, Rituale zu verstehen, sondern dass Rituale mehrdeutig sind“ (ebd., S. 255).

Dieser Hinweis verstärkt noch einmal das Argument, dass es lohnenswert erscheint, sich von der Vorstellung zu lösen, bei der Jugendweihe handle es sich um ein *Übergangsritual*. Denn auch so bleibt eine symbolische Bedeutungsstruktur erkennbar, die das Geschehen als Ritual prägt. Der Unterschied ist, dass diese nicht vorschnell durch die theoretisch analytische Perspektive der Forschenden auf einen adoleszenten Übergang bezogen wird und nur noch entsprechend als Übergangsritual gedeutet werden kann.⁵ Vielmehr lässt sich offener danach fragen, welche Bedeutungsstruktur dem Ritual zugrunde liegt. Dem wollen wir im Folgenden nachgehen: Als hilfreich erweist es sich hier, auf einen von *Schütz* geprägten und von *Luckmann* weiterentwickelten Begriff von Symbol und Ritual zurückzugreifen (*Schütz* 1971; *Schütz/Luckmann* 2003; *Luckmann* 1985, 1999), der Symbole und Rituale in ein lebenswelttheoretisches Verständnis der Überbrückung von Erfahrungsgrenzen mit Hilfe von Zeichen einordnet.

Die Welt des Alltags ist, so *Schütz* (1971, S. 353ff.), durch eine Fülle von räumlichen und zeitlichen Grenzen der Erfahrung gekennzeichnet. Was gerade in der Wohnung meines Nachbarn geschieht und was ich selbst gestern erlebt habe, ist insofern beides transzendent, als dass es meine Fähigkeit übersteigt, gegenwärtig unmittelbar von mir erfahren zu werden. Die Überwindbarkeit und Überwindung solcher Grenzen der Erfahrung ist uns jedoch selbstverständlich. Diese ‚kleinen Transzendenzen‘ oder ‚Übersteigungen‘ werden durch Anzeichen, die räumliche Grenzen überwindbar machen (laute Musik zeigt mir an, dass mein Nachbar eine Party feiert) und durch Merkzeichen erfahrbare, die Vergangenes vergegenwärtigen (die leeren Flaschen in meiner Küche erinnern mich daran, dass gestern bei mir gefeiert wurde). Die Erfahrung der ‚mittleren Transzendenz‘ eines anderen Menschen ist dagegen komplizierter, ist uns dessen Bewusstsein doch grundsätzlich unzugänglich. Wir können den Anderen, von dem wir alltagsweltlich unterstellen, dass er ist wie wir, jedoch mittelbar durch die Zeichen erfahren, die er und sein Körper abgeben, da er die Welt des Alltags mit uns teilt. Dagegen sind uns die Erfahrungen, die im Bereich der ‚großen Transzendenzen‘ liegen, grundsätzlich nicht unmittelbar zugänglich. Sie übersteigen unser Alltagsbewusstsein. Zugang zu nicht alltagsweltlich erfahrbaren Wirklichkeitsbereichen erlangen wir durch Symbole, die uns aus der Welt des Alltags in andere Sinnprovinzen führen.

Das Symbol ist also der Zeichentypus, der es uns ermöglicht, die Grenze zum Außeralltäglichen zu überwinden. Bedenkt man zudem, dass Interaktion ein ineinandergreifendes soziales Handeln ist, bei dem der andere auf mein Handeln antwortet, kann man das Ritual, so *Luckmann*, als interaktive Handlungsform des Symbols verstehen (*Luckmann* 1985; 1999): Im Ritual handelt der Ritualteilnehmer dann gemeinsam mit (einem) Anderen bzw. auf etwas anders hin, das außeralltäglich ist, also nicht unmittelbar erfahrbare und das in einer anderen, außeralltäglichen ‚Sprache‘ spricht. Diese Sprache ist für ‚gewöhnliche‘ Menschen nicht verständlich, weshalb sie Ritualspezialisten benötigen, die sie für sie übersetzen.

Durch die Teilnahme am Ritual wird wiederum zum Ausdruck gebracht, dass der Alltag einer symbolischen Welt untergeordnet ist und dass man von dieser symbolischen Welt Antworten auf Fragen des alltäglichen Handelns bekommt, Hinweise, wie man alltägliche Probleme lösen kann.

Mit Blick auf die Jugendweihe legen empirische Analysen (*Eulenbach* u.a. 2018; *Fuchs* in diesem Heft) nahe, dass es die Jugendweihe als Ritual erlaubt, die große Transzendenz der abstrakten, nicht unmittelbar erfahrbaren Wirklichkeit von Generativität (*King* 2004) und einhergehend der Generationenbeziehungen zu erfahren und so zu erleben, was es heißt, Teil einer Generation zu sein und gemeinsam mit dieser einer anderen, älteren bzw. jüngeren Generation gegenüber zu stehen. Genauer gesagt ließe sich behaupten, dass es das Jugendweiheritual ermöglicht, *familial* generationale Beziehungen und Konflikte in den Sinnkontext *gesellschaftlicher* generationaler Verhältnisse, noch genauer: der generationalen Ordnung der Gesellschaft zu stellen und hierbei die transzendente Erfahrung der eigenen Zugehörigkeit generationaler Lagerung zu machen.

