

Dölf Weder

Christliche Jugendarbeit

**Eine empirische praktisch-theologische Studie
am Beispiel von 12 Jugendlagern des CVJM/F
in der deutsch-sprachigen Schweiz**

Schweizerischer CVJM-Verlag St.Gallen

©

Schweizerischer CVJM-Verlag St.Gallen
Florastrasse 14, CH-9000 St.Gallen/Schweiz

1. Auflage 1980

Umschlaggestaltung: Daniel Rietmann

Druck: Rüdiger AG St.Gallen

Printed in Switzerland

ISBN 3-85629-018-4

**Christliche Jugendarbeit
ist entweder eine Form
der Christusgemeinschaft —
oder sie verfehlt sich selbst**

INHALTSÜBERSICHT

VORWORT	7
HINWEISE	10
1. TEIL: <u>GRUNDLEGUNG</u>	13
1.1 Grundfragen	13
1.2 Hauptaspekte des Themas	14
1.3 Zum Konzept einer kritisch-engagierten Wissenschaft (wissenschafts-theoretische Vorüberlegungen)	17
2. TEIL: <u>ANLAGE DER EMPIRISCHEN UNTERSUCHUNG</u>	37
2.1 Problemstellung und Methode	37
2.2 Erhebungen und Auswertung	54
2.3 Die Christlichen Vereine Junger Männer und Frauen	58
3. TEIL: <u>ERGEBNISSE DER EMPIRISCHEN UNTERSUCHUNG</u>	67
3.1 Zuverlässigkeit der Daten	67
3.2 Zusammensetzung der Teilnehmer	70
3.3 Gruppenführer	98
3.4 Motivation der Teilnehmer	109
3.5 Extraversion und Neurotizismus	120
3.6 Probleme der Teilnehmer	125
3.7 Geführte Gespräche	139
3.8 Soziale Einstellungen und deren Veränderung	144
3.9 Gruppen-Status und Gefühl der Gruppen-Integration	177
3.10 Religiöse Einstellung	184
3.11 Geistliches Programm	236
3.12 Lagerbeurteilung	243
3.13 Gemischt- oder getrennt-geschlechtliche Lager?	250
3.14 Persönliche Veränderungen durch die Lager	260

4. TEIL: CHRISTLICHE JUGENDARBEIT ALS EINE FORM	
<u>DER CHRISTUSGEMEINSCHAFT</u>	273
4.1 Vorbemerkungen	273
4.2 Zu neueren "Theorien der Jugendarbeit"	275
4.3 Die theologischen Orte der Jugendarbeit	303
4.4 Theologische Beurteilungskriterien für jede Jugendarbeit	308
4.5 Christliche Jugendarbeit als eine Form der Christusgemeinschaft	331
5. TEIL: <u>ZUSAMMENFASSUNG</u>	367
<u>ANHAENGE</u>	375
A 1 Die untersuchten Lager	375
A 2 Statistische Grundbegriffe und Verfahren	379
A 3 Verwendete Koeffizienten und Verfahren	383
A 4 Konstruktion der Skalen zur Religiösen Einstellung	385
A 5 Die verwendeten Fragebogen	394
A 6 Literaturverzeichnis	407
A 7 Personenverzeichnis	422
A 8 Verzeichnis der Tabellen und Darstellungen	429
A 9 Inhaltsverzeichnis	432

VORWORT

Anfangs 1975 begann ich, angeregt durch eigene Tätigkeit in der Jugendarbeit, mit den Vorarbeiten zu einer Studie über christliche Jugendarbeit. Mein Interesse war ein pragmatisches: Ich wollte aufgrund der Ergebnisse Folgerungen für das praktische Handeln auf dem Felde der Jugendarbeit ziehen können.

Es zeigte sich aber rasch, dass man diesem Ziel in keiner Weise gerecht wird, wenn man christliche Jugendarbeit nur unter *einem* Aspekt betrachtet, sei es nun ein theologisch-dogmatischer, ein soziologischer oder ein pädagogischer. Hinzu kam die Erkenntnis, dass angesichts des aktuellen Forschungsstandes nicht einfach einige weitere Behauptungen in die Welt gesetzt werden dürfen. Was nützt, ist empirisch gesichertes und überprüfbares Material. Erst dieses gestattet es, sinnvolle "Theorien der Jugendarbeit" auszuarbeiten.

Aus diesen Gründen entschloss ich mich schliesslich zu einer ziemlich breit angelegten empirischen Untersuchung mit anschliessender theologischer Reflexion. Dieses Vorgehen ist für eine praktisch-theologische Arbeit zwar nicht gerade üblich; der grosse Aufwand lohnte sich aber, ergaben sich doch gerade infolge des empirischen Ansatzes m.E. sehr interessante Ergebnisse, die nicht nur von soziologischer oder pädagogischer, sondern auch von einiger theologischer Relevanz sind.

Die Wurzeln der Arbeit reichen jedoch weiter zurück. Weil die Kenntnis dieses Hintergrundes das Anliegen der Studie noch zu verdeutlichen vermag, sei er hier kurz skizziert.

Ums berühmte Jahr 1968 bestand im CVJM/F St. Gallen eine Freundesgruppe von jungen Gruppenleitern und -teilnehmern. Wir hatten soeben in einem Film (1) mit Kirche und Gesellschaft "gründlich abgerechnet". In Jugendgruppen diskutiert, vom Fernsehen zusammen mit andern Jungfilmen zur "protestierenden Jugend" hochstilisiert und daraufhin von der Presse abgekanzelt ("erbarmungswürdige Dilettanten", "Schindluderei") standen wir da und stellten uns selbst in Frage: Was taten wir eigentlich selber, wenn wir Jugendarbeit betrieben? Was wollten wir denn? Die bisher praktizierten Führungsstile, Ziele und Inhalte wurden uns problematisch. Wir begannen auch, unsern brüchig gewordenen christlichen Glauben radikaler zu befragen: Wo und wie wirkte sich denn das, was da im Namen Jesu alles behauptet wurde, im täglichen Leben aus? Gab es das überhaupt, "eigentlichen", "echten" Glauben, "eigentliches", "echtes" Leben?

Die ganze Problematik kristallisierte sich schliesslich in der Kritik an der damals 40-jährigen Lagertradition des CVJM/F St. Gallen. Es kam zum Bruch. Aber wir erhielten die Möglichkeit, neben den traditionellen Lagern, die unter der Leitung des Jugendsekretärs standen, unsere eigenen durchzuführen. Ich werde es dem CVJM/F nie vergessen, dass er diese harte Infragestellung all dessen, was ihm wertvoll war - ganz im Gegensatz zu andern Institutionen - nur selten abwürgte. Er gab uns vielmehr immer wieder die Freiheit, das Vertrauen und die finanziellen Mittel, um unsere eigenen Wege zu gehen und sie innerhalb des CVJM/F zu verwirklichen.

Was ist aus all dem geworden? Zum Teil haben sich neue Formen und Inhalte bewährt, zum Teil haben sie versagt, zum Teil müssen sie heute bereits von den nächsten Generationen wieder zerbrochen werden - um "eigentlicheren", "echteren" Platz zu machen. Wehe, wenn wir versuchen, diese jungen Menschen in unser System zu zwingen! Sie müssen ihre eigenen Wege finden.

Und wir selber? Nur ein Spiel mit Glasperlen? Nein. Wir alle fühlen uns durch die Zeit im CVJM/F entscheidend geprägt. Unsere Wege führten uns zwar auseinander, und unsere Glaubensentwicklungen gingen in ganz verschiedene Richtungen. Doch etwas blieb allen: das kritische Engagement. Die einen verwirklichen es in einem sozialen Beruf, die andern im politischen Engagement, dritte in der Musik oder im Theaterspiel (2), vierte widmen ihr Studium dem, was sie damals als wichtig zu erkennen begannen.

Mir selber hat das Studium neue, wissenschaftlich genannte Instrumente in die Hand gegeben. Ich versuche, damit kritisch-engagiert weiterzufragen, weiterzudenken, weiterzugestalten. Und ich arbeitete an dieser Studie, weil ich erlebt habe, dass Christliche Jugendarbeit eine Dynamik entfalten kann, für die es sich einzusetzen lohnt.

(1) "... und sollt nicht tun", Regie und Produktion: Jungtrupp des CVJM/F St. Gallen, Verleih: ZOOM, Dübendorf/Schweiz.

Das Projekt ist beschrieben in FILM-KIRCHE-WELT (1974, 223), ERL/GAISER (1969, 102ff), LEITERSBRIEF der Jungen Kirche (163/1969, Beilage: Kurzfilm), FILM UND RADIO (1969, Nr. 6 und 7).

(2) Es entstand aus jenem Kreis das Jugendtheater St. Gallen, der Vorläufer der Kleinen Komödie, die heute im St. Galler Kulturleben einen festen Platz einnimmt.

Dank

Man wird nach diesen Ausführungen begreifen, dass der Dank, den ich hier all den vielen Freunden im CVJM/F aussprechen möchte, wirklich aus tiefstem Herzen kommt. Dies umsomehr, als für die vorliegende Untersuchung sich gegen 600 Jugendliche in CVJM/F-Lagern bereit erklärt haben, wertvolle Stunden ihrer Ferien meiner Arbeit zu opfern.

Mein Dank gilt auch Herrn Prof. Dr. R. Leuenberger für die freundliche Betreuung und die grosse Freiheit, die er mir bei der Gestaltung der Arbeit gelassen hat, meinen Eltern, die mir das Studium und die Untersuchung ermöglichten, und nicht zuletzt allen Freunden und Bekannten, deren Anregungen in vielen Gesprächen in das Unternehmen eingeflossen sind.

Und noch ein Wunsch

Diese Studie ist nicht "aus meiner langjährigen Praxis als ..." entstanden. Die Provokation, welche gewisse Ergebnisse für mich darstellen, hat vielmehr meine eigene Jugendarbeit und mein Denken nachhaltig beeinflusst und verändert.

Dass sich auch der Leser dieser Provokation stelle, mit mir suche und kritisch-engagiert weiterfrage, das ist mein Wunsch an ihn.

St. Gallen, im Januar 1978

Dölf Weder

HINWEISE

Die Studie gliedert sich in 5 Teile:

1. Grundlegung
2. Anlage der empirischen Untersuchung
3. Ergebnisse der empirischen Untersuchung
4. Christliche Jugendarbeit als eine Form der Christusgemeinschaft
5. Zusammenfassung

Weil die verwendeten Methoden für eine praktisch-theologische Arbeit nicht gerade üblich sind, wurde im 1. Teil einiges Gewicht auf die Abklärung wissenschafts-theoretischer Voraussetzungen gelegt.

Bei der Interpretation der Daten im 3. Teil sind unbedingt die im 2. Teil mit Absicht relativ breit entfalteteten Einschränkungen bezüglich Repräsentativität und Beweiskraft der Daten zu beachten.

Im 3. Teil werden die Ergebnisse der empirischen Untersuchung vorgelegt. Die Tabellen wurden dabei in den Text integriert, um eine sofortige Beurteilung der vorgeschlagenen Interpretation zu ermöglichen; ausserdem sind tabellarische Anhänge mühsam lesbar. Um die nackten Zahlen etwas anschaulicher zu machen, wurden die Zahlentabellen - wo immer möglich und sinnvoll - durch graphische Darstellungen ergänzt. Als "Beispiel" bezeichnete Lesebeispiele sollen zu ihrem besseren Verständnis verhelfen.

Der 4. Teil stellt die Ergebnisse in den Rahmen eines theologisch verantworteten Konzeptes von Christlicher Jugendarbeit.

Eine knappe Zusammenfassung (5. Teil) beschliesst die Arbeit.

Unter den Anhängen ist hier speziell Anhang 2 zu erwähnen. Er bringt einige ganz knappe Begriffsklärungen für den mit statistischen Konzepten weniger vertrauten Leser.

Die in der Studie benutzten statistischen Koeffizienten und Verfahren, sowie einige Bemerkungen zur Verwendung von Signifikanz-Angaben sind in Anhang 3 aufgeführt. In Anhang 4 finden sich Details zur Konstruktion der Skalen zur Religiösen Einstellung (3.10).

Die untersuchten Lager sind in Anhang 1 je kurz beschrieben, die verwendeten Fragebogen in Anhang 5 abgedruckt.

Anhang 9 enthält ein detailliertes Inhaltsverzeichnis.

Um den Anmerkungsapparat etwas zu entlasten und das unangenehme Zick-Zack-Lesen möglichst einzuschränken, finden sich die Hinweise auf zitierte Werke in Kurzform (Autor, Erscheinungsjahr der benutzten Ausgabe, Seitenangabe) und in den Haupttext integriert. Die ausführlichen bibliographischen Angaben können dem Literaturverzeichnis in Anhang 6 entnommen werden (1).

Das verwendete Dezimalklassifikations-System soll auf einfache Art Verweise innerhalb der Studie erlauben.

Jene Leser, welche vor allem an in der Praxis verwertbaren Ergebnissen interessiert sind, mögen sich durch das "theoretische Fach-Chinesisch" und allfällig Nicht-Verstandenes (wohl vor allem im 1. Teil) nicht zu früh abschrecken lassen. Es ist ein Ziel dieser Arbeit, nicht nur einige empirische Resultate kommentarlos hinzustellen, sondern das Vorgehen zu begründen und die Ergebnisse in den Rahmen teils bestehender, teils neu zu konzipierender Theorien zu stellen (2).

-
- (1) Noch ein Wort zu den Anmerkungen. Es wird nicht nach dem formalen Prinzip vorgegangen: alle Auseinandersetzungen mit andern Autoren in die Anmerkungen; sondern nach dem inhaltlich-sachlichen: Haupttext - Nebenbemerkungen. Dies erlaubt ein flüssiges Lesen des Haupttextes unter Nicht-Beachtung der Anmerkungen, ohne dabei Wesentliches auszulassen.
 - (2) Die folgenden Abschnitte dienen unter dem Titel "Vorarbeiten zu einer empirischen praktisch-theologischen Studie über christliche Jugendarbeit" als Akzessarbeit; sie werden hier der Vollständigkeit halber mit abgedruckt: 1.1 - 1.3, 2.1, 2.3, 4.2.1.

1. TEIL:

GRUNDLEGUNG

1.1 GRUNDFRAGEN

Fünf Grundfragen leiten die Studie. Es sind zugleich jene Fragen, die keine kritisch-engagierte Theorie von Jugendarbeit unbeantwortet lassen darf (1):

1. Was tun wir, wenn wir christliche Jugendarbeit betreiben?

Das ist die Frage nach der *Situation* christlicher Jugendarbeit.

2. Was könnten wir tun, wenn wir christliche Jugendarbeit betreiben?

Das ist die Frage nach den *Möglichkeiten und Grenzen* christlicher Jugendarbeit.

3. Was sollten wir tun, wenn wir christliche Jugendarbeit betreiben?

Das ist die Frage nach den *Zielen* christlicher Jugendarbeit.

4. Wieweit entspricht christliche Jugendarbeit den aufgestellten Zielen?

Das ist die Frage nach der *Wertung* christlicher Jugendarbeit.

5. Wie können wir christliche Jugendarbeit so gestalten und verändern, dass sie ihren Zielen möglichst gerecht wird?

Das ist die Frage nach der *Gestaltung und Veränderung* christlicher Jugendarbeit.

(1) Vgl. BAEUMLER (1975, 319) und 1.3.

Zur Problematik des Begriffs "Jugendarbeit" siehe SEYDEL (1974, 9) und ASCHER (1971, 7). Auf eine Definition wird hier vorderhand verzichtet (vgl. 4. Teil).

Einen knappen Ueberblick über das Feld der Jugendarbeit gibt BAEUMLER (1975, 309ff).

Der Schwerpunkt soll im Rahmen dieser Studie auf der ersten Grundfrage liegen: auf der Frage nach der Situation christlicher Jugendarbeit. Wie jedoch die folgenden Abschnitte zeigen, dürfen die andern Fragen nicht unberücksichtigt bleiben.

1.2 HAUPTASPEKTE DES THEMAS

1.2.1 DER DOGMATISCHE ASPEKT

Wo christliche - nicht nur kirchliche! - Jugendarbeit recht geschieht, wird sie zu dem, was das Neue Testament mit Ekklesia - Christusgemeinschaft - bezeichnet. Unter dem dogmatischen Aspekt sind auf sie deshalb die Aussagen der Ekklesiologie anzuwenden (1).

1.2.2 DER PRAKTISCH-THEOLOGISCHE ASPEKT

Das Thema "christliche Jugendarbeit" muss unter dem praktisch-theologischen Aspekt behandelt werden, insofern es sich dabei um eine Lebensäußerung, eine Manifestation der Ekklesia - der Christusgemeinschaft - handelt. Die praktische Theologie hat diese Praxis und die damit verbundenen Theorien zu sichten, kritisch zu reflektieren und Anstöße zu deren Gestaltung und Veränderung zu geben (2).

(1) BRUNNER (1968, 56ff; vgl. 1951), vgl. BAUER (1963, 467ff); 4.5.2.

In Uebernahme der Unterscheidung von BRUNNER wird in der vorliegenden Arbeit das Wort "Kirchen" nur für die verfassten kirchlichen Institutionen verwendet. Sie betreiben "kirchliche Jugendarbeit".

Unter "christlicher Jugendarbeit" wird hier jede - auch nicht-kirchliche - Jugendarbeit verstanden, deren Träger beanspruchen, zu einem erheblichen Teil vom Christusgeschehen her motiviert zu sein.

Was "Christliche Jugendarbeit" ist, soll im 4. Teil entfaltet werden.

Bemerkung: Damit ist ausgesprochen nicht gesagt, dass nicht-christliche Jugendarbeit un-christliche Jugendarbeit sei.

(2) Vgl. 1.3.1.2; JANNASCH (in: RGG³, V, 504); BRUNNER (1951, 74 u. 129).

1.2.3 DER ETHISCHE ASPEKT

Die Ethik stellt die Frage nach dem verantwortlichen Handeln.

Innerhalb der Ethik sind wiederum drei verschiedene Aspekte nicht Bereiche! - zu unterscheiden (nach RICH):

1. Die Individualethik.

Sie befasst sich mit der "Verantwortung des Menschen für sich selbst" (RICH, 1973, 51).

2. Die Personalethik.

Sie beschäftigt sich "mit dem rechten Verhalten des Menschen zum andern in der Unmittelbarkeit des Ich-Du-Verhältnisses" (RICH, 1962, 115).

3. Die Sozialethik

Sie "hat es im Unterschied - nicht im Gegensatz! - sowohl zur Individual- als auch zur Personalethik mit der Bestimmung des verantwortlichen Verhaltens von menschlichen Personen und Kollektiven innerhalb und mittels der gesellschaftlichen Institutionen zu tun, die sich in der Welt vorfinden" (RICH, 1973, 51).

Jugendarbeit spielt sich in gesellschaftlich institutionalisierten Organisationsformen (z.B. in Jugendverbänden) ab und ist daher unter dem Aspekt der Sozialethik zu betrachten.

Weil sich aber im Vollzug von Jugendarbeit immer auch Menschen unmittelbar zu Menschen verhalten, ist ebenfalls der Aspekt der Personalethik zu berücksichtigen. Das gilt beispielsweise für das Problem des Führungsstiles, welches sowohl eine sozial- als auch eine personalethische Seite hat (vgl. 4.4.3.2).

1.2.4 DIE HUMANWISSENSCHAFTLICHEN ASPEKTE

Die Träger von Jugendarbeit initiieren soziale Aktivitäten mit ganz bestimmten Mustern und Wirkungen. Jugendarbeit muss deshalb auch unter den humanwissenschaftlichen Aspekten der Soziologie, der Sozialpsychologie und der Pädagogik - um nur die wichtigsten zu nennen - betrachtet werden (3).

(3) Die Theologie wird hier nicht unter die Humanwissenschaften gerechnet. Es ist jedoch fraglich, ob das richtig ist.

1.2.5 VIELE ASPEKTE - EINE WIRKLICHKEIT

Alle oben angeführten Aspekte sind nicht mehr als Aspekte - nicht Bereiche! - der *einen* Wirklichkeit: "Die Wirklichkeit ist eine" (STOLLBERG, 1972, 20) - der Christ bekennt sie als Gottes Wirklichkeit (4).

Keiner der Aspekte darf verabsolutiert werden. Kein Wissenschaftler darf behaupten, das "Ganze" erfassen zu können - weder der Humanwissenschaftler noch der Theologe.

Diese Aussage gilt namentlich auch für den Bereich des Religiösen, welcher keineswegs dem Theologen vorbehalten bleibt (vgl. 3.10.1). Umgekehrt folgt daraus, dass die Theologie sich ebensowenig bloss auf die Betrachtung des Religiösen beschränken darf. Sie hat ihre Gesichtspunkte in alle Bereiche der Wirklichkeit einzutragen (5).

Daraus erhellt: Will man die Wirklichkeit und die Aufgaben der christlichen Jugendarbeit in den Blick bekommen, muss notwendigerweise interdisziplinär gearbeitet werden. Dabei darf das Schwergewicht ruhig auf dem einen oder andern Aspekt liegen. Man muss sich jedoch bewusst sein, dass er nicht alles über die Sache aussagen kann.

Die vorliegende Studie leitet hauptsächlich ein praktisch-theologisches Interesse.

(4) Das Alte Testament ist wesentlich von diesem Denken geprägt (vgl. WOLFF, 1977, 23).

(5) Darüber, welches diese theologischen Gesichtspunkte genau sind - über das "Proprium" der Theologie - streiten sich die Theologen. Es können darunter jedoch beispielsweise Kriterien wie die von Arthur RICH (siehe 4.4.1) gezählt werden.

Diese Forderung ist nicht mit einer Bevormundung der andern Wissenschaften durch die Theologie verbunden (vgl. 1.3.2). Die Theologie wird damit aber auch nicht in blosse Religionswissenschaft, Soziologie, Psychologie, Anthropologie, Literaturwissenschaft oder was der Versuchungen mehr sind, aufgelöst.

1.3 ZUM KONZEPT EINER KRITISCH-ENGAGIERTEN WISSENSCHAFT

(WISSENSCHAFTS-THEORETISCHE VORUEBERLEGUNGEN)

1.3.1 MODI WISSENSCHAFTLICHER AUSSAGEN

Es erweist sich als fruchtbar, zwei "Modi wissenschaftlicher Aussagen" zu unterscheiden und deren gegenseitiges Verhältnis näher zu bestimmen (1).

1.3.1.1 Der empirisch-erkennende Modus

Im empirisch-erkennenden Modus werden empirisch nachprüfbar Aussagen gemacht oder empirisch überprüfbar Hypothesen aufgestellt. Dabei sind kontrollierbare Methoden zu verwenden (2). Die Aussagen können sich sowohl auf den momentanen, als auch auf einen früheren oder auf den zu erwartenden künftigen Zustand einer Sache beziehen. Sie sind grundsätzlich wertfrei.

In diesem Modus geht es also um Erkenntnis.

Aussagen über Situation, Möglichkeiten und Grenzen christlicher Jugendarbeit müssen in diesem Modus gemacht werden.

(1) Es soll hier keinesfalls eine neue Wissenschafts- oder gar Sprachtheorie entwickelt werden. Die folgenden Erörterungen scheinen aber geeignet, einige Fixpunkte wissenschafts-theoretischer Art zu markieren, an denen sich die Studie ausrichten kann.

Es soll hier auch nicht entschieden werden, ob es nur zwei wissenschaftlich legitime Aussagemodi gibt. Beispielsweise ist zu prüfen, ob nicht zusätzlich ein begriffs-analytischer oder ein Definitions-Modus ausgeschieden werden müsste; man denke etwa an die Mathematik oder an all die Begriffs-Systeme, die auch von empirischen Wissenschaften benötigt werden. (Vgl. KOENIG, 1973, I, 1ff). Ebenfalls ist die Frage von Erkenntnis a priori und deren Funktion unberücksichtigt geblieben.

Die Äusserungen dürften den wissenschafts-theoretischen Standort des Verfassers genügend deutlich machen: Das hier entwickelte Konzept schliesst im Wesentlichen an die Theorie der Normativen Sozialwissenschaft von Gerhard WEISSER an. Wesentliche Anregungen entstammen den Vorlesungen von Arthur RICH.

(2) Der Terminus "empirisch nachprüfbar" wird hier in einem weiten Sinne verstanden. Weil Empirie es mit Erfahrung schlechthin zu tun hat,

(Forts.)

1.3.1.2 Der normativ-entscheidende Modus

Kann im empirisch-erkennenden Modus ausgesagt werden, was ist, war oder voraussichtlich sein wird, so trifft man im normativ-entscheidenden Modus Entscheidungen, setzt Werte und wendet sie auf empirische Erkenntnisse an.

Mit andern Worten: Man *entscheidet*, was sein *soll*; und man entfaltet die Konsequenzen, die sich aus diesem Entscheid ergeben.

Fundamental ist dabei die erkenntnis-theoretische Einsicht, dass

- a) diese Entscheidungen nicht den Erkenntnissen, die im empirisch-erkennenden Modus gewonnen wurden, entnommen oder logisch hinreichend aus ihnen abgeleitet werden können, weil sie der Empirie nicht immanent sind (3).

(2) (Forts.) bezieht er sich auch auf nicht-naturwissenschaftliche, jedoch kontrollierbare Methoden (Bsp.: die historisch-kritische Methode in der Exegese). Empirische Methoden dürfen also nicht einfach mit empirisch-quantifizierenden (Zählen, Messen) gleichgesetzt werden, obwohl diese - auch in der Theologie! - noch häufiger angestrebt werden sollten, da sie leichter und exakter überprüfbar sind.

(3) Siehe WEISSER (1970 und 1951; v.a. 1970, 20). Wer Entscheidungen logisch hinreichend aus Erkenntnis ableiten will, unterliegt der naturalistic fallacy (naturalistischer Fehlschluss; HUME!).

Auch der Versuch, Werte und Entscheidungen "erkennend" aus Begriffsanalysen abzuleiten, führt nicht zum gewünschten Resultat. Es kommt nur das heraus, was vorher hineingelegt wurde. "Begriffsanalysen liefern nur analytische Urteile, die keine neue materielle Erkenntnis vermitteln. ... Hinweis darauf erforderlich, dass Begriffe keine Erkenntnis liefern, die uns nicht schon vorher, bei der Bildung der Begriffe, zur Verfügung gestanden haben muss" (WEISSER, 1951, 17).

- b) diese Entscheidungen an sich keinen Erkenntnisgehalt haben. Es sind Entscheidungen und keine Erkenntnisse (4).

Innerhalb dieses Modus können drei Funktionen unterschieden werden:

1. die normative oder wertsetzende Funktion
2. die kritische oder wertende Funktion
3. die systemgestaltende und systemverändernde Funktion (5).

-
- (4) Die Entscheidungen können aber zu neuen Erkenntnissen führen, indem sie "die Augen öffnen für ...", "den Blick richten auf ...". Vgl. WEISSER (1951, 16f; 1970, 20ff); ALBERT (1973, 64ff).

Ein Beispiel für die Richtigkeit der obigen beiden Aussagen ist der Raucher. Obwohl er genau weiss, wie schädlich das Rauchen ist (empirische Erkenntnis), entscheidet er sich dennoch nicht notwendigerweise, damit aufzuhören (Entscheidung). Sollte er sich eines Tages doch noch dazu durchringen, Nichtraucher zu werden, bringt ihm dieser Entscheid an sich keinerlei neue Erkenntnisse über die Schädlichkeit des Rauchens.

Andererseits haben aber Erkenntnis und Entscheidung nicht einfach nichts miteinander zu tun (vgl. 1.3.1.3, Relationalität der beiden Modi). Das Rauchen wird umso eher aufgegeben (Entscheidung), je mehr über seine Schädlichkeit bekannt ist (Erkenntnis). Und indem der Raucher zum Nichtraucher wird, erkennt er erst (werden ihm die Augen geöffnet dafür) wie unfrei und physisch leistungsunfähig er vorher war.

Das Beispiel zeigt ausserdem, dass die erkenntnis-theoretisch gegebene Entscheidungsfreiheit durch psychologische, soziale und andere Gegebenheiten ("Geschichtlichkeit des Menschen") praktisch stark eingeschränkt ist (vgl. 1.3.4). Die beiden Ebenen - die erkenntnis-theoretische und die psycho-soziale - müssen jedoch sorgfältig unterschieden werden. (Zum Problem der Geschichtsbedingtheit vgl. auch WEISSER, 1951, 34ff).

Durch die Einführung des normativ-entscheidenden Modus unter dem Titel "Modi wissenschaftlicher Aussagen" wurde die Entscheidung gefällt, auch "Stellungnahmen und Bekenntnisse des Forschers zu den Objekten seiner Erkenntnis als wissenschaftliche Aussagen zuzulassen ..." (ALBERT, 1973, 66; ALBERT spricht sich dagegen aus). Es handelt sich dabei um die Frage nach dem Inhalt wissenschaftlicher Aussagen (ALBERT, 1973, 68). Der Grund für diese Entscheidung liegt darin, dass die kritische Funktion der Wissenschaft nicht aufgegeben werden sollte (1.3.3). WEISSER (1951 und 1970) und KOENIG (1973, I, 1ff) sind grundsätzlich gleicher Meinung. Die Kritische Theorie der Frankfurter Schule ist gegen den Kritischen Rationalismus (ALBERT!) ebenfalls der Ansicht, dass "Erkenntnis und Interesse" (HABERMAS, 1968a, 146ff und 1968b) nicht auseinandergerissen werden können und sollen. Nur bestimmt sie deren gegenseitiges Verhältnis anders.

Im normativ-entscheidenden Modus wird beispielsweise ausgesagt, was die Ziele christlicher Jugendarbeit sein sollen (normative oder wertsetzende Funktion), wird die im empirisch-erkennenden Modus erhobene Praxis einer kritischen Betrachtung unterzogen (kritische oder wertende Funktion) und wird versucht, Impulse zu deren Gestaltung und Veränderung zu geben (systemgestaltende und -verändernde Funktion).

Neben den drei Funktionen sind auseinanderzuhalten:

1. Normativ-entscheidende Aussagen, die im Sinne von "Vor-Urteilen" (STOLLBERG, 1972, 20ff), "Grundlagen" (ALBERT, 1973, 68) oder "erkenntnis-leitenden Interessen" (HABERMAS, 1968a, 146ff) - bewusst oder unbewusst - den empirisch-erkennenden Aussagen vorausgehen (6).
2. Normativ-entscheidende Aussagen, die Beurteilungs-Kriterien, Maximen usw. setzen, welche gestatten, die Ergebnisse der Empirie kritisch zu reflektieren und in Auseinandersetzung mit ihr zur Gestaltung und Veränderung der Praxis führen ("Urteil", STOLLBERG, 1972, 20ff).

-
- (5) Die Begriffe sind etwas ungenau. Diese dritte Funktion vermag nur Impulse und Anleitungen zur Systemgestaltung und -veränderung zu geben. Sie führt sie nicht selber durch. Das müsste in einem Modus geschehen, den man vielleicht als "Modus der Aktion" bezeichnen könnte (vgl. den Dreischritt: Information - Reflexion - Aktion). Er sprengt jedoch den hier gewählten Rahmen von "Modi wissenschaftlicher Aussagen".
- (6) Wie im nächsten Abschnitt gezeigt wird, muss deshalb nicht die Wertfreiheit des empirisch-erkennenden Modus aufgegeben werden. Erkenntnistheoretisch gilt, dass die Wertmassstäbe nur Einfluss auf die Auswahl der Forschungsgegenstände haben, jedoch die Resultate der empirischen Forschung selber nicht beeinflussen müssen (siehe WEISSER, 1951, 14).

1.3.1.3 Die Relationalität der beiden Modi

Die beiden Modi sind sorgfältig voneinander zu unterscheiden. Es dürfen beispielsweise keine normativ-entscheidenden Aussagen in jene im empirisch-erkennenden Modus eingeschmuggelt werden. Der empirisch-erkennende Modus ist grundsätzlich wertfrei.

Andererseits gilt jedoch:

1. Normativ-entscheidende Aussagen ohne Bezug zur Empirie (zu dem, was empirisch erhoben wird) sind sinnlos (vgl. STOLLBERG, 1972, 21) - obwohl sie aus ihr nicht abgeleitet werden können.
2. Der Glaube, empirisch-erkennende Aussagen seien
 - a) ohne Vor-Urteile, ohne Grundlagen, ohne erkenntnisleitende Interessen (Werturteile!) möglich, ist naiv (7) und
 - b) sie seien ohne Wertsetzungen systemgestaltend oder gar -verändernd, unkritisch (8).

Das heisst: dem - an sich wertfreien - empirisch-erkennenden Modus liegen Wert-Entscheidungen voraus und sollen Wert-Entscheidungen folgen. Sie müssen jedoch im normativ-entscheidenden Modus vorgenommen und klar als solche deklariert werden.

(7) Das ist die Frage nach den Grundlagen wissenschaftlicher Aussagen. Sie ist erstens streng zu trennen von der nach deren Inhalt (ALBERT, 1973, 68; vgl. 1.3.1.2, Anm. 4) und zweitens von der nach der Wertfreiheit der empirisch-erkennenden Aussagen. Viele Konfusionen bei der Diskussion um die viel beschworene Wertfreiheit der Wissenschaft rühren vom Nicht-Beachten dieser unterschiedlichen Problemkreise her. Man kann die Wertfreiheit empirisch-erkennender Aussagen also nicht widerlegen, indem man feststellt, dass jeder solchen Aussage Vor-Urteile zugrunde liegen. Das ist trivial und jedem Verfechter der Wertfreiheit bekannt (siehe ALBERT, 1973, 71).

(8) Vgl. 1.3.5 und WEISSER (1951) zur "Soziotechnik", gegen ALBERT (1973, 67f).

Des weitern beeinflussen gefällte normative Entscheidungen wiederum das Faktische und spiegeln sich deshalb in der Empirie (9).

Das führt uns zum Satz, dass die beiden Modi in einem "relationalen" (10) Verhältnis zueinander stehen, stehen müssen und immer wieder in ein solches gebracht werden sollen. (Prinzip der Relationalität der beiden Modi).

Es gibt keine empirisch-erkennenden Aussagen ohne vorausliegende normativ-entscheidende Vor-Urteile, Grundlagen, Interessen. Und es dürfen keine normativ-entscheidenden Aussagen ohne den Bezug auf empirische Feststellungen gemacht werden, denn sie wären - auch wenn philosophisch, theologisch oder biblisch "legitimiert" - sinnlos und verdienen diesen Namen nicht. Normativ-entscheidende Aussagen müssen immer wieder mit den Ergebnissen der Empirie konfrontiert werden und, wo nötig, modifiziert werden. Man darf sie also nicht ein für allemal setzen; sondern sie unterliegen beständiger Ueberprüfung und Korrektur.

Exemplifizieren wir den Sachverhalt kurz am Beispiel der Debatte um die "neue Moral".

Nehmen wir an, wir hätten früher normativ-entscheidend die Maxime gesetzt: Vorehelicher Geschlechtsverkehr ist ethisch nicht vertretbar (Vor-Urteil, Wertsetzung). Weil uns ein gewisses Interesse und ein Vor-Urteil motiviert, verfolgen wir die Entwicklung der Thematik laufend. Empirisch-erkennend stellen wir eines Tages - wertfrei - fest, dass sich die Sexualmoral verändert: vorehelicher Geschlechtsverkehr wird allgemein praktiziert (Erkenntnis).

(9) Gegen eine blosse "Ueberbau-Funktion" des normativ-entscheidenden Modus. In dieser Gefahr steht jede behavioristische oder auch "status quo-Ethik", die das Faktische, den status quo, normativ-entscheidend für ethisch gerechtfertigt erklärt und zur Norm erhebt (Normativität des Faktischen). Auch dies ist jedoch noch eine Entscheidung, und auch sie hat Auswirkungen auf das Faktische (siehe Politik!); vgl. SCHELISKY (1965, 51ff).

(10) Von lat. relatio, die Beziehung; relational: in Beziehung stehend.

Der Begriff spielt bei Arthur RICH als Kriterium des Humanen aus Glauben, Hoffnung, Liebe eine grosse Rolle (siehe 4.4.1.3.3 und RICH, 1973, 55f).

Folgt daraus unmittelbar (Urteil), dass er nunmehr ethisch ebenfalls gerechtfertigt ist?

Nein. Aus der Erkenntnis der Veränderung ist keine bestimmte Wert-Entscheidung ableitbar. Sie muss vielmehr zusätzlich gefällt werden, beispielsweise so: "Ethisch gerechtfertigt ist, was die Mehrzahl der Menschen praktiziert" (behavioristische Ethik, Normativität des Faktischen).

Gilt andererseits die alte Maxime ungeachtet der Veränderungen notwendigerweise auch weiterhin (Normen-Ethik, Normen a priori)?

Nein. Neben dem soeben Gesagten muss erstens die Frage gestellt werden, woher man denn die Normen a priori hat. Weiters ist das Prinzip der Relationalität der beiden Modi zu beachten, welches besagt, dass Wert-Entscheidungen nur in ständiger Bezogenheit auf (in Relation zur) Empirie sinnvoll sind. Die Maxime gilt deshalb nicht notwendigerweise auch weiterhin. Andererseits ist aber auch nicht gesagt, dass sie unbedingt verändert werden muss. Die veränderte Situation verlangt jedoch einen neuen Entscheid, der nicht aus den Ergebnissen der Empirie deduziert werden kann.

Ethische Maximen, welche diesen Namen verdienen, gibt es nur in beständiger Relation zur Empirie, jedoch ohne dass die Normen aus ihr abgeleitet werden könnten, und ohne dass das Faktische normative Bedeutung erhalten darf. Wie die scheinbare Aporie anzugehen ist, erhellt aus den weiteren Ausführungen.

Wir halten fest: Die beiden Modi bedingen sich gegenseitig, und sie sind relational anzuwenden.

So wird - um die Begrifflichkeit von STOLLBERG (1972, 20ff) zu benutzen - das Vor-Urteil in der Begegnung mit der (nicht: durch die!) Empirie zu einem Urteil, das als neues Vor-Urteil wieder auf sie bezogen wird. Gleichzeitig beeinflussen Vor-Urteil und Urteil einerseits das Faktische und steuern andererseits den Erkenntnis-Vorgang. Sie haben jedoch grundsätzlich keinen Einfluss auf die Resultate im empirisch-erkennenden Modus (Prinzip der Wertfreiheit) (11).

(11) Man beachte, dass es sich hier um das Verhältnis Erkenntnis - Entscheidung, nicht aber um den Vorgang Vor-Wissen - Erkennen - Wissen geht. Das erste ist die Frage nach dem Verhältnis der beiden Modi, das zweite ein Prozess innerhalb des empirisch-erkennenden Modus.

Gesellschaftlich fruchtbare, kritische wissenschaftliche Arbeit ist dadurch gekennzeichnet, dass sie beide Modi anwendet und ständig aufeinander bezieht. (Prinzip der Relationalität).

1.3.2 ZUM VERHAELTNIS VON THEOLOGIE UND HUMANWISSENSCHAFTEN

Es ist ein verhängnisvoller Fehler, wenn immer wieder Theologie und Empirie einander gegenübergestellt werden (12). Aus dieser Sicht folgt notwendigerweise, dass die Humanwissenschaften reine Empirie betreiben ("reine Erfahrungswissenschaften") und die Theologie ausschliesslich wertsetzend und wertend sei. Ob das nun zugegeben wird oder nicht, degradiert man damit die Humanwissenschaften zu Hilfswissenschaften der Theologie. Sie machen zwar im Vorfeld, d.h. im Empirischen, sehr interessante Beobachtungen, liefern auch wertvolle "Methoden", gelangen jedoch nie zum "Eigentlichen", welches ausschliesslich der Theologie vorbehalten bleibt (13).

Es gab und gibt jedoch immer wieder Theologen, die auf die Bedeutung der Empirie für die Theologie hingewiesen und sie auch konsequent praktiziert haben (14). Andererseits findet sich auch unter den Humanwissenschaftlern ein wachsendes Wissen darum, dass ein Wissenschaftler sich nicht mit wertfreier Erkenntnis begnügen darf. Er hat seine Verantwortung wahrzunehmen und die Wertdimension bewusst in seine Arbeit miteinzubeziehen.

(12) So sogar STOLLBERG (1972, 20): "Theologie und Empirie sind verschiedene, aber nicht gegensätzliche Perspektiven ein und derselben Wirklichkeit". STOLLBERG scheint allerdings den Begriff Theologie etwas enger zu fassen als er hier verwendet wird, wo er für die akademische Disziplin Theologie als Ganzes steht.

Die Folgen dieser Unterscheidung von Theologie und Empirie sind nicht ausgeblieben, das zeigt der mangelnde Praxisbezug der Theologie und ihr ständiger, peinlich wirkender Versuch, den Humanwissenschaften nachzuweisen, dass sie - natürlich illegitimerweise - auch Werte setzen: wie die bisherige Betrachtung zeigte, eine triviale Feststellung.

Vgl. auch WOELBER (1959, 217ff).

(13) Extrem deutlich wird das beim oft kritisierten THURNEYSSEN (1946/1976, 174ff). Zur Kritik siehe z.B. SCHARFENBERG (1971, 25ff u. 1972, 15ff) und FRIELINGSDORF (1973, 244f). Gegen den Missbrauch der Soziologie als Hilfswissenschaft wendet sich auch BERGER (1973,172).

Deshalb wurde ja von Modi (15) wissenschaftlicher Aussagen gesprochen, weil ausgedrückt werden soll, dass in jeder kritischen Wissenschaft - und darunter ist auch die Theologie zu zählen - sowohl der empirisch-erkennende wie der normativ-entscheidende Modus eine Rolle spielt und spielen muss. Je nach Disziplin wird einmal dem einen, dann dem andern ein grösseres Gewicht beigemessen.

Man stelle sich nur ernsthaft eine Soziologie vor, die sich vor jeder Wertaussage drücken oder zur Theologie springen muss, um sich "Werte" zu besorgen. Wichtig ist, dass der Soziologe weiss, dass auch er Werte setzt, welche nicht aus empirischer Erkenntnis deduziert werden können. Wenn er dabei bewusst Werte christlicher Theologie übernimmt, kann sie sich nur darüber freuen. Das wird aber nur geschehen, wenn auch sie empiriebezogen arbeitet, wenn sie die Empirie gewissermassen in die Theologie hineinnimmt - ohne jedoch unbedingt auch noch soziologisch tätig zu werden.

Es ist also nicht gemeint, dass ein Soziologe nur solange Wissenschaftler ist, als er empirische Erhebungen anstellt, sie systematisiert und daraus Prognosen ableitet, es aber aufhört zu sein, wenn er Werte setzt. Im Gegenteil:

-
- (14) RICHs (1973) Buch über die Mitbestimmung ist ein gutes Beispiel für die relationale Anwendung beider Modi. Theologische Sozialethik ist nach RICH eine empirische Wissenschaft.

Vgl. auch SCHARFENBERG (1972, 15ff). ZÄHRNT (1970, 146ff) spricht sogar von "empirischer" oder "Erfahrungstheologie" (S. 156). Freilich nicht so, als ob die Wahrheit Gottes induktiv aus der Empirie gewonnen werden könnte (vgl. 151f; gegen eine natürliche Theologie).

- (15) Der Anstoss zum vorliegenden Gebrauch des Begriffes "Modus" stammt aus der elektronischen Datenverarbeitung.

Im Time-Sharing-System APL wird beispielsweise unterschieden zwischen einem "definition mode" und einem "execution mode". Im "definition mode" werden Vektoren definiert, Programme erstellt usw. Im "execution mode" werden die Anweisungen ausgeführt.

Der Begriff soll die Notwendigkeit einer - relationalen - Anwendung beider beschriebenen Modi ausdrücken und gleichzeitig deutlich machen, dass sie sorgfältig voneinander unterschieden werden müssen.

Gerade in diesem Moment erhält die Soziologie gesellschaftliche Relevanz, denn jetzt wird sie zur kritischen, systemgestaltenden und -verändernden Wissenschaft, - was natürlich nicht von sauberem empirisch-erkennenden Arbeiten dispensiert (Prinzip der Wertfreiheit) und eine deutliche Deklaration der gefällten Werturteile verlangt (16).

(16) Vgl. 1.3.1 und 1.3.4.

Jede Entscheidung bedeutet aber auch Uebernahme von Verantwortung. Ihr kann man nicht entgehen. Auch nicht als Wissenschaftler. Auch nicht unter Berufung auf die Wertfreiheit der Methoden. (Vgl. "Die Physiker" von DUERRENMATT, 1963).

Welche Folgen im Werte- und Normenbereich auch angeblich bloss sozialstatistische Erhebungen (wertfrei) haben können, beweisen die KINSEY-Reporte: das Faktische erhielt unter der Hand normative Kraft (vgl. SCHELSKY, 1965, 51ff). Der Forscher hat sich seiner Verantwortung bewusst zu sein und die Wertentscheidungen klar als solche zu deklarieren.

Die beiden Modi können übrigens auch in der Neutestamentlichen Wissenschaft nachgewiesen werden. Eine Exegese ohne Anwendung kontrollierbarer Methoden ist ebenso unwissenschaftlich wie der Glaube an eine Exegese ohne Vor-Urteile und nachfolgende Wertentscheidungen (Sachkritik) naiv und unkritisch ist.

1.3.3 ZUM THEORIE-PRAXIS-PROBLEM

Inzwischen sollte klar geworden sein, dass es bei den besprochenen Modi nicht um das Theorie-Praxis-Problem geht. Die Betrachtung setzte anders an.

Zur Theorie-Praxis-Frage nur eine kurze Bemerkung.

Eine Theorie kann grundsätzlich im empirisch-erkennenden Modus - also im Prinzip wertfrei - entstehen. Sie fasst dann einfach Einzelerfahrungen zu einem kohärenten System zusammen. Zur kritischen, pragmatischen und damit gesellschaftlich relevanten Theorie wird sie jedoch erst dann, wenn der normativ-entscheidende Modus eingeführt wird (17). Andererseits ist eine Theorie, die nur im normativ-entscheidenden Modus entstand, also ohne Bezug zur Empirie, unkontrollierbar, praxisfern und sinnlos.

Selbstverständlich gibt es beide Extreme von Theorien selten in Reinkultur. Der Tendenz nach können sie aber durchaus unterschieden werden.

-
- (17) "Kritisch" kommt ja vom griechischen Verb krinein, was bedeutet: unterscheiden, urteilen, sich entscheiden für (BAUER, 1963, 892). Kritik geschieht also eindeutig im normativ-entscheidenden Modus. (Eine andere Stellung nimmt ALBERT, 1973, 67f, ein. Vgl. auch 1.3.1.2. Zum Problem des "Szientismus" siehe KOENIG, 1973, I, 14ff).

"Pragmatisch" sind Aussagen oder Theorien, "die in der Absicht gemacht werden, eine Handlung nach ihnen zu bestimmen" (WEISSER, 1951, 13). Pragmatik muss sorgfältig von Pragmatismus unterschieden werden (vgl. 1.3.5 und WEISSER, 1970, 48ff). Das Gegenteil pragmatischer Wissenschaft nennt WEISSER (S. 13) "kontemplative Forschung. Sie "wird offenbar dem sozialen Leben jenen Dienst, der wir forderten, in weniger vollkommener Weise leisten als ein System der Sozialwissenschaften, das in dieser pragmatischen Absicht aufgestellt wird."

Mit andern Worten:

Eine kritische, praxisgestaltende, praxisverändernde und gleichzeitig durch die Praxis wiederum veränderbare wissenschaftliche Theorie gibt es nur dort, wo beide Modi zwar klar unterschieden, aber relational verstanden und angewendet werden.

Damit ist gleichzeitig noch etwas anderes gesagt: Auch Theorie und Praxis müssen in einem relationalen Verhältnis zueinander stehen (18).

1.3.4 GRUNDWERTURTEILE

Wodurch werden nun eigentlich die Entscheidungen beeinflusst, die man im normativ-entscheidenden Modus fällt? Handelt es sich um irgendwelche willkürliche Wert-Entscheidungen, die gegenseitig in keinem inneren Zusammenhang stehen? Nein.

Den einzelnen Werturteilen liegen Grund-Werturteile voraus, die "nicht mehr - zum Zwecke ihrer Begründung - auf andere Urteile als ihre Voraussetzungen zurückgeführt werden können" (WEISSER, 1951, 23). WEISSER (1951 und 1970) nennt diese Grundwerturteile auch Grundanliegen, Grundentscheidungen, Grundziele, Grundmotive, Grundvoraussetzungen.

Die Grundwerturteile kann man nicht logisch ableiten und rational nicht hinreichend begründen oder widerlegen. Trotzdem sind sie nicht einfach irrational. Sie sind in der Gewissheit von Ueberzeugungserlebnissen verankert.

Und für den Wissenschaftler wichtig: In Anlehnung an Max WEBER fordert WEISSER (1951, 26): "Sie müssen *ausdrücklich* und zwar in grösstmöglicher logischer Präzision und gegebenenfalls in deutlichster Anschaulichkeit in das System eingeführt werden. Sie dürfen nicht, wie es in der Regel geschieht, stillschweigend vorausgesetzt werden, als seien sie mehr oder weniger selbstverständlich." Grundwerturteile haben sich demnach der Diskussion zu stellen und sich in ihr immer wieder neu zu bewähren. Dabei können sie - beispielsweise durch Konfrontation mit neuen Erkenntnissen oder Entscheidungen anderer - unter Umständen radikal (bis an die Wurzeln) verändert werden.

(18) Es sei hier an das Korrelationsprinzip von TILLICH (1973, I, 73ff) erinnert, mit welchem der vorgelegte Ansatz für den theologischen Bereich gewisse strukturelle Aehnlichkeiten aufweist. (Vgl. auch SCHARFENBERG, 1972, 10).

Trotzdem sind die Grundwerturteile nicht einfach beliebig, willkürlich oder relativ. Sie entstehen auch nicht durch Gruppenkonsens. "Sie sind vielmehr der Inhalt unserer Ueberzeugung, von deren objektiver Gültigkeit wir fest überzeugt sind; und *dies* ist der Grund dafür, dass wir sie zu tragenden Säulen des angestrebten Systems machen Bei diesem Vorgehen gibt der Forscher also nicht etwa seine Ueberzeugung von der objektiven Gültigkeit seiner Wertmassstäbe preis, als wären sie subjektive Vorstellungen" (WEISSER, 1951, 24f). Die Grundwerturteile werden demnach einerseits bekenntnismässig, andererseits apodiktisch eingeführt (S. 7); sie haben sich jedoch in der Diskussion zu bewähren.

Nicht immer sind die Grundmotive bewusst oder liegen offen zutage. Psychologie, Soziologie, Logik und verwandte Wissenschaften - nicht zu vergessen auch die Theologie - vermögen zu ihrer Klärung beizutragen.

Die Grundwerturteile können jedoch nicht bis ins Letzte rational begrifflich aufgeheilt und in ihrem Inhalt bestimmt werden (S. 7 u. 30). Ihnen liegt vielmehr ein ganz bestimmter "Stil" - eine Gesamtkonzeption, ein Gesamtbild, eine ganz bestimmte Leit-Wertvorstellung - mit ganzheitlichem Gestalt-Charakter zugrunde, der unmittelbar in seiner "anschaulichen Bestimmtheit" (S. 32) "ästhetisch, kulturell, religiös" (S. 34) usw. geschätzt wird; dem wir "als Individuellem in seiner Ganzheit einen objektiven Wert beimessen" (S. 28). Wir empfinden deshalb die Aufgabe seiner ganzheitlichen Realisierung (S. 32): Wir fühlen uns engagiert. Diese Schätzung (WEISSER), dieses Interesse, dieses Gefühl des Engagiert-Seins und sein Ausdruck ist bildungsfähig (S. 34).

Zu deren Bildung vermag die Wissenschaft einen gewichtigen Beitrag zu leisten (S. 8). Noch mehr: diese Schätzung, dieses Interesse ist durch die Konfrontation mit neuen Erkenntnissen und mit Grundwerturteilen anderer auch veränderbar. Hier einen Dialog und sachliche Diskussionen einzuleiten, ist eine vornehme Aufgabe der Wissenschaft.

Ziehen wir die Linien nun noch etwas weiter aus, und fragen wir uns, was diese Sicht für den Theologen austrägt.

Der Ansatz gestattet es auch dem Theologen, wissenschaftstheoretisch legitim seine Grundanliegen einzubringen. Er wird sich bemühen, ihren Zusammenhang mit jenem "Stil" christlichen Glaubens, Hoffens und Lebens, den er in seiner ganzheitlichen Anschaulichkeit schätzt und dem sein Engagement gilt, aufzuzeigen. Er kann jedoch von ihm nur "'Zeugnis ablegen' und in Bildern sprechen" (S. 30). Denn:

"Was die Bibel an Einsichten in die gottgewollte Gestalt des persönlichen und des sozialen Lebens bietet, ist nicht in Begriffen gefasst, sondern will durch Zeugnis in der Sprache der Bilder und Gleichnisse eine innere Anschauung der anzustrebenden Gestalt des gottgefälligen Lebens in seiner Ganzheit vermitteln " (S. 30).

Damit wird nun auch deutlich, warum alle theologischen Versuche, aus der Bibel - mit ihren Bild-Charakter tragenden Aussagen - unter Ausschluss der eigenen Stellungnahme logisch hinreichend allgemeingültige Grundwerte abzuleiten, zum Scheitern verurteilt sind.

Der Theologe - als wissenschaftlicher Theologe! - kommt nicht darum herum, seinen eigenen Glauben ins Spiel zu bringen. Er kann sich nicht hinter der falsch verstandenen Autorität der Bibel verstecken. "Es bleibt keine Wahl: wir müssen ... haltungsmässig Stellung nehmen" (S. 22).

Arthur RICH (1973, 53) spricht vom "engagierten Umgang mit dem Evangelium", der "zur Aufdeckung von bleibenden Kriterien des Menschlichen führt".

Die Theologie beweist sich gerade nicht darin als Wissenschaft, dass sie versucht, den persönlichen Glauben des Theologen auszuschalten, sondern darin, dass sie ihn an der richtigen Stelle und in der richtigen Form ins Spiel bringt! Beachtet sie diese Bedingungen jedoch nicht genügend oder entzieht sie die - geschichtsbedingten! - Aussagen der Diskussion durch Hinweis auf die - falsch verstandene! - Autorität der Bibel, ist die Folge ein neuer und zudem unwissenschaftlicher Dogmatismus.

Wenn auch der Theologe seine Grundwerturteile persönlich verantworten muss, bedeutet dies jedoch keineswegs, dass ein Zusammenhang und eine Abhängigkeit der Aussagen mit bzw. von biblischem Glauben, Hoffen und Leben nicht besteht oder nicht aufgezeigt werden soll. Und es bedeutet gerade nicht das Aufgeben der Bibel als Motor und Korrektiv. Im Gegenteil: Durch die ständige Konfrontation der Grundwerturteile mit neuen Erkenntnissen, beispielsweise der neutestamentlichen Exegese und den Grundwerturteilen anderer, werden sie ständig befragt und modifiziert.

Die Grundanliegen sind demnach nicht beliebig, willkürlich und relativ (gegen den Vorwurf des Relativismus, Subjektivismus oder Dezisionismus). Sondern wir bekennen und bezeugen sie - trotz ihrer Geschichtsbedingtheit und Geschichtsgeladenheit (vgl. WEISSER, 1951, 34ff) - weil wir glaubend des Unbedingten, das in ihnen zum Ausdruck kommt, gewiss sind. Um mit TILLICH (1968, 255) zu sprechen: Weil wir ergriffen sind "von dem, was uns unbedingt angeht".

1.3.5 KRITISCHE WISSENSCHAFT IST ENGAGIERTE WISSENSCHAFT
- ENGAGIERTE WISSENSCHAFT SOLL KRITISCHE WISSEN-
SCHAFT SEIN

Aus den bisherigen Ausführungen folgt nun der Satz:

Kritische Wissenschaft ist engagierte Wissenschaft -
engagierte Wissenschaft soll kritische Wissenschaft sein.

Wer das Engagement streichen möchte, weil es ihm unwissenschaftlich erscheint, ist gezwungen, die pragmatische, kritische Funktion der Wissenschaft aufzugeben. Was übrig bleibt, ist eine gewissermassen kastrierte, auf den (wertfreien) empirisch-erkennenden Modus begrenzte "kontemplative" (WEISSER, 1951, 13) Rumpf-Wissenschaft, die erst noch verkennt, dass auch ihr notwendigerweise normative Entscheidungen vorausliegen, die Engagement-Charakter tragen: Der Wissenschaftler wird zum Technokraten und Pragmatisten (vgl. WEISSER, 1970, 48ff).

Wer andererseits glaubt, unter Hinweis auf sein Engagement den empirisch-erkennenden und den normativ-wertenden Modus vermischen oder deren Relationalität oder die kritische Funktion des normativ-entscheidenden Modus missachten zu dürfen, der verspielt den Anspruch, Wissenschaftler oder gar kritischer Wissenschaftler zu sein. Er wird zum Ideologen.

Obwohl also, besser: gerade weil Wissenschaft kritisch-engagierte Wissenschaft ist und sein soll, gibt es nach dem hier vorgelegten Ansatz exakte Kriterien, mittels derer jederzeit beurteilt werden kann, ob ein Tun als wissenschaftlich zu bezeichnen ist oder nicht. Sie herauszuarbeiten ist ein Zweck des Kapitels 1.3.

1.3.6 KONKRETION:
DIE LOGISCHE STRUKTUR DER THEOLOGISCH-
SOZIALETHISCHEN AUSSAGEN BEI ARTHUR RICH

Arthur RICH übernimmt für seine theologische Sozialethik weitgehend den wissenschafts-theoretischen Ansatz von Gerhard WEISSERs Normativer Sozialwissenschaft und berücksichtigt in hervorragender Weise die Relationalität der beiden Modi. Da RICHs Ansatz uns im 4. Teil der Studie wieder begegnet wird, soll die von ihm verwendete logische Struktur hier kurz dargestellt werden. Eine inhaltliche Erklärung der Begriffe folgt in 4.4.1.

RICH (1970b, 13ff) geht in seinem sozialetischen Ansatz aus vom Menschlichen oder Menschengerechten. Aber darunter versteht er als Theologe nicht eine beliebige Humanität, sondern das Humanum aus Glauben, Hoffnung, Liebe.

Dieses Humanum hat seine ganz bestimmten *Kriterien* (Massstäbe), denen normierende Bedeutung zukommt. RICH (1973, 52ff) unterscheidet deren sieben, legt sich jedoch nicht auf eine bestimmte Zahl fest: das Kriterium der kritischen Distanz, der Relativität, der Relationalität, der Radikalität im Gegensatz zum Extremismus, der Mitmenschlichkeit, der Partizipation, des Sachgerechten.

Diesen Kriterien kommt nach RICH der Rang von geklärten Grundwerturteilen im Sinne WEISSERS zu.

Weil nun das, was hier die Relationalität des empirisch-erkennenden und des normativ-entscheidenden Modus genannt wurde, auf keinen Fall unberücksichtigt bleiben darf, kann man aus den genannten Kriterien niemals rein deduktiv eine Ethik mit praktischen Handlungsanweisungen ableiten (gegen jede deduktive oder Normenethik).

Die Kriterien müssen vielmehr in Relation zur Empirie gesetzt werden. Aus dieser Begegnung - wir erinnern uns: nicht aus ihr ableitbar! (gegen eine behavioristische oder reine Situationsethik) - entstehen dann *Maximen*: konkrete Handlungsanweisungen, die gestatten, Vorgegebenes kritisch zu beurteilen und Entscheidungen zu fällen.

Die Maximen bedürfen der ständigen kritischen Neuüberprüfung. Das bedeutet aber nicht, dass sie relativistisch vergleicht gültig würden. Sie haben zwar einen relativen Charakter, sind also nicht zeitlose "Wahrheiten", machen jedoch deutlich, dass in dieser ganz bestimmten Situation gerade dieser ganz bestimmten Maxime entsprochen werden soll (19).

(19) RICH legt grossen Wert auf die Unterscheidung von Kriterien und Maximen.

Es entstehen verhängnisvolle Irrtümer, wenn beispielsweise biblische Maximen wie Gehorsam bzw. Widerstand gegenüber dem Staat (Röm. 13, Offb. 13) den Rang von Kriterien erhalten und dann von der Situation losgelöst als "absolute Wahrheiten" ausgegeben werden.

1.3.7 FOLGERUNGEN FUER DIE VORLIEGENDE STUDIE

Welche Forderungen sind aus diesem Konzept einer kritisch-engagierten Wissenschaft für die vorliegende Arbeit zu ziehen?

1. Der Untersuchung liegen Vor-Urteile, Interessen usw. zugrunde, die nach Möglichkeit geklärt werden müssen.
2. Die Erhebung der Situation christlicher Jugendarbeit soll im empirisch-erkennenden Modus durchgeführt werden.

Dabei müssen zwei oft gemachte Fehler, die auf der Anwendung des falschen Modus beruhen, vermieden werden:

- a) Werte und Ziele christlicher Jugendarbeit (normativ-entscheidender Modus) dürfen nicht "pädagogisch umformuliert und als Sozialisationswirkungen auf die Jugendlichen projiziert" werden. Dies ist ein Vorwurf, den SCHEFOLD (1972, 33) der Studie von WURZBACHER ua. (1961) über die Christliche Pfadfinderschaft in Deutschland zu Recht macht. Denn dann gerät die Analyse "zur Verdoppelung der Zielangaben mit der Besonderheit, dass die Verwirklichung der Ziele behauptet wird" (SCHEFOLD, 1972, 33).
- b) Nach 1.3.1.1 müssen die Aussagen im empirisch-erkennenden Modus empirisch überprüfbar sein.

Es darf deshalb keinesfalls das geschehen, was MOLLENHAUER (1969, 27ff) bei der Untersuchung einiger "Theorien" evangelischer Jugendarbeit feststellte. Er zitiert einige Texte und kritisiert dann: "Solche Texte zeichnen sich dadurch aus, dass sie selber 'unscharf und ungenau' sind. So zum Beispiel, wenn als Charakteristikum des modernen Daseins eine in allen Lebensbereichen sich auswirkende, gleichsam totale Unsicherheit genannt wird. Solche Behauptungen sind weder falsch noch wahr zu nennen; sie stimmen immer, da jede genauere Angabe über das fehlt, was im besonderen Fall diese Unsicherheiten ausmacht. Solche 'Analysen' vermitteln keine Informationen über Sachverhalte, (Anm.: also nicht empirisch-erkennender Modus ...) sondern sie vermitteln Haltungen und Wertungen, bestärken Vorurteile und Ideologien" (Anmerkg.: ...sondern normativ-entscheidender Modus ohne Berücksichtigung der Relationalität und ohne saubere Deklaration der Grundwerturteile). (20)

3. Die Absteckung von Möglichkeiten und Grenzen christlicher Jugendarbeit - soweit darüber überhaupt Aussagen gemacht werden können - muss ebenfalls im empirisch-erkennenden Modus geschehen.

Gerade in diesem Bereich ist die Versuchung besonders gross, Zielsetzungen als realisierbare Möglichkeiten auszugeben.

Gehen als erreichbar deklarierte Zielsetzungen über das empirisch Belegbare hinaus, können nur Hypothesen über die anzuwendenden Methoden und die zu erwartenden Wirkungen formuliert werden.

4. Die Formulierung von Zielen christlicher Jugendarbeit hat im normativ-entscheidenden Modus zu erfolgen.

Dieser Modus muss als solcher gekennzeichnet werden und darf sich nicht pseudo-empirisch geben.

5. Der Formulierung von Zielen christlicher Jugendarbeit liegen "bekenntnismässig" eingeführte Grundwerturteile voraus, die nicht eingeschmuggelt werden dürfen, sondern klar als solche deklariert werden müssen.

Dies gestattet es jedoch dem Theologen, allfällige theologische Grundanliegen wissenschafts-theoretisch legitim in die Zielsetzungen eingehen zu lassen.

6. Die Relationalität der beiden Modi besagt, dass Zielsetzungen christlicher Jugendarbeit mit Bezug auf die Ergebnisse der Empirie formuliert werden sollen.

- a) Wird dies nicht beachtet, gilt das unerhört starke, aber berechtigte Verdikt, welches MOLLENHAUER (1969, 18) über die "Theorien" evangelischer Jugendarbeit fällt: "Die Begründungen evangelischer Jugendarbeit sind ohne präzisen und definierten Zusammenhang mit ihrer Realität. Ein schlimmerer Vorwurf kann eine Theorie kaum treffen; als Theorie nämlich bricht sie damit zusammen, es sei denn, man behauptet als

(20) Zu Ansätzen, die empirische Aussagen - "wesentlich 'unmethodisch' gewonnen" - nur als "Illustration", zur "Stützung bestimmter globaler Aussagen", als "Anreize für das Handeln", oder zur "Auslösung kritischer Energien" benützen, siehe KOENIG (1973, I, 12f).

Gegenstand einer solchen Theorie etwas, das der empirischen Anschauung sich entzieht. Die Theorie wäre dann aber eben keine Theorie einer pädagogischen Praxis mehr." (21)

- b) Nur dieses Vorgehen ermöglicht es auch, dem andern Urteil MOLLENHAUERS (1969, 34) zu entgehen, der evangelischer Jugendarbeit den Vorwurf macht:

"Die theologische Prämisse fungiert als Norm, das pädagogische Problem besteht lediglich in der wirkungsvollsten Realisierung; Pädagogik wird degeneriert zu einer Frage nach den geeignetsten Mitteln."

Er stellt fest, dass sich das Verhältnis von Norm und Wirklichkeit auch umkehren liesse: "Die erste Frage wäre dann die nach der Wirklichkeit der Jugendarbeit. Vielleicht zeigte sich dann, dass nicht nur die Jugendarbeit, sondern auch die Theologie einer aus der Wirklichkeit der jungen Generation aufsteigenden 'Frage nicht mehr ausweichen' kann" (S. 34).

Das Prinzip der Relationalität der beiden Modi verlangt, sowohl die Wirklichkeit ernst zu nehmen, als auch allfälligen theologischen Grundanliegen genügend Gewicht beizumessen.

7. Im normativ-entscheidenden Modus müssen neben der Erarbeitung von Zielsetzungen (normative oder wertsetzende Funktion) zwei weitere Funktionen wahrgenommen werden:

- a) Die kritische oder wertende Funktion:

Die Ergebnisse sind mittels der erarbeiteten Zielsetzungen kritisch-wertend zu reflektieren.

- b) Die systemgestaltende und -verändernde Funktion:

Es sind Impulse zu geben, welche die Praxis im Sinne der Zielsetzungen zu gestalten und verändern helfen.

Dabei ist zu beachten, dass möglicherweise auch eine Modifikation der Zielsetzungen nötig wird.

(21) Vgl. den ganz ähnlichen Vorwurf, den SCHARFENBERG (1972, 9ff) gegenüber den traditionellen Seelsorgetheorien erhebt.

8. Die Relationalität der beiden Modi fordert weiter, dass

- a) weder eine empirisch-erkennende Untersuchung ohne Wertsetzung, ohne Kritik und ohne Impulse zur Veränderung,
- b) noch eine normativ-entscheidende Arbeit ohne Bezug auf empirische Fakten

an die Hand genommen wird, denn die eine wäre unkritisch, die andere sinnlos. Die praktisch gegebenen Möglichkeiten verlangen allerdings eine Schwerpunktbildung. Sie soll im 2. Teil der Arbeit begründet werden.

2. TEIL:

ANLAGE DER EMPIRISCHEN UNTERSUCHUNG

2.1 PROBLEMSTELLUNG UND METHODE

2.1.1 STAND DER FORSCHUNG

2.1.1.1 Theoriediskussion

Die Diskussionen um Theorien, Konzeptionen und Ziele von Jugendarbeit haben seit dem Erscheinen von "Was ist Jugendarbeit?" (MUELLER, 1964/1970) ein Ausmass erreicht, das SEYDEL (1974, 13) fragen lässt, ob sie nicht zu einem Handlungersatz geworden sind (1). Das Geschehen spielt sich neben den grösseren Publikationen vor allem in der Zeitschrift "deutsche jugend" ab. In den letzten Jahren ist die heftige Diskussion deutlich abgeflaut. Sie hat zwar ihre Spuren in den Zielsetzungen der Jugendorganisationen hinterlassen; aber dies vermag nicht darüber hinwegzutäuschen, dass der Praxis nur wenig wirklich neue Impulse gegeben wurden. Man spricht heute von Praktizismus, Ausverkauf der Theorie, mangelnder Praxiswirksamkeit, ja sogar von Theoriefetischismus (BIERHOFF, 1976, 15ff). Gefordert wird in letzter Zeit vor allem eine bessere Praxisreflexion (2).

Der Beitrag der evangelischen wissenschaftlichen Theologie zur Theorie der Jugendarbeit muss als mager bezeichnet werden. Obwohl christliche Jugendarbeit in die Zuständigkeit der Praktischen Theologie fällt, überliess und überlässt man die theologische Reflexion vorwiegend den verschiedenen Jugendorganisationen. Das Ergebnis, welches MOLLENHAUER (1969, 35ff) in seiner Analyse von Mitarbeiterzeitschriften aufzeigt, ist vernichtend (3).

-
- (1) Eine knappe Zusammenfassung von MUELLER ua. (1970) findet sich bei BAEUMLER (1967a, 97ff), ein Ueberblick über den Gang der Theoriediskussion bei SEYDEL (1974, 14ff) und BAEUMLER (1975, 319ff). Die wichtigsten Publikationen sind im Literaturverzeichnis in Anhang 6 enthalten, die wichtigsten Ansätze werden in 4.2.1 kurz vorgestellt.
 - (2) Zum heutigen Stand der Theoriediskussion vgl. etwa LOESSL (1974, 260ff), POTT (1975, 59ff), BIERHOFF (1976, 15ff), BAEUMLER (1976, 278ff), sowie die Publikationen zur Theorie der Jugendarbeit ab 1976 im Literaturverzeichnis (Anhang 6). Vgl. auch 4.2.

(3) Siehe die Zitate in 1.3.7. Einen Eindruck von der Situation gibt auch Kapitel 4.2.

BAEUMLER (1967a, 95, ähnlich 1967b, 208) schreibt - und viel hat sich seit 1967 in dieser Beziehung nicht geändert - :
"... dann ist zunächst festzustellen, dass für die gegenwärtige Praktische Theologie die Jugendarbeit Brachland ist; sie kommt so gut wie nirgendwo in den praktisch-theologischen Veröffentlichungen seit 1945 als Forschungsgegenstand vor; auch werden gegenwärtig m.W. an keiner theologischen Fakultät in der Bundesrepublik, etwa im Rahmen eines Lehrauftrages, Vorlesungen, Seminare oder Übungen über 'Grundfragen und Praxis kirchlicher Jugendarbeit' gehalten. Die Praktiker und Theoretiker kirchlicher Jugendarbeit müssen einstweilen ohne Hilfe der Praktischen Theologie - von einzelnen rühmenswürdigen Ausnahmen abgesehen - ihren Weg finden."

Als neuere evangelische, auch theologisch orientierte Aufsätze sind etwa zu nennen: JOOS/STUECKRATH (1971), STUECKRATH (1970), JUERGENSEN (1976), SEYDEL (1974); vgl. HALBFAS (in: FEIFEL, 1975, III, 311ff), WEGENAST und BLEISTEIN (in: FEIFEL, 1975, III, 306ff), NAIROBI 75 (1976, 324ff).

Speziell zu erwähnen sind die Arbeiten des Münchner Praktologen BAEUMLER, "des wichtigsten Theoretikers der gemeindlichen Jugendarbeit" (WEGENAST in: BAEUMLER, 1977, 17). Die wichtigsten Aufsätze finden sich im Literaturverzeichnis (Anhang 6). Sie sind neuerdings in einem Aufsatzband (BAEUMLER, 1977) gut zugänglich.

Zwei ältere, dogmatisch ansetzende Äusserungen:
BONHOEFFER (1933/1960, III, 292ff), BRUNNER (1968, 56ff).

Zum Problem Jugendarbeit und Bibel: HENKYS (1966), BAEUMLER (1967a, 99ff und 1975, 327ff).

Zur Situation im katholischen Raum:

HALBFAS (1966, 290ff), KIRCHHOFER (1973), ASCHER (1971), DOBMEIER (1974), BLEISTEIN (1976), SPOELGEN (1975). Weiter ist der Beschluss der SYNODE der Bistümer in der BRD "Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit" (1975) zu berücksichtigen. Vgl. dazu KROES (1974, 40f), BLEISTEIN (1976, 99ff). Vgl. FEIFEL (1975, III, 306ff).

In der Schweiz erhielt das "Grundsatzpapier, Teil I: Jugendarbeit - Jugendpolitik" (1976) der SAJV (Schweiz. Arbeitsgemeinschaft der Jugendverbände), an welcher auch die konfessionellen Jugendverbände massgeblich beteiligt sind, einiges Gewicht.

Die Fülle der Äusserungen zur "Theorie der Jugendarbeit" in der Literatur der Jugendorganisationen ist fast unübersehbar (vgl. dazu MOLLENHAUER, 1969, 35ff). Im Zusammenhang mit dem CVJM/F sei auf die MITARBEITERHILFE hingewiesen, die sich durch ein - auch theologisch - recht hohes Niveau auszeichnet.

2.1.1.2 Empirische Untersuchungen

"Es ist wohl keine Uebertreibung, wenn man feststellt: die deutsche Soziologie der Nachkriegszeit ist gross geworden durch ihre Jugendforschung" (KENTLER in: BAEUMLER, 1967a, 95). Und dennoch muss SCHEFOLD (1972, 29) für die Jugendverbände als Forschungsobjekte konstatieren:

"Das Interesse der empirischen Soziologie an den Jugendverbänden war bislang erstaunlich gering, und allen Informationen zufolge ist hier auch kein Wandel zum Besseren abzusehen."

Was SCHEFOLD für die Soziologie bemängelt, gilt auch für die übrigen Wissenschaften - ganz zu schweigen von der Theologie. Die vorliegenden grösseren empirischen Untersuchungen sind bald aufgezählt:

- Eine soziologische Analyse von WURZBACHER (1961) "Gruppe - Führung - Gesellschaft" am Beispiel der Christlichen Pfadfinderschaft in Deutschland.
- Eine nicht-repräsentative, pädagogisch ausgerichtet Studie von MOLLENHAUER (1969) "Evangelische Jugendarbeit in Deutschland", welche Mitarbeiterzeitschriften, Meinungen von Jugendgruppen-Leitern und Kommunikationsprozesse untersucht.

Dazu kommen zwei Dissertationen:

- N. SCHMID (1968) "Jugendführer in Jugendgruppe und Freizeit", eine Untersuchung über die Gruppenführer im Schweizerischen Jungwachtbund, sozialpsychologisch orientiert.
- BOENNER (1969) "Einstellungswandel in einem deutsch-französischen Jugendlager", ebenfalls eine sozialpsychologische Studie.

Schliesslich sind zwei Forschungsansätze zu nennen:

- EATON/FALK (dargestellt in SCHEFOLD, 1972, 35ff) "Soziologie der Jugendorganisationen".
- SCHEFOLD (1972, 49ff) "Die Rolle der Jugendverbände in der Gesellschaft".

Untersuchungen, welche auch Gesichtspunkte berücksichtigen, die speziell den Theologen interessieren, liegen nicht vor (4).

Die angeführten Arbeiten werden hier nicht vorgestellt. Soweit die Ergebnisse einen Bezug zur vorliegenden Studie haben, werden sie in den entsprechenden Sachkapiteln im 3. Teil referiert (5).

Die geringe Zahl empirischer Untersuchungen erstaunt, kommt doch der Jugendarbeit - gegen alle Thesen von deren "Marginalität" (6) - zumindest in der Schweiz eine recht grosse Bedeutung zu.

Die Statistiken der SAJV (Schweiz. Arbeitsgemeinschaft der Jugendverbände), der die meisten Jugendorganisationen in der Schweiz angeschlossen sind, ergeben für 1976 erstaunliche Zahlen.

-
- (4) Eine Ausnahme bildet die unveröffentlichte Akzessarbeit von SPINNLER (1976) über ein Religionsunterrichts-Lager.

Als kleinere empirische Erhebungen sind noch anzufügen:

- SPOELGEN (1975, 28ff) "Jugend ohne Kirche?", Kapitel "Bestandesaufnahme von kirchlicher Jugendarbeit in der Region Düren".
- LINDNER (1975) "Aspekte evangelischer Jugendarbeit in Bayern" (zusammengefasst von WILDEMANN, 1976, 255ff).

- (5) Zusammenfassende Darstellungen einiger der Arbeiten und kritische Anmerkungen dazu finden sich in:
SCHEFOLD (1972, 29ff), SEYDEL (1974, 60), N. SCHMID (1968, 25f).

- (6) Vgl. SEYDEL (1974, 65ff), BAEUMLER (1975, 315), PETSCH (1975, 252).

"Marginalität" der Jugendarbeit meint:

"Ihre Funktion ist gegenüber den Erziehungsinstitutionen Familie, Schule und Berufsausbildung nur marginal, weil höchstens 20% der Jugendlichen auf irgendeine Weise Kontakt zu den Veranstaltungen der J. haben und dies nur wenige Stunden in der Woche. Deshalb darf die Funktion der J. ... nicht überschätzt werden" (BAEUMLER, 1975, 315).

SEYDEL (1974, 65f) bringt gestützt auf eine EMNID-Umfrage von 1964 eine ähnliche Zahl: total 28% der Jugendlichen in Deutschland sind Mitglied einer Jugendorganisation, 8% in der Evangelischen Jugend, 7% in der Katholischen.

Die Verhältnisse in der Schweiz liegen offensichtlich etwas anders. Nicht umsonst ist sie ganz allgemein für ihr intensives Vereinsleben bekannt.

Tabelle 1:
Teilnahme Jugendlicher in schweiz. Jugendorganisationen
(1976)

Anzahl Jugendliche in Jugendorganisationen total	544'217
Anzahl Jugendliche in christlichen, bzw. jüdischen Jugend- organisationen	105'151

Quelle: SAJV, Tätigkeitsbericht 1976, erschienen als Sondernummer des
 JUGEND-FORUM-JEUNESSE, Nr. 6, März 1977 (7).

Die Angaben der SAJV über die verhältnismässig hohe Beteiligung Jugendlicher an den Aktivitäten der Jugendorganisationen in der Schweiz werden durch die Zahlen von JUGEND + SPORT bestätigt.

JUGEND + SPORT ist eine in der schweizerischen Verfassung (Art. 27 quinquies) verankerte staatliche Institution, die den Jugendsport in der Schweiz fördert. Teilnahmeberechtigt sind Jugendliche im Alter von 14 bis 20 Jahren. Die J+S-Kurse sind durchweg freiwillig und werden grossenteils von den regulären Jugendverbänden organisiert.

-
- (7) Die Zahlen sind mit einer gewissen Vorsicht aufzunehmen, da sie zum Teil auf Schätzungen der 60 erfassten Mitgliederverbände und auf Mehrfachzählungen infolge gleichzeitiger Mitgliedschaft in verschiedenen Verbänden beruhen dürften. Ebenfalls geht aus den Angaben der SAJV nicht genau hervor, was unter dem Begriff "Jugendlicher" zu verstehen ist.

Tabelle 2:
Teilnahme Jugendlicher an den Aktivitäten von
JUGEND + SPORT (1976)

Anzahl Teilnehmer an Sportfachkursen	305'894
Anzahl Teilnehmer an Leistungsprüfungen	105'151

Quelle: WITSCHI in: JUGEND + SPORT, 1/77, 2f (8).

Diese Zahlen bedeuten nach WITSCHI (1977, 2):

"Das vielseitige Angebot veranlasste knapp die Hälfte der 14- bis 20-jährigen Burschen und etwa ein Viertel aller Mädchen mitzumachen".

Bei der Interpretation dieser Daten muss man sich darüber im Klaren sein, dass durch die Statistiken von JUGEND + SPORT nur die sportlichen Aktivitäten der Jugendorganisationen erfasst werden. Deutlich wird jedenfalls, dass der Jugendarbeit in der Schweiz keine geringe Bedeutung zukommt.

2.1.1.3 Folgerungen

Aus dem skizzierten Stand der Forschung und den Kriterien in 1.3.7 folgt:

Sollen einige Antworten auf die in 1.1 aufgestellten fünf Grundfragen gegeben werden, müssen:

1. empirische Daten erhoben und
2. bei der Wertsetzung die Ergebnisse der Theoriediskussionen mitberücksichtigt werden.

(8) Zur Aufteilung auf die Verbände und zur Rolle der christlichen Jugendorganisationen siehe JUGEND + SPORT, Bericht und Statistik, 1973.

2.1.2 EINGRENZUNGEN DER THEMATIK

Nachdem jetzt einige Fixpunkte markiert sind, muss die Thematik so eingegrenzt werden, dass der empirische Teil mit den zur Verfügung stehenden Mitteln zu bewältigen ist.

2.1.2.1 Christliche Jugendarbeit

Unter dem leitenden Aspekt der Praktischen Theologie kann sich die Studie auf eine Betrachtung der christlichen Jugendarbeit beschränken.

