

Christof Bäumler

Zur Praxistheorie kirchlicher Jugendarbeit

Kritische Sichtung neuerer Literatur

Vorbemerkung: Mit diesem Beitrag setze ich Versuche aus dem Jahre 1967 (Bäumler 1967) und 1977 (Bäumler 1977a) fort, konzeptionelle und theoretische Veröffentlichungen zur kirchlichen Jugendarbeit darzustellen und zu diskutieren. Hinweise, wie ich diese Entwicklung gegenwärtig einschätze, können meinem Beitrag »Konzeption und Theorie kirchlicher Jugendarbeit« (Bäumler 1985) entnommen werden. Im Unterschied zu diesem Aufsatz handelt es sich hier um einen Literaturbericht über wissenschaftliche Veröffentlichungen zur Praxistheorie kirchlicher Jugendarbeit aus den letzten Jahren. Noch immer ist das Feld der Jugendarbeit für die Forschung in Praktischer Theologie und Religionspädagogik nicht voll im Blick. Ansätze einer Forschungstradition sind immerhin entwickelt worden. Es kommt jetzt darauf an, sie einerseits zu vertiefen und zu verbreitern, andererseits den Kontakt zur Praxis nicht zu verlieren. Letzteres ist bei einem so flexiblen, institutionell kaum abgesicherten Feld wie der Jugendarbeit im Unterschied zum Religionsunterricht und Konfirmandenunterricht sehr schwierig. In gewisser Weise zeigt sich dies auch bei den neuesten Veröffentlichungen zu dieser Frage aus dem evangelischen (Hanusch/Lämmermann 1987) und aus dem katholischen (Bleistein/Zulehner 1987) Bereich.

1 Zur Problemgeschichte kirchlicher Jugendarbeit

In historischer Hinsicht fehlt noch immer eine kritische Gesamtdarstellung evangelischer Jugendarbeit. Die verdienstvolle Arbeit von Johannes Jürgensen (1980) will und kann sie nicht ersetzen. Einzelne historische Aspekte sind untersucht worden. Das gilt insbesondere für die evangelische Jugendarbeit von 1933 (Jürgensen 1984) bis 1936 (Priepke 1960). Der Band »Kampf um die Jugend« des ehemaligen bayerischen Landesjugendpfarrers Heinrich Riedel (1976) ist das eindrucksvolle Dokument eines Zeitzeugen, keine wissenschaftliche Monographie. Wenn manche Autoren auch weiter zurückgreifen und die Anfänge evangelischer Jugendarbeit bereits im Pietismus finden (Deresch 1984, 38–62), so kann

von Jugendarbeit im gegenwärtigen Verständnis doch erst seit dem 19. Jahrhundert gesprochen werden. Denn erst unter den Bedingungen der Industrialisierung begann sich Jugendarbeit als dritte Erziehungsinstitution neben Familie und Schule auszubilden.

Ob, wie meist dargestellt, die erwecklich-missionarischen Jünglingsvereine die ursprüngliche Form evangelischer Jugendarbeit waren oder, wie dies Godwin Lämmermann vermutet (1982, 79ff), die sozial-diakonischen Vereine für junge Arbeiter und Lehrlinge, müßte noch genauer untersucht werden. Dabei wäre auch herauszuarbeiten, ob es sich bei den bis in die Gegenwart hinein vorfindlichen Grundformen missionarischer und gesellschaftsbezogener evangelischer Jugendarbeit um einen grundsätzlichen Gegensatz handelt, wie dies neuerdings in der sogenannten »Polarisierungsdebatte« (Affolderbach 1982, 121–178) zum Ausdruck kam, oder ob diese widersprüchlichen Argumente in einer noch zu entwickelnden Praxistheorie evangelischer Jugendarbeit auf eine überzeugende Weise miteinander vermittelt werden können.

2 Unterwegs zu einer Praxistheorie kirchlicher Jugendarbeit

Martin Affolderbach hat die plausible Vermutung geäußert, daß es von den äußeren Bedingungen her von der Mitte der 60er Jahre bis zur Mitte der 70er Jahre »... leichter möglich war, Ansätze zu einer Theorie zu entwerfen als davor und danach. Gerade dieses Jahrzehnt leitete ein Nachdenken über kirchliche Jugendarbeit ein, das wissenschaftlichen Ansprüchen genügen wollte. Eine bis dahin ungewöhnliche Produktion von Aufsätzen, Büchern, Dissertationen und anderen Arbeiten setzte ein« (Affolderbach 1987, 92).

2.1

Die erste hier zu nennende Untersuchung hat *Heinz Leschonski* 1974 als Dissertation bei der kirchlichen Hochschule Berlin vorgelegt (1974). Da sie leider nicht gedruckt wurde, spielt sie in der folgenden Diskussion nicht die ihr zukommende Rolle. Leschonski bezieht sich auf die Ergebnisse einer empirischen Untersuchung der evangelischen Jugendarbeit in Deutschland (Mollenhauer u.a. 1969), die einen Bruch zwischen der theologischen Begründung evangelischer Jugendarbeit einerseits und ihrer pädagogischen Wirklichkeit auf der anderen Seite feststellen. Letztere sei bestimmt »durch die gegenwärtig herrschende Theorie der Jugendarbeit« (Leschonski 1974, 6), die 1964 von C. Wolfgang Müller, Helmut Kentler, Klaus Mollenhauer und Hermann Giesecke unter dem Titel »Was ist Jugendarbeit?« vorgelegt wurde (Müller u.a. 1964).

Damit stellen sich auch die theologischen Begründungsprobleme evangelischer Jugendarbeit. Leschonski konstruiert aus dem ihm vorliegenden Material drei Idealtypen neuerer Versuche, die evangelische Jugendarbeit theologisch zu begründen. Den ersten Versuch

nennt er »Glaube als Motiv evangelischer Jugendarbeit« (9–20). In diesem Konzept werde das Begründungsproblem evangelischer Jugendarbeit in die Frage der Motivation der Mitarbeiter zurückgenommen und spiele nur noch insofern eine Rolle, als die unabhängig von der theologischen Begründung gewonnenen Inhalte und Ziele der evangelischen Jugendarbeit mit dem Motiv »Glaube« vereinbar sein müßten (84). Im Unterschied dazu ermögliche das zweite Konzept »Evangelium als Verheißung« (20–33) ursprünglich eine theologische Kritik an der übernommenen emanzipatorischen pädagogischen Theorie der Jugendarbeit. Denn die Verheißungsgeschichte vom rettenden Handeln Gottes sollte in diesem Fall mit den Bedürfnissen und Interessen der Jugendlichen so vermittelt werden, daß »... sie ihren Glauben an Jesus Christus in Zeugnis und Dienst in ihrer alltäglichen Wirklichkeit als mündige Christen bewähren können« (Bäumler 1965, 132). Allerdings meint Leschonski beobachtet zu haben, daß die theologische Kritik später eher legitimierenden Aussagen ihren Platz geräumt habe (vgl. dazu Bäumler 1977b, 188). Das dritte Konzept bezeichnet Leschonski als »Versuche der Verwirklichung des Evangeliums« (33–44). Über die motivierende und die legitimierende Funktion hinaus werde hier die weltgestaltende Kraft des Evangeliums bedacht; es sei jedoch auffällig, daß dieser Anspruch des Evangeliums nirgends merklich über die Position hinausführe, die von pädagogischer Seite im Blick auf eine emanzipatorische Jugendarbeit vertreten werde.