Für diese transzendente Erfahrung von Generativität bedarf es offensichtlich von außen kommender Dritter – der Ritualexperthen – die, weil sie weder Familienangehörige der Jugendlichen, noch selbst Jugendliche sind, glaubhaft die familialen Generationenbeziehungen in den größeren Kontext generationaler und lebenszyklischer sozialer Ordnung einstellen und zudem performativ das (Feier-)Ritual choreographieren können: So fungieren, indem sie in ihren Reden die Rituarteilnehmer explizit als Angehörige der jungen bzw. der alten Generation ansprechen (hierzu siehe unten), einerseits die Festredner als Ritualexperthen. Andererseits wirken vor allem die Veranstalter als Ritualexperthen. Sie fungieren als ‚Zeremonienmeister‘, indem sie die Feiern organisieren, ihren Ablauf planen und moderierend durch die Feier führen. Sie sind als Ritualexperthen verantwortlich dafür, dass die Jugendweihe formal überhaupt als ein familienübergreifendes *Feier*ritual entsteht (hierzu *Eulenbach* u.a. 2018), das die transzendente Erfahrung von Generation ermöglicht. Mit der Bewältigung der Grenze zwischen dem Alltag und dem Außeralltäglichen in diesem Feierritual machen Jugendliche und ihre Eltern die transzendente Erfahrung der jeweils eigenen Generationenlagerung in ihrer Differenz zu jeweils anderen. Diese Erfahrung wird mit zurückgenommen in den Alltag, wo man ihr in der Erinnerung wieder habhaft werden kann. Dann dienen symbolische Merkzeichen (Urkunden, Fotos, Filme, Gespräche) der Reaktualisierung dieser Erfahrung.

Wenn es in der Jugendweihe darum geht, die innerfamiliären (Konflikt-) Erfahrungen zwischen Jugendlichen und ihren Eltern in ihren je persönlich familienspezifischen Aspekten zu nivellieren und übergeordnet als durch die generationale Ordnung bedingte und insofern typische Erfahrungen zu normalisieren, dann gibt die Jugendweihe Antworten auf die Frage, wie die Generationen miteinander verfahren sollen: Im Ritual erfahren sich zum einen die Jugendlichen in ihrer Generativität als Angehörige der jungen Generation, die generationstypische Probleme mit der Elterngeneration hat.⁶ Sie sind insofern nicht mehr nur individuelle Söhne und Töchter mit individuellen Müttern und Vätern, die miteinander Beziehungsprobleme haben. Zum anderen erfahren sich auch die Eltern in ihrer Generativität als Angehörige der alten Generation. Sie werden im Ritual kollektiv adressiert als diejenigen, die, ohne im Einzelnen mit anderen Eltern darüber reden zu müssen, mit diesen die mitunter ermüdenden Erfahrungen im Umgang mit ihren jugendlichen Kindern teilen und die wissen, dass es anderen Eltern genauso geht wie ihnen. Eltern und Jugendliche werden im Ritual der Jugendweihe also in ihre Generationen – als symbolische, alltagstranszendente Entitäten, als Ausdruck abstrakter Beziehungsstrukturen mit abstrakten Beziehungsgeflechten – eingestellt.

Nun machen die Jugendlichen im Ritual der Jugendweihe nicht zum ersten Mal diese Erfahrung von Generation. Vielmehr teilen sie konjunktive Erfahrungsräume (*Bohnsack* 1989), die insbesondere im schulischen Kontext immer auch generationale Erfahrungen

implizieren (Wiezorek 2000; Kramer u.a. 2001; Helsper u.a. 2009). Sie wissen aus diesen Erfahrungen auch bereits, dass ihre Generationengenossen strukturähnliche Erfahrungen mit ihren Eltern, also mit einer anderen Generation gemacht haben. Die Jugendweiherituale knüpfen an diese Vorerfahrungen und an dieses Vorwissen an und greifen es auf. Das Ritual der Jugendweihe geht jedoch darüber hinaus, indem es die gemeinsame Erfahrung der eigenen generationalen Lagerung der Jugendlichen, nicht in Abgrenzung zu, sondern *im Beisein der Eltern* erlaubt. Das ist insofern neu, als dass jede Familie zunächst – auch in Bezug zum Milieu und den gesellschaftlichen Strukturen, in das und in die sie eingebettet ist – eine je eigene ordnungs-, bzw., mit Berger und Kellner (1965) gesprochen (vgl. auch Hildenbrand 1997), „nomosbildende“ und subjektiven Sinn stiftende Einheit darstellt, und die Thematisierung familialer Beziehungskonflikte zunächst dem privat-familialen Ordnungsstrukturen vorbehalten ist. Die Jugendlichen erfahren sich im Ritual, durch die Beteiligung ihrer Familien, also zugleich als Angehörige ihrer Familien. Das Ritual ermöglicht so die transzendente, weil kollektive, Erfahrung der gleichzeitigen Zugehörigkeit sowohl zu einer je eigenen Nomos-Einheit Familie und zu einer von der Elterngeneration abgegrenzten, jungen Generation. In der rituellen Ermöglichung der Transzendenz der generationalen Ordnung wird generationale Zugehörigkeit und Differenz erfahrbar.