2.1.2.2 Christliche Jugend-Lager

SCHEFOLD (1972, 110) meint, dass unter anderem gefragt werden müsse, "ob Jugendliche bestimmte Kenntnisse, Fähigkeiten oder Einstellungen tatsächlich in den Kommunikationen innerhalb der Jugendverbände erworben haben, oder ob diese Eigenschaften nicht das Motiv dafür waren, überhaupt in Jugendorganisationen einzutreten. Exakt wäre diese Frage nur durch eine Panel-Studie der Einstellungen Jugendlicher über einen längeren Zeitraum hinweg zu beantworten, wobei allerdings die oben genannten Schwierigkeiten, nämlich andere Faktoren konstant zu halten, zu bewältigen wären."

Eine empirisch-quantifizierende Panel-Studie in Jugendlagern vermag ein gewisses Licht in das Dunkel zu bringen, da in der Lagersituation unkontrollierte Einflüsse relativ unbedeutend sind (9). Die Panel-Fragen können durch weitere interessierende Problemkreise ergänzt werden.

(9) Unter einer Panel-Studie versteht man eine Untersuchung, welche dieselben Merkmale an denselben Personen zu mehreren Zeitpunkten erhebt. Sie gestattet relativ zuverlässige Aussagen über Veränderungen zwischen den einzelnen Erhebungen.

Zu Begriff und Problematik vgl. NEHNEVAJSA (1973a, 191ff), MAYNTZ (1972, 134ff), ZIMMERMANN (1972, 123ff), KOENIG (1972, 253ff). Zu den Problemen, die bei der Quantifizierung von Einstellungen auftauchen, vgl. die betreffenden Sachabschnitte im 3. Teil.

Unter einem Jugendlager ist eine organisatorische Form zu verstehen, die dadurch gekennzeichnet ist, dass mehrere Jugendliche gemeinsam, meist unter der Leitung eines oder mehrerer Leiter, mehrere Tage ununterbrochen ausserhalb ihres üblichen Wohnortes verbringen.

Ueber Art, Inhalt, Träger oder Freiwilligkeit der Aktivität sagt der Begriff "Lager" nichts aus.

2.1.2.3 Christliche Jugendlager des deutsch-schweizerischen
CVJM/F-Bundes für 13- bis 17-Jährige, Sommer 1975

Eine Untersuchung mit praktischer Bedeutung muss repräsentativ sein für das, worüber sie etwas aussagen will (10). Repräsentativität für sämtliche christliche Jugendlager liess sich nicht erreichen, dafür sind sie viel zu disparat.

Die Wahl fiel auf den Bund der CVJM/CVJF in der deutschsprachigen Schweiz. Der CVJM/F ist einer der grössten Jugendlager-Organisatoren in der Schweiz und bot zudem den Vorteil, dass dem Untersuchenden die Verhältnisse aus persönlicher Erfahrung gut bekannt waren (11).

Da auch diese Lager nicht alle miteinander zu bewältigen waren, mussten weitere Eingrenzungen vorgenommen werden.

Aufgrund der von den Lagerleitungen gesetzten Altersgrenzen und dem spezifischen Forschungsinteresse an Jugendlichen in Pubertät und früher Adoleszenz wurde das zu erfassende Alter auf 13 bis 17 Jahre festgesetzt (12).

-
- (10) Aus diesem Grunde musste der erste Plan, eine ex-post-facto-Analyse (ZIMMERMANN, 1972, 186ff) einiger eigener Lager, aufgegeben werden. Auch mit Tiefen-Interviews allein wäre keine hinreichende Repräsentativität zu erreichen gewesen. (Vier wurden durchgeführt, vgl. 2.1.5.1). Diese Entscheidungen fielen definitiv erst im Zusammenhang mit der Erarbeitung von Leitfragen und Forschungsmethoden (vgl. 2.1.5).

Zum Begriff Repräsentativität:

"Repräsentativität ... liegt dann vor, wenn zwischen der Struktur der untersuchten Teilmenge und der der Grundgesamtheit Uebereinstimmungen bestehen, die eine Verallgemeinerung der Ergebnisse zulassen" (HARTFIEL, 1972, 560).

- (11) Der Bund der CVJM/CVJF in der deutschsprachigen Schweiz zählte Herbst 1975 bis Sommer 1976 28'230 Teilnehmer-Lagertage.

Diese Zahl umfasst nur die Lager, welche deutsch-schweizerisch und öffentlich ausgeschrieben waren. Hinzu kommen viele lokale Lager und Kurse, die nur den betreffenden Mitgliedern offenstehen. Träger sind in jedem Falle die lokalen Vereine oder die Regionen, nicht der Bund.

Quelle: Lager-Statistik des deutsch-schweizerischen CVJM/CVJF-Bundes, 1973 bis 1976.

Die Datenaufnahme fand schlussendlich im Sommer 1975 und - dank dem Entgegenkommen aller betroffenen Lagerleitungen - in sämtlichen deutsch-schweizerisch ausgeschriebenen CVJM/F-Lagern für 13- bis 17-Jährige statt (13).

Erfasst wurden in 12 Lagern 461 Teilnehmer und 78 Gruppenführer, total also 539 Jugendliche.

Wie die Lagerprospekte für 1976 und 1977 zeigen, werden diese Lager auch weiterhin ausgeschrieben und im gleichen Stil durchgeführt. Die Daten dürften deshalb nicht nur für das zufällig herausgegriffene Jahr 1975 Gültigkeit haben.

(12) Diese Altersstufe - nach oben noch bis zu den 19-Jährigen erweitert - wird oft als "Teenageralter" bezeichnet. Momentan ist in der Jugendarbeit mit dieser Altersgruppe eine allgemeine Krise feststellbar. Untersuchungen in diesem Bereich kommt deshalb eine besondere Dringlichkeit zu.

Ob die Altersstufe als homogen betrachtet werden kann oder nicht, und ob die Abgrenzung unter Anwendung entwicklungspsychologischer Kriterien berechtigt ist oder nicht, spielt unter dem hier leitenden pragmatischen Gesichtspunkt keine Rolle. BAACKE (1976) wählt dieselbe Abgrenzung ("Die 13- bis 18-Jährigen").

Wo an Lagern gleichzeitig noch einzelne 12- und/oder 18-Jährige teilnahmen, wurden diese ebenfalls in die Untersuchung einbezogen. Jüngere oder Ältere wurden ausgeschlossen.

Ein eigenes Kapitel zur psychologischen und soziologischen Situation der 13- bis 17-Jährigen im allgemeinen fehlt. Es hätte notwendigerweise sehr oberflächlich bleiben müssen; und ausserdem liegt über dieses Thema genügend Literatur vor. In den Sachkapiteln im 3. Teil wurde jedoch ein grosses Gewicht darauf gelegt, die Ergebnisse in den Horizont psychologischer und soziologischer Theorien zu stellen. Die Resultate wären ohne diese Bezüge nichts-sagend.

(13) Zwei Ausnahmen sind zu vermerken:

- a) Ein kleines dreizehntes Lager wies zuwenig auswertbare Teilnehmer-Antworten auf und musste ausgeklammert werden.
- b) Das zwölfte Lager war ein lokales Handball-Trainingslager und wurde zum Teil als Kontrollgruppe benützt (siehe 3.7.3.1, 3.10.2.1, 3.10.4.1).

Die untersuchten Lager sind in Anhang 1 kurz beschrieben. Weitere Angaben sind dem 3. Teil, insbesondere dem Kapitel 3.2 zu entnehmen.

2.1.2.4 Folgerungen bezüglich der Repräsentativität

1. Die mitzuteilenden Ergebnisse beanspruchen repräsentativ zu sein für:
Christliche Jugendlager des deutsch-schweizerischen CVJM/F-Bundes für 13- bis 17-Jährige in den siebziger Jahren.
2. Sie sind insbesondere *nicht* repräsentativ für:
 - Christliche oder andere Jugendlager generell
 - Christliche oder andere Jugendarbeit generell
 - Schweizer- oder andere Jugendliche im allgemeinen usw.
3. Es sind zwischen den in 1. und 2. genannten Gruppen Ähnlichkeiten zu vermuten, die es möglicherweise gestatten, gewisse Erkenntnisse auch auf Jugendliche anzuwenden, für die das Material nicht repräsentativ ist. Solche Aussagen haben jedoch nur den Charakter von Hypothesen.

2.1.3 TYPEN EMPIRISCHER FORSCHUNG

2.1.3.1 Deskriptive und verifizierende Forschung

Deskriptive Forschung fragt nach der Beschaffenheit von Gegenständen. Es werden Art und Häufigkeit eines Phänomens untersucht (14).

Eine deskriptive Aussage liegt zum Beispiel vor, wenn wir feststellen, dass in den Lagern von den 461 Teilnehmern 22.9% Mädchen und 77.1% Burschen waren (3.2.1).

Demgegenüber beschäftigt sich verifizierende Forschung mit dem Zusammenhang zwischen mindestens zwei Variablen, wobei behauptet wird, dass er regel-mässig auftritt.

Wenn wir beispielsweise feststellen wollen, ob zwischen der Art eines Lagers und dem Geschlecht der Teilnehmer eine Beziehung besteht (Prüfen der Hypothese "Mädchen gehen meist in gemischt-geschlechtliche Lager", vgl. 3.2.1, 3.13.2), betreiben wir verifizierende Forschung.

(14) Vgl. MAYNTZ (1972, 28ff), BENNINGHAUS (1974, 11ff).

Für diese Art Forschung sind Hypothesen konstitutiv. Eine Hypothese ist die Behauptung eines Zusammenhanges zwischen mindestens zwei Variablen. Sie muss empirisch überprüfbar sein und ausserdem einigen weiteren Kriterien genügen.

Im Forschungsprozess wird zu beweisen versucht, dass die Behauptung falsch ist (Prinzip der Falsifikation). Wird das mehrmals ernsthaft versucht, darf man sie als verifiziert ("bewiesen") und damit als gültig betrachten - jedoch nur solange nicht das Gegenteil bewiesen wird.

In dieser Studie bedienen wir uns sowohl deskriptiver als auch verifizierender Forschung.

2.1.3.2 Explorative Forschung

Einer der wichtigsten Grundsätze verifizierender Forschung besagt, dass für die Formulierung der Hypothesen nicht dasselbe Datenmaterial benutzt werden darf wie für den Falsifikationsversuch.

Mit andern Worten: Man muss die Hypothesen formulieren, bevor die Daten erhoben und ausgewertet sind.

Diese Forderung setzt genügend entwickelte Theorien voraus, die es gestatten, exakte Hypothesen aufzustellen und sie empirisch zu überprüfen. Dabei geht es nicht nur darum festzustellen, ob tatsächlich Zusammenhänge bestehen, man will vielmehr auch herausfinden, wie stark sie sind (Schätzen von Parametern).

Genau das ist aber in vielen Fällen - so auch auf dem Gebiet der Jugendarbeit - nicht möglich, weil man sich noch am Anfang der empirischen Forschung befindet und solche Theorien kaum vorliegen.

Wir gelangen somit zur Unterscheidung von zwei Phasen empirischer Forschung, die SONQUIST (1975, 1) als "inductive phase of model development" und "deductive model testing" bezeichnet. Die erste Phase wird auch "explorative" Forschung genannt (ALLERBECK, 1972, 181; MAYNTZ, 1972, 29).

In der explorativen Phase will man Hypothesen gewinnen, welche in der "testenden" Phase an einem neuen (!) Datensatz überprüft werden müssen.

Natürlich liegen auch der explorativen Phase gewisse Erwartungen voraus, die der Erfahrung und ersten Theorieversuchen entstammen. Sie haben jedoch eher den Charakter von Leitfragen, über deren Beantwortung gewisse Vermutungen gehegt werden. Man spricht deshalb in diesem Falle besser von Leitfragen und Erwartungen als von Hypothesen (vgl. 2.1.5).

Diese Grundsätze empirischer Forschung wurden hier absichtlich relativ ausführlich behandelt, weil daraus äusserst wichtige Folgerungen für die Interpretation der Ergebnisse zu ziehen sind - was leider oft nicht getan wird.

Es geht nicht an, dass ein Ergebnis aus den Daten extrahiert, im nachhinein die nötigen Hypothesen formuliert und das Ganze als Beweis deklariert wird.

Was jedoch auch explorative Forschung kann und ausdrücklich soll, ist zu versuchen, die Ergebnisse in den Horizont bestehender Theorien zu stellen und diese zu differenzieren. Die Resultate sollen nicht als einzelne Aussagen isoliert stehen gelassen, sondern nach Möglichkeit in einen grösseren Zusammenhang gebracht werden. Dieser hat allerdings auch wieder nur hypothetischen Charakter und bedarf der empirischen Ueberprüfung.

2.1.3.3 Folgerungen

1. Allen nicht bloss deskriptiven Aussagen kommt wegen des explorativen Charakters der Untersuchung nur der Rang von Hypothesen zu. Sie "beweisen" noch gar nichts.

Das gilt ausdrücklich auch dort, wo beim Referieren der einzelnen Ergebnisse aus sprachlichen Gründen nicht immer der Konjunktiv oder das Wort "Hypothese" o.ä. gesetzt wird.

2. Diese und die in 2.1.2.4 gezogenen Folgerungen bezüglich der Repräsentativität haben nicht nur Alibi-Funktion. Es gilt vielmehr:

Bei der Interpretation der Ergebnisse sind diese Einschränkungen sowohl vom Verfasser wie auch vom Leser sorgfältig zu beachten. Alles andere führt zu unwissenschaftlichen und falschen Urteilen.

2.1.4 BESTANDESAUFNAHME UND FUNKTIONALE ANALYSE

2.1.4.1 Bestandesaufnahme

Wenn im Sinne der ersten Grundfrage in 1.1 die Situation christlicher Jugendlager erhoben werden soll, muss sich der Forscher bemühen, möglichst genau festzustellen, was ist: Er muss eine Bestandesaufnahme durchführen.

Abgesehen davon, dass die eben geforderte Genauigkeit und Breitbandigkeit in Wirklichkeit nie erreicht werden kann, bleibt eine isolierte Bestandesaufnahme meist unbefriedigend.

Deshalb wird in der neueren Forschung oft der Ansatz der "funktionalen Analyse" gewählt.

2.1.4.2 Funktionale Analyse

Das Kennzeichen einer funktionalen Analyse besteht darin, "dass in bezug auf einen nach den Erkenntnisinteressen des Forschers hypothetisch konstruierten Zielzustand die relevanten Elemente eines Systems nach ihren funktionalen und dysfunktionalen Wirkungen befragt werden" (STEINBECK in: SCHEFOLD, 1972, 52).

Damit hängt die Auswahl und Bewertung der Phänomene vom Zielzustand, von der Funktion ab, welche der Forscher vorgibt. Es handelt sich also um ein Vor-Urteil (1.3.1.2), welches klar als solches deklariert werden muss.

Woher leitet man aber einen Zielzustand ab?

Es gibt zwei Möglichkeiten:

- a) Der Zielzustand wird aus den Zielsetzungen der Jugendverbände abgeleitet.

Abgesehen davon, dass diese keine einheitliche Grösse darstellen, ist die Gefahr gross, dass man alles aus der Sicht des Verbandes betrachtet, und damit blind gegenüber andern Phänomenen wird (15).

- b) Der Zielzustand wird einer externen Theorie entnommen.

Dabei versucht man vielfach, die Bedürfnisse der Jugendlichen und der Gesellschaft zu erfassen und daraus Forderungen an die Jugendarbeit abzuleiten. Jugendarbeit wird dann verstanden als "institutionalisierte Problemlösungen" (SCHEFOLD, 1972, 50).

(15) Das ist unter anderem das Problem der Studie von KEIL (in: WURZBACHER, 1961, 200ff). Zur Kritik siehe SCHEFOLD (1972, 33), 1.3.7.

Ein Beispiel für diesen Typus ist die Studie MOLLENHAUERS (1969). Jugendarbeit wird bei ihm unter einem pädagogischen Aspekt betrachtet und danach beurteilt, was sie "zur Erprobung neuer Rollendefinitionen, zur Ich-Stärkung und zur Stärkung der Reflexionskräfte der Heranwachsenden" (S. 230) beiträgt (16).

SCHEFOLD (1972, 54) nennt in seinem soziologisch orientierten Ansatz vier Dimensionen:

Die Jugendverbandsarbeit leistet Beiträge

- zur Sozialisation,
- zur sozialen Plazierung,
- zur sozialen Kontrolle der jugendlichen Teilnehmer,
- zur sozialen Mobilität der Jugendlichen als Interessen- und Konfliktgruppen.

Hier liegt unzweifelhaft eine bewusste Einschränkung auf soziologische Aspekte vor. Das hat zur Folge, dass SCHEFOLD formulieren kann:

"An der Befriedigung von Bedürfnissen der Jugendlichen innerhalb der Jugendgruppen z.B. sind wir nur soweit interessiert, als diese zum Lernen von Verhaltensmustern führen oder mit sozialer Kontrolle verbunden sind" (S. 57).

"Diese Begrenzung der funktionalen Analyse auf 'gesellschaftlich' relevante Beiträge erscheint für eine soziologische Arbeit legitim" (S. 58).

Bei diesem und ähnlichen Ansätzen besteht die Gefahr, dass alles einem einzigen Gesichtspunkt untergeordnet wird. Andere Erscheinungen gelangen nicht ins Blickfeld. Im extremsten Falle ist nicht einmal gesagt, dass der Zielzustand überhaupt erreicht werden kann. Die ganze Analyse wird überdies sinnlos, wenn die Träger der Jugendorganisationen die Zielsetzung als für sie irrelevant erklären. Die Theorie hört dann auf, Theorie "der Jugendarbeit" zu sein und wird zur sinnlosen U-topie.

(16) Zur Kritik siehe SCHEFOLD (1972, 40ff u. 49ff).

Dasselbe Vorgehen wählen EATON/FALK (nach SCHEFOLD, 1972, 35ff u. 49ff) bei der Gewinnung ihrer Hypothesen über die Funktion von Jugendarbeit. Es begegnet formal bei den meisten Versuchen zur Formulierung von Zielsetzungen der Jugendarbeit. Vorausgestellt wird meist ein Kapitel "Zur Analyse der Situation der Jugend" (so JOOS/STUECKRATH, 1971, 338ff). Dagegen ist an sich nichts einzuwenden.

(Forts.)

2.1.4.3 Folgerungen

1. In Verfolgung des Zieles einer explorativen Bestandaufnahme muss sich die vorliegende Studie bemühen, im Rahmen der gegebenen Möglichkeiten möglichst genau festzustellen, was ist.
2. Nach 1.2.5 darf der Schwerpunkt ruhig auf einem ganz bestimmten Aspekt liegen, solange man nicht behauptet, damit das Ganze erfassen zu können.

Angesichts des aktuellen Forschungsstandes (2.1.1.2) und unter dem leitenden Gesichtspunkt der Praktischen Theologie sollte die Untersuchungsanlage jedoch relativ breit und unspezifisch - damit aber notwendigerweise auch relativ oberflächlich - sein.

3. Den in 2.1.4.2 angedeuteten Gefahren des funktionalen Ansatzes und der damit verbundenen Kritik kann man grundsätzlich nicht entgehen.
4. Aus dem Prinzip der Relationalität der beiden Modi (1.3.1.3) folgt, dass die im Zusammenhang mit dem funktionalen Ansatz als Vor-Urteile gesetzten Zielzustände nicht unveränderliche Grössen sein dürfen. Vielmehr müssen die Ergebnisse der Analyse wiederum die vorgesetzten Ziele beeinflussen, ohne dass diese jedoch ihre kritische und praxis-verändernde Funktion einbüßen. Nur so können auch Theorie und Praxis in ein Verhältnis der Relationalität treten (1.3.3) - eine Forderung, die angesichts des heutigen Standes der Theoriediskussion (2.1.1) von grosser Bedeutung ist.
5. Aus dem Ansatz einer funktionalen Analyse folgt, dass ihr Grund-Werturteile zugrunde liegen, die "bekenntnismässig" eingeführt und deutlich als solche deklariert werden müssen (1.3.4) (17).

(16) (Forts.) Die Frage dabei ist nur, ob es sich wirklich um empirisch überprüfbare Aussagen, oder um unscharfe, unzulässig verallgemeinernde Behauptungen handelt (vgl. die Kritik MOLLENHAUERS, 1969, 27ff, zit. in 1.3.7) und ob die Zielsetzungen wirklich nicht schon zum vornherein feststehen und der Vorspann nur ein pseudo-wissenschaftliches Alibi abgeben soll.

(17) An dieser Stelle sollten im Sinne des Ansatzes im 1. Teil nun jene Ziel- und Wert-Setzungen dargestellt werden, welche die Untersuchung im Sinne von Vor-Urteilen leiten.

2.1.5 LEITFRAGEN UND ERWARTUNGEN

2.1.5.1 Gewählte Methode zur Erarbeitung von Leitfragen und Erwartungen

Um eine möglichst breite Bestandesaufnahme zu erreichen und möglichst viele relevante Erscheinungen zu erfassen (2.1.4), wurden im Frühjahr 1975 vier Tiefen-Interviews mit drei ehemaligen Teilnehmern von CVJM/F-Lagern durchgeführt. Sie wurden alle in Stichworten mitgeschrieben (18).

Diese Interviews wurden ergänzt durch eine grössere Anzahl von Gesprächen mit ehemaligen Lagerteilnehmern und Lagerleitern verschiedenster Jugendorganisationen.

Literatur über Jugendprobleme und Jugendarbeit, sowie eigene Erfahrungen und Zielvorstellungen, die zum Teil in Form von Rechenschaftsberichten gegenüber CVJM/F-Instanzen schriftlich vorlagen, waren weitere Quellen für Leitfragen und Erwartungen.

Durch dieses Vorgehen entstand ein umfangreicher Katalog von Fragenkomplexen. Er wurde aufgrund der praktischen Möglichkeiten und der Hauptforschungsinteressen auf die in 2.1.5.2 aufgelisteten Themenkreise beschränkt (19).

(17) (Forts.) Dies umso mehr, als in den einzelnen Sachkapiteln aus Gründen der thematischen Geschlossenheit der Darstellung nicht nur empirische Ergebnisse referiert (empirisch-erkennender Modus) sondern bereits erste Wertungen vorgenommen werden (normativ-entscheidender Modus). Insbesondere beim Lesen der Ergebnisse im 3. Teil muss dieser Sachverhalt gut im Auge behalten werden. Man kann nicht empirisch feststellen, dass dieses "gut", jenes "fraglich" ist.

Wie jedoch aus den obigen Ausführungen (Punkt 4) hervorgeht, müssen diese Ziel- und Wertsetzungen aufgrund der Resultate der empirischen Untersuchung modifiziert werden (Prinzip der Relationalität, 1.3.1.3). Will man sie nicht zweimal darstellen oder auseinanderreißen (was sachlich einzig richtig wäre), können sie entweder vor oder nach den empirischen Ergebnissen plaziert werden. Man betont einmal stärker die eine (Vor-Urteil), das andere Mal stärker die andere (Urteil) Funktion.

Für die vorliegende Studie wurde die zweite Darstellungsweise gewählt. Die Ziel- und Wertsetzungen werden im 4. Teil ausführlich behandelt. Es sei jedoch nochmals betont, dass sie im Sinne von Vor-Urteilen bereits die vorausgehenden Kapitel beeinflussen und bereits beeinflusst haben.

2.1.5.2 Untersuchte Themenkreise

Da es sich bei der vorliegenden Untersuchung um eine explorative Uebersichts-Studie handelt, wurde weitgehend auf die Formulierung expliziter Hypothesen verzichtet. An deren Stelle traten Leitfragen und Erwartungen (2.1.3.2).

Um Wiederholungen zu vermeiden, folgt hier nur eine Liste der untersuchten Themenkreise. Die Leitfragen und Erwartungen finden sich in den entsprechenden Sachkapiteln im 3. Teil.

Folgende Themenkreise wurden untersucht:

(Die Zahlen beziehen sich auf die Kapitelnummern im 3. Teil)

- 3.1 Zuverlässigkeit der Daten
- 3.2 Zusammensetzung der Teilnehmer
- 3.3 Gruppenführer
- 3.4 Motivation der Teilnehmer
- 3.5 Extraversion und Neurotizismus
- 3.6 Probleme der Teilnehmer
- 3.7 Geführte Gespräche
- 3.8 Soziale Einstellungen und deren Veränderung
- 3.9 Gruppen-Status und Gefühl der Gruppen-Integration
- 3.10 Religiöse Einstellung
- 3.11 Geistliches Programm
- 3.12 Lagerbeurteilung
- 3.13 Gemischt- oder getrennt-geschlechtliche Lager?
- 3.14 Persönliche Veränderungen durch die Lager

(18) Zur Methodik des Tiefen-Interviews siehe SCHEUCH (1973, 121ff), KOENIG (1972, 37ff u. 143ff).

(19) Es zeigte sich im Verlauf der Analyse, dass einzelne wichtige Erscheinungen vernachlässigt, andere unbefriedigend erfasst wurden. Zum Teil waren auch die praktischen Möglichkeiten zu beschränkt. Das geschieht bei solchen Uebersichts-Studien wohl immer, und damit wird man sich wahrscheinlich abfinden müssen (vgl. etwa 3.2.5.1, 3.6.1, 3.10.2.1, 3.10.4.1).

2.2 ERHEBUNGEN UND AUSWERTUNG

2.2.1 VORERHEBUNGEN (FRUEHLING 1975)

Aufgrund des Materials, dessen Sammlung in 2.1.5.1 beschrieben ist, konnte das Erhebungsinstrumentarium bereitgestellt werden. Bei der Konstruktion der Fragebogen wurde wo immer möglich und sinnvoll die geschlossene Frageform verwendet, da sie einfacher auswertbar ist (1). Ebenfalls musste bei der Gestaltung Rücksicht auf die vorgesehene EDV-Auswertung genommen werden.

Die provisorisch formulierten Fragen wurden darauf drei Schulklassen in Oberengstringen/ZH vorgelegt und ausserdem mit verschiedenen Jugendlichen durchbesprochen. Diese wurden auch probeweise den publizierten und fertig zu übernehmenden Tests unterzogen (S-E-T von JOERGER, 1973, siehe 3.8.1, und HANES KJ von BUGGLE/BAUMGAERTEL, 1975, siehe 3.5).

Es zeigte sich, dass einige Items der Religiösen Einstellungs-Skala eliminiert oder anders formuliert, und insbesondere die Fragen zur Erfassung der Probleme und Gespräche gründlich überarbeitet werden mussten.

Ein weiterer Probelauf mit einem Teil der Fragen, wiederum in drei Schulklassen durchgeführt, fiel nun befriedigend aus (2).

(1) Zur Konstruktion von Fragebogen und zur Frageform siehe KOENIG (1972, 86ff), LIENERT (1969, 32ff), PREYER (1974, 86ff), MAYNTZ (1972, 106ff), SCHEUCH (1973, 66ff).

(2) Die Konstruktion der einzelnen Skalen und Fragen ist jeweils in den entsprechenden Sachkapiteln im 3. Teil beschrieben. Die Fragebogen sind in Anhang 5 abgedruckt.

2.2.2 HAUPTERHEBUNGEN

2.2.2.1 Erhebung am Lageranfang (Sommerferien 1975)

Die Erhebung am Lageranfang wurde nach Möglichkeit jeweils am ersten Lagertag durch den Verfasser selber durchgeführt. Neben der Konstanthaltung der Untersuchungsbedingungen bot dies den Vorteil, dass die Interpretation der Daten durch die persönlichen Eindrücke während der sechswöchigen Lager-tournée eine wesentliche Erleichterung erfuhr ("nicht-teilnehmende Beobachtung", MAYNTZ, 1972, 87ff; vgl. 3.8.3.2.3, 3.13.2.3 u.ö.).

Die einzelnen Teilnehmer erhielten Kennziffern zugeteilt. Die Namen dahinter waren nur dem Untersuchenden bekannt. Eine anonyme Erhebung erwies sich als unmöglich, da die drei Fragebogen von Lageranfang, Lagerende und Spätbefragung jeweils einander zugeordnet werden mussten, sonst wäre das Ziel des Panels nicht erreicht worden.

In einzelnen Fällen fanden die Erhebungen aus organisatorischen Gründen erst am zweiten Tag statt oder wurden durch die Lagerleitung vorgenommen. In diesem Falle mussten die Fragebogen mit dem Namen versehen und in einem verschlossenen Couvert abgegeben werden.

Folgende Fragebogen wurden verwendet:

1. "Gruppentest für die soziale Einstellung (S-E-T)" (JOERGER, 1973)
2. Fragebogen Anfang (FB-A; abgedruckt in Anhang 5)
3. "Hamburger Neurotizismus- und Extraversions-Skala für Kinder und Jugendliche (HANES KJ)" (BUGGLE/BAUMGAERTEL, 1975), Form I.

Bei den Gruppenführern wurde eine modifizierte Form des FB-A angewandt. Zudem wurden sie den beiden folgenden Fragebogen unterzogen:

1. "EYSENCK - Persönlichkeits-Inventar (EPI)" (EGGERT, 1974), Form A (anstelle von HANES KJ I bei den Teilnehmern).
2. "Fragebogen zur direktiven Einstellung (F-D-E)" (BASTINE, 1971). (Anstelle des S-E-T bei den Teilnehmern).

2.2.2.2 Erhebung am Lagerende (Sommerferien 1975)

Die Befragung wurde jeweils am letzten oder zweitletzten Lagertag und in den meisten Fällen wiederum durch den Verfasser selber durchgeführt.

Folgende Fragebogen wurden verwendet:

1. "Gruppentest für die soziale Einstellung (S-E-T)" (JOERGER, 1973).
2. Fragebogen Ende (FB-E; abgedruckt in Anhang 5).
3. "Hamburger Neurotizismus- und Extraversions-Skala für Kinder und Jugendliche (HANES KJ)" (BUGGLE/BAUMGAERTEL, 1975), Form II.

Bei den Gruppenführern wurde eine modifizierte Form des FB-E angewandt. Zudem wurden sie den beiden folgenden Fragebogen unterzogen:

1. "EYSENCK-Persönlichkeits-Inventar (EPI)" (EGGERT, 1974), Form B (anstelle von HANES KJ II bei den Teilnehmern).
2. "Fragebogen zur direktiven Einstellung (F-D-E)" (BASTINE, 1971). (Anstelle des S-E-T bei den Teilnehmern).

2.2.2.3 Spätbefragung (Herbst 1975)

Die Spätbefragung wurde postalisch zwischen drei und fünf Monaten nach den Lagern durchgeführt.

Folgende Fragebogen wurden verwendet:

1. "Gruppentest für die soziale Einstellung (S-E-T)" (JOERGER, 1973).
2. Fragebogen Spätbefragung (FB-S; abgedruckt in Anhang 5).

Die Gruppenführer wurden nicht mehr befragt.

2.2.3 AUSWERTUNG (1975-77)

Die Auswertung erfolgte durch den Verfasser am Rechenzentrum der Universität Zürich auf einer IBM/370-155.

Zur Anwendung gelangten die Statistikpakete SPSS, OSIRIS und PSYCHLIB (3).

(3) SPSS:

(Statistical Package for the Social Sciencies, IBM-Version 6.2)
NIE (1975).

OSIRIS:

RATTENBURY/PELLETIER (1974); SONQUIST (1975); SONQUIST u.a. (1974);
ANDREWS/MESSENGER (1973); ANDREWS u.a. (1975a, 1975b).

PSYCHLIB:

Programmbibliothek der Psychiatrischen Universitätsklinik Burg-
hölzli, Zürich, Forschungsdirektion, U. BAUMANN.
(Vervielfältigtes Manual).

Die verwendeten Koeffizienten sind in Anhang 3 aufgeführt.

2.3 DIE CHRISTLICHEN VEREINE JUNGER MÄNNER UND FRAUEN

Die Wesenszüge und Zielsetzungen der Christlichen Vereine Junger Männer und Frauen (CVJM/F) prägen die folgenden Ergebnisse sehr stark. Sie wenigstens grob zu kennen, ist deshalb zum Verständnis der Resultate eine unabdingbare Voraussetzung.

Dieses Denken beeinflusst überdies auch massgeblich den Ansatz im 4. Teil der vorliegenden Studie, eine Tatsache, die nicht geleugnet werden soll.

Aus diesen Gründen folgt hier ein ganz knapper Ueberblick über Gründungsgeschichte und heutige Struktur des CVJM/F, sowie eine kurze Darstellung des Selbstverständnisses und der Zielsetzungen dieser Jugendorganisation, aufgezeigt anhand ihrer öffentlichen Verlautbarungen.

2.3.1 GESCHICHTLICHES

2.3.1.1 Die Christlichen Vereine Junger Männer

Als Gründer der Christlichen Vereine Junger Männer (CVJM) gilt George WILLIAMS, der 1844 zusammen mit elf andern jungen Männern in London formell den ersten YMCA (Young Men's Christian Association, englisch für CVJM) gründete (1).

Der YMCA war von Anfang an "wenn nicht revolutionär, so doch avantgardistisch" (ERL, 1968, 422). Das zeigte sich auch darin, dass er sich als Verein, überparochial und interkonfessionell konstituierte.

Neben den rein religiösen Aktivitäten wurden bereits wenig später auch Vorträge und kaufmännische Kurse veranstaltet.

Durch die Kontakte, welche während der Londoner Weltausstellung von 1851 geknüpft wurden, entstanden in den nächsten Jahren in der ganzen Welt ähnliche Vereine (z.B. in Montreal, New York, Kapstadt, Australien, Ceylon, Indien). 1855 zählte man schon 333 Lokalvereine.

(1) Zur Geschichte des CVJM/F siehe GEISSBERGER (1968), SHEDD (1955), VON PROSCH (1953).

Einen Ueberblick über die Entwicklung der deutschsprachigen Jugendarbeit im allgemeinen gibt BAEUMLER (1975, 312ff).

Bereits 1855 wurde in Paris der Weltbund der CVJM gegründet - die erste internationale Jugendorganisation (ERL, 1968, 422) (2). Einer der Haupt-Motoren war Henry DUNANT, der spätere Gründer des Roten Kreuzes. Diese Internationalisierung der Arbeit sollte sich als eine der grössten Stärken des CVJM erweisen.

Als Vorläufer in der Schweiz können die evangelischen Jünglingsvereine betrachtet werden, die seit 1768 (Pfr. MEYENROCK in Basel) anzutreffen sind. Als erster eigentlicher CVJM gilt der 1852 gegründete Genfer-Verein, dessen ehrenamtlicher Sekretär Henry DUNANT war. In kurzer Zeit breitete sich die Idee auch in der übrigen Schweiz aus (1852 Lausanne, 1853 Bern und St. Gallen usw.) (3).

2.3.1.2 Die Christlichen Vereine Junger Frauen und Töchter

1855 begann in England - und gleichzeitig in der welschen Schweiz - eine ähnliche Arbeit unter Frauen und Mädchen. Diese Vereine nannten sich später CVJF (YWCA) und schlossen sich ebenfalls in einem Weltbund zusammen, dem die Schweiz 1926 beiträt.

Durch eine gewisse Schwäche des CVJF und die zunehmende Ausweitung der Arbeit des CVJM auch auf Frauen und Mädchen sind in letzter Zeit ziemlich komplizierte Verhältnisse entstanden.

(2) Für Details zur Geschichte des Weltbundes siehe v.a. SHEDD (1955).

Es ist interessant, dass in Paris das Durchschnittsalter der 99 Delegierten aus 9 Ländern nur 23 Jahre betrug. Heute wird im CVJM-Weltbund unter dem Schlagwort der Partizipation darum gerungen, das Alter der Delegierten und der Exekutive wieder zu senken, die Jungen stärker an den Entscheidungsprozessen teilhaben zu lassen und demokratischere Formen zu verwirklichen. (Vgl. dazu die LEYSIN YOUTH DECLARATION, 1976, die Bezug nimmt auf Beschlüsse des Weltrates in Nottingham, 1969, und Kampala, 1973).

(3) Zur Geschichte des CVJM in Deutschland siehe KUPISCH (1958); zur neueren Situation: ERL (1968, 421ff).

2.3.2 HEUTIGE STRUKTUR, VERBREITUNG UND AKTIVITÄTEN

2.3.2.1 Struktur

Sowohl der CVJM als auch der CVJF sind föderalistisch "von unten nach oben" organisiert. Jede höhere Stufe erfüllt jedoch in Zusammenarbeit mit ihren Untergruppierungen wieder eigene Funktionen (Bsp.: Bruderschaftshilfe des Schweiz. Nationalverbandes, Flüchtlingshilfe der Weltbünde).

Die Basis bilden lokale Vereine mit verschiedenen Gruppen und Abteilungen. Im Zeichen der Koedukation wurden sie seit den sechziger Jahren zunehmend in Christliche Vereine Junger Männer und Frauen (CVJM/F) umgebildet. Sie bieten in diesem Falle Programme für die männliche *und* weibliche Jugend an, entweder in Form von getrennt- oder gemischt-geschlechtlichen Gruppen.

Die CVJM in der deutschen Schweiz sind in 5 Regionen zusammengefasst, diese wiederum im Bund der CVJM/CVJF der deutschsprachigen Schweiz. Es werden verschiedene Arbeitsgebiete unterschieden (z.B. Jungschar, Militärkommission, Ferienheimgenossenschaft, Turn- und Sportverband usw.). Auf der welschen Seite besteht eine ähnliche Organisation.

Die beiden Bünde - deutsche und welsche Schweiz - sind im Schweiz. CVJM- und im Schweiz. CVJF-Nationalverband zusammengefasst. Auf dieser Stufe besteht noch eine Trennung in CVJM und CVJF.

Die Nationalverbände sind direkt Mitglied der beiden Weltbünde mit Sitz in Genf.

Für die einzelnen Kontinente bestehen "aerea committees", welche die Arbeit der Nationalverbände in ihrem Bereich koordinieren.

2.3.2.2 Verbreitung

Tabelle 3:
Der YMCA weltweit in Zahlen

1. Mitglieder und Teilnehmer	ca. 23 Millionen
a) aufgeteilt nach Geschlecht	
- Mädchen und Frauen	35 %
- Burschen und Männer	<u>65 %</u> 100 %
b) aufgeteilt nach Alter	
- unter 18	51 %
- 18 bis 29	20 %
- über 30	<u>29 %</u> 100 %
2. Leiterschaft	
- Freiwillige	ca. 670'000
- Professionelle	ca. 18'500
3. Länder mit YMCA-Arbeit	über 80

Quelle: WORLD COMMUNIQUE 2/77 Stand: 1976

Bemerkung: Die hier angeführten Zahlen sind gerundet.

Details: - WORLD COMMUNIQUE 2/77
 - The YMCAs of the World (WELTBUND, 1977).

2.3.2.3 Aktivitäten

Was geschieht weltweit im CVJM?

Das WORKBOOK (1976, 19) nennt folgende Tätigkeiten (4):

"Der CVJM ist international anerkannt für seine hervorragenden Beiträge und seine schöpferische Führung (innovative leadership) in so verschiedenen Bereichen wie:

- die oekumenische Bewegung
- institutionelle und auserschulische Bildung
- Jugendarbeit
- Gesundheit und Fitness
- Leiter-Ausbildung
- Berufs-Ausbildung
- Gemeinwesen-Entwicklung
- internationale Zusammenarbeit
- persönliche und Familien-Beratung
- Gruppen- und Gemeinwesen-Arbeit
- Camping und Erholung im Freien
- Sport, körperliche Ertüchtigung und Erholung
- humanitäre Dienste"

2.3.3 WESEN UND ZIELE DES CVJM

2.3.3.1 Die Pariser-Basis (1855)

Bei der Gründung des Weltbundes (Paris, 1855) wurde als Grundlage der Arbeit des CVJM die sogenannte "Pariser-Basis" angenommen, welche lautet (5):

(4) Eigene Uebersetzung aus dem Englischen. Details finden sich in WEITBUND (1969 u. 1977) "The YMCAs of the World", Ausgaben 1969 und 1977; und in WORLD COMMUNIQUE 2/77.

(5) Ein Ausschnitt aus dieser Basis wurde später zur klassischen Formulierung der Oekumene und ging als "Artikel I. Basis" in die "Verfassung des Oekumenischen Rates der Kirchen" ein (siehe z.B. NAIROBI, 1976, 327).

"Die Christlichen Vereine Junger Männer haben den Zweck, solche junge Männer miteinander zu verbinden, welche Jesus Christus nach der Heiligen Schrift als ihren Gott und Heiland anerkennen, in ihrem Glauben und Leben seine Jünger sein und gemeinsam danach trachten wollen, das Reich ihres Meisters unter den jungen Männern auszubreiten.

Keine an sich noch so wichtige Meinungsverschiedenheit über Gegenstände, die diesem Zweck fremd sind, soll die Eintracht brüderlicher Beziehungen der Mitglieder untereinander stören." (WELTBUND, 1973, 7).

2.3.3.2 Die Kampala-Erklärung (1973)

Die Pariser-Basis blieb in der Folge nicht unangefochten. Einerseits fürchtete man, dass ihre Preisgabe den Verlust der christlichen Identität zur Folge haben könnte, und andererseits wuchs das Bedürfnis, nicht nur eine alte Formel zu wiederholen, sondern in heutigen Worten auszudrücken, was christliches Glauben im Kontext des CVJM bedeutet.

Der Weltrat stellte sich 1973 in Kampala/Uganda der schwierigen Aufgabe.

Nach eingehender Diskussion wurde die Pariser-Basis eindrücklich bestätigt und gleichzeitig folgende Zusatzerklärung angenommen (WELTBUND, 1973, 7f):

"In Anbetracht der Prägung der CVJM in der Welt von heute werden durch diesen Akt der Anerkennung der Pariser-Basis den verschiedenen Vereinen und ihren Mitgliedern als Mitarbeiter Gottes Forderungen auferlegt, zu denen gehören:

1. Für Chancengleichheit und Gerechtigkeit für alle zu wirken.
2. Für die Schaffung und Erhaltung einer Welt zu wirken, in der die Beziehungen der Menschen untereinander durch Liebe und Verständnis gekennzeichnet sind.
3. Auf Verhältnisse und deren Erhaltung im CVJM und in der Gesellschaft, ihren Organisationen und Einrichtungen hinzuarbeiten, die der Ehrlichkeit, Vertiefung und schöpferischen Fähigkeit Raum geben.
4. Formen der Mitarbeit und des Programms zu entwickeln und zu erhalten, die die Vielfalt und Tiefe christlicher Erfahrung deutlich machen.
5. Für die Entfaltung des ganzen Menschen zu sorgen."

Wir erkennen hier die für den Weltbund der CVJM typische Ausrichtung nicht nur auf den Einzelnen, sondern auch auf die gesellschaftlichen und globalen Probleme (6).

2.3.3.3 Die Erklärung von Tozanso "Was ist der CVJM?" (1965)

Im Handbuch zur Weltratstagung 1977 (WORKBOOK, 1976, 63) wird auf die Frage "Was ist der CVJM?" ganz lapidar geantwortet: "It is 'many things to many people'" (viele Dinge für viele Menschen).

Zweierlei sei jedoch klar:

1. Die christliche Zielsetzung
2. Die grosse Vielfalt, mit welcher sie verwirklicht werde.

(6) Ein Beispiel hierfür sind die Themen der zehn Arbeitsgruppen am YMCA World Council von 1977, betitelt: "10 Critical Issues Facing the Young Men's Christian Association" (WORKBOOK, 1976, 21). Sie sind zugleich der Beweis, dass es möglich ist, eine christliche Jugendarbeit zu konzipieren, die den Problemen unserer modernen Welt mit offenen Augen gegenübersteht und dennoch ihre christliche Identität nicht verliert (vgl. 4. Teil). Ihres zeichenhaften Charakters wegen seien sie hier aufgezählt (S. 21f):

"In the light of our Christian identity and mission, how can the Young Men's Christian Association - locally, nationally, regionally and globally - best address itself to these critical issues?"

Section I: Leadership, constituency and policy determination

1. leadership
2. constituency
3. policy determination

Section II: Survival and relevance

4. programme objectives and priorities
5. area and world-wide aspirations
6. relationships with governments

Section III: Facing today's world

7. social and cultural issues
8. human rights
9. new economic relationships
10. the christian gospel in today's world".

Etwas genauer beschreibt die Erklärung des Weltrates von 1965 in Tozanso, Japan, den CVJM. Einige Ausschnitte seien hier zitiert (7):

1. "Der CVJM ist eine christliche Organisation. ... Er heisst in vielen seiner Aktivitäten sowohl Personen mit einem andern Glauben willkommen als auch solche, die mit jedem Glauben Schwierigkeiten haben.
2. Der CVJM ist eine Freiwilligen-Organisation ...
3. Das Schwergewicht des CVJM liegt trotz der grossen Altersspanne seiner Mitglieder bei der Jugend ...
4. Der CVJM ist eine internationale Organisation. ... kein lokaler Verein und keine Mitgliedsbewegung lebt für sich allein.
5. Der CVJM ist eine Mitglieds-Organisation. Der CVJM leistet Mitgliedern und Nicht-Mitgliedern seine Dienste ... Aber sein Kern besteht aus solchen, welche sich bewusst zusammentun, um die Verwirklichung seiner Ziele voranzutreiben, und ein gewisses Mass an Verantwortung übernehmen ... Die letzte Kontrolle ... bleibt bei ... den Laien-Kräften.
6. Der CVJM ist eine Bruderschaft (fellowship) ... Er sucht ... eine Bruderschaft zu sein, die in bruderschaftlichen Banden alle Klassen, Glaubensbekenntnisse, Farben und Nationalitäten eint.
7. Der CVJM erzieht zu verantwortlicher Bürger- und Führerschaft ... Er sucht seine Mitglieder über die öffentliche Politik im eigenen Land und in der Welt zu informieren und sie dafür zu interessieren ... Aber er tut diese Dinge als eine Organisation ohne politische Abhängigkeit." (8)

(7) Eigene Uebersetzung aus dem Englischen nach WORKBOOK (1976, 63f) unter Benützung von GEISSBERGER (1968, 60f) und der offiziellen französischen Uebersetzung (WELTBUND, 1968).

(8) Der englische Text gebraucht den Ausdruck "without political alignment", die offizielle französische Uebersetzung "sans aucune appartenance politique". Die Frage hat in der Schweiz im Zusammenhang mit dem Problem "CVJM und politische Stellungnahmen" (frz. "engagement politique") in den letzten Jahren eine grosse Bedeutung erlangt. Die schweizerische Nationalkonferenz von 1975 war diesem Thema gewidmet (vgl. 4.5.4.8).

8. Der CVJM unterhält ein mannigfaltiges Programm. Er tut seine Arbeit hauptsächlich mit Kleingruppen ... Er sucht neue Methoden und Wege des Dienstes; er hat einen Geist der Erneuerung (innovative spirit)."

2.3.3.4 Der Bund der CVJM/CVJF in der deutsch-sprachigen Schweiz

Die CVJM im deutsch-sprachigen Raum Deutschlands und der Schweiz tragen charakteristische Züge, die keineswegs mit dem CVJM im allgemeinen gleichgesetzt werden dürfen.

Ihrer Herkunft und Theologie nach sind sie stark vom deutschen Pietismus und dessen Nachfahren geprägt. Sie betonen ihre missionarische und evangelikale Ausrichtung (vgl. 4.2.1.1). Die Pariser Basis spielt eine wichtige Rolle. Theologisch sind sie grösstenteils als konservativ und biblizistisch zu bezeichnen (ERL, 1968, 421ff). Sie stehen damit im Gegensatz beispielsweise zum YMCA in den USA, "der als soziale und gesellige Einrichtung theologisch überhaupt nicht engagiert ist" (ERL, 1968, 421). Es ergeben sich deshalb nicht selten heftige, jedoch für beide Teile fruchtbare Diskussionen.

Einen Eindruck von der - gegenüber den jüngern Verlautbarungen des Weltbundes - andersartigen Akzentsetzung gibt der Prospekt des Bundes der CVJM/CVJF in der deutsch-sprachigen Schweiz "Der Cevi stellt sich vor" (1975, 2; "Cevi"= CVJM/F):

"Der CVJM/CVJF in der deutschsprachigen Schweiz versteht sich als eine Dienst- und Missionsgemeinschaft, die sich vorab an junge Menschen wendet, und als ein Uebungsfeld für Gemeinde und Bruderschaft.

Schwerpunkte der Tätigkeit sind:

die Evangelisation

(Konfrontation junger Menschen mit der guten Nachricht)

das Einüben eines verbindlichen Gemeindelebens

(Bilden kleiner Zellen)

das Einstehen für die Einheit der Christen

(Brücken schlagen zwischen Christen verschiedener konfessioneller Herkunft)

der Dienst am Nächsten

(soziale und diakonische Aufgaben)."

3. TEIL:

ERGEBNISSE DER EMPIRISCHEN UNTERSUCHUNG

3.1 ZUVERLÄSSIGKEIT DER DATEN

3.1.1 RUECKFLUSS DER FRAGEBOGEN

Tabelle 4:
Fragebogen-Rückfluss

Befragungszeitpunkt	Rückfluss	
	Anzahl	in Prozent aller erfassten Teiln.
Lageranfang	449	97.4 %
Lagerende	437	94.8 %
Spätbefragung	393	85.0 %
Total Befragte	461	100.0 %

Der Rückfluss ist für eine Panel-Befragung sehr befriedigend. Das gilt insbesondere, wenn man berücksichtigt, dass die Spätbefragung postalisch durchgeführt werden musste, was normalerweise zu grossen Ausfällen führt (1).

3.1.2 FRAGEBOGEN-BEANTWORTUNG

Am Schluss der Spätbefragung wurden die Teilnehmer gefragt:

"Noch eine letzte Frage über das Ausfüllen der Fragebogen im Lager und jetzt (Ehrlichkeit ist Ehrensache!):

(1) Eine nähere Betrachtung der Daten zeigt, dass an der Spätbefragung jene häufiger nicht teilgenommen haben, welche mit den Lagern unzufrieden waren. Die Beurteilung der Lagerqualität usw. dürfte also etwas zu gut ausgefallen sein. Wegen des hohen Rückflusses von 85%

Wie hast Du die Fragebogen jeweils ausgefüllt?

- a) Ich habe manchmal einfach irgendetwas angekreuzt, um mit dem Mist bald fertig zu sein.
- b) Manchmal habe ich beim Ausfüllen der Fragebogen schon etwas gefuscht.
- c) Ich habe mir Mühe gegeben, die Fragebogen recht auszufüllen."

Tabelle 5
Fragebogen-Beantwortung

Wie hast Du die Fragebogen ausgefüllt?

Manchmal irgendetwas angekreuzt	3.1 %
Manchmal etwas gefuscht	30.8 %
Mühe gegeben	66.2 %
N = 393	100 %

Angesichts der Tatsache, dass ein dreimaliges stündiges Ankreuzen nicht gerade zu den interessantesten Beschäftigungen gehört, wenn man die Ferien fernab von Schule und Betrieb geniessen möchte, kann man mit dem Ergebnis zufrieden sein.

Es ist jedoch zu überprüfen, wie sich das gelegentliche Pfuschen auf die Zuverlässigkeit der Daten auswirkte.

Die Skalen und Fragebogen, bei denen man "irgendetwas angekreuzt" hatte, waren unschwer zu erkennen und wurden von der betreffenden Analyse ausgeschlossen (Behandlung als "fehlender Wert").

Die Befragung einiger Teilnehmer, welche "manchmal etwas gefuscht" hatten, ergab, dass sich diese Angabe fast ausschliesslich auf die Befragung am Lagerende bezog, als man zum Teil etwas "sauer" war, unverhofft nochmals ankreuzen zu müssen. Die Endbefragung war vorher absichtlich nicht angekündigt worden.

Zur Ueberprüfung der möglichen Folgen dieses Pfuschens standen zwei Skalen zur Verfügung.

1. Der Verlässlichkeits-Score im S-E-T (3.8.1).

Er ergab keine Anzeichen von willkürlicherem Ankreuzen in der Endbefragung (2).

2. Die Lügenskala im HANES KJ II (3.5.2).

Die Auswertung zeigt, dass die Teilnehmer eine überdurchschnittliche Offenheit an den Tag legten und - verglichen mit der Eichpopulation - häufiger gewisse "Schwächen" zugaben (3).

Zusammenfassend: Das Pfuschen bedeutet sicherlich eine gewisse Beeinträchtigung der Zuverlässigkeit der Daten. Andererseits könnten die Ergebnisse des S-E-T und des HANES KJ II auch darauf hindeuten, dass dieses Pfuschen ein eher spontanes - nicht durch Denken an "sozial erwünschte Antworten" verfälschtes - Ankreuzen zur Folge hatte.

3.1.3 INTEGRATION DER BEFRAGUNG IN DEN LAGERABLAUF

Reklamationen der Lagerleitungen, dass die Erhebung den Lagerbetrieb gestört hätte, wurden keine bekannt.

Eine Bemerkung, welche eine Lagerleiterin dem Untersuchenden unaufgefordert zugehen liess, sei noch zitiert:

"Die Umfrage fügte sich erstaunlich gut ein. Wurde im Gesamtprogramm nicht als störend empfunden."

(2) Verlässlichkeits-Score (je höher, desto unzuverlässiger):

Anfang: 11.73; Ende: 11.57; Spät: 11.51, N = 311.

Zu den allgemein etwas erhöhten Werten siehe 3.8.2.

(3) "Lügen":

Lagerende: Schnitt 3.5 gegenüber 5.0 in der Eichpopulation;

Sign. 1 %; N = 447.

3.2 ZUSAMMENSETZUNG DER TEILNEHMER

Ein Hauptgegenstand der Untersuchung ist die Frage: Wer nimmt denn überhaupt an den Lagern teil? Unterscheiden sich die Jugendlichen eventuell vom Durchschnitt der Gleichaltrigen?

In diesem Kapitel sollen äussere Merkmale diskutiert werden.

3.2.1 GESCHLECHT

Tabelle 6
Geschlecht der Teilnehmer

Geschlecht	
Mädchen	22.9 %
Burschen	77.1 %
N = 461	100 %

In den Lagern finden sich ungleich mehr Burschen als Mädchen.

Zwei Gründe sind denkbar:

- a) Mädchen gehen allgemein weniger in Lager als Burschen
- b) Das Lagerangebot für Mädchen ist kleiner.

Leider fehlen repräsentative statistische Angaben über den Lagerbesuch von Mädchen verglichen mit Burschen (zum Beispiel in Schulschilagern). Für den Bereich der Untersuchung gibt Tabelle 7 weitere Informationen.

Tabelle 7:
Geschlecht der Teilnehmer in gemischt-geschlechtlichen Lagern

Geschlecht	
Mädchen	43.1 %
Burschen	56.9 %
N = 153	100 %

Auch in gemischt-geschlechtlichen Lagern überwiegen zwar die Burschen noch leicht. Wir müssen jedoch in Betracht ziehen, dass der CVJM/F bis vor kurzem eine reine Männerorganisation war und auch heute an vielen Orten praktisch noch ist. Das beeinflusst sicher die Wirksamkeit der Werbung. Der leicht geringere Lagerbesuch der Mädchen in gemischt-geschlechtlichen Lagern dürfte daher eher eine Folge des Vereins-Image, der Mitgliederzusammensetzung und vielleicht des Programmes denn eine typisch weibliche Eigenschaft sein.

Der wahre Grund für die viel geringere Beteiligung der Mädchen im Gesamten ist vielmehr, dass im CVJM/F das Lagerangebot für Mädchen viel kleiner als dasjenige für Burschen ist.

Das hat vor allem zwei Gründe:

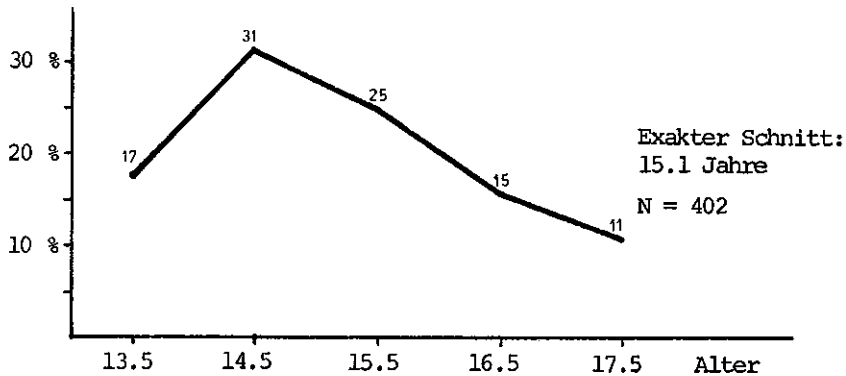
- a) Der CVJF war in der Schweiz immer viel schwächer als der CVJM. Auch nach der Erweiterung zum deutsch-schweizerischen CVJM/CVJF-Bund blieb die Mädchenarbeit - wie die Beteiligung der Frauen am Vereinsleben überhaupt - zahlenmässig deutlich hinter derjenigen der Burschen und Männer zurück. Dies hat natürlich zur Folge, dass auch weniger Mädchenlager durchgeführt werden.
- b) Wie wir in 3.13 noch sehen werden, wünschen 90% der Mädchen gemischt-geschlechtliche Lager. Reine Mädchen-gruppen und -lager sind für sie nicht sehr attraktiv. Auf der Burschenseite hingegen werden weiterhin sehr viele getrennt-geschlechtliche Lager durchgeführt: 75% der Burschen waren in einem reinen Burschenlager.

Das führt uns zur Folgerung (vgl. 3.13):

Wenn der CVJM/F in seinen Lagern - und wohl auch in seiner übrigen Jugendarbeit - mehr Mädchen erreichen will, wird er sein Angebot an gemischt-geschlechtlichen Lagern erweitern müssen - eventuell mit Verzicht auf einige reine Burschenlager.

3.2.2 ALTER

Figur 8:
Alter der Teilnehmer



Die Zahlen von Figur 8 sind mit grosser Vorsicht aufzufassen, da sie natürlich stark von den ausgewählten Lagern und deren Altersgrenzen abhängen.

So wird zum Beispiel der Tiefpunkt bei den 13- bis 14-Jährigen (17.4%) durch zahlreiche Lager für die Altersstufe der 10- bis 14-Jährigen mehr als ausgeglichen. Diese wurden in der Untersuchung jedoch nicht erfasst.

Eine Tendenz ist aber sehr deutlich sichtbar: Ältere Burschen und Mädchen sind in den Lagern weniger zahlreich.

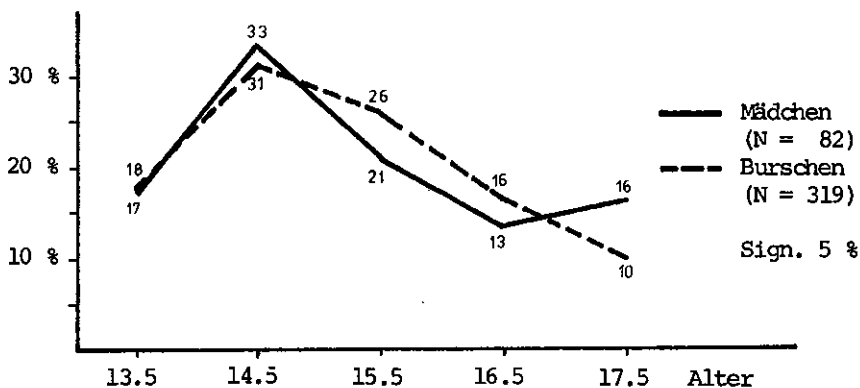
Dies mag verschiedene Gründe haben. Allen voran wohl der Wunsch nach selbstgestalteten Ferien. Dafür spricht auch die grosse Beliebtheit des Interrail-Trampens.

Es gibt aber auch mit dem Alter zunehmende Bedürfnisse, denen der CVJM/F sehr wohl entsprechen könnte; beispielsweise (vgl. 3.4.2):

- der Wunsch nach Kommunikation mit Gleichaltrigen
- der Wunsch nach dem Kontakt mit dem andern Geschlecht
- Der Wunsch nach Auslandferien
- der Wunsch nach aktiver Mitgestaltung des Programmes.

Die grossen Teilnehmerzahlen und die gute Beurteilung seitens der Jugendlichen beispielsweise des Teenagerlagers in der Camargue (Lager Nr. 8) zeigen, dass das Lagerangebot noch durchaus ausbaufähig ist, sofern den Erwartungen der potentiellen Teilnehmer genügend Rechnung getragen wird.

Figur 9:
Altersgruppierung nach Geschlechtern getrennt



Beispiel: Von den 319 Burschen sind 26 % 15,5-jährig;
von den 87 Mädchen im gleichen Alter 21 %.

Auch diese Tabelle ist aus den genannten Gründen mit Vorsicht zu interpretieren. Sie zeigt aber doch eine gewisse Schwäche der Lagerarbeit bei den Mädchen in der Altersgruppe der 15- bis 16-Jährigen. Im Alter von 17/18 Jahren nimmt die Beteiligung wieder zu. Der Grund dürfte darin zu suchen sein, dass für letztere Altersstufe eine verhältnismässig grosse Zahl gemischt-geschlechtlicher Lager angeboten wird. (vgl. 3.2.1 und 3.13).

3.2.3 SCHULE, LEHRE, BERUF

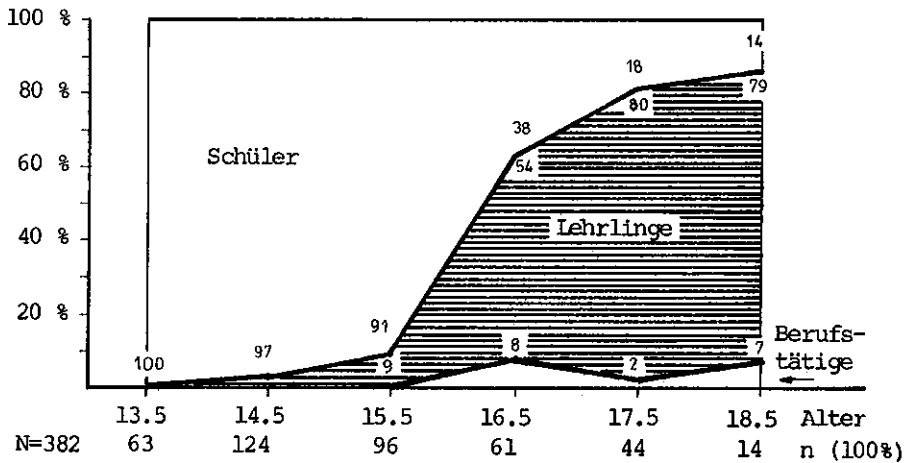
3.2.3.1 Schüler und Lehrlinge

Tabelle 10:
Schüler und Lehrlinge

Kategorie	
Schüler	77.5 %
Lehrling	20.9 %
Berufstätig	1.6 %
N = 445	100 %

4/5 der Lagerteilnehmer sind Schüler. Das hängt natürlich mit der Altersverteilung zusammen.

Figur 11:
Anteile der Schüler und Lehrlinge in den Altersklassen von 13 bis 18 Jahren



Beispiel: Von den 61 16,5-Jährigen sind 8 % Berufstätige, 54 % Lehrlinge und 38 % Schüler.

Wir sehen sehr schön den Uebergang von der Schule zur Lehre. Die Verteilung dürfte in etwa dem schweizerischen Durchschnitt entsprechen (vgl. LA SUISSE, 1972a, 29ff).

Der grosse Anteil der Lehrlinge in den obern Altersklassen ist eigentlich erstaunlich, wenn man bedenkt, dass sie jährlich nur 3 bis 4 Wochen Ferien haben. Er zeigt, dass gute Lager auch sie anzusprechen vermögen - eine Gruppe von Jugendlichen, die sonst in den Jugendgruppen des CVJM/F untervertreten ist (3.2.9).

3.2.3.2 Schultyp

Tabelle 12:
Schultyp

Schule	
Primar-, Oberschulen	12.6 %
Real-, Sekundarschulen	52.3 %
Berufswahlschulen	3.6 %
Gewerbe-, Berufsschulen (ohne KV)	16.6 %
KV	4.3 %
Mittelschulen	9.0 %
Keine Schule mehr	1.6 %
N = 445	100 %

Mehr als die Hälfte der Lagerteilnehmer sind Schüler an einer Real- oder Sekundarschule (inkl. Schüler von Bezirksschulen, Privatschulen dieser Stufen u.ä.).

3.2.3.3 Lehre

Tabelle 13:
Verteilung der Lehrlinge auf die verschiedenen Branchen

Branche	
Berufe der Land-, Forstwirtschaft	4.4 %
Industriell-handwerk- liche Berufe	20.0 %
Gewerblich-handwerk- liche Berufe	22.2 %
Zeichner, Konstrukteure	13.3 %
Gewerbe (ohne KV, Handwerk)	18.9 %
Kaufmännische Berufe	21.1 %
N = 90	100 %

Die Lehrlinge sind recht gut auf die verschiedenen Berufsgattungen verteilt. Wir finden sowohl Lehrlinge mit Büro- als auch solche mit Werkstatt-Berufen, wobei letztere zugunsten des Gewerbes leicht untervertreten sind (vgl. LA SUISSE, 1972a, 37).

3.2.4 KONFESSION

Der CVJM/F ist in der deutsch-sprachigen Schweiz als Verein rechtlich und finanziell völlig unabhängig von den Landeskirchen. International gehört der YMCA zu den Wegbereitern der Oekumene (1).

(1) Es sei nur an den langjährigen CVJM-Weltbundspräsidenten John R. MOTT erinnert, der für seine Arbeit 1946 mit dem Friedens-Nobelpreis ausgezeichnet und 1948 in Amsterdam vom Weltkirchenrat zum Ehrenpräsidenten gewählt wurde.

Vgl. VISSERT'HOOFD (1972), WEGENER (1965), STUCKI (1955).

Im Werbeblatt des deutschschweizerischen CVJM/F-Bundes ("Der Cevi stellt sich vor", 1975, 2; vgl. 2.3.3.4) ist neben drei weiteren Zielen als Schwerpunkt der Tätigkeit aufgeführt: "Das Einstehen für die Einheit der Christen (Brücken schlagen zwischen Christen verschiedener konfessioneller Herkunft)".

Damit wird dem Gedanken der Oekumene ein sehr grosses Gewicht beigemessen. Die Realität sieht leider völlig anders aus.

Seiner Tradition und Theologie nach steht der CVJM/F in der Schweiz den evangelisch-reformierten Kirchen sehr nahe. Das wirkt sich auch stark auf die Mitgliedschaft in den Lagern aus.

Tabelle 14:
Konfession

Konfession	
Evang.-reformiert	84.1 %
Röm.-katholisch	13.7 %
Freikirchen	2.2 %
N = 446	100 %

Trotz betonter Oeffnung für Nicht-Reformierte, bleiben diese eine kleine Minderheit: bloss jeder 7. Teilnehmer ist katholisch.

Tabelle 15:

Zusammenhang zwischen Konfession und
früherer Teilnahme an christlichen Jugendlagern

Es haben früher schon an christlichen Jugendlagern teilgenommen:		n (100 %)
von den Reformierten	79.5 %	370
von den Katholiken	47.4 %	57
von den Freikirchlern	80.0 %	10
N = 437		Sign. 1 %

Beispiel: Von den 370 reformierten Lagerteilnehmern haben 79.5% früher schon an einem christlichen Jugendlager teilgenommen, während das bei den 57 Katholiken nur für 47.4% gilt.

Tabelle 16:

Zusammenhang zwischen Konfession und CVJM/F-Mitgliedschaft

Es sind Mitglied im CVJM/F:		n (100 %)
von den Reformierten	64.1 %	323
von den Katholiken	50.0 %	48
von den Freikirchlern	42.9 %	7
N = 378		Sign. 10 %

Auch innerhalb der Lagerteilnehmer sind die Katholiken noch seltener CVJM/F-Mitglied und haben weniger häufig früher schon an christlichen Jugendlagern teilgenommen.

Bei diesen Teilnehmern dürfte es sich demzufolge um religiös weniger stark engagierte Katholiken handeln, die eher zufällig einmal ein CVJM/F-Lager besuchen (2).

(2) Das wird auch durch die niedrigeren Werte für die Religiöse Einstellung (3.10) bestätigt.

Es ist für den CVJM/F eine wichtige Frage, ob es ihm in den nächsten Jahren gelingen wird, sich - ohne gleichzeitig an Substanz zu verlieren - in wahrhaft oekumenischem Sinne weiter zu öffnen.

Die andere Möglichkeit ist, dass eine konfessionelle Wand aufgerichtet bleibt, die von den Jugendlichen immer weniger verstanden wird (3). Der CVJM/F hätte von seiner Geschichte her und als unabhängiger Verein die grosse Chance, ein Wegbereiter für neue, jugendgemässe und echte Formen der Oekumene zu sein (vgl. 4.5.4.3).

3.2.5 ELTERN

3.2.5.1 Soziale Klasse

Tabelle 17:
Soziale Klasse (Berufstätigkeit des Vaters)

Soziale Klasse (4)

a) Un- und angelernte Arbeiter, Dienstpersonen	9.3 %
b) Gelernte Arbeiter, Handwerker	27.8 %
c) Untere Angestellte und Beamte	25.6 %
d) Höhere Angestellte und Beamte, Arbeitgeber in Kleinbetrieben, Landwirte	18.7 %
e) Nicht-Akademiker mit höherer Schulbildung (Ingenieur HTL, Lehrer, Musiker usw.)	6.9 %
f) Direktoren, unselbständige Akademiker in Industrie und Dienstleistung, Arbeitgeber in Mittel-/Grossbetrieben	7.6 %
g) Uebrige Akademiker (Aerzte, Juristen, Pfarrer) usw.	4.1 %
N = 418	100.0 %

(3) Vgl. SPOELGEN (1975, 94), HALBFAS (1966, 177ff); zur ganzen Frage auch 4.5.4.3.

Wenn man Tabelle 17 auf ein Drei-Klassen-Schema reduziert, ergibt sich folgendes Bild:

Tabelle 18:
Soziale Klasse (Zusammenfassung)

Soziale Klasse		
Unterschicht	(a - b)*	37.1 %
Mittelschicht	(c - e)	51.2 %
Oberschicht	(f - g)	11.7 %
N = 418		100 %

* Die Kleinbuchstaben entsprechen jenen in Tabelle 17

(4) Soziale Klasse kann wie folgt definiert werden (BERELSON/STEINER, 1972, 285):

"Eine offene Mehrzahl oder Schicht von Menschen von ungefähr gleicher Rangstufe in der jeweiligen Gemeinschaft oder Gesellschaft. In der westlichen Industriegesellschaft und vielleicht noch allgemeiner stellen die Primärbasis der Klassifizierung oder Einteilung in Klassen Wohlstand oder gewisse Varianten davon dar, wie Ausmass des laufenden Einkommens, Konsumverhalten oder (besonders) Berufstätigkeit. Zum Wohlstand oder Lebensstandard treten oft andere Schichtungskriterien hinzu, unter ihnen Bildung und Wissen (...), Art der Tätigkeit (...) und ererbter Status. Wie im folgenden zu zeigen sein wird, liegt den meisten Forschungsergebnissen über soziale Schichtung eine ökonomische Basis der Klasseneinteilung zugrunde - manchmal Einkommen, manchmal Konsum, oft Berufstätigkeit."

In der vorliegenden Studie wurde ebenfalls die Berufstätigkeit des Vaters der Klasseneinteilung zugrunde gelegt.

Leider fehlen exakte Vergleichszahlen für die Schweizer Jugendlichen. Die Angaben in den Statistischen Quellenwerken der Schweiz unterscheiden sich zudem in der Behandlung der Selbständigen von der hier gewählten Einteilung.

Aufgrund von ungefähren Vergleichen lässt sich sagen, dass keine groben Missverhältnisse vorliegen (5). Die Unterschicht ist zugunsten der Mittelschicht tendenziell leicht untervertreten. 50% der Teilnehmer stammen aus dem bürgerlichen Mittelstand.

Die oft vertretene These, "dass die Jugendlichen vorwiegend aus der Mittelschicht kommen" (BAEUMLER, 1975, 318) oder dass der YMCA "a 'middle class' organization working mostly with the middle class in middle class ways" (6) (WORKBOOK, 1976, 28) sei, dürfte in dieser allgemeinen Form doch etwas zu undifferenziert sein.

Eine interessante Feststellung muss noch erwähnt werden: Es liessen sich keine statistisch bedeutsamen Zusammenhänge der sozialen Klasse mit andern untersuchten Variablen finden (7).

Das deutet darauf hin, dass die Herkunft in den Lagern eine untergeordnete Rolle spielt und wohl nur indirekt, über andere Variablen, Einfluss hat.

(5) Vgl. STATIST. QUELLENWERKE (1974, Heft 533), LA SUISSE (1972b, 14), SPOELGEN (1974, 112f).

Man muss sich überlegen, wie in einer zukünftigen Untersuchung die Soziale Klasse befriedigender bestimmt und verglichen werden kann. Wie Voruntersuchungen ergaben, sind die jüngeren Altersgruppen zum Teil so schlecht über Beruf und Tätigkeit des Vaters informiert, dass auf differenzierte Fragestellungen verzichtet werden muss. Auch die hier mitgeteilten Zahlen dürften mit gewissen Ungenauigkeiten belastet sein.

(6) ..., dass der CVJM "eine 'Mittelklass'-Organisation sei, die hauptsächlich mit der Mittelklasse im Mittelklass-Stil arbeite".

(7) Eine Ausnahme bildet einzig die Soziale Reife, gemessen mit dem S-E-T (3.8.2.3):

$r_s = .20$; Sign. 1 %; N = 292.

In Jugendlagern scheint es demnach grundsätzlich möglich zu sein, dass Jugendliche aus verschiedenen gesellschaftlichen Klassen relativ vorurteilslos zusammenleben. In Kommunikation und Aktion können sie lernen, ihre unterschiedlichen Fähigkeiten und Möglichkeiten zu erkennen und sich durch andere ergänzen zu lassen. Ausserdem kann die Einsicht in die Situation der Kollegen das Verständnis für die Probleme anderer sozialer Klassen fördern und Veränderungen anbahnen (vgl. 4.5.4.9).

Damit sollen und dürfen keinesfalls bestehende Unterschiede - beispielsweise zwischen Mittelschülern und Lehrlingen - und deren sozio-ökonomische Hintergründe geleugnet, harmonisiert oder gar gerecht gesprochen werden. Aber Lager geben wohl einfach weit mehr Gelegenheit als Schule und Lehrplatz, dass diese Prozesse in Gang kommen.

Wenigstens in einem beschränkten Bereich kann so die Ungleichheit der sozialen Chancen abgebaut und gleichzeitig das verhängnisvolle Zweistufen-Denken bekämpft werden, das die Menschheit in wertvolle Kopfarbeiter ("white collars", Weisskragen) und weniger wertvolle Manuell-Tätige ("blue collars", Blaukragen) einteilt (8).

Wie stark in den Lagern von den aufgezeigten Möglichkeiten tatsächlich Gebrauch gemacht wird, müsste in einer Detailuntersuchung einer sorgfältigeren Prüfung unterzogen werden als sie im Rahmen dieser Studie möglich war. Die vorliegenden Angaben sind leider noch sehr unbefriedigend (9).

(8) Die Begriffe stammen aus den USA (BERELSON/STEINER, 1972, 304).

Dass die Ungleichheit der Chancen in den Lagern tatsächlich abgebaut wird, zeigt die Tatsache, dass Schüler und Lehrlinge, sowie Jugendliche aus unterschiedlichen sozialen Klassen sich bezüglich des Gefühls der Gruppenintegration und des Gruppen-Status nicht signifikant voneinander unterscheiden. Tendenzen bleiben allerdings sichtbar (3.9.3.2).

(9) Empirische Detailstudien fehlen immer noch (2.1.1.2). In der Theoriediskussion beschränkt man sich meist auf Behauptungen, die so oft wiederholt werden, dass man sie schliesslich für bewiesen hält.

Vgl. LIEBEL (in: LESSING/LIEBEL, 1975, 152); 3.9.3.2, 4.5.4.9.

3.2.5.2 Berufstätigkeit der MutterTabelle 19:
Berufstätigkeit der MutterTätigkeit der Mutter

Ausschliesslich Haushalt		60.6 %
Berufstätig		39.4 %

N = 437

100 %

Die Berufstätigkeit der Mütter dürfte ungefähr dem Durchschnitt in der Bevölkerung entsprechen (vgl. KOENIG, 1974, 284ff).

3.2.5.3 Zivilstand der Eltern und Wohnung der Teilnehmer

Tabelle 20:

Uebersicht über den Zivilstand der Eltern und die Wohnung der Teilnehmer

	Prozentsatz	N
<u>Noch lebende Eltern:</u>		
Beide Eltern lebend	92.7 %	
Ein Elternteil gestorben	5.9 %	
Vater und Mutter gestorben	1.4 %	
	<u>7.3 %</u>	100 %
		441
<u>Geschieden oder getrennt lebende Eltern*:</u>		
Eltern leben zusammen	85.0 %	
Geschieden oder getrennt lebende Eltern	15.0 %	
	<u>15.0 %</u>	100 %
		412
<u>Wohnung der Teilnehmer:</u>		
Bei den Eltern oder bei einem Elternteil	90.7 %	
In einem Heim	3.4 %	
Anderswo	5.9 %	
	<u>5.9 %</u>	100 %
		442

* ohne Waisen und Halbwaisen

Fassen wir alle Burschen und Mädchen zusammen, bei denen mindestens eine der folgenden Aussagen zutrifft:

- Vater und/oder Mutter gestorben,
- Eltern leben geschieden oder getrennt,
- Teilnehmer lebt in einem Heim,

so stellen wir fest, dass 17.9% der Jugendlichen aus schwierigen Familienverhältnissen stammen - mehr als jeder sechste Lagerteilnehmer (N = 403).

Die Lager erfassen also eine hohe Zahl von Burschen und Mädchen mit familiären Problemen - eine Herausforderung an die Lager und ein Ruf nach einer wirksamen Jugendseelsorge (vgl. 3.2.9, 4.5.3.3).

3.2.6 WOHNORT

3.2.6.1 Grösse des Wohnortes

Tabelle 21:
Gemeindegrösse

Von den Lagerteilnehmern wohnen in Gemeinden mit

über 100'000	Einwohnern	22.3 %
50'000 - 99'000		16.9 %
20'000 - 49'999		2.8 %
10'000 - 19'999		11.6 %
5'000 - 9'999		15.3 %
1'000 - 4'999		20.6 %
unter 1'000		10.4 %

N = 431 100.0 %

Wenn wir diese Zahlen mit der Gesamtheit der Schweizer Jugendlichen zwischen 15 und 19 Jahren vergleichen, ergibt sich:

Tabelle 22:
Grösse des Wohnortes
Vergleich der Verteilung der Lagerteilnehmer mit der
Gesamtheit der Schweizer Jugendlichen zwischen
15 und 19 Jahren (1970)

Es wohnen in Gemeinden mit

über 50'000 Einwohnern

Lager-Teilnehmer		39.2 %
alle Jugendliche		19.9 %

5'000 - 50'000 Einw.

Lager-Teilnehmer		29.7 %
alle Jugendliche		36.3 %

unter 5'000 Einwohnern

Lager-Teilnehmer		31.0 %
alle Jugendliche		43.7 %

N Lager = 431

Sign. 1 ‰

je 100.0 %

Quelle: LA SUISSE (1972a, 12).

Tabelle 22 zeigt, dass, im Vergleich mit der Gesamtheit der Schweizer Jugendlichen, Lagerteilnehmer aus grösseren Städten überdurchschnittlich, aus kleineren Dörfern unterdurchschnittlich vertreten sind.

Als Hauptgrund können wir vermuten, dass der CVJM/F als Jugendorganisation ganz allgemein in kleineren Ortschaften schwerer Fuss fasst. Dafür spricht auch Tabelle 23.

Tabelle 23:

Zusammenhang zwischen Grösse des Wohnortes und
CVJM/F-Mitgliedschaft

Von den Lagerteilnehmern sind CVJM/F-Mitglied: n (100 %)

<u>Gemeindegrösse:</u>	
unter 5'000 Einwohner	52.9 % 119
5'000 - 50'000 Einw.	61.0 % 105
über 50'000 Einwohner	68.5 % 146

N = 370

Sign. 5 %

Beispiel: Von den 119 Teilnehmern in Gemeinden mit weniger als 5'000 Einwohnern sind 52.9% CVJM/F-Mitglied, 47.1% nicht.

Für Lager haben wir in Tabelle 22 bereits festgestellt, dass Teilnehmer aus kleineren Ortschaften untervertreten sind. Mit Tabelle 23 wird das Bild noch deutlicher: In kleineren Ortschaften sind die Jugendlichen - selbst wenn sie noch an Lagern teilnehmen - seltener CVJM/F-Mitglied.

Das heisst praktisch:

- a) Es gibt in kleineren Ortschaften häufiger junge Leute, die zwar in die Lager kommen, aber nicht CVJM/F-Mitglied sind oder sein können.
- b) Möglicherweise liessen sich in kleineren Gemeinden noch mehr junge Leute finden, die bereit wären, ein Lager zu besuchen, wenn die Organisation im Dorf bekannter wäre.
- c) In der Grossstadt geht man häufiger nur in ein CVJM/F-Lager, wenn man Vereins-Mitglied ist.