Leschonski kommt zu dem Ergebnis, daß in allen drei Konzepten eine Entsprechung zwischen dem Evangelium und der pädagogischen Vernunft behauptet wird. Gegen diese Behauptung protestiere die klassische evangelische Jugendarbeit (45–55). Der Konflikt spitze sich in der Christologie zu: Der »Jesulogie« der neueren Entwürfe, die Jesus als Modell menschlichen Verhaltens begreifen, stehe die »Christologie« gegenüber, nach der in Jesus von Nazareth Gott selbst gehandelt hat. In seinem Vermittlungsversuch zwischen den skizzierten »neueren« Entwürfen und der »klassischen« Position geht Leschonski zunächst einigen Leitbegriffen der pädagogischen Theorie der Jugendarbeit nach (56–74); er sieht mit Günther Rohrmoser das Elend der zudem nicht gründlich genug reflektierten kritischen Theorie im Zusammenhang mit der gnostischen Grundüberzeugung von der totalen Verkehrtheit der Welt (66). Leschonski vermutet, die neuen Theoretiker evangelischer Jugendarbeit hätten sich deshalb den gedanklichen Gehalten der »zweiten Aufklärung« im besonderen Maße geöffnet (69), weil die intendierte Eingliederung der evangelischen Jugendarbeit in die Gemeinde nach 1945 nie wirklich gelungen sei (73).

Die vorgestellten Begründungsversuche erscheinen unter theologischen Gesichtspunkten als problematisch: Der erste lasse sich auf Grundgedanken der Zwei-Reiche-Lehre zurückführen, gehe jedoch nicht weit genug. Während das Evangelium im Motivationskonzept lediglich als Orientierungshilfe für den emanzipierten Menschen diene, begegne in der Theologie Friedrich Gogartens die Autonomie dem Menschen als unbedingte Forderung des Gesetzes, an der er scheitern müsse und im Scheitern auf seine Abhängigkeit von Gott verwiesen werde.

Die Verheißungskonzeption verdanke sich dem Denkmodell der »Königsherrschaft Jesu Christi«, die an der Zukunft orientiert sei und die Frage nach der Möglichkeit eines verhöhten Lebens in der Gegenwart unbeantwortet lasse (91).

Die Verwirklichungskonzeption sei deshalb problematisch, weil in ihr theologisch nur das näher bedacht werde, was sich in der Praxis der Jugendarbeit auch verwirklichen lasse. In dieser Begründung werde zwanghaft eine Figur des Denkens und Verhaltens reproduziert,

die in den Antinomien nominalistischer Gotteslehre ihren Ursprung habe: Wie soll Gott einerseits in der Welt wirken, andererseits der absolut weltüberlegene Herr sein? (97) In der theologischen Verlegenheit einer gegenüber dem pädagogischen Emanzipationskonzept offenen Theorie evangelischer Jugendarbeit werde die These Hegels bestätigt, daß der christliche Glaube durch die Aufklärung seinen Inhalt verloren habe (103f).

Angesichts dieser theologischen Verlegenheit sucht Leschonski in den Angeboten der klassischen evangelischen Jugendarbeit nach Elementen einer tragfähigen Konzeption (105–119). Er findet sie in den Hinweisen auf den missionarischen Auftrag, auf die notwendige Unterscheidung von Gesetz und Evangelium und auf die Sammlung der Gemeinden.

In seinem Schlußkapitel »Die Gegenwart der Versöhnung als Grund evangelischer Jugendarbeit« (120–156) verweist Leschonski auf die Aufgabe einer systematischen theologischen Besinnung, die er selbst nicht übernehmen könne. Er beschränkt sich deshalb auf einige Hinweise, vor allem auf Peter Cornehl und Gerhard Koch, um seine These zu belegen, die Basis evangelischer Jugendarbeit seien christliche Gemeinden, »in denen die Gegenwart der Versöhnung erfahren werden kann« (129). Diese These will Leschonski allerdings nicht so verstanden wissen, als »... würde sie die an der evangelischen Jugendarbeit Beteiligten in später Stunde in das Getto eines die Welt nivellierenden Glaubens zurückrufen wollen« (129).

Unter Berufung auf Trutz Rendtorff wird unter der Formel »Kirche für die Welt« der trinitarisch begründete Weltbezug christlichen Glaubens betont. Dieser Weltbezug sei aufgrund der Verborgenheit Gottes kritisch gegenüber der Utopie prinzipieller Verbesserbarkeit der Welt zur Geltung zu bringen. Evangelische Jugendarbeit solle nicht durch Weitergabe von Utopien die Menge der Enttäuschten vermehren, sondern junge Menschen in die Begrenzungen unseres menschlichen Lebens einüben.

Diese Forderungen werden an zwei Beispielen aus der Praxis konkretisiert. Im ersten Beispiel wird an einer »Gedenkstättenfahrt« gezeigt, wie angesichts erschreckender Wirklichkeit, die nicht mehr verbessert werden kann, die Anrufung des verborgenen Gottes als Vater die Erfahrung der Versöhnung eröffnet. In einigen abschließenden Thesen stimmt Leschonski dem sozialpädagogischen Ansatz zu, wenn dieser die Menschwerdung junger Menschen nicht einschränkt, sondern fördert; er widerspricht ihm, wenn er »in seinen Zielen, Inhalten und Methoden ein Menschenverständnis durchzusetzen versucht, das im Widerspruch zur theologischen Erkenntnis vom Menschen steht« (154).