Damit ist zunächst die *Frage* benannt, die das Ritual stellt: Das Ritual stellt sich als symbolisch kommunikativer Ort der Bearbeitung der generationalen Beziehungsprobleme von Jugendlichen und Eltern dar. Die *Antworten* auf diesbezügliche Fragen, die Lösungen für die Probleme sind aus der Welt der Generationenbeziehungen zu erwarten. Nun hat Soeffner gezeigt, dass die eigentliche Leistung von Symbol und Ritual nicht darin besteht, pragmatische Lösungen für handlungspraktische Probleme anzubieten. Dass solche Lösungen Gefahr laufen sich nicht zu bewähren, ist zentrales Problem magischen Handelns, denn Scheitern wirkt sich delegitimierend auf die Ritualexperthen aus. Der Mehrwert symbolischen Handelns liegt für Soeffner insofern gerade in der Harmonisierung von Widersprüchen (Soeffner 1991; 1992; Zifonun 2004). Symbol und Ritual erlauben nicht nur die Überbrückung der Grenze zwischen Alltäglichem und Außeralltäglichem, sondern auch Paradoxien auszugleichen. Im Fall der Jugendweihe liegen diese Paradoxien in der Erfahrung der Generationendifferenz: Paradox ist, dass in sie die (potenziell) konflikthafte Erfahrung eingebunden ist, sich in der Gegenwärtigkeit der eigenen Jugend(phase) zwar individualisieren, abzulösen zu wollen und zu sollen, aber dennoch auf längere Zeit der Familie verbunden und von den Eltern (rechtlich und ökonomisch) abhängig zu bleiben. Rituell wird die prekäre Erfahrung (in) der Familie normalisiert, dass sich Eltern und jugendliche Kinder nicht verstehen, weil sie Angehörige unterschiedlicher generationaler Lagerungen an einem spezifischen Punkt im Lebenszyklus – der Jugend der Kinder – sind. Die rituelle Botschaft lautet: Man wird es weiter miteinander aushalten müssen. Abhängigkeiten, Ansprüche, Unterschiede werden sich nicht (so bald) auflösen, aber sie sind nicht (nur) das Problem der einzelnen Familie und ihrer Angehörigen. Die Lösung ist damit eben keine handlungspragmatische, sondern eine ästhetische. Die Konflikte und auseinandertreibenden Kräfte werden dargestellt und zu einer in sich widersprüchlichen Einheit – der Gleichzeitigkeit von Trennung und Gemeinsamkeit im generationalen Verhältnis – verschmolzen.

Im Unterschied zu Übergangsritualen, in denen die interne Homogenisierung und externe Abschließung zentral (Stollberg-Rilinger 2013, S. 70ff.) ist, wird in der Jugendweihe somit eine interne Differenz thematisch, die mithilfe einer externen Öffnung erfahrbar

wird: Die einzelnen Jugendlichen vergemeinschaften sich gerade nicht mit ihren Eltern. Vielmehr wird die generationale Differenz stabilisiert, indem sie als Differenz zwischen der jungen und der alten Generation dargestellt wird. Harmonisiert wird im Ritual allerdings der Konflikt, der aus der generationalen Lagerung der jugendlichen Kinder und der Eltern herrührt. Dies verdeutlicht folgendes Beispiel:

„In der Festrede wird im Anschluss an die Ausführungen zur Gemeinschaft, die die Jugendlichen mit dem Tag der Jugendweihe als erwachsen akzeptiert, das prominente sokratische Lamento über die Unsitten der Jugend zitiert – sie liebe den Luxus, habe schlechte Manieren, verachte Autorität und tyrannisiere ihre Lehrer. Dabei verweist Frau Dr. Glotzow [die Festrednerin, d.A.] mit diesem Topos darauf, dass sich nicht nur die Jugendlichen, sondern auch schon deren Eltern, als sie sich selbst noch im Jugendalter befanden, sowie Jugendgenerationen davor diese Vorwürfe gefallen lassen mussten und sich gegenüber ihren Eltern ‚genauso‘ (67) durchzusetzen hatten. Über das eingeführte Sokrates-Zitat wird also der sich wiederholende Prozess der Emanzipation der Jugend in den Mittelpunkt gerückt. Auf die Darstellung eines harschen, auf Dauer gestellten Konflikts sowie die Hypostasierung von Kontroversen verzichtet Frau Dr. Glotzow allerdings. Im Fortgang der Festrede ist vielmehr das deutliche Bemühen um Beschwichtigung etwaiger generationaler Auseinandersetzungen zu erkennen. Dieses Bemühen artikuliert sich zum einen darin, dass Frau Dr. Glotzow die Jugendweihlinge dazu aufruft, Geduld gegenüber ihren Eltern und ‚den schon Erwachsenen zu haben‘ (53). Denn für die Eltern sei es zuweilen gar nicht leicht, ihre Kinder zu verstehen. Zum anderen spricht Frau Dr. Glotzow über diesen Appell hinaus den Eltern auch ein Dankeschön aus – und zwar gleichsam stellvertretend für die Jugendweihlinge. In ihren derart gerahmten Dankesworten rekapituliert Frau Dr. Glotzow, was die Eltern in den vergangenen Jahren alles für ihre Kinder geleistet haben und ruft es an Ort und Stelle ins Gedächtnis. Sie unterstellt dabei, dass die Eltern in der Vergangenheit umfassend am Wohlergehen ihrer Kinder interessiert waren und ein äußerst weitreichendes Engagement an den Tag gelegt haben. Und dabei bleibt es nicht. Etwas Weiteres wird betont: Mit dem heutigen Tag, der zwar das Erwachsenwerden der Jugendweihlinge zum feierlichen Anlass habe, könne und dürfe die in der Vergangenheit geleistete Unterstützung durch die Eltern nicht schon zu ihrem Ende kommen; denn Eltern seien – wie Frau Dr. Glotzow in einer metaphorischen Sprachfigur sagt – auch zukünftig der ‚sichere Hafen‘ (148), der ihren Kindern ‚Geborgenheit und Wärme‘ (144-145) biete, auch wenn sich diese dort bald ‚nur noch gelegentlich aufhalten werden‘ (149-150)“ (Eulenbach u.a., 2018, S. 155; Hervorhebungen im Original; vgl. auch Fuchs in diesem Heft).

Die Jugendweihe bietet damit offensichtlich eine ‚Lösung‘ für das Problem der spannungsreichen generationalen Beziehungen an. Diese Lösung besteht dabei nicht darin, einen Weg der Konfliktbewältigung anzubieten, sondern familial generationale Konflikte, die mit der Ablösung von den Eltern zu tun haben, zu *entindividualisieren* und sie damit (zumindest tendenziell) der Verantwortung einzelner Mütter, Väter und Jugendlicher zu entziehen. Das aber heißt auch: Der Übergang in die Welt der Erwachsenen wird gerade nicht vollzogen. Vielmehr stabilisiert das Ritual die Erfahrung der spezifischen generationalen Lagerung und insofern den prekären Status als (Familien-)Jugendlicher, der noch nicht abgelöst und in ein tendenziell konfliktträchtiges Verhältnis zu den Eltern eingebettet ist.