3.2.6.2 Wohnkanton

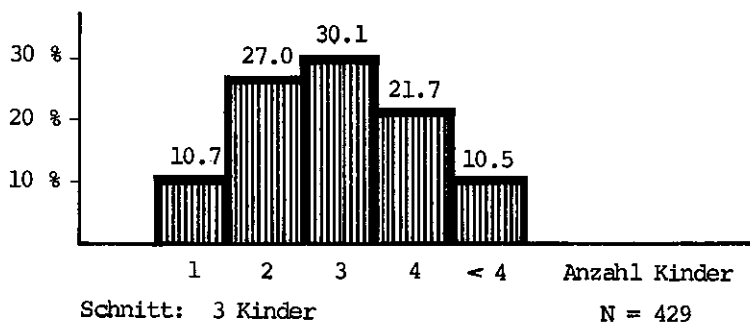
Tabelle 24:
Gliederung nach Wohnkantonen

Wohnkanton	
Zürich	48.8 %
St. Gallen	19.0 %
Bern	9.7 %
Aargau	6.3 %
Basel (Stadt + Land)	5.8 %
Thurgau	4.3 %
Solothurn	3.4 %
Andere	2.8 %
N = 443	100 %

Die Teilnehmer kommen hauptsächlich aus jenen Kantonen, die auch eine intensive Lagerarbeit betreiben: Zürich, St. Gallen, Bern.

3.2.7 GESCHWISTER

Figur 25:
Familiengrösse (Anzahl Kinder)



Ein grober Vergleich mit einem Bevölkerungsquerschnitt ergibt, dass die Lagerteilnehmer eher aus kinderreichen Familien stammen (10).

Interessant ist ein Detail-Resultat:

Tabelle 26:
Mitgliedschaft von Einzelkindern in einer Jugendorganisation

Es sind Mitglied in einer Jugendorganisation:		n (100%)
von den Einzelkindern	67 %	43
von den Jugendlichen mit Geschwistern	88%	395
N = 438		Sign. 1 %

Einzelkinder sind - selbst wenn sie an Lagern teilnehmen - weniger häufig Mitglied einer Jugendorganisation.

3.2.8 MITGLIEDSCHAFTEN

Tabelle 27:
Frühere Teilnahme an einem christlichen Jugendlager

Hast Du bereits früher an einem christlichen Jugendlager teilgenommen?	
Ja	74.9 %
Nein	25.1 %
N = 442	
100 %	

(10) Vgl. STATIST. QUELLENWERKE (1974, Heft 545, 216). Ein genauer Vergleich ist nicht möglich, da das Alter der Eltern und die in den Lagern anwesenden Geschwister unbekannt sind.

Der grosse Teil der Teilnehmer war bereits früher in einem christlichen Jugendlager. Andererseits ist es doch für 1/4 der Teilnehmer im Alter von 13 bis 17 Jahren das erste Mal, dass sie ein Lager dieser Art besuchen.

Tabelle 28:
CVJM/F-Mitgliedschaft

Bist Du Mitglied im CVJM/F?	
Ja	61.8 %
Nein	38.2 %
N = 390	
100 %	

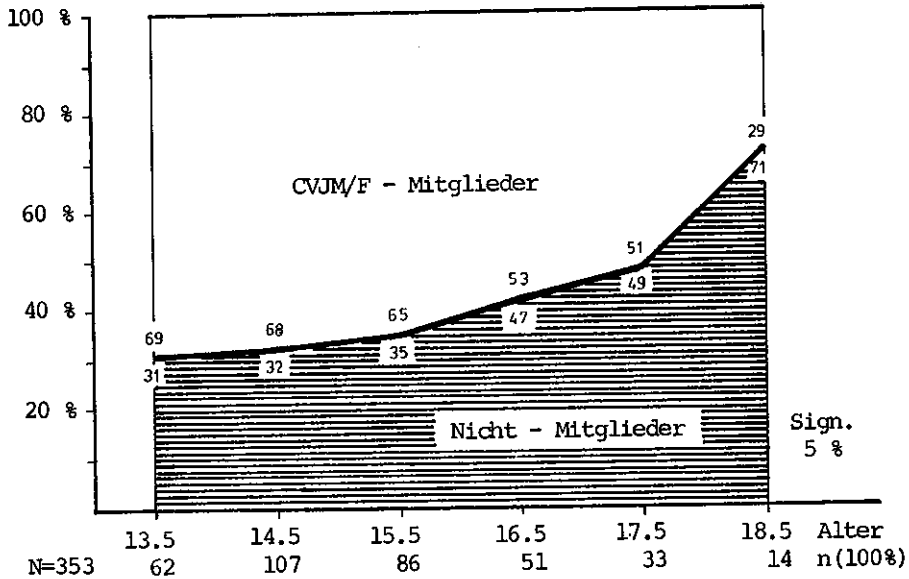
Wir erhalten ein ähnliches Bild wie im vorigen Abschnitt: Zwar ist eine Mehrheit der Lagerteilnehmer auch Mitglied im CVJM/F, aber für immerhin 2/5 der Jugendlichen gilt das nicht.

Wenn wir die beiden Tabellen zusammenziehen, ergibt sich, dass 15.7% oder jeder sechste (N = 376) vor dem Lager keine Beziehung zum CVJM/F oder seinen Lagern hatte.

Diese Zahlen zeigen eine beachtliche Oeffnung nach aussen und beweisen, dass gute Lager in hohem Masse die Möglichkeit bieten, auch im Teenageralter noch neue Kreise Jugendlicher zu erreichen. Das gilt insbesondere für gemischtgeschlechtliche Lager, bei denen der Prozentsatz der CVJM/F-Mitglieder nur 32.8% beträgt (3.13.2).

Der CVJM/F hat momentan ziemlich Schwierigkeiten, in seinen normalen Programmen 15- bis 20-Jährige anzusprechen. Wir sahen in 3.2.2, dass auch in den Lagern die Beteiligung mit zunehmendem Alter abnimmt. Einen interessanten Aspekt eröffnet nun aber Figur 29.

Figur 29:
Zusammenhang zwischen Alter und Mitgliedschaft im CVJM/F





Beispiel: Von den 62 13,5-Jährigen sind nur 31 % nicht CVJM/F-Mitglieder. Bei den 33 17,5-Jährigen sind es hingegen 49 %.

Figur 29 zeigt deutlich die Tendenz, dass mit zunehmendem Alter der Anteil der Nicht-Mitglieder ansteigt. Gerissene Lager haben also - insbesondere wenn sie für Mädchen *und* Burschen ausgeschrieben sind (3.13.2) - auch für ältere Jugendliche, die sonst nicht Vereinsmitglied sind oder sein wollen, ihre Reize.

Nach dem oben Gesagten ist man vielleicht versucht, Lager als Lockvögel für die übrige Vereinsarbeit einzusetzen. Die Tatsachen wirken jedoch ernüchternd.

Tabelle 30:
Neue CVJM/F-Mitglieder nach dem Lager

Wurdest Du nach dem Lager neu CVJM/F-Mitglied?

Ja	 16.1 %
Nein	 83.9 %











N = 149 (nur vorherige Nicht-Mitglieder)

Der Werbeeffect ist recht gering: Nur jedes sechste Nicht-Mitglied trat bis 1/3 Jahr nach dem Lager dem Verein bei.

Vielleicht könnte dieser Prozentsatz durch intensivere Werbung und attraktivere Programme noch vergrössert werden. Besser ist es wahrscheinlich, folgende Schlüsse zu ziehen:

- a) Gute Lager bieten eine grosse Möglichkeit, aussenstehende Jugendliche zu erreichen.
- b) Die Lager müssen aber den Wert als Jugendarbeit in sich selbst tragen und sollen nicht in erster Linie auf Werbung ausgerichtet sein.

Tabelle 31:
Zusammenfassender Ueberblick über die Mitgliedschaften

Mitgliedschaft der Lagerteilnehmer		N (100 %)
<u>Mitglied einer Jugendorganisation? *</u>		
Ja		85.8 %
Nein		14.2 %
<u>Mitglied einer christl. Jugendgruppe? **</u>		
Ja		70.2 %
Nein		29.8 %
<u>CVJM/F-Mitglied?</u>		
Ja		61.8 %
Nein		38.2 %
<u>Nach dem Lager neu CVJM/F-Mitglied geworden? (nur Nicht-Mitglieder)</u>		
Ja		16.1 %
Nein		83.9 %
<u>Früher schon an einem christl. Jugendlager teilgenommen?</u>		
Ja		74.9 %
Nein		25.1 %

* Inkl. Mitglieder einer christlichen Jugendgruppe

** Inkl. CVJM/F-Mitglieder

An den Lagern nehmen hauptsächlich Jugendliche teil, die auch während des Jahres in einer Jugendorganisation mitmachen. Nur 1/7 ist in keiner Gruppe engagiert.

Tabelle 32:

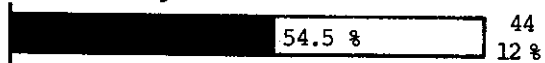
Zusammenhang zwischen Mitgliedschaften und früherer Teilnahme an einem christlichen Jugendlager

Es haben schon früher an einem christlichen Jugendlager teilgenommen n (100 %)

Von den Jugendlichen, welche nirgends Mitglied sind:



Von den Mitgliedern einer Jugendorganisation ohne spezifisch christliche Zielsetzung:*



Von den Mitgliedern einer christlichen Jugendgruppe, welche nicht dem CVJM/F angeschlossen ist:



Von den CVJM/F-Mitgliedern:



N = 370

100 % **

Legende: * Jugendliche, welche gleichzeitig Mitglied einer christlichen Jugendgruppe sind, nicht mitgezählt.
** Kolonnen-Prozentuierung

Bemerkung: Die Daten entsprechen nicht genau denjenigen in Tabelle 31, da sie auf einem unterschiedlichen N beruhen und die fehlenden Daten nicht ganz gleichmässig verteilt sind.

Die Zahlen belegen die grosse Rolle, die Lager im Leben des CVJM/F spielen: nur jedes achte Vereins-Mitglied war früher noch nie in einem christlichen Lager. Aehnliches gilt für die Mitglieder anderer Jugendgruppen. Und immerhin die Hälfte aller Jugendlichen, die sich sonst an keine Organisation binden wollen, nahm früher schon an einem christlichen Jugendlager teil.

3.2.9 UNGUENSTIGE VORAUSSETZUNGEN FUER

EINE CVJM/F-MITGLIEDSCHAFT

Wir sahen bereits, dass Katholiken (3.2.4), Bewohner kleinerer Ortschaften (3.2.6), Einzelkinder (3.2.7) und ältere Jugendliche (3.2.8) weniger häufig CVJM/F-Mitglieder sind. Gibt es noch andere ungünstige Voraussetzungen für eine Mitgliedschaft?

Tabelle 33:
Geschlecht und CVJM/F-Mitgliedschaft

Es sind Mitglieder im CVJM/F:		n (100 %)
von den Mädchen	32.3 %	93
von den Burschen	71.2 %	295
N = 388		Sign. 1 %

Mädchen sind also seltener CVJM/F-Mitglied. Ueber die Gründe diskutierten wir bereits in 3.2.1: Der Verein leidet noch stark an den Folgen seiner - abgesehen von einigen CVJF-Gruppen - ausschliesslich männlichen Vergangenheit (vgl. 3.13.2).

Tabelle 34:
Lehrlinge und CVJM/F-Mitgliedschaft

Es sind Mitglieder im CVJM/F:		n (100 %)
von den Schülern	63.6 %	297
von den Lehrlingen	55.8 %	77
N = 374		Sign. 5 %

Lehrlinge sind etwas weniger häufig Vereinsmitglied als Schüler. Sie nehmen aber dennoch an den Lagern teil (3.2.3.1).

Tabelle 35:
Geschieden oder getrennt lebende Eltern und
CVJM/F-Mitgliedschaft der Kinder

Es sind Mitglied im CVJM/F:		n (100 %)
von den Kindern ge- schieden oder getrennt lebender Eltern	31.9 %	47
von Kindern mit zu- sammen lebenden Eltern	68.6 %	303
N = 350		Sign. 1 ‰

Tabelle 36:
Waisen und CVJM/F-Mitgliedschaft

Es sind Mitglied im CVJM/F:		n (100 %)
von den Voll- und Halbwaisen	43.5 %	23
von den Teilnehmern mit beiden Elternteilen	62.7 %	251
N = 274		Sign. 10 ‰

Tabelle 37:
Wohnung und CVJM/F-Mitgliedschaft

Es sind Mitglied im CVJM/F:		n (100 %)
von den Heimkindern	12.5 %	8
von den auswärts Wohnenden	27.3 %	22
von den bei Eltern oder -teil Wohnenden	64.8 %	344
N = 374		Sign. 1 ‰

Fassen wir alle Teilnehmer zusammen, die aus schwierigen Familienverhältnissen stammen (3.2.5.3), ergibt sich folgendes Bild:

Tabelle 38:
Schwierige Familienverhältnisse und
CVJM/F-Mitgliedschaft

Es sind Mitglied im CVJM/F:		n (100 %)
Teiln. aus schwierigen Familienverhältnissen	37.0 %	54
Andere	68.5 %	289
N = 343		Sign. 1 %

Kinder aus schwierigen familiären Verhältnissen sind viel seltener CVJM/F-Mitglieder. Sie nehmen aber an den Lagern teil. Gründe könnten verschiedene genannt werden. Es sind nicht bei allen angeführten Arten von ungünstigen Voraussetzungen dieselben.

Für den CVJM/F ist es eine wichtige Aufgabe, in den nächsten Jahren noch stärker Jugendliche anzusprechen, die im Moment anscheinend weniger gut in den Verein passen.

Ein interessanter Ansatz ist bereits gegeben: An den Lagern nehmen solche Mädchen und Burschen in befriedigender Masse teil. Möglicherweise wird es nur teilweise gelingen, sie auch in die übrigen Programme stärker einzubeziehen. Darum sollte man Klarheit über die Funktion zu gewinnen suchen, welche den Lagern in der Erfüllung des Auftrages an diesen Jugendlichen zukommen kann. Anschliessend sollten die gegebenen Möglichkeiten voll ausgeschöpft werden. Eine wichtige Rolle wird dabei sicherlich die Jugendseelsorge spielen müssen (vgl. 4.5.3.3).

3.3 GRUPPENFÜHRER

Die meisten CVJM/F-Lager sind aufgeteilt in Gruppen von 5 bis 15 Jugendlichen und einem oder mehreren Gruppenführern. Vielfach finden wir neben dem Team dieser Führer noch eine Lagerleitung, eventuell einen administrativen Stab.

Der CVJM/F ist nicht nur auf dem Papier eine Laienorganisation. Sämtliche Gruppenführer sind Freiwillige. In allen 12 Lagern arbeiteten total nur 4 hauptamtliche Jugendsekretäre, von denen keiner Theologe ist (1).

Dies steht in einem deutlichen Gegensatz zum heute überall zu hörenden Ruf nach ausgebildeten Sozialpädagogen in der Jugendarbeit (BAEUMLER, 1975, 322 u. 326). Es ist zu fragen, ob dieser Ruf nach Professionalisierung nicht vielfach ein Alibi für die fehlende Konzeption und die Unfähigkeit, Jugendlichen Verantwortung zu übertragen (4.5.4.6) ist. Damit soll allerdings keineswegs der Wert hauptamtlicher Jugendarbeiter oder die zentrale Stellung, welche der Mitarbeiterschulung zukommt, geleugnet werden (2).

Die vorliegende Studie soll unter anderem aufzeigen, welches die Möglichkeiten, welches aber auch die Grenzen des im CVJM/F praktizierten Prinzips "Jugend führt Jugend" sind.

In die Untersuchung wurden deshalb auch die Gruppenführer einbezogen, nicht jedoch die Lagerleitungen und die Stäbe; Ausnahme: dort, wo das Team der Gruppenführer gleichzeitig die Lagerleitung bildet.

-
- (1) Eine Zwischenstellung nehmen die Teammitglieder des CVJM/F-Jugendzentrums Hasliberg ein, die für ein Taschengeld meist ungefähr ein Jahr im Zentrum arbeiten und dabei auch Lager betreuen.
 - (2) Es wäre einmal eine Studie wert zu überlegen, welches die Hintergründe des Rufes nach Professionalisierung der Jugendarbeit und anderer kirchlicher Tätigkeiten sind, wie weit er Ausdruck eines generellen kulturellen Trends ist, und was er theologisch bedeutet (vgl. 4.5.1, 4.5.4.6).

Vgl. BAEUMLER (1973, 123ff), DUFNER (1974, 253ff), BOTT/SAUTER (1974, 454ff), KIRCHGAESSNER (1976, 65ff), JOCHIMS (1976, 265 ff).

Die erhobenen Daten zum Bereich "Gruppenführer" konnten noch nicht alle ausgewertet werden. Die Studie konzentriert sich deshalb auf die Lagerteilnehmer (3).

3.3.1 GESCHLECHT

Tabelle 39:
Geschlecht der Gruppenführer und Teilnehmer

Geschlecht	Gruppenführer	Teilnehmer
weiblich	27.3 %	22.9 %
männlich	72.7 %	77.1 %
	100.0 %	100.0 %
N	78	461

3.3.2 GRUPPENFUEHRER-DICHTE

Tabelle 40:
Gruppenführer-Dichte ohne Lagerleitungen und Stäbe

	Gruppenführer : Teilnehmer	
Gesamthaft	1	: 5.9
Mädchen	1	: 5.0
Burschen	1	: 6.3
N	78	461

- (3) Auf eine Mehrebenenanalyse (siehe HUMMELL, 1972; NIE, 1975, 203ff) musste vorderhand ebenfalls verzichtet werden. Sie hätte gestattet, die Einflüsse der Gruppenführer-Tätigkeit auf die Teilnehmer genauer zu erfassen und diese mit den Ergebnissen der Dissertation von BOENNER (1969) über ein deutsch-französisches Jugendlager zu vergleichen (3.10.5.1).

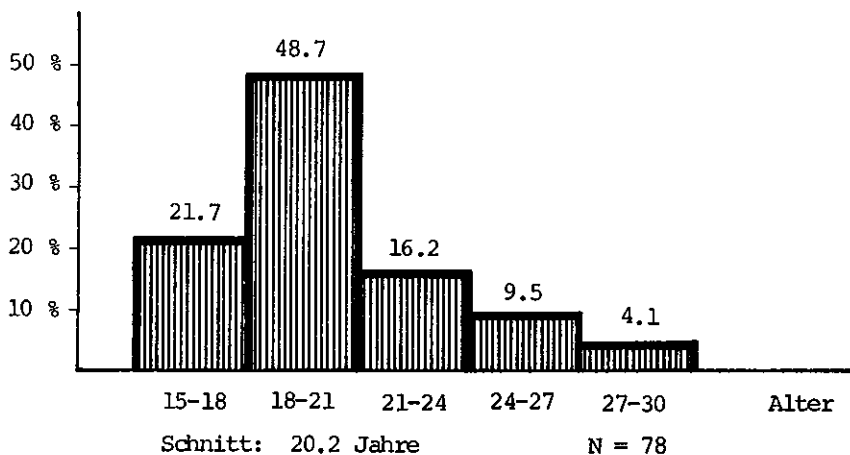
Die Zahlen zeigen, dass in den Lagern des CVJM/F grosses Gewicht auf die Betreuung des Einzelnen gelegt wird (vgl. 3.14).

Die weite Verbreitung des Gruppensystems weist darauf hin, dass es sich in der Altersstufe der 13- bis 17-Jährigen gut bewährt und unter anderem einen Lager wichtigen Schutz gegen ein Untergehen des Einzelnen im Lagerkollektiv bildet (vgl. MUELLER, 1970, 24ff).

In neuerer Zeit wird das Gruppensystem zum Teil heftig kritisiert (3.8.3.2.2). Häufig wird dabei die wichtige Rolle des praktizierten Führungsstiles (3.8.3.2.4) und der vorherrschenden Beteiligungstypen (3.8.3.2.3) übersehen. Man kann mit der Kritik jedoch einverstanden sein, wenn sie sich gegen eine langfristige Bindung an das Werte- und Normensystem einer Kleingruppe richtet (3.4.2.1). Dort bildet sie ein dringend notwendiges Gegengewicht zu einer Verabsolutierung der Gruppenmethodik, wie sie in Kreisen gewisser Gruppendynamiker nicht selten begegnet.

3.3.3 ALTER

Figur 41:
Alter der Gruppenführer



Der CVJM/F vermag das Prinzip "Jugend führt Jugend" auch in dieser Altersgruppe zu verwirklichen: Der Durchschnitt von 20.2 Jahren besagt, dass die Gruppenführer als Kameraden der Teilnehmer gelten können und dennoch genügend Altersabstand haben, um eine wirksame Führung zu gewährleisten (vgl. 4.4.3.2).

Dass 20-Jährige in solcher Zahl ihre Ferien dem CVJM/F zur Verfügung stellen, weist auf eine gute Ausbildungskonzeption hin. Ausserdem scheinen die Gruppenführer in den Lagern auch persönlich auf die Rechnung zu kommen.

3.3.4 ZIELE DER GRUPPENFUEHRER-TAETIGKEIT

3.3.4.1 Exkurs: Der Ziel- und Wertekonflikt

In einem Lager finden wir drei Faktoren, welche die Qualität des Lagers stark beeinflussen:

1. Die Zielsetzungen und das Wertsystem der veranstaltenden Organisation (4).
2. Die Zielsetzungen, Erwartungen und Wertsysteme der Leiter und Gruppenführer.
3. Die Erwartungen, Bedürfnisse und Wertsysteme der Teilnehmer.

Die drei Grössen bilden zusammen das Ziel-System (ULRICH, 1970, 186ff) oder das Werte-System eines Lagers.

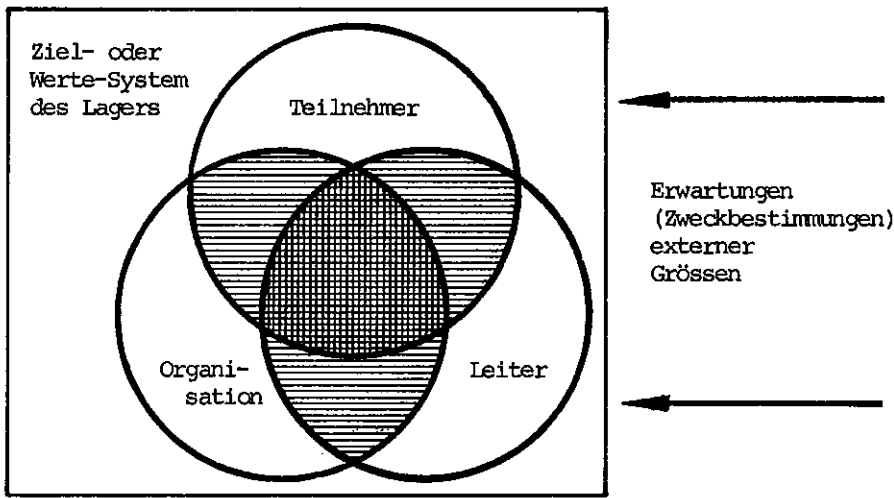
Zusätzlich wirken auf das Lager externe Grössen (z.B. die Eltern, die Gesellschaft usw.) mit ihren Zweckbestimmungen (5). Auf sie wird in diesem Abschnitt nicht näher eingegangen.

(4) Der Terminus "Wert" wird in dieser Arbeit - ausser im Sinne von wertvoll - in zwei verschiedenen Bedeutungen benützt:

- a) Wert wird als Komponente einer Einstellung verstanden (MUELLER/THOMAS, 1974, 232; zum Begriff "Einstellung" siehe 3.8.1).
- b) Hauptsächlich in Zusammensetzungen wie "Werte- und Normen-System" erhält der Begriff zum Teil normative Bedeutung. So zeigt beispielsweise der CVJM/F ein bestimmtes Werte- und Normensystem, das Jugendliche, die neu in ein solches Lager kommen, nicht nur neutral zur Kenntnis nehmen können. Vielmehr be-

Die drei Faktoren lassen sich in Form von drei, sich mehr oder weniger überschneidenden Kreisen darstellen (6).

Figur 42:
Das Ziel- und Werte-System eines Lagers



Es lassen sich theoretisch zwei Extremformen denken:

- a) Die drei Kreise überschneiden sich überhaupt nicht.
Die Ziele, Werte und Erwartungen der drei Gruppen weisen keinerlei Gemeinsamkeiten auf.

(4) (Forts.) Ein Werte-System ist eine Vielzahl von Werten eines Individuums, einer Gruppe oder einer Institution, welche untereinander verknüpft sind. (Zum Begriff "Norm" siehe 3.8.2; zum Systembegriff vgl. FLECHTNER (1972), WATZLAWICK (1974), ULRICH (1970) u.a.

(5) Nach ULRICH (1970, 114f) muss zwischen Zielen und Zwecken unterschieden werden. Ziele gibt sich ein System selber, Zwecke werden von aussen gesetzt.

In der Folge ist zwischen Zweck-Zweck-, Zweck-Ziel- und Ziel-Ziel-Konflikten zu unterscheiden. Der in diesem Abschnitt behandelte Ziel- und Wertekonflikt ist dann - wegen der intern unterschiedlichen Ziele, Werte und Erwartungen- ein Ziel-Ziel-Konflikt.

In einem Lager mit annähernd dieser Voraussetzung besteht ein starker Ziel- und Wertekonflikt. Die Gefahr des Scheiterns ist gross (7).

b) Die drei Kreise überschneiden sich völlig.

Hier besteht keine Spannung mehr, das Lager kann in Minne durchgeführt werden.

In der Praxis handelt es sich in ähnlichen Fällen immer um eine Pseudo-Uebereinstimmung, die so zustande kommt, dass die pädagogischen Zielsetzungen von Organisation und Leiterschaft fallengelassen werden, die Führer sich völlig vermeintlichen Erwartungen der Teilnehmer anpassen und so gleichzeitig ihre privaten Wünsche verwirklichen können: laissez-faire-Stil mit all seinen Konsequenzen. Das Lager hat wahrscheinlich keinen grossen erzieherischen Wert. (8).

(6) Die Darstellungsweise entstammt einem Referat von WITSCHI an der Eidg. Turn- und Sportschule Magglingen (Juni 1976).

(7) Der Ziel- und Wertekonflikt muss sich nicht unbedingt in einem lautstarken Lagerkrach äussern. Aber die bestehende Ziel- und Wertedivergenz, mag sie auch bloss latent vorhanden sein, drängt danach, in dieser oder jener Form ausgetragen zu werden. Die resultierenden Spannungen, der "Widerstreit" (Konflikt) der Motive, wird Konflikt genannt.

Der Begriff Konflikt wird in der neueren Forschung sehr weit gefasst: "Allgemein definiert ist als Konflikt jede Spannung zu bezeichnen, die sich durch latente oder manifeste Gegensätzlichkeiten kennzeichnen lässt" (KRUEGER, 1973, 17, in enger Anlehnung an DAHRENDORF).

(8) Zum laissez-faire-Stil vgl. 3.8.3.2.4, TAUSCH/TAUSCH (1973, 170ff) KLAFKI (1970, I, 84ff), HERRMANN (1972), BUEHLER (1962, 349ff), LEWIN (1974, 94ff).

Es könnte widersprochen und behauptet werden, dass eine der modernen Methoden der Jugendarbeit gerade darin bestehe, ausschliesslich Material, das von den Teilnehmern kommt, aufzunehmen und mit ihnen zu verarbeiten. Hier gäbe es kein Spannungsfeld und es wäre doch sehr wohl eine pädagogisch wertvolle Haltung, die man nicht mit laissez-faire abtun könne; vielmehr sei sie die Praxis der Maxime "dort anfangen, wo die Gruppe steht". Aehnliche Meinungen wurden auch in jenen Zeiten häufig geäussert, als die anti-autoritäre Welle ihren Höhepunkt erreicht hatte und jedermann versuchte, NEILL (1970) nachzuahmen (Besprechung und weitere Literatur z.B. bei SCHMIDBAUER, 1972, 25ff). (Forts.)

Irgendwo im Feld zwischen diesen beiden Extremen bewegen sich alle Lager.

Ihre Situation ist gekennzeichnet durch einen stärkeren oder schwächeren Ziel- und Wertekonflikt.

Wo man sich auf Kosten einer oder zweier der Grössen zu rasch einigt, entstehen Lager ohne erzieherischen Wert. Wo der Konflikt gar nicht wahrgenommen wird, dominiert der Stärkere - meist die Lagerleitung. Die andern sind frustriert.

-
- (8) (Forts.) KENTLER (1970, 70ff) bespricht einen Versuch des "bloss Aufnehmens" und zeigt, dass ein solches Vorgehen zur Frustration führt (gegenteilige Ansicht: HOFFMANN, 1971). Es besteht eben auch in obigem Falle eine Diskrepanz der Ziele und Erwartungshaltungen. Die Jugendlichen haben gewisse Vorstellungen von einem Ferienlager und hegen bestimmte Erwartungen (3.4.2). Die Leiter aber wollen "Probleme" aufnehmen, Kommunikation fördern, Aktionen anregen und was der Absichten noch mehr sind.

So wertvoll solche Ziele sein mögen, sie dürfen nicht im naiven Glauben verfolgt werden, man tue - selber völlig neutral - nichts anderes als Interessen der Teilnehmer aufnehmen.

Die entscheidende Frage ist vielmehr (KENTLER, 1970, 75):

"Wie können die Bedürfnisse und Interessen aller Beteiligten - der Jugendleiter und der Jugendlichen - so ins Spiel gebracht werden, dass Spannungen entstehen, die in Lernprozessen fruchtbar ausgetragen werden können?"

Es geht darum, "ein deutliches Gegenüber zu den Jugendlichen zu schaffen" (S. 76). Das heisst nicht, auf einen kameradschaftlich-partizipativen Führungsstil (4.4.3.2), auf das Aufgreifen von latenten und manifesten Konflikten (4.5.3.4) und auf das Fördern von Impulsen seitens der Teilnehmer (3.8.3.2.3) zu verzichten. Aber man muss sich als Leiter bewusst sein, dass man Ziele, Werte und Erwartungen hat, die sich von denen der Teilnehmer und unter Umständen von denen der Organisation unterscheiden. Den daraus resultierenden Ziel- und Wertekonflikt gilt es auszuhalten und auszutragen (4.5.3.4).

MUELLER (1970, 22) nennt als eine Voraussetzung, dass allgemeine Jugendarbeit sich überhaupt als pädagogische Veranstaltung ausweisen kann, die Forderung, "dass Erziehung in dieser allgemeinen Jugendarbeit keine Einbahnstrasse ist, durch die der Erzieher den Zögling auf ein imaginäres Erziehungsziel zutreibt, sondern dass beide 'Bildungspartner', wie es jüngstens in der Volkshochschule heisst, annähernd die gleiche Chance haben, sich wechselseitig zu beeinflussen und zu verändern."

In jüngster Zeit versucht man stärker, die konstruktiven Seiten von Konflikten zu sehen und die in ihnen enthaltenen Energien für den Wandel von gesellschaftlichen Systemen nutzbar zu machen.

So spricht KRUEGER (1973) für den Bereich wirtschaftlicher Unternehmungen von "Konfliktsteuerung als Führungsaufgabe" (Titel seines Buches). Das Ziel des Konflikt-Managements soll "primär auf Systeminnovation, -wandel und -anpassung" ausgerichtet sein (S. 19) - also nicht auf die Ausmerzung der Spannungen.

Auch für den Bereich von Lagern wäre es von Bedeutung, dass Konflikte "nicht als Störgrössen angesehen werden, sondern als potentiell produktive Spannungen in den Beziehungen zwischen den jeweiligen Konfliktelementen" (S. 21). Die Aufgabe der Lagerleitung wäre es dabei "ein Optimum an Konflikt zu erzeugen" (S. 21). (9)

Wie aus all dem Gesagten hervorgeht, ist der besprochene Ziel- und Wertekonflikt durchaus positiv zu sehen. Wie stark er ist und wie er ausgetragen wird, bestimmt erheblich die Qualität des Lagers.

(9) FABER (1972, 87ff) diskutiert die Rolle, die Konflikte im Leben von Kirchen spielen könnten und verweist auf das "Planning of Change", ein Ergebnis der Konfliktforschung, dem in den USA einige Bedeutung beigemessen wird.

Bei SEYDEL (1974, 7 u. 40ff u.ö.) sind die Kategorien "Freiraum" und "Konflikt" gar Eckpfeiler eines emanzipatorischen Konzeptes von Jugendarbeit (vgl. 4.5.3.4, 4.4.3.2).

3.3.4.2 Ziele der Gruppenführer






Ueber die erste der drei Grössen (Zielsetzungen der Organisation) haben wir in 2.3 bereits gesprochen. Wir fragen nun nach den Zielen der Gruppenführer. Ihre persönlichen Bedürfnisse und Werthaltungen wurden im Rahmen der Untersuchung nicht erhoben, dürfen aber als Faktor nicht vernachlässigt werden.

N. SCHMID (1968, 73ff) unterteilt in seiner Dissertation die Jungwacht-Gruppenführer aufgrund ihrer Zielsetzungen in vier Typen. Er spricht von der Auffassung des Führer- amtes als "reflektiertes" bzw. "unreflektiertes Apostolat", von "Erziehungsabsicht" und "unreflektierter Führung". Wie aber bereits seine Beispiele zeigen, ist - abgesehen von der etwas problematischen Begrifflichkeit - eine Zuordnung des Einzelnen zu einem der vier Typen recht schwierig und nicht immer so ganz eindeutig.

Hier wird deshalb auf solche Versuche verzichtet. Die Antworten auf die offene Frage "Was möchtest Du mit Deiner Führertätigkeit bei den Mitgliedern Deiner Gruppe erreichen?" werden in Kategorien zusammengefasst, die nachher mit den Erwartungen der Teilnehmer verglichen werden können (3.4.3).

Tabelle 43:

Ziele der Gruppenführer-Tätigkeit (erste Nennung)

Ziel		
Glaubensvertiefung		48.1 %
Kameradschaft		22.1 %
Persönl. Entwicklung		19.5 %
Plausch/Erleben		2.6 %
Anderes		7.8 %
N = 77		100 %

Das Ergebnis ist in verschiedener Hinsicht überraschend.

Da ist einmal die grosse Zahl derer, die als erstes Ziel "Glaubensvertiefung der Teilnehmer" angegeben haben (10). Manchmal hat man beim Durchlesen der Formulierungen das Gefühl, es handle sich bloss um Klischeantworten. Es ist jedoch schwierig zu beurteilen, ob dahinter nicht ernsthafte Ziele stecken, die der Gruppenführer schwer mit eigenen Worten formulieren kann. Die Aussagen scheinen jedenfalls nicht bloss Alibi-Funktion zu haben.

Die hohe Zahl für "Kameradschaft/Gemeinschaft" war zu erwarten.

Dann aber überrascht, dass nur noch eine andere Kategorie über 3% der Nennungen auf sich vereinigen kann: die Zielsetzung "Persönliche Entwicklung der Teilnehmer". Darunter sind Ziele wie "Erziehung zur Selbständigkeit", "sich selbst finden" usw. zusammengefasst.

Die Leiter zeigen damit ein erstaunlich hohes Niveau und eine sehr grosse Uebereinstimmung mit den Zielsetzungen des CVJM/F (2.3.3).

Neben den offensichtlich wirksam auf die Gruppenführer übertragenen Wertvorstellungen - unter anderem in der intensiv betriebenen Ausbildung - dürfte das Ergebnis auch auf ein Auswahlverfahren zurückzuführen sein. Auf die Dauer werden im Alter dieser Führer (3.3.3) nur noch jene die Ferien zur Verfügung stellen, welche ihre Zielsetzungen gut durchdacht haben und bereit sind, die Wertvorstellungen des CVJM/F weitgehend auch zu ihren eigenen zu machen.

Zu einem ähnlichen Schluss kommt auch N. SCHMID (1968, 151ff) in seiner Untersuchung über die Jungwachtführer.

Er zeigt zuerst, dass mit zunehmendem Alter die Zahl der Führer steigt, die ihr Amt als "Apostolat" verstehen (11).

(10) Unter dem Begriff "Glaubensvertiefung" wurden alle Aeusserungen zusammengefasst, die als Ziel des Gruppenführers nennen, dass sich die Jugendlichen im Lager mit Glaubensfragen beschäftigen und ihr Glaube dadurch reift.

(11) "Apostolat" definiert N. SCHMID folgendermassen: "Noch nicht zum Begriff des Apostolats zählten wir die blosse religiöse Wissensvermittlung. Apostolat bedeutet vielmehr eine ganzheitliche Ausrichtung der Führungsarbeit auf die Seelsorge" (S. 73). (Der Begriff Seelsorge wird im katholischen Bereich in sehr viel weiterem Sinne gebraucht als in der protestantischen Theologie.)

Dann stellt er fest: "Führer, die ihr Amt nicht als Apostolat auffassen (Erziehungsabsicht/unreflektierte Führung)" sind "nur in geringerem Masse bereit, ihr Amt längere Zeit auszuüben. Daraus lässt sich folgern, dass die Konformität mit den Bundesnormen, d.h. die Verpflichtung zum Apostolat, eine wichtige Voraussetzung für die kontinuierliche Gruppenführung ist" (S. 152).

Ein Vergleich zwischen den beiden stark religiös ausgerichteten Verbänden (Schweizerischer Jungwachtbund und CVJM/F) bezüglich der Zielsetzungen ihrer Leiterschaft wäre sehr interessant, gibt aber wegen des unterschiedlichen Alters der erfassten Führer kein verlässliches Bild. Aufgrund der vorliegenden Zahlen (N. SCHMID, 1968, 214) kann man erwarten, dass die Unterschiede nicht sehr gross sind.

3.4 MOTIVATION DER TEILNEHMER

Nach der Diskussion der Zielsetzungen des CVJM/F (2.3.3) und derjenigen der Gruppenführer (3.3.4.2) wenden wir uns nun einem Aspekt der dritten Grösse im Ziel- und Wertekonflikt (3.3.4.1) zu: der Motivation der Teilnehmer (1).

Zum aktuellen Stand der Forschung:

"Ueber die Zusammensetzung und die Motivation der jugendlichen Teilnehmer an der evangelischen Jugendarbeit liegen keine neueren repräsentativen empirischen Untersuchungen vor. Die Hypothesen, dass die Jugendlichen vorwiegend aus der Mittelschicht kommen (Anm.: vgl. 3,2.5.1) und dass sie in der Jugendarbeit mit Gleichaltrigen möglichst ungezwungen zusammensein möchten, sind plausibel, bedürfen jedoch der Ueberprüfung. Bei einer nicht geringen Zahl der jugendlichen Teilnehmer ist die Motivation zu sozialem Engagement nicht zu verkennen. Manche Jugendliche werden von ihren Eltern geschickt, damit sie in der evangelischen Jugendarbeit einen Teil ihrer Freizeit geschützt und sinnvoll verbringen können" (BAEUMLER, 1975, 318).

(1) Motivation wird hier verstanden als ein offenes System von Motiven. BERELSON/STEINER (1974, 149) definieren ein Motiv als "inneren Zustand, der antreibt, aktiviert oder bewegt (daher 'Motivation'), und der das Verhalten auf Ziele richtet oder kanalisiert."

Zum Begriff "offenes System" vgl. WATZLAWICK (1974, 116ff), ULRICH (1970, 105 u.112) oder FLECHTNER (1972, 12 u. 230).

MUELLER/THOMAS (1974, 110ff) definieren die Termini und deren gegenseitiges Verhältnis etwas anders.

In diesem Kapitel soll zuerst (3.4.1) die Stärke der Motivation erfasst werden - gewissermassen die Richtung und der Grad der Dynamik, die das Motiv-System entfaltet - und in 3.4.2 dann die Motive, die sich zum Teil in Erwartungen äussern und so der Beobachtung zugänglich werden.

SEYDEL (1974, 72) weist darauf hin, dass mit "statistisch gesicherten Mittelwertaussagen" noch lange nicht alles ausgesagt ist. Es soll deshalb versucht werden, die Ergebnisse in den Rahmen soziologischer und psychologischer Theorien zu stellen.

Vgl. auch die interessante Analyse von DAMM (1974a, 166ff und 1974b, 212ff).

3.4.1 STAERKE DER MOTIVATION

Wie hoch sind die Jugendlichen motiviert, an einem Lager teilzunehmen: Kommen sie einfach so ins Lager, weil sie nichts anderes zu tun wissen? Stecken die Eltern dahinter, die ihre Kinder gerne "gut versorgt" wissen? Oder wollen diese Jugendlichen aus bestimmten Gründen unbedingt ins Lager, notfalls sogar gegen den Willen der Eltern? (2)

Tabelle 44:
Stärke der Motivation zum Lagerbesuch

Stärke der Motivation	
Man hat mich gezwungen	3.0 %
Man hat mich überzeugt, dass es für mich gut wäre	20.6 %
Wir waren zu hause alle einig	15.5 %
Ich selber wollte unbedingt	60.9 %
N = 432	100 %

Drei Viertel der Jugendlichen sind stark und sehr stark motiviert. Immerhin 3% wurden gezwungen, am Lager teilzunehmen.

(2) Jeder Lagerleiter kennt auch jene Gruppe von Teilnehmern, die einfach ins Lager geschickt werden, ohne dass man sie vorher nach ihrem Willen fragt. Leider praktizieren das oft gerade Vormundschaftsbehörden und Heimleitungen. Sie haben Angst, ihre Schützlinge sonst nicht unterbringen zu können und melden sie dann in neutralem Couvert unter dem Namen des Jugendlichen an.

Dabei betont der CVJM/F seit jeher sein Bestreben, auch Jugendliche, die im Alltag Probleme machen, in die Lager mitzunehmen. Er möchte einem solchen Teilnehmer durch Einfügen in eine Kleingruppe die Möglichkeit geben, sich als akzeptiertes und nützliches Glied der Gemeinschaft zu erleben; einer Gemeinschaft, die ihn nicht schon zum voraus als "Sozialfall" abschiebt (vgl. 4.5.3). Gezwungene aber passen sich nicht an, bleiben abseits und werden ein nächstes Mal noch unfreiwilliger an einem Lager teilnehmen (vgl. 3.9.3.3).

3.4.2 ERWARTUNGEN DER TEILNEHMER

Tabelle 45:
Erwartungen der Teilnehmer
 (erste drei Nennungen)

Erwartung

Kameradschaft	33.9 %
Plausch, Erleben	18.7 %
Sport, Spiel, Wandern	9.5 %
Glaubensvertiefung	9.4 %
Ferien, Erholung	8.3 %
Freizeit, Freiheit	4.5 %
Gutes Essen	3.6 %
Gespräche	3.3 %
Erlebnisse mit Natur, Land, Zelten	3.1 %
Gutes Wetter	1.5 %
Gute Leiter	1.5 %
Gute Organisation	0.5 %
Anderes (einzelne Nennungen)	2.2 %

N = 882 100.0 %

Beispiel: Von allen 882 Nennungen entfielen 33.9% auf die Erwartung "Gute Kameradschaft".

Bemerkung: Da der Pionierkurs ein Kurs ist (mit 167 untersuchten Teilnehmern), erhielt die Kategorie "Lernen" 13.4% der Nennungen. Sie wird jedoch, um das Bild nicht zu verfälschen, bei der Prozentuierung hier und in den folgenden Tabellen nicht berücksichtigt (Behandlung als fehlender Wert).

3.4.2.1 Kameradschaft, Erleben, Freizeit

Die Teilnehmer hegen in erster Linie folgende Erwartungen:

- Kameradschaft und Gemeinschaft finden
- "Plausch" haben, Abenteuer, Aussergewöhnliches, "action" (vgl. SEYDEL, 1974, 49) erleben.

Beides sind Erwartungen, die kaum irgendwo so gut erfüllt werden können wie in Lagern.

Das enge Aufeinanderleben in einer Lagergruppe führt zwangsläufig zu Kameradschaft und Gemeinschaft (3) - oder deren Gegenteil (3.12.3.2).

WOELBER (1959, 195ff) macht in seiner Auswertung einer EMNID-Untersuchung von 1958 wahrscheinlich, dass der Unterschied von Jugendlichen, die in evangelischen Jugendgruppen mitmachen und solchen, die das nicht tun, vor allem in ihrem Kontaktbedürfnis zu suchen ist (vgl. 3.5.1). Das Thema Religion hat zwar eine Sonderstellung, spielt aber keine entscheidende Rolle.

BAEUMLER (1967b, 218) spricht vom "primären Bedürfnis des Jugendlichen, mit Gleichaltrigen zu kommunizieren".

Diese Feststellungen stimmen sehr gut mit den in der vorliegenden Untersuchung gemachten Beobachtungen überein.

Es kann deshalb die Hypothese formuliert werden:

Jugendliche nehmen hauptsächlich an Jugendlagern - und wohl auch an der Jugendarbeit im allgemeinen - teil, weil sie dort eine Möglichkeit sehen, ihr Kontaktbedürfnis zu befriedigen. Das Thema Religion spielt - auch in christlichen Organisationen - eine untergeordnete Rolle.

Damit ist nun zu fragen, warum denn dieses Kontakt- und Kommunikationsbedürfnis eine so zentrale Stellung einnimmt. Wir werden darauf in 3.6.2.3 nochmals zu sprechen kommen. BAEUMLER sieht den Grund im Anschluss an EISENSTAEDT darin, "dass der Heranwachsende in der pluralistischen Gesellschaft mit seiner ursprünglichen Identifikation mit der Mutter, später mit dem Vater und den Verwandten und Bekannten nicht mehr zurechtkommt, ja, dass die notwendigen neuen Identifikationen teilweise sogar im Widerspruch zu den ursprünglichen stehen. Deshalb sucht er die Gruppe von Gleichaltrigen, die in einer ähnlichen Lage sind wie er selbst und mit denen er sich identifizieren kann, weil sie ihn akzeptieren. Miteinander suchen sie in ihrem Leben einen Sinn, den sie im Leben der Erwachsenen, in deren Welt sie leben wollen und leben müssen, nur schwer zu entdecken vermögen" (S.218).

Neben dem Erleben von Kameradschaft und Gemeinschaft bieten Lager die Möglichkeit, der Zivilisation einmal den Rücken zu kehren. Es lassen sich Ideen verwirklichen, die im sorgfältig geregelten Alltag einfach undenkbar wären. Das Leben wird spontaner, abenteuerlicher und auch selbstbestimmter.

(3) Vgl. das berühmte Lagerexperiment von SHERIF, beschrieben z.B. in: HOFSTAETTER (1966, 309ff).

Solche oder ähnliche Gefühle dürften sich hinter den Nennungen in der Kategorie Plausch/Erleben und wohl auch Freiheit/Freizeit verbergen (vgl. 3.8).

Man ist versucht, das Wort "ausflippen" zu gebrauchen: Weg aus dem Zwang des Alltags, der Normalität. Wenigstens für zwei oder drei Wochen in ein freieres, "eigentlicheres" Leben fliehen - auch wenn diese Lagerwelt letztlich doch nur eine Illusion ist; auch wenn nach zwei Wochen wieder die nüchterne Wirklichkeit des Alltags beginnt, die auf viele Teilnehmer nach den schönen Tagen im Lager wie eine kalte Dusche wirkt (3.14.2.1).

Die Kritik könnte nun einsetzen und von Regredieren in eine Kinderwelt statt Bewältigen der Gegenwart sprechen. Oder sie könnte vorschlagen, diese Energien gesellschaftspolitisch einzusetzen, statt sich - letztlich ähnlich der Hippie- und Landlütli-Bewegung - in eine heile Scheinwelt zurückzuziehen.

In diese Richtung zielt LIEBEL (in: LESSING/LIEBEL, 1975, 172f), wenn er der heute üblichen Jugendarbeit vorwirft: "Eine Motivierung der Jugendlichen mit dem Ziel, ihre gesamte Lebenssituation ihren Interessen gemäss zu verändern, sich mit ihrer Situation in Schule, Betrieb und Familie praktisch und kollektiv, das heisst organisiert auseinanderzusetzen, wird kaum versucht. ... Eine Jugendarbeit aber, die darauf baut, die solcherart kanalisierten und kastrierten Befreiungshoffnungen der Jugendlichen dadurch in emanzipatorische Lernprozesse umschlagen zu lassen, dass sie ihnen noch repressionsärmere Freiräume anbietet, gleichsam eine radikalisierte Bedürfnisperspektive entfaltet, setzt sich der Gefahr aus, die Jugendlichen über ihre tatsächliche Lebenssituation zu täuschen. Diese wird nicht dadurch anders, dass in Teilbereichen qualitativ andere Erfahrungen gemacht werden können. Die alltäglichen Lebensbedingungen treten nur viel unvermittelter, viel brutaler in Erscheinung, wenn über eine gewisse Zeitdauer, zum Beispiel in Urlaubslagern, punktuell beglückende Erfahrungen eines freien Lebens gemacht worden sind."

Andererseits werden hier Bedürfnisse angemeldet, die im alltäglichen Leben einfach nicht befriedigt werden. Soll man sie unterdrücken bis eine bessere Welt und Gesellschaft entstanden ist?

FABER (1973, 266ff) geht noch einen Schritt weiter. Er spricht davon, dass Kreativität immer auf Grund einer Regression zustande kommt und behauptet: "Mit der Regression ist immer die Richtung auf später und damit auch das Experimentieren mit dem Erwachsensein verknüpft" (S. 274).

"Diese Gruppen sind sowohl regressiv, weil sie einem Bedürfnis nach 'mütterlicher Geborgenheit' entgegenkommen und damit das 'Grundvertrauen' verstärken, als auch prospektiv, weil sie den Menschen eine Gelegenheit verschaffen, dass sie sich als Experimentierende gemeinsam die neue Beziehung dieser Phase zu eigen machen" (S. 282). "Meines Erachtens kann man sagen, dass der Adoleszent in seinem Bedürfnis nach Kontakt, nach Gesprächen, Diskussion, gemeinsamem Erleben usw. mit der neuen Art des Miteinanderseins experimentiert" (S. 278).

Auch ERIKSON (1976, 137f, 185 u.ö.) und die von ihm entdeckte Notwendigkeit eines psychosozialen Moratoriums kann hier angeführt werden. Natürlich meint ERIKSON mit diesem Begriff nicht nur ein vierzehntägiges Lager. Aber ist es nicht möglich, dass ein solches ebenfalls einen Rahmen abgibt, in welchem - wenn auch zeitlich sehr beschränkt - "die Extreme subjektiven Erlebens, die Alternativen ideologischer Ausrichtung und die Möglichkeiten realistischer Verpflichtung erst spielend und dann in gemeinschaftlicher Bemeisterung erprobt werden können" (S. 212)? (Vgl. MOLLENHAUER, 1970, 91ff).

Es ist darum falsch, solche Erwartungen der Teilnehmer vor schnell mit "Regression" oder "fehlender Bereitschaft zu gesellschafts-politisch relevanten Aktionen" abzutun.

Andererseits muss mit FABER (1973, 274f) festgehalten werden: "Natürlich besteht die Gefahr, dass die Regression ein Zurückweichen vor der Realität des Erwachsenseins ist, und dass damit das Experimentieren mit dem Erwachsensein nicht genügend zum Zuge kommt. Wir haben es dann mit dem Jugendlichen zu tun, der jung bleiben will und gleichsam in der Adoleszenz hängenbleibt wie der ewige 'Wandervogel' nach dem Ersten Weltkrieg."

FABERs Beschreibung trifft sehr genau die psychosoziale Situation vieler älterer Lagerteilnehmer und Gruppenführer.

Es ist allerdings ein zu undifferenziertes Pauschalurteil, wenn GIESECKE (1970, 154f) die Schuld dem zu frühen und zu totalen Engagement zuschiebt und behauptet: "Schliesslich ist zu bedenken, dass jugendliche Aktivität, wenn sie allzu früh von gesellschaftlichen Organisationen in Anspruch genommen wird, Erfahrung und Reflexion nicht fördert, sondern verhindert. Jener Jugendliche, der von seiner Tätigkeit in einem Verband so in Anspruch genommen wird, dass sie einer zweiten Berufstätigkeit gleichkommt, lernt in Wahrheit gar nichts, sondern vergeudet seine Lernenergie. Frühe und engagierte Mitgliedschaft in gesellschaftlichen Verbänden ist also eher das Gegenteil eines Beweises politischer und gesellschaftlicher Reifung."

Dies dürfte nur dann zutreffen, wenn damit eine langfristige Fixierung an das Werte- und Normensystem einer verbindlichen Kleingruppe verbunden ist (vgl. SEYDEL, 1974, 37 u. 58; 3.8.3.2.2) und der herrschende Führungsstil nicht kameradschaftlich-partizipativ ist (4.4.3.2).

Richtig ist aber, was GIESECKE (1970, 154f) weiter unten feststellt: "Es kommt darauf an, möglichst vielartige Leistungen auszuprobieren, um möglichst genau die eigenen Interessen und Fähigkeiten zu erkennen." (Vgl. 4.5.4.6).

Die oben angesprochenen Fragen werden heute unter dem Begriff des "Freiraumes" verhandelt.

SEYDEL (1974, 27ff) zeichnet die Geschichte des Freiraumpostulates und dessen Kritik nach und stellt einige Thesen über die pädagogischen und politischen Auswirkungen auf. Wird als leitendes Prinzip von Jugendarbeit ein Freiraum im traditionellen Sinne gefordert, sind nach ihm folgende Konsequenzen zu erwarten (vgl. 3.8.3.2):

- a) Auf der Ebene der individuellen Einstellungs- und Verhaltensänderungen:
Anpassung statt Autonomie.

Einige angeführte Gründe:

- Reproduktion familiärer Verhaltensmuster durch die Kleingruppe.
- Konflikte werden ferngehalten (falsch verstandener "Friede").
- Durch mangelnde Konfrontation mit der Wirklichkeit wird ein "idealistisches Weltbild" gefördert.
- Fehlendes Bewusstsein der eigenen Abhängigkeiten und keine Entwicklung politischer Handlungsmodelle.

- b) Auf der Ebene der pädagogischen Institution:
Fiktion einer unpolitischen Pädagogik.

- c) Auf der Ebene der gesellschaftlichen Entwicklung:
Systemstabilisierung statt -veränderung.

Einige angeführte Gründe:

- Die Ursachen jugendlicher Kritik oder Abweichung werden verschleiert, indem soziales Fehlverhalten auf individuelle Schuld zurückgeführt wird, statt dass man die strukturellen Mängel entdeckt.
- Gesellschaftspolitische Zusammenhänge werden unangemessen personalisiert, Konflikte harmonisiert und allgemeine Interessen privatisiert.

SEYDEL (1974, 52ff) ist der Ansicht, dass das Postulat eines Freiraumes durchaus mit der Konzeption einer emanzipatorischen Jugendarbeit (4.2.1.4) zu vereinbaren ist, wenn folgende Voraussetzungen erfüllt sind:

1. Das Feld emanzipatorischer Jugendarbeit wird als ein eigenes gesellschaftliches Teilsystem betrachtet, das gleichzeitig Eigenschaften eines offenen (soziale Dimension) und eines geschlossenen Systems ("ästhetische" Dimension) aufweist.
2. Eine kritische Diagnose der gesellschaftlichen Gesamtsituation geht in das Konzept ein. Man entdeckt die Widersprüche in der Umwelt und entwickelt Strategien der Veränderung.
3. "An die Stelle der Ideologie von der 'Selbstentfaltung' tritt die Entdeckung, dass der Jugendliche seine Identität immer in Relation zu seiner Umwelt gewinnt."

SEYDELS Überlegungen enthalten einige sehr wichtige Beobachtungen und Gedanken, die man bei keiner Konzeption von Jugendarbeit übersehen darf (vgl. 4. Teil).

3.4.2.2 Uebrigere Erwartungen

Nach Kameradschaft/Gemeinschaft und Plausch/Erleben folgen, prozentmässig deutlich zurück, die Erwartungen Sport/Spiel/Wandern, Glaubensvertiefung und Ferien/Erholung.

Damit sind zwei Tendenzen der Teilnehmer ausgedrückt, die beide nicht vernachlässigt werden sollten: einerseits aktiv sein, Sport treiben, etwas erleben, auch ernsthaft diskutieren, sich mit Glaubensfragen auseinandersetzen, andererseits aber auch mal faulenzeln, einfach da sein, sich erholen.

Ueberraschend ist der recht hohe Prozentsatz der Teilnehmer, welche als Erwartung Glaubensvertiefung angeben. Bezüglich dieser Kategorie findet sich jedoch ein bedeutsamer Unterschied zwischen CVJM/F-Mitgliedern und Nicht-Mitgliedern.

Tabelle 46:
Zusammenhang zwischen Erwartungen und
CVJM/F-Mitgliedschaft
 (nur Erst-Nennungen, ohne Kategorie "Lernen")

Bist Du CVJM/F-Mitglied?

a) Erwartung Glaubensvertiefung

Ja		16.2 % *
Nein		2.2 % *

b) Erwartung Kameradschaft

Ja		36.4 % **
Nein		48.5 % **

c) Andere Erwartungen

Ja		47.4 %
Nein		49.3 %

N = 288	n (100 %)	Ja = 154	Sign. Originaltabelle
		Nein = 134	1 %

Legende: * Unterschied signifikant 1 %
 ** Unterschied signifikant 5 %

Beispiel: Von allen Erstnennungen entfallen bei den 154 CVJM/F-Mitgliedern 16.2% auf die Erwartung Glaubensvertiefung, bei den Nicht-Mitgliedern nur 2.2%.

CVJM/F-Mitglieder erwarten viel häufiger eine Glaubensvertiefung als Nicht-Mitglieder (4). Für diese ist Gemeinschaft umso wichtiger: Die Hälfte von ihnen gibt Kameradschaft als erste und damit wohl auch wichtigste Erwartung an.

(4) Der Grund ist bei der Religiösen Einstellung (3.10) zu suchen. Teilnehmer, welche sich vom Lager eine Glaubensvertiefung erhoffen, haben deutlich eine stärkere RE:

Schnitt RE-F: 6.53 bzw. 4.68; Sign. 1 %; N = 457.

Die Erwartungen sind nur wenig altersabhängig. Die hauptsächlichsten Unterschiede sind: Kameradschaft/Gemeinschaft - wohl auch mit gegen-geschlechtlichen Partnern - und Freiheit/Freizeit werden mit zunehmendem Alter etwas wichtiger. Der Sport tritt leicht zurück.

Die Unterschiede zwischen den Geschlechtern sind ebenfalls nicht sehr gross: Die Mädchen betonen die Gemeinschaft noch etwas mehr als die Burschen, dafür stösst der Sport bei ihnen auf ein kleineres Interesse.

3.4.3 VERGLEICH DER TEILNEHMER-ERWARTUNGEN MIT DEN ZIELSETZUNGEN DER GRUPPENFUEHRER

Eine Untersuchung von GERDS in einer Grossstadtgemeinde (referiert in BAEUMLER, 1967b, 222f) ergab eine grosse Diskrepanz zwischen den Erwartungen der Pfarrer und Kirchenvorsteher an die Jugendgruppen auf der einen Seite, und denen der Jugendlichen, deren Eltern und der ehrenamtlichen Gruppenleiter auf der andern Seite. "Während Pfarrer und Kirchenvorsteher in den Jugendgruppen ein Instrument zur Integration der Jugendlichen in die bestehende traditionelle Gemeinde haben möchten (Anm.: vgl. 4.2.1.2), wollen die Jugendlichen auf ungezwungene Weise mit Gleichaltrigen zusammen sein und ihre Probleme diskutieren; möchten die ehrenamtlichen Gruppenleiter ausprobieren, ob sie mit Jüngeren umgehen können, und die Eltern sind damit einverstanden, dass ihre heranwachsenden Söhne und Töchter im Schutze der kirchlichen Institution ungefährdet zusammenkommen" (S. 222).

Wie sieht das Bild in den CVJM/F-Lagern aus? Lässt sich der in 3.3.4.1 behandelte Ziel- und Wertekonflikt mittels der Daten belegen?

Darstellung 47:
Vergleich der Teilnehmer-Erwartungen mit den
Zielsetzungen der Gruppenführer

Erwartung/Ziel	Teilnehmer	Gruppenführer
Glaubensvertiefung	9 %	42 %
Kameradschaft	34 %	26 %
Persönl. Entwicklung	0 %	23 %
Plausch, Erleben	19 %	3 %
Sport, Spiel, Wandern	10 %	0 %
Ferien, Erholung	8 %	3 %
Anderes	20 %	5 %
N = 1073	n (100 %)	882
		191 Sign. 1 %

Beispiel: Von den 191 Nennungen bei den Gruppenführern entfielen 42 % auf die Kategorie Glaubensvertiefung. Bei den 882 Nennungen der Teilnehmer sind es nur 9 %.

Ein kurzer Blick auf Darstellung 47 genügt um festzustellen, dass - mit Ausnahme des gemeinsamen Zieles Kameradschaft/ Gemeinschaft - grosse Differenzen bestehen zwischen den Erwartungen der Teilnehmer und der Gewichtung der Ziele bei den Gruppenführern. Hinter diesen steht natürlich als dritt Grösse noch das Ziel- und Wertesystem des CVJM/F (2.3.3).

In 3.3.4.1 wurde ausführlich von diesem Ziel- und Wertekonflikt, der notwendigerweise entstehe und ausgetragen werden müsse, gesprochen. Wird es den Gruppenführern gelingen, ihr Interesse an Glaubensfragen und persönlicher Entwicklung auf die Teilnehmer zu übertragen und dennoch deren Bedürfnisse nach Erleben, Sport und Ferien zum Zuge kommen zu lassen? Keine leichte Aufgabe!

3,5 EXTRAVERSION UND NEUROTIZISMUS

3.5.1 EXTRAVERSION / INTROVERSION

Bei der Besprechung der Erwartungen in 3.4.2 ist uns aufgefallen, dass die Teilnehmer aktiv sein möchten: Sie wollen etwas erleben, Sport treiben, sich mit Glaubensfragen beschäftigen. Das Bedürfnis nach Ferien im Sinne von Erholung, Faulenzen, Nichtstun taucht zwar ebenfalls auf, bleibt aber von deutlich untergeordneter Bedeutung.

Bereits die Ausschreibungen der untersuchten Lager verraten, dass hier aktive Ferien angeboten werden. Begriffe wie "Pionierlager", "Wanderlager" oder "Jugend + Sport-Kurs Wandern und Geländesport" weisen eindeutig in diese Richtung.

Hinzu kommt, dass man sich in einem Zeltlager kaum in eine Privatsphäre zurückziehen kann: Lager sind geeignet für aktive junge Menschen, die gerne in Gruppen Gleichaltriger leben.

Um abzuklären, ob die Lagerteilnehmer tatsächlich überdurchschnittlich aktiv und gesellig sind, wurde in der Untersuchung die "Hamburger Neurotizismus- und Extraversionsskala für Kinder und Jugendliche (HANES KJ)" von BUGGLE/BAUMGAERTEL (1975) verwendet.

Der Test erfasst neben dem Neurotizismus (3.5.2) auch den Grad von Extraversion bzw. Introversion eines Teilnehmers.

Das im Test vorliegende Verständnis von Extraversion und Neurotizismus steht auf dem allgemeinen Hintergrund der Persönlichkeitstheorie EYSENCKs. Für ihn sind diese beiden Dimensionen wesentliche Persönlichkeitsmerkmale. EYSENCK (nach EGGERT, 1974, 11) beschreibt den typisch Extravertierten folgendermassen:

"Der typisch Extravertierte ist gesellig, mag Veranstaltungen gern, hat viele Freunde, braucht Menschen, mit denen er sprechen kann, und ist nur ungern allein. Er sehnt sich nach Anregung, nutzt günstige Gelegenheiten stets aus, agiert oft spontan, wagt viel und ist allgemein impulsiv. Er mag handfeste Spässe, hat immer eine schnelle Antwort und liebt allgemein Veränderungen; er ist sorglos, leichtmütig, optimistisch, lacht gern und ist gern fröhlich. Er neigt dazu, sich andauernd zu bewegen und Dinge zu tun,

neigt dazu, aggressiv zu sein und seine Geduld schnell zu verlieren; zusammengefasst sind seine Gefühle nicht immer unter enger Kontrolle und er kann nicht immer als zuverlässige Person gekennzeichnet werden."

Die Extraversionsskala im HANES KJ ist unterteilt in zwei, in schwächerem Zusammenhang stehende Unterskalen "Geselligkeit" und "Aktivität".

Die Werte in den Extraversionsskalen werden umso höher, je mehr sich ein Teilnehmer folgende Eigenschaften zuschreibt:

a) Unterskala Geselligkeit:

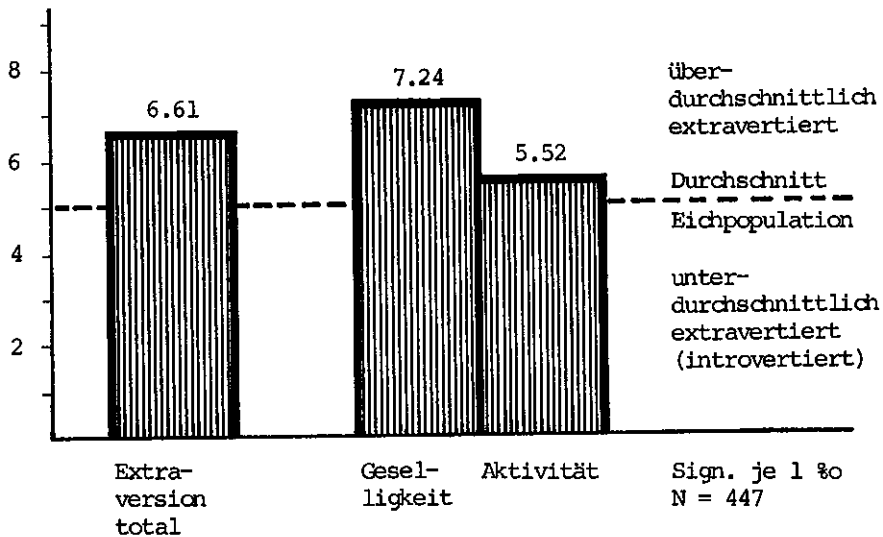
"Freude an der Gesellschaft anderer, Bedürfnis nach und Fähigkeit zu regem, eher heiter akzentuiertem Kontakt mit andern Menschen."

b) Unterskala Aktivität:

"Lebhaftigkeit, Erlebnisdrang, Unternehmungslust und Unbeschwertheit" (BUGGLE/BAUMGAERTEL, 1975, 7).

Der Test scheint genügend zuverlässig und gültig (BUGGLE/BAUMGAERTEL, 1975). Die Rohpunkt-Summenwerte werden in Stanine-Normwerte umgerechnet (vgl. LIENERT, 1969, 342f). Ein exakter Vergleich mit der Eichpopulation ist möglich.

Figur 48:
Extraversion / Introversion (HANES KJ)



Die Lagerteilnehmer entsprechen nicht dem Durchschnitt aller Jugendlichen. Sie weisen stark erhöhte Werte für Extraversion auf. Der Unterschied ist in der Unterskala "Geselligkeit" besonders gross.

Das Resultat stimmt mit den Feststellungen in 3.4.2 überein (vgl. 3.8).

Zur Erklärung des hohen Schnittes gibt es zwei Möglichkeiten:

- a) Die Extraversion wird durch die Teilnahme an Lagern und andern Aktivitäten der Jugendorganisationen gefördert.
- b) An den Lagern nehmen vor allem Extravertierte teil.

Die erste Erklärung dürfte eine gewisse Richtigkeit haben. Innerhalb der Untersuchung konnte sie nicht überprüft werden.

Der Hauptgrund ist aber wohl, dass die Lager stark selektiv wirken: Nur Extravertierte, vor allem Gesellige, fühlen sich von dieser Ferienform angesprochen.

Nehmen Introvertierte trotzdem an Lagern teil, fühlen sie sich in ihren Gruppen etwas weniger wohl als ihre extravertierteren Kameraden (3.9.3.3).

Diese Feststellungen gelten nicht nur für Lager. Mitglieder in irgendeiner Jugendorganisation sind geselliger als Jugendliche, die nirgends engagiert sind (1). Die Mitglieder von christlichen Jugendgruppen und die des CVJM/F unterscheiden sich nicht von Mitgliedern in andern Jugendgruppen. Ueberdurchschnittliche Geselligkeit ist ein Kennzeichen aller organisierten Mädchen und Burschen.

Dieses Ergebnis stimmt überein mit den Resultaten einer EMNID-Untersuchung von 1958, die von WOELBER (1959) kommentiert wird (3.10.1.2.6). WOELBER stellt fest, dass die Mitglieder evangelischer Jugendgruppen "in besonderem Masse den ... Kontaktwilligen" angehören" (S. 195). Aufgrund der oben referierten Ergebnisse ist zu vermuten, dass WOELBERS Beobachtung auch auf Mitglieder von Jugendgruppen im allgemeinen zutrifft.

Hier wird eine Grenze von Lagern - und wahrscheinlich von Jugendorganisationen überhaupt - sichtbar: Sie vermögen weniger gesellige, weniger aktive Mädchen und Burschen nicht anzusprechen.

(1) Extraversion total:

Schnitt: 7.32 bzw. 6.71; Sign. 1 %; N = 440.

3.5.2 NEUROTIZISMUS

BUGGLE/BAUMGAERTEL (1975, 7) beschreiben Neurotizismus, wie er im HANES KJ erfasst wird, folgendermassen:

"'Neurotizismus', wie er sich in diesem Fragebogen manifestiert, schreibt sich jemand in um so höherem Masse zu, je mehr er sich die folgenden Persönlichkeitszüge bzw. Symptome zuschreibt:

Insuffizienzgefühle, verbunden mit sozialer Empfindlichkeit und Verletzbarkeit, Neigung zu Tagträumen und Grübelei, Verstärkte Neigung zu Stimmungsschwankungen, vor allem als Neigung zu depressiven Verstimmungen, Sorgen um die eigene Gesundheit, Angst vor zukünftigen Ereignissen, innere Unruhe und 'Nervosität', Erregbarkeit, Einschlafstörungen, häufige Müdigkeit und Abgespanntheit, Neigung zu Kopfschmerzen."

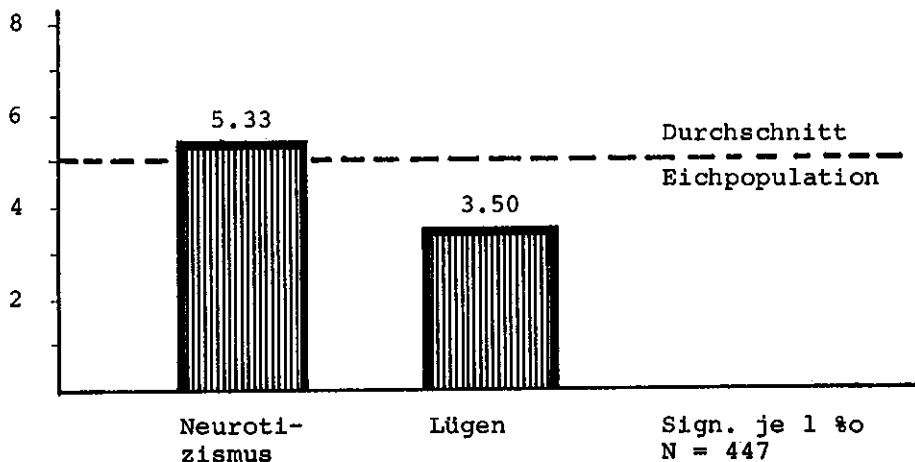
Neurotizismus wird von den Autoren auch mit "emotionaler Labilität" (S. 7) umschrieben.

Die Neurotizismus-Skala N 3 ist unterteilt in zwei Halbskalen N 1 und N 2. In der Untersuchung wurde jeweils am Lageranfang N 1, am Lagerende N 2 verwendet.

Es sind keine bedeutsamen Veränderungen des Neurotizismus während der Lagerzeit feststellbar.

HANES KJ enthält in die Halbskala N 2 eingebaut eine Lügen-skala. Sie zeigt, wie stark der Teilnehmer versucht, sich ideal darzustellen.

Figur 49:
Neurotizismus und Lügen (HANES KJ)



Die Lagerteilnehmer weisen für Neurotizismus gegenüber dem Durchschnitt der gleichaltrigen Jugendlichen einen ganz leicht erhöhten Wert auf.

Dieses Ergebnis ist überraschend und nicht leicht zu deuten. Sind CVJM/F-Lagerteilnehmer emotional labiler als sonstige Jugendliche?

Der Grund für die geringfügig erhöhten Werte dürfte eher der folgende sein:

Die untersuchten Mädchen und Burschen haben sehr niedrige Werte in der Lügenskala. Das heisst, dass sie eine grössere Bereitschaft als die Befragten der Eichstichprobe zeigen, auch gewisse Schwächen offen zuzugeben. Diese Offenheit schlägt sich natürlich auch in den etwas höheren Werten der Neurotizismus-Skalen nieder. Dass ein Zusammenhang zwischen den beiden Skalen besteht, beweist die negative Korrelation zwischen Lügenskala und Neurotizismus von $- .17$ (Burschen) in der Eichstichprobe, welche BUGGLE/BAUMGAERTEL (1975, 8) glauben, vernachlässigen zu können.

Die niedrigen Werte auf der Lügenskala sind ein gutes Zeichen für die Zuverlässigkeit der Untersuchungs-Daten (3.1.2).

3.6 PROBLEME DER TEILNEHMER

In den nächsten zwei Kapiteln sollen uns folgende Fragestellungen beschäftigen: In welchen Bereichen haben die Teilnehmer persönliche Probleme, worüber machen sie sich am häufigsten Gedanken? Und: Wie werden diese Gebiete in den Lagergesprächen berücksichtigt?

3.6.1 ERFASSUNG DER PROBLEME

Ideal wäre es gewesen, wenn in der Untersuchung der "Problemfragebogen für Jugendliche" (SUELLWOLD/BERG, 1967) hätte verwendet werden können. Das Vorhaben erwies sich leider wegen des grossen Umfanges des Tests als undurchführbar.

Dem Fragebogen wurde jedoch die Aufteilung in acht Problem-bereiche entnommen: Schule, Nach der Schule/Lehre, Ich selbst, Ich und die andern, Meine Familie, Jungen und Mädchen, Gesundheit. Der achte Bereich, Allgemeines, wurde aufgeteilt in Allgemeine Lebensfragen (politische, ethische und soziale Probleme) und Glaubensfragen (religiöse Themen im engern Sinn).

Leider wurde im Test von SUELLWOLD/BERG wie auch im Untersuchungs-Fragebogen ein wichtiger Bereich vergessen: der Arbeitsplatz (1).

Der Arbeitsplatz spielt im Leben und Denken des Lehrlings eine zentrale Rolle und ist Quelle mannigfacher Konflikte. Denken wir an mögliche Schwierigkeiten mit Oberstift und Chef oder an die Erfahrung der eigenen Unwichtigkeit und Machtlosigkeit im Getriebe eines Grossbetriebes, vielleicht bereits an das Gefühl einer Entfremdung von der Arbeit. Die Umstellung von der Schule auf die neuen Anforderungen des Berufslebens, die neuen Wertsysteme, den neuen Lebensrhythmus und die verkürzten Ferien bringt für viele junge Menschen eine tiefgreifende persönliche Krise mit sich (2).

(1) Ähnliches wäre von der politischen Dimension zu sagen, die durch den Bereich "Allgemeine Lebensfragen" ungenügend abgedeckt wird. Es zeigt sich die Schwäche der Uebernahme von Kategorien aus einem Problemfragebogen, welcher das Schwergewicht auf persönliche Probleme legt. Dem verwendeten Erhebungsinstrument muss eine Verkürzung auf Individual- und Personal-Probleme (1.2.3) zum Vorwurf gemacht werden.

Leider schenken die nicht-gewerkschaftlichen Jugendverbände und ebenfalls der CVJM/F diesem Problembereich meistens nicht die nötige Beachtung. Man stellt sich vor allem auf die Situation der Schüler ein, die ja auch das Gros der Teilnehmer stellen (3.2.3.1). Die Lehrlinge sind eine Minderheit. Unter den Gruppenführern sind sie wahrscheinlich ebenfalls untervertreten; das gilt erst recht für ungelernte Arbeiter (vgl. N. SCHMID, 1968, 54ff). Bewiesen werden können diese Behauptungen hier nun leider nicht.

Bei der Befragung wurden die Lagerteilnehmer gebeten, zu jedem der genannten Bereiche anzugeben, wie oft sie sich darüber "Gedanken" machen (Skala von "nie" bis "sehr oft").

Damit man sich unter dem Titel eines Gebietes auch etwas vorstellen konnte, wurden bei jedem Bereich drei Beispiele angeführt, welche aus Items des erwähnten Problemfragebogens, die besonders hohe Punktzahlen erreichten, konstruiert worden waren.

Neben der Auswertung der einzelnen Bereiche konnte nach Art des LIKERT-Verfahrens (SCHEUCH, 1974, 113ff; MAYNTZ, 1972, 55ff) zusätzlich ein Gesamtwert für "Probleme total" errechnet werden. Es zeigte sich, dass hierfür alle Items verwendet werden konnten (Sign. 1 %) (3).

(2) Zur Situation der Lehrlinge in der Schweiz siehe die empirische Studie von CRESTA (1970). Vg. auch LA SUISSE (1972b, 13ff), CRUSIUS/WILKE (1973, 217ff), SEIDENSPINNER (1974, 407ff), MITARBEITERHILFE 5/72.

(3) Eine Bemerkung zum Terminus "Problem":
Der Begriff hat einen negativen Klang: Hat man Probleme, macht man sich Sorgen, ist man beunruhigt. Das Wort bedeutet aber sprachlich erst einmal nur, dass eine Sache "vorgelegt", eine unentschiedene Frage ist. Jemand, der beispielsweise oft über Lebens- und Glaubensfragen nachdenkt, macht sich nicht notwendigerweise "Sorgen". Das Nachdenken muss auch nicht unbedingt Ausdruck einer zugrundeliegenden Angst sein. Im Gegenteil: Man kann die Beschäftigung mit solchen Problemen durchaus als Zeichen geistiger Reife und Mündigkeit auffassen.

Um keine Missverständnisse aufkommen zu lassen, wurde im Fragebogen statt des Ausdrucks "Ich habe Probleme mit ..." der neutralere "Ich mache mir Gedanken über ..." gewählt.

Wenn im Text das Wort "Problem" auftaucht, muss immer diese Doppelbedeutung im Auge behalten werden:

- a) "Problem" im Sinne von offener Frage, die mich interessiert, mit der ich mich beschäftige;
- b) "Problem" im Sinne von beunruhigender Schwierigkeit.

Die Grenze zwischen den zwei Bedeutungen ist fließend und individuell verschieden.

3.6.2 GEWICHTUNG DER EINZELNEN PROBLEMBEREICHE

Tabelle 50:
Gewichtung der einzelnen Problembereiche

Problembereich	Median
Ich selbst	4.50
Was nach der Schule/Lehre sein wird	4.46
Schule	4.23
Ich und meine Kameraden	4.11
Glaubensfragen	4.06
Ich und das andere Geschlecht	3.97
Ich und meine Familie	3.85
Allgemeine Lebensfragen	3.60
Gesundheit	3.01
N ≈ 445	Mittlerer Median 3.98

Skala: "Ich mache mir Gedanken über ..."

0	nie	4	ziemlich oft
1	ganz selten	5	oft
2	selten	6	sehr oft
3	hin und wieder		

3.6.2.1 "Ich selbst"

An erster Stelle stehen Gedanken über und Probleme mit sich selbst. Das überrascht nicht, wenn man bedenkt, dass die meisten Teilnehmer mitten in der Pubertät und Adoleszenz stehen.

SCHENK-DANZINGER (1974, 264f) beschreibt diesen Sachverhalt folgendermassen:

"Im Ringen um die Selbstfindung stellt sich der Jugendliche drei Fragen:

1. Die Frage nach der subjektiven Identität: 'Wie bin ich?'

2. Die Frage nach der optativen Identität: 'Wie möchte ich sein?'
3. Die Frage nach der zugeschriebenen Identität: 'Für wen hält man mich?'

"Immer besteht eine Diskrepanz zwischen der subjektiven und der optativen Identität, die beachtliche Spannungen erzeugt."

Nach ERIKSON (1976, 106 u. 150f u.ö.) ist die Gewinnung einer gewissen Identität und die Abwehr einer Identitätsdiffusion die Hauptaufgabe der Adoleszenz (4).

-
- (4) REISER (1972, 22) meint, dass dem Problem der menschlichen Identität heute nicht nur in der Tiefenpsychologie eine zentrale Stellung zukomme, sondern dass es auch die Grundfrage der Religionspädagogik und - VRIJHOF zitierend - einer modernen Religionssoziologie sei.

Eine genaue Definition von "Identität" ist sehr schwierig.

ERIKSON (1976, 124f) weist auf eine gewisse Mehrdeutigkeit des Begriffs hin und glaubt, das Problem der Identität nur verdeutlichen zu können, indem er es von einer Anzahl von Blickpunkten her anleuchte. Er zeigt dabei auch die Nähe zum Terminus des "Selbst", wie ihn verschiedene andere Forscher verstehen (S. 188).