Es bleibt ein zwiespältiger Eindruck. Einerseits ist unbestreitbar, daß Leschonski mit Recht auf Defizite der theologischen Begründung der Theorie evangelischer Jugendarbeit aufmerksam gemacht hat. Aber schon die Konstruktion der Idealtypen neuerer Begründungsversuche evangelischer Jugendarbeit zeigt, daß er auseinandernimmt, was als Entdeckungs-, Begründungs- und Realisierungszusammenhang miteinander vermittelt werden mußte und ansatzweise in diesen Entwürfen auch vermittelt wurde.

Daß er selbst keinen eigenen theologischen Begründungsversuch erarbei-

tet, sondern sich mit Hinweisen begnügt, teilt er mit vergleichbaren praktisch-theologischen Arbeiten. Daß er jedoch die Frage nach der Vermittelbarkeit und Vermittlung von sozialwissenschaftlichen und theologischen Aussagen nicht grundsätzlich stellt, halte ich für eine ausgesprochene Schwäche seiner Untersuchung. So entsteht bei ihm eine Praxistheorie kirchlicher Jugendarbeit, bei der die theologische Begründung dominiert und die Pädagogik in die Rolle der Hilfswissenschaft verwiesen wird. Das von ihm bei neueren Konzepten beklagte Verhältnis der Dominanz emanzipatorischer Pädagogik gegenüber einer nicht mehr kritischen, sondern nur noch legitimierenden Theologie soll wieder zurechtgerückt werden.

2.2

Die 1982 unter dem Titel »Lernfeld Gemeinde. Sozialisation durch Jugendarbeit« veröffentlichte Untersuchung von *Gernot Czell* (1982) wurde im Rahmen des Heidelberger Forschungsprojekts »Theologie und Sozialisationsforschung« 1976 als Dissertation angenommen. Im ersten Kapitel zeigt Czell, daß die kirchliche Jugendarbeit in der wissenschaftlichen Theologie vernachlässigt wurde (21–32). Er gibt einen Überblick der Problemgeschichte evangelisch-kirchlicher Jugendarbeit (33–39), nimmt Bezug auf die Jugendarbeit in der Gemeinde (40–46), analysiert die Polarisierungsdebatte (46–56), berichtet über empirische Forschungen zur evangelischen Jugendarbeit (57–64) und nimmt Stellung zu einigen neueren Veröffentlichungen zur evangelischen Jugendarbeit (64–66). Bei der Dissertation von Leschonski hebt er den gemeindebezogenen Ansatz zustimmend hervor, bemängelt jedoch, daß in Leschonskis Einschätzung im Verhältnis von Erwachsenen und Jugendlichen in der Gemeinde »die Struktur der Einbahnstraße« (67) erhalten bleibe. In dieser Kritik meldet sich bereits das erkenntnisleitende Interesse Czells an, vor allem danach zu fragen, ob evangelisch-kirchliche Jugendarbeit als ein Feld von Jugendlichen begriffen werden könne. Angeregt durch Forschungsdefizite, nimmt die Arbeit Czells »ihren Ausgang beim Subjekt und seiner Sozialisation« (79). Sinn der Arbeit sei es, »mit Kategorien, Hypothesen und Ergebnissen aus der Sozialisationsforschung anhand theoretischer Entwürfe zur evangelisch-kirchlichen Jugendarbeit zugleich einen wichtigen Aspekt der Theorie und Praxis von Theologie und Kirche aufzuschlüsseln und die dort enthaltenen sozialisationsrelevanten Fragestellungen und Aussagen zu fassen und kritisch zu überprüfen« (80).

Dieser weiträumige Ansatz hat den Vorzug, nicht nur von einem Aspekt aus an die Jugendarbeit heranzugehen, wie dies etwa Affolderbach hinsichtlich der Bibelfrömmigkeit in der evangelischen Jugendarbeit (1977) oder Leschonski im Blick auf theologische Begründungsversuche der evangelischen Jugendarbeit (1974) unternahmen, sondern alle für eine Praxistheorie kirchlicher Jugendarbeit relevanten Faktoren einzubeziehen. Auf der anderen Seite ist, wie Czell selbst bemerkt, ein einzelner For-

scher nicht in der Lage, alle relevanten Daten aus Theorie und Praxis in seinen Überlegungen zu berücksichtigen. Deshalb wählt er die Methode der Einzelfallstudie. Die 1974 nach ausgiebiger Diskussion verabschiedete Konzeption evangelischer Jugendarbeit im Bereich der Evangelischen Kirche von Westfalen (Affolderbach 1982, 83–86; Czell 1982, 282–285) dient als exemplarischer Fall, an dem unter Verwendung des zunächst entwickelten theoretischen Bezugsrahmens und auf dem Hintergrund der diesem Konzept vorhergehenden Diskussion der Frage nachgegangen werden soll, »ob diese Jugendarbeit primär ausgerichtet ist an den konkreten Bedürfnissen der Heranwachsenden und ihrer Lösung aus der Vielfalt alltagsweltlicher Abhängigkeiten oder ob evangelische Jugendarbeit wesentlich auf die Absicherung des kirchlich-institutionellen Bestandes, auf die ›Eingemeindung‹ der Jugendlichen abzielt« (82).

Methodisch benützt Czell die qualitative Inhaltsanalyse. Unter Hinweis auf teilweise veröffentlichte Vorarbeiten wird der Leser über die Anlage und den Verlauf der Untersuchung präzise informiert (83–86).

Da auf dem hier zur Verfügung stehenden Raum die Untersuchung nicht im einzelnen referiert werden kann, verweise ich auf mein Referat an anderer Stelle (Bäumler 1977a, 252–258) und beschränke mich auf einige Aspekte.

Einmal ist hervorzuheben, daß sich Czells Forschungsinteresse den Konstitutionsbedingungen des menschlichen Subjekts im Prozeß der Sozialisation zuwendet. Dabei orientiert er sich an der Kategorie der »Alltagswelt«. Er versucht nicht, eine allgemeine Theorie des Hineinwachsens des Menschen in gesellschaftliche Zusammenhänge zu entwerfen, sondern geht aus »von dem andauernden und dialektischen Prozeß von innerer und äußerer Natur, von der Entwicklung des Subjekts unter den konstitutiven Bedingungen der Alltagswelt« (128). Die Ergebnisse dieses sehr materialreichen, nicht immer leicht lesbaren Kapitels (87–178) werden auf den letzten drei Seiten präzise zusammengefaßt (176–178).