So eröffnet sich hier auch ein anderer Blick auf die die Jugendweihfeier begleitenden Familienfeiern. Die immer wieder geäußerte Annahme, die Jugendweihe gäbe es (im säkularisierten Ostdeutschland), weil sie einen „Anlass für ein großes Familienfest“ (Tervooren 2004, S. 177) biete, ist umzukehren: Der symbolischen Harmonisierung des familial generationalen Konfliktes durch die transzendente Erfahrung von Jugendlichen und Eltern als jeweils generationenzugehörig bietet das Fest nachgeordnet eine erfahrungsbezogene Basis. Man könnte sagen, dass insofern erst das ‚offizielle‘ Ritual der Jugendwei-

hefeier die unmittelbare Erfahrung ermöglicht, bei der Würdigung aller Unterschiedlichkeit zwischen Eltern und den heranwachsenden Kindern – im Familienfest – gemeinsam harmonisch miteinander umzugehen.

4 Jugendweihe als soziale Welt

Wenn das Rituelle der Jugendweihe nicht in der Markierung eines Übergangs, sondern in der transzendenten Erfahrung generationaler Lagerung liegt, durch die familial generationalen Konflikte harmonisiert werden können, und zugleich aber unterstellt wird, dass die familialen Beziehungen zwischen Eltern und jugendlichen Kindern grundlegend auch durch generationale Konflikte geprägt sind, bleibt zu fragen, wen das Ritual der entindividualisierenden Harmonisierung familial generationaler Konflikte eigentlich anspricht. Anders ausgedrückt: Worin besteht die gesellschaftliche Verortung der Jugendweihe? An ihrer sozialen Organisation lässt sich erkennen, dass die Jugendweihe gerade nicht in eine gesellschaftliche Gemeinschaft einführt. Für die Jugendweihe gilt zunächst, was heute nach *Luckmann* überhaupt für Rituale typisch ist: Sie sind nicht mehr per se „in die ‚großen‘ handlungssteuernden Institutionen Staat, Recht, Wirtschaft eingeschmolzen“ (*Luckmann* 1999, S. 27) und werden deshalb nicht mehr als selbstverständlich erfahren. Vielmehr sind für Rituale heute spezielle Institutionen (Kirche, Wissenschaft) zuständig oder sie treten „quasi-spontan in informellen Milieus, unter Fußballfans, in der Friedensbewegung, in verschiedenen Jugend-Szenen usw.“ (*Luckmann* 1999, S. 27) auf. Die Jugendweihe ist allerdings weder – wie Konfirmation, Firmung oder Bar Mitzwa – an stabile (religiöse) Institutionen gebunden, noch ist sie ein ‚quasi-spontanes‘ Phänomen eines informellen Milieus. Offensichtlich stellt sie eher eine gesellschaftliche Meso-Erscheinung „zwischen der familialen und biographischen Privatsphäre einerseits und gesamtgesellschaftlichen Thematisierungen und Institutionalisierungen andererseits“ (*Schütze* 2002, S. 73) dar, anders ausgedrückt: eine eigenständige soziale Welt (*Strauss* 1978; *Zifonun* 2018). Ihr Veranstaltungsformat und ihre Interaktionsstruktur sind ihr ebenso eigen wie ihre Teilnehmerschaft, die sozialen Rollen, die Wissensbestände und Infrastruktur. Die auf dem Prinzip freiwilliger Teilnahme basierende Sonderwelt ist, anders als die Jugendweihe in der DDR zwar über Verbände institutionell angebunden, letztlich aber nicht in ein gesellschaftliches Institutionengefüge eingebettet, dem sie Dienste leisten könnte.

Ausrichter von Jugendweihefeiern sind neben dem Humanistischen Verband Deutschlands der Freidenker-Verband und der vor allem im Osten Deutschlands agierende Interessenverband Jugendweihe e.V., der Nachfolger des Zentralen Ausschusses für Jugendweihe (ZAfJW) der DDR (*Isemeyer* 2014, S. 58). Obgleich je nach Verband die inhaltlich-‚weltanschauliche‘ Gestaltung der Jugendweihe durchaus variiert,⁷ verbindet alle, dass sie mit der Jugendweihe im Sinne eines „Initiationsritus“ (ebd., S. 53) „ein humanistisches Angebot einer Weltanschauungsgemeinschaft für konfessionell nicht gebundene Jugendliche im 15. Lebensjahr“ (ebd.) vorhalten wollen. Dabei sind die Interessen, Motivationen und Sinnbezüge dieser Verbände, als Ritualexperten zu fungieren bzw. sich als solche Familien anzubieten, in sich spannungsreich und keineswegs kohärent. Eine Gemeinsamkeit scheint dabei aber (noch immer) in der Auseinandersetzung mit Religion und Kirche und damit einhergehend der – gegenüber den Kirchen als mächtigen Instituti-

onen – eigenen gesellschaftlichen Marginalisierung zu liegen. So wirft *Groschopp* (2014) beispielsweise in Bezug auf die Gestaltung der Jugendweihe die Frage danach auf, „wie lange es denn noch dauern wird, bis die offene Gesellschaft wie der demokratische Staat ein Interesse daran entwickeln, bei denjenigen nachhaltig Humanismus zu befördern, die religiös ‚unmusikalisch‘ sind und dies auch bleiben wollen“ (ebd., S. 102).⁸