Für unsere Betrachtung ist folgende Feststellung ERIKSONs wichtig: "Der Begriff 'Identität' drückt also insofern eine wechselseitige Beziehung aus, als er sowohl ein dauerndes inneres Sich-Selbst-Gleichsein wie ein dauerndes Teilhaben an bestimmten gruppenspezifischen Charakterzügen umfasst."

Identität ist nicht etwas, was man isoliert für sich gewinnen kann; sie ist vielmehr immer auf die Umwelt bezogen und steht in lebendigen Wechselbeziehungen zu deren prägenden Kräften.

ERIKSON braucht deshalb in diesem Zusammenhang das Wort "psycho-sozial" (S. 192ff u.ö.).

REISER (1972, 23) versucht, den Begriff auf eine kurze Formel zu bringen und definiert:

"Ichidentität soll zunächst verstanden werden als die Behauptung der Einheit des Selbst im dinglichen Raum (Körper-Ich), im sozialen Raum (soziale Identität) und in der Zeit (personale Identität)."

Vgl. auch die gut lesbaren Ausführungen bei BAACKE (1976, 116ff).

3.6.2.2 "Was nach der Schule/Lehre sein wird" und "Schule"

Nach der Auseinandersetzung mit sich selbst folgt an zweiter Stelle die Auseinandersetzung mit den äusseren Realitäten: die Beschäftigung mit Fragen der Berufswahl und der beruflichen Zukunft, sowie Probleme mit Schulleistungen (5).

Das Gewicht dieses Bereiches wird noch verständlicher, wenn wir den engen Zusammenhang zwischen Berufswahl und Selbstwertung beachten.

"Die volle Erreichung des Erwachsenenstatus ist für den Jugendlichen eng verbunden mit wirtschaftlicher Unabhängigkeit und der Fähigkeit zur eigenen Lebenssicherung durch Arbeit. Sie ermöglicht ihm die endgültige Emanzipation von den Eltern, die Gründung einer eigenen Familie und schliesslich die volle Anerkennung der Erwachsenen sowie den damit verbundenen Gewinn an sozialem Prestige (...). Dadurch erhält die Berufswahl zentrale Bedeutung für die Persönlichkeitsentwicklung des Jugendlichen ..." (NICKEL, 1975, 448).

3.6.2.3 "Ich und meine Kameraden"

"In der Zeit des Uebergangs von der Ursprungsfamilie zur eigenen Familiengründung spielen die Gleichaltrigen eine besondere Rolle. Sie bilden einen wesentlichen Sicherheitsfaktor und eine Art Ueberbrückungshilfe" (SCHENK-DANZINGER, 1974, 301) (6).

(5) Gespräche um den Problembereich "Schule", beim Lehrling "Arbeitsplatz", begegnen auch im anti-autoritären Lager, das von HANSEN (1970) beschrieben wird, relativ früh und betont.

(6) Die Funktion von Gruppen ganz allgemein und ihre zentrale Rolle in der menschlichen Entwicklung (insbesondere auch die Bedeutung der Gleichaltrigen-, der peer-groups) ist in jüngerer Zeit durch zahlreiche Publikationen wieder neu ins Blickfeld gerückt.

Zur Bedeutung der peer-groups in Pubertät und Adoleszenz siehe z.B. KLAFKI (1970, I, 103f), WURZBACHER (1961), RIESMANN (1972), SEYDEL (1974, 62ff), BAACKE (1976, 152ff).

Einen Ueberblick über die neuere Kleingruppen-Forschung gibt SCHNEIDER (1975).

BAEUMLER (1967b, 219) behauptet gar - Aeusserungen MOLLENHAUERS und EISENSTAEDTS zusammenfassend - "dass in pluralistischen Gesellschaften kein Kind mehr allein auf Grund des in der Familie Gelernten erwachsen werden kann; zwischen Familie und Gesellschaft müssen die altershomogenen Gruppen vermitteln."

Diese These stimmt durchaus mit den Resultaten in 3.4.2 überein, wo die zentrale Stellung des Kontakt- und Kommunikationsbedürfnisses bei der Motivation, an einem Lager teilzunehmen, aufgezeigt wurde.

Angesichts der Bedeutung der peers ist es verständlich, wenn sich der Jugendliche oft Gedanken darüber macht, wie er das Verhältnis zu diesen, für ihn so wichtigen Kameraden optimal gestalten kann.

3.6.2.4 "Glaubensfragen"

Die Stellung der Glaubensfragen im Mittelfeld (Gedanken "ziemlich oft") hängt damit zusammen, dass der CVJM/F eher religiös Interessierte anspricht, eine Behauptung, auf die wir in 3.6.3.1 und 3.10.3.1 nochmals zurückkommen werden.

Die Forscher sind sich nicht darüber einig, wie sich die religiöse Einstellung bei Jugendlichen in diesem Alter im allgemeinen entwickelt.

SPRANGER (1924/1966, 256 ff) unterscheidet drei Phasen (7):

1. "Versuch, sich persönlich in die überlieferten Religionslehren und -gebräuche hineinzuleben."
2. "Epoche der Loslösung vom Ueberlieferten, des Zweifels und der Verneinung."
3. "Anfänge einer eigenen, relativ dauernden Stellungnahme" mit drei Möglichkeiten:
 - a) "Zustand völliger Gleichgültigkeit und Leere"
 - b) "persönliche Religiosität von ganz anderem Charakter"
 - c) "alte Gläubigkeit" oder: "Auslese aufgrund persönlicher Aneignung, Durchdringung, Umdeutung"

(7) Dieser Sicht schliesst sich REMPLEIN (1958, 526) an.

Zur zeitlichen Einordnung der behaupteten entwicklungs-psychologisch bedingten Glaubenskrise bei verschiedenen Forschern siehe HALBFAS (1966, 171).

OERTER (1966, 57ff) widerspricht diesem Modell aufgrund seiner empirischen Erhebungen und behauptet:

"Der Wert des Religiösen verliert mit zunehmendem Alter stark an Bedeutung, dabei zeigt sich der Hauptabfall erst bei den Fünfzehnjährigen. ... geht deutlich hervor, dass die Fünfzehnjährigen durchaus gleichgültig gegenüber religiösen Fragen geworden zu sein scheinen" (8).

Wichtig ist OERTERS (1973, 287ff) Unterscheidung von zwei Bereichen religiöser Haltungen (vgl. 3.10.3.8):

1. Die Uebernahme des überlieferten religiösen Glaubensgutes.

Sie kann am besten durch soziales Lernen erklärt werden. Mit zunehmendem Alter verliert dieser Bereich seinen Absolutheitsanspruch und wird "liberalisiert".

2. Religiöse Aktivität als Reflexion über den Sinn der eigenen Existenz.

Hier handelt es sich um eine kognitive Aktivität. Die eigene Existenz wird reflektiert.

Dieser Bereich spielt nach OERTER beim Jugendlichen nicht mehr die gleiche Rolle wie früher. Eine gewisse Gleichgültigkeit gegenüber religiösen Fragen ist festzustellen. Man gibt sich "mit der Erfüllung eines diesseitigen Lebens durch Erfolg, Arbeit und Erhaltung der eigenen Art zufrieden."

L. SCHMID (1960) untersucht in ihrer Dissertation das "Religiöse Erleben unserer Jugend" (9) und meint zusammenfassend (237f):

"Doch eines ist eindeutig und tief beeindruckend: wie stark die Sehnsucht nach Glaubenkönnen, nach einem unerschütterlichen Halt, einer letzten festen Zuversicht bei einem grossen Teil unserer Jugend vorhanden ist."

(8) Zur Kritik der von ihm verwendeten Methode siehe 3.10.1.2.3. OERTERS Ergebnisse sind auch in SCHENK-DANZINGER (1974, 234ff) dargestellt. Zu den Ergebnissen einer Untersuchung von MERZ mit dem gleichen Instrumentarium siehe OERTER (1973, 289). Dasselbst sind auch weitere Studien referiert (S. 287ff).

(9) Eine Beschreibung ihres Vorgehens findet sich in 3.10.1.2.4. L. SCHMID (1960, 60ff) beschreibt in ihrer Arbeit einige weitere Studien zur jugendlichen Religiosität.

NICKEL (1975, 439f) wiederum stellt fest:

"Wenn man unter diesem Aspekt die Ergebnisse der bisherigen Erhebungen zu jenem Problemkreis analysiert, so kann man zwar einerseits eine gewisse Bestätigung dafür finden, dass das Jugendalter eine Zeit kritischer und suchender Auseinandersetzung mit religiösen bzw. weltanschaulichen Fragen darstellt, zugleich muss man aber dabei verschiedene relativierende Faktoren beachten."

Er nennt als solche relativierende Faktoren:

- a) Nur für eine Minderheit spielen solche Probleme eine bedeutsame Rolle. Nicht alle Jugendlichen gelangen zu einem ideellen Wertsystem (siehe SCHENK-DANZINGER, 1974, 300).
- b) Der Zusammenhang mit den entsprechenden Wertvorstellungen der erwachsenen Bezugspersonen und deren Erziehungsstilen darf nicht übersehen werden.
- c) Die individuelle Persönlichkeitsstruktur beeinflusst die Art und Weise der Auseinandersetzung wesentlich.

Bei FABER (1973, 266) ist die Beschäftigung mit religiösen Fragen eng verbunden mit den übrigen Kennzeichen von Pubertät und Adoleszenz. Er nennt als solche:

- a) "eine innere Desorganisation
- b) die Vorbereitung auf das Erwachsensein durch Versuche zur Integration;
- c) ein religiöses Lebensgefühl, das verbunden ist mit der Reflexion über Themen wie Einsamkeit, Liebe, Tod und Gott;
- d) das Entwerfen eines Lebensplanes;
- e) ein Hineinwachsen in die Welt der Älteren;
- f) das Finden seiner selbst (Identität) und seines Platzes in der Welt;
- g) ein abermaliges Durchstehen früherer Krisen;
- h) die Suche nach Identifikation und Ideologie."

Die religiöse Thematik der Adoleszenz lautet nach ihm: Einsamkeit, Liebe, Tod, Gott (S. 284).

FABER übernimmt damit Begriffe von SPRANGER und bringt sie in Verbindung mit ERIKSONs Aufgabe der Identitätsfindung.

"In der Auseinandersetzung mit der vierfachen Problematik Einsamkeit, Liebe, Tod und Gott sind diese jungen Menschen, wie wir sahen, auf der Suche nach einer reiferen Identität, nach einer eigenen Auffassung von ihrem eigenen Platz im Leben" (FABER, 1973, 290).

Das Verhältnis von Identität und religiöser Einstellung ist auch Gegenstand des gleichnamigen Buches von REISER (1972). Darin stellt er die These auf: "Religiöse Phänomene sind notwendig Gegenstand einer Pädagogik, die auf die Identität des Kindes zielt" (S. 51) (10).

Eine ähnliche Sicht vertritt auch PETSCH (1975, 258ff). Er geht aus von zwei Voraussetzungen:

1. "Die Entwicklung der Stabilisierung der Ich-Identität hängt mit der Ausbildung einer *Weltansicht* zusammen.
2. Eine Weltansicht arbeitet in der Regel immer mit sog. Letzbegründungen, die empirisch nicht zu verifizieren sind (etwa Aussagen über die eigene, subjektive Bedeutung oder über den Sinn der Existenz)" (S. 259).

Da heute in der Religionssoziologie und -psychologie allgemein angenommen werde, dass zwischen Religion und Sinnfrage ein Zusammenhang bestehe, stellt er die These auf:

"Religion - verstanden als empirisch nicht voll zu verifizierende Weltansicht - ist für das Zustandekommen von Ich-Identität konstitutiv. Sie kann als Instrument der Selbstdefinition und Selbstfindung eine ichstabilisierende Wirkung haben" (S. 259) (11).

Die Verbindung von Identitätssuche und religiösem Fragen scheint jedenfalls ein Ansatz zu sein, der grundlegend für das Verständnis der religiösen Entwicklung im Jugendalter ist. Er überwindet eine isolierte Behandlung des Religiösen und öffnet die Türe zu einem wirklichen Verstehen vieler damit verbundener Erscheinungen (12).

(10) REISER begündet diesen Zusammenhang ausschliesslich psychologisch, nicht theologisch: Religion als Sinndeutung hat nur insofern eine Berechtigung, als sie der Ich-Stärkung und der rationalen Steuerung dient: "So gibt es für die Pädagogik keine richtige Religion. Es gibt identitätsfördernde religiöse Einstellungen und identitätsschädliche" (S. 22).

Zur Kritik dieses Ansatzes siehe 3.10.1.2.5.

(11) Zur Frage, ob damit Religion und Glaube hinreichend bestimmt sei, siehe 3.10.1.2.5.

Was die Daten der vorliegenden Untersuchung anbelangt, kann ein Zusammenhang zwischen Identitätssuche und religiösem Fragen an verschiedenen Stellen wahrscheinlich gemacht werden (3.7.4, 3.10.3.4, 3.10.3.8, 3.11.3.2).

Eng damit verbunden ist die Feststellung, dass man bei den Lagerteilnehmern mit zunehmendem Alter sicher kein Abnehmen, sondern höchstens ein ganz minimales Ansteigen der Wichtigkeit des Problembereiches "Glaubensfragen" beobachten kann (13).

Diese Zunahme ist nicht auf die Mitgliedschaft in einer christlichen Jugendgruppe zurückzuführen (14). Sie zeigt vielmehr eine leise Tendenz der untersuchten Jugendlichen zu wachsender Beschäftigung mit Glaubensfragen bei zunehmendem Alter.

Das Ergebnis wird in späteren Kapiteln (3.7.4, 3.10.3.8, 3.11.3.2) immer wieder bestätigt, muss aber gleichzeitig noch differenziert werden (3.10.3.8).

Man kann deshalb HALBFAS (1966, 176) zustimmen, wenn er schreibt:

"Entwicklungspsychologisch ist der Hinweis wichtig, dass das allgemeine Interesse der Jugend an Glaubensfragen weniger eine aus der Kindheit in die Pubertät gerettete religiöse Ansprechbarkeit ist, sondern eine phasentypische Fragehaltung, die zum unveränderlichen Erscheinungsbild der Jugend aller Zeiten gehört."

(12) Eine sehr schöne Illustration für den Zusammenhang von Identitätskrise und religiösem Suchen ist die Studie von ERIKSON (1975) "Der junge Mann Lutner". Siehe auch die Besprechung bei FABER (1973, 92ff).

OERTER (1973, 293) widerspricht diesem Zusammenhang und versucht, gesteigerte religiöse Aktivität mit der wachsenden Reife kognitiver Leistungen zu erklären. Das ist an sich richtig (3.10.3.10), braucht aber das andere nicht auszuschliessen.

(13) $\gamma = .14$; $\tau_b = .11$; Sign. 1%; $N = 447$.

(14) First-order partial gamma steigt gegenüber dem zero-order gamma von .14 sogar leicht auf .18, wenn die CVJM/F-Mitgliedschaft oder die Mitgliedschaft in einer christlichen Jugendgruppe als Kontrollvariable eingeführt wird.

Etwas anders nuanciert PETSCH (1975, 258), gestützt auf einige empirische Untersuchungen:

"Die von manchen Entwicklungspsychologen konstatierte 'Glaubenskrise' ist nicht als gleichsam 'natürliche' Entwicklungsphase zu werten. Vielmehr muss sie zu einem grosse Teil der *Form* angelastet werden, in der sich Kirche den Jugendlichen präsentiert."

"Der Hauptfehler der Kirche im Umgang mit Jugendlichen scheint darin zu liegen, dass sie eine unkritische Bejahung ihrer Lehren und Praxis fordert und nicht auf die realen Bedürfnisse der Jugendlichen eingeht" (S. 253).

Die These von der - zumindest - Mitschuld der Kirchen an der pubertären und adoleszenten Glaubenskrise kann durch die Ergebnisse in 3.11 und 3.14 gestützt werden.

Andererseits darf aber die entwicklungspsychologische Seite der Sache nicht so schnell vom Tisch gewischt werden wie PETSCH das tut, denn für sie spricht doch auch sehr viel. Intensives religiöses Fragen als Ausdruck der Identitätsproblematik scheint eben doch zum entwicklungspsychologischen Erscheinungsbild dieser Altersstufe zu gehören.

Zusammenfassend können folgende drei Hypothesen formuliert werden:

1. Intensives religiöses Fragen hängt eng mit der Identitätsproblematik zusammen.
2. Infolge der mangelhaften Hilfestellung, welche die Kirchen bei diesem Prozess heute leisten, wächst sich das intensive Fragen oft zur radikalen Glaubenskrise aus.
3. Zur erfolgreichen Gewinnung einer gewissen Identität gehört die Auseinandersetzung mit religiösen Fragen.

3.6.2.5 "Ich und das andere Geschlecht"

Die gedankliche Beschäftigung mit dem andern Geschlecht ("ziemlich oft") liegt ebenfalls im Mittelfeld. Das dürfte mit dem Altersdurchschnitt von 15 Jahren (3.2.2) zusammenhängen.

"Die ersten Kontakte zum andern Geschlecht mit mehr oder weniger deutlich erotischem Charakter fallen bei den meisten Jugendlichen - Mädchen wie Jungen - in das Alter zwischen 14 und 16 Jahren" (NICHEL, 1975, 409).

Mit steigendem Alter gewinnt der Bereich an Wichtigkeit. In der vorliegenden Untersuchung ist die Zunahme allerdings völlig unbedeutend (15). Es ist möglich, dass sich hier ein hemmender Einfluss der - zumindest in den untern Altersstufen - grossenteils geschlechtsgetrennten Jugendarbeit des CVJM/F und dessen Werte- und Normensystem bemerkbar macht (3.13.2.3).

3.6.2.6 Uebrige Problembereiche

Weniger Gewicht haben die Auseinandersetzungen mit der eigenen Familie (Autoritätskonflikte, Ablösungsprozesse), die Beschäftigung mit Lebensfragen sozialer, politischer und ethischer Natur, sowie gesundheitliche Sorgen (Rauchen).

Diese Gebiete sollten aber als Quelle von Problemen trotzdem nicht vergessen werden.

3.6.3 ZUSAMMENHAENGE MIT ANDERN VARIABLEN

3.6.3.1 Mitgliedschaften und Gedanken über Glaubensfragen

Tabelle 51:

Mitgliedschaften und Gedanken über Glaubensfragen

	Gedanken über Glaubensfragen (Median)	n	Sign.
Früher schon an christl. Jugendlagern teilgenommen?			
JA	4.32	328	1 ‰
NEIN	3.32	109	
Mitglied einer christl. Jugendgruppe?			
JA	4.21	324	1 ‰
NEIN	3.61	115	

(15) Gamma = .10; tau c = .08; Sign. 5 ‰; N = 440.

Jugendliche, die bereits früher an einem christlichen Jugendlager teilgenommen haben, sowie Mitglieder einer christlichen Jugendgruppe machen sich häufiger Gedanken über Glaubensfragen (vgl. 3.10.3.7).

3.6.3.2 Schüler/Lehrlinge, Geschlecht

Zwischen Schülern und Lehrlingen, sowie zwischen Mädchen und Burschen finden sich bezüglich der Gewichtung der einzelnen Problembereiche nur sehr geringe Unterschiede. Dasselbe gilt für die Gespräche in den Lagern (3.7).

3.6.3.3 Neurotizismus

Eine mittlere Korrelation besteht zwischen Neurotizismus (3.5.2) und der Totalskala "Probleme". Teilnehmer, die sich häufig "Gedanken" machen, neigen also zu emotionaler Labilität - fast eine Binsenwahrheit.

Die Probleme der emotional Labileren scheinen vor allem in den Bereichen "Ich selbst" und "Ich und meine Kameraden" zu liegen: Sie haben Schwierigkeiten mit der Identitätsfindung (3.6.2.1) (16).

Es besteht jedoch praktisch kein Zusammenhang zwischen Neurotizismus und intensiver Beschäftigung mit Glaubensfragen (vgl. 3.10.3.) (17).

3.6.3.4 Kinder berufstätiger Mütter

Ein interessantes Detail sei noch erwähnt: Kinder berufstätiger Mütter sind emotional leicht labiler als Jugendliche, deren Mütter ausschliesslich im Haushalt tätig sind (18).

Sie machen sich deutlich häufiger Gedanken über das andere Geschlecht und sprechen im Lager auch öfter über dieses Thema (19). Die letzten beiden Merkmale sind bei den Burschen noch etwas ausgeprägter als bei den Mädchen (20): Schwächere Mutterbindung?

(16) Totalskala "Probleme":

$r = .47$; $\gamma = .36$; $\tau c = .33$; Sign. 1%; $N = 392$.

"Ich selbst":

$\gamma = .36$; $\tau c = .28$; Sign. 1%; $N = 415$.

"Ich und meine Kameraden":

$\gamma = .33$; $\tau c = .26$; Sign. 1%; $N = 414$.

(17) "Glaubensfragen":

gamma = .10; tau c = .08; Sign. 5%; N = 416.

Es bleibt zu beachten, was in 3.6.1, Anmerkg. 3, zur Begriffsbestimmung des Wortes "Problem" gesagt wurde.

(18) Neurotizismus (3.5.2):

Schnitt: 5.56 bzw. 5.18; Sign. 5%; N = 407.

(19) Gedanken "Ich und das andere Geschlecht":

Median: 4.56 bzw. 3.60; Sign. 1%; N = 425.

Gespräche "Ich und das andere Geschlecht" (3.7):

Median: 1.31 bzw. 1.00; Sign. 5%; N = 405.

(20) Gedanken "Ich und das andere Geschlecht":

Median: 4.66 bzw. 4.00; nicht signifikant; N = 165.

Gespräche "Ich und das andere Geschlecht" (3.7):

Median: 1.39 bzw. 1.05; nicht signifikant; N = 159.

Zu den Unterschieden in der Religiösen Einstellung siehe 3.10.3.12, Anm. 51.

3.7 GEFUEHRTE GESPRAECHE

Nachdem wir nun wissen, wie häufig sich die Jugendlichen je über die einzelnen Problembereiche Gedanken machen, soll uns in diesem Kapitel die Frage beschäftigen, worüber in den Lagern gesprochen wurde.

3.7.1 ERFASSUNG DER GESPRAECHE

Um einen Vergleich mit dem vorigen Kapitel 3.6 zu ermöglichen, wurden wiederum dieselben neun Bereiche gewählt, sowie eine Totalskala "Gespräche" konstruiert. Das Vorgehen entspricht dem in 3.6.1 beschriebenen.

3.7.2 GEWICHTUNG DER THEMENBEREICHE IN DEN GESPRAECHEN

Tabelle 52:
Gewichtung der Themenbereiche in den Gesprächen

Themenbereich	Median
Glaubensfragen	2.32
Allgemeine Lebensfragen	1.25
Ich und meine Kameraden	1.23
Ich und das andere Geschlecht	1.12
Gesundheit	0.91
Ich selbst	0.89
Was nach der Schule/Lehre sein wird	0.80
Ich und meine Familie	0.76
Schule	0.74
N ≈ 428	Mittlerer Median 1.11

Skala: "Ueber dieses Thema habe ich im Lager gesprochen"

- 0 nie
- 1 kurz mit mindestens einem andern
- 2 ausführlich und lange mit mindestens einem andern
- 3 mit der ganzen Gruppe/Lager

Eine eindeutige Spitzenstellung nehmen die Bereiche "Glaubensfragen", "Lebensfragen" und "Kameradschaft" ein.

Dass hier Zielsetzungen der Gruppenführer (3.3.4.2) und des Verbandes (2.3.3) einen Einfluss ausübten, kann anhand der Daten belegt werden (1):

Lager Nr. 11 wurde als reines Handballtrainingslager aufgezogen. Es waren keine weiteren Zielsetzungen religiöser oder erzieherischer Natur formuliert, und keine entsprechenden Aktivitäten entfaltet worden. Das Lager kann deshalb als Kontrollgruppe dienen; die Zahlen zeigen in etwa die Häufigkeit von Gesprächen, wie sie in einem Lager spontan geführt werden.

Tabelle 53:

Vergleich der Gespräche in der Kontrollgruppe mit jenen in den übrigen CVJM/F-Lagern

Themenbereich	Kontroll-Gruppe (Median)	Lager (Median)	Sign.
Glaubensfragen	.09	2.40	1 ‰
Allg. Lebensfragen	.43	1.29	1 ‰
Ich und meine Kameraden	.58	1.26	1 ‰
In allen übrigen Themenbereichen unterscheiden sich Lager und Kontrollgruppe nicht signifikant.			
Gespräche total (Schnitt)	5.75	10.74	1 ‰

N ≈ 420

Die Spitzenstellung der Bereiche "Glaubensfragen", "Lebensfragen" und "Kameradschaft" in der Rangliste der Gespräche (Tab. 52), sowie die erhöhte Gesprächsaktivität ganz allgemein (Tab. 53), ist also eindeutig auf die Verwirklichung von Zielsetzungen, vor allem seitens der Lagerleitungen, zurückzuführen.

(1) In die gleiche Richtung weist eine vergleichende Analyse der Gespräche im anti-autoritären Lager, das HANSEN (1970) beschreibt. Andersherum betrachtet besagt diese Feststellung aber auch, dass die dort abgewickelte anti-autoritäre Prozedur keine notwendige Voraussetzung für offene und tiefgehende Gespräche über existentielle Themen ist.

Diese Feststellung wird durch folgende Beobachtung bestätigt
Die Unterschiede zwischen den Gesprächshäufigkeiten in den
verschiedenen Lagern sind - mit Ausnahme der Bereiche
"Familie" und "Gesundheit" - sämtliche signifikant (mind.5%).

3.7.3 VERGLEICH ZWISCHEN GEDANKEN UND GESPRÄCHEN UEBER DIE THEMENBEREICHE

3.7.3.1 Vergleich zwischen Gewichtung der Problembereiche und geführten Gesprächen

Interessant wird die Sache, wenn wir nun die Gewichtung
der Problembereiche durch die Teilnehmer (3.6.2) mit den
in den Lagern geführten Gesprächen (3.7.2) vergleichen.

Darstellung 54: Vergleich zwischen Gewichtung der Problembereiche und geführten Gesprächen

Rang	Problembereich	Gesprächsthema	Rang
1	Ich selbst	Glaubensfragen	1
2	Nach Schule/Lehre	Lebensfragen	2
3	Schule	Kameraden	3
4	Kameraden	And. Geschlecht	4
5	Glaubensfragen	Gesundheit	5
6	And. Geschlecht	Ich selbst	6
7	Familie	Nach Schule/Lehre	7
8	Lebensfragen	Familie	8
9	Gesundheit	Schule	9

Tabelle 55:
Unter- und überbewertete Themen

Bewertung	Themenbereich	Rangdifferenz
unter- bewertet	Schule	- 6
	Ich selbst	- 5
	Nach Schule/Lehre	- 5
entsprechend bewertet	Familie	- 1
	Kameraden	+ 1
	Jungen + Mädchen	+ 2
über- bewertet	Glaubensfragen	+ 4
	Gesundheit	+ 4
	Allg. Lebensfragen	+ 6

Beispiel: Der Themenbereich "Schule" liegt in der Rangliste der Gesprächsthemen 6 Ränge (-6) hinter seiner Stellung in der Rangliste der Problembereich und wird damit in den Gesprächen unterbewertet.

Der Tabelle 55 ist zu entnehmen, dass - verglichen mit der Problemgeladenheit - die Bereiche "Schule", "Ich selbst" und "Nach der Schule/Lehre" in den Gesprächen stark unterbewertet werden. Interessanterweise sind es gerade jene Gebiete, mit denen sich die Teilnehmer gedanklich am meisten beschäftigen (Tab. 53) und die - wie wir in 3.6.2 sahen - zentrale Fragen der Pubertät und Adoleszenz darstellen.

Überbewertet werden die Themen "Allgemeine Lebensfragen", "Gesundheit" und "Glaubensfragen", Bereiche, die bei der Gewichtung der Teilnehmer in der Mitte und hinten auftauchen (Tab. 53).

3.7.3.2 Korrelation zwischen Gedanken und Gesprächen

Spricht ein Teilnehmer, wenn ihn ein Problem besonders stark beschäftigt, auch häufiger als andere darüber? Für welche Themen gilt das, für welche nicht?

Tabelle 56:
Korrelation zwischen Gedanken und Gesprächen

Problemereich	gamma	tau c
Ich selbst	.09	.07
Schule	.11	.08
Was nach der Schule/Lehre sein wird	.13	.09
Allgemeine Lebensfragen	.18	.15
Ich und meine Familie	.20	.15
Ich und meine Kameraden	.23	.15
Gesundheit	.25	.19
Glaubensfragen	.25	.19
Ich und das andere Geschlecht	.26	.21
Totalskalen	.22	.20

N ≈ 410

Die niedrigen Assoziationen zwischen den Gedanken und den Gesprächen über ein Thema stimmen nachdenklich:

Die Gespräche in den Lagern werden kaum entsprechend dem persönlichen Problemdruck geführt.

Das gilt in erster Linie wiederum gerade von jenen Gebieten, die für die Teilnehmer subjektiv am wichtigsten sind: "Ich selbst", "Schule", "Nach der Schule/Lehre" (3.6.2). Entweder darf man darüber nicht sprechen, weil man sich keine Blöße geben will, oder die Themen geraten in den Lagern einfach nicht ins Blickfeld.

Ueber Fragen der Gesundheit, des Glaubens und des Verhältnisses zum andern Geschlecht spricht man eher dem eigenen Interesse entsprechend.

Dass die Gespräche dennoch Auswirkungen haben, werden wir bei der Besprechung der persönlichen Veränderungen der Teilnehmer in 3.14 noch sehen.

3.7.4 ALTER UND GESPRÄCHE ÜBER GLAUBENSFRAGEN

Die Feststellung in 3.6.2.4 wird bestätigt: Mit zunehmendem Alter diskutieren die untersuchten Jugendlichen ganz minim häufiger, sicher nicht seltener, über Glaubensfragen (2).

3.8 SOZIALE EINSTELLUNGEN UND DEREN VERÄNDERUNG

In 3.5.1 stellten wir fest, dass Lagerteilnehmer geselliger und aktiver sind als der Durchschnitt der Gleichaltrigen. Finden sich noch andere Unterschiede?

Es wird auch oft behauptet, Lager beeinflussten das soziale Verhalten. Stimmt das? Wenn ja, in welche Richtung?

Um diese und ähnliche Fragen beantworten zu können, wurden die Jugendlichen am Lageranfang, am Lagerende und in der Spätbefragung je dem Sozialen Einstellungstest S-E-T von JOERGER (1973) unterzogen.

3.8.1 GRUPPENTEST FÜR DIE SOZIALE EINSTELLUNG (S-E-T)

Der Gruppentest für die Soziale Einstellung (S-E-T) von JOERGER (1973) besteht aus 16 Photos, die soziale Begebenheiten aus dem Alltagsleben darstellen. Durch den Ausspruch einer Person im Bild wird eine bestimmte Problemlage geschaffen. Die Versuchsperson sucht unter vier vorgeschlagenen Antworten jeweils jene heraus, von der sie glaubt, dass sie in der dargestellten Situation am wahrscheinlichsten gegeben wurde.

(2) Gamma = .29; tau c = .22; Sign. 1%; N = 428.

First-order partial gamma steigt auf .30, wenn die CVJM/F-Mitgliedschaft oder die Mitgliedschaft in einer christlichen Jugendgruppe als Kontrollvariable eingeführt wird: Diese beiden Variablen haben keinen Einfluss auf den Zusammenhang zwischen dem Alter und den Gesprächen über Glaubensfragen.

Der Test erfasst nicht unmittelbar das soziale Verhalten (das wäre nur durch Beobachtung möglich). Sondern er schliesst aufgrund der Antworten auf die Soziale Einstellung. Sie steht gewissermassen steuernd hinter bestimmten Verhaltensweisen in der Gruppe und gegenüber andern schlechthin.

JOERGER (1973, 30) zitiert zur Definition einer Einstellung HARTLEY (1):

"... verstehen unter Einstellung (attitude) 'einen seelisch-geistigen (und neurologischen) Zustand der Bereitschaft, der aus der Erfahrung erwachsen ist und einen steuernden oder dynamischen Einfluss auf die individuellen Reaktionen gegenüber allen Objekten und Situationen ausübt, mit denen er in Zusammenhang steht'."

Mittels faktorenanalytischer Methoden wurden zur Beschreibung der Sozialen Einstellung zehn Kategorien gewonnen. Die zwei Hauptfaktoren ("soziale Reife" und "soziale Erwünschtheit") werden zu einer elften, "Soziabilität", kombiniert.

Die elf Kategorien werden bei der Diskussion der Ergebnisse je kurz beschrieben. Details finden sich in JOERGER (1973).

Der Test scheint genügend zuverlässig und gültig (vgl. die Validierung in JOERGER, 1973). Die Auswertung wurde mit einem eigenen Computerprogramm vorgenommen.

Der S-E-T ist nicht für mehrmalige Verwendung geeicht. Aufgrund der Ergebnisse scheint es aber, dass er auch in der Spätbefragung noch genügend empfindlich und zuverlässig blieb. Ein Unsicherheitsfaktor bleibt jedoch.

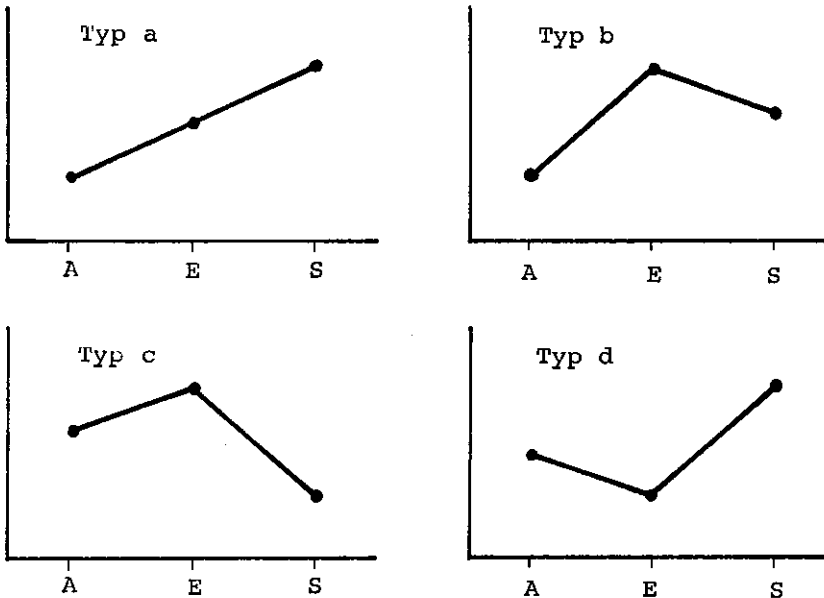
3.8.2 ERGEBNISSE DES S-E-T

In der Handanweisung (JOERGER, 1973, 65) liegen die Parameter der Standardwerte nach Alter, Geschlecht und Schultyp getrennt vor. Die Zahlen wurden entsprechend der Verteilung dieser Merkmale in der vorliegenden Untersuchung gewichtet. Damit ist ein exakter Vergleich möglich zwischen den Lagerteilnehmern und einer Eichpopulation mit gleicher Zusammensetzung bezüglich Alter, Geschlecht und Schultyp.

(1) HARTLEY übernahm die Definition seinerseits von ALLPORT. Vgl. MUELLER/THOMAS (1974, 229ff), OERTER (1973, 227ff).

Die Werte von Lageranfang, Lagerende und Spätbefragung zeigen meist keine stetig steigende Gerade (Typ a in Figur 57) oder eine bestimmte Entwicklung während des Lagers, die nachher im Alltag wieder rückläufig ist (Typ b). Sondern sie verhalten sich wie Typ c oder Typ d in Figur 57: Der Wert der Spätbefragung liegt sogar unter oder über demjenigen des Lageranfanges.

Figur 57:
Typen möglicher Veränderungen (S-E-T)



A = Lageranfang
E = Lagerende
S = Spätbefragung

Den gängigen Behauptungen zufolge wird in den Lagern beispielsweise die Soziabilität (3.8.2.3) gefördert; man erwartet zudem, dass sich dies auch im Alltag noch in gewissem Masse auswirkt (Typ a oder b). In Wirklichkeit folgt die Entwicklung der Soziabilität aber Typ d.

Es sind verschiedene Erklärungen denkbar. Die wahrscheinlichste scheint die folgende (man beachte zudem das in 3.8.1 Gesagte!):

Die Spätbefragung zeigt am genauesten die Soziale Einstellung des Teilnehmers im Alltag; aber nicht nur jene vier Monate *nach* dem Lager, sondern auch ungefähr jene *vor* den Ferien. (Zu diesem Zeitpunkt war aus organisatorischen Gründen keine Erhebung möglich gewesen.) Die Befragung am Lageranfang (1. Tag) zeigt bereits eine Veränderung infolge eines Sich-Einstellens auf die neue Situation. Diese Entwicklung setzt sich während des Lagers fort und zeigt sich an dessen Ende noch deutlicher. Zurück im Alltag, werden die im Lager gültigen Normen (2) wieder verlassen, und wir erhalten den Wert der Spätbefragung.

Mit andern Worten: Nicht der Lageranfang (A) darf Ausgangspunkt der Betrachtung sein, sondern die Spätbefragung (S). Der Lageranfang (A) spiegelt bereits in Ansätzen das neue Normengefüge im Lager.

Aus diesem Grunde erscheint in den folgenden Figuren der Wert S (Spätbefragung) jeweils zweimal: Einmal *vor* A (Lageranfang) - als Schätzwert für die nicht durchgeführte Früherhebung - und einmal *nach* E (Lagerende) als Wert für die Spätbefragung (S).

Neben den Mittelwerten werden zum Teil auch die Varianzen angeführt. Mittels ihrer kann man nämlich "feststellen, ob sich in der Gruppe bestimmte Normen bezüglich der einzelnen Sozialeinstellung gebildet haben (möglicherweise als Erfolg pädagogischer Bemühungen oder auch als Auswirkung der Vormachtstellung eines Einzelnen oder einer Führungsgruppe) und wie verbindlich diese Normen sind" (JOERGER, 1973, 17).

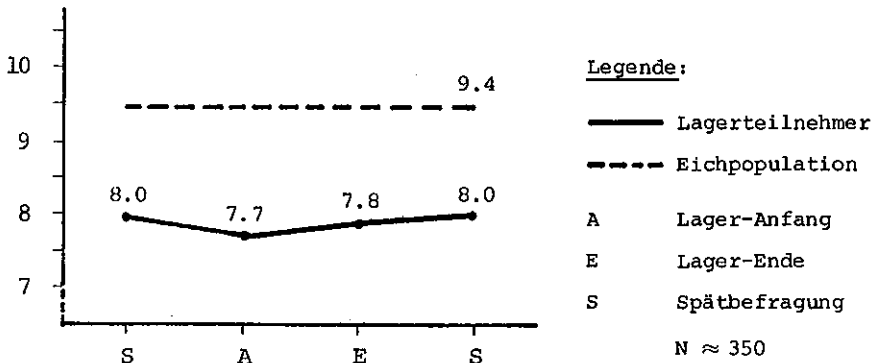
-
- (2) "Eine Norm ist die den Gruppenmitgliedern gemeinsame und von ihnen geteilte Erwartung darüber, wie man sich in einer bestimmten Situation verhalten und wie man denken soll" (MUELLER/THOMAS, 1974, 69).

Unter einem Normen-System ist eine Mehrzahl von Normen zu verstehen, welche untereinander verknüpft sind.

(Zur Entstehung und Veränderung von Normen siehe z.B. BATTEGAY, 1974, 52ff).

3.8.2.1 Soziale Erwünschtheit

Figur 58:
Soziale Erwünschtheit



"Prinzipiell besagt ein hoher SE-Wert, dass der Proband sein Verhalten danach ausrichtet, ob es sozial erwünscht ist oder nicht" (JOERGER, 1973, 19).

Unterschiede der Mittelwerte zur Eichpopulation:

Alle Unterschiede sind signifikant (1%).

Veränderungen der Mittelwerte:

Alle Veränderungen sind nicht-signifikant.

Unterschiede der Varianzen zur Eichpopulation:

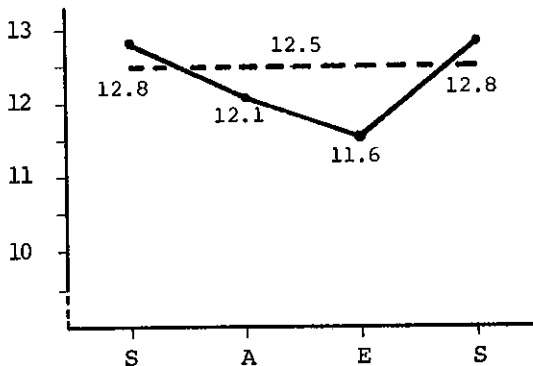
Alle Varianzen sind signifikant (1%) verringert.

Verglichen mit der Eichpopulation, kümmern sich die Lagerteilnehmer deutlich weniger darum, was sozial erwünscht ist und was nicht. In dieser Beziehung sind sie sehr einheitlich (verkleinerte Varianzen). Das gilt sowohl für den Alltag (Spätbefragung) als auch für die Lagerzeit, die auf diesen Faktor keinen Einfluss ausübt.

Wir begegnen hier einer andern Seite der gleichen Erscheinung, die wir schon bei der Diskussion der Erwartungen in 3.4.2.1 beobachtet haben: Lager sind attraktiv für Jugendliche, die sich dem Rollenzwang im Alltag entziehen möchten und einen Freiraum suchen, in welchem sie ihre eigenen Wertsysteme entwickeln und verwirklichen können. Dieser Drang ist natürlich bei jenen Burschen und Mädchen besonders gross, die sich vom gültigen gesellschaftlichen Normensystem etwas distanzieren. Die sozial "Angepassten" werden von den Lagern weniger angesprochen.

3.8.2.2 Soziale Reife

Figur 59:
Soziale Reife
 (Standardwert generell)



Soziale Reife wird im S-E-T "operational definiert als dasjenige Verhaltensmuster im Test, das mit zunehmendem Alter der Vpn. einen höheren Ausprägungsgrad erreicht" (JOERGER, 1973, 20). SR ist also der Altersfaktor.

Unterschiede der Mittelwerte zur Eichpopulation:
 A, E signifikant (5% bzw. 1%); S nicht signifikant.

Veränderungen der Mittelwerte:
 Alle Veränderungen sind signifikant (1%).

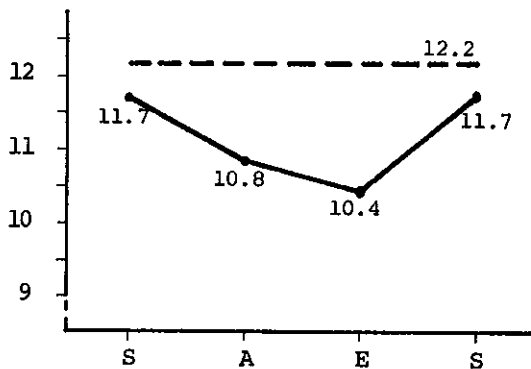
Veränderungen der Varianzen:
 AE, ES signifikant (1%); AS nicht signifikant.

Die Teilnehmer zeigen im Alltag (Spätbefragung S) eine durchschnittliche soziale Reife. Entgegen der gängigen Erwartung, dass Lager eine Förderung dieses Faktors bringen, stellen wir aber fest, dass die soziale Reife während der Lager deutlich abnimmt. Mit andern Worten: Die Soziale Einstellung wird so verändert, dass sie nicht mehr dem wirklichen Alter der Teilnehmer entspricht. Man könnte von einer gewissen "Verwilderung" sprechen.

Gleichzeitig sind die Varianzen (d.h. die Unterschiede zwischen den Teilnehmern) am Lageranfang, und noch deutlicher am Lagerende, gegenüber der Spätbefragung erhöht: Die Lager wirken sich nicht auf alle Teilnehmer in gleicher Weise aus. Es gibt im Uebrigen auch Camps (z.B. Nr. 3), in denen die soziale Reife gesamthaft leicht angestiegen ist. Wovon das abhängt, konnte mittels der vorliegenden Daten nicht festgestellt werden.

3.8.2.3 Soziabilität

Figur 60:
Soziabilität
 (Standardwert generell)



JOERGER (1973, 20f) definiert die Soziabilität als "das Ausmass oder den Grad, in dem ein Proband sich als nützliches oder produktives Mitglied einer Gruppe bewähren wird."

Unterschiede der Mittelwerte zur Eichpopulation:
 A, E signifikant (1%); S signifikant (1%).

Veränderungen der Mittelwerte:
 AE, ES signifikant (1%); AS nicht signifikant.

Veränderungen der Varianzen:
 AE, ES signifikant (1%); AS nicht signifikant.

Der Wert für Soziabilität bringt keine neue Information. Er setzt sich aus den Zahlen für soziale Erwünschtheit (3.8.2.1) und soziale Reife (3.8.2.2) zusammen.

Die Interpretation bereitet Schwierigkeiten. Wenn nämlich JOERGERs Deutung richtig ist, müsste man folgern, dass das Gruppenleben in den Lagern gerade bewirkt, dass die Gruppenfähigkeit der Teilnehmer abnimmt. Das aber wäre doch sehr paradox.

JOERGER weist jedoch selber darauf hin, "dass diese Interpretation sozusagen 'am grünen Tisch' entstanden ist und noch keine Bewährungsprobe bestanden hat" (S. 21). Es scheint, dass sie nach einer Modifikation verlangt.

3.8.2.4 Sozialisierungs-Typen

Eine gleichzeitige Betrachtung von sozialer Erwünschtheit (3.8.2.1) und sozialer Reife (3.8.2.2) eröffnet aber interessante Aspekte, wenn JOERGERS (1973, 21) zweiter, typologischer Auswertungsvorschlag auf die Daten angewandt wird.

Tabell 61:

Sozialisierungstypen

(Spätbefragung, Standardwert Alter)

Sozialer Typus

Soziale Unentwickeltheit	8.2 %
Gefügigkeit	1.9 %
Dressiertheit	1.1 %
Wildwuchs	27.1 %
Durchschnitt	23.8 %
Erzogenheit	3.3 %
Eigenwilligkeit	9.3 %
Eigenständigkeit	24.9 %
Persönlichkeit	0.4 %
N = 326	100 %

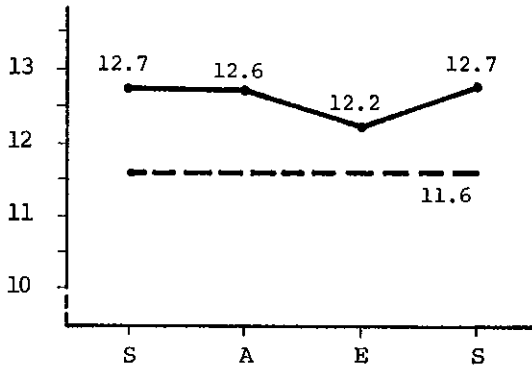
Mehr als die Hälfte der Lagerteilnehmer fällt in eine der beiden Kategorien "sozialer Wildwuchs" oder "soziale Eigenständigkeit".

Diese Beobachtung bestätigt noch einmal die Feststellungen in 3.4.2 und 3.8.2.1: Die untersuchten Jugendlichen zeichnen sich durch eine gewisse Distanz zum gesellschaftlichen Normensystem aus. Die Lager sollen ihnen durch die Gewährung eines Freiraumes erlauben, dem Normen- und Rollenzwang im Alltag wenigstens während der Ferienzeit zu entfliehen.

Der - verglichen mit dem Alltag - verringerte Normendruck im Lager erlaubt ein Verhalten, das sich in fallenden Werten für soziale Reife (3.8.2.2) und damit auch für Soziabilität (3.8.2.3) äussert.

3.8.2.5 Soziale Beweglichkeit/Starrheit

Figur 62:
Soziale Beweglichkeit/Starrheit



Soziale Beweglichkeit (+, hohe Werte):

"Eingehen auf das Argument des andern, starke Beachtung des Partners und Sicheinfühlen in seine Situation; Kompromiss zwischen den eigenen und den fremden Interessen, sachliches Argumentieren, Anpassungsbereitschaft."

Soziale Starrheit (-, niedrige Werte):

"Vorwegnahme eines an sich ungewissen Ziels; Nichtbeachtung des Arguments und der Person des Partners; Reaktion aufgrund unerwiesener Unterstellungen, gewissermassen am Partner vorbei; Unterordnung oder Selbstdurchsetzung ohne Rücksicht auf die Situation und den Partner, Unsachlichkeit" (JOERGER, 1973, 22).

Unterschiede der Mittelwerte zur Eichpopulation:

Alle Unterschiede sind signifikant (1%).

Veränderungen der Mittelwerte:

AE, ES signifikant (1%); AS nicht signifikant.

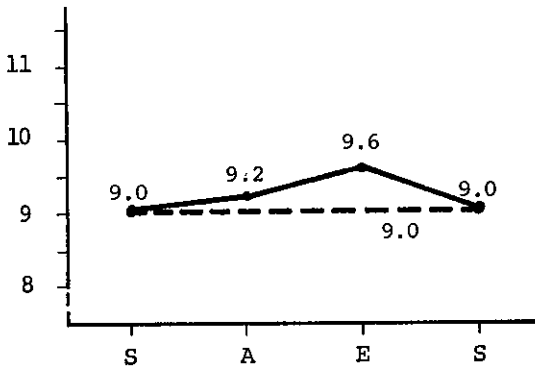
Unterschiede der Varianzen zur Eichpopulation:

Alle Varianzen sind signifikant (1%) verkleinert.

Die Teilnehmer sind überdurchschnittlich beweglich. Diese Beweglichkeit wird in den Lagern jedoch leicht reduziert.

3.8.2.6 Soziale Passivität/Aktivität

Figur 63:
Soziale Passivität/Aktivität



Soziale Passivität (+)

"'Anpassung' durch Reduktion des Engagements; Reaktion so, als ob man nicht zur Gruppe gehören würde; bestehende Gruppennormen werden nicht wirksam, aber auch nicht gestört oder durchbrochen, geringeres Wir-Gefühl, empfindet keine Verpflichtung der Gruppe gegenüber, Scheintoleranz als Gleichgültigkeit."

Soziale Aktivität (-)

"Starkes Engagement an der Gruppenunternehmung; Möglichkeit, in Affekt zu geraten; Gruppennormen werden wirksam, bisweilen aktiv mitgestaltet oder zu verändern gesucht, begeisterungsfähig, ergreift Initiative" (JOERGER, 1973, 22).

Unterschiede der Mittelwerte zur Eichpopulation:

A, S nicht signifikant; E signifikant (1%).

Veränderungen der Mittelwerte:

AE, ES signifikant (5%); AS nicht signifikant.

Unterschiede der Varianzen zur Eichpopulation:

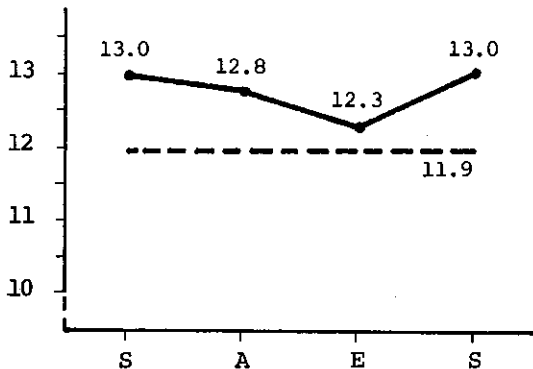
Alle Varianzen sind signifikant (mind. 5%) verringert.

Die Teilnehmer sind durchschnittlich aktiv, verändern sich jedoch während der Lagerzeit leicht in Richtung sozialer Passivität (3).

(3) Diese Kategorie darf nicht mit den Extraversionsskalen der HANES KJ in 3.5.1 verwechselt werden. Die beiden Tests messen nicht dasselbe und korrelieren deshalb auch nicht miteinander ($r = .01$).

3.8.2.7 Soziale Integration/Desintegration

Figur 64:
Soziale Integration/Desintegration



Soziale Integration (+):

"Interaktionsbereitschaft unter der Bedingung der Gemeinsamkeit der Handlung; Handlungsbereitschaft aus der Ueberzeugung der gegenseitigen Verpflichtung, Kleingruppen-Solidarität, Kooperationswilligkeit, sucht Rückendeckung in der Gruppe."

Soziale Desintegration (-):

"Ablehnung jeder Interaktion im Gruppeninteresse unter Berufung auf die eigenen Interessen und Bedürfnisse, ist sich selbst genug, sucht keinen Anschluss" (JOERGER, 1973, 22).

Unterschiede der Mittelwerte zur Eichpopulation:

A, S signifikant (1%); E signifikant (1%).

Veränderungen der Mittelwerte:

AE, ES signifikant (1%); AS nicht signifikant.

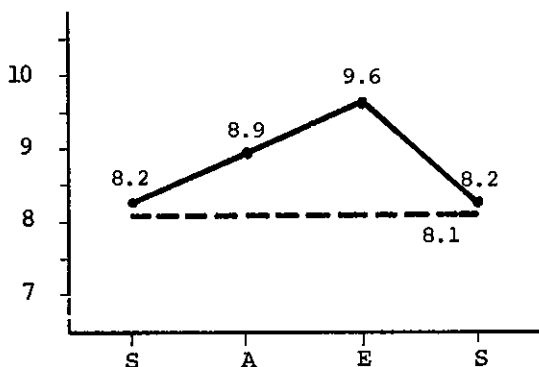
Unterschiede der Varianzen zur Eichpopulation:

Alle Varianzen sind signifikant (1%) verringert.

Die Teilnehmer weisen eine überdurchschnittlich hohe soziale Integration auf. Sie nimmt jedoch während der Lagerzeit leicht ab.

3.8.2.8 Unloyalität im Rahmen der Legalität/ Loyalität ohne Rücksicht auf Legalität

Figur 65:
Unloyalität im Rahmen der Legalität/
Loyalität ohne Rücksicht auf Legalität



Unloyalität im Rahmen der Legalität (+):

"Uebergewicht formeller Normen (der Autorität), die Handlungsweise gerichtet einem andern oder der Gruppe zum Schaden, dabei wird das eigene Verhalten jedoch durch allgemeine Prinzipien zu rechtfertigen gesucht; verdeckte, versteckte Aggressivität, wirkt als 'Sittenrichter'."

Loyalität ohne Rücksicht auf Legalität (-):

Uebergewicht informeller Normen (der Gruppe), durch die eigene Reaktion wird, selbst wenn der Ton aggressiv ist, niemandem in der Gruppe geschadet; die Handlung gerichtet dem oder den anderen direkt oder indirekt zum Nutzen; keine Rücksicht auf die Stellungnahme der Autorität oder auf die Umgangsformen, bereit zum 'Pferdestehlen'" (JOERGER, 1973, 22).

Unterschiede der Mittelwerte zur Eichpopulation:

A, E signifikant (1%); S nicht signifikant.

Veränderungen der Mittelwerte:

AE, ES signifikant (1%); AS signifikant (1%).

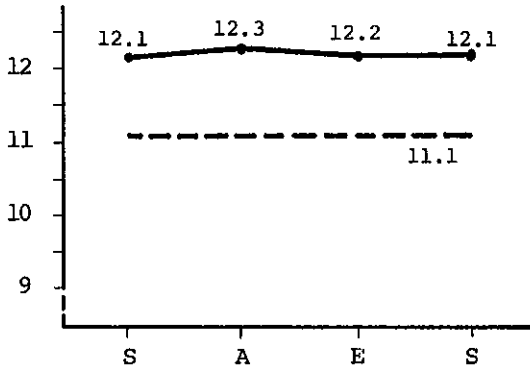
Unterschiede der Varianzen zur Eichpopulation:

Alle Varianzen signifikant (mind. 5%) vergrößert.

Die Teilnehmer entsprechen im Alltag ungefähr dem Durchschnitt der Gleichaltrigen. In den Lagern erfolgt jedoch eine kräftige Veränderung Richtung Unloyalität im Rahmen der Legalität.

3.8.2.9 Soziale Vitalität/Vitalschwäche

Figur 66:
Soziale Vitalität/Vitalschwäche



Soziale Vitalität (+):

"Selbstdurchsetzung, unbekümmertes Draufgängertum, Selbstsicherheit und Einsatzbereitschaft; eigenständige Normen; konzessionslose Selbstbehauptung."

Soziale Vitalschwäche (-):

"Aengstlich-vorsichtiges Abtasten der Chancen und Möglichkeiten; Rücksichtnahme auf den Widerhall des Verhaltens bei der Gruppe oder der Autorität; Gefälligkeit bis zur Uebergefälligkeit" (JOERGER, 1973, 23).

Unterschiede der Mittelwerte zur Eichpopulation:

Alle Unterschiede sind signifikant (1%).

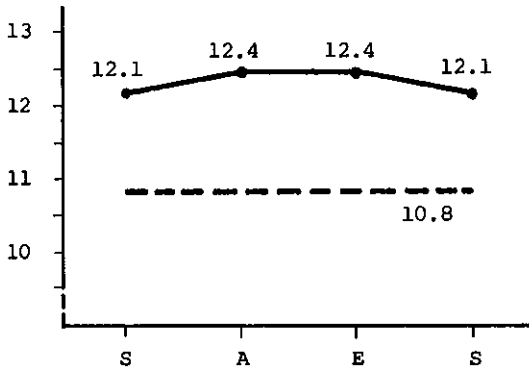
Veränderungen der Mittelwerte:

Alle Veränderungen sind nicht-signifikant.

Die Teilnehmer sind überdurchschnittlich vital. Dies verändert sich während der Lager nicht.

3.8.2.10 Gesteigerter/verringertes Ranganspruch

Figur 67:
Gesteigerter/verringertes Ranganspruch



Gesteigerter Ranganspruch (+):

"Bestreben, in der Gruppe höhere Beachtung zu erlangen; Sorge um die eigene Rangposition; Versuch, den Partner zu übertrumpfen; Betonung oder Behauptung der eigenen Ueberlegenheit, sozialer Ehrgeiz."

Verringertes Ranganspruch (-):

"Demonstration der Gleichgültigkeit gegenüber dem eigenen Rang in der Gruppe; Reaktion so, als ob es keine Ranghierarchie gäbe, oder aus der Position der Unterlegenheit, vertritt den Standpunkt der Gleichheit aller" (JOERGER, 1973, 23).

Unterschiede der Mittelwerte zur Eichpopulation:

Alle Unterschiede sind signifikant (1%).

Veränderungen der Mittelwerte:

Alle Veränderungen sind nicht-signifikant.

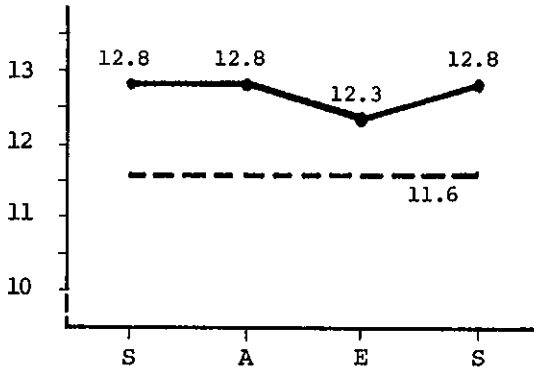
Unterschiede der Varianzen zur Eichpopulation:

Alle Varianzen sind signifikant (mind. 5%) verringert.

Die Teilnehmer zeigen einen deutlich gesteigerten Ranganspruch. Die Lagersituation hat darauf keinen Einfluss.

3.8.2.11 Solidarität gegen die/mit der Autorität

Figur 68:
Solidarität gegen die/mit der Autorität



Solidarität gegen die Autorität (+):

"Gegen die Autorität gerichtete Solidarität der Gruppe; die Normen der Autorität werden umgangen oder hintergangen; indirekte Aggressionen, kritische bzw. oppositionelle Einstellung gegenüber der Autorität, allergisch gegen Bevormundung."

Solidarität mit der Autorität (-):

"Reaktion als 'Autoritäts-Stellvertreter'; Identifikation mit der Autorität; Uebernahme der Autoritätsnormen in eigene Regie, Bevorzugung von Ordnung und Disziplin" (JOERGER, 1973, 23).

Unterschiede der Mittelwerte zur Eichpopulation:

Alle Unterschiede sind signifikant (1%).

Veränderungen der Mittelwerte:

AE, ES signifikant (1%); AS nicht signifikant.

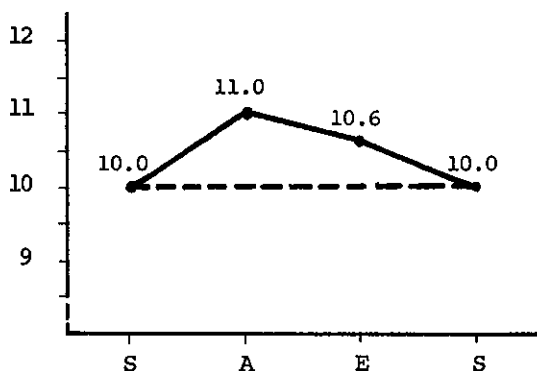
Unterschiede der Varianzen zur Eichpopulation:

Alle Varianzen sind signifikant (1%) verringert.

Die Teilnehmer zeigen sich überdurchschnittlich solidarisch gegen die Autorität. Während der Lager verringert sich die Stärke dieser Einstellung.

3.8.2.12 Feindlichkeit/Freundlichkeit

Figur 69:
Feindlichkeit/Freundlichkeit



Feindlichkeit (+):

"Geringschätzung und Abwertung des andern; Verachtung und Kritik gegenüber dem Kameraden; man zeigt dem andern durch Wort und Tat seine Geringschätzung oder Feindseligkeit: offene Aggression."

Freundlichkeit (-):

"Achtung des andern und Respektierung seiner Motive; bereitwillige Entschuldigung des Kameraden; Altruismus (evtl. bis zur Selbsterniedrigung)" (JOERGER, 1973, 23).

Unterschiede der Mittelwerte zur Eichpopulation:

Alle Unterschiede sind signifikant (1%).

Veränderungen der Mittelwerte:

AS, ES signifikant (1%); AE signifikant (5%).

Die Teilnehmer entsprechen bezüglich der Kategorie feindlich/freundlich dem Durchschnitt. Das Sich-Einstellen auf die Lager hat jedoch einen starken Anstieg der Feindlichkeit zur Folge. Sie verringert sich im Laufe des Lagers wieder etwas.

3.8.3 UEBERBLICK UEBER DIE ERGEBNISSE DES S-E-T UND FOLGERUNGEN

Versuchen wir nun, einen Ueberblick über die Ergebnisse des S-E-T zu erlangen und einige Folgerungen zu ziehen.

3.8.3.1 Die Soziale Einstellung der Teilnehmer

Die Lagerteilnehmer entsprechen wiederum nicht dem Durchschnitt der Gleichaltrigen (vgl. 3.5.1). Sie weisen vielmehr ganz spezifische Einstellungen auf (4):

- Sie kümmern sich wenig darum, was sozial erwünscht ist.
- Die Hälfte von ihnen kann als sozialer Wildwuchs oder als sozial eigenständig bezeichnet werden.
- Sie sind sozial sehr gut integriert.
- Sie zeigen einen gesteigerten Ranganspruch.
- Sie verfügen über eine grosse Vitalität.
- Sie sind bereit, sich solidarisch gegen die Autorität zu verhalten.

Sämtliche Merkmale sind bei jenen Lagerteilnehmern, die Mitglied irgendeiner Jugendorganisation sind, noch stärker ausgeprägt (5).

Andersherum gesagt, nehmen folgende Typen von Jugendlichen seltener an Lagern teil und sind auch weniger häufig Mitglied einer Jugendorganisation:

- "Angepasste"
- Sozial Starre
- Passive
- Desintegrierte
- Jugendliche mit verringertem Ranganspruch
- Vitalschwache
- Burschen und Mädchen, die eher zur Solidarität mit der Autorität neigen.

(4) Diese Einstellungen korrelieren sämtliche stark miteinander ($r = .48$ bis $r = .82$). Das ist bereits in der Eichstichprobe sichtbar ($r = .45$ bis $r = .76$; JOERGER, 1973, 72).

(5) Die Unterschiede zwischen den Mitgliedern einer Jugendorganisation und jenen Jugendlichen, die in keiner Jugendgruppe organisiert sind, erweisen sich für alle genannten Variablen als signifikant (mind. 5%).

Wie wir in 3.8.3.2 sehen werden, können die typischen Einstellungen der Lagerteilnehmer nicht auf den Einfluss der Lagerarbeit zurückgeführt werden. Es ist vielmehr so, dass nur Jugendliche mit ganz bestimmten sozialen Haltungen durch diese Form von Jugendarbeit erfasst werden. Wir stossen hier wiederum an eine Grenze von Lagern und eventuell von dieser Art Jugendarbeit überhaupt. Lager wirken selektiv (vgl.3.5.1)

3.8.3.2 Veränderungen während der Lager

3.8.3.2.1 Die Autoritätsbezogenheit der Lagernormen

Folgende Veränderungen der Jugendlichen während der Lager sind feststellbar:

- Die soziale Reife nimmt ab.
- Die soziale Beweglichkeit verringert sich.
- Die Teilnehmer werden passiver.
- Die soziale Integrationsfähigkeit schwindet.
- Die Jugendlichen bleiben vermehrt im Rahmen der Legalität und verhalten sich gegenüber Gruppenmitgliedern unloyal.
- Die Solidarität mit der Gruppe gegen die Autorität verringert sich.
- Bei Lagerbeginn ist eine stark erhöhte Feindlichkeit festzustellen. Sie wird im Laufe der Lagerzeit etwas abgebaut.

Die Deutung dieser Ergebnisse fällt schwer, widersprechen sie doch diametral den gängigen Erwartungen. Es soll hier dennoch ein Interpretationsvorschlag gemacht werden.

Wenn man JOERGERs Umschreibungen der Begriffe (3.8.2) sorgfältig durchliest, fällt auf, dass einige Tendenzen fast allen Veränderungen gemeinsam sind: Die Teilnehmer sind gegen Lagerende weniger bereit, aufeinander einzugehen. Die Solidarität mit den Gruppenkameraden schwindet. Dafür identifizieren sich die Jugendlichen stärker mit den Autoritäten (Gruppenführer, Lagerleiter), richten sich nach deren Forderungen und passen sich deren Normen an.

Für das grosse Gewicht der Gruppenführer spricht auch deren sehr hoher soziometrischer Gruppenstatus (3.9.2) (6).

(6) Genereller soziometrischer Status (3.9.1.1):

Schnitt Gruppenführer: + .47; N = 71

Schnitt Teilnehmer: + .17; N = 373; Signifikanz 1%.

Dies alles hat natürlich für die Leiter weniger Schwierigkeiten in der Führung zur Folge. Man könnte auch davon sprechen, dass nun das angestrebte Vorbild der Führer "wirkt". Darum wird dieser Effekt in der Praxis meist als Zeichen eines gelungenen Lagers gewertet.

Wenn diese Interpretation richtig ist, kann aber eine sehr wesentliche Aussage gemacht werden: Die untersuchten Lager sind bezüglich ihrer Normen nicht partner- sondern autoritätsbezogen.

Das heisst: Die Teilnehmer stärken ihre Identität nicht, indem sie auf dem Weg der kameradschaftlichen, offenen Auseinandersetzung (4.5.3.4), der Konfliktbewältigung (3.3.4.1, 4.5.3.4.2) und des Gesprächs mit Kameraden und Leitern nach neuen Werten, Normen und Rollen (7) suchen. Sie übernehmen vielmehr relativ unbesehen jene, welche ihnen von den Autoritäten, also den - immerhin noch relativ jungen - Gruppenführern und Lagerleitern angeboten werden. Das bedeutet für ihre Entwicklung aber - wie die Resultate zeigen - jedenfalls keinen Fortschritt.

3.8.3.2.2 Die Thesen MOLLENHAUERS zum Sozialisationsmodus evangelischer Jugendarbeit

MOLLENHAUER (1969, 230) stellt aufgrund seiner empirischen Untersuchungen folgende Hypothese auf:

"Der ... Sozialisationsmodus evangelischer Jugendarbeit verstärkt oder bringt im Jugendlichen diejenigen Dispositionen hervor, die in Richtung auf eine Wiederholung der gegebenen säkularen Ordnungen wirken. Der Sozialisationsmodus trägt daher nicht nennenswert bei zur Erprobung neuer Rollendefinitionen, zur Ich-Stärkung und zur Stärkung der Reflexionskräfte des Heranwachsenden" (8).

(7) "Unter einer Rolle verstehen wir die Summe der von einem Individuum erwarteten Verhaltensweisen, auf die das Verhalten anderer Gruppenmitglieder abgestimmt ist. Eine Rolle (...) ist von ihren möglichen Trägern (...) abhebbar" (HOFSTAETTER, 1966, 324; ähnlich MUELLER/THOMAS, 1974, 77ff).

BERGER (1969, 107ff) definiert "Rolle" ganz kurz als "eine typifizierte Antwort auf eine typifizierte Erwartung".

Zur Entstehung und Veränderung von Rollen in Kleingruppen siehe z.B. BATTEGAY (1974, 56ff).

Die vorliegenden Daten gestatten nicht, diese Hypothese genau zu überprüfen. Es scheint jedoch, dass sie grundsätzlich richtig ist, aber - zumindest für den Bereich der untersuchten Lager - einer gewissen Differenzierung bedarf.

-
- (8) Die drei letzten Begriffe werden bei MOLLENHAUER nicht deutlich genug definiert. Zur Kritik des Ansatzes und der Begrifflichkeit siehe SCHEFOLD (1972, 40ff).

Zum Begriff "Sozialisation":

Sein Gebrauch hat in den letzten Jahren eine Veränderung erfahren. Man gesteht heute dem Individuum eine aktivere Rolle zu als dies früher der Fall war. So definieren ZIGLER/CHILD (in MUELLER/THOMAS, 1974, 202):

"Sozialisation ist ein weiter Begriff für alle die Prozesse, durch die ein Individuum in Auseinandersetzung mit anderen Personen die ihm gemässen Muster sozial relevanten Verhaltens und sozial relevanter Erfahrung entwickelt."

"Sozialisationsmodus" wird von MOLLENHAUER (1969, 228) wie folgt definiert:

"'Sozialisationsmodus' ist ein Terminus, mit dem die Lernprozesse und ihre Bedingungen bezeichnet werden, die dem 'sozialisierten' Individuum einen bestimmten gesellschaftlichen Ort zuweisen; er betrifft also auch die pädagogischen Handlungsmuster sowie die in ihnen enthaltenen und durch sie bewirkten Einstellungen und Verhaltensweisen."

Zur Frage, welche Rolle die Religion bei diesen Sozialisierungsprozessen spielt, sind die Ergebnisse der neueren Religionssoziologie zu berücksichtigen. BAHR (in: DAHM, 1972, 7f) unterscheidet zwischen "Religion als systemfunktional organisierte, stabilisierende Macht" und "Religion als kritisch-transformierende Kraft"; zwischen Religion als "Ordnungsbedürfnis des Menschen" und Religion als "Emanzipation".

Wenn man nämlich die Ausprägung der Kategorien "soziale Erwünschtheit" (3.8.2.1) und "soziale Reife" (3.8.2.2), die Verteilung der Sozialisierungstypen (3.8.2.4), sowie die Ergebnisse in 3.4.2.1 betrachtet, kann man den untersuchten Lagern nicht so einfach vorwerfen, sie förderten eine Wiederholung der gegebenen säkularen Ordnungen. Es darf auch nicht übersehen werden, dass das Werte- und Normensystem des CVJM/F (vgl. 2.3.3) nicht einfach identisch mit dem herrschenden gesellschaftlichen Werte- und Normensystem ist. (Allerdings muss auch gesagt werden, dass der CVJM/F - abgesehen von den religiösen Einstellungen (3.10) - dem unbefangenen Beobachter ein recht bürgerliches Gesicht zeigt. Vom revolutionären Anspruch, der manchmal im Namen des christlichen Glaubens erhoben wird, ist meist nicht viel zu spüren).

Sicher scheint, dass die Lager eine negativ zu wertende "Anpassung" (9) an Autoritäten (Gruppenführer und Lagerleiter) fördern: eine Anpassung an ein gesellschaftliches Subsystem mit ganz spezifischen Wertvorstellungen. Die Lager wirken "sozial-integrativ" (vgl. 4.2.1.2).

Und damit ist in der Tat der Sozialisationsmodus der Lager im Sinne des zweiten Teiles der Hypothese MOLLENHAUERS in Frage zu stellen. Es scheint wahrscheinlich, dass eine Reifung der kritischen Reflexionskraft und der Ich-Stärke nicht nur nicht gefördert, sondern eventuell gar behindert wird.

Dann muss aber tatsächlich überlegt werden, ob die Lager nicht - langfristig betrachtet - im Sinne der Hypothese MOLLENHAUERS jene Dispositionen verstärken, welche auf eine Wiederholung der gegebenen Ordnungen wirken.

Das Prinzip "Jugend führt Jugend" (3.3) erweist sich dann als eine besonders raffinierte Methode, um die gewünschte Integration zu erreichen.

Die Praxis der untersuchten Lager muss als sozial-integrativ (4.2.1.2) bezeichnet werden.

(9) Man muss etwas vorsichtig sein mit dem negativen Gebrauch des Begriffes "Anpassung". Denn Anpassung kann durchaus ihre positiven Seiten haben. Sie ist in einem gewissen Masse für jedes Individuum lebensnotwendig.

Wenn in der vorliegenden Studie das Wort verwendet wird, ist damit jedoch meistens ein negativ zu wertendes, unkritisches Uebernehmen herrschender Werte- und Normensysteme und ein vorschnelles Sich-Abfinden mit dem status quo gemeint.

Analoges gilt für den Begriff "sozial-integrativ" (4.2.1.2).

Damit sind wir bei derselben Feststellung angelangt, die auch MOLLENHAUER (1969) aufgrund seiner Untersuchung macht. Er schreibt:

"Die Behauptung von den 'institutionell-integrativen Interessen' muss den Beteiligten ungerecht und unangemessen erscheinen. Für das theologische Selbstverständnis der evangelischen Jugendarbeit ist ja gerade der Widerspruch gegen die 'Welt', die kritische Distanz zu den säkular geltenden Normorientierungen konstitutiv. ... Unsere Studien nun legen die Annahme nahe, dass Selbstverständnis und Wirklichkeit evangelischer Jugendarbeit in dieser Hinsicht krass auseinanderfallen, dass es nicht gelingt, den theologischen Anspruch pädagogisch einzulösen, dass eine kritisch gemeinte Theologie eine unkritische Praxis im Umgang mit jungen Menschen nicht zu ändern vermag" (229f).

Wieso aber wirken die Lager anpassend, sozial-integrativ, statt dass sie Ich-Stärke und kritische Reflexion fördern?

Nach MOLLENHAUER liegt der Grund darin, dass der praktizierte Sozialisationsmodus der evangelischen Jugendarbeit eine Fortsetzung des familiären Sozialisationsmilieus mit anderen Mitteln darstellt (S. 231).

Zu nennen sind in diesem Zusammenhang vor allem die auch in den CVJM/F-Lagern üblichen Kleingruppen (3.3.2).

SEYDEL (1974, 37) wirft ihnen vor: ... "die hierarchisch strukturierte, intime, geschlossene Kleingruppe - bedeutet für den Jugendlichen praktisch eine *Reproduktion familiärer Verhaltensmuster*: die notwendige Ergänzung von partikularistischen - an die Primärgruppe Familie gebundenen - Rollen durch universalistische Rollen wird nicht initiiert."

Man sollte sich deswegen nicht grundsätzlich gegen Kleingruppen in der Jugendarbeit aussprechen (vgl. 3.11.2.1). Eine sehr wichtige Rolle spielen dabei nämlich auch die praktizierten Führungsstile (3.8.3.2.4) und die vorherrschenden Beteiligungstypen (3.8.3.2.3).

Die Interaktionen in Kleingruppen *unter den in der christlichen Jugendarbeit herrschenden Bedingungen* zeichnen sich durch "Merkmale privatistisch-intimen Verhaltens aus" (MOLLENHAUER, 1969, 231). Ihr Sozialisationsmodus ist tatsächlich eine Fortsetzung der familiären Sozialisation mit andern Mitteln.

Das zeigt sich nach MOLLENHAUER auch bei der Verkündigung:

"Der Verkündigungsgehalt wird in der Regel nicht auf die realen gesellschaftlich-öffentlichen Lebensumstände der Jugendlichen bezogen, sondern eben auf privat-persönliche und darin gerade auf gesellschaftlich-abstrakte moralische Beziehungen hin abgebildet" (S. 231).

Die Ueberlegungen MOLLENHAUERs werden noch von einer andern Seite her empirisch gestützt. WOELBER (1959) wertet die Ergebnisse einer EMNID-Untersuchung von 1958 aus. Er stellt unter Berufung auf verschiedene Beobachtungen (S. 195ff) die These auf, dass die Mitglieder evangelischer Jugendgruppen "in besonderem Masse den auf Intaktheit des Lebens Eingestellten" angehören (S. 195). "Es gibt genügend Anzeichen für ein vermehrt auftretendes Verlangen nach einem intakten Lebensrahmen, der wohl im ganzen den bürgerlichen Idealen entspricht. Nicht nur das Wunschbild, sondern das tatsächliche Verhalten folgt diesen Tendenzen" (S. 197).

Völlig auf dieser Linie liegt, dass - wie beobachtet werden kann - Konflikte nur selten ausgetragen werden (vgl. 3.3.4.1, 4.5.3.4.2). Wo sie auftauchen, sieht man sie als Störgrößen und führt sie auf persönliche Schuld der Beteiligten zurück (vgl. SEYDEL, 1974, 27ff).

Wie gesagt: Es gibt keinen Grund, sich deshalb generell gegen Kleingruppen auszusprechen, wenigstens solange keine langfristige Fixierung an sie auftritt (3.4.2.1); hingegen müssen andere als die bisher praktizierten Beteiligungs- und Führungsstile gefordert werden (3.8.3.2.3f, 4.4.3.2).

Bei MOLLENHAUER (1969) finden wir noch eine andere Hypothese, die im Rahmen dieser Arbeit nicht überpüft werden konnte, die jedoch einen interessanten Blickwinkel eröffnet. Sie leitet unmittelbar über zu einer Betrachtung zweier Theorien über Beteiligungstypen (3.8.3.2.3) und Führungsstile (3.8.3.2.4), in deren Horizont auf die vorliegenden Ergebnisse ein neues Licht fällt.

"Den Trägern von Jugendarbeit korrespondiert ein je besonderer 'Sozialcharakter', der - im Falle der evangelischen Träger - von theologischen Sätzen gestützt wird, sich ideologisch in sozial-normativen Verhaltensvorstellungen und deren Rechtfertigung niederschlägt und sich konkret in den Einstellungen der Mitarbeiter und den pädagogischen Handlungsmustern beobachten lässt. Dabei kann der Grad von Liberalität in der theologischen und sozial-normativen Position als ein Index für den Grad genommen werden, in

dem sich die organisierten Lernprozesse an den konkreten Interessen der Jugendlichen orientieren; desgleichen lässt der praktizierte Führungs- bzw. Beteiligungsstil einen Schluss auf die theologischen bzw. sozial-normativen Vorstellungen und Einstellungen des Veranstalters zu" (S. 227) (10).

3.8.3.2.3 Typen der Beteiligung nach MOLLENHAUER

In seiner Studie über 79 evangelische Jugendgruppen in drei Städten Deutschlands untersucht MOLLENHAUER (1969, 189ff) auch "Typen der Beteiligung". Er wertet die Protokolle der Gruppenstunden unter der Fragestellung aus: Wie vollzieht sich die Steuerung der Gruppenprozesse? Vier "Beteiligungstypen" konnten registriert werden (11):

1. Strategische Beteiligung (S. 189ff):

"Der Typ der strategischen Beteiligung ist dadurch definiert, dass die Teilnehmer die Strategie des Interaktionszusammenhanges selbst bestimmen. Sie müssen sich daher über die Ziele ihrer Gruppenabende verständigen."

Das Programm wird nicht vom Leiter vorgegeben. Die Gruppe reguliert und korrigiert sich selbst. Die Teilnehmer gehen aufeinander ein. Der Leiter hält sich allgemein zurück. Er stellt Fragen, die den Charakter von Impulsen haben. Vorschläge formuliert er oft konjunktivisch, versieht sie mit einem relativierenden "Vielleicht" oder nennt gleichzeitig Alternativen ("sozial-integrativer Führungsstil") (12). Die Teilnehmer bringen häufig subjektive Erfahrungen ein. Konflikte werden akzeptiert und in der Gruppe ausgetragen. Wo sich dabei keine befriedigenden Lösungsmöglichkeiten zeigen, werden sie dennoch erörtert und bewertet. Das bezieht sich sowohl auf Konflikte zwischen den Teilnehmern als auch auf solche zwischen Teilnehmern und Leitern.

2. Taktische Beteiligung (S. 198ff):

"Der Typ der taktischen Beteiligung ist dadurch definiert, dass die Gruppe auf die Festlegung der Ziele keinen unmittelbaren Einfluss hat, dass aber der Leiter eine Taktik entwickelt, die Gruppe an dem prinzipiell 'fremdbestimmten' Interaktionszusammenhang zu beteiligen."