Zweitens ist bemerkenswert, wie Czell den Jugendbegriff einführt (179–216). Weder verzichtet er auf eine Klärung dieses für jede denkbare Theorie der Jugendarbeit zentralen Begriffs, dessen Verständnis gleichwohl in Veröffentlichungen zur Jugendarbeit häufig ungeklärt bleibt, noch addiert er einfach eine Reihe von Definitionen des Begriffs »Jugend«, obwohl ein flüchtiger Blick auf das Inhaltsverzeichnis (7) dieses Mißverständnis immerhin nahelegen könnte. Vielmehr läuft dieses Kapitel darauf hinaus, bei der Analyse des Materials einmal darauf zu achten, ob das traditionelle Modell von »Jugend« als eines endogenen Individuationsprozesses angewendet wird oder ob das revidierte Modell von »Jugend« zum Zuge kommt, bei dem sowohl das Wechselspiel von »innerer und äußerer Natur« als auch die alltagsweltlichen, gesellschaftlichen Bedingungen berücksichtigt werden, unter denen dieser Prozeß abläuft. Sehr aufschlußreich ist die sich anschließende Untersuchung der Frage, wie eng Inhalte und Strukturen von Jugendarbeit mit der jeweiligen Definition des Jugendlichen und seiner gesellschaftlichen Situation verbunden sind (217–241).

In der Anwendung der theoretischen Überlegungen auf den gewählten Fall, die durch Ausführungen zur Methode sorgfältig vorbereitet wird, besticht drittens die Mehrdimensionalität. Die Untersuchung erfolgt auf den drei Ebenen der konstitutiven Bedingungen, der Interaktionsdimensionen und der Regeln. Auf der Ebene der Interaktionsdimensionen nimmt Czell die von Klaus Mollenhauer und seinen Mitarbeitern entwickelten Beteiligungsmodi der strategischen Beteiligung, der taktischen Beteiligung, der Beteiligung als Gleichstimmung und der passiven Beteiligung auf (Mollenhauer u.a. 1969, 189–221) und ergänzt sie durch den Sozialisationsmodus: Während inhaltliche Korrespondenz da vorliegt, wo von den Jugendlichen ohne Rücksicht auf ihre Sozialisationsgeschichte Zustimmung erwartet wird, kann von symmetrischer Korrespondenz da gesprochen werden, wo

die Vielfalt der individuellen Sozialisationsgeschichten anerkannt und für eine produktive Gemeindegemeinschaft der Jugendlichen genutzt wird.

Auf der Ebene der Regeln unterscheidet Czell zwischen Oberflächenregeln im Sinne normativer Zielorientierungen, Hintergrundregeln, die die grundlegenden Bedingungen aller Interaktionen steuern, und dem Reflexionsaspekt, der sich auf Oberflächenregeln und Hintergrundregeln (Basisregeln) gleichermaßen bezieht.

Das Ergebnis der Interpretation des Materials durch Czell ist ambivalent: Werde einerseits betont, die gesellschaftliche Situation der Jugendlichen sei zu berücksichtigen, so komme sie in dem Material doch nur unscharf zum Vorschein; sollen einerseits die Jugendlichen als Subjekte der Jugendarbeit begriffen werden, so erscheinen sie doch als defizitäre Wesen; werde einerseits die strategische Beteiligung der Jugendlichen angestrebt, so werde diese durch die Forderung einer eher komplementären, taktischen Beteiligung an den Prozessen der Gemeinde- und Jugendarbeit verdrängt.

Im abschließenden 9. Kapitel (341–363) skizziert Czell das Verständnis einer Gemeinde als eines offenen Prozesses, das für den Hintergrund seiner Analysen und Wertung den Maßstab abgibt.

Ich halte die Arbeit von Czell für einen gelungenen Versuch, auf dem Wege zu einer komplexen Praxistheorie evangelischer Jugendarbeit voranzukommen. Zwar erscheint der Zweifel daran, ob der enorme theoretische Aufwand in einem vertretbaren Verhältnis zu dem erreichten Ergebnis steht, auch in diesem Falle nicht völlig überwunden zu sein. Czell nimmt selbst diesen Zweifel ernst und setzt sich ständig mit ihm auseinander. Es gelingt ihm, nicht nur das hinsichtlich einer überzeugenden und tragfähigen Praxistheorie evangelischer Jugendarbeit erforderliche Problembewußtsein zu entwickeln, sondern darüber hinaus legt er weiterführende Ansätze zu seiner Bearbeitung vor. Während Czell dem sozialisations-theoretischen Zugang zu einer Praxistheorie evangelischer Jugendarbeit seine besondere Aufmerksamkeit widmet, treten demgegenüber bei ihm die theologischen Reflexionen zurück. Angesichts der nachgewiesenen bisherigen Vernachlässigung des Praxisfeldes Jugendarbeit in der wissenschaftlichen Theologie ist das durchaus verständlich. Umgekehrt bestätigt auch die zuvor besprochene Dissertation von Leschonski erneut, wie schwer der wissenschaftlichen Theologie der Zugang zu diesem Praxisfeld noch immer fällt.

2.3

Nach meinem Eindruck ist es *Peter Kliemann* in seiner Münchener Dissertation (1983) gelungen, sozialisationstheoretische und theologische Elemente auf eine überzeugendere Weise miteinander zu vermitteln. Seine Untersuchung wendet sich zwar einem Teilaspekt kirchlicher Jugendarbeit, nämlich dem religiösen Bewußtsein der ehrenamtlichen Mitarbeiter, zu. Aber indem er nach deren Identität fragt, wird zugleich die grundsätzliche Frage nach der Konstitution des Subjekts thematisiert. Nimmt die Arbeit von Czell ihren Ausgang bei der Frage nach der Konstitution der Subjekte im Sozialisationsprozeß, möchte Kliemann im Anschluß an Falk Wagner die Schwierigkeiten der Vermittlung von humanwissenschaftlichen und theologischen Fragestellungen einer möglichen Lösung näher führen, indem er sich ausdrücklich mit der theologischen Diskus-