Dennoch, bzw. gerade in einer Perspektive auf die Jugendweihe als sozialer Welt kommt die offensichtliche Passförmigkeit in den Blick, die hinter der ‚Motivation‘ der Familie bezüglich der Teilnahme am Ritual auf der einen Seite sowie der Organisation der Veranstaltung Jugendweihe durch die Verbände auf der anderen steht. Das Ritual der Jugendweihe kommt so als Zentrum dieser sozialen Welt in den Blick, was eine alternative Beantwortung der Frage nach dem Fortbestand der Jugendweihe nach 1989 zulässt als die, sie sei die ostdeutsche Variante eines letztlich anthropologisch begründeten Übergangsrituals: Die Kernaktivität des „Jugendweihe-Feiern“ erlaubt eine Kreuzung verschiedener privater, lebensweltlicher, institutioneller oder gesellschaftlicher Teilwelten. Anders ausgedrückt: In der Kreuzung verschiedener Interessen, Motivationen und unterschiedlicher Sinnbezüge unterschiedlichster Akteure hat sich offenbar das Phänomen der Jugendweihe nach 1989 konsolidiert.

Es wäre dann die soziale Welt der Jugendweihe-Feiernden, die aufgrund ihrer Arenastruktur (*Strauss* 1993, S. 225ff.)⁹ die Ritualität der Jugendweihe erst ermöglicht. Ohne die ‚gemischte‘ Teilnehmerschaft und die spannungsreiche thematische Anlage gäbe es nichts, das symbolisch auszuhandeln wäre. Für die Ritualteilnehmenden, die Jugendlichen und ihre Eltern, sehen wir diese Spannung in der den familial generationalen Beziehungen und deren Konflikthaftigkeit. Für die Veranstalter scheint die Spannung stärker darin zu liegen, Sinnhorizonte jenseits von Religion anzubieten und sich in diesen Angeboten anerkannt zu fühlen.

5 Schluss

Das Ritual der Jugendweihe präsentiert den Beteiligten zwar keine Neuigkeiten. Die formulierten Antworten sind bekannt. Das bedeutet jedoch für eine Reihe von Familien nicht, dass das Ritual verzichtbar wäre. Es gilt: „(A)lle Formen der kollektiven inneren Wirklichkeit (bedürfen) der permanenten äußeren Bestätigung und vor allem der rituell inszenierten und wiederholten Demonstration ihrer Gültigkeit“ (*Hahn* 2000, S. 27). Dass Wissen über das Generationenverhältnis auch an anderen Orten verfügbar ist, genügt diesen Familien offensichtlich nicht. Die Jugendweihe liefert hier Jugendlichen wie Eltern eine seltene Chance, unter der zeremoniellen Anleitung von (außerfamilialen) Dritten das Generationenwissen gemeinsam vor einem Publikum darzustellen. Jugendmilieus und familiäres Milieu operieren ansonsten räumlich und zeitlich segregiert. Ihre Absonderung ist geradezu Voraussetzung für ihre Funktionsfähigkeit. In Jugendweihefeiern öffnen sie sich wechselseitig und lassen noch weiteres Publikum zu, das das Gelingen ihrer gemeinsamen Inszenierung der Unausweichlichkeit, aber Harmonisierung generationaler Konflikte bezeugt.