(10) Wahrscheinlich könnte eine Mehrebenenanalyse der Lagerdaten diese These tendenziell bestätigen. Die Anzahl der untersuchten Lager (N = 12) ist aber so klein, dass auf das Unterfangen verzichtet wurde (vgl. 3.8.3.2.4, Anm. 16).

(11) Zusammenfassungen finden sich auch bei SEYDEL (1974, 74) und BAEUMLER (1975, 321ff).

Der Leiter nimmt eine zentrale Stellung ein. Alle Beiträge zum Gruppenprozess laufen über ihn. Er legt selbst Ziele und Inhalte fest und versucht nachher, die Teilnehmer dafür zu "motivieren". Entscheidend sind nicht die Interessen und Bedürfnisse der Jugendlichen, sondern jene, welche der Leiter aufgrund seiner Rolle als Mitarbeiter in einer christlichen Jugendgruppe glaubt, wahrnehmen zu müssen (vgl. 3.3, 3.4.3).

Er stellt nicht zur Diskussion, sondern nimmt Partei und versucht zu überzeugen. Beiträge und Verhalten der Teilnehmer werden bewertet und mit Lob oder Tadel versehen. Konflikte werden verschleiert und treten höchstens als Disziplinarprobleme auf. Gesamthaft: ein stark lenkender Führungsstil, der ähnliche Strukturen wie der traditionelle Schulunterricht aufweist.

3. Beteiligung als "Gleichstimmung" (S. 209ff):

Bei diesem Beteiligungsstil spielen nicht-rationale Vorgänge eine grosse Rolle. Die Gruppe dient vorwiegend der Befriedigung von religiösen und von Gesellungsbedürfnissen. Die Kommunikation ist gekennzeichnet durch bekenntnishafte persönliche Äusserungen, die nicht Gegenstand eines Problemlösungsversuches werden, sondern durch ähnliche Meinungen der Gruppenkameraden ergänzt werden.

Ueberhaupt sind Ketten- oder Simultanaktivitäten ein Kennzeichen dieses Stils: Gebetsketten, Bekenntnisketten, Singen, Gesellschaftsspiele mit Kettencharakter.

Voraussetzung dieses Typus ist eine grosse Intimität und Geschlossenheit der Gruppe. Konflikte stören sie und werden deshalb vermieden. Man grenzt "die drin" genau von "der Welt draussen" ab. Diese Unterscheidung wird durch pseudo-theologische Argumente legitimiert.

(12) Siehe 3.8.3.2.4, TAUSCH/TAUSCH (1973, 170ff), SEYDEL (1974, 19), KLAFFKI (1970, I, 84ff).

Der Gebrauch des Begriffes "sozial-integrativ" im Zusammenhang mit einem Führungsstil (vgl. 3.8.3.2.4) ist streng von jenem in "sozial-integrativer Jugendarbeit" (4.2.1.2, 3.8.3.2.2) zu unterscheiden.

Der sozial-integrative Führungsstil gilt allgemein als pädagogisch erwünscht: sozial-integrative Jugendarbeit hingegen wird vor allem von den Vertretern eines emanzipatorischen Konzeptes entschieden abgelehnt (4.2.1.2, 4.2.1.4).

4. Passive Beteiligung (S. 218ff):

Konstitutiv ist ein "durchgehend rezeptives Verhalten der Gruppe ... Didaktisch relevant sind bei diesem Typ die Inhalte, nicht so sehr der soziale Prozess."

Das Lehrangebot wird grundsätzlich nicht in Frage gestellt. Der Leiter hat auch das Monopol für die richtige Auslegung der Bibel.

"Jugendarbeit wird pervertiert zu einer Stätte der Indoktrination" (S. 220).

Unter den 79 von MOLLENHAUER untersuchten Veranstaltungen waren auch 20 Anlässe des deutschen CVJM. Die Verteilung dieser Gruppenabende auf die vier Beteiligungsstile ergibt eine nachdenklich stimmende Bilanz:

Tabelle 70:
Verteilung der Beteiligungsstile in
20 Veranstaltungen des deutschen CVJM

Typ der Beteiligung	Anzahl der Veranstaltungen
Strategische Beteiligung	0 %
Taktische Beteiligung	65 %
Gleichstimmung	10 %
Passive Beteiligung	25 %
N = 20	100 %

Quelle: MOLLENHAUER (1969, 222).

Die Stichprobe in MOLLENHAUERs Untersuchung ist weder für die evangelische Jugendarbeit noch für den CVJM repräsentativ. Die Tendenzen sind jedoch überdeutlich.

Es kann behauptet werden, dass MOLLENHAUERs Resultate tendenziell auch für die Beteiligungsstile in den untersuchten Lagern zutreffen.

These:

In den Lagern des Bundes der CVJM/CVJF in der deutschsprachigen Schweiz dominiert der Stil der "taktischen Beteiligung". Er wird oft ergänzt durch Elemente der "Einstimmung". In den Ausbildungskursen findet sich zudem häufig "passive Beteiligung". Der Stil der "strategischen Beteiligung" ist sehr selten anzutreffen.

Diese These kann mittels der vorliegenden Daten nicht exakt überprüft werden (vgl. jedoch 3.8.3.2.4). Die folgenden Aussagen erfolgen aufgrund von Beobachtungen während der 6-wöchigen Lagertournée bei der Datenaufnahme (2.2.2.1) und aufgrund von persönlichen Erfahrungen mit Lagern des CVJM/F. Wenn die These haltbar ist, vermag sie einiges zur Erklärung der sozial-integrativen Wirkung der Lager beizutragen (3.8.3.2).

In den meisten untersuchten Lagern begegnet das folgende Muster:

Die Lagerleitung (heute oft ein Team) stellt das Programm zusammen. Anschliessend müssen die Teilnehmer "motiviert" werden - was zum Beispiel bei Wanderungen mit Schwierigkeiten verbunden sein kann. Der Interessenkonflikt (3.3.4.1, 3.4.3) wird unterdrückt, weil das Dass sowie die Route(n) bereits feststehen.

Wurde ein "Gruppenprogramm" beschlossen, treten die Gruppenführer mit ihren gut vorbereiteten Programmen in Aktion und versuchen, die Teilnehmer für den gewählten Gegenstand zu begeistern. Das mag auch durchaus gelingen. Aber wiederum ist der Rahmen bereits so stark festgelegt, dass nur noch taktische Beteiligungsstile in Frage kommen.

Der taktische Beteiligungsstil ist umso ausgeprägter, je grösser das Lager ist. Am extremsten zeigt er sich in jenen Gross-Lagern von hundert und mehr Teilnehmern, deren Kennzeichen ein starres, hierarchisches, zum Teil fast militärisches "System" ist (z.B. Lager Nr. 2 und 3). Ihm wird alles untergeordnet. Zudem wird dies mit dem Hinweis auf Sachzwänge erst noch gerecht gesprochen (13).

(13) Gerechterweise muss gesagt werden, dass sich hier tatsächlich organisatorische Sachzwänge bemerkbar machen. Einen strategischen Beteiligungsstil zu verwirklichen, ist bei einer Lagergrösse von 100 bis 200 Personen fast unmöglich.

Man müsste sich aber doch fragen, ob nicht auch organisatorisch die Konsequenzen gezogen werden müssten, wenn man schon feststellt, dass das Resultat notwendigerweise so ausfällt, dass der soziale Effekt das genaue Gegenteil von dem ist, was man theologisch vertritt (3.8.3.2.2). Grosse Lager sind notwendigerweise starre Systeme und deshalb "kontraproduktiv". (Forts.)

Die Teilnehmer erleben die Situation einer Ratte, welche die "Freiheit" hat, in einem vom Forscher bereitgestellten Labyrinth einen "eigenen" Weg zu finden. Aber sie kann nicht aus der Kiste heraus.

Besonders für den religiösen Bereich kommt "gleichstimmenden" Aktivitäten, wie sie oben beschrieben wurden, eine grosse Bedeutung zu.

Der passive Beteiligungsstil ist vor allem in gewissen Ausbildungskursen (z.B. Lager Nr. 2) anzutreffen. Die berechtigten Reklamationen der Teilnehmer, die sich gegen die Schulsituation wehren (3.12.3.5), werden mit dem Hinweis auf den Stoffzwang (Schule!) abgewiesen - dabei opfern diese Jugendlichen der Ausbildung ihre Ferien. Die einzige Möglichkeit zur Opposition besteht im Stören der "Instruktionen". Davon wird bei gewissen Referenten denn auch rege Gebrauch gemacht.

Strategische Beteiligungsstile begegnen selten. (Eine Ausnahme scheint das Lager Nr. 8 zu machen. Es wurde denn auch von den Teilnehmern als besonders gut bewertet; 3.12.1).

Diese Beobachtungen stimmen besonders nachdenklich, wenn man feststellt, dass die Lagerteilnehmer gerade jene Einstellungen (3.5.1, 3.8.3.1) und Erwartungen (3.4) in hohem Masse aufweisen, die sich bei einem andern Führungsstil (4.4.3.2) unerhört fruchtbar auswirken könnten.

3.8.3.2.4 Dimensionen des Erziehverhaltens nach TAUSCH/TAUSCH

TAUSCH/TAUSCH (1973, 152) unterscheiden hauptsächlich zwei - faktorenanalytisch gewonnene - Dimensionen des Lehrer-Erzieher-Verhaltens:

1. Die emotionale Dimension:

Wertschätzung, emotionale Wärme und Zuneigung
versus Geringschätzung, emotionale Kälte und Abneigung.

-
- (13) (Forts.) Auf der andern Seite begegnet - aus dem Bestreben heraus - solche Fehler nicht mehr zu machen - hin und wieder der laissez-faire Lagerstil (in seiner modischen Form auch "anti-autoritär" genannt; vgl. 3.3.4.1, 4.2.1.3). Ein Beispiel für dieses Extrem ist das anti-autoritäre Ferienlager, welches HANSEN (1970) beschreibt.

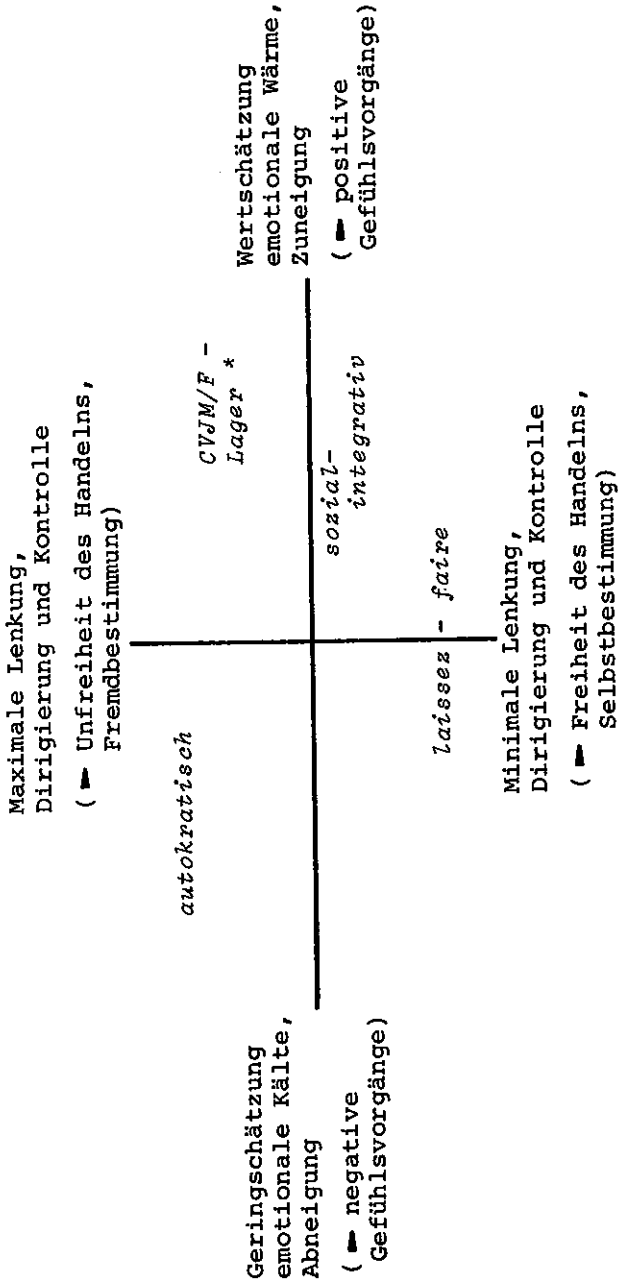
2. Die Lenkungs-Dimension:

Maximal starke Lenkung
(etwa autoritäre Kontrolle, Restriktion)
versus minimale Lenkung
(etwa Permissivität, Autonomie-Gewähren,
minimale Kontrolle).

Die in früheren Ansätzen unterschiedenen Führungsstile
(z.B. der autokratische oder der laissez-faire Stil)
(14) sowie die individuellen Erziehverhalten können
damit quantitativ eingeschätzt und in einem Koordinaten-
system dargestellt werden (Figur 71).

(14) Vgl. TAUSCH/TAUSCH (1973, 170ff), KLAFKI (1970, I, 84ff).

Figur 71:
Lokalisierung typologischer Erziehverhalten
 (Quelle: TAUSCH/TAUSCH, 1973, 162f u. 174)



* hypothetisch

Hypothese:

Der in den untersuchten CVJM/F-Lagern hauptsächlich praktizierte Führungsstil trägt folgende Kennzeichen:

1. Hohe emotionale Wärme und Zuwendung.
Bei den Teilnehmern werden positive Gefühlsvorgänge ausgelöst.
2. Relativ starke Lenkung des Verhaltens ("taktische Beteiligung", "Führen").
Die Jugendlichen erfahren eine starke Fremdbestimmung.

In Figur 71 wurde dieser Führungsstil hypothetisch lokalisiert. Er passt in keines der drei traditionellen Typenkonzepte.

Es stellt sich nun die Frage:

Hat die Hypothese Anhalt an den Daten oder handelt es sich bloss um eine Behauptung?

1. Für die These, dass bei den Gruppengliedern überwiegend positive Gefühlsvorgänge ausgelöst werden, welche auf hoher emotionaler Wärme und Zuwendung der Führer beruhen, spricht:
 - a) Die positive Einschätzung der Lager (3.12.1),
 - b) Das starke Gefühl des Wohlseins im Lager (3.9.2),
 - c) Der sehr hohe soziometrische Gruppen-Status der Gruppenführer (3.9.2) (15).
2. Für eine starke Lenkung seitens der Führung, welche bei den Teilnehmern ein Gefühl der Fremdbestimmung auslöst, spricht:
 - a) Die Kritik an den Lagern "zuwenig Freiheit/Freizeit" (3.12.3.5),
 - b) Das Ergebnis des F-D-E.
Die Gruppenführer wurden am Anfang und am Ende des Lagers jeweils dem "Fragebogen zur direktiven Einstellung (F-D-E)" von BASTINE (1971) unterzogen (2.2.2).

(15) Genereller soziometrischer Gruppenstatus (3.9.1.1):
Schnitt Führer: + .47; N = 71.
Schnitt Teilnehmer: + .17; N = 373; Sign. 1%.

Mit ihm können "individuelle Tendenzen zur Lenkung und Kontrolle in sozialen Beziehungen erfasst werden" (S. 3)

"Als 'direktive Einstellung' wird die Einstellung einer Person bezeichnet, die Handlungen und Erlebnisweisen anderer Personen nach den eigenen Vorstellungen zu lenken und zu kontrollieren.

Der Gegenpol der 'nichtdirektiven Einstellung' ist definiert als das Vermeiden von Lenkung und Kontrolle anderer Personen und das Akzeptieren ihrer Handlungs- und Erlebnisweisen" (S. 3).

Der Test ist genügend zuverlässig und gültig, die Auswertung objektiv.

Das Resultat:

Die Gruppenführer zeigen eine überdurchschnittlich starke direktive Einstellung (16).

- c) Eine Versuchung zu direktivem Verhalten liegt auch im hohen Gruppenstatus der Gruppenführer (Anm. 15; 3.9.2).

Das scheint auf den ersten Blick nichts miteinander zu tun zu haben. Aber ein Gruppenführer mit einem hohen soziometrischen Status nimmt in der Gruppe eine zentrale Stellung ein. Er gerät dadurch in grosse Versuchung - und wer widersteht ihr so leicht? - statt ein "enabler" (BAEUMLER, 1967b, 219) oder "animateur", ein "leader", der den Gruppenprozess reglementiert, zu werden: Es entsteht eine autoritär geleitete Gruppe (S. 219). Sie steht aber ganz im Gegensatz zu MOLLENHAUERS (1970, 108) Forderung nach Jugendarbeit als einem "Feld kommunikativer Selbstregulierung" (vgl. 4.4.3.2).

(16) Durchschnittswerte aus Anfang und Ende:

Bei Normierung an Pädagogikstudenten

(Schnitt 100; Standardabweichung 10):

Schnitt: 103.5; Standardabweichung 8.36; N = 75; Sign. 1 %.

Bei Normierung an Lehrern

(Schnitt 100; Standardabweichung 10):

Schnitt: 104.1; Standardabweichung 7.91; N = 75; Sign. 1 %.

Es wäre interessant zu überprüfen, ob - etwa im Sinne der These von MOLLENHAUER (1969, 227) in 3.8.3.2.2 - ein Zusammenhang besteht zwischen direkter Einstellung, Zielsetzung (3.3.4) und Religiöser Einstellung (3.10). Die Ergebnisse in 3.10.5 geben einen Hinweis in diese Richtung. Die Hypothese wurde bisher jedoch nicht im Detail untersucht.

Zusammenfassend lässt sich sagen:

Die Fremdbestimmung wird von den Teilnehmern zwar wahrgenommen, teilweise stören sie sich auch daran; aber durch die emotionale Wärme und Akzeptanz werden - unterstützt durch den Beteiligungsstil "Gleichstimmung" - positive Gefühlsvorgänge ausgelöst. Die Jugendlichen fühlen sich deshalb grösstenteils wohl und angenommen. Und so fällt es ihnen relativ leicht, die Lenkung hinzunehmen (17).

Das Ergebnis ist eine weitgehend freiwillige, nicht negativ erlebte Anpassung an die Normen der Autoritäten, wie sie sich in 3.8.3.2.1 zeigte und wie sie uns nochmals bei der Religiösen Einstellung (3.10.5) begegnen wird. Langfristig gesehen, wirken die Lager wahrscheinlich sozial-integrativ.

3.8.4 ZUSAMMENHAENGE MIT ANDERN VARIABLEN

Es sind in den vorliegenden Daten mehr oder weniger bedeutensame Zusammenhänge zwischen der Sozialen Einstellung und folgenden Variablen feststellbar:

- Geschlecht
- Alter
- Anzahl Geschwister
- Schüler/Lehrlinge
- Schulstufe
- Soziale Klasse (vgl. 3.2.5.1)
- Zivilstand der Eltern
- Grösse des Wohnortes
- Extraversion und Neurotizismus
- Probleme und Gespräche

Die meisten dieser Beziehungen sind bereits in andern Studien beschrieben worden (vgl. JOERGER, 1973). Da sie ausserdem den Rahmen dieser Arbeit sprengen würden, werden sie hier nicht dargestellt.

(17) Interessant ist im Uebrigen, was passiert, wenn Teilnehmer in CVJM/F-Lagern sich so verhalten, dass es den Leitern nicht mehr möglich ist, ihnen mit Zuwendung zu begegnen. Während der 6-wöchigen Lagertournée wurde der Verfasser hin und wieder Zeuge eines solchen Auftrittes. In diesen Konfliktsituationen schlug das Verhalten der Leiter meist in einen völlig autokratischen Stil (Figur 71) um; er war oft mit Aeusserungen starker Aggressionen verbunden.

Ein Führungsstil, der auch im Konflikt den andern noch als gleichwertigen Partner behandelt, war kaum anzutreffen. (Vgl. dazu TAUSCH/TAUSCH, 1973, 185).

3.9 GRUPPEN-STATUS UND GEFÜHL DER GRUPPEN-INTEGRATION

Wie gut fühlen sich die Teilnehmer in ihre Gruppen integriert? Wer hat einen hohen, wer einen niedrigen Gruppen-Status? Wer fühlt sich in seiner Gruppe besonders wohl, wer nicht?

3.9.1 ZUR ERHEBUNG

Das Ziel war, zwei Werte zu erhalten. Einerseits einen "objektiven" - wie beliebt ist der Teilnehmer bei seinen Kameraden? - und andererseits einen "subjektiven" - wie fühlt sich der Jugendliche selbst in der Gruppe? - (1).

3.9.1.1 Gruppen-Status

Der Gruppen-Status wurde mit Hilfe einer soziometrischen Messung erhoben (2). Zwei Fragen wurden gestellt:

"Mit welchen Deiner jetzigen Gruppenkameraden/-kameradinnen und Gruppenführer/-führerinnen würdest Du gerne in einem andern Lager wieder zusammen in der gleichen Gruppe sein? (Höchstens 4 Namen nennen!)"

Die zweite Frage erkundigte sich nach den Gruppenkameraden, mit denen der Teilnehmer "lieber nicht wieder zusammen in der gleichen Gruppe sein" möchte.

Der erfasste Gruppen-Status ist damit ein Mass für die Beliebtheit eines Teilnehmers bei seinen Gruppenkameraden.

Da die Gruppenzusammensetzungen bekannt waren, konnte für jeden Teilnehmer und Gruppenführer der generelle soziometrische Status errechnet werden. Er ist die Differenz aus dem positiven und dem negativen soziometrischen Status und reicht von + 1 bis - 1.

(1) Die beiden Variablen messen, wie ihre mässige Korrelation von $r_s = .32$ ($N = 356$) zeigt, nicht dasselbe und sind deshalb sorgfältig zu unterscheiden.

(2) Zur Soziometrie siehe DOLLASE (1973), HOEHN/SCHICK (1954), MAYNTZ (1972, 122ff), NEHNEVAJSA (1973b, 260ff). Zum verwendeten generellen soziometrischen Status (3.9.1.1) siehe MAYNTZ (1972, 122ff) und HOEHN/SCHICK (1954).

Tabelle 73:
Gefühl der Gruppen-Integration

Es fühlen sich in der Gruppe

Gut, sehr gut	66.7 %
Mehr od. weniger gut	22.2 %
Nicht so gut	11.1 %
N = 433	100 %

Tabelle 74 fasst diese Zahlen in einer Kreuztabelle zusammen.

Tabelle 74:
Gruppen-Status und Gefühl der Gruppen-Integration

Der Teilnehmer fühlt sich in seine Gruppe integriert	Gruppen-Status		
	negativ	neutral	positiv
schlecht	6.2 %	2.5 %	3.4 %
mittel	6.5 %	3.7 %	13.8 %
gut	9.0 %	7.9 %	47.2 %
N = 356	100 %		

68.9 % oder gut 2/3 der Teilnehmer sind bei den Kameraden beliebt und fühlen sich in den Gruppen wohl. Man kann durchaus davon sprechen, dass in den Lagern eine gute Gemeinschaft herrscht.

- (3) "Unter einem Index versteht man eine eindimensionale Variable mit r Werten, auf die v Klassen möglicher Merkmalskombinationen aus dem mehrdimensionalen Eigenschaftsraum abgebildet werden" (MAYNTZ, 1972, 46; siehe daselbst auch die methodische Problematik einer

Andererseits haben immerhin 1/3 der Jugendlichen kein so gutes Gefühl gegenüber ihren Gruppen und/oder werden von ihren Kameraden mehrheitlich abgelehnt. 6.2 % der Teilnehmer erfahren völlige Ablehnung seitens ihrer Umgebung.

Das führt zu einer wichtigen Feststellung:

Lager sind - ganz im Gegensatz zur gängigen Meinung - kein "Himmel der Kameradschaft". Vielmehr gibt es wahrscheinlich Mädchen und Burschen, die glauben, sie erlebten eher das Gegenteil des Himmels (vgl. 3.12.3.2).

3.9.3 ZUSAMMENHÄNGE MIT ANDERN VARIABLEN

Wenn wir nach den Gründen für bestimmte Werte fragen, stellen wir fest, dass die Beziehungen zu den andern Variablen in der Untersuchung alle sehr schwach sind. Das bedeutet, dass man auf den Versuch verzichten muss, den Gruppen-Status und das Gefühl der Gruppen-Integration mit wenigen Angaben zu "erklären". Sie hängen von zu vielen Faktoren ab (4).

Hier finden sich deshalb nur zwei Ergebnisse referiert, die durch das Fehlen eines Zusammenhanges auffallen. In 3.9.3.3 werden dann noch einige interessante Tendenzen herausgegriffen.

3.9.3.1 Soziale Einstellungen (S-E-T)

Es zeigt sich, dass die folgende Feststellung JOERGERs (1973, 24) - sie bezieht sich auf die Resultate des S-E-T (3.8) - im wesentlichen auch für die Lager Geltung hat:

"Direkte oder lineare Beziehungen einzelner Sozialeinstellungen zur Beliebtheit im Soziogramm bestehen allerdings nicht (...). Das bedeutet, dass im konkreten Einzelfall sich jede der interpretierten Sozialeinstellungen sowohl positiv als auch negativ auf den Grad der Beliebtheit auswirken kann, je nachdem, wie sie in die Tat und ins Verhalten umgesetzt wird. Man sollte auch bedenken, dass das

(4) Die Absolutwerte der Korrelationskoeffizienten r und r_g bleiben durchweg unter .22.

Eine versuchsweise durchgeführte schrittweise Regressionsanalyse auf dem Gruppenstatus brauchte 18 Variablen, um 50% der Varianz "erklären" zu können (multiples $r = .71$).

Beim Gefühl der Gruppen-Integration wurden damit nicht einmal 20% der Varianz erklärt.

Soziogramm, selbst wenn die Fragestellung relativ eng und präzise wäre, doch recht diffuse Formen der Beliebtheit anzeigt und dass manche Probanden, die sich durchaus als 'produktive Glieder einer Gemeinschaft' bewähren, oft recht unbequem und daher nicht immer beliebt sind" (5).

3.9.3.2 Schüler/Lehrlinge, Soziale Klassen

In 3.2.5.1 wurde die These aufgestellt, dass in Lagern die Ungleichheit der sozialen Chancen abgebaut werden und die Jugendlichen in Kommunikation und Aktion lernen, ihre eigenen Möglichkeiten zu erkennen und sich durch andere Menschen ergänzen zu lassen. Durch die dabei gewonnenen Einsichten werde das Verständnis für die Probleme anderer sozialer Klassen gefördert und eine Veränderung angebahnt (vgl. 4.5.4.9).

Darauf, dass dies - zumindest in Ansätzen - auch geschieht, weist die Tatsache hin, dass Schüler und Lehrlinge, sowie Jugendliche aus unterschiedlichen sozialen Klassen sich bezüglich des Gruppen-Status und des Gefühls der Gruppen-Integration nicht statistisch bedeutsam voneinander unterscheiden. Tendenzen sind allerdings sichtbar.

(5) Signifikante Beziehungen, in der Grössenordnung von r bzw. $r_s = |.16|$, bestehen nur zur Sozialen Reife (3.8.2.2) und negativ zum Faktor "unloyal-legal/loyal-unlegal" (3.8.2.8).

Tabelle 75:
Gruppen-Status und Gefühl der Gruppen-Integration bei
 Schülern/Lehrlingen und Jugendlichen aus unterschiedlichen
 sozialen Klassen

	Grp-Status (Schnitt)	Grp-Integration (Schnitt)
<u>Schüler/Lehrlinge</u> *		
Schüler	.18	10.91
Lehrlinge	.08	10.43
Signifikanz	ns	ns
Beta	.10	.07
N	354	412
<u>Soziale Klassen</u> **		
Unterschicht-Jugendl.	.16	10.72
Mittelschicht-Jugendl.	.19	11.08
Oberschicht-Jugendl.	.20	10.84
Signifikanz	ns	ns
Eta	.05	.06
N	339	395

Parameter: Gruppen-Status Schnitt: .17, Varianz: .116
 Gruppen-Integration Schnitt: 10.79, Varianz: 8.76

Legende: * Multiple Klassifikations-Analyse mit Alter als
 Kovariat (Alterseffekte rechnerisch beseitigt).

** Varianzanalyse; Begriffsdefinitionen siehe 3.2.5.1

ns nicht signifikant.

3.9.3.3 Tendenzen

Folgende Gruppen von Jugendlichen fühlen sich weniger gut integriert und/oder haben einen niedrigeren soziometrischen Status. Die Korrelationen sind alle signifikant (mind. 5%), jedoch nicht sehr stark (3.9.3):

-
- Emotional Labile (erhöhter Neurotizismus (3.5.2)
 - Introvertierte (3.5.1)
 - Heimkinder und andere nicht bei den Eltern Wohnende (3.2.5.3)
 - Jugendliche aus schwierigen Familienverhältnissen (3.2.5.3)
 - Einzelkinder (3.2.7)
 - Ins Lager Gezwungene und schlecht Motivierte (3.4.1)
 - Teilnehmer an der untern Altersgrenze des betreffenden Lagers (3.3.3, Anhang 1)
 - Nicht-Mitglieder einer christlichen Jugendgruppe (3.2.8) (6).

3.9.3.4 Folgerungen und Wertung

Gründe für einen höheren oder niedrigeren Gruppen-Status gibt es viele. Eine wichtige Rolle scheint die psychische Verfassung eines Jugendlichen zu spielen. Sie hängt wiederum stark von soziologischen Bedingungen ab.

Natürlich wird es immer Mädchen und Burschen geben, die bei ihren Kameraden weniger hoch im Kurs stehen als andere. Aber muss es denn immer gerade diejenigen treffen, welche schon im Alltag oft auf Ablehnung stossen, und bei denen die Erfahrung in den Lagern vielleicht - in der Form eines Teufelskreises - gerade die unerwünschte Disposition verstärkt?

Den Gruppenführern könnte in dieser Beziehung eine wichtige seelsorgerliche und therapeutische Stütz-Funktion zukommen. Der Jugendseelsorge in den Lagern muss grosse Beachtung geschenkt werden (3.12.3.2, 4.5.3.3). Sie sollte ein zentrales Anliegen aller Jugendorganisationen sein - gerade dann, wenn sie für sich das Prädikat "christlich" in Anspruch nehmen. Die Aufgabe wird momentan noch nicht befriedigend bewältigt.

(6) Zwei Gründe könnten mitspielen:

- a) Die Mitglieder kannten sich gegenseitig schon vorher und haben die Neuen nicht richtig aufgenommen.
- b) Die Nicht-Mitglieder entsprechen weniger dem im Lager geltenden Werte- und Normen-System und fallen deshalb häufiger "unangenehm" auf.

3.10 RELIGIÖSE EINSTELLUNG

Die untersuchten Lager erheben alle den Anspruch, christliche Jugendlager zu sein. Es liegt daher nahe, ein gewisses Gewicht auf die Dimension des Religiösen zu legen. Fragen wie die folgenden sollen beantwortet werden: Sind die Teilnehmer religiöser als der Durchschnitt der Gleichaltrigen? Welchen Einfluss haben christliche Jugendlager auf die religiöse Einstellung? Bestehen Zusammenhänge mit andern Merkmalen?

3.10.1 ERFASSUNG DER RELIGIOESEN EINSTELLUNG UND DEREN VERAENDERUNG

Kein anderes Gebiet bereitete so viele Schwierigkeiten wie gerade die religiöse Einstellung. Wie soll man so etwas definieren? Ist Glaube messbar? Ist ein quantifizierendes statistisches Instrumentarium der Sache angemessen? Wäre es nicht besser, einige Gespräche zu führen und dann beschreibend zu arbeiten?

In allen andern Teilen der vorliegenden Untersuchung wird mit empirisch-quantifizierenden Methoden gearbeitet. Will man die Ergebnisse bezüglich der religiösen Einstellung zu jenen Resultaten in Beziehung setzen, muss an beiden Orten dasselbe Vorgehen gewählt werden.

Auch wenn man sich der Frag-Würdigkeit eines solchen Unternehmens bewusst ist - und das gilt nicht nur für dieses Kapitel! - , darf man behaupten, dass es Resultate zu liefern vermag, die auf andere Weise kaum zu erreichen sind. Die Ergebnisse haben ausserdem den Vorteil, dass sie mittels kontrollierbarer Methoden gewonnen wurden und jederzeit einer kritischen Ueberprüfung unterzogen werden können.

Man muss noch einen Schritt weitergehen und sagen, dass die Theologen, gerade auch im Bereich der Praktischen Theologie, viel häufiger mit empirischen Methoden arbeiten sollten - zu oft werden noch Behauptungen in die Welt gesetzt, die man vorher nie empirisch überprüfte.

FRIELINGSDORF (1973, 245) ist nur zuzustimmen, wenn er meint, "dass die Theologie im Grunde nur dann eine kritische Theorie gewinnen kann, wenn es ihr gelingt, die bisherigen geisteswissenschaftlichen Methoden durch empirische zu ergänzen" (vgl. 1.3).

FABER (1973, 296) macht in seiner Religionspsychologie im Zusammenhang mit der Verwendung psychoanalytischer Einsichten eine interessante Feststellung:

"Ich sagte, dass bei Theologen ein - verständlicher - Widerstand gegen ein psychologisches Studium religiöser Erscheinungen bestehe, wie es ihn bei der historischen Behandlung religiöser Fragen gegeben hat. Man befürchtet einen Relativismus sowie eine Entartung des Glaubens. Ich bemerkte dazu, dass dieser Widerstand nach meiner Ueberzeugung in den kommenden Jahren dahinschwinden werde, weil es ein hohes Gut ist, in der Erscheinungen Flucht Ordnung zu schaffen, dass hingegen authentischer Glaube durch eine psychologische Untersuchung nicht gefährdet zu werden braucht."

Man kann hier FABER durchaus zustimmen.

3.10.1.1 Der Begriff "religiöse Einstellung"

3.10.1.1.1 Glaube und religiöse Einstellung

Der Begriff "Einstellung" wurde bereits in 3.8.1 diskutiert. Die bei JOERGER (1973, 30) zitierte Definition ALLPORTS kann übernommen werden (1).

Man könnte nun versucht sein, Glauben als einen "Komplex von Deutungsmustern und Einstellungen" (REISER, 1972, 18) aufzufassen und ihn nicht von der religiösen Einstellung zu unterscheiden.

Die Definition ist solange richtig, als man unter dem Wort "Glaube" einen Bibel- oder Lehrglauben (BRUNNER, 1964, 271ff) versteht, bei dem bestimmte theologische Sätze für wahr oder richtig gehalten und daraus gewisse Folgerungen gezogen werden (vgl. 4.5.2.6).

(1) Weitere Ueberlegungen zum Einstellungsbegriff bezogen auf religiöse Einstellungen finden sich bei DEUSINGER/DEUSINGER (1973, 542ff).

Entstehung und Wandel von Einstellungen werden bei MUELLER/THOMAS (1974) ausführlich behandelt.

Theologisch gesehen unterscheidet sich aber der neutestamentliche Pistis-Glaube fundamental von einem Lehr- oder Bibelglauben (2).

Pistis-Glaube ist nach BRUNNER (1964, 237) "die Koinzidenz von göttlicher Selbstmitteilung und menschlichem Selbstverständnis". Etwas verkürzt und anders gesagt: Pistis-Glaube ist das Zusammenfallen von zwei Ja (4.5.2.6).

Pistis-Glaube meint einen theologischen Sachverhalt. Er kann mit soziologischen oder psychologischen Begriffen nicht adaequat begriffen werden. Ein solcher Versuch wäre ebenso sinnlos, wie zum Beispiel eine Addition ($2 + 2 = 4$) sozialpsychologisch erfassen zu wollen (3).

SEYDEL (1974, 79) bemerkt kritisch, dass "theologische Legitimations- und Abgrenzungsversuche ... immer dann unternommen werden, wenn eine religionssoziologische oder religionspsychologische Studie über die bloße Erhebung kirchenstatistischer Daten hinausgeht."

Diesem Vorwurf entgeht man, wenn man wie REISER (1972) nicht zwischen religiöser Einstellung, Glauben und Religion unterscheidet. Seine Position ist dafür theologisch sehr problematisch (3.10.1.2.5).

- (2) "Pistis" ist das griechische Wort, das mit "Glaube" ins Deutsche übersetzt wird.

Der Doppelbegriff "Pistis-Glaube" wird hier und im folgenden verwendet, um ihn vom Bibel- oder Lehrglauben zu unterscheiden.

- (3) Ähnliches lässt sich vom theologischen Begriff "Sünde" sagen (vgl. 4.5.4.9). Es führt zu folgenschweren Irrtümern, wenn er unmittelbar mit einem soziologischen oder psychologischen Phänomen gleichgesetzt wird.

Man denke etwa an die Gleichsetzung von Sexualität und Sünde, von Unmoral und Sünde und was der andern theologisch unhaltbaren Konstruktionen mehr sind. Sie führen gleichzeitig zur Verniedlichung und zum Nicht-mehr-ernst-Nehmen der versklavenden Macht der Sünde (Singular!, Röm. 7).

Andererseits ist auch hier zu sagen: Jener Sachverhalt, den die Theologen "Sünde" nennen, schlägt sich nun allerdings in empirisch nachweisbaren Erscheinungen nieder: in Entfremdung, Frustration, Selbstverfehlung, Hoffnungslosigkeit, Hass, Destruktion, Technokratie, Herrschaft des Menschen über Menschen usw.

Wollen die Theologen, nachdem sie bereit sind, die religiöse Einstellung sozialwissenschaftlichen Methoden "preiszugeben", nun wenigstens noch den Glauben vor ihrem Zugriff "schützen"? Notfalls sogar, indem sie ihn in einen unkontrollierbaren theologischen Bereich versetzen? Diese Unterstellung ist zu verneinen.

Jede Wissenschaft muss ihre Grenzen wahrnehmen. Und die Theologen sollten daran festhalten, dass z. Bsp. der Einstellungsbegriff nicht geeignet ist, dem theologischen Sachverhalt des Pistis-Glaubens gerecht zu werden.

Nun muss allerdings gleichzeitig auch das andere mitgesagt sein: Pistis-Glaube wird sich immer in bestimmten Einstellungen und Deutungsmustern niederschlagen. Und die sind soziologischen Instrumenten sehr wohl zugänglich. Zeigen sich keine empirisch erhebbaren Auswirkungen, ist Pistis-Glaube eine Illusion, ein Nichts.

Religiöse Einstellungen (ein sozial-psychologischer Begriff) und Deutungsmuster (ein wissens-soziologischer Begriff) sind empirischen Mess-Methoden zugänglich - nicht aber der Pistis-Glaube (ein theologischer Begriff).

Der Sachverhalt, den Theologen mit Pistis-Glauben umschreiben, schlägt sich in religiösen Einstellungen nieder. Es ist aber unbedingt daran festzuhalten, dass nicht notwendigerweise das Umgekehrte gilt: Von einer starken religiösen Einstellung kann nicht auf den Pistis-Glauben eines Menschen geschlossen werden.

Eine starke religiöse Einstellung kann zuweilen gerade das Ergebnis des pharisäisch-gesetzlichen Versuches sein, eine Position unumstößlicher Sicherheit (4) zu erringen und sie auf gar keinen Fall auch nur in Frage stellen zu lassen. Grund für dieses übertriebene Sicherheitsbedürfnis sind nicht selten ungelöste persönliche Probleme und daraus resultierende Unsicherheiten, die man durch bestimmte religiöse Vorstellungen und Aktivitäten zu verdrängen versucht. Die dabei auftretende intellektuelle Unredlichkeit wird mit dem pseudo-theologischen Argument gerecht gesprochen, dass man die Bibel, das "Wort", "über sich selbst stellen" müsse.

(4) Vgl. die reformatorische Unterscheidung zwischen Gewissheit (certitudo) und Sicherheit (securitas). Vgl. MEZGER (1963b, 13f).

Das ist wohl der subtilste Versuch des Menschen, sich selbst und Gott für sich zu gewinnen: "Rechtfertigung aus religiöser Einstellung".

Theologisch gesehen liegt in diesen Fällen ein Lehr- oder Bibelglaube vor. Und das ist etwas völlig anderes als Pistis-Glaube.

Diese Feststellungen haben zur Folge, dass in keiner Weise behauptet werden darf, ein Jugendlicher mit niedriger religiöser Einstellung habe keinen Glauben; ein solcher mit hoher Punktzahl dagegen schon: Pistis-Glaube lässt sich nicht messen.

Damit ist gleichzeitig auch die Frage beantwortet, ob eine starke religiöse Einstellung überhaupt theologisch erwünscht sei (5).

Vom eben eingenommenen theologischen Standpunkt aus ist ihre Stärke an sich irrelevant.

Die entscheidende Frage ist nicht die nach einer niedrigeren oder höheren religiösen Einstellung, sondern die nach Pistis-Glaube oder Unglaube (4.5.2.6). Und darüber haben wir Menschen glücklicherweise nicht zu befinden.

3.10.1.1.2 Religion und religiöse Einstellung

Anstatt Pistis-Glauben zu messen, soll also die religiöse Einstellung zu quantifizieren versucht werden. Was heisst aber "religiös"?

Definitionen, was Religion oder religiös sei, gibt es so viele, wie es Leute gibt, die darüber nachgedacht haben (6).

Selbst PRUYSER (1968, 318ff) versieht das letzte Kapitel seiner Religionspsychologie mit dem Titel "Unlösbare Fragen, Schwierigkeiten bei der Definition des Begriffs 'Religion'" und zitiert dann GOODENOUGH: "Jene, die aus einer Billigung oder Missbilligung heraus zu wissen meinen, was Religion 'ist', scheinen am wenigsten zu merken, welche erstaunlich vielfältigen Aspekte des menschlichen Lebens dieser Begriff in sich schliesst. Wir können daher die Religion dann am besten erfassen, wenn wir uns über die

(5) REISER (1972, 55) unterscheidet vom religionspädagogischen Gesichtspunkt her zwischen religiösen Einstellungen, die Ausdruck von Ich-Stärke und solchen, die Ausdruck von Ich-Schwäche sind. Pädagogisch erwünscht seien nur die ersten.

vielfältigen Erlebnisse klarwerden, die die Menschen als Religion bezeichnet haben, und wir sollten uns weniger Gedanken über die ideelle Substanz dieses Begriffs machen" (S. 322).

Es soll hier darauf verzichtet werden, die lange Reihe der Definitionen um einen weiteren Versuch zu bereichern. Es sind jedoch zwei weitere Eingrenzungen vorzunehmen:

1. Unter religiöser Einstellung sollen hier nur religiöse Haltungen, die durch christliches Traditionsgut geprägt sind, verstanden werden. Man kann also mit der RE-Skala beispielsweise nicht die Stärke der Religiosität eines Buschneegers erfassen - obwohl diesem keineswegs eine religiöse Einstellung abgesprochen werden soll.
2. Der Begriff der religiösen Einstellung deckt nicht das ganze Feld des Religiösen ab.

Nach der in 3.8.1 angeführten Definition ist Einstellung ein "seelisch-geistiger (...) Zustand der Bereitschaft, der aus der Erfahrung erwachsen ist ..." (in JOERGER, 1973, 30).

JUNG (1972a, 12 u. 46ff) hat dagegen auf den religiösen Charakter von Inhalten des kollektiven Unbewussten (Archetypen) hingewiesen und davon gesprochen, dass dem Menschen von Natur aus eine "religiöse Funktion" innewohnt (7). JUNG wird allerdings nur dem Typ der "natürlichen Religion" gerecht, wenn er in Anlehnung an OTTO (1923) Religion definiert als "sorgfältige Berücksichtigung und Beobachtung gewisser dynamischer Faktoren, die aufgefasst werden als 'Mächte': Geister, Dämonen, Götter, Gesetze, Ideen, Ideale oder wie immer der Mensch solche Faktoren genannt hat, die er in seiner Welt als mächtig, gefährlich oder hilfreich genug erfahren hat, um ihnen sorgfältige Berücksichtigung angedeihen zu lassen, oder als gross, schön und sinnvoll genug, um sie andächtig anzubeten und zu lieben" (S. 14).

(6) Vgl. etwa die Diskussion in RGG, V, 968ff, PRUYSER (1968, 318ff), sowie BERGER (1973, 165ff) u.v.a.

Zum Begriff "religiös" im Zusammenhang mit der Erfassung der Religiosität Jugendlicher siehe L. SCHMID (1960, 69ff) und REISER (1972, 9ff).

(7) Vgl. FABER (1973, 42ff), FORDHAM (1959, 85ff).

Diese Definition umfasst - JUNG wäre damit wohl nicht einverstanden - nur teilweise jene Religionsform, die gekennzeichnet ist durch einen persönlichen Gottesbegriff, eine Art von Ich-Du-Beziehung zwischen Gott und Mensch (8), und sie wird dem Anspruch einer Offenbarungs-Religion nicht gerecht. In unserer westlichen Kultur, inbegriffen dem Christentum, sind jedoch beide Typen von Religiosität anzutreffen; sie beeinflussen und durchdringen sich gegenseitig (9).

Es ist eine dringende, immer noch ungelöste theologische Aufgabe, das Verhältnis zwischen diesen beiden Religionstypen - der "natürlichen Religion" und der personalen "Offenbarungsreligion" befriedigend zu beschreiben.

Beide Extreme vermögen theologisch nicht zu befriedigen: Das In-Eins-Setzen einerseits und das Auseinanderreißen (BARTH, 1938, I/2, 324ff) andererseits.

Soviel wird jedenfalls deutlich. Mit der konstruierten Einstellungs-Skala, welche vor allem im Verlaufe der religiösen Sozialisation erworbene Haltungen misst, wird niemals die Breite und Tiefe des Religiösen ausgelotet.

3.10.1.2 Frühere Untersuchungen zur religiösen Einstellung von Jugendlichen

3.10.1.2.1 Einstellungen Jugendlicher zu Jesus (DEUSINGER/DEUSINGER, 1973)

DEUSINGER/DEUSINGER (1973, 542ff) legen den zu untersuchenden Jugendlichen folgende acht Items vor:

1. "Ich glaube, dass Jesus Gott offenbarte.
2. Jesus kann die Menschen bessern.
3. Ich kann nicht glauben, dass Jesus auch Gott war.
4. Jesus kann Sünden vergeben.
5. Jesus ist tot.
6. Jesus täuscht uns mit dem Glauben an ein ewiges Leben.
7. Jesus befreit den Menschen.
8. Jesus ist in keiner Weise auferstanden" (S. 546).

(Antworten: jeweils auf einer Fünfer-Skala von "stimme sehr zu" bis "lehne die Aussage sehr ab".)

(8) Vgl. BUBER (1962), OTT (1971 u. 1973, 101ff), BONHOEFFER (1970, 21f) u.v.a.

(9) Vgl. FABER (1973, 73f).

Die Ergebnisse zeigen nach Aussage der Autoren, "dass von den 354 untersuchten Jugendlichen ... nur 30 Prozent eine ... positive Einstellung, ein Gefühl der Zustimmung zu Jesus haben, 48 Prozent hegen eine negative Einstellung, ein Gefühl der Ablehnung zu Jesus. ... Geschlechtsspezifische oder konfessionelle Unterschiede in der Einstellung zu Jesus waren nicht statistisch bedeutsam" (S. 554).

Abgesehen davon, dass die Stichprobe keine Repräsentativität für die Gesamtheit der Jugendlichen beanspruchen kann, ist die Aussagekraft dieser Arbeit relativ gering:

Sie erfasst nur Zustimmung zu traditionellen dogmatischen Aussagen über Jesus und verwendet teilweise theologische Begriffe, die für die meisten Jugendlichen wohl nicht genügend gefüllt sind.

3.10.1.2.2 Was glauben die Deutschen? (HARENBERG, 1968)

Die EMNID-Untersuchung - sie bezog sich nicht nur auf Jugendliche - teilt die Gesamtheit der Konfessionsangehörigen in "Katechismus-Katholiken" resp. "Bekenntnis-Protestanten" und andere (S. 94ff). Diese Unterscheidung wird mittels klarer Kriterien getroffen, die prüfen, ob "nicht nur die Normen erfüllt, sondern auch wesentliche Glaubensinhalte nicht in Zweifel gezogen werden". Die Definition ist jedoch für eine Erfassung der religiösen Einstellung Jugendlicher ebenfalls zu eng. Noch weniger brauchbar ist der - auch sonst öfters anzutreffende - Versuch, aufgrund der Häufigkeit des Kirchenbesuches zu entscheiden, ob jemand "praktizierender" Christ ist oder nicht (S. 94f).

3.10.1.2.3 Die Entwicklung von Werthaltungen in der Reifezeit (OERTER, 1966)

Sehr fragwürdig sind die Formulierungen von OERTER (1966, 91), der unter anderem die Entwicklung von religiösen Werthaltungen bei Jugendlichen untersuchen will und dabei - unterbrochen von andern Fragen - folgende 6 Items verwendet:

1. "Auch in meiner Freizeit müsste ich Gott eine Freude machen.
2. Jede Arbeit sollte man zur Ehre Gottes tun.
3. An meiner Arbeit müsste Gott Freude haben.
4. Einen Teil meines Taschengeldes müsste ich für den Klingelbeutel opfern.
5. Man müsste den Missionaren viel Geld spenden, damit auch die Heiden sich zu unserem Glauben bekehren.
6. Für ein Volk ist es am wichtigsten, dass es viele Priester hat."

OERTER (1966, 37) meint dazu: "Die sechs Wertgebiete wurden für den Jugendlichen verständlich und lebensnah formuliert."

Ob diese Items geeignet sind, etwas über religiöse Werthaltungen Jugendlicher auszusagen, ist höchst fraglich (10).

3.10.1.2.4 Religiöses Erleben unserer Jugend (L. SCHMID, 1960)

L. SCHMID verwendet in ihrer Dissertation die Fragebogenmethode. Sie stellt 21, grösstenteils offene, oft unterteilte Fragen und will mit folgenden "fünf Problemkreisen ... das religiöse Erleben unserer Jugend in seinen wesentlichsten Ausprägungen erfassen" (S. 18):

1. Religiöse Erziehung
2. Religiöse Uebungen
3. Die wichtigsten Glaubensinhalte
4. Die Bedeutung des Glaubens
5. Die Auswirkungen des Glaubens

Ein Ausschnitt aus ihrer Zusammenfassung wurde in 3.6.2.4 zitiert. Die Methode ist der Komplexität des Gegenstandes weit angemessener als die bisher referierten. Wie L. SCHMIDs Arbeit jedoch zeigt, sind die Antworten auf die offenen Fragen nur schwer exakt quantifizierbar.

3.10.1.2.5 Identität und religiöse Einstellung (REISER, 1972)

Hochinteressante Ergebnisse legt REISER vor. Ihm geht es nicht bloss um beschreibende Aussagen über die Glaubensstärke Jugendlicher, sondern er setzt die religiöse Einstellung in Beziehung zur Ich-Stärke, als Kriterium der Ich-Identität (REISER, 1972, 52ff).

REISER stellt Neuntklass-Schülern 16 Fragen, welche diese nach dem multiple-choice Verfahren beantworten müssen. Neben einer Messung der Zustimmung oder Ablehnung von Glaubensaussagen (Wertung gl./gl.-) wurde eine Skala p.e./p.n. konstruiert, die anzeigen soll, wie weit die Begründungen, die bei der Beantwortung der Fragen gewählt werden, pädagogisch erwünscht (p.e.) oder nicht erwünscht (p.n.) sind.

(10) Die Ergebnisse wurden in 3.6.2.4 diskutiert. Sie werden auch von SCHENK-DANZINGER (1974, 234ff) dargestellt.

Als Massstab für das pädagogisch Erwünschte wählt REISER die Ich-Stärke, die sich in den Antwort-Begründungen ausdrückt. Er leitet zu diesem Zweck acht "pädagogische Dimensionen der religiösen Einstellung" ab. Ausdruck von Ich-Stärke sind nach ihm kritisch-logische, identitätsbezogene und altruistische Urteile. Ausdruck von Ich-Schwäche pseudo-rationale, gefühlsbedingte, heteronome, egoistische und magische Urteile (S. 53f).

Durch Kombination der beiden Skalen können theoretisch vier reine Typen der religiösen Einstellung gewonnen werden:

1. (gl.+/p.e.) "Der ich-starke Glaubende, der 'aufgeklärte Christ'"
2. (gl.+/p.n.) "Der ich-schwache Glaubende mit 'konserviertem Kinderglauben'"
3. (gl.-/p.e.) "Der ich-starke Nichtglaubende, der als kritischer Materialist oder Agnostiker entscheidet"
4. (gl.-/p.n.) "Der ich-schwache Glaubensfeindliche" (S.63).

Die Skalen werden in einem nächsten Schritt in Beziehung zu andern Persönlichkeitsmerkmalen gesetzt, die REISER durch gleichzeitige Verwendung des S-E-T (JOERGER, 1968; 3.8.1), des Rosenzweig P-F-Tests (HOERMANN/MOOG, 1957) und des Kinder-Angst-Tests (THURNER/TEWES, 1969) gewinnt.

REISER weist in dieser Arbeit theoretisch und empirisch den "Zusammenhang zwischen Sozialisationschicksal, Ich-Identität, religiöser Weltansicht und sozialem Verhalten" (S. 38) nach.

Er bestätigt damit die in 3.6.2.4 formulierte Hypothese, dass religiöses Fragen eng mit der Identitätsproblematik zusammenhängt.

So interessant die Ergebnisse sind, so müssen gegenüber REISER dennoch einige Vorbehalte angemeldet werden (11).

Er unterscheidet nicht zwischen Glauben, Religion, religiöser Einstellung und "Weltansicht". Diese Entscheidung ist theologisch fragwürdig (3.10.1.1.1). Sie ist jedoch die logische Folge, wenn man den Glauben auf die Beantwortung der Sinnfrage, auf die Gewinnung einer "Weltansicht" reduziert. In Anlehnung an LUCKMANN definiert REISER:

(11) Eine ähnliche Tendenz wie bei REISER findet sich auch im Aufsatz von PETSCH (1975, 250ff).

"'Religion' wird hier - ... - derjenige - oft unbewusste - Komplex von Deutungsmustern und Einstellungen genannt, den ein Individuum durch seine Sozialisation mit einer Gruppe gemeinsam hat und der auf die Frage nach dem Sinn des Lebens bezogen ist" (S. 18; vgl. 3.10.1.1.1) (12).

Damit gesteht er der Religion *nur* die ich-stärkende Funktion eines "notwendigen Sinngrunds rationalen Handelns", einer "Weltansicht" (S. 25) zu. Religionen sind deshalb - nur für die Pädagogik? - auswechselbar: "So gibt es für die Pädagogik keine richtige Religion. Es gibt identitätsfördernde religiöse Einstellungen und identitätsschädliche" (S. 22).

Religion wird also in jedem Falle auf die Stufe einer Ideologie gestellt, die als Ueberbau dem gesellschaftlichen Nomos (BERGER, 1973, 20, u.ö.) Sinn verleiht und damit die psychische Stabilität der Individuen aufbauen und erhalten hilft. So definiert, entspricht sie völlig der Beschreibung BERGERS (1973, 97):

"In allen ihren Manifestationen ist Religion eine gigantische Projektion menschlicher Sinnhaftigkeit in die öde Leere des Universums - eine Projektion freilich, die als fremde Wirklichkeit in die Menschenwelt zurückkehrt und ihre Hervorbringer heimsucht."

Konsequenterweise muss REISER denn auch JUNG vorwerfen, er zeige "eine gefährliche Hochschätzung dogmatischer Religionen und mythischer Riten" (S. 41) und argumentiere "mythologisch, indem er das kollektive Unbewusste (Anm.: mit seinen religiösen, archaisch-mythologischen Symbolen, den Archetypen) als eine nicht an die Person gebundene geheimnisvolle Macht auftreten lässt" (S. 40; vgl. 3.10.1.1.2).

Bekommt man mit REISERS Ansatz wirklich die ganze Wirklichkeit und Bedeutung von Religion und Glauben in den Griff? Daran ist zu zweifeln (vgl. 3.10.1.1.1).

(12) REISER führt dabei den Begriff des "unbedingten Seins" bei TILLICH an (S. 17) und grenzt sich gegen BARTH ab (S. 18).

Die Verbindung von Religion und Sinnfrage findet sich - angestoßen von TILLICH - in der neueren Literatur sehr oft (vgl. z.B. STACHEL in: FEIFEL, 1973, I, 23ff; PETSCH, 1975, 250ff; DAHM, 1972; BERGER, 1973; ZÄHRNT, 1970, 90ff).

3.10.1.2.6 Religion ohne Entscheidung (WOELBER, 1959)

WOELBER (1959) bespricht in seiner Arbeit die EMNID-Umfrage 1958, die "Material über die religiöse Einstellung der jungen Generation zwecks Ueberprüfung kirchlicher Jugendarbeit" (S. 13) gewinnen will. Die Ergebnisse können hier nicht alle referiert werden (13).

Für unseren Zusammenhang ist wichtig, dass in dieser Studie Mitglieder evangelischer Jugendgruppen gesondert erfasst und damit Aussagen über das "Profil evangelischer Jugendgruppen" (S. 195) ermöglicht wurden.

WOELBER kommt aufgrund der Daten zum Schluss:

"Wer ein besonderes religiöses Profil der Mitglieder evangelischer Jugendgruppen erwartet, wird enttäuscht sein. ... Die religiöse Mentalität dieser jungen Menschen ist nicht anders strukturiert als die der Gesamtheit. In fast allen hier angefragten Einstellungen gibt es keine durchschlagenden Unterschiede. ... Allerdings steigt die Menge der Zustimmungen zu dogmatischen Herausforderungen" (S. 195).

WOELBER arbeitet noch einige weitere Merkmale von Mitgliedern evangelischer Jugendgruppen heraus. Sie stimmen zum Teil mit Ergebnissen der vorliegenden Untersuchung überein und werden, soweit sie im Zusammenhang dieser Studie von Bedeutung sind, in den einzelnen Sachabschnitten diskutiert. Das gilt im Uebrigen auch von den Resultaten der anderen soeben referierten Untersuchungen (14).

3.10.1.2.7 Folgerungen

Die Diskussion einiger Studien zur religiösen Einstellung Jugendlicher zeigt, dass für die vorliegende Arbeit ein neues Instrumentarium erarbeitet werden muss.

(13) Kurze Besprechungen finden sich auch in PETSCH (1975, 252f) und SEYDEL (1974, 84).

(14) Zum Ansatz von GLOCK (1968, 150ff) siehe 3.10.1.3, Anm. 16.

Weitere Arbeiten zur religiösen Einstellung Jugendlicher sind referiert in L. SCHMID (1960, 11ff) und REISER (1972, 55ff).

Es sei auch auf PETSCH (1975, 250ff) verwiesen, der einen knappen Ueberblick über einige neuere empirische Untersuchungen zum Thema "Jugend und Kirche" gibt.

3.10.1.3 Konstruktion der Skala zur Religiösen Einstellung

Bei der Konstruktion der Skala zur Religiösen Einstellung wurde davon ausgegangen, dass einer Person eine umso höhere Religiöse Einstellung (RE) zugesprochen werden kann

- a) je bestimmter sie traditionellen Aussagen christlicher Dogmatik zustimmt;
- b) je mehr Interesse an religiösen Fragestellungen sie zeigt (15);
- c) je stärker sie ein Gefühl des Getragenseins durch den Glauben empfindet;
- d) je häufiger sie praktiziert (16).

(15) Damit wird einer Person beispielsweise auch noch eine gewisse Höhe von Religiöser Einstellung zugebilligt, wenn sie sich zwar gegenüber der christlichen Tradition und deren Lebensformen ablehnend verhält, aber dennoch Interesse an der Auseinandersetzung mit religiösen Fragen bekundet.

(16) Ohne dass ich zum Zeitpunkt der Skalenkonstruktion von ihm Kenntnis hatte, kommt dieses Konzept demjenigen von GLOCK (1968, 150ff), das heute zunehmend Bedeutung erlangt, recht nahe.

GLOCK unterschied zunächst folgende vier Dimensionen (die Zitate entstammen der Zusammenfassung von SEYDEL, 1974, 85):

1. Die ideologische Dimension
("gefragt wird nach mehr oder weniger dogmatisch fixierten Glaubensinhalten, nach dem Grad ihrer Anerkennung");
2. "die rituelle Dimension
(gefragt wird nach dem mehr oder weniger rituell fixierten religiösen Verhalten - Häufigkeit des Gottesdienstbesuches, der Abendmahlsteilnahme, Gebetsgewohnheiten usw.);
3. die Dimension religiöser Erfahrung
(gefragt wird nach dem mehr oder weniger emotionalen religiösen Erleben - Bekehrungserlebnisse, meditative Erfahrungen);
4. die Dimension der Konsequenzen aus den religiösen Ueberzeugungen
(gefragt wird nach dem religiös abgeleiteten und meist normativ festgelegten Sozialverhalten)."

Später hat GLOCK auf Anregung von FUKUYAMA noch eine fünfte Dimension definiert (SEYDEL zieht sie mit der ersten in eine "ideologische bzw. intellektuelle Dimension" zusammen): (Forts.)

Diese vier Dimensionen sollen mittels folgender 16 Items erfasst werden:

1. Gespräche über biblische Themen wie Wunder, Schöpfungsgeschichten usw. interessieren mich ...
(Antwort: "sehr stark" bis "überhaupt nicht")
2. Die Frage, ob es Gott gibt, interessiert mich ...
(Antwort: "sehr stark" bis "überhaupt nicht")
3. Diskussionen über den Glauben interessieren mich ...
(Antwort: "sehr stark" bis "überhaupt nicht")
4. Gespräche über die Frage, was nach dem Tod ist, interessieren mich ...
(Antwort: "sehr stark" bis "überhaupt nicht")
5. Was sagst Du zu folgender Behauptung?
"Gott gibt es"
(Antwort: "stimmt ganz sicher" bis "stimmt ganz sicher nicht")
6. Was sagst Du zu folgender Behauptung?
"Jesus war *mehr* als ein aussergewöhnlich guter Mensch"
(Antwort: "stimmt ganz sicher" bis "stimmt ganz sicher nicht")
7. Was sagst Du zu folgender Behauptung?
"In der Bibel können wir lesen, wie Gott mit früheren Menschen gehandelt hat und was Gott uns sagen will."
(antwort: "stimmt ganz sicher" bis "stimmt ganz sicher nicht")
8. Was sagst Du zu folgender Behauptung?
"Mit dem Tod ist *nicht* alles zu Ende"
(Antwort: "stimmt ganz sicher" bis "stimmt ganz sicher nicht")

(16) (Forts.)

5. Die intellektuelle Dimension

(gefragt wird nach Quantität und Qualität des religiösen Wissens, nach der Einstellung zum Wissen und nach dem Grad kritischer Intellektualität).

Noch eine weitere Dimension einzuführen, schlägt SEYDEL (1974, 85) vor:

6. Die Dimension der Integration in eine kirchliche bzw. religiöse Organisation

(gefragt wird nach der Intensität der nicht-rituellen Beteiligung am kirchlichen Leben)

SEYDEL (1974, 85) meint, dass ein solches Dimensionenmodell "den Weg zu einer wesentlich differenzierteren und, wie ich meine, angemesseneren Typologie eröffnen" kann.

-
9. Was sagst Du zu folgender Behauptung?
"Ein Mensch ist nie wirklich einsam und allein, weil immer Gott mit ihm ist"
(Antwort: "stimmt ganz sicher" bis "stimmt ganz sicher nicht")
 10. Was sagst Du zu folgender Behauptung?
"Ein Christ muss nie wegen der schlechten Seiten in ihm verzweifeln, weil er weiss, dass Gott ihn so, wie er ist, annimmt"
(Antwort: "stimmt ganz sicher" bis "stimmt ganz sicher nicht")
 11. Beten hilft
(Antwort: "sehr oft" bis "nie")
 12. Ich habe erfahren, dass Gott mir hilft
(Antwort: "sehr oft" bis "nie")
 13. Ich bete
(Antwort: "sehr oft" bis "nie")
 14. Ich lese in der Bibel
(Antwort: "sehr oft" bis "nie")
 15. Ich besuche ausserhalb der Gottesdienste und des Unterrichts Veranstaltungen, in denen man über den Glauben spricht
(Antwort: "sehr oft" bis "nie")
 16. Ich denke nach über Fragen, die mit dem Glauben zu tun haben
(Antwort: "sehr oft" bis "nie") (17).

(17) Zu einigen Details:

- a) Im Fragebogen am Ende des Lagers (FB-E) mussten die Items 12 bis 16 etwas anders formuliert werden, um nicht den Zustand im Lager zu erfassen. Sie messen dort die Absicht des Teilnehmers ("ich werde voraussichtlich ...") statt des Tuns wie am Lageranfang (vgl. Anhang 5). Diese kleine Differenz bereitet einige Schwierigkeiten (3.10.4.1).
- b) Bei den Items 11 bis 16 wurde absichtlich nicht angegeben, was mit den Zeitbegriffen genau gemeint ist. Es geht um eine Einstellungsmessung und nicht um das Feststellen der exakten Häufigkeit beispielsweise des Betens. (Forts.)

Die Konstruktion und Validierung der Skala zur Religiösen Einstellung ist in Anhang 4 ausführlich beschrieben. Das dort Gesagte sei hier nur kurz zusammengefasst:

1. Es wurden zwei Versionen der Skala zur Religiösen Einstellung (RE) entwickelt, da jede ihre Vor- und Nachteile hat:
 - a) die LIKERT-Form (RE-L)
(nicht-transformierte Werte, hohe Korrelationen zwischen den Teildimensionen)
 - b) die faktoren-analytisch gewonnene Form (RE-F)
(stanine-normierte Werte, niedrige Korrelationen zwischen den Faktoren)

(17) (Forts.)

- c) Eine Schwierigkeit bestand darin, die Sätze so zu formulieren, dass verschiedene theologische Positionen möglichst keinen Einfluss auf ihre Beantwortung haben. So wurde beispielsweise in Item 8 nur behauptet: "Mit dem Tod ist nicht alles zu Ende". Wie Auferstehung zu verstehen sei, darüber gehen bekanntlich die theologischen Ansichten weit auseinander.
- d) Einige Items mussten nach der Vorerhebung (2.2.1) - leider manchmal auf Kosten der theologischen Exaktheit - verständlicher formuliert werden. So entstand beispielsweise der theologisch problematische Satz "Gott gibt es" statt des vorgesehenen: "Gott ist eine Wirklichkeit".
- e) In 3.10.1.2.5 wurde erwähnt, dass sich in der neueren Literatur häufig die Verbindung von Religion und Sinnfrage findet. In einer Vorform der Skala wurde deshalb das folgende Item formuliert:
"Gespräche darüber, wozu wir eigentlich auf der Welt sind, interessieren mich ..."

Natürlich lotet dieses Statement in keiner Weise die ganze theologische Aussage aus, die mit der oben genannten Verbindung gemacht wird.

Interessant ist aber doch, dass dieses Item zu wenig trennscharf war, um in die Endform aufgenommen zu werden. Das heisst, dass sich alle Jugendlichen etwa gleich viel Gedanken über diese Frage machen. Sie ist gewissermassen allgemein-menschlich.

Diese Beobachtung gilt noch in stärkerem Masse für das Item "Diskussionen, bei denen man darüber spricht, wie man Mitmenschen helfen kann, interessieren mich ..." Hier ist gar kein Unterschied mehr zu finden zwischen Jugendlichen mit hoher und niedriger Religiöser Einstellung.

Diese Ergebnisse beruhen auf sehr kleinen Zahlen und sind nicht repräsentativ. Sie müssten noch an andern Stichproben verifiziert werden.

Beide Versionen benutzen die gleichen 16 Statements und haben je die vier oben genannten Teildimensionen bzw. Faktoren (18).

Mit einer Ausnahme in 3.10.2.4 wird im folgenden immer die faktoren-analytisch gewonnene Form (RE-F) verwendet.

2. Die Skala ist genügend objektiv, zuverlässig und wahrscheinlich auch genügend gültig.

3.10.1.4 Beschreibung der Teildimensionen und Faktoren in der Skala zur Religiösen Einstellung

3.10.1.4.1 Die LIKERT-Form (RE-L)

Tabelle 76:

Zuordnung der 16 Items zu den 4 Teildimensionen von RE-L

Dimension	Item-Nummern (3.10.1.3)
RE-L total	1 bis 16
Zustimmung zu dogmatischen Aussagen (L)	5 bis 8
Interesse an religiösen Themen (L)	1 bis 4
Gefühl, durch den Glauben getragen zu sein (L)	9 bis 12
Praktizieren (L)	13 bis 16

Bemerkung: Die Punktzahlen in den vier Teildimensionen ergeben sich je durch Addition der Punkte in den zugeordneten Items. Aus ihnen geht auch hervor, was die vier Teildimensionen je genau messen. Die Punktzahl "RE-L total" wird durch Addition der Punkte in allen 16 Items berechnet.

- (18) Die Teildimensionen bzw. Faktoren in RE-L und RE-F messen natürlich trotz gleicher Benennung je nicht genau dasselbe. Die Paare korrelieren jedoch sehr hoch miteinander ($r = .80$ bis $r = .88$). Die Totalwerte RE-L und RE-F sind Aequivalente ($r = .99$).

Die überraschend gute Uebereinstimmung der Ergebnisse der Faktorenanalyse (RE-F) mit der LIKERT-Form (RE-L) ist ein sehr schöner Beweis für die Richtigkeit des theoretischen Konzeptes.

Zur Unterscheidung der beiden Versionen wird für die LIKERT-Form der Skala der Zusatz -L oder (L) verwendet, für die faktorenanalytisch gewonnene Form der Zusatz -F, (F) oder kein Zusatz.

Für Details siehe Anhang 4.

3.10.1.4.2 Die faktoren-analytisch gewonnene Form (RE-F)

Die Berechnung der Punktwerte für die Version RE-F ist ziemlich kompliziert. Es werden für jeden der vier Faktoren die Werte von allen 16 Statements berücksichtigt. Die folgende Beschreibung verwendet jeweils jene Items, die den betreffenden Faktor besonders stark beeinflussen. In Klammern stehen die in den folgenden Tabellen verwendeten Kurzbezeichnungen. Details finden sich in Anhang 4.

- 1 Zustimmung zu dogmatischen Aussagen ("Dogmatik"):
 - Ueberzeugung, dass
 - Jesus eine besondere Bedeutung zukommt,
 - Gott eine Wirklichkeit ist,
 - die Bibel Aussagen über Gottes Handeln mit dem Menschen macht,
 - Gott den Menschen so annimmt, wie er ist,
 - mit dem Tod nicht alles zu Ende ist.

- 2 Interesse an religiösen Themen ("Interesse"):
 - Interesse an Gesprächen
 - über die Gottesfrage,
 - über die Frage, was nach dem Tod ist,
 - über den Glauben,
(macht sich auch oft Gedanken darüber)
 - über biblische Themen.

- 3 Gefühl, durch den Glauben getragen zu sein ("Emotional"):
 - Gott steht mir bei
 - ich bete, denn beten hilft
 - Gott ist eine Wirklichkeit
 - Gott ist immer mit dem Menschen - auch mit mir,
 - Gott nimmt den Menschen so an, wie er ist - auch mich.

- 4 Praktizieren ("Praktizieren") (19):
 - Liest die Bibel,
 - besucht Veranstaltungen, in denen über den Glauben gesprochen wird,
 - ist interessiert an Gesprächen über biblische Themen,
 - macht sich Gedanken über den Glauben,
 - ist interessiert an Diskussionen über den Glauben.

"RE-F total" wird der Durchschnitt der Werte der 4 Faktoren genannt.

3.10.2 RELIGIOESE EINSTELLUNG DER LAGERTEILNEHMER

3.10.2.1 Vergleich mit Kontrollgruppen

Leider war es nicht möglich, eine repräsentative Stichprobe von gleichaltrigen Jugendlichen zu untersuchen und sie mit den Lagerteilnehmern zu vergleichen.

Als provisorische Kontrollgruppen dienen drei 1. Sekundarschulklassen in Oberengstringen/ZH und die Teilnehmer des Handball-Trainingslagers (vgl. 3.7.3.1). Diese Jugendlichen sind in keiner Weise repräsentativ für den Durchschnitt der Gleichaltrigen. Die folgenden Daten haben daher nur den Charakter von Hinweisen, erlauben jedoch, folgende Hypothese aufzustellen:

Die Religiöse Einstellung der Lagerteilnehmer in christlichen Jugendlagern liegt über dem Durchschnitt der Gleichaltrigen.

-
- (19) Bei der Interpretation dieses Faktors fiel ein intellektueller Zug und eine bestimmte Nähe zum "Interesse an religiösen Fragestellungen" auf. Das zeigt sich bereits, wenn man die Items, auf denen er hoch lädt, genau analysiert. Dafür spricht auch eine gewisse Abhängigkeit von Schulbildung und Alter (3.10.3.8, 3.10.3.10).

Aus diesem Grunde wurde zuerst eine Benennung wie "intellektuell sich aktiv mit religiösen Dingen Befassen" erwogen. Schlussendlich blieb aber doch das knappere "Praktizieren", obwohl dazu auch noch andere Elemente wie zum Beispiel das Beten gehören; Elemente, die hoch mit dem Faktor "Emotional" korrelieren.

Tabelle 77:
Religiöse Einstellung (RE-F). Vergleich mit Kontrollgruppen
 (Lager, ohne Nr. 11; Lageranfang)

Dimension	Lager (Schnitt)	Kontrollgruppen (Schnitt)	Sign.
RE-F total	4.83	3.03 *	1 %o
Dogmatik	4.91	4.40	ns
Interesse	5.09	3.67	1 %o
Emotional	5.07	4.73	ns
Praktizieren	4.77	2.80 *	1 %o
n	431	47	

Parameter: Stanine-Werte (LIENERT, 1969, 342).
 Details siehe Anhang 4 (A 4.3.5).

Legende: * Varianz signifikant (1%) kleiner
 ns nicht signifikant.

Die Lagerteilnehmer haben deutlich höhere Werte als die Jugendlichen in den Kontrollgruppen (20).

3.10.2.2 Unterschiede zwischen den Lagern

Die Teilnehmer verschiedener Lager unterscheiden sich bezüglich der Religiösen Einstellung in sämtlichen Faktoren deutlich voneinander (21).

Sieht man sich die Ergebnisse noch genauer an, zeigt sich eine deutliche Tendenz, dass Lager, in welchen der Auftrag zur Verkündigung stark betont wird, Teilnehmer mit hoher RE erfassen, und umgekehrt.

(20) Die Ergebnisse der Tabelle 77 widersprechen den Resultaten von WOELBER (1959; vgl. 3.10.1.2.6). Nach ihm ist die Mentalität der Mitglieder evangelischer Jugendgruppen "nicht anders strukturiert als die der Gesamtheit. Allerdings steigt die Menge der Zustimmungen zu dogmatischen Herausforderungen" (S. 195).

Klarheit bringen könnte nur eine Anwendung der RE-Skala bei einer repräsentativen Stichprobe gleichaltriger Jugendlicher (vgl. 3.10.4.1).

(21) Varianzanalysen: Sign. 1%o; N = 457.
 RE-F total: Eta = .45.

Wiederum dürften zwei Gründe ausschlaggebend sein:

1. Die Lager wirken selektiv: An christlichen Jugendlagern nehmen vor allem Jugendliche mit hoher RE teil (vgl. Tab. 77, 3.10.3.1); dies gilt in besonderem Masse von Lagern, in welchen das Religiöse stark betont wird.
2. In den Lagern nimmt die Religiöse Einstellung zu (3.10.4).

(22) Ein exakter Beweis wäre nur mit einer Mehrebenenanalyse zu erbringen. Dafür ist jedoch die Zahl der Lager ($N = 12$) etwas klein.

Im Grunde genommen ist obige Feststellung banal. Ein Klub, welcher Sport betont, wird auch in erster Linie sportlich Interessierte ansprechen.

Die Frage gewinnt aber an Gewicht, wenn es um die sogenannte "offene Jugendarbeit" geht. Viele Träger einer solchen stellen nach kurzer Zeit fest, dass sie immer die gleichen Kreise erreichen. (Typisch übrigens auch für viele Evangelisationen). Auf der andern Seite stehen wirklich "offene" Gruppen stets in der Gefahr, ihre christliche Identität zu verlieren (vgl. 4.2.1.6).

3.10.2.3 Beantwortung der einzelnen Items

Tabelle 78:

Beantwortung der 16 Items zur Religiösen Einstellung
(Alle Lager; Lageranfang)

Item	Median
1 Gespräche über biblische Themen	3.66
2 Frage, ob es Gott gibt	5.34
3 Diskussionen über den Glauben	3.93
4 Gespräche über "was nach dem Tod"	4.61
5 "Gott gibt es"	5.43
6 "Jesus war mehr als ein guter Mensch"	5.42
7 "Bibel: Wie Gott handelt, was er will"	4.90
8 "Mit dem Tod ist nicht alles zu Ende"	4.81
9 "Mensch nie einsam, Gott mit ihm"	4.87
10 "Nicht verzweifeln, Gott nimmt Mensch an"	5.08
11 Beten hilft	4.99
12 Ich habe erfahren, dass Gott mir hilft	4.23
13 Ich bete	4.56
14 Ich lese in der Bibel	2.96
15 Ich besuche Veranstaltungen über den Glauben	2.56
16 Ich denke nach über Glaubensfragen	3.94
N = 449	durchschnittlicher Median 4.46

Skala:

	<u>Items 1 - 4:</u>	<u>Items 5 - 10:</u>	<u>Items 11 - 16:</u>	
0	Interesse gar nicht	stimmt ganz sicher nicht	nie	0
1	sehr wenig	stimmt nicht	ganz selten	1
2	wenig	stimmt wahrscheinl.nicht	selten	2
3	mässig	unsicher	hin und wieder	3
4	zieml.stark	stimmt wahrscheinlich	ziemlich oft	4
5	stark	stimmt	oft	5
6	sehr stark	stimmt ganz sicher	sehr oft	6

Die Zahlen sprechen für sich. Zusammenfassend kann man sagen:

1. Gott ist eine Wirklichkeit; gleichzeitig wird das aber beständig in Frage gestellt.
2. Jesus wird hoch eingeschätzt (23).
3. Gott ist mit den Menschen, darum wird auch dem Gebet ein relativ grosses Gewicht beigemessen.
4. Die Schwierigkeiten liegen vor allem beim Umgang mit der Bibel, bei der Bedeutung der Bibel, sowie allgemein bei der Entfaltung religiöser Aktivitäten.

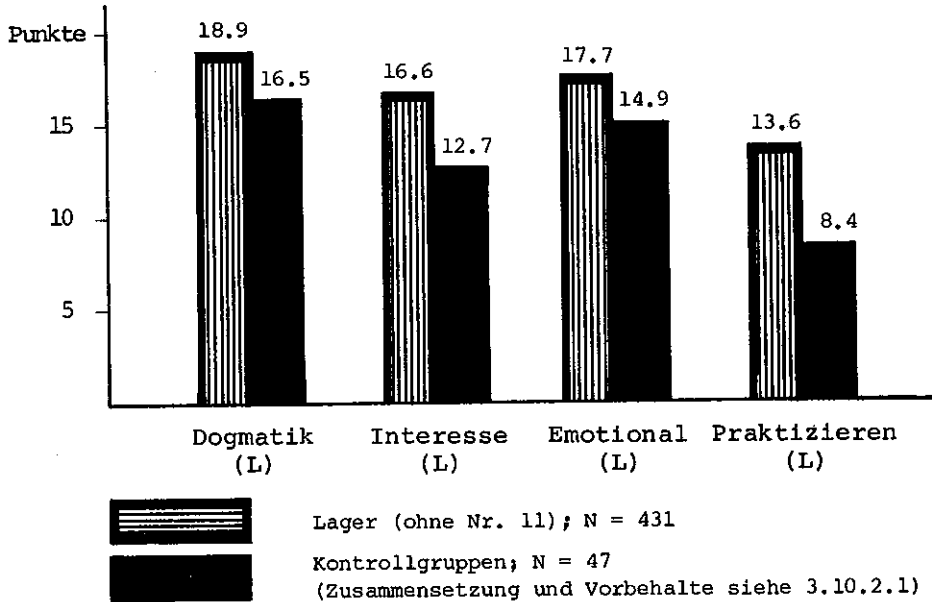
3.10.2.4 Gewichtung der Teildimensionen der RE-L

Dasselbe Bild wie in 3.10.2.3 erhalten wir auch, wenn wir die vier Teildimensionen der Religiösen Einstellung in der LIKERT-Form (RE-L) miteinander vergleichen:
Das Hauptproblem liegt beim Praktizieren.

Die Zahlen in Figur 79 sind allerdings mit grösster Vorsicht zu interpretieren, da sie natürlich stark von den verwendeten Items abhängen. Hinweise können sie aber dennoch geben.

(23) Dieses Ergebnis widerspricht den Resultaten von DEUSINGER/ DEUSINGER (1973, 542ff), referiert in 3.10.1.2.1. In jener Untersuchung dürfte die Einschätzung Jesu zu stark mit dogmatischen Aussagen befrachtet gewesen sein. Die Lagerdaten beziehen sich allerdings nur auf die Teilnehmer in den untersuchten CVJM/F-Lagern und sind ebensowenig wie die von DEUSINGER/ DEUSINGER repräsentativ für die Gesamtheit der gleichaltrigen Jugendlichen.