sion um die Konstitution des Subjekts befaßt (52–57). Durch die Übernahme des Versuchs von Wagner, die Theologie der Subjektivität trinitarisch zu entfalten, führt Kliemann über die bisherigen Versuche hinaus, kirchliche Jugendarbeit durch christologische oder ekklesiologische Teiltheorien zu begründen. Folgt man diesem Weg, dann könnte an die Stelle der Polarisierung zwischen »Jesulogie« und »Christologie«, der Ableitung aus ekklesiologischen Sätzen oder auch der Begründung kirchlicher Jugendarbeit in der Präsenz des verborgenen Gottes, wie dies Leschonski versucht, ein theologischer Begründungsversuch treten, der in der Formel von der »Selbstexplikation im anderen« auf den Begriff gebracht werden kann. Die theologische Stringenz dieser Begründungsfigur ist so einleuchtend, daß es schwerfällt, sie kritisch zu diskutieren. Auch bei Kliemann geschieht dies nicht. Vielmehr bezieht er die Theorie der Theologie von Wagner auf das Konzept einer flexiblen, prinzipiengeleiteten Ich-Identität bei Jürgen Habermas, das er zuvor nach der Darstellung humanwissenschaftlicher Identitätstheorien (29–36) referiert hatte (36–47). Das erweist sich insofern als fruchtbar, als die bei Habermas offengebliebene Frage, wer Subjekt des Konsensbildungsprozesses ist, theologisch als Selbstexplikation im anderen gedacht werden kann. Dabei gehe es keineswegs nur um die bessere Theorie, »sondern auch um einen ganz konkreten Unterschied der Erfahrung, daß der Christ sich nämlich auch im allergrößten Leid und im grausamsten Tod immer noch in Gott aufgehoben weiß, in Gott als der alles umfassenden Wirklichkeit, die sich gerade durch den Kreuzestod Jesu als Selbstexplikation im anderen definiert hat« (59).

Das ist einerseits überzeugend theologisch gedacht, und doch stellt sich auf der anderen Seite die Frage, ob das theologische Denken den Zugang zu der geschilderten Erfahrung ermöglicht oder ob dies nur der Glaube gegen den Augenschein vermag. Es ist die Frage nach der Erfahrungsoffenheit der theologischen Theorie, die weiter bedacht werden muß. Dazu wiederum finden sich bei Leschonski wichtige Anregungen.

Jedenfalls läßt die Bemühung um eine Praxistheorie kirchlicher Jugendarbeit erkennen, daß dabei fundamentaltheologische und systematisch-theologische Fragestellungen aufgenommen werden. Kliemann führt die Ich-Identität als Leitbegriff einer kritischen Theorie kirchlicher Jugendarbeit ein. Nach einem interessanten Exkurs, in dem sich Kliemann mit den Analyse kategorien Czellen kritisch auseinandersetzt (63–70), begibt er sich auf den Weg von der Theorie zu Empirie. Der gewählte empirische Forschungsansatz entspreche am ehesten der »grounded theory«, also einem Konzept, bei dem in einem offenen Forschungsprozeß »Kategorien und Hypothesen erst im engen Kontakt mit dem Untersuchungsmaterial ihre Konturen gewinnen« (73). Diesem Forschungskonzept entsprechen auch die gewählten Untersuchungsinstrumente Gruppendiskussion und narratives Interview, deren Möglichkeiten und Grenzen erörtert werden (74). Sie werden durch einen Kurzfragebogen (67–81) ergänzt. Die Gruppendiskussion wurde durch einen provokativen Grundreiz in Form eines fiktiven kritischen Briefes einer Mutter an einen Pfarrer (82f) in Gang gebracht. Die interessante, mich durchweg überzeugende Interpretation des auf diese empirische Weise gewonnenen Materials kann hier nicht im einzelnen referiert werden. Bereits aus einer kleineren späteren Veröffentlichung (Kliemann 1987), in der Klie-

mann einige Ergebnisse seiner Untersuchung einem breiteren Leserkreis vorlegt, wird klar, daß die aus dem Material entwickelten sieben Idealtypen ehrenamtlicher Jugendleiter nicht nur aufschlußreiche Einsichten in die gegenwärtige Verfassung des religiösen Bewußtseins dieser unverzichtbaren Kerngruppe kirchlicher Jugendarbeit erlauben, sondern auch einige Schlußfolgerungen auf das religiöse Bewußtsein in der Volkskirche insgesamt ermöglichen.

Der als Leitbegriff eingeführten flexiblen Ich-Identität entsprechen nur zwei der sieben Begeleittypen des ehrenamtlichen Mitarbeiters, die Kliemann aus dem Material herausarbeitet. Er nennt sie den »suchenden Gruppenleiter« und den »gremiengeschulten Gruppenleiter«. Sie entsprechen weitgehend dem Prinzip der Selbstexplikation im anderen, sind aber in der Gefahr, sich im ersten Fall auf die Position der beiden Typen »religiös-indifferenter Gruppenleiter« bzw. »privat-religiöser Gruppenleiter« zurückzuziehen bzw. sich im zweiten Fall von der »peer-group« zu entfremden und für die Rolle des hilflosen Helfers erhöht anfällig zu werden. Bei den ersten beiden Idealtypen des »Gruppenleiters evangelikaler Prägung aus evangelikalem Elternhaus« und des »Gruppenleiters evangelikaler Prägung aus nicht-evangelikalem Elternhaus« läuft »die Tendenz zur Sicherung und unmittelbaren Durchsetzung der eigenen Position ... dem Prinzip der Selbstexplikation im anderen zuwider« (Kliemann 1983, 194). Der Typ des Gruppenleiters, der sich ausdrücklich als Nichtchrist versteht und atheistische oder agnostische Positionen vertritt, komme im Untersuchungs-Sample kaum vor. Dies deutet nach Kliemann »auf ein Defizit an kritischer, für grundsätzliche Meinungsverschiedenheiten offener Auseinandersetzung mit der christlichen Tradition hin« (ebd.). Kliemann kommt zu dem kritischen Resümee, »daß in bezug auf das vorliegende Sample insgesamt gesehen kaum von einer identitätsfördernden Funktion von Religion gesprochen werden könne« (212).

Als Konsequenzen für die Praxis kirchlicher Jugendarbeit stellt Kliemann drei Forderungen zur Diskussion:

- a) Intensive Aus- und Fortbildung jugendlicher ehrenamtlicher Mitarbeiter sowie ihre kritische Praxisbegleitung, bei der die Aufarbeitung ihrer persönlichen Lebenssituation im Vordergrund stehen soll;
- b) Ausbau offener Projekte für Jugendliche, die keine Gruppe wollen und
- c) sowohl Gruppenarbeit wie offene Arbeit kritisch auf die Aktivitäten der Erwachsenengemeinde beziehen.

Nach meiner Einschätzung bedeutet die Arbeit von Kliemann in doppelter Hinsicht einen Fortschritt in der Erforschung kirchlicher Jugendarbeit: Einmal fällt seine Vermittlung von sozialisationstheoretischen, pädagogischen und theologischen Elementen im Interesse einer Praxistheorie kirchlicher Jugendarbeit überzeugender aus als in den früheren Veröffentlichungen zu dieser Thematik. Sodann analysiert er mit adäquaten Methoden das religiöse Bewußtsein jugendlicher ehrenamtlicher Mitarbeiter in der Jugendarbeit und kommt auf diese Weise nahe an ihre Realität heran.