Anmerkungen

- 1 Für die wertvollen und konstruktiven Hinweise zu unserem Beitrag danken wir den Gutachter/innen sowie *Bernt Schnettler* sehr herzlich.
- 2 Bereits in den 1970er Jahren zeigten *Schlegel* und *Barry* auf, dass adoleszente Übergangsrituale nicht universell und insofern keine anthropologische Konstante sind (*Schlegel/Barry* 1979; vgl. *Demmrich* 2016, S. 68f.). *Leonhard* (2015) verdeutlicht, dass es sich bei der Annahme, dass „Lebenswenderituale(), die Übergänge zwischen den ‚vier ‚Jahreszeiten‘ des menschlichen Lebens (Geburt, Adoleszenz, Heirat, Tod)‘ begleiten, ... allgemeingültige Konstanten der Anthropologie“ (ebd., S. 257; das Zitat im Zitat bezieht sich auf *Chauvet* 2007, S. 525) sind, um einen naturalistischen Fehlschluss (ebd., S. 256) handelt.
- 3 Diese Teilhabe enthält jeweils auch Anteile von Unterordnung und Konformität. Mit Integration sind die für das Individuum produktiven Seiten dieses Vorgangs bezeichnet, mit Folgebereitschaft, Unterordnung oder Unterwerfung die stärker begrenzenden und entindividualisierenden Seiten dieses Vorgangs.
- 4 In der Analyse unserer Beobachtungen zu Jugendweihefeiern haben wir die These entwickelt, dass der Bühnengang – der einer Präsentation lustiger Kinderfotos der Jugendweihlinge folgt – performativ zum Ausdruck bringt, dass die Jugendweihlinge nun keine Kinder mehr sind (*Eulenbach u.a.* 2018, S. 153).
- 5 Mit einem solchen Vorgehen würde, so *Leonhard* (2015, S. 256) eher die „Selbstverständlichkeit der Normativität dessen, was eigentlich faktisch sein sollte“ bezeugt, mit der stärker „politische Legitimationsfiguren für bestimmte Lebensformen“ (ebd., S. 257) befördert als Bedeutungsstrukturen eines Rituals adäquat gehoben werden.
- 6 Zwar lässt sich für die vergangenen fünf Jahrzehnte ein Wandel in der familialen Erziehung vom Befehls- zum Verhandlungshaushalt konstatieren (*du Bois-Reymond u.a.* 1994), der mit einer deutlichen Befriedung familialer Konflikte einherging. Auch verweisen z.B. die Shell-Jugendstudien seit einigen Jahren auf entspannte und vertrauensvolle familiäre Beziehungen, die Eltern bleiben wichtige Berater, die Familie sicherer Ort (*Albert/Hurrelmann/Quenzel* 2010, S. 46; *Leven/Quenzel/Hurrelmann* 2010, S. 53; *Leven/Quenzel/Hurrelmann*. 2015, S. 108; *Quenzel/Hurrelmann/Albert* 2015, S. 381). Hieraus jedoch abzuleiten, dass es den generationalen Konflikt (*Mannheim* 1964) nicht mehr gäbe, wäre verkehrt. Jugendliche Individuierungsprozesse implizieren – unabhängig von der (guten) Qualität familialer Beziehungen – die Umgestaltung der *kindlichen* Beziehungsmuster. Insofern findet adoleszente Individuierung in der „Dialektik von Generativität und Individuation“ (*King* 2004, S. 37) statt: Die generationsbezogene Konflikthaftigkeit familialer Beziehungen in der Adoleszenz zeigt sich darin, dass Eltern ein Beitrag „zur Möglichkeit der Individuation“ (ebd.) ihrer Kinder abverlangt wird, der letztlich – zumindest auch – mit der Infragestellung der „ererbten“ elterlichen Haltungen und Lebensweisen etc. durch die Kinder einhergehen *mus*s, um Ablöseprozesse im Sinne der Transformation kindlicher Beziehungsmuster zu befördern (*King* 2004, S. 37ff.). Hierin lagert die strukturelle Konflikthaftigkeit familialer Beziehungen als Ausdruck des Generationenkonflikts: Eltern sind als Angehörige der Erwachsenengeneration eben auch „frühere Kulturträger“ (*Mannheim* 1964, S. 530), die durch das „Neueinsetzen neuer Kulturträger“ (ebd.) abgelöst werden müssen, soll gesellschaftliche Entwicklung nicht ‚stillgestellt‘ werden (ebd.; *King* 2004, S. 36).
- 7 So fokussiert bspw. der Freidenker-Verband am stärksten den „Erhalt der Jugendweihe als humanistische und proletarische Tradition“ (*Isemeyer* 2014, S. 57; auch *Eulenbach/Soremski* in diesem Heft). Der Jugendweihe Deutschland e.V. hat sich, zunächst unter dem Namen Interessenvereinigung Jugendweihe e.V., 1990 im Bemühen darum konstituiert, die (DDR-)Jugendweihe zu entpolitisieren, aber als Ritual eines feierlichen „Eintritt[s] in das Jugendalter“ [sic!] (*Isemeyer* 2014, S. 58) zu erhalten. Er versteht sich inzwischen viel stärker als ein freier Träger von Jugendarbeit, als ein eigener weltanschaulich geprägter Verband. Demgegenüber orientiert sich der Humanistische Verband Deutschlands explizit „an einer humanistischen Lebensgestaltung ohne Bezug auf einen Gott“ (ebd., S. 59).
- 8 Letztlich sind dies aber Fragen, die sich nur empirisch klären lassen. Das Konzept der sozialen Welt bietet hierfür gute Anschlussmöglichkeiten.
- 9 Eine Arena ist für *Strauss* (1993) ein Raum divergierender Gruppen, Positionen und Interessen, in dem es zur Aushandlung und zum Ausgleich kommen kann.