Figur 79:
Gewichtung der Teildimensionen in der LIKERT-Form (RE-L)
bei Lagerteilnehmern und Kontrollgruppen
 (Lageranfang)



3.10.3 ZUSAMMENHANG DER RELIGIOESEN EINSTELLUNG MIT ANDERN VARIABLEN

Sozusagen als Nebenprodukte fallen uns neben den direkt interessierenden auch Beziehungen der Religiösen Einstellung zu andern Merkmalen wie Neurotizismus, Extraversion, Sozialer Einstellung, sowie zu demographischen Variablen zu. Da solche Daten für die Schweiz bisher noch nicht vorgelegt wurden, sollen sie hier kurz referiert werden. Es ist jedoch darauf hinzuweisen, dass die Lagerteilnehmer nicht repräsentativ für die Schweizer Jugend sind und deshalb alle Ergebnisse nur den Charakter von Hypothesen haben (2.1.2.4).

3.10.3.1 Mitgliedschaften

Mitglieder christlicher Jugendgruppen haben eine stärkere Religiöse Einstellung (RE-F) als Nicht-Mitglieder (24). Das gilt auch für CVJM/F-Mitglieder verglichen mit Jugendlichen, die im Verein nicht engagiert sind (25). Ebenfalls haben Burschen und Mädchen, die früher schon an christlichen Jugendlagern teilgenommen haben, höhere Werte für RE-F (26). Die Unterschiede sind im Faktor "Praktizieren" besonders gross (vgl. 3.10.4.1).

Wiederum sind zwei Gründe zu nennen:

- a) An den Aktivitäten christlicher Organisationen nehmen vor allem Jugendliche mit hoher RE teil (3.10.2.1f).
- b) Christliche Lager und christliche Jugendarbeit im allgemeinen führen zu einer stärkeren RE (3.10.4).

3.10.3.2 Neurotizismus

Man hört bisweilen die Behauptung - manchmal als Position FREUDs in Vulgärform dargestellt (27) -, dass eine starke Religiöse Einstellung ein Zeichen von emotionaler Labilität, von Neurotizismus sei.

Diese These muss zumindest in dieser allgemeinen Form als falsifiziert gelten: Für den Bereich der CVJM/F-Lager konnte kein Zusammenhang zwischen RE-F und Neurotizismus (3.5.2) nachgewiesen werden (28).

Dieselbe Beobachtung machten wir schon in 3.6.3.3 für den Zusammenhang von Neurotizismus und Gedanken über Glaubensfragen.

(24) Schnitt RE-F total: 5.39 bzw. 3.99; Sign. 1%; N = 445

(25) Schnitt RE-F total: 5.44 bzw. 4.54; Sign. 1%; N = 388

(26) Schnitt RE-F total: 5.26 bzw. 4.19; Sign. 1%; N = 441
Der Unterschied bleibt bestehen, wenn die Mitgliedschaft in einer christlichen Jugendgruppe als Kontrollvariable eingeführt wird (multiple Klassifikations-Analyse):
Schnitt RE-F 5.18 bzw. 4.49; N = 436; Sign. 1%.

(27) Kurze, fundierte Darstellungen der Position FREUDs finden sich z.B. in FABER (1973, 18ff) und SCHARFENBERG (1971, 135ff).

(28) Korrelation RE-F total mit Neurotizismus (HANES KJ):
r = .02; nicht signifikant; N = 422.

Man wird sich auf den Standpunkt von REISER (1972, 55ff) stellen müssen, der folgende Hypothese aufstellt und beweist:

"Zustimmung oder Ablehnung von Glaubensaussagen kann auf ich-starken oder ich-schwachen Motiven beruhen."

Zwischen der Religiösen Einstellung und den übrigen Persönlichkeitsmerkmalen besteht aber eine Interdependenz. Das beweisen zwei Tatsachen:

1. "Störungen der Sozialisation, welche Schäden der Ich-identität verursachen, haben nicht nur Auswirkungen auf das soziale Verhalten, sondern auch auf die religiöse Weltansicht" (REISER, 1972, 25) (29).
2. Das Vorhandensein ekklesiogener Neurosen (30).

3.10.3.3 Extraversion

WOELBER (1959, 199) stellt in seiner Auswertung der EMNID-Umfrage von 1958 die These auf, dass "der allgemein Kontaktwillige leichter Zugang zum religiösen und kirchlichen Verhalten" hat.

In der vorliegenden Untersuchung zeigen hingegen extravertierte Lagerteilnehmer eine ganz minim schwächere Religiöse Einstellung, wenn man die Effekte der Mitgliedschaft in einer christlichen Jugendgruppe und die einer früheren Teilnahme an christlichen Jugendlagern konstant hält. Der Unterschied rührt hauptsächlich von seltenerem Praktizieren her (31). Weniger aktive, zurückgezogenere Jugendliche (Introvertierte) finden den Zugang zur Beschäftigung mit Bibel und Glaubensfragen etwas leichter.

Auf der andern Seite haben wir in 3.5.1 festgestellt, dass Extravertierte häufiger Mitglied einer Jugendgruppe sind.

(29) REISER (1972) vermag diese These zu belegen. Sie wird ebenfalls in 3.10.3.12 bestätigt.

(30) "Ekklesiogene Neurosen" sind wörtlich "durch die Kirche erzeugte Neurosen". Damit sind seelische Fehlentwicklungen gemeint, die wesentlich durch eine falsche religiöse Erziehung verursacht sind. Die Gründe sind meist in der Aggressionsverdrängung, sowie in der Sexual- und Triebfeindlichkeit gewisser religiöser Kreise zu suchen (vgl. 3.13.2.3). Tiefenpsychologisch gesehen, handelt es sich um religiös motivierte "Verschiebungen von sozialen Konflikten auf innerpsychische Konflikte mit dem eigenen Ueber-Ich" (SEYDEL, 1974, 93). Siehe auch THOMAS (1970, 247ff).

WOELBERS Hypothese kann deshalb wie folgt modifiziert werden:

Der Extravertierte neigt weniger zu einer starken Religiösen Einstellung als der Introvertierte. Durch seine Kontaktbereitschaft schliesst er sich jedoch leichter religiösen Gruppen an. Dies wiederum führt zur Verstärkung der Religiösen Einstellung und zum entsprechenden religiösen Verhalten.

3.10.3.4 Gedanken und Gespräche

Es war zu erwarten, dass Teilnehmer mit hoher Religiöser Einstellung sich häufiger Gedanken über den Glauben machen und öfter darüber sprechen.

Es zeigt sich aber, dass die RE-F auch noch mit häufigeren Gedanken und Gesprächen in andern Bereichen verbunden ist. Der Grund dafür liegt vor allem beim Faktor "Interesse" (32).

Tabelle 80:

Zusammenhang zwischen "Gedanken" und Religiöser Einstellung
(Aufgeführt werden nur die bedeutsamsten Beziehungen)

Gedanken über *	Interesse an relig. Fragestellungen	Korrelation (r_s)
Glaubensfragen		.54
Allg. Lebensfragen		.27
Ich selbst		.27
Ich und meine Kameraden		.22
Totalskala "Gedanken"	(r)	.38
do. ohne Glaubensfragen	(r)	.30

N = 430

Alle Signifikanzen 1 %

* Aehnliche Korrelationen ergeben sich für die Gespräche. Die Koeffizienten sind - weil durch die Massnahmen der Lagerleitungen beeinflusst (3.7.3.1) - jedoch etwas niedriger.

(31) RE-F total: partial $r = -.14$; Sign. 1%; N = 427

Praktizieren: partial $r = -.20$; Sign. 1%; N = 427

Die Effekte folgender Variablen sind konstant gehalten:

- Früher an christl. Jugendlagern teilgenommen
- Mitglied in einer christl. Jugendgruppe.

Ursache dieser Korrelationen ist wahrscheinlich ein gewisses Interesse an der Beschäftigung mit Grundfragen des menschlichen Lebens; am Befassen mit weltanschaulichen Problemen, mit Fragen der eigenen Person und der sozialen Beziehungen.

Wenn wir denselben Sachverhalt von der andern Seite her betrachten, können wir die Hypothese aufstellen:

Eine starke Auseinandersetzung mit Grundfragen des menschlichen Lebens ist verbunden mit einem grossen Interesse an religiösen Themen.

Häufige Gedanken über die Themen sind aber auch als intensives Bemühen um Identitätsfindung zu interpretieren (3.6.2). So wird einmal mehr die Hypothese in 3.6.2.4 bestätigt, dass Identitätsproblematik und religiöses Fragen eng miteinander verbunden sind.

3.10.3.5 Soziale Einstellungen

REISER (1972, 55) stellt folgende Hypothese auf:

"Ueber die Ich-Stärke korreliert religiöse Einstellung mit sozialer Einstellung."

Er untersucht diese These in zwei neunten Klassen (44 Schüler) und verwendet dabei unter anderem ebenfalls den S-E-T (3.8.1). Seine Ergebnisse (S. 134 u. 77) lauten wie folgt:

Zustimmung zu christlichen Glaubensaussagen korreliert mit:

- a) Sozialer Erwünschtheit (33)
- b) Sozialer Starrheit (34)
- c) Sozialer Desintegration (35).

(32) Dasselbe gilt schwach auch noch für den Faktor "Praktizieren". Siehe dazu die Bemerkung in 3.10.1.4.2, Anm. 19, zur Nähe der beiden Faktoren.

Die Korrelationen mit den andern Faktoren sind fast alle nicht signifikant. (Es handelt sich also nicht bloss um habituelles Ja-Sagen).

(33) $r = .29$; nicht signifikant; $N = 44$ (nach REISER, 1972, 134)

(34) $r = -.46$; Sign. 1%; $N = 44$ (nach REISER, 1972, 134)

(35) $r = -.33$; Sign. 5%; $N = 44$ (nach REISER, 1972, 134)

REISER folgert daraus:

"Die Zustimmung zu Glaubensaussagen steht in einer engen Beziehung zu pädagogisch unerwünschten Persönlichkeitsvariablen, während aggressive Äusserungen nicht ohne weiteres negativ bewertet werden können. Das ermutigt zu einer Unterrichtsführung, die Religion kritisch betrachtet und Aggressionen riskiert" (S. 77).

Man sollte mit solchen Folgerungen bei einer nicht-repräsentativen Stichprobe von bloss 44 Schülern etwas vorsichtig sein.

Die Lagerdaten bieten Gelegenheit, REISERs Ergebnisse zu überprüfen - wohl wissend, dass die Stichprobe zwar etwa neunmal grösser, jedoch ebensowenig repräsentativ für die Gesamtheit der Jugendlichen ist.

Als erster grosser Unterschied fällt auf, dass laut Lager-Untersuchung die Beziehungen zwischen Religiöser und Sozialer Einstellung sehr viel schwächer sind. Die Absolutbeträge der Korrelationskoeffizienten liegen zwischen .00 und .17, während REISER solche bis .46 findet.

- a) Der erste Befund REISERs kann stark abgeschwächt bestätigt werden: Es besteht ein äusserst schwacher Zusammenhang zwischen RE-F und sozialer Erwünschtheit (36). Schuld daran ist fast ausschliesslich der Faktor "Praktizieren" (37).
- b) Das zweite Ergebnis findet sich nur für den Faktor "Praktizieren" ganz knapp bestätigt: Er korreliert sehr schwach negativ mit sozialer Beweglichkeit (38).
- c) Der dritten Beobachtung muss völlig widersprochen werden. Soziale Integration korreliert sicher nicht negativ, sondern höchstens tendenziell positiv mit dem Faktor "Dogmatik", gar nicht mit RE-F total und den andern Faktoren (39).

(36) $r = .11$, Sign. 5%, $N = 378$

(37) $r = .15$, Sign. 1%, $N = 378$

Die andern Faktoren korrelieren nicht signifikant mit
 $r = -.06$ bis $r = .08$, $N = 378$

(38) $r = -.14$, Sign. 1%, $N = 378$

Die andern Faktoren korrelieren nicht signifikant mit
 $r = -.01$ bis $r = .01$, $N = 378$

RE-F total: $r = -.08$; nicht signifikant; $N = 378$

(39) RE-F total: $r = .02$; nicht signifikant; $N = 378$

Dogmatik: $r = .08$, Sign. 10%, $N = 378$

Uebrige Faktoren: Alle nicht signifikant mit
 $r = -.04$ bis $r = .03$; $N = 378$

Es könnten noch andere, ebenso schwache Korrelationen angeführt werden. Sie besagen jedoch gar nichts. Was REISERS Daten anbelangt, muss vermutet werden, dass sie eher eine Aussage über die herrschenden Normenkonstellationen in den beiden untersuchten Schulklassen als über das Verhältnis von Religiöser und Sozialer Einstellung im allgemeinen machen.

Für den Bereich der vorliegenden Studie gilt:

Es bestehen keine nennenswerten Beziehungen zwischen Religiöser und Sozialer Einstellung.

Wenn REISERS These von der Interdependenz der beiden Größen - und sie scheint plausibel - nicht aufgegeben werden soll, muss die Hypothese wie bei der Ich-Stärke (3.10.3.2) formuliert werden:

Eine ausgeprägte Religiöse Einstellung kann sowohl pädagogisch erwünschte wie unerwünschte Auswirkungen auf die Soziale Einstellung haben - und umgekehrt.

3.10.3.6 Gruppenstatus und Gefühl der Gruppen-Integration

"Frömmeler", also Menschen mit ausgeprägter Religiöser Einstellung, sind in manchen Gruppen gar nicht beliebt. Wie steht es damit in christlichen Jugendlagern? Fühlen sich da vielleicht gerade Teilnehmer mit hoher RE, weil sie dem herrschenden Normensystem entsprechen, besonders gut integriert?

Für den Bereich der Lager-Untersuchung können wir feststellen, dass die Stärke der RE keinen Einfluss auf den Gruppenstatus und das Gefühl der Gruppen-Integration hat (3.9) (40).

3.10.3.7 Geschlecht

In vielen Untersuchungen taucht die Hypothese auf, Mädchen hätten eine stärkere Religiöse Einstellung als Burschen.

(40) RE-F total korreliert mit dem Gruppenstatus (s.9.1.1):
 $r = .05$; nicht signifikant; $N = 370$.

RE-F total korreliert mit dem Gefühl der Gruppen-Integration (3.9.1.2):
 $r_s = .02$; nicht signifikant; $N = 432$.

Interessant ist höchstens noch eine sehr schwache Korrelation des Faktors "Interesse" mit dem Gruppen-Status:
 $r = .16$; Sign. 1%; $N = 370$.

Ein waches Interesse an der Auseinandersetzung mit Lebens- und Glaubensfragen scheint der Beliebtheit bei den Kameraden förderlich zu sein.

Klassisch begründet ist die Behauptung bei REMPLEIN (1958, 453): "Bezeichnend ist die Tatsache, auf die Ch. BUEHLER (1931) hinweist, dass die Mädchen entsprechend der grösseren Schwäche des leibseelischen Systems und der vorherrschenden Gefühlsbetonung ein stärkeres Bedürfnis nach Religion und eine überwiegend positive Einstellung zur Religion besitzen, wogegen die Jungen von Anfang an die religiöse Problematik stärker erleben."

Diese These wird immer wieder falsifiziert (41). Auch in der vorliegenden Untersuchung finden sich für RE-F und sämtliche Faktoren keine signifikanten Unterschiede zwischen Mädchen und Burschen (42).

3.10.3.8 Alter

In 3.6.2.4 und 3.7.4 haben wir ausführlich die divergierenden Forschungsergebnisse zur Entwicklung religiöser Einstellungen im Jugendalter diskutiert. In den Lager-Daten konnte mit zunehmendem Alter sicher kein Abnehmen, sondern ein ganz minimales Ansteigen der Gedanken und Gespräche über Glaubensfragen festgestellt werden. Dieses Ergebnis wird jetzt bestätigt und gleichzeitig relativiert.

(41) Vgl. z.B. DEUSINGER/DEUSINGER (1973, 545 u. 549); 3.10.1.2.1 und REISER (1972, 78 u. 83). Dieser findet jedoch Unterschiede in der Art der Begründungen für oder gegen Glaubensaussagen.

Eine interessante Differenzierung schlägt WOELBER (1959, 199) aufgrund der Ergebnisse einer EMNID-Untersuchung vor. Er beleuchtet zuerst den Zusammenhang zwischen familiären Bindungen und religiösen Kontakten (vgl. 3.10.3.13) und stellt dann die These auf, "dass Frauen, nicht weil sie religiöser sind, sondern weil sie Frauen sind, ein positiveres Verhältnis zur religiösen Gemeinschaft haben."

(42) Multiple Klassifikations-Analyse (Effekt der Mitgliedschaft in einer christlichen Jugendgruppe rechnerisch beseitigt): Schnitt RE-F total: Mädchen 4.94; Burschen 5.04; nicht signifikant; N = 381.

Tabelle 81:
Zusammenhang zwischen Alter und Religiöser Einstellung

Faktor	partial r *	Alter	Sign.
RE-F total	.06		ns
Dogmatik	- .03		ns
Interesse	.11		5 %
Emotional	- .10		5 %
Praktizieren	.15		1 %

N = 369

* Die Effekte folgender Variablen wurden bei der Berechnung der Korrelations-Koeffizienten kontrolliert und haben somit keinen Einfluss mehr auf die Beziehungen:

- Früher an christl. Jugendlagern teilgenommen
- Mitgliedschaft in einer christl. Jugendgruppe.

Die Zusammenhänge sind allesamt extrem schwach. Sie vermög aber dennoch einiges Licht in das Dunkel der widersprüchlichen Forschungsergebnisse bringen.

Die Faktoren "Interesse" und "Praktizieren" gewinnen mit zunehmendem Alter ganz leicht an Bedeutung; sicher nehmen sie nicht ab (43).

Gleichzeitig schwindet aber das Gefühl des Getragenseins durch den Glauben ganz minim; sicher nimmt es nicht zu. Eine ganz leichte Tendenz in die gleiche Richtung zeigt auch der Faktor "Dogmatik".

Im Endeffekt bleibt die RE-F total ungefähr konstant.

(43) Gegen OERTER (1966, 57ff) und die Darstellung seiner Resultate in SCHENK-DANZINGER (1974, 234ff). Damit werden die Ergebnisse von L. SCHMID (1960) bestätigt (3.6.2.4, 3.10.1.2.4).

Zur Verwandtschaft der beiden Faktoren siehe 3.10.1.4.2, Anm. 19.

Wir wissen nun, woher die unterschiedlichen oder gar widersprüchlichen Ergebnisse der Forscher herrühren: Je nachdem, welche Teildimensionen man betrachtet, ergeben sich unterschiedliche Resultate.

Das Ergebnis wird besonders gut verständlich, wenn wir OERTERS (1973, 287ff) Unterscheidung von zwei Bereichen religiöser Haltungen zu Hilfe nehmen (3.6.2.4). Man kann dann sagen:

Mit steigendem Alter wird vom Jugendlichen die während der Kinderzeit erfolgte Uebernahme des überlieferten religiösen Glaubensgutes zunehmend in Frage gestellt. Gleichzeitig wächst jedoch die religiöse Aktivität als Reflexion über den Sinn der eigenen Existenz.

Weiter kann den Folgerungen, die PETSCH (1975, 260) aus einer Reihe von Untersuchungen über Jugend und Religion zieht, zugestimmt werden.

PETSCH spricht von einer Ambivalenz, "die die Jugendlichen allen Ausdrucksformen von Religion, die ihnen begegnen, entgegenbringen: einerseits besteht ein, streckenweise sogar für Irrationalismen aller Art offenes Bedürfnis nach Sinnfindung, andererseits stossen die von der (Erwachsenen-) Gesellschaft angebotenen Sinnstrukturen auf Kritik und Ablehnung. Diese ambivalente Haltung trifft vor allem die Institution, die in unserer Gesellschaft ausdrücklich für Sinnfragen und damit für Religion zuständig ist: die Kirche."

Zusammenfassend kann folgende Hypothese formuliert werden:

Bezüglich der Beziehung zwischen Alter und Religiöser Einstellung bestehen folgende sehr schwache (!) Tendenzen (!):

Mit steigendem Alter nehmen beim Jugendlichen - infolge der Erfahrung von Eigenständigkeit - das Gefühl des Getragenseins durch den Glauben und - infolge wachsender Kritikfähigkeit - die Zustimmung zu dogmatischen Aussagen ab.

Gleichzeitig wächst aber - infolge des Akutwerdens der Identitätskrise und der zunehmenden intellektuellen Fähigkeiten - das Interesse an der Auseinandersetzung mit religiösen Themen, was zur Folge hat, dass sich der Jugendliche in Gedanken und Gesprächen häufiger mit religiösen Fragen und mit der christlichen Tradition beschäftigt.

Diese Feststellungen bestätigen auch einmal mehr die Hypothese, dass religiöses Suchen eng mit dem Akutwerden der Identitätskrise in Pubertät und Adoleszenz verbunden ist (44).

3.10.3.9 Schüler/Lehrlinge

Es bestehen keine bedeutsamen Unterschiede in der Religiösen Einstellung zwischen Schülern und Lehrlingen.

Eine ganz schwache Tendenz ist im Faktor "Emotional" festzustellen, wo die Lehrlinge etwas niedrigere Werte als die Schüler aufweisen (45).

Wenn die Interpretation von 3.10.3.8 richtig war, ist das die Folge der, verglichen mit dem Schüler, früheren Erfahrung von Eigenständigkeit beim Lehrling.

3.10.3.10 Schultyp

REISER (1972) findet in seiner Untersuchung bezüglich der Häufigkeit von Zustimmung zu Glaubensaussagen keine Unterschiede zwischen Haupt- und Realschülern (S. 136). Hingegen stellt er fest, dass Hauptschüler ihre Entscheidungen viel seltener mit kritisch-logischen, identitätsbezogenen oder altruistischen (S. 53) Argumenten begründen, welche nach ihm Ausdruck von Ich-Stärke und damit pädagogisch erwünscht sind: Bei den Hauptschülern zeigen nur 15 % die pädagogisch erwünschte ich-starke religiöse Einstellung eines "aufgeklärten Christen" gegenüber 35 % bei den Realschülern. Dafür gehören 40 % der Hauptschüler in die Kategorie "konservierter Kinderglaube". Bei den Realschülern sind es nur 14 % (S. 136 u. 85).

So schliesst REISER: "Dieselben Persönlichkeitsvariablen, von denen der Schulerfolg abhängt, ermöglichen auch ich-starke religiöse Einstellungen" (S. 86).

(44) Vgl. 3.6.2.4, 3.7.4, 3.10.3.4, 3.11.3.2. Zur Bedeutung der intellektuellen Fähigkeiten vgl. 3.10.3.10.

Aus diesen Thesen ergibt sich, welche wichtige Funktion christliche Jugendarbeit übernehmen sollte und könnte. Es stimmt sehr nachdenklich, wenn die Kirchen und Jugendorganisationen immer Schwierigkeiten gerade mit Jugendlichen dieser Altersstufen haben (3.2.2).

(45) Faktor "Emotional": Schnitt: 4.47 bzw. 5.19; Sign. 10%; N = 112. Die Unterschiede in allen andern Faktoren, sowie in RE-F total, sind nicht signifikant. (Multiple Klassifikationsanalyse mit Alter als Kovariat; nur Schüler und Lehrlinge über 16 Jahren).

Müssen sich weniger Intelligente damit abfinden, dass sie ein Leben lang im Stadium des "konservierten Kinderglaubens" bleiben? Was hätte das für theologische Konsequenzen?

In 3.10.1.2.5 wurden bereits einige Vorbehalte gegenüber REISERS Konzeption geäußert. Was lässt sich aufgrund der Lager-Daten zu diesem Thema sagen? (46)

Tabelle 82:

Zusammenhang zwischen Schultyp und Religiöser Einstellung

Faktor	Real-/Ober- schule (Schnitt)	Sekundar- schule (Schnitt)	Sign.
RE-F total	4.73	5.26	5 %
Dogmatik	5.01	4.99	ns
Interesse	4.56	5.33	1 %
Emotional	5.30	5.03	ns
Praktizieren	4.77	5.42	1 %
N = 250	n	109	141

Die Sekundarschüler weisen hauptsächlich in den Faktoren "Interesse" und "Praktizieren" etwas höhere Werte auf. Beides sind Faktoren, die mit intellektuellen Fähigkeiten zusammenhängen (47). Beim Faktor "Emotional" ist eine leichte Tendenz in die andere Richtung sichtbar. Für RE-F total bleibt ein schwacher Unterschied zwischen den Schülern der beiden Schultypen bestehen.

(46) Der Vergleich zwischen den Schulstufen gestaltet sich wegen des chaotisch anmutenden Begriffs-Wirrwars im schweizerischen Schulsystem äusserst schwierig und lässt sich kaum exakt durchführen; die Schulhöhe liegt bei den Kantonen und jeder von ihnen hat sein eigenes Schulsystem.

Bei der Auswertung wurde versucht, die Nicht-Zürcher in jene Schule einzustufen, welche sie im Kanton Zürich besuchen würden. Die benutzten Begriffe sind daher im Sinne des Zürcher Schulsystems zu verstehen (Sekundarschule höher als Real-/Oberschule).

(47) Vgl. 3.10.1.4.2, Anm. 19.

REISERS Ergebnis hängt also damit zusammen, dass er im Grunde genommen Ich-Stärke mit intellektueller Reflexionsfähigkeit, mit hoch differenziertem Denken, gleichsetzt. Die mehr gefühlsmässig motivierte Stellungnahme der Ober- und Realschüler erscheint dann als pädagogisch unerwünscht: Sie kann einem schwachen Ich zugerechnet werden, wird als regressiv bezeichnet und ist abwehrend gegenüber der äusseren, der inneren und der sozialen Realität (S. 54).

Kommt es aber wirklich darauf an, mittels welcher Funktion sich der Mensch im Felde der religiösen Erscheinungen vorwiegend orientiert - mittels des Intellektes (des gerichteten Denkens) oder mittels des Fühlens (vgl. JUNG, 1972b, 105ff)?

Wenn diese Frage mit Nein beantwortet werden kann, besteht die religionspädagogische Arbeit nicht ausschliesslich darin, Glaubensaussagen kritisch-rationalem Denken zu unterziehen, sondern auch darin, religiöse Gefühle klären und verarbeiten zu helfen. Wie man aus der Psychoanalyse weiss, ist das nicht nur ein intellektueller Prozess im engern Sinne.

Wenn man freilich wie REISER Religion nur als "Weltansicht" versteht (3.10.1.2.4), ist eine Verengung auf die intellektuellen Aspekte unvermeidlich.

Das theologische Problem, welches sich aus der Feststellung ergibt, dass die Religiöse Einstellung bildungs- und sozialisations-abhängig ist (3.10.3.12), wird damit allerdings noch nicht aus der Welt geschafft. Es ist jedoch nochmals deutlich darauf hinzuweisen, dass Pistis-Glaube und Religiöse Einstellung nicht einfach gleichgesetzt werden dürfen (3.10.1.1.1).

3.10.3.11 Soziale Klasse

Die Unterschiede zwischen Jugendlichen aus verschiedenen Sozialen Klassen bezüglich der Religiösen Einstellung sind für keinen Faktor statistisch bedeutsam.

Eine leichte Tendenz zeigt sich im Faktor "Interesse". Er ist bildungsabhängig (3.10.3.10). Oberschicht-Jugendliche erreichen deshalb etwas höhere Werte als ihre Kollegen aus Mittel- und Unterschicht (48).

(48)	Faktor "Interesse":	RE-F total:
Oberschicht:	5.47	5.45
Mittelschicht:	5.07	4.96
Unterschicht:	4.94	4.95
Signifikanz:	nicht signifikant	nicht signifikant
N	418	418

3.10.3.12 Jugendliche aus schwierigen familiären Verhältnissen

REISER (1972) belegt in seiner Studie die Hypothese:

"Störungen der Sozialisation, welche Schäden der Ich-Identität verursachen, haben nicht nur Auswirkungen auf das soziale Verhalten, sondern auch auf die religiöse Weltansicht" (S. 25) (49).

Tabelle 83:

Religiöse Einstellung bei Jugendlichen aus schwierigen familiären Verhältnissen

Faktor	Familienverhältnisse (3.2.5.3)		Sign.
	durchschnittlich (Schnitt)	schwierig (Schnitt)	
RE-F total	5.17	4.15	1 ‰
Dogmatik	5.06	4.49	5 ‰
Interesse	5.08	4.58	5 ‰
Emotional	5.17	4.62	5 ‰
Praktizieren	5.14	4.62	10 ‰
N = 402	n	331	71

REISERS Resultat wird bestätigt:

Jugendliche aus schwierigen Familienverhältnissen haben deutlich eine schwächere Religiöse Einstellung.

ERIKSON (1976, 74f) hat die Bedeutung der Erwerbung eines gewissen Ur-Vertrauens für die menschliche Entwicklung aufgezeigt und mit Religion in Beziehung gebracht.

(49) In der Lager-Erhebung konnte nicht erfasst werden, bei welchen Jugendlichen eine gestörte Sozialisation vorliegt.

Den Zahlen in diesem Abschnitt liegt die Voraussetzung zugrunde, dass Jugendliche mit einer oder mehreren der folgenden Eigenschaften mit grösserer Wahrscheinlichkeit eine gestörte Sozialisation aufweisen als andere:

- Vater und/oder Mutter gestorben
- Eltern leben geschieden oder getrennt
- Teilnehmer lebt in einem Heim

(Vgl. 3.2.5.3)

Fehlt in den frühen Lebensjahren ein gewisses Mass an Mutterliebe, gewinnt ein Ur-Misstrauen die Oberhand. Ein solcher Mensch zieht sich stark auf sich selbst zurück und tendiert zu depressiven Verstimmungen, falls er nicht gar in psychotische Zustände regrediert (S. 63 u. 69) (50).

Damit ist das Stichwort "Vertrauen" gegeben. Für RUEMKE ist (nach FABER, 1973, 151) "dieses Vertrauen der eigentliche Anfang des Glaubens, und er (Anm.: RUEMKE) geht von der These aus: 'unser ganzes Leben ist auf vertrauenden Glauben gegründet.'" FABER kommt zum Schluss, "dass die Mutter-Kind-Beziehung einen religiösen Kern enthält, und dass bestimmte religiöse Erfahrungen auf das 'Grundvertrauen' dieser Beziehung hinweisen" (S. 154).

Er sieht darin ein Beispiel für die Richtigkeit der These:

"Die Bindung an die Mutter - und wir (Anm.: FABER) fügen hinzu: an den Vater - ist für die religiöse Entwicklung von wesentlicher Bedeutung" (S. 142) (51).

Es kann davon ausgegangen werden, dass bei den Jugendlichen "aus schwierigen familiären Verhältnissen", diese Bindungen Belastungen ausgesetzt waren, oder dass sie gar ernsthaft gestört sind. Tabelle 83 zeigte, dass dies tatsächlich Auswirkungen auf die Religiöse Einstellung hat.

(50) Dazu passt die Feststellung, dass Jugendliche aus schwierigen Familienverhältnissen (3.2.5.3) überdurchschnittliche Werte für Neurotizismus (3.5.2) zeigen:
Schnitt: 5.85 bzw. 5.25; Sign. 1%; N = 376.

(51) Diese These wird bestätigt durch die Tatsache, dass Jugendliche, deren Mütter berufstätig sind (3.2.5.2), im Faktor "Emotional" ebenfalls etwas niedrigere Werte erreichen:
Schnitt: 4.85 bzw. 5.19; Sign. 10%; N = 436.

Die Unterschiede in den andern Faktoren sind statistisch nicht bedeutsam.

Weitere Ergebnisse über Kinder berufstätiger Mütter in 3.6.3.4.

Zur Bedeutung einer "gläubigen Kindheit" vgl. HALBFAS (1966, 170f). Die zentrale Funktion der Familie für die religiöse Sozialisation erhellt auch aus der EMNID-Untersuchung, die WOELBER (1959) auswertete (vgl. S. 74ff), sowie aus der Untersuchung von SCHMIDTCHEN (1972, 80f; vgl. dazu ZULEHNER, 1976, 35f).

Zusammengefasst:

Die Religiöse Einstellung wird stark von biographischen Einflüssen und vom Sozialisationschicksal geprägt (52).

3.10.3.13 Grösse des Wohnortes

REMPLEIN (1958, 600) referiert eine Untersuchung von WEIPPERT (1956/57), der feststellt, dass der grösste Teil der Landjugend religiösen Dingen kritisch bis skeptisch gegenüber steht. "Die Erneuerung des religiösen Lebens, die da und dort beobachtet werden kann, ist zunächst hauptsächlich auf die Grossstädte und hier vor allem auf die Oberschicht beschränkt."

Die EMNID-Umfrage (HARENBERG, 1968, 99) legt eher das Gegenteil nahe. Die Lager-Daten sind - wie schon öfters betont (2.1.2.4) - nicht repräsentativ für die Schweizer Jugend. Sie zeigen jedoch ein gegenüber REMPLEIN genau umgekehrtes Bild.

Tabelle 84:**Grösse des Wohnortes und Religiöse Einstellung**

Faktor	Gemeinde-Grösse			Sign.
	unter 5000 E. (Schnitt)	5000 - 50'000 E. (Schnitt)	über 50'000 E. (Schnitt)	
RE-F total	5.50	5.15	4.52	1 ‰
Dogmatik	5.39	5.05	4.66	1 ‰
Interesse	5.26	5.03	4.83	5 ‰
Emotional	5.39	5.22	4.69	1 ‰
Praktizieren	5.23	5.26	4.83	5 ‰
N = 420	n 129	124	167	

Multiple Klassifikations-Analyse.

Die Effekte folgender Variablen wurden rechnerisch beseitigt:

- Mitgliedschaft in einer christlichen Jugendgruppe
- Früher schon an christlichen Jugendlagern teilgenommen.

(52) Zur Illustration siehe ERIKSONs (1975) Studie "Der junge Mann Luther" und dessen Besprechung in FABER (1973, 92ff).
Was obige Feststellung theologisch impliziert, ist noch völlig unbeantwortet. Sie bedeutet jedenfalls für jede Theologie eine ernste Herausforderung (vgl. 3.10.1.1.1, 3.10.3.10).

Das Leben in grösseren Ortschaften hat anscheinend recht beachtliche Auswirkungen auf die Religiöse Einstellung. Sie sind bereits beim Jugendlichen deutlich fassbar. Vor allem beim Gefühl, vom Glauben getragen zu sein und beim Bejahen von dogmatischen Aussagen sind relativ bedeutsame Unterschiede feststellbar.

Wie ist das zu erklären? Wenn die vorhergehenden Interpretationen richtig waren, kann man in Analogie zu ihnen vermuten, dass in kleineren Orten das Gefühl einer geschlossenen, verlässlichen Welt, die einen trägt, und das Vertrauen in die Umwelt ausgeprägter sind als in der Stadt. Dabei spielt wahrscheinlich die Familienstruktur eine bedeutsame Rolle.

In diese Richtung weist auch die folgende These WOELBERS (1959, 198f): "Vermutlich muss der religiöse Kontakt auf dem Hintergrund familienähnlicher Bindungen gesehen werden. Deshalb sind Familientreue häufiger Religionstreue." Und deshalb haben Frauen, "nicht weil sie religiöser sind, sondern weil sie Frauen sind, ein positiveres Verhältnis zur religiösen Gemeinschaft" (S. 199; vgl. 3.10.3.7).

Das schwächere Gefühl in der Stadt, vom Glauben getragen zu sein, hat also - das ergab sich auch aus 3.10.3.12 - etwas mit der Familienstruktur zu tun, genauer: mit dem Typ der "individuellen, isolierten Nuklearfamilie" (KOENIG, 1974, 209), die typisch ist für städtische Verhältnisse (S. 200ff).

In der Stadt ist dafür die Kritik an den überlieferten Traditionen stärker. Man bejaht die Aussagen der christlichen Dogmatik weniger häufig.

Das Interesse an der Auseinandersetzung mit religiösen Fragestellungen wird etwas weniger stark tangiert - hier scheint zugleich eine Chance für kirchliche Aktivitäten zu liegen.

Gesamthaft kann gesagt werden, dass auch bei den Jugendlichen bezüglich der Religiösen Einstellung deutliche Urbanisierungs- und Säkularisierungseffekte sichtbar sind.

3.10.4 VERAENDERUNGEN DER RELIGIOESEN EINSTELLUNG

IN DEN LAGERN

Hat sich die Religiöse Einstellung der Teilnehmer in den Lagern verändert? Falls ja: in welcher Beziehung?

3.10.4.1 Mit der Skala zur Religiösen Einstellung (RE-F)
feststellbare Veränderungen

Tabelle 85:

Veränderungen in RE-F während der Lager
(Lager, ohne Nr. 11)

Faktor	Lager-Anfang (Schnitt)	Lager-Ende (Schnitt)	Veränderung	Sign.
RE-F total	4.87	5.33	+ .46	1 %o
Dogmatik	4.93	5.17	+ .24	1 %
Interesse	5.08	5.11	+ .03	ns
Emotional	5.11	5.16	+ .05	ns
Praktizieren	4.81	5.54	+ .73	1 %o

N = 403

Man kann zwar nicht von gewaltigen Veränderungen oder massenhaften Bekehrungen sprechen, aber die Religiöse Einstellung hat sich in den untersuchten Lagern sowohl gesamthaft als auch in allen einzelnen Faktoren verstärkt (53).

(53) Dies ist noch nicht eindeutig bewiesen, weil die Versuchsanlage nur "vor-experimentellen" Charakter hat. Sie ist anfällig gegen verschiedene Störeinflüsse, welche die Ergebniss verfälschen könnten (vgl. ZIMMERMANN, 1972, 85ff).

Wenn wir das Handball-Lager (Nr. 12; vgl. 3.7.3.1) als Kontrollgruppe hinzuziehen, erreichen wir eine "quasi experimentelle" Anordnung (S. 121ff).

Das wurde denn auch versucht, und zwar noch aus einem besonders wichtigen Grund: Wie in 3.10.1.3, Anm. 17a, vermerkt wurde, mussten im Fragebogen am Ende des Lagers die Items 12 bis 16 etwas anders formuliert werden, um nicht den Zustand im Lager zu erfassen. Sie messen im FB-E die Absicht des Teilnehmers statt des Tuns wie am Lageranfang. Die Wirkung dieser Umformulierung muss kontrolliert werden. Wegen der geringen Grösse des Handball-Lagers sind dessen Resultate jedoch zu instabil, um einen gültigen Vergleich zu gewährleisten. Immerhin ist eine oberflächliche Kontrolle möglich.

Es zeigt sich, dass die Werte im betroffenen Faktor "Praktizieren" zwar auch durch die andere Formulierung leicht ansteigen, aber keine Höhe erreichen, welche die Ergebnisse in Frage stellt:

(Forts.)

Die Zunahme ist hauptsächlich den Faktoren "Praktizieren" und etwas schwächer "Dogmatik" zuzuschreiben.

Das heisst: Die Teilnehmer haben vor allem ein besseres Verhältnis zur Bibel gefunden und beschäftigen sich stärker mit Glaubensfragen. Daneben stimmen sie auch häufiger den traditionellen Aussagen christlicher Dogmatik zu.

Dieses Ergebnis stimmt überein mit den Resultaten einer EMNID-Untersuchung von 1958, die von WOELBER (1959) ausgewertet wurde (3.10.1.2.6). Dieser stellt fest, dass bei Mitgliedern evangelischer Jugendgruppen "die Menge der Zustimmung zu dogmatischen Herausforderungen" steigt (S.195; vgl. 3.10.2.1, Anm. 20).

Wenn durch diese Art von Lagern ganz bestimmte Faktoren ("Praktizieren", "Dogmatik") beeinflusst werden, so ist zu erwarten:

Zwischen Lagern, die ein grosses Gewicht auf die Verstärkung der religiösen Einstellung legen und solchen, die das nicht tun, sind die Unterschiede in der RE-Veränderung bei den Faktoren "Praktizieren" und "Dogmatik" besonders deutlich sichtbar.

Die Daten bestätigen die Richtigkeit dieser Vermutung. Statistisch bedeutsame Unterschiede in der RE-Veränderung finden sich zwischen den Lagern nur in den Faktoren "Praktizieren" und "Dogmatik", sowie natürlich in RE-total (54).

(53) (Forts.)

Faktor "Praktizieren":	Kontrollgruppe:	+ .23
	Uebrige Lager:	+ .73
	Unterschied nicht signifikant; N = 426.	
RE-F total:	Kontrollgruppe:	- .23
	Uebrige Lager:	+ .46
	Unterschied signifikant (5%); N = 426.	

Dass zumindest qualitativ die Resultate gültig sind, wird nochmals durch die Unterschiede zwischen den Lagern bestätigt (s.u.; Anm. 54; in die gleiche Richtung weist das Resultat in 3.14.2.1, Anm. 2).

Aus den genannten Gründen haben die vorgelegten Daten provisorischen Charakter und müssen in einer vergleichenden Studie an einer repräsentativen Stichprobe gleichaltriger Jugendlicher verifiziert werden.

(54) Signifikanzen der Unterschiede in der RE-F-Veränderung zwischen den einzelnen Lagern (Varianzanalyse):

Praktizieren:	1 %
Dogmatik:	5 %
Interesse, Emotional:	nicht signifikant
RE-F total:	1 %.

Die folgende Tabelle 86 gibt darüber Aufschluss, wieviele Teilnehmer von den RE-Veränderungen betroffen sind.

Tabelle 86:

Anzahl der von RE-Veränderungen betroffenen Teilnehmer (RE-F)
(ohne Handballager)

Art der Veränderung *

Veränderungen in RE-F total:

Zunahme		45.9 %
Unverändert		37.7 %
Abnahme		18.4 %

Veränderungen im Faktor "Praktizieren":

Zunahme		54.8 %
Unverändert		22.1 %
Abnahme		23.1 %

N = 403

* Man beachte den Vorbehalt in Anm. 53!

Rund die Hälfte der Lagerteilnehmer haben eine Zunahme in der Religiösen Einstellung erfahren. Etwa 2/5 haben sich nicht verändert. Es finden sich auch Jugendliche, deren RE etwas abgenommen hat.

Die Veränderungen sind besonders gross im Faktor "Praktizieren" (und "Dogmatik").

Wovon die RE-Veränderungen unter anderem abhängen, soll in 3.10.5 untersucht werden.

3.10.5 ZUSAMMENHANG DER VERAENDERUNGEN IN DER RELIGIOESEN EINSTELLUNG MIT ANDERN VARIABLEN

3.10.5.1 Zusammenhang zwischen Religiöser Einstellung und RE-Veränderung

BOENNER (1969) untersucht in seiner Dissertation den politischen Einstellungswandel in einem deutsch-französischen Jugendlager, das eine sozialistische Jugendorganisation Westfalens 1966 veranstaltete (57).

BOENNER verwendet dabei die Theorie der kognitiven Dissonanz, wie sie im wesentlichen von FESTINGER formuliert wurde (58).

Diese Theorie betrifft weniger Einstellungen als sogenannte "kognitive Elemente" (Wissen, Meinungen, Ueberzeugungen, Werte, Normen usw.). Sie unterscheidet zwischen Elementen, die in einem Verhältnis der Konsonanz (X wird mit Y vereinbar wahrgenommen), der Dissonanz (X wird mit Nicht-Y vereinbar wahrgenommen) oder der Irrelevanz (X wird als nicht mit Y verknüpft wahrgenommen) stehen.

Die beiden grundlegenden Hypothesen sind nach FESTINGER (in OERTER, 1970, 43):

1. "Das Bestehen von Dissonanz, das psychologisch unbehaglich ist, motiviert die Person dazu, dass sie die Dissonanz zu reduzieren und Konsonanz zu erzielen versucht.
2. Wenn Dissonanz besteht, wird die Person neben dem Versuch, sie zu reduzieren, aktiv Situationen und Information vermeiden, welche möglicherweise die Dissonanz vergrößern könnten."

(56) In Wirklichkeit messen die beiden Variablen nicht dasselbe. Das zeigt ihre mässige Korrelation von $r_s = .25$; Sign. 1%; N = 406. Es besteht dafür ein Zusammenhang mit RE-F total: $r_s = .45$; Sign. 1%; N = 427. Teilnehmer mit starker RE-F geben häufiger an, ihr Glaube sei vertieft worden.

(57) BOENNER behandelt auch den Einfluss der "Helfer" auf die Einstellungsveränderungen. Sie entsprechen den Gruppenführern in der vorliegenden Untersuchung. Aufgrund der mangelhaften Integration der Zeltgemeinschaften konnte sich diese Variable im deutsch-französischen Lager jedoch nur begrenzt auswirken (S. 98). Die CVJM/F-Lager sind demgegenüber gekennzeichnet durch ein stark ausgebautes Gruppensystem (3.3.2). Ein Vergleich der Resultate wäre deshalb hoch interessant. Es musste jedoch vorderhand auf eine Mehrebenenanalyse, die auch die Einflüsse der Gruppenführer zu erfassen gestattet hätte, verzichtet werden.

Indem die Lagerteilnehmer in Kontakt mit Jugendlichen und Leitern kommen, die andere oder gegenteilige Meinungen vertreten, entsteht eine kleinere oder grössere Dissonanz - ein "kognitiver Stress" (SCHMIDTCHEN, 1972, 88). Die Jugendlichen werden danach trachten, sie auf irgendeine Weise zu verringern.

Die Grösse dieser Dissonanz hängt neben der Art und Ausprägung der eigenen Ueberzeugung von verschiedenen Faktoren ab. Drei dürften in der Lagersituation eine besondere Rolle spielen:

1. Die Anzahl der Gruppenglieder, die gleicher bzw. entgegengesetzter Meinung sind.
2. Das Gewicht oder die "Autorität", welche den Kameraden und den Leitern zugemessen wird.
3. Der soziale Druck und der objektive Zwang zu einem bestimmten Verhalten, welcher von der Umgebung ausgeübt wird (Problem der erzwungenen Zustimmung).

Je nach Ausprägung und Zusammentreffen dieser Faktoren wird der Teilnehmer eine der beiden folgenden Möglichkeiten zur Verringerung der Dissonanz und zur Herstellung von Konsonanz wählen:

- a) Er ändert seine Ueberzeugung.
- b) Er sucht seine bisherige Meinung durch Suchen weiterer konsonanter Elemente und das Vermeiden dissonanter Information zu stärken. Dies kann zum "Bumerang-Effekt" führen (OERTER, 1970, 57).

Anknüpfend an diese Theorie stellt BOENNER in seiner Studie folgende Hypothese auf (S. 36):

- a) "Deutlich 'linksorientierte' Jugendliche werden keinem Einstellungswandel unterliegen, da zwischen ihnen und der Lagerleitung bereits eine Konsonanz der politischen Einstellung besteht.
- b) Deutlich 'rechtsorientierte' Jugendliche werden auch keinem Einstellungswandel unterliegen, da bei der Stärke der Dissonanz der soziale Druck des Lagers zu gering ist, um das gewünschte Verhalten zu bewirken. Vielmehr wird der deutlich 'rechtsorientierte' Lagerteilnehmer eher nach weiteren konsonanten Elementen suchen, die seiner ursprünglichen Meinung entsprechen" (Bumerang-Eff.)

(58) Die Theorie wird anhand der Darstellungen von OERTER (1970, 43ff) und BOENNER (1969, 14ff) referiert. Zu ihrer Kritik siehe OERTER (1970, 64ff).

- c) "'Rechtsliberal' eingestellte Jugendliche werden den grössten Einstellungswandel zeigen, da der geringe soziale Druck des Lagers genügen dürfte, die Verringerung der kognitiven Dissonanz zu bewirken."

Laut BOENNERS Zusammenfassung wurde die Hypothese bestätigt. Er schreibt (S. 97f):

"Die erwartete Polarisierung der Einstellungen konnte weitgehend bestätigt werden. Der relativ grössere Teil der Lagerteilnehmer (4.3 %) wurde im Sinne der Lagerleitung beeinflusst, zeigte also eine 'Linkstendenz', während 30 % einen Wandel zum konservativen Pol der Einstellungsskala vollzogen. Bei der Ueberprüfung der Determinanten des Einstellungswandels erwies es sich, dass entsprechend den Hypothesen (...) deutlich 'rechts-' oder 'linksorientierte' Lagerteilnehmer weitgehend unbeeinflusst blieben. Junge Sozialisten erlebten einen Konsensus mit den Intentionen der Lagerleitung und behielten daher ihre Einstellung bei, während der schwache soziale Druck des Lagers nicht ausreichen konnte, um 'antisozialistische' Jugendliche zu einem Einstellungswandel zu bewegen. Extreme Standpunkte wurden allerdings im Sinne einer Unifikationstendenz der Meinung aufgegeben. Dagegen zeigten erwartungsgemäss jene Lagerteilnehmer, die innerhalb des 'Links-Rechts-Kontinuums' nur wenig rechts von der Mittelposition standen, den grössten Einstellungswandel im Sinne einer 'Linkstendenz'. Die kognitive Dissonanz konnte leicht verringert werden, zumal bei diesen Lagerteilnehmern keine verfestigten politischen Einstellungen vorlagen."

An der Richtigkeit dieser Zusammenfassung muss leider etwas gezweifelt werden. Wenn man BOENNERS Text weiter vorn (S. 72ff) und die zugehörigen Tabellen (S. 133) genau studiert, hat man den Eindruck, dass bei ihm eher ein ziemlich ähnliches Muster vorliegt, wie es uns bei den CVJM/F-Daten begegnen wird.

Uebertragen wir BOENNERS Ausgangs-Hypothesen auf die CVJM/F-Lager, können wir folgende Resultate erwarten ("erstes Muster"):

- a) Jugendliche mit hoher RE werden keinem Einstellungswandel unterliegen.
- b) Teilnehmer mit niedriger RE werden ebenfalls keinen Einstellungswandel erfahren; möglicherweise wird die RE sogar noch weiter abnehmen (Bumerang-Effekt).
- c) Mädchen und Burschen mit mittlerer RE werden die grösste RE-Zunahme zeigen.

Wollen wir voraussagen, ob dieses Muster tatsächlich in den Daten zu finden sein wird, muss ein wesentlicher Unterschied zwischen dem deutsch-französischen Camp und den CVJM/F-Lagern beachtet werden:

Aus den Schilderungen des Autors geht hervor, dass man im deutsch-französischen Jugendlager grosse Freiheit gewährte. Politische Veranstaltungen waren fakultativ und wurden deshalb nur von rund 10 % der Lagerteilnehmer besucht (S. 56).

Demgegenüber ergab sich in 3.8.3.2 die These, dass in den CVJM/F-Lagern hauptsächlich ein Führungsstil praktiziert werde, der gekennzeichnet ist durch taktische Beteiligung, hohe emotionale Zuwendung und relativ starke Lenkung. In der Sozialen Einstellung sind deutlich Anpassungserscheinungen feststellbar (3.8.3.2). Das geistliche Programm ist meist obligatorisch und trägt durch häufige gemeinsame Gespräche "Bekenntnis-Charakter". Kleingruppen spielen eine grosse Rolle (3.3.2).

Zu den Kleingruppen einige Zwischenbemerkungen:

Das berühmte Lagerexperiment von SHERIF und die Untersuchungen von ASCH beweisen, dass Kleingruppen einen beachtlichen Konformitätsdruck ausüben können (59).

POLLIS/MONTGOMERY (in: MUELLER/THOMAS, 1974, 286) unterscheiden dabei zwischen der Uebernahme eines Gruppenmassstabes durch Angleichung (conformity; eine Normbildung) und Nachgeben (compliance; eine Normänderung).

FESTINGER (in: MUELLER/THOMAS, 1974, 286) differenziert zwischen Gruppenbewegung (group locomotion) und sozialer Realität (social reality). Unter "Gruppenbewegung" versteht er die Tatsache, dass Gruppen um des Gruppenzieles willen auf Mitglieder, deren Handlungen die Gruppenbewegung stören, einen Druck zur Handlungsänderung ausüben. "Soziale Realität" bezeichnet das Bedürfnis des Einzelnen, sich an den Gruppenmassstäben zu orientieren.

Diese Feststellungen lassen vermuten, dass in den CVJM/F-Lagern nicht das "erste Muster" auftreten wird.

Es ist vielmehr zu erwarten, dass die Jugendlichen die entstehende Dissonanz am leichtesten beseitigen können, indem sie ihre Einstellung ändern. Dabei wird die Dissonanz und damit die Veränderung bei jenen Teilnehmern am grössten sein, die am wenigsten dem Werte- und Normensystem im Lager entsprechen: die Teilnehmer mit niedriger RE.

(59) Die Untersuchungen sind beschrieben in MUELLER/THOMAS (1974, 280ff) und HOFSTÄETTER (1966, 309ff).

Wir können also für die CVJM/F-Lager das folgende - zweite - Muster erwarten:

Die positive Veränderung der Religiösen Einstellung ist umso grösser, je niedrigere RE-Werte der Teilnehmer am Lageranfang zeigte.

Tabelle 88:

Zusammenhang zwischen Religiöser Einstellung und RE-Veränderung

RE-F total am Lageranfang *	RE-F total Veränderung **	n
niedrig	+ .87 ***	77
mittel	+ .52	213
hoch	+ .10	82
N = 372 Sign. 1 %		durchschnittl. Zunahme: + .51

Varianzanalyse mit jenen 10 Lagern, in welchen die RE-F gesamthaft zugenommen hat.

Legende: * RE-F tief: Stanine-Wert am Lageranfang 1 - 3
 mittel: 4 - 6
 hoch: 7 - 9

** Ähnliche Zahlen ergeben sich auch für die vier Faktoren.

*** Unterschied signifikant (DUNCAN, a posteriori, 1%).

In jenen 10 Lagern, in welchen die Religiöse Einstellung gesamthaft zugenommen hat, zeigen Teilnehmer mit niedriger RE am Lageranfang die höchste RE-Zunahme. Die Ergebnisse entsprechen also dem zweiten Muster.

Das Resultat wird bestätigt durch die Beobachtung, dass in jenen 2 Lagern, in welchen die RE-F gesamthaft abgenommen hat, dieses Muster nicht auftritt. Es besteht dort vielmehr eine leichte Tendenz zum Gegenteil: Teilnehmer mit hoher RE erfuhren die grösste RE-Abnahme (nicht signifikant).

Das Mass der Dissonanz und die Art, wie man sie zu mindern versucht, hängt von ganz verschiedenen Faktoren ab. Wir können die Veränderungen also nicht einfach mit dem Zwang zur Anpassung oder mit sozialem Druck erklären - wiewohl diese Faktoren sicher auch mitspielen. Aber bei der RE-Zunahme beteiligt sein, kann beispielsweise auch ein Ueberzeugt-Werden aufgrund neuer Erfahrungen.

Zum Anpassungs-Zwang und zum sozialen Druck noch einige Bemerkungen:

Wie die Ergebnisse in 3.8.3.2.1 nahelegen, dürfte er weniger von den Kameraden als von den Gruppenführern und Lagerleitern ausgeübt werden. Die Teilnehmer nehmen ihn jedoch nicht unangenehm wahr, da auch hier jener Führungsstil eine grosse Rolle spielt, dessen Kennzeichen sind: Hohe emotionale Zuwendung, verbunden mit starker Lenkung und taktischer Beteiligung (3.8.3.2.4) (61).

Zu beachten ist weiter, dass nach FESTINGER eine Einstellungsveränderung dann am dauerhaftesten ist, wenn die ange-setzte "Belohnung" oder "Bestrafung" gerade ausreicht, um das gewünschte Verhalten zu bewirken (60).

Auf die Lager bezogen: Ein starker Zwang zur Veränderung der Religiösen Einstellung hat höchstens eine momentane Anpassung zur Folge, jedoch nicht eine dauerhafte Einstellungsveränderung.

Zurück im Alltag, fällt der Druck der Normen im Lager weg. Möglicherweise tritt an dessen Stelle ein gegenteiliger der sozialen Umgebung in Schule und Betrieb. Allerdings ist er meist viel schwächer (62). Es treten also neue Dissonanzen auf, die der Jugendliche wiederum auf irgendeine Art zu verringern trachtet. Wurde im Lager nur eine halb-echte Anpassung erreicht - was vom Teilnehmer durchaus als Glaubensstärkung erlebt werden kann - so nimmt die Religiöse Einstellung in der neuen Situation besonders schnell wieder ab (63).

(60) Vgl. OERTER (1970, 48ff) und BOENNER (1969, 24f).

(61) Der Führungsstil, ja das gesamte soziale Arrangement in der Gruppe, dürfte auch in einem Zusammenhang damit stehen, was religiös gelernt wird (vgl. SEYDEL, 1974, 86). Erfahren wohl deshalb gerade die beiden Faktoren "Dogmatik" und "Praktizieren" eine Stärkung? (3.10.4.1).

(62) Die Situation in Schule und Betrieb ist viel eher durch Gleichgültigkeit denn durch eine antireligiöse Haltung gekennzeichnet. Wahrscheinlich wird viel zu oft der Umwelt die Schuld zugeschoben, wenn ein Teilnehmer im Alltag wieder "abfällt".

Damit kann sehr gut das Abflauen der Begeisterung erklärt werden, das oft einem geistlichen "Hoch" im Lager folgt.

Diese Rück-Veränderung kann langfristig gesehen dadurch gemildert oder verhindert werden, dass in den Lagern nicht nur Pro-Argumente angehäuft, sondern auch die Gegenargumente ernsthaft diskutiert und entkräftigt werden. Es entsteht so - das hat die Forschungstätigkeit des Kreises um McGUIRE ergeben (MUELLER/THOMAS, 1974, 295ff) - eine Art Immunisierung.

Die neue Einstellung kann weiter dadurch gesichert werden, dass der Jugendliche in eine Dauerbeziehung mit der neuen Gruppe gebracht wird (64).

3.10.5.2 Neurotizismus

In 3.10.3.2 sahen wir, dass zwischen der Religiösen Einstellung und dem Grad des Neurotizismus (3.5.2) kein Zusammenhang besteht.

Ein etwas anderes Bild zeigt sich bei der RE-Veränderung während der Lagerzeit.

Tabelle 89:

Neurotizismus und RE-Veränderung während der Lagerzeit

Veränderungen in RE-F total	Neurotizismus (Schnitt)	(HANES KJ) (N)
RE-F total hat abgenommen	5.29	77
ist gleich geblieben	4.99 *	152
hat zugenommen	5.61 *	171
N = 400		Sign. 1 %

* Unterschied signifikant (DUNCAN, aposteriori, 1 %).

(63) Ein Teilnehmer hat das Erlebnis der Dissonanz sehr schön formuliert (vgl. 3.14.2.3): "Im Lager glauben alle, oder die meisten, an Jesus. In der Schule steht man alleine da" (021007). Es stellt sich die Frage, wie Werthaltungen und Einstellungen gesichert werden können. Siehe dazu MUELLER/THOMAS (1974, 292ff); vgl. 4.5.3.6.

(64) Vgl. ZULEHNER (1976, 38; in Anlehnung an BERGER/LUCKMANN, 1977); 4.5.3.6.

Teilnehmer, die in der Religiösen Einstellung während der Lagerzeit eine Zunahme erfuhren, weisen einen leicht erhöhten Neurotizismus-Grad auf.

Die Beziehung ist zwar recht schwach, passt aber gut zur Feststellung in 3.10.5.1, dass die Zunahme in der Religiösen Einstellung mit der Theorie der kognitiven Dissonanz erklärt werden kann.

Emotional Labilere versuchen offensichtlich schneller, die entstehende Dissonanz durch Aendern ihrer Einstellung zu verringern. Bestätigt wird diese Interpretation dadurch, dass der Zusammenhang in jenen beiden Lagern nicht auftritt, in welchen die RE gesamthaft abgenommen hat und folglich weniger diesbezügliche Dissonanzen aufgetreten sind (65).

Es stellt sich die Frage:

- a) Bedeutet Religion für diese Teilnehmer eine erwünschte Stütze und Stärkung?
- b) Oder wird die Schwäche dieser Jugendlichen ausgenützt, um ihnen Religion zu "verkaufen" (66), mit dem Erfolg, dass die zugrundeliegenden Probleme nur kaschiert und verdrängt werden?

Aufgrund der vorliegenden Daten kann das nicht entschieden werden. Auf jeden Fall deutet der fehlende Zusammenhang zwischen Religiöser Einstellung und Neurotizismus im allgemeinen (3.10.3.2) darauf hin, dass auf Ausnützung emotionaler Labilität beruhende religiöse Hochgefühle nicht von langer Dauer sind (vgl. 3.10.5.1).

(65) Der Neurotizismus-Wert ist auch für jene Teilnehmer etwas erhöht, welche in RE-F total während der Lager abgenommen haben. Es wäre genauer zu untersuchen, ob hier entgegengesetzte Gruppennormen wirksam wurden. Auf jeden Fall verändern emotional Labilere ihre Religiöse Einstellung schneller als Teilnehmer mit einem durchschnittlichen Neurotizismus-Grad.

(66) Diese Methode wird leider hin und wieder - nicht nur! - bei jüngeren Kindern angewandt, die in der Treibhausatmosphäre eines Lagers zu "Bekehrungen" gebracht werden.

Ueber die Auswirkungen solchen Tuns liegen zumindest für die Schweiz noch keine Untersuchungen vor.

3.11 GEISTLICHES PROGRAMM

Andachten, Bibelarbeiten, Meditationen und Gruppen- oder Lagergespräche über Glaubensfragen finden in fast allen CVJM/F-Lagern statt. Sie werden im folgenden unter dem Begriff "geistliches Programm" zusammengefasst (1).

Wie stellen sich die Teilnehmer dazu?

3.11.1 EINSTELLUNG GEGENUEBER DEM GEISTLICHEN PROGRAMM

In der Spätbefragung - also mind. 4 Monate nach den Lagern und einer allfälligen ersten Begeisterung - wurde den Jugendlichen folgende offene Frage vorgelegt:

"In fast allen CVJM/F-Lagern wurden ja auch Andachten, Bibelarbeiten, Stille oder ähnliches gehalten. Was sagst Du dazu? (einige Stichworte)".

Die Antworten wurden danach ausgewertet, welche Einstellung sie grundsätzlich gegenüber solchen Aktivitäten ausdrücken und wie sie begründet wird.

Tabelle 90:
Einstellung gegenüber dem geistlichen Programm

Einstellung	
stark negativ	0.6 %
negativ	5.5 %
neutral	8.5 %
positiv	63.1 %
stark positiv	22.3 %
N = 363	100 %

Das Resultat ist überraschend; 6/7 der Teilnehmer stellen sich gegenüber dem geistlichen Programm positiv oder sehr positiv ein.

Das steht ganz im Gegensatz zu dem oft etwas verschämten Gefühl, mit welchem Leiter Glaubensgespräche oder Andachten auf das Programm setzen. Und es widerspricht allen Unkenrufen, welche die Interesslosigkeit der "heutigen Jugend" gegenüber religiösen Fragen lautstark beklagen (vgl. 3.11.4).

3.11.2 BEGRUENDUNGEN

3.11.2.1 Positives

Was am geistlichen Programm bewegt so viele Jugendliche zu einer positiven Stellungnahme?

Tabelle 91:
Positives am geistlichen Programm
(erste Nennungen)

<u>Begründung</u>	
Gemeinsames Gespräch	21.5 %
Ist interessant, lehrreich	18.8 %
Vertieft den Glauben	15.7 %
Hilft, stärkt, ist für den Menschen nötig	15.2 %
Gehört zum CVJM/F	8.5 %
Führt zum Nachdenken	7.6 %
Führt zum Bibellesen	5.4 %
Informationssteigerung	1.3 %
Anderes (einzelne Nennungen)	5.8 %
N = 223	100.0 %

Bemerkung: Die Antworten liegen infolge der offenen Fragestellung nicht alle auf der gleichen Ebene.

(1) Nicht eingeschlossen sind beispielsweise Gespräche unter vier Augen über Glaubensfragen. Sie wurden in 3.7 miterfasst.

Es soll auch nicht gesagt sein, dass die Religiöse Einstellung nur durch geistliche Programme beeinflussbar ist. Neben den spontanen Gesprächen darf beispielsweise nicht vergessen werden, wie stark das Vorbild oder das Urteil von Leitern und Kameraden auf Jugendliche wirken kann. (Vgl. ZULLIGER, 1961, 36ff, 169, 186; SCHENK-DANZINGER, 1974, 265f; GORDON, 1972a, 285f; 3.8.3.2, 3.10.5).

An erster Stelle steht das gemeinsame Gespräch. Wir erkennen hier einmal mehr die wichtige Funktion, die offenen Diskussionen zukommt (4.5.3.4). In ihnen kann der junge Mensch seine eigenen Meinungen und Glaubenserfahrungen mit denen anderer vergleichen. Er hat die Möglichkeit, Glaubensaussagen kritisch zu prüfen und Erfahrungen der Gruppe daneben zu stellen. Verschiedene Standpunkte können erprobt und auf ihre Wirkung bei den Kameraden getestet werden. Dem Leiter kommt nicht die Rolle einer Allwissenheit beanspruchenden Autorität, sondern die eines erfahrenen Kollegen zu (4.4.3.2).

GIESECKE (1970, 147f) stellt fest, dass es in unserer Gesellschaft kaum noch pädagogische Felder gibt, in denen Verhaltensweisen und Meinungen ausprobiert und geübt werden können. Hier liegen grosse Chancen für die Jugendverbände; denn "wer lernen soll, muss Fehler machen dürfen" (S. 147).

MUELLER (1970, 28f) weist auf die Bedeutung der Kleingruppen hin, die schnelle, unkonventionelle Reaktionen garantieren. Ein solches "feed back" meldet dem Gruppenglied seine Wirkung auf die Kameraden und ermöglicht ihm, mit seinen Meinungen und seinem Verhalten zu experimentieren (2).

Hier dürfte ein Hauptunterschied zu den traditionellen kirchlichen Aktivitäten liegen, welche die Jugendlichen oft als religiöse Indoktrination empfinden, der sie ohne Möglichkeit zu offener Diskussion ausgeliefert sind (3): "Das Verhältnis Jugend-Kirche kann nicht als intakt bezeichnet werden" (PETSCH, 1975, 257). "Religion als Zwang" ist bei WOELBER (1959) der Abschnitt überschrieben, der sich mit Religions- und Konfirmandenunterricht beschäftigt. "...die Beobachtung wichtig, dass die Jugendlichen auch die Kirche zum 'Establishment' rechnen. Sie halten die Kirche für genau so verlogen, wie die übrige Gesellschaft" (ARNOLD in ERL, 1968, 423) (4).

(2) Zu den Nachteilen von Kleingruppen siehe 3.8.3.2.1 und SEYDEL (1974, 37 u. 58).

(3) In persönlichen Gesprächen geben immer wieder Jugendliche zu, dass sie im Grunde genommen gar nicht so sicher sind, wenn sie allem, was mit Glauben und Religion zu tun hat, mit Abweisung begegnen. Aber für Eltern, Pfarrer und Religionslehrer sei kritisches Fragen oder Widerspruch bereits ein Zeichen von völliger Ablehnung. Sie beantworteten den vermeintlichen Angriff unter Aufbietung aller Autorität mit dem Versuch, das Gegenteil zu beweisen. (Natürlich spielt dabei auch die pubertäre und adoleszente Autoritätsproblematik eine wichtige Rolle). So werden diese jungen Menschen immer stärker in die Opposition abgetrieben. Vgl. PETSCH (1975, 250ff); 3.6.2.4; 3.10.3.8 u.5.

Dass in den Lagern im Rahmen des geistlichen Programmes gemeinsame, offene Gespräche über Glaubensfragen möglich waren, ist der Hauptgrund für dessen überraschend positive Einschätzung.

Die Veranstaltungen bringen nach Ansicht der Jugendlichen aber auch neue Informationen. Sie sind deshalb interessant und lehrreich, und sie vertiefen den Glauben (5). Viele Teilnehmer meinen, dass solche Aktivitäten eine Stütze im Alltag bedeuten, ja, dass sie für den Menschen sogar nötig seien.

3.11.2.2 Negatives

Tabelle 92:

Negatives am geistlichen Programm
(erste Nennungen)

<u>Begründung</u>	
Keine Bedeutung für mich	18.3 %
Andere stören	13.3 %
Zwang schlecht	11.7 %
Langweilig, schulhaft	11.7 %
Nicht lebensnah	10.0 %
Zu viel, zu lang	10.0 %
Zu fromm	3.3 %
Schlecht vorbereitet	3.3 %
Anderes (einzelne Nennungen)	18.3 %
<hr/>	
N = 60	100.0 %

Bemerkung: Die Antworten liegen infolge der offenen Fragestellung nicht alle auf der gleichen Ebene.

- (4) Vgl. dazu 3.6.2.4 und neuere empirische Untersuchungen zu Religions- und Konfirmanden-Unterricht; z.B. PREYER (1972), dessen Zusammenfassung (S. 53) nichts an Deutlichkeit zu wünschen übrig lässt.

Das Verhältnis der erfassten Jugendlichen zur Kirche wurde nicht untersucht. Aus Beobachtungen und Gesprächen während der 6-wöchigen Lagertournée kann jedoch geschlossen werden, dass es sich kaum von dem der Gleichaltrigen abhebt. Die Lagerteilnehmer fühlen sich religiös dem CVJM/F, kaum den Kirchen verpflichtet. Das ist theologisch von grossem Interesse, weil sich der CVJM/F immer energisch dagegen gewehrt hat, zur Kirche oder zum Kirchen-Ersatz zu werden.
(Vgl. 4.5.2.5). (Forts.)

Wenn sich jemand gegen geistliche Aktivitäten wendet, tut er es hauptsächlich, weil er keine Bedeutung dieser Dinge für sein Leben sieht. Verwandt sind die Nennungen "nicht lebensnah" und "langweilig, schulhaft". Diese Art von Aeusserungen verneint jedoch interessanterweise nicht grundsätzlich jede Relevanz des Religiösen für den eigenen Alltag.

3.11.3 ZUSAMMENHANG MIT ANDERN VARIABLEN

3.11.3.1 Religiöse Einstellung

Jugendliche mit starker Religiöser Einstellung bewerten das geistliche Programm positiver als die Kameraden mit niedrigerer RE. Die Beurteilung hängt aber keineswegs nur von diesem Faktor ab (6).

3.11.3.2 Alter

Bereits an verschiedenen Stellen stellten wir fest, dass das Interesse an der Auseinandersetzung mit religiösen Fragen bei steigendem Alter ganz leicht zunimmt.

Das wird jetzt einmal mehr bestätigt. Geistliche Programmpunkte werden mit zunehmendem Alter ganz wenig höher bewertet (7).

(4) (Forts.) Zum Verhältnis Jugend-Kirche vgl. z.B.: HALBFAS (1966), PETSCH (1975, 250ff), STUECKRATH (1970, 209ff), WOELBER (1959), SCHMIDTCHEN (1972), SPOELGEN (1975), PREYER (1972, 43ff).

(5) Diese Antworten weisen bei vielen Teilnehmern eine Tendenz zum Klischehaften auf. Das gilt auch für die phantasielose Antwort "gehört zum CVJM/F". Es scheint gar nicht so leicht zu sein, exakt zu formulieren, welche Funktion denn diese Programme eigentlich erfüllen.

(6) Korrelation mit RE-F total: $r_s = .36$; Sign. 1%; N = 361.
Die mit "RE-F total" erklärte Varianz beträgt nur ca. 13%.

(7) Partial $r_s = .14$; Sign. 1%; N = 351.
Effekte der folgenden Variablen kontrolliert:
- Früher an einem christl. Jugendlager teilgenommen
- Mitgliedschaft in einer christl. Jugendgruppe

Vgl. 3.6.2.4, 3.7.4, 3.10.3.8.

(Forts.)

3.11.4 FOLGERUNGEN UND WERTUNG

Wenn man all die Äußerungen überblickt, hat man - wenigstens für diesen Teilnehmerkreis - nicht den Eindruck, "dass von vielen Teilnehmern an Veranstaltungen evangelischer Jugendarbeit die Beschäftigung mit biblischen Texten als die Voraussetzung hingenommen wird, um mit Jugendlichen zusammenzukommen" (BAEUMLER, 1975, 327).

Darin hat BAEUMLER allerdings recht, dass er schreibt: "Eine anders motivierte Arbeit an biblischen Texten wird nur dann erreicht werden, wenn die Jugendlichen Gelegenheit haben, ihre kritischen Fragen zu stellen und wenn sie bei der Interpretation biblischer Texte in Gottesdiensten in neuer Form selbständig beteiligt wurden" (S. 327). Eben dies scheint in diesen Lagern zu einem schönen Teil gelungen zu sein.

Die Ergebnisse bestätigen auch die Feststellungen von HALBFAS (1966, 174ff), der sich auf soziologische Befunde von ROESSLER, SCHELSKY, WOELBER und BERTLEIN stützt: "Die Jugend ist religiös ansprechbar."

"Man stellt eine abwartende Offenheit fest. Es gibt nur wenige, die grundsätzlich von religiösen Fragen nichts wissen wollen. Auch wer sich selbst für uninteressiert oder ablehnend hält, vielleicht auch für ungläubig, spricht bei geeigneten Anlässen spontan auf theologische Fragen an. Man verspürt allgemein ein intellektuelles Bedürfnis nach religiöser Auseinandersetzung" (S. 174ff; vgl. 3.10.3.8, 3.12.2).

(7) (Forts.) Zum Zusammenhang mit andern Variablen:

BAEUMLER (1975, 327) schreibt:

"Alle Teilnehmer an der evang. Jugendarbeit bringen ihre verschiedenartigen Erfahrungen mit biblischen Texten aus den Vermittlungsfeldern der Herkunftsfamilie, des Kindergartens ... (längere Aufzählung) ... mit. Von diesen Erfahrungen kann vermutet werden, dass sie die Bereitschaft der Jugendlichen, sich mit biblischen Texten zu befassen, positiv oder negativ bestimmen."

In der vorliegenden Untersuchung wurden natürlich nicht alle die aufgezählten Variablen erfasst. Das geistliche Programm ist auch nicht einfach mit Bibelarbeit gleichzusetzen. Aber es ist gleichwohl interessant, dass direkte Zusammenhänge zwischen der Beurteilung des geistlichen Programmes und den übrigen in der Untersuchung erfassten Merkmalen kaum aufzufinden sind. Es ist vielmehr anzunehmen, dass diese Erfahrungen sich in einer bestimmten religiösen Einstellung niedergeschlagen haben. Und diese beeinflusst in der Tat (vgl. 3.11.3.1) - jedoch auch nicht allein massgebend - die Einstellung zu geistlichen Aktivitäten.

Selbstverständlich hängt die Beurteilung ebenfalls vom erlebten Lager und der Qualität des geistlichen Programmes dort ab (Sign. der Lagerunterschiede 1%).

Wichtig ist, dass man diese Offenheit nicht vorschnell "christlich" vereinnahmt. "Die religiöse 'Ansprechbarkeit' der Jugend ist darum nicht misszuverstehen! Sie enthält kein Angebot und möchte sich nicht durch Werbetricks missbraucht sehen" (S. 175; vgl. SCHELSKY, 1963, 375f).

Gefragt ist ein kameradschaftliches Gespräch und nicht eine autoritär vorgesezte Missionspredigt.

Es kann festgehalten werden, dass Lager einen Rahmen bieten, in welchem sich solche kameradschaftliche Kommunikation ereignen kann (4.5.3.4) (8).

-
- (8) Etwas derb und fast überdeutlich formuliert finden wir diesen Sachverhalt in einem Lagerschlussbericht zuhanden des lokalen CVJM/F-Vorstandes aus dem Jahre 1971, in welchem das junge Leiterteam schreibt:

"Das Lager hat bewiesen, dass alle die Ausreden von Andachten, 'die heute nicht mehr gehalten werden können', nur die tiefe Faulheit derer (Anm.: gemeint sind Lagerleiter und Gruppenführer) verdeckt, die nicht bereit sind, sich der Frage nach der Wirklichkeit des christlichen Glaubens auch in der heutigen Zeit zu stellen.

'Christliches Leben - frommer Spruch oder Realität' (Anm.: das Lagerthema) ist letztlich die Frage, ob ich mich selbst zufrieden gebe mit dem Herableiern (und gleichzeitigem Langweilig-Finden) herkömmlicher Glaubenssätze oder ob ich bereit bin, den christlichen Glauben mit allen Konsequenzen auf seine heutige Bedeutung zu befragen" (S. 2).

3.12 LAGERBEURTEILUNG

Wie bewerten die Teilnehmer ihr Lager? Welche Begründungen werden angeführt?

3.12.1 BEWERTUNG DER LAGER

In der Spätbefragung - ca. 4 Monate nach einer allfälligen ersten Begeisterung - wurde den ehemaligen Teilnehmern folgende Frage gestellt:

"Wenn Du jetzt so zurückschaust und das CVJM/F-Lager in diesem Sommer mit andern Lagern vergleichst, die Du vielleicht einmal besucht hast, wie findest Du das Lager?"

Tabelle 93:
Lagerbeurteilung

Das Lager war	
0 Wirklich gar nicht gut	1.3 %
1 Nicht so gut	2.8 %
2 Mittendurch	8.2 %
3 Gut	54.4 %
4 Ao. gut, erstklassig	33.3 %
N = 390	
Median: 3.19	

7/8 der Teilnehmer äussern sich positiv. Die Lager finden offensichtlich Anklang bei den Teilnehmern - über die Qualität ist damit allerdings noch nicht alles ausgesagt (1).

(1) Ein ungefähr gleiches Bild ergibt die Auswertung einer ähnlichen Frage im deutsch-französischen Jugendlager, organisiert von einer sozialistischen Jugendorganisation Westfalens, welches von BOENNER (1969, 127) untersucht wurde (vgl. 3.10.5.1).

3.12.2 RELIGIOESE EINSTELLUNG UND LAGERBEWERTUNG

Ob ein Lagerteilnehmer sein Lager gut oder schlecht findet, hat sehr viele Gründe, welche bei weitem nicht alle erfasst wurden (2).

Die Lager sind deutlich durch ihre christliche Zielsetzung geprägt. Hat das zur Folge, dass Teilnehmer mit niedriger Religiöser Einstellung oder solche, die dem geistlichen Programm kritisch gegenüber stehen, den Lagern schlechtere Noten verteilen? Das kann nicht behauptet werden (3).

Das Ergebnis zeigt deutlich, dass vernünftige Andachten und Gespräche über religiöse Themen Jugendliche mit weniger hoher RE nicht notwendigerweise vor den Kopf stossen müssen (vgl. 3.11.4). Die Lager bleiben auch für sie attraktiv.

-
- (1) (Forts.) Es scheint allgemein schwierig zu sein, Lager so zu organisieren, dass sie bei den Teilnehmern überhaupt nicht ankommen.

Das bedeutet, dass von einem guten Echo bei den Jugendlichen noch nicht auf die Qualität des Lagers geschlossen werden kann (vgl. 3.8.3.2.4).

- (2) Die Unterschiede zwischen den einzelnen Lagern sind selbstverständlich signifikant und ein wichtiger - wenn auch keineswegs der alleinige - Grund für die unterschiedliche Beurteilung:

$\eta^2 = .30$; Sign. 1%; $N = 390$.

- (3) Korrelation mit RE-F total:

$r_s = -.03$; nicht signifikant; $N = 388$.

Korrelation mit der Einstellung gegenüber dem geistlichen Programm:

$r_s = .04$; nicht signifikant; $N = 359$.

 3.12.3 WAS AN DEN LAGERN GEFALLEN, WAS NICHT GEFALLEN HAT

Tabelle 94:
Was an den Lagern gefallen hat
 (erste drei Nennungen)

Kategorie	
Sport, Spiel	25.7 %
Kameradschaft	23.8 %
Natur, Land, Zelten	16.5 %
Leiter	6.2 %
Freiheit, Freizeit	5.3 %
Plausch, Erleben	5.1 %
Gespräche	4.3 %
Glaubensvertiefung	4.0 %
Organisation	3.3 %
Essen	2.9 %
Wetter	0.9 %
Ferien, Erholung	0.7 %
Anderes (einzelne Nennungen)	1.4 %
<hr/>	
N = 941	100.0 %

Beispiel: Von allen 941 Nennungen entfielen 25.7% auf die Kategorie "Sport/Spiel".

Bemerkung: Da der Pionierkurs ein Kurs ist (mit 167 untersuchten Teilnehmern), erhielt die Kategorie "Lernen" 6.6%. Sie wird jedoch, um das Bild nicht zu verfälschen, bei den Prozentuierungen hier und in den folgenden Tabellen nicht berücksichtigt (Behandlung als "fehlender Wert").

Tabelle 95:

Was an den Lagern nicht gefallen hat
(erste drei Nennungen)

Kategorie	
Kameradschaft	22.6 %
Freiheit, Freizeit	14.5 %
Sport, Spiel	14.3 %
Essen	9.3 %
Leiter	6.7 %
Ferien, Erholung	6.2 %
Natur, Land, Zelten	5.0 %
Plausch, Erleben	3.6 %
Lagerlänge (zu kurz)	3.6 %
Glaubensvertiefung	3.3 %
Organisation	3.3 %
Wetter	1.9 %
Gespräche	0.2 %
Anderes (einzelne Nennungen)	5.5 %
N = 420	100.0 %

Bemerkungen siehe Tab. 94.