Daß dies kritisch-konstruktiv eben zu einem Zeitpunkt geschieht, in dem in der Befürchtung einer erheblichen Einbuße an Kirchensteuermitteln im Zusammenhang der Steuerreform allenthalben das Loblied auf die ehrenamtlichen Mitarbeiter angestimmt wird, halte ich für besonders wichtig. Im übrigen entwickelt sich allmählich auch eine kritische Diskussion zwischen den mit Jugendarbeit befaßten Wissenschaftlern; der Exkurs über die Methode von Czell in der Arbeit von Kliemann ist ein Beleg dafür.

2.4

Leider hat *Wolfgang Deresch* in seiner 1983 vom Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg angenommenen Habilitationsschrift (1984) auf die Arbeiten von Leschonski und Czell keinen Bezug genommen. Das ist deshalb bedauerlich, weil es der eigene Ansatz von Deresch nahegelegt hätte, sich mit den beiden vorhergehenden Untersuchungen zu befassen. Die gleichzeitig entstandene Arbeit von Kliemann konnte Deresch noch nicht berücksichtigen.

In der Sicht von Deresch ist es die Aufgabe kirchlicher Jugendarbeit, »im pädagogischen Feld der Lebenswelt der Jugendlichen, als dem Horizont der historisch gewordenen und gesellschaftlichen Bedingungen für Lernvorgänge, durch kommunikatives Erziehungshandeln die personale und soziale Identität und die Deutungsfähigkeit der Jugendlichen als kommunikationsfähiger Subjekte zu fördern und damit Glauben zu ermöglichen« (1984, 37). Dazu sei eine Theorie zu entfalten, die »aufzeigt, wie sinnvolles und christliches Handeln für Jugendliche in solcher Lebenswelt möglich ist« (ebd.).

Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist die von den Jugendlichen unmittelbar erfahrene Lebenswelt, die durch die Phänomene Jugendarbeitslosigkeit, Vandalismus, Ausreißer, Alkohol, Drogen, Selbstmord, den Ritualismus des bloßen Mitmachens und der Unwilligkeit, erwachsen zu werden, insgesamt durch Sinnlosigkeit charakterisiert sei (7–12). Deresch verwendet den im Anschluß an Edmund Husserl durch Alfred Schütz in die wissenschaftliche Diskussion eingeführten Begriff der Lebenswelt, weil »... er nicht die ganze Welt meint, die dem Menschen begegnet, sondern nur das, was für ihn jeweils relevant wird« (201).

Obwohl nicht für jeden Jugendlichen alle genannten Phänomene unmittelbar relevant werden, sind sie doch, mindestens medial vermittelt, für die Mehrzahl präsent. Deshalb ist es für die kirchliche Jugendarbeit nicht leicht, die Aufgabe zu lösen, die ihr von Deresch zugeschrieben wird: Sie soll Jugendlichen helfen, ihre personale und soziale Identität zu finden, die erfahrene Lebenswelt religiös zu interpretieren und durch Handeln mitzugestalten. Erste Versuche der Lösung dieser Aufgaben werden zunächst im 2. Kapitel über die »Ursprünge kirchlicher Jugendarbeit« (38–144) historisch rekonstruiert.

Im Pietismus sei die Jugendkrise als moralische Krise so aufgenommen worden, daß die Jugendlichen auf der Suche nach ihrer Identität zu der in der Bibel bezeugten, im Heilshandeln Christi begründeten Glückseligkeit geführt werden sollten. Als Kronzeuge wird Ernst Gottlieb Woltersdorf (1625–1661) genannt. Ihre charakteristische Gestalt habe die pietistische Jugendarbeit mit der Gründung des ersten offiziellen Jünglingsvereins 1768 durch Pfarrer Meyenrock in Basel erfahren (47). Die pädagogische Theorie dazu habe August Hermann Francke geliefert (52).

Die zweite, auf die soziale Identität bezogene Problemkonstellation für die Ursprünge kirchlicher Jugendarbeit stellt Deresch am Beispiel des Hamburger Pastors Clemens Schultz (1862–1914) dar. Die Beschränkung auf die persönliche Glückseligkeit sei unter den Bedingungen der kapitalistischen Wirtschaftsordnung nicht mehr möglich. Die Ju-

gendarbeit von Clemens Schultz sei ausgerichtet auf das Wohl der Jugendlichen, die im Zusammenhang der Industrialisierung in eine gesellschaftliche Krise geraten seien. Die theoretische Begründung solcher Jugendarbeit sieht Deresch in Johann Hinrich Wicherns Konzept der »Rettung« (55) der heillosen Menschen, dessen »Familienprinzip« den personalen mit dem sozialen Aspekt verbinde.

Als dritte geschichtliche Ausprägung kirchlicher Jugendarbeit wird am Beispiel von Wilhelm Stählin (1883–1975) dargestellt, daß und wie in der von ihm beeinflussten kirchlichen Jugendarbeit die Phänomene der Jugendbewegung – Naturerleben, Körpererfahrung, Bund und Siedlung – religiös interpretiert werden.

Die aus dem historischen Material erschlossenen Leitkategorien der Personalität, der Sozialität und der Sinnkonstitution durch Religion werden im 3. Kapitel unter systematischen Gesichtspunkten als »Elemente einer Theorie kirchlicher Jugendarbeit« (145–234) entfaltet. Die Elemente einer Theorie personaler Identität stellt Deresch aus Arbeiten von Anna Freud, Thomas Ziehe und Erik H. Erikson zusammen. Im Anschluß an Michael Klessmann (1982) zieht er Konsequenzen für die kirchliche Jugendarbeit. Für die Entwicklung eines Konzepts sozialer Identität wird insbesondere Samuel N. Eisenstadts Theorie von der zwischen Familie und Gesellschaft vermittelnden Funktion altershomogener Gruppen jugendlicher kritisch in Anspruch genommen. Die dritte Leitkategorie der »Sinnkonstitution durch Religion« erläutert Deresch im Kontext der Lebensweltkonzeption, in dem die Frage nach personaler und sozialer Identität eingebunden sei in die Frage nach der Konstitution der Gesellschaft überhaupt.