Literatur

- Albert, M./Hurrelmann, K./Quenzel, G. (2010): Jugend 2010: Selbstbehauptung trotz Verunsicherung? In: Shell Deutschland Holding (Hrsg.): Jugend 2010. Eine pragmatische Generation behauptet sich. 16. Shell Jugendstudie. – Frankfurt a.M., S. 37-51.
- Berger, P./Kellner, H. (1965): Die Ehe und die Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Abhandlung zur Mikrosoziologie des Wissens. Soziale Welt, 16, 10, S. 220-235.
- Bohnsack, R. (1989): Generation, Milieu und Geschlecht. – Opladen.
- Bois-Reymond, M. du/Büchner, P./Krüger, H.-H./Ecarius, J./Fuhs, B. (Hrsg.) (1994): Kinderleben. Modernisierung von Kindheit im interkulturellen Vergleich. – Opladen.
- Chauvet, L. M. (2007): Neue Kultur – neue Wünsche nach Ritualen. Herausforderungen für die Kirchen. Concilium 43, S. 525-536.
- Demmrich, S. (2016): Wieso Rituale? Eine theoretische und empirische Analyse ritueller Praxis ostdeutscher Jugendlicher. In: Domsgen, M./Handke, E. (Hrsg.): Lebensübergänge begleiten. Was sich von Religiösen Jugendfeiern lernen lässt. – Leipzig, S. 61-73.
- Döhnert, A. (2002): Die Sehnsucht nach Ritualen. In: Eschler, S./Griese, H. M. (Hrsg.): Ritualtheorie, Initiationsriten und empirische Jugendweihforschung. – Stuttgart, S. 74-90.
- Döhnert, A. (2003): Sind Konfirmation und Jugendweihe Übergangsrituale? Ritualtheoretische und empirische Beobachtungen. humanismus aktuell, 7, 13, S. 57-67.
- Droit, E. (2014): Die Jugendweihe als staatlicher Erfahrungsraum. Zwischen erzwungenem Ritual und privater Wiederaneignung (1950er bis 1980er Jahre). BIOS – Zeitschrift für Biographieforschung, Oral History und Lebensverlaufsanalysen 27, 1/2, S. 27-43.
- Eulenbach, M./Fuchs, T./Soremski, R./Wiezorek, C. (2018): Jugendweihe – Übergangsritual oder gesellschaftlich-kultureller Raum intergenerationeller Praxis? In: Glaser, E./Koller, H.-C./Thole, W./Krumme, S. (Hrsg.): Räume für Bildung. Räume der Bildung. Beiträge zum 25. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft. – Opladen/Berlin/Toronto, S. 149-160.
- Feige, A. (2000): Konfirmation und Jugendweihe – Symbolischer Übergang in eine ‚entstrukturierte‘ Jugendphase? Eine soziologische Analyse des strukturtheoretischen Kontextes für Übergangsrituale unter dem Aspekt von Jugend als ‚Teilkultur‘. In: Griese, H. M. (Hrsg.): Übergangsrituale im Jugendalter, Jugendweihe, Konfirmation, Firmung und Alternativen. – Münster, S. 59-68.
- Gennep, A. van (1909/2005): Übergangsriten. Les rites de passage. 3., erweiterte Auflage. – Frankfurt a.M./New York.
- Griese, H. M. (2000): Der „Kampf um die Jugendweihe“ – Gesellschaftlich-historisches Phänomen, traditionelle Familienfeier, kirchlich-theologische Herausforderung, sinnleeres Ritual oder aktueller Kommerz-Event? In: Griese, H. M. (Hrsg.): Übergangsrituale im Jugendalter. Jugendweihe, Konfirmation, Firmung und Alternativen. Positionen und Perspektiven am „runden Tisch“. – Münster, S. 36-55.
- Griese, H. M. (2002): Einleitung: Zur Renaissance von Ritualen und Ritualtheorie. In: Eschler, S./Griese, H. M. (Hrsg.): Ritualtheorie, Initiationsriten und empirische Jugendweihforschung. Beiträge für eine Tagung der Europäischen Jugendbildungs- und Jugendbegegnungsstätte. – Weimar, S. 1-19.
- Groschopp, H. (2014): Die Jugendweihe. Ein Passageritual auf dem Prüfstand seiner Geschichte. In: Isemeyer, M. (Hrsg.): Jugendweihe und Jugendfeier in Deutschland. Geschichte, Bedeutung, Aktualität. – Marburg, S. 75-108.
- Hahn, A. (2000): Inszenierung der Erinnerung. Paragrana, 9, 2, S. 21-42.
- Helsper, W./Busse, S./Hummrich, M./Kramer, R.-T. (2009): Jugend zwischen Familie und Schule? Eine Studie zu pädagogischen Generationsbeziehungen. – Wiesbaden.
- Hildenbrand, B. (1997): Die Ehe und die Konstruktion der Wirklichkeit – Überlegungen zu einem Aufsatz aus dem Abstand von 30 Jahren. In: Wicke, E. (Hrsg.): Konfigurationen lebensweltlicher Strukturphänomene – Soziologische Varianten phänomenologisch-hermeneutischer Welterschließung. – Opladen, S. 104-123. https://doi.org/10.1007/978-3-322-96030-6_7
- Isemeyer, M. (Hrsg.) (2014): Jugendweihe und Jugendfeier in Deutschland. Geschichte, Bedeutung, Aktualität. – Marburg.
- Kauke, W. (1998): Ritualbeschreibung am Beispiel der Jugendweihe. In: Fix, U. (Hrsg.): Ritualität in der Kommunikation der DDR. – Frankfurt a.M., S. 101-214.