Tabelle 96:

Vergleich zwischen Erwartungen, Ge fallen, Nicht-Ge fallen
(je die ersten drei Nennungen; jeweils die ersten 6 Ränge)

Erwartung (Rangfolge)	Ge fallen (Rangfolge)	Nicht Ge fallen (Rangfolge)	
1 Kameradschaft	Sport, Spiel	Kameradschaft	1
2 Erleben	Kameradschaft	Freiheit	2
3 Sport, Spiel	Natur, Zelten	Sport, Spiel	3
4 Glaubensvertiefung	Leiter	Essen	4
5 Ferien	Freiheit	Leiter	5
6 Freiheit	Erleben	Ferien	6
N = 882	N = 941	N = 420	

Beispiel: "Kameradschaft ist die wichtigste Erwartung an ein Lager (3.4.2). Unter jenen Dingen, die speziell gefallen haben, steht jedoch "gute" Kameradschaft erst an zweiter Stelle. "Schlechte Kameradschaft" ist die am häufigsten erhobene Kritik.

3.12.3.1 Sport

In den Lagern haben die sportlichen Aktivitäten - Wandern, Ballspielen, OL, Schwimmen, Reiten usw. - am meisten gefallen. (Allerdings haben auch einige Jugendliche gerade an ihnen Anstoss genommen).

Der Sport wurde aus der vorliegenden Untersuchung weitgehend ausgeklammert, da seine ausführliche Behandlungen den Rahmen der Studie gesprengt hätte. Gerade das vorliegende Ergebnis weist aber nachdrücklich auf die zentrale Stellung hin, die dem Sport in Lagern zukommt. Er gehört ganz wesentlich zu dieser Form von Jugendarbeit. Seine Funktion muss gründlich durchdacht, die Aktivitäten sorgfältig geplant werden.

In der Schweiz verfügen wir durch die in der Bundesverfassung (Art. 27 quinquies) verankerte Förderung des Jugendsportes (Jugend + Sport) über besonders grosse Möglichkeiten. Der Bund finanziert eine intensive Leiterschulung und -betreuung, stellt gratis Material zur Verfügung, versichert die Teilnehmer und richtet grosse finanzielle Beiträge aus (vgl. 2.1.1.2).

Eine auf Ganzheitlichkeit ausgerichtete Jugendarbeit (4.4.2.1) wird immer intensiv Breitensport betreiben und ihn bestmöglichst in ihr Konzept zu integrieren versuchen.

3.12.3.2 Kameradschaft

Das Gemeinschaftserlebnis trägt ambivalente Züge: Kameradschaft - am meisten gewünscht, oft erlebt, für einige die grösste Enttäuschung (4).

In 3.9.2 erkannten wir: Lager sind kein Himmel der Kameradschaft. Das wird hier noch einmal bestätigt. Andererseits aber gehört die Gemeinschaft für viele Teilnehmer zu den wichtigsten Erlebnissen im Lager.

Diese Ambivalenz muss erkannt und bei der Gestaltung von Lagern berücksichtigt werden. Es ist beispielsweise zu fragen, welche Funktion den Gruppenführern beim Stützen von unbeliebten oder kontaktgestörten Jugendlichen zukommen soll und wie sie auf diese Aufgabe vorbereitet werden können (vgl. 3.9.3.4).

(4) Es sind eher etwas introvertierte Teilnehmer, die mit der Kameradschaft nicht zufrieden sind.

Extraversion (HANES KJ, 3.5.2): Schnitt: 6.14 bzw. 6.73: Sign. 5%;
N = 369.

3.12.3.3 Natur, Land, Zelten

Bei den Erwartungen taucht diese Kategorie erst in den hinteren Rängen auf. Ziemlich unerwartet also entdecken einige Teilnehmer die Natur, die Gegend oder (im Falle des Camargue-Lagers) das fremde Land.

Zu dieser Begegnung zwischen Mensch und Natur trägt ganz wesentlich das Zelten bei (5).

3.12.3.4 Glaubensvertiefung

Die Kategorie "Glaubensvertiefung" findet sich erst in den hinteren Hälften der angeführten Tabellen (6).

Obwohl die Lager deutlich einen christlichen Charakter tragen, obwohl religiöse Einstellungs-Veränderungen feststellbar sind, und obwohl das geistliche Programm und die Gespräche von den Teilnehmern positiv gewertet werden, zeigt sich doch, dass diesem Bereich aufs Ganze gesehen im subjektiven Erleben der Jugendlichen keine zentrale Stellung zukommt. Die stärksten Eindrücke liegen in andern Bereichen.

3.12.3.5 Freiheit, Freizeit

Nach der Kritik an der schlechten Kameradschaft folgt in der Rangliste "nicht gefallen" an zweiter Stelle die Klage, man habe in den Lagern zuwenig Freiheit und Freizeit gehabt.

(5) 93.0% dieser Jugendlichen nahmen an einem Zeltlager teil (N = 128).

(6) Dasselbe gilt auch für die Kategorie "Plausch, Erleben". Der Grund dafür ist aber ein anderer als bei "Glaubensvertiefung".

Die Teilnehmer können am Ende des Lagers genauer sagen, was ihnen gefallen oder nicht gefallen hat, während ihnen am Lageranfang nur die etwas diffuse Vorstellung "etwas erleben" vorschwebte.

Die wichtige Rolle, die Lagern beim Erleben von Selbstbestimmung und Kreativität zukommen könnte, wurde in 3.4.2 bereits besprochen. Die Forderung nach einem Freiraum, in welchem mit neuen Rollen und neuen Formen des Miteinanders experimentiert werden könnte, wurde ausführlich diskutiert.

In 3.8.3.2 mussten wir aber feststellen, dass die in den Lagern geltenden Werte- und Normensysteme stark von den Leitern geprägt sind; die Teilnehmer passen sich an. Dieses Ergebnis wurde in 3.10.5 für die Religiöse Einstellung bestätigt.

Das Ergebnis wird jetzt noch verallgemeinert: Mit der Freiheit in diesen Lagern, mit dem berühmten Freiraum, ist es nicht so weit her. Zumindest erleben die Teilnehmer deutlich eine Einengung.

Die Äußerungen "zuwenig Freiheit/Freizeit" dürften eine Reaktion der Teilnehmer auf den in den Lagern praktizierten Führungsstil ausdrücken. Nach 3.8.3.2.4 ist er zwar gekennzeichnet durch hohe emotionale Wärme und Zuwendung und löst deshalb bei den Teilnehmern positive Gefühlsvorgänge aus. Gleichzeitig aber trägt er stark direktive, lenkende Züge und bevorzugt den taktischen Beteiligungsstil. Dies empfinden viele Teilnehmer offensichtlich als unerwünschte Fremdbestimmung. Und wie das vorliegende Resultat zeigt, wehren sie sich dagegen.

3.13 GEMISCHT- ODER GETRENNT-GESCHLECHTLICHE LAGER?

Obwohl die pädagogische Diskussion über die Vor- und Nachteile der Koedukation längst eindeutig zu deren Gunsten als abgeschlossen gelten darf, hat diese Frage im CVJM/F nichts an Brisanz eingebüsst.

Der CVJM/F ist in der deutschsprachigen Schweiz zwar seit einigen Jahren eine Jugendorganisation für beide Geschlechter. Sehr viele Gruppen stehen aber heute noch nur Mädchen oder nur Burschen offen.

Wie sieht das bei den Lagern in der Altersstufe der 13- bis 17-Jährigen aus? Was meinen die Teilnehmer zu diesem Zustand? Welche Merkmale zeigen Jugendliche, die an getrennten Lagern teilnehmen oder solche bevorzugen? (1)

3.13.1 HEUTIGER ZUSTAND UND MEINUNG DER TEILNEHMER

Um das Ergebnis auf keinen Fall zu beeinflussen, wurde die Frage sehr vorsichtig formuliert (Statements für reine Burschenlager; FB-E):

- a) "Ich finde es in Ordnung, dass dieses Lager *nur* für Burschen ist.
- b) Ich fände es besser, wenn dieses Lager nicht nur von Burschen, sondern *auch* von Mädchen besucht werden könnte."

(1) Der Begriff "getrennt-geschlechtliche" oder kurz "getrennte Lager" ist nicht ganz exakt. Es handelt sich vielmehr um reine Mädchen- oder reine Burschenlager.

Darstellung 97:
Gemischt- oder getrennt-geschlechtliche Lager?
Vergleich zwischen jetzigem Zustand und
Meinung der Teilnehmer

Lagerart	Jetziger Zustand (Prozentsatz der Teilnehmer im betr. Lagertyp)	Meinung der Teilnehmer (Prozentsatz der Teil- nehmer für den betr. Lagertyp)
Getrennte Lager	66.8 %	27.2 %
Gemischte Lager	33.2 %	72.8 %
N	461	427

Es zeigt sich ein krasses Missverhältnis zwischen dem jetzigen Zustand und dem Bedürfnis der Teilnehmer. Rund 3/4 der Jugendlichen sprechen sich für gemischte Lager aus; aber nur 1/4 nimmt an einem solchen teil.

Ebenso deutlich für gemischte Lager spricht Tabelle 98.

Tabelle 98:
Zusammenhang zwischen Lagerart und Meinung der Teilnehmer

Es sind für <i>gemischte</i> Lager:	n (100 %)
Teilnehmer in getrennten Lagern	60.4 % 288
Teilnehmer in gemischten Lagern	93.5 % 139
N = 427	Sign. 1 %

Praktisch alle Jugendlichen, die ein gemischtes Lager erlebt haben, möchten wiederum in ein Camp, an dem Mädchen und Burschen teilnehmen.

Seitens der Leiter werden die verschiedensten Argumente gegen gemischte Lager vorgebracht. Sie können hier mangels exakter Zahlen nicht näher diskutiert werden.

Bei näherer Betrachtung der Daten ergibt sich hingegen, dass die Teilnehmer in getrennt- bzw. gemischt-geschlechtlichen Lagern sich je durch ganz bestimmte Merkmale auszeichnen. Sie sollen in 3.13.2 dargestellt werden.

3.13.2 ZUSAMMENHANG MIT ANDERN VARIABLEN

3.13.2.1 Unterschiede der Teilnehmer in den beiden Lagerformen

Tabelle 99:

Unterschiede zwischen Teilnehmern in gemischt- und getrennt-geschlechtlichen Lagern (Ueberblick)

Merkmal	Teilnehmer in <u>getrennten</u> Lagern	Teilnehmer in <u>gemischten</u> Lagern
CVJM/F-Mitglied	v.a. ja	v.a. nein
Alter	Jüngere	Aeltere
Geschlecht	v.a. Burschen	halb-halb
Religiöse Einstellg.	höhere RE	niedrigere RE
Zunahme in RE	grösser	geringer
Schüler/Lehrlinge *	v.a. Schüler	v.a. Lehrlinge
Erwartung Gemeinschaft	seltener	häufiger
Erwartung Ferien, Erholung	seltener	häufiger
Gespräche über Kameradschaft	seltener	häufiger
Gespräche über das andere Geschlecht	seltener	häufiger
Beurteilung des Lagers	weniger positiv	positiver

N ≈ 400

* Ausschliesslich altersbedingt. Bei allen andern Variablen wurden die Alterseffekte rechnerisch beseitigt; sie haben somit keinen Einfluss mehr auf obige Angaben.

Die Unterschiede zwischen den Teilnehmern der beiden Lagertypen sind sehr stark ausgeprägt. Eine Diskriminanz-Analyse mit bloss den ersten 4 Merkmalen in Tabelle 99 ordnet 4/5 der Jugendlichen dem richtigen Lagertyp zu. Teilnehmer in getrennt-geschlechtlichen Lagern werden aufgrund dieser 4 Eigenschaften sogar in 9 von 10 Fällen erkannt (2).

3.13.2.2 Teilnehmer in gemischten Lagern

Gemischte Lager zeichnen sich durch zwei Merkmale aus:

1. Sie sind auch für junge Menschen attraktiv, die sonst in den Lagern und im CVJM/F allgemein untervertreten sind (3):
 - Nicht-CVJM/F-Mitglieder
 - Aeltere Jugendliche (4)
 - Lehrlinge (5)
 - Mädchen (6)
 - Teilnehmer mit niedriger Religiöser Einstellung (RE-F).

Die Bedeutung dieses ersten Punktes illustriert Tabelle 100.

(2) Diskriminanz-Funktion: Anzahl Variablen : 4; Eigenwert = .51; Kanonische Korrelation = .58; Wilks' Lambda = .66; Sign. 1%.

Korrekte Klassifikation (Häufigkeitsverteilung der beiden Lagerformen berücksichtigt):

Getrennte Lager: 88.2 % Gemischte Lager: 61.4 % Total: 79.3 %.

Aehnliche Resultate wie in Tabelle 99 ergeben sich für den Unterschied zwischen Teilnehmern, die gemischte Lager bevorzugen und solchen, die gegenteiliger Meinung sind (FB-E).

- (3) Vgl. 3.2.8, 3.2.2, 3.2.3.1, 3.2.1, 3.10.2.1f.
- (4) Für Teilnehmer über 16 Jahren werden deshalb zunehmend gemischte Lager angeboten.
- (5) Lehrlinge wählen bevorzugt gemischte Lager. Das hängt aber nicht mit dem Unterschied zwischen Schülern und Lehrlingen, sondern mit dem Alter zusammen: Zero-order gamma sinkt von .53 auf ein first-order partial gamma von -.04, wenn das Alter als Kontrollvariable eingeführt wird.
- (6) Von den Mädchen bevorzugen 90.7% gemischte Lager. Nur 9.3% finden, dass Lager ausschliesslich für Mädchen "in Ordnung" seien (Sign. 1%; N = 97).

Tabelle 100:

Anteil der gesamthaft untervertretenen Teilnehmergruppen in gemischt- und getrennt-geschlechtlichen Lagern

Teilnehmergruppe	Prozentsatz in getrennten Lagern	Prozentsatz in gemischten Lagern
Nicht-CVJM/F-Mitglieder	23.0 %	67.2 %
Lehrlinge *	14.2 %	34.7 %
Mädchen	13.0 %	43.0 %
Alter über 16 Jahren **	16.5 %	46.3 %
Teiln. mit unterdurchschnittl. RE***	31.9 %	55.9 %
N ≈ 400		Sämtliche Sign. 1 %

Legende: * Ausschliesslich altersabhängig (vgl. Anm. 5).
 ** Gesamthaft: Alters-Schnitt: 14.7 bzw. 15.8 Jahre; Sign. 1%; N = 461.
 *** Staninewerte unter 5.0.
 Gesamthaft: Schnitt RE-F total: 5.30 bzw. 4.42; Sign. 1%; N = 457.

Beispiel: Von den Teilnehmern in getrennten Lagern sind 23.0 % Nicht-CVJM/Fer. Von den Jugendlichen in gemischten Camps trifft das auf 67.2 % zu.

2. Der Stil der gemischten Lager wird geprägt durch die Erwartung von Ferien und Erholung, sowie durch häufige Gespräche, vor allem über die Themen "Ich und meine Kameraden", "Ich und das andere Geschlecht".

Die überdurchschnittlich hohen Noten bei der Beurteilung der Lagerqualität weisen darauf hin, dass diese Art Lager den Bedürfnissen der Jugendlichen in hohem Masse gerecht wird.

Es wurde bereits früher darauf hingewiesen, welche Bedeutung solchen Feststellungen bei der Bewältigung der momentanen Krise in der Jugendarbeit mit "Teenagern" zukommt (3.2.1, 3.2.2, 3.2.8.3). Originelle und gut durchdachte gemischte Lager werden in einem solchen Konzept eine zentrale Rolle spielen müssen.

3.13.2.3 Teilnehmer in reinen Burschen- oder Mädchenlagern

Neben der Tatsache, dass getrennt-geschlechtliche Lager bei der Bewertung der Lager schlechtere Noten erhalten (7), zeichnen sie sich vor allem durch zwei Merkmale aus, die in diesem Zusammenhang nachdenklich stimmen:

1. In diesem Lagertyp finden sich bedeutend weniger Aussenstehende (Tabelle 100).

Insbesondere sei an folgende Zahlen erinnert (Tab. 100):

- In getrennten Lagern sind 77.0 % der Teilnehmer CVJM/F-Mitglied
- in gemischten Lagern bloss 32.8 % (Sign. 1 %; N = 390).

Von der andern Seite her betrachtet, heisst das:

Tabelle 101:
Lagertyp und CVJM/F-Mitgliedschaft

Von den CVJM/F-Mitgliedern nehmen teil

an einem getrennten Lager	81.7 %
an einem gemischten Lager	18.3 %
N = 241	Sign. 1 %

(7) Median 3.14 gegenüber 3.30 in gemischten Lagern; Sign. 1%; N = 390.

Dem CVJM/F ist es nicht gelungen, seine rein maskuline bzw. feminine Vergangenheit zu überwinden.

Mitgliedschaft im CVJM/F heisst meist - zumindest für die Zeit, die im Verein verbracht wird - Verzicht auf Kontakte mit dem andern Geschlecht (vgl. N. SCHMID, 1968, 107ff). Und das scheint nun doch sehr problematisch, wenn man bedenkt, dass diese Jugendlichen im Alter von 13 bis 17 Jahren stehen, also mitten in Pubertät und Adoleszenz.

2. Die Lagerform ist gekennzeichnet durch eine starke Betonung des Religiösen. Die Teilnehmer in diesem Typ zeigen:

- eine überdurchschnittlich starke Religiöse Einstellung (8)
- eine überdurchschnittliche RE-Zunahme (9).

Dagegen ist an und für sich nichts einzuwenden. Betrachtet man den Sachverhalt aber von der andern Seite, so ergibt sich:

Die Betonung des Religiösen ist mit getrennt-geschlechtlichen Lagern verbunden.

Nun kann ein kausaler Zusammenhang höchstens behauptet werden. Aber es scheint doch, dass hier die alte Sexualfeindlichkeit christlich-religiöser Gruppierungen immer noch deutlich sichtbar wird. Das mag mit diversen Argumenten verdeckt und rationalisiert werden - so einfach vom Tisch gewischt werden kann der Vorwurf nicht.

Ein schönes Beispiel für die soeben behauptete, auch in heutigen CVJM/F-Lagern noch deutlich spürbare Sexual- und allgemeine Triebfeindlichkeit ist die Wertung des Tanzens. ERL (1968, 422) stellte noch 1968 für den deutschen CVJM fest: "Tanz ist als Mittel der Jugendarbeit im CVJM auch heute noch verpönt".

(8) RE-F total: Schnitt 5.30 gegenüber 4.42 in gemischten Lagern; Sign. 1%; N = 457.

(9) Zunahme in RE-F total:

Im Schnitt: + .52 gegenüber + .27 in gemischten Lagern; Sign. 5%; N = 416.

Die Unterschiede sind besonders gross im Faktor "Interesse":

Im Schnitt: + .17 bzw. - .30; Sign. 5%; N = 416.

Ist die Sorge des PAULUS (1. Kor. 7,32ff) und gewisser heutiger Kreise berechtigt, dass Beziehungen zum andern Geschlecht vom Interesse am Religiösen ablenken? Aber was wäre das für eine Religion, welche es nötig hat, deshalb die Sexualität zu verdrängen? Was würde das theologisch bedeuten?

BUSCH (1966, 138ff) widmet in seinen "Stillen Gesprächen, Handreichung für Mitarbeiter" - ein Buch, welches im CVJM/F hoch im Kurs steht - ein ganzes Kapitel dem Thema "Darf ich denn nun tanzen?".

Er möchte das Tanzen nicht einfach verbieten, das wäre gesetzlich. Aber er muss doch von solchen "Mitteldingen" zwischen Willen Gottes und Sünde (10) abraten, denn:

- a) "Diese an sich so harmlosen Dinge werden plötzlich mit einem Inhalt gefüllt, der ganz bewusst unsere ungebändigten Triebe anspricht."
("Bewusst" bezieht sich hier auf den Satan, denn: "Satan benützt diese scheinbar harmlosen Dinge, um sich ihrer zu bemächtigen.")
- b) "Sie werden zu einem Tummelplatz der Welt, in die man bewusst Gott nicht heineinsehen lässt."
- c) Diese Dinge fangen an, in uns Leidenschaften zu wecken, über die wir dann schliesslich nicht mehr Herr sind und die uns zu gebundenen, versklavten Knechten machen" (S. 139).

Bis vor wenigen Jahren war das Tanzen - mit einigen aufsehenerregenden Ausnahmen - in den meisten CVJM/F-Gruppen undenkbar. Jugendliche tanzen aber sehr gern. Glücklicherweise kam in den letzten Jahren der Volkstanz in Mode. Er wird jetzt in gemischten Lagern relativ oft gepflegt.

Die Gesellschaftstänze aber, welche mit mehr Körperberührungen verbunden sind und eine eindeutige sexuelle Note tragen, bleiben weitgehend tabu.

In getrennten Lagern entfällt auch der Volkstanz. Die Sexualität wird weitgehend verdrängt (in Leiterkursen als "Sublimation" gerecht-gesprochen). Im besten Falle wird eine "Besprechung" angeboten, an der über sexuelle Probleme gesprochen wird. Man eröffnet eventuell einen Bücherstand. Häufig ist diese Haltung verbunden mit einer Hochschätzung oder gar Propagierung von Ledigen-Stand und christlichen Bruderschaften, immer gut biblisch begründet (z.B. 1. Kor. 7,1ff).

(10) Es liegt ein völlig unpaulinischer, theologisch sehr fragwürdiger Sündenbegriff vor. BUSCH setzt Sünde gleich mit Unmoral. Sie zeigt sich vor allem als "sexuelle Gebundenheit", Triebhaftigkeit, Süchtigkeit. Typisch ist die Verbindung von "ungebändigten Trieben" mit Satan.

Nach ERIKSON (1976, 150f u. 185f) ist das junge Erwachsenen-Alter gekennzeichnet durch den Konflikt "Intimität gegen Isolierung". Die Aufgabe kann nur bewältigt werden, wenn vorher, im Verlaufe von Pubertät und Adoleszenz, eine gewisse Identität erreicht wurde. Dazu gehört auch die sexuelle Identität. Es muss in diesem Alter die Kontroverse "sexuelle Identität gegen bisexuelle Diffusion" (S. 150f) zu einem gewissen Abschluss gebracht werden.

ERIKSON beschreibt zwei Fehlentwicklungen:

1. Vorzeitiges Abbrechen der Identitätsentwicklung durch frühe Einstellung auf Geschlechtsbetätigung ohne Intimität.
2. Das genitale Element wird "hinter irgendwelchen sozialen oder intellektuellen Zielen" zurückgestellt, "so dass die genitale Polarisierung mit dem andern Geschlecht für immer schwach bleibt.

In beiden Fällen ergeben sich spezielle Probleme, die eine echte heterosexuelle Intimität im frühen Erwachsenenalter durchaus beeinträchtigen können" (S. 186).

In den CVJM/F-Lagern wird andauernd gegen die erste Fehlentwicklung gekämpft. Aber genau indem man das einseitig tut, verfällt man umso schlimmer der zweiten (11).

Mittels der Lager-Daten kann diese These nicht genau überprüft werden. Eine Spezialstudie über die Entwicklung der Sexualität unter dem Einfluss von getrennt-geschlechtlicher Jugendarbeit, wäre aber sicher sehr fruchtbar.

(11) Es darf behauptet werden, dass - aus diesem Grunde - bei vielen älteren Teilnehmern und Gruppenführern ein gestörtes Verhältnis zur Sexualität festgestellt werden kann.

Der oben beschriebene Sachverhalt kann in klassischer Weise am Beispiel von NEIDHARDTs (1966) "Jugendpsychologie" exemplifiziert werden. Auch er empfiehlt aus Angst vor dem ersten Fehler den zweiten: "Ebenfalls halte ich geschlechtlich gemischte Gruppen für verfehlt, denn entweder bleiben diese so locker, dass von einer 'Lebensgemeinschaft' nicht gesprochen werden kann, oder dann führt diese Gemeinschaft zu Paarbildung und damit zur paarweisen Vereinzelung und Sprengung der Gemeinschaft. Die heute oft in den Vordergrund geschobene Aufgabe der Ehepartner-Vermittlung sollte zurücktreten hinter der Aufgabe, die Jungen vor allzufrüher Fixierung in dieser Beziehung zu bewahren, um ihnen eine wirkliche Jugendzeit zu ermöglichen. Demgegenüber spielt in der eingeschlechtlichen Gruppe das Erotische wohl auch eine Rolle, wie ja angedeutet wurde, aber im Normalfall eine mehr unbewusste und diffuse" (S. 160f). Vgl. zum Thema auch NICKEL (1975, 407), SPRANGER (1966, 41ff, 115ff), SCHENK-DANZINGER (1974, 245).

Dass die Sexualität auch in getrennten Lagern nicht völlig verdrängt werden kann, zeigt die grosse Verbreitung des "Rammelns" unter den Teilnehmern von Burschenlagern. Oft werden dabei auch die Führer miteinbezogen. Dieses "Kämpfen" gehört zum Teil sicher zur normalen Entwicklung und findet sich auch in gemischten Lagern. Es trägt aber natürlich deutlich sexuelle Züge. Wird diese Seite nicht durch Kontakte mit dem andern Geschlecht ergänzt, kann das Ergebnis eine unerwünschte Verstärkung homophiler Tendenzen sein, was unter Umständen mit schweren Schuldgefühlen oder gar ernststen neurotischen Störungen bezahlt werden muss.

Einmal abgesehen von solchen Entwicklungsstörungen: ZULEHNER (1976, 137) weist darauf hin, dass die Jugendseelsorge die Aufgaben, welche aus der Bedeutung der Jugendzeit für eine spätere glückliche Ehe erwachsen, noch keineswegs konstruktiv bewältigt hat. Es ist zu fragen, welche Konsequenzen die Jugendorganisationen aus den Erkenntnissen der Jugendsexualforschung zu ziehen hätten. Bis heute werden sie im allgemeinen dieser Herausforderung in keiner Weise gerecht - auch nicht, wenn sie gemischte Gruppen führen (12).

(12) Zur Jugendsexualität vgl. neben den Entwicklungspsychologien die empirische Untersuchung von SIGUSCH/SCHMIDT (1973). Zu den Fragen um Sexualpädagogik und Jugendseelsorge z. Bsp. THOMAS (1970).

3.14 PERSÖNLICHE VERÄNDERUNGEN DURCH DIE LAGER

In den vorhergehenden Kapiteln konnten mannigfache Einflüsse der Lager auf die Teilnehmer nachgewiesen werden. Haben die Jugendlichen selber auch das Gefühl, dass die Camps in ihrem Leben Spuren hinterlassen haben? Wenn ja, welche?

3.14.1 "SORGEN" UND DEREN VERÄNDERUNGEN

3.14.1.1 Art der Veränderungen

In der Befragung am Lagerende wurden folgende Fragen gestellt:

"Hast Du persönliche Sorgen, die in der Lagerzeit *kleiner und weniger bedrückend* geworden sind?



Hast Du persönliche Sorgen, die in der Lagerzeit *grösser und noch bedrückender* geworden sind?

Hast Du besondere persönliche Sorgen, die immer noch *gleich gross* sind?



Tabelle 102:
Veränderungen persönlicher Sorgen
 (Befragung Lagerende)

Frage (abgekürzt)



Persönliche Sorgen, die *kleiner* wurden?

Ja		21.7 %
Nein		78.3 %

Persönliche Sorgen, die *grösser* wurden?

Ja		12.6 %
Nein		87.4 %

Persönliche Sorgen, die *gleich* blieben?

Ja		21.9 %
Nein		78.1 %

N ≈ 420

Die Fragen sind so formuliert, dass ziemlich starke Probleme bzw. Veränderungen vorliegen dürften bis sie mit "Ja" beantwortet werden. Die Prozentzahlen für "Ja" sind infolge der direkten und etwas indiskreten Fragestellung wohl eher zu tief. Wichtig sind auch nicht die genauen Zahlen, sondern die Tendenzen, welche sie ausdrücken. Das Ergebnis ist zwar fast trivial, wird jedoch in der Praxis in seiner Bedeutung oft verkannt:

1. Die Lager können tatsächlich helfen, bestehende Probleme zu verarbeiten und einer Lösung entgegenzuführen.
2. Lager können aber auch bestehende Probleme verstärken.
3. Es ist keineswegs so, dass alle Probleme von den Geschehnissen in den Lagern berührt oder gar verändert werden.

3.14.1.2 Zusammenhang mit andern Variablen

Weisen Teilnehmer, welche in den obigen Fragen mit "Ja" geantwortet haben, besondere Merkmale auf? Lässt sich gar sagen, wo ihre Probleme hauptsächlich liegen?

Nehmen wir jene Jugendlichen, deren Sorgen während der Lager kleiner wurden (1).

Tabelle 103:

Merkmale der Teilnehmer, deren Sorgen kleiner wurden

Merkmal *	Kleinere Sorgen?		Sign.
	Ja	Nein	
<u>Neurotizismus/Extraversion:</u>			
Neurotizismus	S** 5.93	5.14	1 %
Extraversion	S 6.18	6.68	5 %
<u>Gedanken/Probleme:</u>			
Totalskala	S 37.41	33.75	1 %
"Ich selbst"	M 4.74	4.37	1 %
"Ich und meine Kameraden"	M 4.59	4.00	1 %
"Glaubensfragen"	M 4.64	3.95	1 %
<u>Gespräche:</u>			
Totalskala	S 12.28	10.06	1 %
"Ich selbst"	M 1.20	0.78	1 %
"Ich und meine Kameraden"	M 1.48	1.16	1 %
"Allg. Lebensfragen"	M 1.47	1.17	1 %
"Glaubensfragen"	M 2.61	2.17	1 %

N ≈ 400

* In den andern Themen und Gesprächsbereichen liegen keine statistisch bedeutsamen Unterschiede vor.

** S = Schnitt, M = Median.

Die Jugendlichen, deren Sorgen während der Lagerzeit kleiner wurden, sind emotional überdurchschnittlich labil (erhöhter Neurotizismus) und introvertierter als ihre Kameraden

Ein Grund für die erlebte Erleichterung ist bei den Gesprächen in den Lagern zu suchen (vgl. jedoch 3.7.3). Diese Teilnehmer führten allgemein mehr Gespräche als ihre Kollegen, und zwar vor allem über jene Bereiche, die ihnen vor dem Lager offensichtlich überdurchschnittlich viel Kopfzerbrechen bereitet hatten: Schwierigkeiten mit sich selbst und mit den sozialen Beziehungen, sowie mit Glaubensproblemen.

3.14.2 VERAENDERUNGEN NACH ANGABEN IN DER SPAETBEFRAGUNG

3.14.2.1 Häufigkeit und Art der Veränderungen

Um nicht bloss Effekte einer ersten Begeisterung zu erfassen, wurde in der Spätbefragung (mehr als ein Vierteljahr nach den Lagern) nochmals eine offener formulierte Frage nach eventuellen Veränderungen gestellt. Sie lautete sehr vorsichtig:

"Manchmal stellt man fest, dass man sich nach so einem Lager im Alltag plötzlich etwas anders verhält oder dass man über bestimmte Dinge plötzlich etwas anders denkt.

Ist Dir das auch so ergangen?

- a) JA
- b) NEIN

Wenn 'JA' (Antwort 'a'):

Kannst Du sagen, in welcher Beziehung sich etwas verändert hat? Vielleicht ein Beispiel?"

-
- (1) Bezüglich Neurotizismus und Gedanken/Probleme gilt ähnliches für jene, deren Sorgen verstärkt wurden oder gleich blieben.

Dass es sich nicht bloss um unerwünschte habituelle Ja-Sager handelt, beweist die Beobachtung, dass die Teilnehmer mit vergrößerten Sorgen sich in den Gruppen tatsächlich etwas weniger wohlfühlten und das auch zugeben:

Median: 11.00 bzw. 11.70; Sign. 10%; N = 416

Tabelle 104:
Veränderungen infolge der Lager (Häufigkeit)
 (Spätbefragung)

Im Alltag eine positive *
 Veränderung festgestellt?

Ja		50.9 %
NEIN		49.1 %

N = 391

* 4.6% der Teilnehmer stellten fest, dass die Rückkehr in den Alltag ernüchternd war: Er sei nach der schönen Lagerzeit grau, negativ und enttäuschend.

Diese Teilnehmer werden hier und im folgenden als "nicht positiv Veränderte" ("Nein") behandelt. (Zum Problem vgl. 3.4.2; 3.14.2.2).

Negative Veränderungen infolge der Lager wurden kaum genannt. Ausnahmen bilden einige wenige Teilnehmer, welche nebenbei erwähnen, sie hätten anfangs zuhause etwas Mühe mit dem "Anstand" gehabt (vgl. 3.8.2).

Es überrascht die grosse Zahl derer, die nach so langer Zeit noch das Gefühl haben, das Lager habe einen positiv verändernden Einfluss auf sie ausgeübt: es ist immerhin die Hälfte der Teilnehmer. Worin besteht diese Veränderung?

Tabelle 105:
Positive Veränderungen infolge der Lager (Art)
 (Spätbefragung)

<u>Art der Veränderung</u>	
Verhältnis zu Mitmenschen verbessert	31.1 %
Glaube vertieft	27.9 %
Veränderter Lebensstil	11.6 %
Erwachsener, selbstsicherer	5.5 %
Neue Kraft gefunden	4.5 %
Offener, kontaktfreudiger	3.7 %
Neue Freundschaften	2.5 %
Geschickter	2.5 %
Verschiedenes (einzelne Nennungen)	10.7 %
<hr/>	
N = 190	100.0 %

Die Einflüsse liegen nach eigenen Angaben der Jugendlichen vorwiegend in folgenden Bereichen:

- Verbesserung der sozialen Beziehungen
- Hilfe bei der Bewältigung von Glaubensproblemen.

Bei Teilnehmern, die angeben, ihr Glaube sei vertieft worden, kann tatsächlich eine überdurchschnittlich starke Steigerung der Religiösen Einstellung im Lager - insbesondere in den Faktoren "Praktizieren" und "Dogmatik" - festgestellt werden (2).

(2) Veränderung RE-F:

Im Schnitt: + 1.00 bzw. + .36; Sign. 1 %; N = 416

Veränderung Praktizieren:

Im Schnitt: + 1.35 bzw. + .63; Sign. 1 %; N = 416

Veränderung Dogmatik:

Im Schnitt: + .80 bzw. + .17; Sign. 5 %; N = 416

Warum gerade diese beiden Faktoren sich überdurchschnittlich verstärkten, geht aus 3.10.4 hervor.

Einige Jugendliche beobachten Veränderungen in ihrem persönlichen Lebensstil. Andere Nennungen haben mehr mit dem seelischen Gleichgewicht zu tun: Die Mädchen und Burschen stellen eine psychische Stabilisierung mit gleichzeitiger stärkerer Öffnung nach aussen fest (3).

Interessant ist, dass alle Äusserungen nur den Individual- und den Personal-Aspekt (1.2.3) betreffen. Nennungen, die beispielsweise ein neues Engagement im Bereich gesellschaftlicher Strukturen erkennen liessen, sind nicht zu finden (vgl. 3.8.3.2).

Der Vorwurf kann den Lagern nicht erspart bleiben, dass sie die gesellschaftliche, soziale, politische Dimension ausklammern (vgl. 4.5.4.8 u.ö.).

3.14.2.2 Zusammenhang mit andern Variablen

Bezüglich Neurotizismus und Gedanken/Probleme zeigen sich ähnliche Zusammenhänge, wie wir sie in 3.14.1.2 schon bei jenen Teilnehmern feststellten, die am Lagerende angaben, sie hätten Sorgen, welche während des Lagers kleiner wurden.

Ein wichtiger Grund für die Veränderungen sind wiederum die Gespräche. Es wurden insbesondere jene Themen vermehrt besprochen, über welche sich die Teilnehmer vor den Lagern überdurchschnittlich oft Gedanken gemacht hatten.

(3) Die Veränderung ist tendenziell auch objektiv feststellbar. Diese Jugendlichen haben während des Lagers im Neurotizismus (3.5.2) ganz leicht abgenommen:

Schnitt: - .20; Übrige + .08; nicht signifikant; N = 423.

Tabelle 106:
Gespräche der "veränderten" Teilnehmer

Thema ***	Verändert?		Sign.
	Ja (Median)	Nein (Median)	
"Ich selbst"	1.05	0.66	1 ‰
"Ich und meine Kameraden"	1.51 *	0.96	1 ‰
"Glaubensfragen"	2.46 **	2.14	5 ‰
Totalskala Gespräche (Schnitt)	11.69	9.10	1 ‰

N ≈ 370

- * Teilnehmer, deren Verhältnis zu Mitmenschen sich verbesserte:
 Median: 1.72 (Sign. 1 ‰)
- ** Teilnehmer, die eine Glaubensstärkung feststellten:
 Median: 2.79 (Sign. 1 ‰)
- *** nur Themen mit statistisch bedeutsamen Unterschieden.

Die Resultate zeigen, dass Gespräche in Lagern offensichtlich beachtliche Auswirkungen haben können (vgl. jedoch 3.7.3).

3.14.2.3 Heimkinder

Ein interessantes Detail:

Sämtliche Heimkinder, welche an der Spätbefragung teilgenommen haben (4), geben an, sie hätten sich durch den Einfluss des Lagers positiv verändert.

3.14.2.4 Einige Zitate aus Aeusserungen der Teilnehmer

Liest man, was die Teilnehmer auf die Frage nach den Veränderungen mehr als ein Vierteljahr später zur Antwort geben, ist man beeindruckt von der Bedeutung, die einem kurzen Lager im Leben junger Menschen zukommen kann. Im folgenden seien einige Aeusserungen wörtlich zitiert.

(4) Das sind allerdings nur 53.3 ‰ der in der Untersuchung erfassten Heimkinder. (Vgl. zum Thema 3.4.1, Anm. 2; 3.2.5.3).

In 3.4.2 wurde das Problem diskutiert, dass der Alltag nach der schönen Zeit im Lager wie eine kalte Dusche wirken kann. Dieser Sachverhalt drückt sich in den folgenden Äusserungen sehr deutlich aus:

- "Es sind für mich zwei verschiedene Welten, im Lager und das sonstige Leben." (030107) *
- "Man fühlt sich ziemlich verlassen." (120008)
- "Ich fühlte mich wie angeschrirt nach der fröhlichen Zeit." (050710)
- "'Einsamkeit', kein Kontakt mehr mit Aussenstehenden." (022106)

Das Gefühl der Einsamkeit taucht gerade auch dann auf, wenn man entdeckt, dass in der Alltagssituation andere Werte und Normen gelten (Problem der kognitiven Dissonanz, 3.10.5.1):

"Im Lager glauben alle, oder die meisten, an Jesus. In der Schule steht man alleine da." (021007)

Der genannte Effekt zeigt sich auch in ganz banalen Fragen:

"Ich hatte mir im Lager vorgenommen, nicht mehr abzuschreiben in der Schule, jedoch, als ich letztthin die Aufgaben vergass, schrieb ich sie vor der Schulstunde schnell noch meiner Banknachbarin ab." (070005)

Die erlebte Veränderung wird wieder rückgängig gemacht:

"Für einige Zeit war ich viel offener gegenüber anderen Menschen. Heute schon nicht mehr so fest." (021609)

Dem Bezug der Lager zum Alltagsleben und der Lager-Nacharbeit muss aus diesem Grunde grösste Aufmerksamkeit geschenkt werden. Wir werden in 4.5.3.6 nochmals auf denselben Sachverhalt stossen.

Zahlreich sind die Teilnehmer, welche das Gefühl haben, ihr Glaube sei vertieft worden (3.10.4). Das kann sehr verschiedene Formen annehmen: das Feststellen einer radikalen Wende oder eine Verstärkung der Beschäftigung mit Fragen des Glaubens.

* Kenn-Nr. des Teilnehmers.

"Vor dem Lager: man weiss nicht recht, ob man an Gott glauben soll, oder nicht.
Nach dem Lager: man glaubt an Gott." (030508)

"Ich bin Christ geworden." (080031)

"Ich diskutierte häufiger mit überzeugten Christen (ich bin noch nicht überzeugt!) und lese auch jetzt noch pro-christliche und anti-christliche (Freimaurerei) Lektüre." (080043)

"Ich wollte nie begreifen, dass man im Leben ein Ziel haben muss, einen Sinn im Leben, doch da sah ich im Lager, wenn man nicht weiss, wozu man lebt, wozu hat denn das Leben einen Sinn? Ich suchte einen Lebenssinn und fand ihn. Und so wird man glücklich, wenn man weiss, wozu man lebt. Aber das Ziel ist nicht Jesus!" (070012)

"Ich habe mir Gedanken gemacht, dass ich mehr über Gott und die Bibel wissen möchte. Und zwar in Gruppen, so wie ich's mir im Lager vorstelle (z.B.)." (060203)

Das Lager kann den Effekt haben, dass man mehr betet, häufiger Gottesdienste besucht, öfter die Bibel liest. Es kann aber unter Umständen auch einen entkrampfenden Effekt zeitigen:

"Ich denke übers Beten und Bibellesen anders, dass man z.B. nicht unbedingt jeden Tag die Bibel lesen bzw. beten muss. Früher machte ich das aus moralischem Zwang, heute aus freiem Willen." (020905)

Neben der häufig anzutreffenden Verbindung von vertieftem Glauben und verstärkter Mitmenschlichkeit begegnen auch Aeusserungen wie:

"Ich bringe viele Dinge mehr mit Gott in Verbindung. Kleine und ganz alltägliche Sachen, die mir früher in dieser Beziehung gar nicht bewusst waren." (080044)

Damit wenden wir uns nun dem veränderten Verhältnis gegenüber den Mitmenschen zu. Es werden zum Teil banale Dinge genannt wie:

"Man hilft mehr (Abtrocknen, Aufräumen)." (110015)

"Man ist folgsamer." (110009)

Vielfach begegnet ein verstärktes Reflektieren über die Beziehungen zu den Mitmenschen und ein daraus folgendes neues Verhalten:

"Ich habe verschiedene Menschen kennengelernt und ich denke oft über ihr Verhalten nach." (040104)

"Man lernt die Lagerkameraden kennen. Dabei weiss man, dass man mit ihnen leben muss, und dass dies nur geht, wenn man einander akzeptiert. Anders ist es auch nicht im Berufsleben. Und in dieser Hinsicht habe ich viel vom Lager profitiert." (080048)

"Ich denke anders über den Mitmenschen, ich kann ihn nun viel besser annehmen so wie er ist." (120005)

Lager führen zu Kontakten (3.4.2.1):

"Ich wollte eigentlich mit den andern keinen Kontakt aufnehmen, aber das kam einfach von selbst. Mit einigen stehe ich jetzt noch im Kontakt." (120011)

In verschiedene Lager wurden absichtlich einige Heimkinder und Behinderte mitgenommen (3.2.5.3, 3.14.2.3):

Es hat sich verändert "wie ich über andere junge Leute denke, z.B. solche, die in Heimen aufgewachsen sind." (070009)

"Keine Scheu vor Behinderten mehr." (030607)

Durch das feed-back in der Gruppe kann das Verhalten geändert werden (3.11.2.1):

"Vor dem Lager log ich immer und stritt alles ab, ich war richtig verhasst bei meinen Kollegen. Nach dem Lager lüge ich nicht mehr, denn wenn ich jemanden belüge, belügt er mich. Das Lügen ist für mich verschwunden und es gibt vieles, was ich nicht mehr machen kann." (070018)

Das Gruppen-Erlebnis kann aber auch weniger positive Auswirkungen haben (3.9.2, 3.12.3.2):

"Ich bin vorsichtiger geworden. Also ich sage nicht sofort meine eigene Meinung. Ich höre zu, ob der andere vertrauenswürdig ist." (090004)

Die Gespräche in den Lagern schulen die Diskussionsfähigkeit (3.12.3.2):

Ich habe mich insofern verändert, als "ich jetzt mit andern besser diskutieren kann." (080052)

Konkrete Fragen können besprochen werden (3.14.1.2, 3.14.2.2; jedoch 3.7.3):

"Nach dem Lager wusste ich, welchen Beruf ich erlernen sollte. (Lehrvertrag schon im Haus)." (021809)

Es wurde Freude am Sport geweckt (3.12.3.1):

"Ich treibe jetzt viel mehr Sport als vor dem Lager." (060107)

"... z.B. früher habe ich noch nie eine Wanderung mitgemacht, aber nach dem Lager habe ich Freude, wenn ich dabei sein kann." (120035)

Wir wenden uns nun Veränderungen zu, die mit Ich-Stärkung und psychischer Stabilisierung überschrieben werden können (3.14.2.2):

"Ich wurde selbstsicherer gegenüber meinen Kameraden." (060214)

"Man lässt sich nicht mehr von der Mehrheit erdrücken." (021808)

"Seit dem Lager bin ich nicht mehr so traurig." (040204)

"Fühle mich weniger bedrückt." (020310)

Diese Stabilisierung kann beachtliche Folgen haben:

"Mein ganzes Dasein hat sich danach verändert. Ich habe wieder neue Kraft bekommen, die Lehre, die ich vor 1 Jahr begonnen habe und die 4 Jahre dauert, durchzuhalten.

Ich war wieder stolz auf mich selbst, und
ich bin ein ganz anderer Mensch geworden." (070016)

Andererseits kann auch eine gewisse kritische Distanzierung
von den Ansprüchen des Alltages festgestellt werden (vgl.
3.4.2.1):

"Ich war zur Erkenntnis gekommen, dass der
Beruf nicht das wichtigste im Leben ist." (021710)

Die Kontaktfreudigkeit kann verstärkt werden (3.5.1):

"Seit dem Lager bin ich viel kontakt-
freudiger als vorher." (120037)

Damit kommen wir nocheinmal auf die wichtige Rolle, die ge-
mischten Lagern zukommt, zu sprechen (3.13):

Nur sehr verhalten wird der Tatbestand vom folgenden Teil-
nehmer ausgedrückt:

"Ich bin ja in der Pubertät und habe somit
einige Erfahrungen mehr gemacht." (120014)

Gemischte Lager können bestehende Hemmungen gegenüber dem
andern Geschlecht abbauen helfen:

"Vor allem in der Beziehung mit Mädchen, da
bin ich viel freier als vorher." (120023)

"Z.B. die Freiheit zwischen Knabe und
Mädchen." (120004)

Die Begegnung mit dem andern Geschlecht kann auch zu Freund-
schaften führen, wie der folgende Teilnehmer voller Freude
meldet:

"Ich habe eine Freundin gefunden im Lager!!" (080027)

Schliesslich ist auch nicht zu unterschätzen, was vor
lauter pädagogischen Bemühungen oft vergessen wird (3.4.2,
3.12.3.5):

"Ich habe mich gut erholt und habe nachher
auch wieder einigermaßen Plausch an der
Schule gehabt." (030303)

Eines geht aus all diesen Aeusserungen deutlich hervor:
Wenn nach mehr als einem Vierteljahr solche Stimmen zu ver-
nehmen sind, darf behauptet werden, dass Lagern im Rahmen
christlicher Jugendarbeit eine zentrale Stellung zukommen
kann.

4. TEIL:

CHRISTLICHE JUGENDARBEIT ALS EINE FORM DER

CHRISTUSGEMEINSCHAFT

4.1 VORBEMERKUNGEN

4.1.1 ZIELSETZUNG DES 4. TEILES

Im 4. Teil dieser Studie sollen die Ergebnisse der empirischen Untersuchung in den Rahmen eines Gesamtkonzeptes von Christlicher Jugendarbeit gestellt werden.

Aufgrund des gewählten wissenschaftstheoretischen Ansatzes - dargestellt in 1.2 und 1.3 - entsteht damit vorerst ein gewisser Bruch zwischen dem vorhergehenden empirischen dritten und diesem vierten Teil.

Es wäre zwar sehr wohl möglich, aufgrund der dargestellten Resultate nun einfach einige "Rezepte zur erfolgreichen Lagerführung" zu geben. Man verfiere damit aber sofort jenem folgenschweren Fehler, der in der Praxis leider weit verbreitet ist und darin besteht, dass man vergisst, Einzelercheinungen und -erkenntnisse in einen weiteren Kontext zu stellen. Genau damit bekommt man aber sehr viele Probleme gar nie in den Blick (Problem des Pragmatismus, 1.3.5).

Hier soll ein anderes Verfahren angewendet werden: Wir drehen nun unseren Gegenstand - christliche Jugendarbeit - gewissermassen um 180 Grad, verlassen den empirisch-erkennenden Modus und betrachten die Sache gewissermassen von der anderen Seite: vom Blickpunkt neuerer Theorien christlicher Jugendarbeit.

Im normativ-entscheidenden Modus soll sodann - in Auseinandersetzung mit den referierten Theorien - ein neuer Ansatz zu einem theologisch verantworteten Konzept von Jugendarbeit versucht werden.

Bei diesem Vorgehen sind ständig Verbindungen zum empirischen dritten Teil herzustellen, Empirie und Theorie miteinander in Beziehung zu halten (Relationalität der beiden Modi, 1.3.1.3). Nur in dieser Begegnung von Empirie und Theorie können sich allenfalls die erhofften theologischen Kriterien, Beurteilungs- und Entscheidungsmaximen ergeben. Die "Rezepte zur erfolgreichen Lagerführung" (siehe oben) mag der Leser sich dann selber zusammenstellen.

4.1.2 ANFORDERUNGEN AN THEOLOGISCHE KRITERIEN, BEURTEILUNGS- UND ENTSCHEIDUNGS-MAXIMEN

Die Anforderungen an theologische Kriterien, Beurteilungs- und Entscheidungs-Maximen wurden im Rahmen der wissenschafts-theoretischen Vorüberlegungen in 1.3 ausführlich dargestellt.

Hier sei nur nochmals daran erinnert, dass es sich dabei um Aussagen im normativ-entscheidenden Modus handelt; sie dürfen sich nicht pseudo-empirisch geben (1.3.1.2). Das Prinzip der Relationalität der beiden Modi verlangt jedoch eine ständige Bezugnahme auf die Ergebnisse der Empirie (1.3.1.3). Den einzelnen Aussagen liegen Grund-Werturteile zugrunde, die "bekenntnismässig" und offen eingeführt werden müssen. Der Theologe wird sie in Beziehung zu biblischem Denken setzen und sie durch das Christusgeschehen motivieren und korrigieren lassen (1.3.4).

4.1.3 GRENZEN DER FOLGENDEN AUSFUEHRUNGEN

An dieser Stelle müsste nun vorsichtshalber eine Liste dessen folgen, was in diesem 4. Teil geleistet werden kann - oder besser: was nicht. Stattdessen nur zwei Punkte:

1. Dieser 4. Teil wird ein Fragment bleiben. Er ist der Weiterführung und Konkretion bedürftig.
2. Es geht darum, "einige Nägel einzuschlagen" (LENDI-WOLFF). Sie sollen das Bild fixieren.

4.2 ZU NEUEREN "THEORIEN DER JUGENDARBEIT"

4.2.1 KONZEPTIONEN VON JUGENDARBEIT UND DEREN THEOLOGISCHE BEGRÜNDUNGEN

Im folgenden werden ganz knapp einige Konzeptionen von Jugendarbeit dargestellt und zum Teil ganze Jugendorganisationen mit Etiketten versehen (1).

Will man dabei nicht der Gefahr undifferenzierter Pauschalurteile erliegen, muss man sich unbedingt bewusst sein, dass es sich um eine Typologie handelt. Die einzelnen Konzeptionen begegnen in der Praxis kaum je in Reinform und ohne zusätzliche Elemente.

BINDER (1969, 157) weist auf die grosse Versuchung zur Pauschalisierung hin, wenn er schreibt: "Man hat wieder ein System, mit dem man die Dinge in den Griff bekommt. Differenzierungen sind nicht zeitgemäss, zwei Schubladen reichen aus, man ist progressiv oder konservativ, die Guten ins Töpfchen, die Schlechten ins Kröpfchen."

4.2.1.1 Missionarische Jugendarbeit

Missionarische Jugendarbeit hat das Ziel, "junge Menschen zu Christus zu führen".

Theologisch wird sie mit dem Missionsauftrag Christi begründet (Mth. 28, 18ff u.a.St.). Eine klassische Formulierung ist die Pariser Basis des CVJM (2.3.3.1).

Im Rahmen dieser Konzeption wird meist unterschieden zwischen zentralen und peripheren Aktivitäten. Zentrale Aktivitäten sind Bibelarbeit, Verkündigung, seelsorgerliche Gespräche u.ä., peripher sind Sport, Bildung, Geselligkeit usw. (vgl. BINDER, 1969, 158). Wo man periphere Dinge

(1) Viele Elemente entstammen den Typologien von SEYDEL (1974) und BAEUMLER (1975, 323ff). Insbesondere von SEYDEL wird das hier nur knapp skizzierte Bild breiter entfaltet, ein Ueberblick über die Geschichte der Jugendarbeit und ihrer verschiedenen Konzeptionen gegeben, sowie Kritik geübt.

Die Entwicklung der evangelischen Jugendarbeit in Deutschland seit dem missionarisch ausgerichteten Neubeginn nach dem Zweiten Weltkrieg ist nachgezeichnet in BINDER (1969, 157ff), vgl. BAEUMLER (1972), WEGENAST (in: FEIFEL, 1975, III, 306ff). (Forts.)

nicht einfach als "uneigentlich" aus dem Angebot streicht, werden sie mit dem Hinweis auf das Postulat der ganzheitlichen Indienstnahme des Menschen für Christus unter Bezug auf 1. Thess. 5,23 manchmal sogar gefordert (4.4.2). Sie bleiben jedoch peripher.

Je nach Organisation misst man der Diakonie eine mehr oder weniger grosse Bedeutung zu. Sie bleibt jedoch der Mission deutlich untergeordnet.

Die missionarische Jugendarbeit wird heute vielfach durch sozial-integrative Elemente (4.2.1.2) ergänzt.

Wir finden diesen erweiterten Typus beispielsweise beim CVJM/F im deutschen Sprachgebiet (vgl. 2.3.3.4; ERL, 1968, 421ff). Ausdruck dieser Konzeption sind auch die Zielsetzungen der Gruppenführer in der Lager-Untersuchung (3.3.4.2). Auch dort begegnen nicht nur missionarische Elemente.

4.2.1.2 Sozial-integrative Jugendarbeit

Sozial-integrative Jugendarbeit ist sorgfältig zu unterscheiden vom sozial-integrativen Führungsstil (3.8.3.2.4; SEYDEL, 1974, 19). Beides muss nicht notwendigerweise miteinander verbunden sein - und ist es auch meist nicht.

Der Zweck sozial-integrativer Jugendarbeit ist, Jugendliche in ein gesellschaftliches System zu integrieren (2).

Als Mittel wird meist ein "Schonraum" oder "Freiraum" (3.4.2.1) gefordert, der dem jungen Menschen zur "Selbsterfaltung" verhilft, so dass er später "als verantwortliches Glied der Gemeinschaft/Gesellschaft" seiner "Verantwortung als Bürger und Glied seiner Kirche" gerecht werden kann.

Es sind verschiedene Untertypen zu berücksichtigen. Man kann sie jedoch nur der Tendenz nach unterscheiden. Sozial-integrativ wirken ausserdem meist all jene Formen, denen kein durchreflektiertes Konzept zugrunde liegt.

-
- (1) (Forts.) Eine kritische Uebersicht über die Neuansätze seit 1964 bietet BELARDI (1975). Vgl. auch POTT (1971, 555ff), BINDER (1969, 157ff), E. WEISSER (1963, 15ff).
 - (2) Es dürfte klar sein, dass dieses Ziel offiziell meist nicht so formuliert wird, und dass damit auch nicht unbedingt die Absichten der Träger sozial-integrativer Jugendarbeit getroffen sind. Von ihren Gegnern (!) wurde dieser Begriff jedoch eingeführt, weil sie behaupten, dass die Wirklichkeit dieser Art Jugendarbeit zu einem sozial integrierenden Ergebnis führt. Vgl. dazu LIEBEL (LESSING/LIEBEL, 1975, 152ff); 3.8.3.2.

4.2.1.2.1 Integration in die Gesellschaft

Jugendarbeit ist ein "Uebungsraum" oder auch ein "Experimentierfeld" für die spätere Verantwortungsübernahme in der Gesellschaft. Sie ist ein "Schonraum", insofern die Jugendlichen vor den schädlichen Einflüssen der heutigen Welt bewahrt werden oder - wenn sie schon "asozial" oder "auffällig" geworden sind - neue Verhaltensformen erlernen sollen. Stichwort: "Sinnvolle Freizeitgestaltung".

Die Theologen weisen hin auf den sozial-diakonischen Auftrag der Kirchen, auf die Solidarität Jesu oder auf christliche Tugenden, die es zu erwerben gilt.

Ein Beispiel für die theologische Begründung sozial-diakonisch verstandener kirchlicher Jugendarbeit ist das Konzept von STAMM (1977), welches im Auftrag des Kirchenrates der evang.-ref. Landeskirche des Kantons Zürich erarbeitet wurde. Daraus einige kurze Ausschnitte, die den Gedankengang deutlich machen:

1. "Christ-Sein und darum Kirche lebt aus der Nachfolge Christi."
2. "Die Grundabsicht Jesu Christi richtet sich auf das Geschehen heilen Lebens im umfassenden Sinn." (Stichwort: "ganzer Mensch"; vgl. 4.4.2).
3. "Nachfolge Christi bedeutet ... zum Leben helfen."
4. Nachfolge Christi rechnet damit, "dass ihr im Umgang mit ihren jeweiligen Beziehungspartnern der biblisch bezeugte Christus begegnen kann" (S. 7).

In der Entfaltung dieses Ansatzes begegnen neben den sozial-integrativen auch emanzipatorische Elemente (4.2.1.4), kaum missionarische.

Den sozial-integrativen Untertyp "Integration in die Gesellschaft" finden wir beispielsweise in der Jugendarbeit der öffentlichen Hand, in der sozial-diakonischen Arbeit der christlichen Jugenddörfer oder in der sozial-diakonisch verstandenen Jugendarbeit der Kirchen. Elemente davon sind aber auch in den meisten andern Konzeptionen von Jugendarbeit zu finden.

4.2.1.2.2 Integration in die Kirch-Gemeinde

Ziele dieses Untertypus sind: die Jugendlichen in der Gemeinde beheimaten, Einübung ins Gemeindeleben, Ressentiments gegenüber der Kirche abbauen, der Kirche neue Impulse geben, Jugendarbeit als Experimentierfeld der Gemeinde, Sicherung von kirchlichem Nachwuchs.

Je nach Gegebenheit erhält diese Art von Jugendarbeit einen begrenzten oder sehr weiten Spielraum zugestanden: Nur Bibelarbeit, Predigtgespräch u.ä. bis hin zu offener Jugendarbeit (oft mit "Speck-Funktion" (3)).

Theologisch wird die Konzeption zum Beispiel von BONHOEFFER (1933/1960, III, 292f) begründet:

"Unsere Frage ist nicht: Was ist die Jugend und was ihr Recht?, sondern was ist die Gemeinde und welcher Ort kommt der Jugend in ihr zu?". Die Antwort: Aufgabe der Kirche ist "Lehre und Verkündigung des Wortes Gottes". Die Jugend soll "der Gemeinde dienen, indem sie das Wort hört, lernt und einübt. ... Kirchliche Jugendarbeit ist möglich allein auf Grund der Anrede des Jugendlichen auf seine Taufe, und mit der alleinigen Absicht, ihn Gottes Wort vernehmen zu lassen."

Der Typus enthält mitunter auch Elemente des missionarischen Ansatzes.

Eine zwar auch von BONHOEFFERs Theologie ausgehende, jedoch andere Konsequenzen ziehende Konzeption wählt BAEUMLER (1967b): "Jugendarbeit als Experimentierfeld der Gemeinde".

Er vertritt in diesem Aufsatz (vgl. 4.2.1.4) im Wesentlichen ebenfalls einen sozial-integrativen Ansatz, versucht jedoch - im Unterschied zu BONHOEFFER selber - eher emanzipatorisch ausgerichtete Postulate aufzunehmen.

Theologisch setzt er beim Begriff der Mündigkeit, wie ihn BONHOEFFER entwickelt hat, ein. Er versteht christliche Gemeinde als "Gemeinde für andere" (S. 210f).

Um als solche existieren zu können, bedarf sie der ständigen Erneuerung. Das wird theologisch begründet:

"Grund dieser Erneuerung ist die in Jesus Christus in Kraft gesetzte und in die Zukunft hinein eröffnete Verheißungsgeschichte vom rettenden Handeln Gottes, wie sie in den biblischen Texten bezeugt und in Wort und Sakrament gegenwärtig wird; - Anlass dieser Erneuerung kann sehr

(3) Mit Speck fängt man bekanntlich die Mäuse; vgl. 4.2.1.6.

wohl die Begegnung mit der jungen Generation sein, die unter den Bedingungen unserer gegenwärtigen Gesellschaft mündig werden soll" (S. 213).

BAEUMLER referiert dann Arbeiten von EISENSTAEDT und MOLLENHAUER und zieht Konsequenzen für die kirchliche Jugendarbeit. An dieser Stelle wird deutlich ein emanzipatorisches Interesse spürbar.

Soll man den Gemeinden nun aber zumuten, sich auf das Experimentierfeld der Jugendarbeit - was sie in doppelter Hinsicht ist: für die Jugend wie für die Gemeinde - zu begeben?

BAEUMLER entfaltet die Antwort (ja) von verschiedenen Gesichtspunkten her. Theologisch argumentiert er mit LOHFF: "Vielmehr sind die verbalen Formen des Glaubensverständnisses und das Sein in der Stellvertretung untrennbar, wenn nicht beides seinen theologischen Sinn verlieren soll" (zit. S. 221f).

Wenn die Gemeinde die alltäglichen Lebensprobleme Heranwachsender ernstnehmen, "dann sind sie auf eine sehr praktische Weise der Frage ausgesetzt, wie Nachfolge Jesu Christi in unserer gesellschaftlichen Wirklichkeit auszu- sehen habe" (S. 224).

4.2.1.2.3 Jugendarbeit als katechetische Aktivität

Diese Konzeption passt nicht so recht ins Schema. Je nach Ausprägung gehört sie eher zur missionarischen Jugendarbeit oder zur sozial-integrativen, Untertyp "Integration in die Gemeinde".

Sie soll - zum Teil deutlich aus einer Kritik heraus - die traditionellen katechetischen Bemühungen der Kirchen ergänzen oder teilweise ersetzen. Das geschieht durch eine "ganzheitliche" Erziehung (vgl. 4.4.2), in die auch der Verkündigungsauftrag einbezogen wird. Jugendarbeit soll in christliches Leben einüben.

Dieses Denken findet sich in einigen kirchlichen Gemeinden (Stichwort: Gesamtkatechumenat (4)), sowie - mit völlig anderem Gesicht und missionarisch motiviert (4.2.1.1) - auch hinter der Konzeption der Zürcher CVJM-Jungscharen.

(4) Vgl. BAEUMLER (1975, 324f); DOBMEIER (1974, 30).

In der Region Zürich lässt man in den CVJM-Jungschar- und Knappen-Gruppen die etwa 8- bis 14-Jährigen biblische Geschichte aus dem Alten und Neuen Testament "erleben", indem man sie spielend nachvollzieht.

Beispiel: Der Auszug aus Aegypten wird an einem Weekend phantasievoll ausagiert: Man zieht in morgenländischer Bekleidung, Mose voran, mit Tieren und aller Habe durch Feld und Wald und "erlebt" die in der Bibel erzählten Geschichten und Wunder.

Diese neue Methodik geht hauptsächlich auf das Wirken des Jungscharsekretärs Rolf WEHRLI seit den sechziger Jahren zurück. Er hat die zentrale Bedeutung des Erlebens neu erkannt und konsequent in die Praxis umgesetzt. Verbunden mit einem hochentwickelten Ausbildungssystem und einer ausgebauten hierarchischen Struktur hat diese Methode des "Themen-" oder "Erlebnis-Programmes" zu einem rapiden Erstarren der betreffenden Gruppen geführt.

Das "Zürcher-Modell" hat in der Folge im In- und Ausland ein starkes - positives und negatives - Echo gefunden. Das CVJM-Europakomitee organisierte 1976 in Seuzach/ZH eine internationale Konferenz zu diesem Thema.

In der Lager-Untersuchung finden sich zwei mit dem Zürcher-Modell verknüpfte Lager: Nr. 2 und 5 (vgl. Anhang 1). Es handelt sich allerdings um ältere Jugendliche, die nicht Erlebnis-Programme im obigen Sinne durchführen.

4.2.1.2.4 Integration in einen Bund

Diesen Untertyp finden wir in der bündischen Jugend, z.B. in der Christlichen Pfadfinderschaft Deutschlands (vgl. WURZBACHER, 1961).

SEYDEL (1974, 99) fasst die dort vorfindliche Argumentationsstruktur wie folgt zusammen:

"Kulturkritisches Urteil über die Gesellschaft, das bei den Symptomen steckenbleibt - Bewahrung des Jugendlichen vor Gefährdungen in dem Schonraum der Primärgruppe um der Selbstentfaltung willen - Förderung der sozialen Integration durch Qualifizierung jugendlicher Aktivitäten durch ein konservatives Wertesystem."

Die theologischen Begründungen geben ein "allgemeines 'Wertklima' ab" (S. 98).

4.2.1.3 Jugendarbeit als Selbsterfüllung der Jugend

Dieser Ansatz orientiert sich ausschliesslich an den Bedürfnissen der Jugend. "'Erfüllte Freizeit' ist dann, wenn die Jugendlichen das tun, was ihnen selber gehört, was ihnen entspricht, aus ihnen selber kommt; wenn sie an den Ort gelangen, wo sie selbst zur Sprache kommen" (Arbeitshilfe der ev. Jugend auf dem Lande, in: SEYDEL, 1974, 100).

Die theologische Begründung besteht in der Behauptung, "dass diese radikale Form der Zuwendung zum Mitmenschen selbst schon theologische Qualität hat" (S. 11) (5).

Dieser Typ ist vor allem in der offenen Jugendarbeit zu finden.

4.2.1.4 Emanzipatorische Jugendarbeit

Seit Ende der sechziger Jahre geriet - im Zusammenhang mit der allgemeinen "Politisierung der Jugend" - die weit verbreitete sozial-integrative Jugendarbeit unter heftigen Beschuss. Der Hauptvorwurf ist: "Ihr Ziel war, die junge Generation in die bestehenden allgemeinen gesellschaftlichen Aufgaben zu integrieren" (GIESECKE, 1973, 86) (6).

Es kam die emanzipatorische Jugendarbeit.

(5) SEYDEL (1974, 113) weist auf die Parallelen zur klientenzentrierten Seelsorge hin.

(6) Der Gang der Dinge ist bei SEYDEL (1974, 19ff) in hervorragender Weise dargestellt. Vgl. auch POTT (1971, 555ff), GIESECKE (1969, 539ff), FALTERMAIER (1969, 193ff), BAEUMLER (1965, 1972, 1973b). Zur Literatur siehe auch 4.2.1.5, Anm. 10.

Die Zwischenstufen zwischen der sozial-integrativen und der emanzipatorischen Jugendarbeit werden hin und wieder unter dem Begriff "progressive Jugendarbeit" zusammengefasst (z.B. POTT, 1971, 555ff). Sie ist ab etwa 1964 mit dem Buch von MUELLER ua. (1970) "Was ist Jugendarbeit?" in Ansätzen greifbar. Man kann diese Formen jedoch mit guten Gründen als sozial-integrative Jugendarbeit mit emanzipatorischen Elementen bezeichnen.

Eine Analyse von Mitgliederzeitschriften der Jugendverbände unter dem Gesichtspunkt "Integration oder Emanzipation?" bietet MEYER (1974, 301ff).

SEYDEL (1974, 101) kennzeichnet sie - ein Arbeitspapier der AEJ (7) zitierend - wie folgt:

- "'Repressionsarmut'"
- "Hilfe zur Verwirklichung der Bedürfnisse und Interessen der Jugendlichen, 'die dazu bisher wenig oder gar nicht in der Lage sind'"
- "Abbau von 'Fremdheit, Angst, Aggression und Kommunikationsunfähigkeit' in den Beziehungen der Geschlechter untereinander"
- "Engagement an der Veränderung gesellschaftlicher Strukturen"
- "Kritik und Veränderung der Praxis der Kirche dort, 'wo es nicht gelingt oder abgelehnt wird, Agape zu praktizieren'"
- "Bemühung um produktive Lösung von Konflikten mit Kirche und Gesellschaft".

Mit einer Formulierung von BAACKE (zit. S. 25):

"Befreiung von irrationalen Mechanismen, nicht bewältigten psychischen Antriebsanlagen aufgrund gesellschaftlicher Unterdrückung und, positiv gewendet, als Befähigung zu rational kontrolliertem, entscheidungsfähigem Handeln, das Selbstbestimmung und Solidarität einschliesst" (8).

Zur theologischen Begründung emanzipatorischer Jugendarbeit:

"Theologischer Schlüsselbegriff dieses Ansatzes ist die *Agape*: 'Diese Liebe wird ermöglicht und bestimmt durch die im Glauben an Jesus erfahrbare Zuwendung Gottes zum Menschen'" (S. 101).

SEYDEL begründet seinen eigenen Ansatz emanzipatorischer kirchlicher Jugendarbeit - Untertitel "Freiraum und Konflikt" - theologisch wie folgt (S. 102f; in Ausschnitten):

1. Anthropologisch:

- a) "In der Totalität der Erfahrung von Glück und Schönheit erfährt sich der Mensch als Geschöpf Gottes."

(7) Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend in der BRD und in West-Berlin (AEJ).

SEYDEL berichtet, dass im Zusammenhang mit der Diskussion um dieses Arbeitspapier fast eine Spaltung des Verbandes drohte (S. 113).

(8) Eine sehr differenzierte Bestimmung des Begriffs "Emanzipation" findet sich bei GIESECKE (1969, 539ff).

- b) "Die Gewinnung neuer Identitäten, die Initiation neuer Verhaltensweisen, die Veränderung gesellschaftlicher Strukturen ist ein Stück Realisation der von Gott in Christus eröffneten Freiheit."

2. Ekklesiologisch:

- a) "Indem die empirische Kirche sich ... als eine veränderbare geschichtliche Grösse" begreift, "kann sie Widersprüche und Impulse, die von der Jugend ausgehen, produktiv aufnehmen."
- b) Indem sie "in der Wahrnehmung ihrer diakonischen Funktion Jugendarbeit um der Jugend willen betreibt, kann sie ... der Jugend 'Freiräume' zur Verfügung stellen."
- c) "'Freiräume' der evangelischen Jugendarbeit" können "in ihrer exemplarischen Funktion als 'Koinonia' (9) gedeutet werden."

3. Ethisch:

- a) "Die 'Freiheit der Kinder Gottes' eröffnet einen spielerischen Umgang mit der Realität."
- b) "Der Versuch einer Initiation von Verhaltens- und Einstellungsveränderungen sowie die Entwicklung einer Fähigkeit zu einem parteilichen, aber nicht destruktiven Konfliktlösungsverhalten um einer Emanzipation des einzelnen und der Gesellschaft willen kann als Konkretion der christlichen Liebesforderung verstanden werden."

Kehren wir nochmals zu BAEUMLER zurück.

War bei ihm 1967b ein emanzipatorisches Interesse erst in Ansätzen spürbar, so tritt es 1970/1975 deutlich hervor. Seine These ist nunmehr diese:

"Versteht man die Kirche als Instrument gesellschaftskritischer Freiheit, das sich in der Nachfolge des auferweckten gekreuzigten Jesus Christus an den Perspektiven des Reiches Gottes orientierend in den jeweiligen konkreten gesellschaftlichen Verhältnissen so organisiert, dass Erfahrungen von Freiheit und Liebe gemacht und in die Praxis umgesetzt werden können, dann ist kirchliche Jugendarbeit als ein Experimentierfeld von Jugendlichen und Erwachsenen zu verstehen, auf dem diesen Zielsetzungen entsprechende Lernprozesse stattfinden können" (S. 325).

(9) SEYDEL verweist im Zusammenhang mit der Frage nach der Funktion der Kirche auf COX (1966), der sie durch die drei Begriffe "Kerygma, Diakonia und Koinonia" bestimmt (S. 98).

Ihre Schwerpunkte wären (S. 325f):

- Ermöglichung von Erfahrungen der Freiheit
- Entwicklung kooperativen Verhaltens
- Kritische Verarbeitung der christlichen Tradition
- Parteinahme für die Entrechteten
- Artikulation von gesellschaftlichen Konflikten.

4.2.1.5 Antikapitalistische Jugendarbeit

"Ziel ist, auf der Grundlage einer vorgängigen polit-ökonomischen Analyse der Verhältnisse der spätkapitalistischen Gesellschaft den Jugendlichen ihre Klassenlage bewusst zu machen, und das heisst konkret: das Bewusstsein, dass sie 'Angehörige einer sozialen Klasse (sind), deren objektives und kollektives Interesse auf die Ueberwindung kapitalistischer Produktionsverhältnisse abzielt'" (SEYDEL, 1974, 16, LIEBEL zitierend).

Antikapitalistische und emanzipatorische Jugendarbeit haben gemeinsam, dass sie beide Emanzipation anstreben. Die Vertreter dieser beiden Konzeptionen verstehen aber unter Emanzipation je etwas anderes:

"*Emanzipation* im Kontext antikapitalistischer Jugendarbeit bedeutet also nicht primär die Befreiung eines Individuums oder Abbau von generationsbedingten Abhängigkeiten, sondern die Befreiung der unterdrückten Klasse der Lohnabhängigen zur Herstellung eines radikal herrschaftsfreien Zustands der Gesellschaft" (S. 17).

Eine theologische Begründung wird kaum versucht.

Zum Stand der Realisierung emanzipatorischer und antikapitalistischer Konzepte stellt BAEUMLER (1975, 320) fest:

"Das Dilemma der theoretischen Auseinandersetzung zwischen einer konfliktorientierten emanzipatorischen J. und einer als revolutionäre Praxis verstandenen antikapitalistischen J. liegt in der bisher ungelösten Problematik, ob und wie diese Ansätze in die praktischen Bedingungen der J. überführt werden können. Zwar finden sich Elemente emanzipatorischer J. in der sonst überwiegend den übrigen Erziehungsinstitutionen konformen Praxis der J.; eine konsequente Praxis antikapitalistischer J. ist dagegen bisher nicht realisiert" (10).

- (10) Eine Kritik der antikapitalistischen Jugendarbeit findet sich beispielsweise in BELARDI (1975, 84ff). Auch er stellt fest: "Liebel ist dem Leser in diesem - wie auch in anderen Aufsätzen - eine konkrete Beschreibung 'antikapitalistischer' Jugendarbeit mit allen Bedingungsformen der Lernsituation schuldig geblieben. Statt dessen tut er in seinen Abschlussbemerkungen das, was er anderen anlastet, er verbreitet Deklamationen" (S. 85). Der Ansatz der antikapitalistischen Jugendarbeit hat sich denn auch in der Praxis kaum irgendwo durchgesetzt.

Die wichtigsten Aufsätze zur Theorie der antikapitalistischen Jugendarbeit sind zusammengefasst im Sammelband von LESSING/LIEBEL (1975).

Grössere Publikationen zur emanzipatorischen Jugendarbeit: GIESECKE (1973), BOEHNISCH (1973), FRITZ (1976), SEYDEL (1974), BIERHOFF (1974), DAMM (1976), BELARDI (1975), SIELERT (1976). Aufsätze: GOETZ (1973, 207ff), MEYER (1974, 301ff), SIELERT (1974, 347ff).

Zum Intermezzo der "auch schönen Jugendarbeit", die zugleich die Praxischwierigkeiten der Theoretiker emanzipatorischer Jugendarbeit signalisiert: POTT (1975a, 59ff), WENDLAND (1975, 124ff), FRITZ u.a. (1975, 214ff), BUETTNER (1975, 303ff), POTT (1975b, 309ff).

Zur Vermittlung emanzipatorischer Verhaltensweisen in einem christlich motivierten Jugendverband (Christliche Arbeitnehmerjugend in Dortmund): RESLER (1972, 403ff), HAFENEGGER (1975, 74ff). Zu den Schwierigkeiten emanzipatorischer Jugendarbeit in der Kirche: FELLBERG (1971, 443ff), HERMANN (1975, 379ff).

Berichte über Lager, deren Veranstalter sich weitgehend emanzipatorisch verstehen, liegen zwei vor: HANSEN (1970) und HOFFMANN (1971). Beides sind kirchliche Lager und beide nennen sich anti-autoritär. Eine Besprechung und positive Würdigung von HOFFMANN findet sich in SEYDEL (1974, 107ff).

Zum Problembereich "emanzipatorische Jugendarbeit und Bildungsreform": BELARDI (1975), DAMM (1975 und 1971, 312ff), KENTLER (1972, 303ff), SCHEFOLD (1972b, 311ff), KATH/BEINERT (1973, 404ff), TILLMANN (1976, 120ff).

Sport und gesellschaftskritische Jugendarbeit: RIGAUER (1969, 456ff und 1970, 370ff). Zum Erwachen des pädagogischen Problembewusstseins im schweizerischen Jugend + Sport: WEISS (1975, 249ff).

4.2.1.6 Offene Jugendarbeit

Offene Jugendarbeit findet sich in allen bisher dargestellten Konzepten. Es gibt missionarische offene Jugendarbeit, es gibt sozial-integrative usf. Je nach Zielsetzung erfüllt sie "Speck-Funktion" (vgl. 4.2.1.2.2) oder trägt ihren Zweck in sich selbst (4.2.1.3).

"Offen" heisst sie darum, weil jedermann teilnehmen kann. Verbindliches Engagement in einer Gruppe wird nicht gefordert. Selektionsmechanismen sollen nach Möglichkeit abgebaut werden (11).

Theologisch wird offene Jugendarbeit damit begründet, dass das Evangelium von Jesus Christus allen Menschen gilt.

Dieser Typus begegnet als Jugendhaus- oder Jugendcafé-Angebot, als Tanz- und Bildungsveranstaltung usf. Er wird von den verschiedensten Trägern angeboten.

4.2.1.7 "Jugend ohne Kirche?" (SPOELGEN, 1975)

Zum Schluss wollen wir als Beispiel für eine neuere katholische Position einen kurzen Blick in das sorgfältig durch-reflektierte Buch "Jugend ohne Kirche?" von SPOELGEN (1975) werfen (12).

(11) Dass dies nie vollständig möglich ist, machen die Ergebnisse in 3.8 und 3.10 wahrscheinlich. Vgl. KNIESCHEWSKI (1974, 395ff), SCHUMANN (1976, 408ff).

Zur offenen Jugendarbeit: DAMM (1975, 497ff), GIESECKE (1973, 89ff), LESSING (1976, 303ff), KOBBE/HERPEL (1976, 369ff).

Zum Verhältnis von offener Jugendarbeit und Gruppenarbeit schreiben KOBBE/HERPEL (1976, 369): "Wir sind der Meinung, dass Offene Arbeit und Gruppenarbeit keine Gegensätze an sich sind. Sie werden unserer Ansicht nach nur dann zu Gegensätzen, wenn der Bereich der Offenen Arbeit lediglich als Auffangbecken, als Reservoir für die 'pädagogisch sinnvolle' Gruppenarbeit fungieren soll."

Von "offener" ist wiederum "allgemeine" Jugendarbeit wie sie MUELLER (1970, 11ff) versteht zu unterscheiden. "Allgemeine" Jugendarbeit soll klassen- und bildungs-unabhängig sein. Dazu 4.5.4.10.

(12) Eine interessante Entwicklung auf der katholischen Seite signalisiert auch der Beschluss der SYNODE der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1975) "Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit".

(Forts.)

SPOELGEN setzt an mit einer Analyse wissenschaftlich gesicherter Ergebnisse zu den Themen "Jugend" sowie "Jugend und Freizeit", ergänzt durch Resultate verschiedener Untersuchungen in der Region Düren. Er fragt dann nach "Theologie und Theorie einer zukunftsorientierten kirchlichen Jugendarbeit" (S. 121ff) und entwirft schliesslich einen "Jugendpastoralplan für die Region Düren" (S. 137ff).

Was ist Jugendarbeit nach SPOELGEN?

1. "Jugendarbeit ist alles, was Erwachsene gemeinsam mit jungen Menschen tun, damit sie eine Antwort auf ihre Fragen finden; damit sie die mögliche Erfüllung finden für ihre Wünsche; damit sie die erreichbare Befriedigung finden für ihre berechtigten Bedürfnisse.
2. Jugendarbeit ist alles, was Erwachsene gemeinsam mit jungen Menschen tun, damit sie in diese kompliziert gewordene Welt hineinflinden und in ihr leben können.
3. Jugendarbeit ist alles, was Erwachsene gemeinsam mit jungen Menschen tun, damit sie zu freien, kritischen und selbstbewussten Menschen werden, die ihr Leben sinnvoll gestalten können.
4. Jugendarbeit ist alles, was Erwachsene gemeinsam mit jungen Menschen tun, damit sie kontaktfähige, tolerante, engagierte und verantwortungsbewusste Menschen werden, die für eine menschlichere Gesellschaft eintreten können" (S. 127).