Seine These, Aufgabe kirchlicher Jugendarbeit sei, in der Adoleszenzkrise Glauben zu ermöglichen, erläutert Deresch in drei Durchgängen im Blick auf den personalen Bereich (240–244), den Bereich »tendenziell politischer Bildung« (245–254) und die Einübung in den Umgang mit religiösen Symbolen (254–265). Er setzt jeweils mit einem Fallbeispiel ein, interpretiert dies mit Hilfe der pietistischen bzw. religiös-sozialen bzw. der Tradition der Jugendbewegung und faßt dann eine aktuelle Lösung ins Auge.

Hervorzuheben ist an der Untersuchung von Deresch einmal die Verknüpfung von historischer Rekonstruktion und systematischer Analyse und zweitens die durchgängige Orientierung an den Leitkategorien der personalen, sozialen und religiösen Identität. Die Klarheit des systematischen Aufbaus wird allerdings teilweise dadurch erkauft, daß der historischen und empirischen Realität nicht immer volle Gerechtigkeit widerfährt. Das Buch ist gut lesbar geschrieben, teilweise sogar glänzend formuliert. Neben den Porträts der historischen Zeugen sind einige Aufnahmen charakteristischer Jugendszenen in das Buch aufgenommen worden. Deresch hat einen wichtigen Beitrag zur Beantwortung der Frage geleistet, wie die Elemente verschiedener sozialwissenschaftlicher Theorien integriert und theologisch reflektiert werden können. Das erste wäre noch überzeugender ausgefallen, wenn er sich in dieser Hinsicht mit Czell auseinandergesetzt hätte. Das Paradigma der »Lebenswelt« scheint auch mir in der Tat dazu geeignet zu sein, mit der sozialisationstheoretischen Theoriebildung näher an die Realität der Jugendlichen heranzukommen. Was die theologische Reflexion betrifft, so scheint mir diese bei der gleichzeitigen Untersuchung von Kliemann gründlicher geleistet zu sein als bei Deresch. Da beide den Identitätsbegriff in den Mittelpunkt stellen, wäre in der weiteren Diskussion zu erörtern, ob und wie ihre theologische Reflexion auch wechselseitig fruchtbar gemacht werden kann.

3 Abschließende Bemerkungen

Es ist nicht zufällig, daß sowohl bei Kliemann als auch bei Deresch die Ich-Identität als Leitbegriff angeführt wird. Das war seit der Mitte der 70er Jahre auch bei anderen Arbeiten, die sich mit der Theorie kirchlicher Jugendarbeit befaßten, der Fall (z.B. Veelken 1978).

In der allgemeinen Diskussion der Theorie der Jugendarbeit, sofern sie überhaupt weitergeführt wurde, löste der Leitbegriff »Identität« den Leitbegriff der »Emanzipation« ab. Das ist wohl als eine Resonanz auf gesamtgesellschaftliche Prozesse, insbesondere im Bildungsbereich, zu begreifen. Als das beweglichste unter den Erziehungsfeldern hat die Jugendarbeit, nicht zuletzt die kirchliche, Anfang der 70er Jahre die Chance emanzipatorischer Reformpolitik des Bildungswesens wahrgenommen. Es ist noch genauer zu untersuchen, ob die Voraussetzung dafür nicht im Grunde durch die Entspannungspolitik geschaffen wurde. Denn dadurch wurde die antikommunistische Ideologie, an deren Reproduktion auch die Jugendarbeit, nicht zuletzt die kirchliche, beteiligt war, entbehrlich. Eine offene Auseinandersetzung mit der eigenen nationalsozialistischen Vergangenheit schien möglich zu werden.

Da die Jugendarbeit zugleich das empfindlichste unter den Erziehungsfeldern ist, wirkte sich der zunehmende Problemdruck in besonderer Weise auf sie aus und forderte zur Stellungnahme auf. Gerade kirchliche Jugendarbeit nahm sehr bald an der Friedensbewegung Anteil, thematisierte die Probleme der Kernenergie, öffnete sich ökologischen Fragen, wurde auch von den Problemen der Zwei-Drittel-Welt tangiert. Dabei erwiesen sich die gesellschaftlichen Machtverhältnisse als resistent gegenüber Versuchen einer Umverteilung von Macht.

Nimmt man diesen Problemdruck, der gerade auf jungen Menschen, die ihr Leben noch vor sich haben, begreiflicherweise mehr lastet als auf Erwachsenen, zusammen mit den Phänomenen, die Deresch als relevant für die Lebenswelt von Jugendlichen beschrieben hat, dann wird begreiflich, daß die Frage nach der Identität in den Vordergrund rückt. Wie sollen sich junge Menschen angesichts der Fülle scheinbar oder anscheinend unlösbarer Probleme orientieren, wenn sie nicht wenigstens zu sich selbst finden?

Um so wichtiger ist es, diese Frage nicht auf die nach der personalen Identität zu reduzieren, sondern nach ihrer sozialen Dimension ständig mit zu reflektieren. Es leuchtet ein, wenn Deresch die Frage nach der religiösen Identität auf beide Dimensionen beziehen möchte, und auch der Zugang über die Einübung im Umgang mit Symbolen scheint mir kein verkehrter Weg zu sein. Die Ergebnisse der Arbeit von Kliemann zeigen, wie problematisch es bei jugendlichen ehrenamtlichen Mitarbeitern, die das Gesamtbild kirchlicher Jugendarbeit nicht unerheblich mitgestalten, mit ihrer religiösen Identität bestellt ist.

An der Lösung der damit gestellten Aufgaben wird kirchliche Jugendar-

beit in Praxis und Theorie weiterarbeiten müssen. Die Alltagserfahrungen Jugendlicher sind dabei noch stärker als bisher zu berücksichtigen. Die Suche nach dem »ganzen« Leben (Affolderbach/Hanusch 1985) muß die gesellschaftlichen Realitäten konstruktiv-kritisch berücksichtigen, wenn sie nicht ungewollt dazu beitragen will, daß Jugendliche noch weiter ins gesellschaftliche Abseits geraten.

Die vier Fallstudien, in denen 1983

- gemeindliche Jugendarbeit im großstädtischen Bereich,
- verbandliche Jugendarbeit im ländlich-kleinstädtischen Bereich,
- gemeindliche Jugendarbeit im dörflichen Bereich und
- offene Jugendarbeit im großstädtischen Bereich

untersucht wurden, erbrachten interessante Momentaufnahmen der genannten Aspekte kirchlicher Jugendarbeit (Linke 1985). In ihrer Darstellung gehen sie aus vom Umfeld und äußeren Rahmen, machen Angaben über den institutionellen Rahmen, lassen die an der jeweiligen Jugendarbeit teilnehmenden Jugendlichen selbst zu Wort kommen und teilen abschließend das Ergebnis von Gruppendiskussionen über die Themen »Zukunft« und »Frieden« mit den Jugendlichen mit. Es ergibt sich ein sehr anschaulich dargestelltes, facettenreiches Bild vom Alltag kirchlicher Jugendarbeit im gesellschaftlichen Kontext.