- Kauke-Keçeci, W.* (2002): Sinnsuche – Die semiotische Analyse eines komplexen Ritualtextes. Am Beispiel der ostdeutschen Jugendweihe nach 1989. – Frankfurt a.M.
- King, V.* (2004): Die Entstehung des Neuen in der Adoleszenz. – Wiesbaden.
- Kramer, R. T./Helsper, W./Busse, S.* (Hrsg.) (2001): Pädagogische Generationsbeziehungen. – Opladen.
- Leonhard, C.* (2015): Die „rites de passage“ nach Arnold van Gennep. Ritualanalyse und theologische Legitimationsstrategien. *Pastoraltheoretische Informationen*, 35, 1, S. 245-260.
- Leven, I./Quenzel, G./Hurrelmann, K.* (2010): Familie, Schule, Freizeit: Kontinuitäten im Wandel. In: *Shell Deutschland Holding* (Hrsg.): *Jugend 2010. Eine pragmatische Generation behauptet sich.* – Frankfurt a.M., S. 53-128.
- Leven, I./Quenzel, G./Hurrelmann, K.* (2015): Familie, Bildung, Beruf, Zukunft: Am liebsten alles. In: *Shell Deutschland Holding* (Hrsg.): *Jugend 2015: Eine pragmatische Generation im Aufbruch.* – Frankfurt a.M., S. 47-110.
- Luckmann, T.* (1985): Riten als Bewältigung lebensweltlicher Grenzen. *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie*, 11, 3, S. 535-550.
- Luckmann, T.* (1991): Die unsichtbare Religion. – Frankfurt a.M.
- Luckmann, T.* (1999): Phänomenologische Überlegungen zu Ritual und Symbol. In: *Uhl, F./Boelderl, A. R.* (Hrsg.): *Rituale. Zugänge zu einem Phänomen.* – Düsseldorf/Bonn, S. 11-28.
- Mannheim, K.* (1964): Das Problem der Generationen. In: *Mannheim, K.*: *Wissenssoziologie.* Auswahl aus dem Werk. Hg. von *Kurt H. Wolff.* – Neuwied/Berlin 1964, S. 509-565.
- Möller, R./Sander, U.* (2000): Übergangsrituale zwischen Tradition und Moderne. In: *Griese, H. M.* (Hrsg.): *Übergangsrituale im Jugendalter. Jugendweihe, Konfirmation, Firmung und Alternativen – Positionen und Perspektiven am ‚runden Tisch‘.* – Münster, S. 105-118.
- Müller-Wenzel, K.* (2009): Vom Kind zum Erwachsenen – Die Jugendweihe in Deutschland. In: *Raesfeld, L./Bertels, U.* (Hrsg.): *Götter, Gaben und Geselligkeit. Einblicke in Rituale und Zeremonien weltweit.* – Münster/New York/München/Berlin, S. 63-74.
- Pekrull, W.* (2013): Religiosität und Identität. Identitätsbildung in den neuen Bundesländern. – Marburg.
- Pinhard, I.* (2002): Funktion und Nachhaltigkeit der Jugendweihe/Jugendfeier aus Sicht der Jugendlichen – eine erziehungswissenschaftliche Perspektive. In: *Eschler, S./Griese, H. M.* (Hrsg.): *Ritualtheorie, Initiationsriten und empirische Jugendweihforschung.* – Stuttgart, S. 136-162.
- Pinhard, I.* (2004): Jugendweihe – Funktion und Perspektiven eines Übergangsrituals im Prozess des Aufwachsens. In: *Harth, D./Schenk, G. J.* (Hrsg.): *Ritualdynamik. Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns.* – Heidelberg, S. 197-217.
- Quenzel, G./Hurrelmann, K./Albert, M.* (2015): Jugend 2015: Eine pragmatische Generation im Aufbruch. In: *Shell Deutschland Holding* (Hrsg.): *Jugend 2015. Eine pragmatische Generation im Aufbruch.* – Frankfurt a.M., S. 375-388.
- Schlegel, A./Barry, H.* (1979): Adolescent initiation ceremonies: A cross-cultural code, *Ethnology* 18. <https://doi.org/10.2307/3773291>
- Schmidt-Wellenburg, C.* (2003): Die Jugendweihe. Bedeutung und Funktion eines biografischen Übergangsrituals. *Berliner Journal für Soziologie*, 13, 3, S. 349-370. <https://doi.org/10.1007/BF03204674>
- Schütz, A.* (1971): Symbol, Wirklichkeit und Gesellschaft. *Gesammelte Aufsätze*, Bd. 1, *Das Problem der sozialen Wirklichkeit.* – Den Haag, S. 331-411. https://doi.org/10.1007/978-94-010-2858-5_11
- Schütz, A./Luckmann, T.* (2003): *Strukturen der Lebenswelt.* – Konstanz.
- Schütze, F.* (2002): Das Konzept der sozialen Welt im symbolischen Interaktionismus und die Wissensorganisation in modernen Komplexgesellschaften. In: *Keim, I./Schütte, W.* (Hrsg.): *Soziale Welten und kommunikative Stile: Festschrift für Werner Kallmeyer zum 60. Geburtstag.* – Tübingen, S. 57-81.
- Soeffner, H.-G.* (1991): Zur Soziologie des Symbols und des Rituals. In: *Oelkers, J./Wegenast, K.* (Hrsg.): *Das Symbol – Brücke des Verstehens.* – Stuttgart/Berlin/Köln, S. 63-81.
- Soeffner, H.-G.* (1992): Der fliegende Maulwurf (Der taubenzüchtende Bergmann im Ruhrgebiet). Die Ordnung der Rituale. Die Auslegung des Alltags 2. – Frankfurt a.M., S. 131-156.
- Sting, S.* (2013): Rituale und Ritualisierungen in Übergängen des Jugendalters. In: *Schröer, W./Stauber, B./Walther, A./Böhnisch, L./Lenz, K.* (Hrsg.): *Handbuch Übergänge.* – Weinheim/Basel, S. 471-485.
- Stollberg-Rilinger, B.* (2013): *Rituale.* – Frankfurt am Main.
- Strauss, A.* (1978): A Social World Perspective. *Studies in Symbolic Interaction*, 1, S. 119-128.
- Strauss, A.* (1993): *Continual Permutations of Action.* – New York.

- Tervooren, A.* (2004): Ent/bindende Rituale. Die Konfirmation als Ereignis. In: *Wulf, C./Althans, B./Audehm, K./Bausch, C./Jörissen, B./Göhlich, M./Mattig, R./Tervooren, A./Wagner-Will, M./Zirfas, J.* (Hrsg.): *Bildung im Ritual. Schule, Familie, Jugend, Medien.* – Wiesbaden, S. 173-210.
https://doi.org/10.1007/978-3-322-83420-1_6
- Weyel, B.* (2005): Konfirmation und Jugendweihe. Eine Verhältnisbestimmung aus praktisch-theologischer Perspektive. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 102, S. 488-503.
<https://doi.org/10.1628/004435405775069001>
- Wiezorek, C.* (2000): Lehrer und Schüler – Zum Aspekt der Generationen in der pädagogischen Beziehung. In: *Maas, M.* (Hrsg.): *Jugend und Schule.* – Hohengehren, S. 56-68.
- Wulf, C./Zirfas, J.* (2004): Performative Welten. Einführung in die historischen, systematischen und methodischen Dimensionen des Rituals. In: *Wulf, C.* (Hrsg.): *Die Kultur des Rituals. Inszenierungen, Praktiken, Symbole.* – München, S. 7-45.
- Zifonun, D.* (2004): Gedenken und Identität. Der deutsche Erinnerungsdiskurs (Wissenschaftliche Reihe des Fritz-Bauer-Instituts, Band 12). – Frankfurt a.M.
- Zifonun, D.* (2018): Lebensweltfundierte Sozialstrukturanalyse. Soziale Welten und Milieus als Beziehungsstrukturen. In: *Müller, S./Zimmermann, J.* (Hrsg.): *Milieu – Revisited. Forschungsstrategien der qualitativen Milieuanalyse.* – Wiesbaden, S. 249-283.
https://doi.org/10.1007/978-3-658-18992-1_7