Es wird der weiteren Entwicklung der Praxistheorie kirchlicher Jugendarbeit gut bekommen, wenn sie diese Fallstudien genauer zur Kenntnis nimmt. Theorie und Empirie sind weiterhin aufeinander zu beziehen, damit eine Praxistheorie kirchlicher Jugendarbeit diejenige Erklärungskraft bekommt, ohne die auf sie im Grunde auch verzichtet werden könnte.

Literatur

M. Affolderbach, Kirchliche Jugendarbeit im Wandel. Analysen zur Bibelfrömmigkeit, München/Mainz 1977 (= Affolderbach 1977).

- (Hg.), Grundsatztexte zur evangelischen Jugendarbeit. Materialien zur Diskussion in Praxis, Lehre und Forschung (Münster 1978), Stuttgart/Gelnhausen ²1982 (= Affolderbach 1982).

- und R. Hanusch (Hg.), Wir suchen das ganze Leben. Über Alltagserfahrungen Jugendlicher und die Chancen der Jugendarbeit, Wuppertal 1985 (= Affolderbach/Hanusch 1985).

-, Ausschau nach neuen Perspektiven zur Konzeption evangelischer Jugendarbeit, in: R. Hanusch und G. Lämmermann (Hg.), Jugend in der Kirche zur Sprache bringen. Anstöße zur Theorie und Praxis kirchlicher Jugendarbeit, München 1987, 91-107 (= Affolderbach 1987).

Chr. Bäumler (Hg.), Treffpunkt Gemeinde. Jugend im Gemeindeaufbau, München 1965 (= Bäumler 1965).

-, Zur Theorie evangelischer Jugendarbeit, VuF 1 (1967) 94-102 (= Bäumler 1967).

-, Auf dem Holzweg? Zum gegenwärtigen Stand der Theoriebildung kirchlicher Jugendarbeit, in: Ders., Unterwegs zu einer Praxistheorie. Gesammelte Aufsätze zur kirchlichen Jugendarbeit, München 1977, 230-271 (= Bäumler 1977a).

-, Probleme und Defizite einer Praxistheorie kirchlicher Jugendarbeit, ThPr 12 (1977) 179-191 (= Bäumler 1977b).

- , Konzeption und Theorie kirchlicher Jugendarbeit, in: *M. Affolderbach* und *H. Steinkamp* (Hg.), *Kirchliche Jugendarbeit in Grundbegriffen. Stichworte zu einer ökumenischen Bilanz*, Düsseldorf/München 1985, 228–243 (= *Bäumler 1985*).
- R. Bleistein* und *P.M. Zulehner* (Hg.), *Mit der Jugend Gott suchen. Perspektiven für die kirchliche Jugendarbeit*, München 1987 (= *Bleistein/Zulehner 1987*).
- G. Czell*, *Lernfeld Gemeinde. Sozialisation durch Jugendarbeit* (aej Studienband 5), Stuttgart 1982 (= *Czell 1982*).
- W. Deresch*, *Kirchliche Jugendarbeit. Wege der personalen, sozialen und religiösen Identität*, München 1984 (= *Deresch 1984*).
- R. Hanusch* und *G. Lämmermann* (Hg.), *Jugend in der Kirche zur Sprache bringen. Anstöße zu Theorie und Praxis kirchlicher Jugendarbeit*, München 1987 (= *Hanusch/Lämmermann 1987*).
- J. Jürgensen*, *Vom Jünglingsverein zur Aktionsgruppe. Kleine Geschichte der Jugendarbeit*, Gütersloh 1980 (= *Jürgensen 1980*).
- , *Die bittere Lektion. Evangelische Jugend 1933* (aej Studienband 7), Stuttgart 1984 (= *Jürgensen 1984*).
- M. Klessmann*, *Identität und Glaube*, München/Mainz 1982 (= *Klessmann 1982*).
- P. Kliemann*, *Ehrenamtliche Mitarbeiter. Zur Identität von Gruppenleitern in der kirchlichen Jugendarbeit. Eine empirische Studie* (aej Studienband 6), Stuttgart 1983 (= *Kliemann 1983*).
- , *Jugendliche als ehrenamtliche Gruppenleiter*, in: *Hanusch/Lämmermann* (Hg.), *Jugend*, 125–131.
- G. Lämmermann u.a.*, *Kirche – Arbeit – Arbeiterjugend. Plädoyer für eine offene Arbeit mit jungen Arbeitern* (aej Studienband 4), Stuttgart 1982 (= *Lämmermann 1982*).
- H. Leschonski*, *Evangelische Jugendarbeit: Emanzipation oder Versöhnung? Theologische Überlegungen zur Jugendarbeit der Gemeinde*, Diss. Berlin (West) 1974 (= *Leschonski 1974*).
- K. W. Linke*, *Jugendarbeit in der Volkskirche. Vier Fallstudien zum Alltag in der Gemeinde*, 2 Bde. (aej Studienbände 9 und 10), Stuttgart 1985 (= *Linke 1985*).
- K. Mollenhauer*, *G. Kasakos*, *H. Ortmann* und *U. Bathke*, *Evangelische Jugendarbeit in Deutschland. Materialien und Analysen*, München 1969 (= *Mollenhauer u.a. 1969*).
- W.C. Müller*, *H. Kentler*, *K. Mollenhauer* und *H. Giesecke*, *Was ist Jugendarbeit? Vier Versuche zu einer Theorie*, München 1964 (= *Müller u.a. 1964*).
- M. Pripke*, *Die evangelische Jugend im Dritten Reich. 1933–1936*, Hannover/Frankfurt/M. 1960 (= *Pripke 1960*).
- H. Riedel*, *Kampf um die Jugend. Evangelische Jugendarbeit 1933–1945*, München 1976 (= *Riedel 1976*).
- L. Veelken*, *Einführung in die Identitätstheorie. Vorschläge für die Praxis identitätsentfaltender Jugendarbeit*, Stuttgart 1978 (= *Veelken 1978*).

Dr. *Christof Bäumler* ist Professor für Praktische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Abstract

A still existing lack of profound research concerning the theory of practical work among young people at church is remarked by the author. In addition there is no critical survey of the history of work with the young. Various publications from the last few years are reported and compared. Bäumler attaches special importance to the explanations of P. Kliemann, who combines elements of a theory of socialization with theological interpretations.