Für eine Beantwortung der nun gegebenen Frage "was ist denn *kirchliche* Jugendarbeit?" bestimmt SPOELGEN zuerst den theologischen Ort der Jugendarbeit. Er findet ihn in der diakonischen Grundhaltung der Gemeinde (S. 125).

Dann stösst er auf die Tatsache, dass die Zielvorstellungen kirchlicher Jugendarbeit, die von den Jugendlichen selber formuliert werden, meist etwas mit Gemeinschaft und Kommunikation zu tun haben (vgl. 3.4.2).

-
- (12) (Forts.) Er setzt induktiv bei einer Situationsanalyse ein und ist gekennzeichnet durch eine relationale Verwendung der Begriffe "Sozialisation - Emanzipation", "Authentizität - Autonomie" und "Liebe - Freiheit".

(Besprechung des Entwurfes: KROES, 1974, 40f; BLEISTEIN, 1976, 99ff). Weitere katholische Positionen: ASCHER (1971), KIRCHHOFER (1973), DOBMEIER (1974) u.a.

Ist dieses Ziel mit den Vorstellungen der Kirche vereinbar?

"Auf eine solche Frage wird man zunächst antworten dürfen, dass kirchliche Jugendarbeit schon dadurch 'kirchlich' ist, dass sie zusammen mit allen anderen gesellschaftlichen Kräften diesen Dienst am Menschen leistet, indem sie ihn befähigt, menschlicher und mitmenschlicher zu werden" (S. 128f). Das Mass ihrer Glaubwürdigkeit hängt von der Sachgerechtigkeit sowie von der Glaubwürdigkeit der daran arbeitenden Christen ab.

Dieser Ansatz kann auf die Kurzformel gebracht werden:

"Im Prozess des Mündigwerdens zu stehen" (S. 129).

Was heisst aber "Mündigwerden"?

"Auf eine kürzeste Formel gebracht: 'Der mündige Christ ist der kritisch distanzierte, begegnungsfähige, innen- und aussengeleitete Mensch aus dem Glauben'" (S. 129, HASTENTEUFEL zitierend).

Mündigwerden hat aber auch etwas mit dem Gottbezug zu tun. Allerdings werden die Jugendlichen jene Antworten, die der Glaube geben kann, nicht ohne weiteres kennen und akzeptieren. Die Kirche hat Konkurrenz bekommen.

Die Kirche will sich heute allgemein als "Lebenshilfe" verstehen, als Hilfe zur Emanzipation, zur Individuation und Sozialisation. Sie kann als solche nur Hilfe zur Selbstverwirklichung sein; sie muss die ihr abverlangte Weltoffenheit ernst nehmen.

Kirchliche Jugendarbeit ist deshalb "Sorge aus dem Glauben": "Sie ist Hilfe aus dem Leben, Hilfe für das Leben und Hilfe zum Leben" (S. 131). Ihr Ziel ist "die Ermächtigung und Bildung junger Menschen zur Freiheit im Geiste des Evangeliums, einschliesslich der Konsequenz einer möglichen Entscheidung gegen das Christliche" (S. 132).

Zusammengefasst gilt zuerst einmal, was SPOELGEN bereits zur Jugendarbeit im allgemeinen gesagt hat (s.o.). Das spezifisch "Kirchliche" lässt sich darüberhinaus wie folgt angeben:

1. "Kirchliche Jugendarbeit geschieht, wo immer Erwachsene aus ihrem Glauben gemeinsam mit jungen Menschen nach einer Antwort auf deren Fragen suchen.

2. Kirchliche Jugendarbeit geschieht, wo immer jungen Menschen die Möglichkeit gegeben wird, Liebe, Hoffnung, Toleranz, Verständnis zu erfahren.
3. Kirchliche Jugendarbeit geschieht, wo immer Person und Leben Jesu Christi als Modell für ein sinnvolles Leben in dieser Welt vorgestellt werden.
4. Kirchliche Jugendarbeit geschieht, wo immer dem jungen Menschen Gelegenheit geboten wird, nach dem Mass seiner Kräfte und Einsichten das einzuüben, was man 'Leben aus der Gesinnung Jesu Christi' nennt" (S. 133).

4.2.2 KRITIK

In diesem Abschnitt geht es vorerst nicht um eine kritische Betrachtung von Details der soeben vorgestellten Konzeptionen. Dazu fehlen vorderhand noch die Kriterien (13). Es sind vielmehr einige grundsätzliche Bemerkungen anzubringen.

4.2.2.1 Die Auswahltheologen als Ideologen christlicher Jugendarbeit

MOLLENHAUER (1969, 238) beschliesst seine Untersuchung über die "Evangelische Jugendarbeit in Deutschland" mit folgender Hypothese:

"Die theologischen Begründungen evangelischer Jugendarbeit sind Ausdruck bzw. nachträgliche Rechtfertigung pädagogischer Handlungsmuster bzw. des Sozialisationsmodus im ganzen. Handlungsmuster bzw. Sozialisationsmodus entstammen vorgängigen a-theologischen sozialen Einstellungen, Motiven, Erfahrungen, deren Kritik infolgedessen auch ohne Berücksichtigung der je passenden theologischen Sätze möglich ist. Die theologische 'Theorie' jedoch erfüllt die Funktion eines Verstärkers im Hinblick auf den jeweils gewählten Sozialisationsmodus."

Kurz gesagt: Die "theologische Theorie" ist sekundärer Ueberbau der Praxis.

(13) Kritik an andern Konzepten findet sich fast in jeder neueren Arbeit zur "Theorie der Jugendarbeit" (siehe Literaturverzeichnis). Eine kritische Uebersicht bietet BELARDI (1975).

Wer die in 4.2.1 aufgeführten theologischen Begründungen von Jugendarbeit durchliest, kann wohl kaum ein gewisses Unbehagen unterdrücken. Sagen wir es doch offen: Was in Sachen theologischer Begründung von "Theorien der Jugendarbeit" angeboten wird, muss zum grösseren Teil als theologisch eher mager und als ideologischer Ueberbau (vgl. 1.3.5) bezeichnet werden.

MOLLENHAUER hat diesen Sachverhalt in seiner Hypothese völlig richtig gesehen und noch sehr schonend ausgedrückt.

Wenn man genauer hinsieht, wie eine solche "theologische Begründung" entsteht, kann man in Entsprechung zum "Auswahlchristen (4.2.2.2; ZULEHNER, 1974 u. 1976) den Begriff des "Auswahltheologen" prägen.

Der Auswahltheologe hat seine a- oder vor-theologische Vorstellung von dem, was Jugendarbeit ist oder sein soll. Er will sie aber noch mit einem theologischen Ueberbau versehen (wissenschaftlich formuliert: "theologisch legitimieren"). Dabei denkt er nicht daran, sich vom Christusgeschehen her motivieren oder korrigieren zu lassen (4.1.2). Er wählt vielmehr aus dem Konsumangebot biblischer und theologischer Sätze einige passende Stücke aus und setzt sie zusammen. Fertig ist die "theologische Begründung".

Der Auswahltheologe wird zum Ideologen christlicher Jugendarbeit (14).

-
- (14) Sagte mir letzthin ein Kollege, angestellt als Theologe in einer kirchlichen Stabsstelle für Jugendarbeit, bezogen auf theologische Begründungen von Jugendarbeit: "Theologisch beweise ich dir alles".

Der Auswahltheologe ist nicht nur in der Jugendarbeit anzutreffen. Gewisse Predigten, Meditationen usw. riechen verdächtig nach Auswahltheologie.

Dieser Sachverhalt muss jedoch sorgfältig von der Frage einer theologisch notwendigen Sachkritik (vgl. z. Bsp. 4.5.4.9) und der des Kanons im Kanon (vgl. KAESEMANN, 1970, I, 214ff) unterschieden werden, sonst verfällt man einem naiven Biblizismus.

Einen weiteren Unterschied gilt es im Auge zu behalten: Dass im Verlaufe der Kirchengeschichte meist die Praxis der Theologie vorausgegangen ist, hat nicht unbedingt etwas mit Auswahlchristentum zu tun. Zwar lebte, starb und auferstand Jesus - und erst nachher kamen die Theologen und interpretierten das Geschehen. In diesem Falle wurde ein Faktum nachträglich mit theologischen Instrumenten reflektiert und gefragt, was da - theologisch gesehen - überhaupt passiert ist; nicht aber wurde etwa Jesu Tod nachträglich theologisch als legitim erklärt.

(Fortsetz.)

Nur Behauptungen?

SEYDEL (1974, 103; auf MOLLENHAUER, 1969, beziehend) schreibt am Ende seiner theologischen Begründung der emanzipatorischen Jugendarbeit (4.2.1.4): "Zu prüfen bleibt, ob nicht selbst bei einem emanzipatorischen Konzept kirchlicher Jugendarbeit die theologischen Begründungen letztlich auch 'Ausdruck bzw. nachträgliche Rechtfertigung pädagogischer Handlungsmuster', die vortheologischen sozialen Einstellungen und Erfahrungen entspringen, sind."

Es bleibt gar nichts zu prüfen. SEYDEL hat sich nämlich eine Seite weiter vorn schon verraten, wenn er schreibt (S.102): "Versuche, diese Funktionsbestimmung in theologische Sätze zu 'transformieren' gehen etwa in folgende Richtung:" (es folgt die in 4.2.1.4 zusammengefasste theologische "Begründung").

Es wirkt tragisch, wenn ausgerechnet Vertreter einer emanzipatorischen Jugendarbeit, die im Zeichen des Kampfes gegen falsche Autoritäten angetreten sind, in der vordersten Reihe derer stehen, die glauben, ihre Theorie und Praxis mittels auswahltheologischer Leerformeln kirchlichen Kreisen schmackhafter machen zu müssen (15).

-
- (14) (Forts.) Ein anderes Beispiel: Die christliche Gemeinde taufte bereits vor PAULUS. Wenn er in Röm. 6,3ff nun von der Taufe spricht, hat er nicht das Ziel, sie zu legitimieren, sondern sie theologisch zu reflektieren und paränetisch ihre Konsequenzen für die Gemeinde herauszustellen (1. Kor. 12,13). Wo die Praxis einer Gemeinde (1. Kor.!) nicht dem Evangelium - wie er es versteht - entspricht, wendet er sich deutlich gegen sie. Das Christusgeschehen vermag so für ihn Motor und Korrektiv der Praxis zu werden (4.1.2).

Nebenbei gesagt: auch PAULUS argumentiert manchmal auswahltheologisch, siehe 1. Kor. 11,3ff.

Theologische Tätigkeit scheint eine Gratwanderung zu sein. Auf der einen Seite lauert der Abgrund des praxisfernen Dogmatismus, auf der andern Seite die Gefahr der ideologischen Ueberhöhung des status quo. Es gilt, beides in ein relationales Verhältnis zu bringen (1.3).

- (15) Damit ist noch überhaupt nichts über die theologische Berechtigung emanzipatorischer Jugendarbeit ausgesagt.

Es sei in diesem Zusammenhang an STOODT (1972, 220ff) erinnert, der von ADORNO den Begriff der "neutralisierten Religion" übernimmt.

"Neutralisiert nennen wir diese Religion nicht, weil sie etwa keine Wirkungen mehr hätte, sondern weil sie *um die Wirkungen ihrer selbst gebracht* ist; dieses Faktum ist allerdings sehr folgenreich und wirkungsvoll" (S. 221). Die Lehren des Christentums sind "Hülsen ohne explizite Bedeutung ... seine Impulse (haben) kaum noch eine positive, konstruktive und projektive Kraft" (S. 220).

Wenn christliche Theologie nur in der Form einer Auswahltheologie dazu dient, die Praxis ideologisch zu überhöhen, wenn das, was der Begriff "neutralisierte Religion" meint, auch ihr Wesen trifft, dann sollten all jene, denen an wirklicher Emanzipation gelegen ist, die ersten sein, welche diesen Popanz von seinem Podest stürzen - es wäre sogar im Interesse des christlichen Glaubens.

Gibt es theologische Modell, Kriterien, Beurteilungs- und Entscheidungs-Maximen, die eine "positive, konstruktive und projektive Kraft" (STOODT) entfalten und bedeutungsvoll genug sind, Richt- und Fixpunkte zu markieren, an denen man sich in der Praxis auch wirklich orientieren kann?

4.2.2.2 Die Auswahlchristen als Konsumenten christlicher Jugendarbeit

In den meisten neueren "Theorien der Jugendarbeit" wird zwar das folgende Faktum wahrgenommen, aber man zieht daraus nur falsche, ungenügende oder gar keine Konsequenzen:

Die Wertsysteme von Gesellschaft und Kirchen sind nicht kongruent.

Das kann unter soziologischem und unter theologischem Aspekt gezeigt werden. Hier soll zunächst der soziologische berücksichtigt werden.

SCHMIDTCHEN (1972) untersucht in der "Umfrage zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland" das Ausmass dieser Diskrepanz.

Er zeigt, "dass Katholiken zwischen dem gesellschaftlichen Wertsystem, dem wonach sie streben, und dem, wofür ihrer Ansicht nach die Kirche steht, eine eindrucksvolle Diskrepanz empfinden" (S. 57). Ähnliches gilt auch für die Protestanten.

Einige Beispiele:

"Verständnis für andere werde durch die Kirche gefördert, erklären 65 Prozent, aber nur 40 Prozent streben das an. 79 Prozent empfinden, dass der Wert, Menschen zu helfen, die in Not geraten, durch die Kirche gefördert werde, aber nur 43 Prozent räumen dem eine grosse Bedeutung ein. 68 Prozent sagen, für die Gemeinschaft tätig sein, das werde durch die Kirche gefördert, aber nur 17 Prozent wollen das. Für andere Menschen da sein - eine ebenso grosse Diskrepanz: 73 Prozent meinen, die Kirche sei hier sehr förderlich, 26 Prozent betrachten das als persönliches Ziel. Gesellschaftliche Werte dagegen wie: genug Selbstvertrauen gewinnen, im Leben vorwärtskommen, sich notfalls auch hart durchsetzen, etwas vom Leben haben, möglichst grosser wissenschaftlicher Fortschritt, soziale Gerechtigkeit, sich möglichst frei fühlen - das wollen viele, aber sie finden, dass die Kirche zu all dem wenig beitrage" (S. 57).

Es ist also eine ausgeprägte Dissonanz zwischen kirchlichem und gesellschaftlichem Wertsystem feststellbar. Damit ist zunächst noch gar nichts darüber gesagt, welches Wertsystem denn nun das "christlichere" sei (16).

Dieser Diskrepanz entspricht nun das Phänomen des "Auswahlchristen", das ZULEHNER (1974 und 1976) beschreibt und sorgfältig mit empirischen Daten belegt.

Wie wir in 3.10.5.1 gesehen haben, ist das Bestehen von Dissonanz unbehaglich. SCHMIDTCHEN (1972, 88) spricht von einem "kognitiven Stress". Der Mensch versucht in dieser Situation, Konsonanz herzustellen. Die einfachste Möglichkeit, dies zu erreichen, ist eine Anpassung an das augenblicklich stärkere System: Im Lager an das Werte- und Normensystem, das dort gilt - was empirisch nachweisbar ist (3.8.3.2, 3.10.5.1) - im Alltag meist an das gesellschaftliche (3.10.5.1, 3.14.2.3). Das Individuum verhält sich konformistisch.

(16) Wenn man vom "gesellschaftlichen Wertsystem" spricht, bedeutet das natürlich eine gewisse Pauschalisierung. Wir leben heute in einer "pluralistischen Gesellschaft", die durch eine Pluralität von Wertsystemen gekennzeichnet ist.

Die Kirchen haben aber nach wie vor einige attraktive Konsumgüter anzubieten, die zudem auch gesellschaftlich abgedeckt sind. Dazu gehören Taufe, Hochzeit, Beerdigung - und eben Jugendarbeit (17).

So entsteht das Phänomen des Auswahlchristen. Die Merkmale auswahlchristlicher Religiosität sind nach ZULEHNER (1976, 21f):

1. Individualisierung.

Die Menschen können gesellschaftlich ungestraft zu einer Kirche gehören oder aus ihr austreten, und sie können "aus dem 'weltanschaulichen Paket' ihrer Kirche auswählen".

2. Privatisierung.

Religion hat mit der Privatsphäre einer Person zu tun. "In gesellschaftlichen Problemen wenden sich heute Menschen nur sehr spärlich an die Kirche."

3. Labilisierung.

"Auswahlchristliche Religiosität trägt in sich die Tendenz, sich weiter zu entkirchlichen." Man kann von einer "fortschreitenden Verdunstung der Kirchlichkeit" sprechen.

Zum Glauben der Auswahlchristen (18):

1. Auswahlchristen sind "entschieden abzuheben von jenen Kirchenmitgliedern, die sich mit traditionellen Glaubensformulierungen und sittlichen Gemeindeformen kritisch auseinandersetzen". Sie "distanzieren sich von überkommenen christlichen Inhalten, ohne an deren Stelle neue christliche Formen zu setzen."
2. "Auswahlchristliche Religiosität ist ihrer Tendenz nach inhaltlich nicht (durchgängig) christlich."
3. "Diese Religiosität führt konsequenterweise auch nicht dazu, dass Auswahlchristen (bewusst und durchgängig) nach dem Lebensentwurf Jesu zu leben versuchen."

(17) Bei der Jugendarbeit liegt die Sache, verglichen mit den erwähnten Kasualien, insofern noch etwas komplizierter, als das Verhältnis Kirche - Jugend grundsätzlich als gestört bezeichnet werden muss (3.11.2.1). Das hindert jedoch die Jugendlichen nicht daran, kirchliche Jugendarbeit - sofern sie attraktiv genug ist - dennoch zu konsumieren. (Forts.)

4. Auswahlchristen sind nicht Menschen, "die 'Jesu Botschaft weitersagen'".
5. Christentum ist Bedürfnisreligion: Sie wird in Anspruch genommen, weil sie gewisse Bedürfnisse befriedigt oder gewisse Serviceleistungen erbringt. Diese Bedürfnisse können religiöse sein. 'Im Falle der Jugendarbeit sind es vor allem solche nach Gemeinschaft und Kommunikation mit Gleichaltrigen, nach action und Ausbruch aus der Zivilisation (3.4.2; SPOELGEN, 1975, 128).
6. Diese "Funktionalität auswahlchristlicher Religiosität" erklärt die geringe Kirchlichkeit. "Das kirchliche 'Angebot' kann ähnlich wie andere 'Ware' gekauft werden, ohne dafür die Last sozialer Bindung in Kauf nehmen zu müssen" (S. 23ff).
7. Auswahlchristliche Jugendarbeit verlangt deshalb nach dem Typ einer Service- oder Konsum-Jugendarbeit.

These:

Die Konsumenten christlicher Jugendarbeit sind weitgehend Auswahlchristen - zumindest wenn sie erstmals an deren Aktivitäten teilnehmen (vgl. SEYDEL, 1974, 11f; 3.4).

4.2.2.3 Die Zementierung des Auswahlchristentums durch die Auswahltheologie und deren Folgen

These:

Das Auswahlchristentum der Konsumenten christlicher Jugendarbeit wird durch die Auswahltheologie ihrer Ideologen zementiert und teilweise sogar theologisch legitimiert.

Von zwei Seiten sind Einwände zu erwarten:

1. Die Vertreter der emanzipatorischen Jugendarbeit werden sagen, dass sie ja genau dies der sozial-integrativen zum Vorwurf machen, dass sie nämlich systemstabilisierend sei und deshalb auch das Konformistentum fördere. Hingegen strebten sie selber das genaue Gegenteil an: Emanzipation, Veränderung.

(17) (Forts.) Ein weiterer Unterschied besteht darin, dass bei den Kasualien ein religiöses Bedürfnis befriedigt werden soll (rites de passage), in der Jugendarbeit jedoch ein solches nach Gemeinschaft und Kommunikation (3.4.2).

(18) Es werden nicht alle Punkte referiert, die ZULEHNER (1976, 22ff) anführt. Dafür ergänzen einige Bemerkungen zur Jugendarbeit das Bild.

Antwort: Richtig. Das wurde von obiger These nicht in Frage gestellt. Der Vorwurf liegt auf einer anderen Ebene.

Auch ein Emanzipationsangebot der Kirche kann noch (und wird!) auswahlchristlich konsumiert werden - wenigstens solange diese Bestrebungen nicht das gesellschaftliche (!) Werte- und Normensystem gefährden. Das Auswahlchristentum stellt man damit aber keineswegs in Frage. Es gerät gar nicht ins Blickfeld. Und genau damit wird es zementiert und - gerade in diesen Kreisen - oft sogar theologisch legitimiert.

2. Die Vertreter der missionarischen Jugendarbeit werden sagen: genau das ist es ja, was wir schon immer sagten: Ausverkauf der Kirche, Ausverkauf der Theologie statt Mission und Bekehrung.

Antwort: Richtig. Bloss muss man der missionarischen Jugendarbeit vorwerfen, dass sie durch ihre Beschränkung auf den homo religiosus, durch ihre einseitige und zudem meist biblizistische und dogmatische Betonung des Religiösen - alles andere ist peripher, wird zwar vielleicht praktiziert, aber nicht reflektiert -, dass sie also dadurch genau das fördert, zu dessen Bekämpfung sie angetreten ist: das Auswahlchristentum.

Wenn die Interpretation der Daten in 3.8.3.2 richtig war, und dafür spricht sehr viel, kann gesagt werden, dass der Sozialisationsmodus der missionarischen Jugendarbeit kontraproduktiv zu den Zielvorstellungen wirkt. Obwohl man im religiösen Bereich von der revolutionären Kraft des Glaubens spricht, wirkt der Sozialisationsmodus "anpassend", fördert die Autoritätsgläubigkeit und das Konformitentum.

Anpassertum und Konformismus gehören aber zu den Hauptursachen des Auswahlchristentums. Und so gelangen wir zur bedeutungsvollen Feststellung, dass selbst religiöse Bekenntnisse und Bekehrungen noch auswahlchristlich konsumiert werden können (19) - zwar mit verändernder Wirkung (3.10.5) aber nichts Grundsätzliches ändernd.

(19) Ein Beispiel für diesen Sachverhalt sind auch die Kasualien - Taufe, Eheschliessung, Bestattung usw.

Bei der kirchlichen Eheschliessung beispielsweise sagt man "ja" zu Bekenntnistexten und Forderungen, die man im Alltagsleben kaum je unterschreiben würde; in der Kirche "gehört das eben dazu".

Doch nun muss die Grundthese noch etwas weitergetrieben werden.

Auswahlchristentum und Auswahltheologie in der Jugendarbeit können nämlich als kybernetisches System verstanden werden, das versucht, einen Stör-Input (gesellschaftliche Veränderung) aufzufangen, es aber nicht schafft. Grob gesagt: die beiden Elemente schaukeln sich gegenseitig hoch. Wir wissen aus der Systemtheorie, was mit einem solchen System geschieht: Es wird instabil und verliert sein Gleichgewicht. Im vorliegenden Falle spricht man dann von Verunsicherung oder von der Krise der Jugendarbeit - und die ist ja nun wirklich überdeutlich sichtbar.

Man begeht einen grossen Fehler, wenn man die Probleme immer nur auf methodische (Wie muss ich Jugendarbeit betreiben, damit sie "Erfolg" hat? Wie verpacke und verkaufe ich heute christlichen Glauben wirksam?), didaktische (Soll ich missionieren oder emanzipieren?) oder personelle (Bin ich für Jugendarbeit geeignet?) reduziert. Man soll diese Fragen auf keinen Fall aus dem Auge verlieren - auch das geschieht noch zu oft -, aber die Wurzeln der heutigen Krise liegen tiefer (20).

Das Stichwort "Krise der christlichen Jugendarbeit" ist gefallen. Wenden wir uns nun dieser Krise zu.

4.2.2.4 Die Identitätskrise der christlichen Jugendarbeit

These:

Die Krise der christlichen Jugendarbeit ist eine Identitätskrise.

FABER (1973, 268ff) hat in seiner "Religionspsychologie" deutlich herausgearbeitet, dass unsere heutige kirchliche, sowie allgemein die kulturelle und gesellschaftliche Situation, in mancher Hinsicht Züge der Adoleszenz trägt.

(20) Hier liegt der Grund und das Muss dafür, dass dieser 4. Teil nicht einfach, ausgehend von den Daten im 3. Teil, einige "Rezepte zur erfolgreichen Lagerführung" anbietet.

Man sollte grundsätzlich allen Versuchen skeptisch gegenüberstehen, welche Erkenntnisse der Individualpsychologie unbesehen auf gesellschaftliche Systeme übertragen. Aber das Modell (!) von der Adoleszenz scheint geeignet zu sein, ein Licht auf die heutige Krise der Jugendarbeit zu werfen und Möglichkeiten zu deren Bewältigung aufzuzeigen.

Nach ERIKSON (1976, 150f) ist das hervorstechendste Merkmal der Adoleszenz eine Identitätskrise (vgl. 3.6.2.1).

Dabei gilt es zunächst einige wesentliche Punkte zu beachten:

1. "Das heisst aber nicht, dass die Identitätsbildung mit der Adoleszenz beginne oder ende: sie ist vielmehr eine lebenslange Entwicklung" (S. 140f).
2. Diese Identitätskrise ist - gegen religiöse Kulturpessimisten - "nicht eine Krankheit, sondern eine normative Krise" (S. 144).
3. Sie ist "charakterisiert einerseits durch eine scheinbare Labilität der Ichstärke, andererseits aber auch durch ein hohes Wachstumspotential" (S. 144).

Worum geht es nun in dieser Identitätskrise der Adoleszenz in erster Linie?

ERIKSON: Es geht um "Identität gegen Identitätsdiffusion" (S. 151) (21).

Es gibt grundsätzlich 3 Möglichkeiten, auf die Herausforderung einer Identitätskrise zu antworten. Wir finden in der heutigen christlichen Jugendarbeit alle drei. Jedoch nur die dritte kann als Bewältigung der Krise angesprochen werden:

1. Restaurative Regression
 - a) missionarische Variante
 - b) sozial-integrative Variante
2. Progressive Identitätsdiffusion
 - a) als fortschreitende Entchristlichung
 - b) als christliche Vereinnahmung
3. Identitätsgewinnung durch Krisenverarbeitung.

(21) Einen interessanten Aspekt eröffnet auch das andere Paar in ERIKSONs Schema (S. 150f):
Zutrauen zur eigenen Leistung gegen Arbeitslähmung.

4.2.2.4.1 Restaurative Regression

Die Krise wird nicht wahrgenommen. Die Provokation, welche sie für den Glauben bildet, deutet man als Krankheitssymptom. Es gilt, wieder den alten Zustand herzustellen. Man will Kind bleiben - religiös ausgedrückt: Kind Gottes. In Wirklichkeit hat man Angst, sich den Tatsachen zu stellen, die neu eröffnete Freiheit zu ergreifen und die auferlegte Verantwortung wahrzunehmen.

Dieser Typ der Krisen-Bewältigung - es bleibt ein missglückter Versuch - begegnet in einer missionarischen und in einer sozial-integrativen Variante:

a) Missionarische Variante

Ist die Regression missionarisch getarnt, wird sie mit einem biblizistischen Dogmatismus begründet. Alle Versuche, christliches Glauben, Hoffen und Lieben neu zu verstehen, erscheinen als Abfall vom "Wort Gottes". Der Mensch soll umkehren, sich bekehren.

Glänzendes Beispiel für diese Art Regression sind die Jesus people- und ähnliche Wellen. Es überrascht nicht, dass in der Schweiz die Jesus people-Bewegung ("One Way") von der Pfingst-Mission getragen wurde (22).

b) Sozial-integrative Variante

In dieser Spielform weist man auf Gottes Schöpfungsordnungen hin: die (herrschende) Gesellschaft und die (vorfindliche Kirch-) Gemeinde, welche er dem Menschen in seiner unendlichen Güte geschenkt hat. Es gilt deshalb, Gott - wie ein Kind! - zu vertrauen, ihm gehorsam zu sein und sich in diese Schöpfungsordnungen "einzuüben".

4.2.2.4.2 Progressive Identitätsdiffusion

Der Begriff "progressive Identitätsdiffusion" entspricht genau dem der "fortschreitenden Verdunstung von Kirchlichkeit". Der Vorgang ist nach ZULEHNER (1976, 22) typisch für die auswahlchristliche Religiosität.

Progressive Identitätsdiffusion zeigt sich in zwei Gestalten:

a) als fortschreitende Entchristlichung

Man entfremdet sich langsam dem christlichen Glauben; er wird zunehmend irrelevant und schliesslich "abgeschafft"; - es sei denn, es bestehe eine Institution,

(22) Zum Problem der Jugendsekten: HOMIG (1976, 190ff), MITARBEITER-HILFE 2/77.

die vermag, den Schein aufrechtzuerhalten. In diesem Fall bleibt der Glaube im Stadium der Irrelevanz. Dieser Zustand kann sehr lange beibehalten werden: Institutionen sterben bekanntlich langsam.

Diese Spielform ist - nicht nur - unter den landeskirchlichen Jugendgruppen weit verbreitet.

b) als christliche Vereinnahmung

In einem Bild ausgedrückt: Man tragt andauernd hinter dem Zug der Zeit - darin sitzt der "moderne Mensch" - her und ruft: Nehmt uns doch mit. Wir wollen ja genau das, was ihr tut - es ist doch das wahrhaft Christliche!

Eine Geschichte der christlichen Vereinnahmungs- und Ueberhöhungs-Versuche zu schreiben, würde Bände füllen (23). Mit Recht wehren sich die so Vereinnahmten und versuchen zum Teil recht aggressiv der "christlichen" Umarmung zu entgehen.

"Mit Verlaub gesagt:

Die Emsigkeit, mit der respektable Jugendverbände heute am Image ihrer Linksorientierung und revolutionären Gesinnung basteln, erinnert fatal an die Beflissenheit jener Tage (Anm.: gemeint ist die Zeit des Nationalsozialismus). Nein, sie haben die Revolution nicht erfunden, wahrhaftig nicht, gestern legten sie auf ihre Verflogenheit mit der Gesellschaft und ihre untadelige Staatsgesinnung noch sehr viel Wert. Aber die Entwicklung hat sie inzwischen ganz schön auf Trab gebracht, und nun machen sie halt mit, so gut es geht." So drückt BINDER (1969, 157) diesen Sachverhalt aus.

Dieser Typus begegnet heute hauptsächlich als emanzipatorische, anti-autoritäre und offene Jugendarbeit.

- (23) Nur einige Stichworte: Saekularisierung, Ende der Religion, anonyme Christen, latente Kirche, Emanzipation, Revolution.

Dabei soll keinesfalls geleugnet werden, dass diese Erscheinungen ihre christlichen Wurzeln haben, oder behauptet werden, sie stünden im Widerspruch zu christlichem Glauben: nicht-christlich ist nicht unbedingt un-christlich. Im Gegenteil: oft wurden dadurch theologische Sachverhalte neu entdeckt, welche die träge Christenheit schon lange vergessen oder verdrängt hatte. Aber man soll das nicht-christliche Verständnis dieser Menschen ernstnehmen und sie nicht fortwährend theologisch zu vereinnahmen versuchen (vgl. 4.2.2.4.3).

4.2.2.4.3 Identitätsgewinnung durch Krisenverarbeitung

Identitätsgewinnung durch Krisenverarbeitung ist die einzige Möglichkeit der Krisenbewältigung. Es gilt die Provokation der Identitätskrise in der christlichen Jugendarbeit anzunehmen, das Erwachsen-Werden ernstzunehmen, an sich zu arbeiten.

Krisenverarbeitung verlangt, dass man die zerbrechende Kinder-Identität aufgibt und zu einer neuen Erwachsenen-Identität findet. Das fällt einem nicht einfach in den Schoß. Eine gewisse Identität ist vielmehr das Ergebnis eines oft schmerzhaften Ringens (24).

Klar ist dabei, dass man neue Identität nur gewinnen kann, wenn man sich auf seine eigene Tradition und die biblischen Zeugnisse vom Christusgeschehen besinnt (Kontinuität). Wird dies unterlassen, ist eine progressive Identitätsdiffusion und schliesslich ein totaler Identitätsverlust die Folge (Diskontinuität).

Zieht man sich andererseits auf die Vergangenheit zurück und verschliesst die Augen vor der heutigen Wirklichkeit, ist eine dogmatische, restaurative Regression die notwendige Konsequenz (25).

(24) ERIKSON betont wiederholt, dass Identität nicht etwas ist, das man einmal vollständig erwirbt und dann für immer "hat".

In 4.2.2.3 wurde vom Feld der Jugendarbeit als einem kybernetischen System gesprochen, das gründlich aus dem Gleichgewicht geraten sei. Der Stör-Input (Gesellschafts-Veränderung) ist so beschaffen, dass ein Gleichgewicht (Homöostasis) mittels einfacher Rückkopplungsvorgänge (Regelung) nicht mehr erreicht werden kann. Am Beispiel des Autofahrers: Mit dem Gaspedal kann er zwar die Geschwindigkeit in gewissen Grenzen regulieren. Aber es kommt der Moment, wo er einen neuen Gang einlegt: er muss "schalten". Was ist passiert? Das System selbst hat sich verändert, es wurde neu kalibriert (statt von Kalibrierung spricht man auch von step-function). Es verlässt dazu die alte Ebene, auf der ein Gleichgewicht nicht mehr herstellbar war und tut dies auf einer neuen Stufe. In der Kybernetik spricht man in diesem Falle von "Anpassung" (wobei nicht unbedingt nur das System selbst sich verändern muss) und von Transformation (FLECHTNER, 1972, 351).

Kurz gesagt: Christliche Jugendarbeit muss "schalten". (Vgl. 4.5.2.6, Anm. 18; WATZLAWICK, 1974, 135; FLECHTNER, 1972, 45ff u. 351ff).

Neue Identität ist nur zu gewinnen, indem das biblische Christus-Zeugnis und die heutige Wirklichkeit relational aufeinander bezogen werden (1.3): Diskontinuität in der Kontinuität, Kontinuität in der Diskontinuität.

Dieser Vorgang bleibt jedoch ein statisches Vermitteln und ein steriles Kompromiss-Machen, wenn nicht gleichzeitig die Wirklichkeit des Heiligen Geistes neu entdeckt wird. Nur wo seine offensive Dynamik sich auswirken kann, ist eine neue Identität zu gewinnen, die in die Zukunft weist und ihrerseits eine "positive, konstruktive und projektive" (STOODT) Kraft entfaltet.

Ansätze zu dieser krisenverarbeitenden Jugendarbeit finden sich unter den verschiedensten Etiketten überall - das stimmt optimistisch.

Sie soll nicht emanzipatorisch, nicht missionarisch, nicht sozial-integrativ, oder was der Adjektiv-Jugendarbeiten noch mehr sind, genannt werden.

Zu fordern ist schlicht: Christliche Jugendarbeit.

Ihre Kennzeichen herauszuarbeiten, ist die Aufgabe dieses 4. Teiles. Erst aus einer gewissen Identität heraus wird die Frage nach dem Wie des konkreten Handelns sinnvoll: "Im Lichte unserer christlichen Identität und Mission, wie kann ...?" (WORKBOOK, 1976, 21).

Genau so muss christliche Jugendarbeit fragen.

(25) Dass diese Identität nicht unter Absehen von der Wirklichkeit, also abstrakt, gewissermassen "rein theologisch aus der Offenbarung" gewonnen werden kann (vgl. 1.3), erhellt allein schon aus der Tatsache, dass es ja eben diese Realität ganz wirksam verstanden hat, die Kinder-Identität zerbrechen zu lassen.

4.3 DIE THEOLOGISCHEN ORTE DER JUGENDARBEIT

4.3.1 KONSEQUENZ I:

DER UNTERSCHIED ZWISCHEN ALLGEMEINER UND CHRISTLICHER JUGENDARBEIT

Die erste Konsequenz, die aus dem Kapitel 4.2 zu ziehen ist, lautet:

Allgemeine und Christliche Jugendarbeit müssen sorgfältig unterschieden werden.

SEYDEL (1974, 9ff), Buchtitel: "Kirchliche Jugendarbeit", versucht, einer solchen Unterscheidung durch folgende Argumente zu entgehen:

1. Historisch:

"Jugendarbeit ist in ihrem historischen Ursprung kirchliche Jugendarbeit."

2. Politisch:

Beide streben "eine Form von 'Gegen-Emanzipation'" an.

3. Soziologisch:

Beide dienen der Nachwuchsförderung und können als "eine weitere Sozialisationsinstanz neben Familie und Schule aufgefasst werden, die ... bestimmte Sozialisationsdefizite ... ausgleichen sollen".

4. Vom Mitglied her:

"Die Integration in diese Gruppe beruht auf einem Zufall - es hätte ebensogut eine andere sein können".

5. Innerkirchlich:

Dieser Punkt ist umstritten, es gibt zwei Gruppen, die sich zunehmend polarisieren:

a) missionarischer Ansatz:

In der christlichen Jugendarbeit sind die leitenden Zielsetzungen und Begründungen theologischer oder religiöser Art. Eine Unterscheidung gegenüber Allgemeiner Jugendarbeit ist deshalb gerechtfertigt.

b) diakonischer Ansatz:

"Jugendarbeit geschieht um der Jugend willen."
Die Trägerorganisationen sind austauschbar. Wenn die Gesellschaft der Jugend einen Raum verweigert, in dem die Jugendlichen "zu sich selbst und zum andern kommen können", soll ihn die Kirche zur Verfügung stellen. Eine Differenzierung ist deshalb kaum gerechtfertigt.

Ein stichhaltiges Argument gegen eine Unterscheidung von Allgemeiner und Christlicher Jugendarbeit ist nur 5b. Die Punkte 1 bis 4 sprechen nicht dagegen. Sie stellen nur die sehr ernstzunehmende Frage, ob die Differenzierung praktisch durchführbar und sinnvoll ist. Das kann aber im Moment noch nicht entschieden werden.

Bleibt das Stichwort "Mission oder Diakonie?"

BAEUMLER (1975, 322) weist darauf hin, dass in den "Theorien der Jugendarbeit" das Verhältnis von missionarischer Verkündigung und diakonischer Tat durchwegs ungeklärt bleibt. Das ist ein theologisches Problem, welches einer Lösung zugeführt werden muss, wenn es nicht seine Sprengkraft beibehalten soll (1).

Für unser Vorhaben reicht es, das Problem auf die folgende Formel zu bringen:

Ist Christliche Diakonie, ist Christliche Verkündigung/
Mission, losgelöst von der Ekklesia, vom Leibe Christi,
theologisch zu legitimieren? (2)

Durch das Glaubensgeschehen, das in der Taufe seinen sichtbaren Ausdruck findet, sind wir Glieder des Leibes Christi - der Ekklesia - geworden (1. Kor. 12,12; vgl. 4.5.2). Wenn wir als Christen, unsere Geistesgaben (Charismata) nutzend, Diakonie betreiben, dann tun wir es als Glieder eben dieses Leibes Christi, der Ekklesia (1. Kor. 12). Diese Diakonie ist darum nicht Allgemeine, sondern Christliche Diakonie - womit nicht gesagt ist, dass Allgemeine Diakonie unchristlich sei!

(1) Zur älteren Diskussion "Verkündigung oder Erziehung?" siehe WOELBER (1963, 52ff). Vgl. auch ZINKE (in: FEIFEL, 1975, III, 304).

(2) Man beachte, dass hier von der Ekklesia (griechisch), vom Leib Christi und nicht von den Kirchen (gesellschaftlichen Institutionen, lat. ecclesia) gesprochen wird (vgl. 4.5.2).
Zur Gleichsetzung von Leib Christi und Ekklesia:
1. Kor. 12, 27ff; 4.5.2.1.

Gleiches gilt von der Verkündigung, von der Mission. Sie ist keine isolierte Grösse, sondern eine Funktion der Glieder des Christus-Leibes (1. Kor. 12, 27f).

Damit ist der heute so verhängnisvoll sich auswirkende scheinbare Gegensatz von Verkündigung/Mission und Diakonie aufgehoben. Er ergibt sich nämlich immer dann, wenn entweder einseitig nur beim Verkündigungs-/Missions-Auftrag oder ebenso einseitig bei der Diakonie eingesetzt wird. Demgegenüber ist festzuhalten, dass beides gleichberechtigte Funktionen der Glieder am Christus-Leibe sind (1.Kor.12).

Ausserdem muss darauf hingewiesen werden, dass die Gleichsetzung von Mission und Verkündigung, die hier vorerst fraglos übernommen wurde, einer näheren Ueberprüfung ebenfalls nicht stand hält. Wir *haben* eine Mission, eine Sendung; und dazu gehört beides: Diakonie *und* Verkündigung.

Ob das Problem damit "gelöst" oder vielleicht nur "aufgehoben" ist, muss sich allerdings noch erweisen.

Es bleibt aber dabei: Allgemeine und Christliche Jugendarbeit müssen sorgfältig unterschieden werden - um die eine nicht christlich zu vereinnahmen (4.2.2.4.2) und um der anderen zu ihrer Identität zu verhelfen (4.2.2.4.3).

4.3.2 KONSEQUENZ II:

DER THEOLOGISCHE ORT DER ALLGEMEINEN JUGENDARBEIT IST DIE ETHIK

Die zweite Konsequenz, die es zu ziehen gilt, lautet:

Es ist auf eine christliche Vereinnahmung oder Ueberhöhung der Allgemeinen Jugendarbeit zu verzichten.

Es geht daher nicht darum, jede Jugendarbeit zur Christlichen Jugendarbeit zu machen, sondern darum, gewisse christliche Grundforderungen aufzuzeigen, die gegenüber jeder Jugendarbeit geltend zu machen sind (3).

(3) Vgl. dazu WENDLAND (1963, 13; auch zitiert in RICH, 1964, 22):
Es "ist methodisch wichtig, dass es sich nicht darum handelt, der modernen Gesellschaft das System einer 'christlichen Gesellschaftsordnung' aufzudrücken. Ein solches gibt es nicht. Wohl aber gibt es christliche Grundforderungen, die in jeder denkbaren Gesellschaft geltend zu machen sind, in welcher die christliche Botschaft verkündigt wird."

Mit solchen Fragestellungen beschäftigt sich die theologische Ethik. Der theologische Ort der Allgemeinen Jugendarbeit ist daher die Ethik.

Fünf Sachverhalte gilt es dabei festzuhalten:

1. Nicht-Christliche, also Allgemeine Jugendarbeit muss nicht notwendig un-christlich sein.
2. Ein Christ darf deshalb ohne weiteres auch Allgemeine Jugendarbeit betreiben.
3. Im Prinzip können auch Kirchen Allgemeine Jugendarbeit fördern. Kirchlich unterstützte Jugendarbeit muss nicht notwendigerweise Christliche Jugendarbeit sein (4). Die Kirchen werden jedoch sorgfältig abzuwägen haben, wo sie ihre Prioritäten setzen und ihre beschränkten Mittel und Möglichkeiten einsetzen wollen.
4. Allgemeine Jugendarbeit kann unter bestimmten Umständen mit einem Schlag zur Christlichen Jugendarbeit werden (5).
5. Die Forderungen, die gegenüber der Allgemeinen Jugendarbeit erhoben werden, gelten selbstverständlich auch für die Christliche Jugendarbeit.

(4) Das Kirchenverständnis, das hinter solchen Formulierungen steht, wird in 4.5.2 entfaltet. Zu den Kriterien Christlicher Jugendarbeit siehe 4.5.

(5) Konkretion:

In einem Jugend + Sport-Leiterkurs an der Eidg. Turn- und Sport-schule Magglingen ("Allgemeine Jugendarbeit") wurde uns Teilnehmern bewusst, dass der religiöse Aspekt des Menschen nicht vernachlässigt werden darf. Wir lehnten uns aus diesem Grunde gegen gewisse Anordnungen der Kursleitung auf. Gemeinsame Gespräche führten unter anderem zum Ergebnis, dass wir alle Wert auf einen kursinternen Gottesdienst mit Abendmahl legten. Die Einsetzung der Eucharistie erfolgte durch einen katholischen Priester aus unserm Kurs - ohne grosses ökumenisches Drum und Dran. Aber wir alle fühlten uns als Glieder der einen Ekklesia, als Christusgemeinschaft. Aus Allgemeiner war Christliche Jugendarbeit geworden.

Daran anschliessend noch eine Bemerkung: Trotz der Anwesenheit von Theologen, die sich verschiedenen Kirchen verpflichtet fühlen und das auch theologisch vertreten, war in jenem Moment das Trennende der Kirchen in der Einheit der einen Ekklesia, der Christusgemeinschaft, zeichenhaft - ja: eschatologisch - aufgehoben (vgl. 4.5.4.3).

4.3.3 KONSEQUENZ III:

DER THEOLOGISCHE ORT DER CHRISTLICHEN JUGENDARBEIT

IST DIE EKKLESIOLOGIE

Aus der Entscheidung, dass eine bestimmte Form von Jugendarbeit den Namen des Christus tragen soll, folgt als dritte Konsequenz:

Der theologische Ort der Christlichen Jugendarbeit ist dort, wo der Zusammenhang reflektiert wird zwischen dem Christusgeschehen und einer Menschengruppe, die im Namen dieses Christus zusammenkommt: in der Ekklesiologie, der Lehre von der Christusgemeinschaft (6).

4.3.4 WEITERES VORGEHEN

1. Es muss Allgemeine und Christliche Jugendarbeit - also "die Jugendarbeit" - unter dem Aspekt der theologischen Ethik betrachtet werden.

Das geschieht in 4.4.

2. Es muss Christliche Jugendarbeit unter dem Aspekt der Ekklesiologie, der Lehre von der Christusgemeinschaft, betrachtet werden.

Das geschieht in 4.5.

3. Bemerkung:
Wer von diesem Vorgehen erwartet, dass es mit einem kühnen Schlag den gordischen Knoten "Identitätskrise der Jugendarbeit" löst, der wird sich enttäuscht finden.

An der Krisenverarbeitung müssen alle beteiligt werden: von den Trägern der Jugendarbeit über die Jugendleiter bis zu den letzten Teilnehmern. Das ist das Wesen einer Identitätsgewinnung. Sie muss durch- und erlebt werden.

Die folgenden Überlegungen möchten dabei eine Hilfe sein.

(6) Dass die Ekklesiologie als Teil der Christologie betrieben werden muss, wird aus 4.5.2.1 hervorgehen.

4.4 THEOLOGISCHE BEURTEILUNGSKRITERIEN FÜR

JEDE JUGENDARBEIT

Der sozialetische Ansatz von Arthur RICH ist aus verschiedenen Gründen ausgezeichnet geeignet, theologische Beurteilungskriterien für die Jugendarbeit abzugeben (1). Er wird deshalb in 4.4.1 knapp skizziert. In 4.4.2 sollen die Linien im Hinblick auf die Jugendarbeit noch etwas ausgezogen und in 4.4.3 einige Konsequenzen dieses Ansatzes dargestellt werden.

4.4.1 DER SOZIALETHISCHE ANSATZ VON ARTHUR RICH

4.4.1.1 Der existential-eschatologische Ausgangspunkt

RICH geht aus von der fundamentalen Erkenntnis:
"Christlicher Glaube ist eschatologischer Glaube" (RICH, 1970a, 152). (2)

Eschatologischer Glaube ist Hoffnung auf die Zukunft (adventus) des Reiches Gottes. Er erwartet das radikal Neue von Gott her, das als Gericht über jede Gesellschaft und Kultur hereinbricht, einen neuen Himmel und eine neue Erde schafft und die Gottesherrschaft verwirklicht.

Ist dies ein utopisches Warten auf den St. Nimmerleinstag (BRECHT), ein "Prinzip Hoffnung" (BLOCH), dessen Kehrseite die trotzig oder verzweifelte Resignation ist, die etwa im Existentialismus von CAMUS oder SARTRE aufbricht?

Nein. Der Grund der Hoffnung auf das eschatologische Einst ist das in Christus eröffnete eschatologische Jetzt. Die Gottesherrschaft hat mit Christus bereits begonnen. Das Eschaton ist Gegenwart geworden.

(1) Ein Vorteil des RICHschen Ansatzes besteht darin, dass er im Hinblick auf Politische und Wirtschafts-Ethik ausgearbeitet wurde. Man entgeht damit zu einem guten Teil der Gefahr, bloss die herrschende Praxis oder eine bereits ausgearbeitete "Theorie der Jugendarbeit" pseudotheologisch zu überhöhen. Es gilt vielmehr ernsthaft zu fragen, welche Forderungen von diesem Ansatz her an jede Jugendarbeit zu stellen sind.

(2) Eschatologie ist die "Lehre von den letzten Dingen, vom Endschiedsal des Menschen und seiner Welt" (HARTFIEL, 1972, 163), die Lehre von der Vollendung.

Wir können nicht wirklich auf die Zukunft des Reiches Gottes hoffen, ohne die Wirklichkeit des Hineingenommenseins ins Reich Christi erfahren zu haben. Und wir können nicht wirklich hineingenommen sein ins Reich Christi ohne die brennende Hoffnung auf die Verwirklichung des Reiches Gottes als universale Erlösung der Welt.

Beides gilt es ernst zu nehmen: das Schon-Jetzt und das Noch-Nicht.

Weil aber die Gottesherrschaft nicht nur etwas rein Zukünftiges ist, weil sie mit Jesus Christus bereits angebrochen ist, ist der Mensch aufgefordert, die Welt aktiv mitzugestalten. Er muss allerdings wissen, dass er das Reich Gottes nicht herbeizwingen kann, etwa im Sinne eines Fortschrittglaubens, der die Zukunft als menschlich machbares Futurum begreift. Die Gottesherrschaft kommt als adventische Zukunft auf ihn zu.

4.4.1.2 Das Humanum aus Glauben, Hoffnung, Liebe

"Jedermann erhebt doch Anspruch darauf, als ein menschlicher Mensch zu gelten" (RICH, 1970b, 14). Kann das Menschliche deshalb als Grundlage der Ethik angesehen werden? Das scheint problematisch, gehen doch die Meinungen weit auseinander, wie dieser Begriff inhaltlich zu füllen sei.

RICH setzt bei seiner Bestimmung, was denn nun das wahrhaft Menschliche - das Humanum - sei, christologisch an. Und er bestimmt es als Humanum aus Glauben, Hoffnung, Liebe.

Ueber die Hoffnung wurde bereits gesprochen. Zur "Hoffnung wider alle Hoffnung" (Röm. 4,18) wird sie nur durch das, was das Neue Testament mit Glauben bezeichnet: das "Versetztsein in die den Menschen zu seiner Bestimmung führenden Grundrelation mit Gott, freilich nicht als fertiges Sein, sondern als Sein im Werden" (S. 29).

Durch die Liebe "antwortet der Glaubende grundmenschlich auf den Anruf Gottes in der Welt und lässt die Welt am Empfangenen, eben an diesem Menschlichen Anteil haben" (S. 29).

4.4.1.3 Kriterien des Menschengerechten aus Glauben, Hoffnung, Liebe

Dem Humanum aus Glauben, Hoffnung, Liebe eignen bestimmte Kriterien, die im Sinne von kritischen oder leitenden Richtpunkten es gestatten, in konkreten Entscheidungssituationen auszumachen, was denn nun das "Rechte", das Menschliche, das Humanum, das, worauf es ankommt, ist.

RICH legt sich nicht auf eine bestimmte Anzahl solcher Kriterien fest, betont aber, dass sie immer alle miteinander - also relational - angewendet werden müssen.

4.4.1.3.1 Kriterium der kritischen Distanz

Der hoffende Glaube weiss um das Kommen des Reiches Gottes und darum, dass die Strukturen dieser Welt vergehen (1. Kor. 7,31). Er wird sich ihnen deshalb niemals konformistisch anpassen, nennen sie sich auch christlich, sozialistisch, kirchlich oder wie auch immer. Er wird ihnen allen vielmehr in kritischer Distanz gegenüberstehen.

4.4.1.3.2 Kriterium der Relativität

Der Glaubende weiss aber auch, dass alle Veränderungen, so wichtig sie auch sind, und so engagiert er sich für sie einsetzt, niemals die "Erlösung vom Bösen", das Reich Gottes bringen können. Dies zu meinen, hiesse Relatives zu Absolutem machen.

RICH (1973, 54) spricht von "prophetischer Kritik". "Sie ist grundrevolutionärer Protest gegen jede, sowohl reaktionäre als auch progressive, Vergötzung menschlich-geschichtlicher Grössen, heissen sie nun Kirche oder Partei, bürgerliche oder sozialistische Gesellschaft, privates oder kollektives Eigentum."

Andererseits bedeutet Relativität aber auch die Hinnahme des Relativen - solange es sich nicht absolut setzt -, die Hinnahme von Veränderungen, auch wenn sie nicht das Reich Gottes bringen. Relativität ist das Gegenteil der "Grossen Weigerung" (MARCUSE).

Relativität heisst beides vermeiden: den Verrat an der Zukunft wie den an der Gegenwart.

4.4.1.3.3 Kriterium der Relationalität

Christus hat keine neue Moral gebracht. Er ist das Ende jeder Moral (Röm. 10,4). Wahre Humanität kennt nur einen Imperativ: das Gebot der Liebe. Und eben Liebe kann man nicht befehlen und nicht erzwingen. "Darum ist auch der Christusglaube weder an eine bestimmte Gesellschaftsordnung noch an eine bestimmte Moral gebunden" (RICH, 1973, 55). Er ist ihrer aller Krisis.

In der Zeit des Vorletzten haben dennoch Wertvorstellungen ihre relative Bedeutung. "Allein, sie werden nicht konventionell aufgenommen, sondern - und das ist daran das spezifisch Christliche - in einen neuen, umgreifenden Zusammenhang gestellt, der sie sowohl relativiert als auch neu begründet" (S. 55). Sie müssen relational verstanden werden.

RICH erläutert diesen Sachverhalt am Beispiel von "Freiheit und Dienstbarkeit", die beide absolut gesetzt, also nicht relational verstanden, zu extremistischen Verfehlungen führen.

4.4.1.3.4 Radikalität im Gegensatz zu Extremismus

Das Kriterium der Relationalität verbietet jeden Extremismus, der einseitig einen Wert absolut setzt.

Glaubende Existenz ist radikal "'Radikal' sein, heisst immer auf das Ganze gehen, sich nicht von Halbheiten gefangen nehmen lassen. Demgegenüber ist der Extremismus gerade nicht radikal, weil er - und zwar im besten Fall - immer nur auf Halbwahrheiten zielt" (S. 57).

4.4.1.3.5 Kriterium der Mitmenschlichkeit

Dem Kriterium der Relationalität entspricht "ein Menschliches, das sich weder auf den ausschliesslichen Nenner der Autonomie, der Emanzipation, der Selbstbehauptung noch auf den des Gehorsams, der Dienstbarkeit, der Selbstpreisgabe bringen lässt. Relational bestimmte Menschlichkeit ist immer Mit-Menschlichkeit, Menschsein mit und für den andern" (S. 57).

4.4.1.3.6 Kriterium der Partizipation

Mitmenschlichkeit ist ein personales (1.2.3) Kriterium. Sind in einer gesellschaftlichen Institution die Beziehungen der Menschen untereinander (personal) von Un-Mitmenschlichkeit bestimmt, braucht nicht nur ein Versagen der Einzelnen vorzuliegen, sondern es kann unter Umständen auch auf die vorfindlichen Macht-, Rechts- und Weisungs-Strukturen zurückzuführen sein.

Das Kriterium der Mitmenschlichkeit muss deshalb durch das der Partizipation ergänzt werden.

"Mitmenschlichkeit in ihrem unmittelbar-personalen Bezug verstanden meint nun nichts anderes als das Teilhabenlassen anderer an dem, was man ist, hat und tut" (S. 58). Analog dazu bedeutet Partizipation "das Teilhabenkönnen aller Beteiligten bzw. Betroffenen an den durch diese Strukturen begründeten Mächten, Rechten und Befugnissen" (S. 58). Das Kriterium der Partizipation wirkt der Bildung von einseitigen Privilegien entgegen.

4.4.1.3.7 Kriterium des Sachgerechten

Das Menschen- und das Sachgerechte stehen in einem relationalen Verhältnis. "Was vor dem Gebot des Sachgerechten nicht bestehen kann, wird auch vor dem Gebot des Menschengerechten nicht bestehen können. Mit andern Worten: Das 'Sachgerechte' ist selbst ein Kriterium des Menschlichen" (S. 59).

Damit ist die Ethik gezwungen, bei all ihren Erwägungen dem Gesichtspunkt der Praktikabilität gebührend Rechnung zu tragen. "Nur das Praktikable ist wirklich sachgerecht" (S. 60). Das Humane aus Glauben, Hoffnung, Liebe "hat inständig nach der besseren Gerechtigkeit zu fragen, nach dem, was sein könnte, bis hin zur Inspirierung durch das Utopische. Aber sie wird darin grundrealistisch bleiben müssen" (S. 60).

Wird damit nicht letztlich wieder eine Kapitulation vor der "harten Realität" vollzogen? Nein. Denn alles hängt davon ab, wie wir den Zweck einer Sache begreifen. Das Sachgerechte darf nicht unrelational Wertneutralität beanspruchen. Es gilt vielmehr, das Sachgerechte in Relation zum Menschengerechten zu bringen. In Umkehr des obigen Satzes kann man formulieren: Was vor dem Gebot des Menschengerechten nicht bestehen kann, ist auch nicht sachgerecht.

4.4.2 DAS PROBLEM DES "GANZEN" MENSCHEN

4.4.2.1 Kriterium "Ausrichtung auf Ganzheitlichkeit"

Neben den sieben Kriterien von RICH (4.4.1) soll hier ein achttes Kriterium "Ausrichtung auf Ganzheitlichkeit" eingeführt werden.

Es enthält inhaltlich gegenüber RICH nichts Neues, ermöglicht es jedoch, in der heutigen Diskussion einige Sachverhalte noch pointierter auszudrücken.

Die Kriterien der Relationalität und der Radikalität vermochten bereits deutlich zu machen, dass einzelne Werte niemals absolut gesetzt werden dürfen. Man muss sie vielmehr relational verstehen. Aber nicht so, dass etwa zwischen Freiheit und Dienstbarkeit ein kompromisslerischer "goldener Mittelweg" zu wählen wäre - ein bisschen Freiheit, ein bisschen Dienstbarkeit, oder: meine Freiheit wird durch die des andern begrenzt - sondern so, dass beide Werte relational auf ein Ganzes bezogen werden. Eben dies ist Radikalität. Was das im Falle "Freiheit und Dienstbarkeit" bedeutet, kann in LUTHERS (1520, WA 7, 12ff) berühmter Schrift "Von der Freiheit eines Christenmenschen" nachgelesen werden:

"Eyn Christen mensch ist eyn freyer herr über alle ding und niemandt unterthan.

Eyn Christen mensch ist eyn dienstpar knecht aller ding und yderman unterthan" (S. 21).

Relationalität und Radikalität heisst also Ausrichtung auf ein Ganzes, oder wie das Kriterium genannt werden soll: Ausrichtung auf Ganzheitlichkeit.

Die Bedeutung dieses Kriteriums für die Jugendarbeit soll im folgenden noch etwas genauer herausgearbeitet werden.

4.4.2.2 Der Exklusivitätsanspruch der Theologie auf den "ganzen" Menschen

ROESSLER (1962) hat in seinem Buch "Der 'ganze' Mensch" deutlich den Anspruch der theologischen Seelsorgelehren herausgearbeitet, als Einzige für den "ganzen" Menschen zuständig zu sein. Die Psychologie beispielsweise soll nach dieser Meinung "bei ihrem Gegenstand bleiben. ... Sie soll nichts anderes sein wollen als Naturwissenschaft im weitesten Sinne" (THURNEYSEN, 1946/1976, 183). "... greift sie über die ihr gesetzten Grenzen einer deskriptiven Phänomenologie hinaus, so wird sie spekulativ und gerät notwendig ins Schwanken, ja ins Schwärmen" (S. 181). (3)

Dieser Anspruch ist aber keineswegs aufrecht zu erhalten. ROESSLER (1962, 92) fasst die Ergebnisse seiner Untersuchung wie folgt zusammen: "Als Ergebnis zeigt sich im ganzen Bereich der anthropologischen Fragestellung unter Einschluss der Seelsorgelehre eine identische Grundstruktur. Das allgemeine Thema ist die Auslegung des 'ganzen' Menschen. Sein Wirklichkeit erschliesst sich in Erfahrung: Erfahrung des Wortes Gottes in der Seelsorgelehre, Erfahrung personaler Begegnung in der neueren Medizin, Erfahrung des Lebens in der Philosophie."

Die Feststellung ROESSLERS wird durch die neuesten Entwicklungen in der Debatte um die "Lebensqualität" bestätigt. Wir können allerorts - und nicht nur bei den Theologen - ein Wachsen der Erkenntnis feststellen, dass Lebensqualität niemals bloss einseitig - etwa durch eine hochgezüchtete industrielle Technologie - erreichbar ist. Man besinnt sich neu auf eine ganzheitliche, relationale Betrachtungsweise (4).

Die Theologie hat deshalb ihren Exklusivitätsanspruch auf den "ganzen" Menschen schleunigst aufzugeben - was teilweise auch schon geschehen ist - und stattdessen zu fordern, dass in sämtliches menschliches Handeln die Ausrichtung auf Ganzheitlichkeit eingebracht wird. Nur dies entspricht dem Menschlichen aus Glauben, Hoffnung, Liebe.

4.4.2.3 Der Irrtum von der Möglichkeit "ganzheitlicher" Jugendarbeit

Der Anspruch der Theologie auf den "ganzen" Menschen wurde auch auf die Jugendarbeit übertragen. Man sagte dann etwa, dass in der Schule nur ein Teil (der Kopf) des jungen Menschen entwickelt werde. Die Jugendarbeit habe demgegenüber die Aufgabe, den "ganzen" Menschen zu bilden. Es entstand das Postulat von der Ganzheitlichkeit der auserschulischen Jugendarbeit. Ein berechtigtes Anliegen - aber eine völlige Ueberforderung. Man konnte ihm nur einigermaßen gerecht werden, indem man den "ganzen" Menschen unter der Hand wieder reduzierte (4.4.2.4). Dieser "reduziert-ganze" Mensch wurde nun scheinbar "ganzheitlich" erfasst und gebildet.

-
- (3) Der Zusammenhang zwischen dieser Meinung und dem in 1.3.2 kritisierten Irrtum, dass die Psychologie nur Hilfswissenschaft der Theologie zu sein habe (THURNEYSSEN, 1946/1976, 174ff), ist un schwer zu erkennen.
 - (4) Diese Tendenzen waren auch an der Vollversammlung des Oekumenischen Rates der Kirchen, 1975 in Nairobi, sehr deutlich spürbar; vgl. NAIROBI 75 (1976).

Es soll damit natürlich keinesfalls geleugnet werden, dass Jugendliche in einem Lager unter Umständen "ganzheitlicher" gefordert werden als in der Schule. Aber man hat allen Grund daran zu zweifeln, dass in einem Lager der "ganze" Mensch zum Zuge kommt (vgl. 3.13.2.3, 3.14.2.1, 4.4.2.4). Eine solche Forderung wäre aber auch eine glatte Ueber-Forderung.

Es wäre auch reiner Unsinn, beispielsweise von einer Jugend-Sportgruppe zu verlangen, sie habe "ganzheitliche Erziehung" zu leisten. Sie will nun mal in erster Linie sportliche Aktivitäten anbieten (5).

Was diese Jugendgruppe aber kann und unbedingt soll, ist, sich auf Ganzheitlichkeit *ausrichten*, den Sport in Relation zu andern Werten setzen, für die andern, nicht-sportlichen Aspekte des Menschen offen sein; sie soll versuchen, sie soweit als möglich wahrzunehmen, zu reflektieren und in die sportliche Jugendarbeit einzubeziehen (6).

Kurz gesagt: Es gilt, den Anspruch auf Ganzheitlichkeit fallenzulassen, aber gleichzeitig umso entschiedener *Ausrichtung auf Ganzheitlichkeit* zu fordern.

(5) Es fällt auf, dass in den meisten neueren "Theorien der Jugendarbeit" die Sportgruppen kaum ins Blickfeld gelangen (höchstens noch als Negativ-Beispiele für eine a-politische Haltung). Dabei kommt ihnen auf dem Feld der Jugendarbeit eine sehr grosse Bedeutung zu (2.1.1.2, 3.12.3.1). Der Grund für dieses Stillschweigen ist leicht zu finden: Der Sport passt nicht in die Schemen der modernen "Theorien der Jugendarbeit". Deshalb übergeht man ihn kommentarlos oder lehnt ihn als Erziehung zum Leistungsdenken pauschal und undifferenziert ab.

(6) Diese Bemerkung richtet sich beispielsweise gegen eine Art von Spitzensport, in dem die Jugendlichen völlig einseitig nur auf sportliche Höchstleistungen gedrillt und deren übrige Persönlichkeitsentwicklung und Interessen völlig vernachlässigt werden.

Vgl. zum Thema auch den bemerkenswerten Vortrag von WEISS (1975) "Gedanken zur pädagogischen Ausbildung der J+S-Leiter", der eine Neubesinnung im schweizerischen JUGEND + SPORT signalisiert. Einige Sätze: "Es wäre falsch zu sagen, in unseren Sportfachkursen geschehe keine Erziehung. Es ist dies genau so falsch wie die Behauptung, Sport habe nichts mit Politik zu tun. Ob wir wollen oder nicht, wo Unterricht erteilt wird, geschieht soziale Bildung. Der Führungsstil des Unterrichtenden prägt die Schüler. Sie erfahren autoritären, demokratischen, expertokratischen oder anders-kratigen Führungsstil. Sie erfahren Erziehung zum Konsumverhalten oder zu Eigenständigkeit. Die Frage ist allerdings, ob dem Leiter bewusst ist, welche soziale Bildung er vermittelt. Wenn er nicht darüber nachdenkt, so erzieht er zu seinen eigenen Selbstverständlichkeiten" (S. 249).

4.4.2.4 Das individualistische Missverständnis des "ganzen" Menschen

Das individualistische Missverständnis des "ganzen" Menschen soll am Beispiel des CVJM/F aufgezeigt werden. Der YMCA hat seit jeher dem Postulat einer ganzheitlichen Jugendarbeit einen zentralen Platz eingeräumt und dies in seinem Vereinsabzeichen, dem CVJM-Dreieck, öffentlich zum Ausdruck gebracht. Dieses Denken ist nicht zuletzt ein wichtiger Grund für die weite Verbreitung des CVJM (2.3.2.2) und sein so vielfältiges Programmangebot (2.3.2.3).

Das moderne CVJM-Dreieck symbolisiert die Einheit von Leib, Seele und Geist, also den "ganzen" Menschen im traditionellen Sinne. Es entstand im Zusammenhang mit der Ausweitung des CVJM-Arbeitsprogrammes, die man an der Stockholmer Konferenz von 1888 beschlossen hatte. Eingeführt wurde es bereits 1890 im CVJM-Ausbildungszentrum Springfield College durch Luther H. GULICK.

Mit Bezug auf 1. Thess. 5,23 wird das Dreieck als Symbol für die allseitige Indienstnahme des Menschen durch Christus gedeutet (GEISSBERGER, 1968, 54f).

Dieser Gedanke war für die damalige Zeit und eine christliche Jugendbewegung revolutionär. Er dürfte wie gesagt einer der Hauptgründe für die heutigen vielseitigen Aktivitäten des CVJM sein.

In der Praxis wurde das Dreiecksymbol meist als allseitige Entwicklung des Menschen interpretiert. Man stellte dann den Gedanken gerade auf den Kopf und begann gleichzusetzen: Körper = Sport, Geist = Bildungsarbeit, Seele = Bibelarbeit. Das Ergebnis war das genaue Gegenteil zum Gedanken der Ganzheitlichkeit: die Uebernahme von Elementen der antiken Leib-Seele-Geist-Anthropologie. Nur so konnte es schliesslich auch zu der verhängnisvollen Unterscheidung von zentralen und peripheren, "eentlichen" und "uneentlichen" Aktivitäten kommen (4.2.1.1).

Mit etwas Geschick liess sich das Dreiecksymbol auch auf nur-geistliche Aktivitäten anwenden. Man interpretierte "Hand-Herz-Kopf" und umschrieb das etwa so: Im Geist begreifen, im Herzen annehmen, mit der Hand ausführen. Der "ganze" Mensch wurde auf den homo religiosus reduziert.

Eine Reduktion des "ganzen" Menschen auf den homo sportivus war ebenso leicht möglich: Beim Sport braucht man bekanntlich Körper und Geist (Muskeln und Hirn); und die Seele kommt in der Gemeinschaft der Sportskameraden ebenfalls zu ihrem Recht.

Die bisher genannten Formen sind nicht chronologisch zu verstehen. Man findet sie in der Praxis in mannigfachen Variationen, oft miteinander, manchmal nebeneinander, gelegentlich gegeneinander ausgespielt.

Ihnen allen ist jedoch eines gemeinsam: Der "ganze" Mensch - je nach Bedarf auf den homo religiosus oder auf den homo sportivus reduziert, oder auch im weiteren Sinne als Einheit von Leib, Seele und Geist verstanden -, der "ganze" Mensch ist ein Individuum. Hinter der Vorstellung von der Leib-Seele-Geist-Einheit, hinter der Vorstellung vom "ganzen" Menschen überhaupt, steht meist ein individualistisches Menschenbild.

Diese Engführung zeigt sich auch im Bereich der katholischen Jugendarbeit. So formuliert GASTEIGER (in: DOBMEIER, 1974, 26): "Kirchliche Jugendarbeit ist gerichtet auf den ganzen Menschen mit Leib und Seele, mit Herz und Gewissen, Vernunft und Willen."

Eine Erweiterung dieses Schemas finden wir dort, wo das Dreieck in einen Kreis eingezeichnet wird: "Der Kreis, mit welchem wir es (Anm.: das CVJM-Dreieck) manchmal umgeben, und der, welcher Teil des Weltbundabzeichens ist, verbindet das Individuum mit der Gesellschaft, in welcher er oder sie lebt, und mit den Verantwortlichkeiten, die daraus folgen: beizutragen zu einer Welt der Gleichheit und Gerechtigkeit, lokal und global" (7).

Der individuelle Aspekt wird durch den personalen ergänzt (1.2.3). Aber der Individualismus wird dadurch nicht aufgehoben: Der Mensch ist zuerst ein Individuum aus Leib-Seele-Geist und tritt erst dann in Beziehung zur Umwelt (8).

(7) WORKBOOK (1976, 5); eigene Uebersetzung aus dem Englischen.

(8) Diese Sicht drückt sich beispielsweise in einer Formulierung wie der folgenden aus:
Der CVJM/F St. Gallen "entwickelt ein Tätigkeitsprogramm, das Menschen jeder Altersstufe helfen soll, ihre ganze Persönlichkeit im Sinne des Evangeliums nach Leib, Seele und Geist zu entwickeln. Dies soll sie befähigen, durch Gott zum Mitmenschen das rechte Verhältnis zu finden ..." (Statuten des CVJM/F St. Gallen, 1974, Art. 4).

Dass der Mensch überhaupt nur Mensch wird und Mensch ist, indem er in Beziehung mit anderen Menschen steht und ein Glied einer Gesellschaft ist, gelangt nicht ins Blickfeld.

Das ist die notwendige Folge, wenn man ausgeht vom "ganzen" Menschen. In der Praxis resultiert die typische, individualistische Verengung, welche dieser Jugendarbeit denn auch von den Vertretern emanzipatorischer und antikapitalistischer Konzepte (4.2.1) zum Vorwurf gemacht wird, und welche auch in der vorliegenden Studie beobachtet werden konnte (3.14.2.1).

Diese individualistische Verkürzung ist eng verbunden mit dem Phänomen der Individualisierung, Privatisierung und damit auch Labilisierung der Religiosität, was wir als Kennzeichen des Auswahlchristentums kennenlernten (4.2.2.2). Die "ganzheitliche" Jugendarbeit ist durchaus mitschuldig an dieser Erscheinung.

Jedoch nicht Flucht zum Zwillingsbruder des Individualismus: zum Kollektivismus - wie letztlich die antikapitalistische Jugendarbeit meint - sondern Relationalität, Radikalität statt Extremismus, Ausrichtung auf Ganzheitlichkeit heisst die Lösung.

Ausrichtung auf Ganzheitlichkeit meint nicht nur den "ganzen" Menschen, sondern alle "homines".

Der Mensch (als Gattung) muss gleichzeitig gesehen werden als politisches Wesen, als individuelles, personales, soziales, leibliches, seelisches, geistiges, sporttreibendes, spielendes, feierndes, festendes, sozialisations-, bildungs- und emanzipations-bedürftiges, gesellschaftliches, sexuelles, religiöses Wesen usw. usf.

Die Begriffe wurden absichtlich in zufälliger Reihenfolge gesetzt, um anzudeuten, dass dies alles gleichberechtigte Aspekte des Menschen sind (vgl. 1.2.5, 4.5.4.4).

Ein Kriterium "Ganzheitlichkeit" würde die Forderung bedeuten, alle diese Aspekte gleichzeitig zu berücksichtigen - eine völlige Ueber-Forderung.

Das Kriterium "Ausrichtung auf Ganzheitlichkeit" aber verlangt, immer darum zu wissen, dass der Mensch noch mehr ist als er anscheinend ist. (Man spricht manchmal davon, dass er sich selber transzendiere). Die Träger von Jugendarbeit sollen versuchen, ständig neue Aspekte zu entdecken, zu reflektieren und in die Arbeit mit den Jugendlichen einzubeziehen. Und niemals darf ein Aspekt als "nicht unsere Aufgabe" einfach ausgeblendet oder gar verdrängt werden (vgl. 3.13.2.3, 4.4.2.3).

"Ausrichtung auf Ganzheitlichkeit" ist ein Kriterium, das gestattet, jede Jugendarbeit wach zu rütteln, wenn sie in Gefahr steht, *einen* Aspekt - sei es nun den religiösen, den politischen, den sportlichen oder den gesellschaftskritischen - zu verabsolutieren, das Kriterium der Relationalität zu vergessen, extremistisch statt radikal zu werden.

4.4.3 KONSEQUENZEN

In diesem Abschnitt wollen wir uns nun einigen ausgewählten Problemkreisen aus dem Bereich der Jugendarbeit zuwenden. Mit Hilfe der erarbeiteten Kriterien soll aufgezeigt werden, in welche Richtung die Lösungen gehen müssten. Eine Ausarbeitung von detaillierten Beurteilungs- und Entscheidungsmaximen würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen.

4.4.3.1 Sozial-integrativ oder emanzipatorisch?

Die Vertreter der sozial-integrativen Jugendarbeit sehen sehr richtig, dass der Mensch nicht als auto-nomes (9), isoliertes Individuum existieren kann. Er ist ein relationales Wesen, das immer auf ein Du, auf andere Menschen, auf Gemeinschaft, auf eine Gesellschaft angewiesen ist und nur durch sie überhaupt Mensch wird und ist. "No man is an island" (DONNE) - auch keine "selbstverwirklichte" oder emanzipierte.

Andererseits widerspricht jedoch die sozial-integrative Jugendarbeit zutiefst den Kriterien der kritischen Distanz und der Relativität.

(9) Das Wort "autonom" stammt von griechisch "autonomos" und bedeutet: nach eigenen Gesetzen lebend, selbständig, unabhängig.

Theologisch gesehen, muss der Autonomie des Menschen die Notwendigkeit ihrer Verwurzelung in der Theonomie bewusst gemacht - jedoch nicht entgegengesetzt - werden (vgl. TILLICH, 1973, I, 103ff).

Die (gerade herrschende) Gesellschaft und ihr (gerade herrschendes) Normen- und Wertesystem, die (gerade vorfindliche Kirch-) Gemeinde oder der Jugendbund (in dem man zufällig Mitglied ist) werden unter der Hand zu absoluten Grössen. Mit Adjektiven wie "demokratisch", "freiheitlich", "kirchlich", "christlich" usw. werden sie geschickt vor Kritik und Veränderungen geschützt.

"Gottes Geist in der Kirche hat nichts mit jugendlicher Kritik an der Kirche, die Radikalität des Anspruches Gottes auf den Menschen hat nichts mit jugendlichem Radikalismus, das Gebot der Heiligung nichts mit jugendlichem Weltverbesserertum zu tun." Mit diesen Worten versucht BONHOEFFER (1933/1960, 293) die Kirche der Kritik und notwendigen Veränderungen zu entziehen (10).

Diese Haltung vermag vor den Kriterien des Humanen aus Glauben, Hoffnung, Liebe nicht zu bestehen. Jede gesellschaftliche Institution - heisse sie nun Staat, Kirche, CVJM oder wie auch immer, sowie jede Form von Jugendarbeit - ist eine geschichtlich gewordene, relative Grösse. Sie ist damit nicht als Teilverwirklichung - als "Brückenkopf" - des Reiches Gottes zu verstehen. Dies verlangt kritische Distanz (11).

Die Vertreter der emanzipatorischen und der antikapitalistischen Jugendarbeit sehen in dieser Beziehung richtiger. Aber sie wiederum stehen in der Gefahr zu vergessen, dass das Relative nicht einfach relativistisch vergleichgültigt werden darf. Die Gegenwart darf nicht einer - wiederum verabsolutierten - angeblich machbaren Zukunft geopfert werden.

(10) Zu BONHOEFFERS Rechtfertigung muss allerdings gesagt werden, dass seine Position 1933, zur Zeit des beginnenden Nationalsozialismus, durchaus eine gewisse Berechtigung hatte.

(11) Um noch etwas deutlicher zu werden: Das Zürcher Modell der CVJM-Jungscharen (4.2.1.2.3) steht heute in sehr grosser Gefahr, sich selber absolut zu setzen - wenn es ihr nicht schon erlegen ist, wofür einiges spricht. Die Folgen sind in den Untersuchungsdaten bereits deutlich sichtbar (3.8.3.2, 3.12.3.5, 3.14.2.1). Dasselbe lässt sich aber auch von vielen sogenannten rechtgläubigen Bibelgruppen sagen, die glauben, nur Gottes Willen zu erfüllen. Auch ihnen gegenüber gilt das Noch-Nicht. Auch sie leben erst im Relativen. Auch ihnen gegenüber gilt es, kritische Distanz zu wahren.

Hinter vielen emanzipatorischen und antikapitalistischen Konzepten stehen zudem individualistische oder - mit jenen nahe verwandt - kollektivistische Anthropologien. Ihr Ziel ist entweder der auto-nome, unrelational verstandene Einzelmensch, der von allen Bindungen - sie sind a priori "repressiv" - "befreit" ist oder das Kollektivwesen, das man nur noch als Glied einer sozialen Klasse oder Gruppe sieht, und dessen Werturteile im Diskurs dieser Gruppe gemacht werden; wer sich nicht anpasst, ist unsozial, konservativ oder reaktionär; einige Repressiönchen werden abgebaut, eine umso grössere Repression des betreffenden Kollektivs dafür neu errichtet.

Jede solche Extremisierung durch Absolutsetzung eines einzelnen Wertes führt aber zu Desillusionierung, zu Resignation und neuer Repression (12).

(12) Diese Desillusionierung und Resignation als Resultat falsch verstandener, unrelationaler und illusionärer Emanzipation kann beispielsweise im Lagerbericht von HANSEN (1970, 225ff) besichtigt werden:

Knut:

"Sie (Anm.: der Lagerleiter) haben mir vor einem Jahr den Anstoss gegeben. Sie haben bei mir die Kritik an der Gesellschaft geweckt. Und sie ist bei mir dann geendet in den verschiedenen Aktionen bis hin zum Axel-Springer-Verlag. In dem Sinne würde ich sagen wie meine Eltern: Sie haben mich versaut, letztes Jahr im Ferienlager!"

Hajo:

"... Ist es gut, dass er diesen Anstoss gehabt hat? Oder wäre es besser, wenn er mit der Gesellschaft konform gegangen wäre? ..."

Knut:

"Ja, ich gebe zu, ich war faul. Und ich gebe zu, es war zu einem Teil Verrat an der Revolution."

Hajo:

"Du musst dich mal zurückziehen. Du musst einmal Pause machen. Du bist als Ideenträger fragwürdig geworden. Du musst damit rechnen, dass man dich und deine Freunde aus der Schule ausschliesst."
...

Harm:

"Wir haben es gemerkt. Wir sind voll Idealismus 'reingestolpert'. Wir sind nicht damit fertig geworden mit dieser scheissautoritären Gesellschaft. Im nächsten Jahr müssen wir es halbautoritär versuchen."

Es gilt, sowohl das berechnigte Anliegen der sozial-integrativen als auch das der emanzipatorischen Jugendarbeit aufzunehmen, beide Werte relational zu verstehen und festzuhalten.

Aber nocheinmal: eben gerade nicht als kompromisslerischer "goldener Mittelweg" - soziale Integration garniert mit einigen emanzipatorischen Elementen (4.2.1.2) - sondern im Sinne einer recht verstandenen Radikalität, die beide Werte relational versteht (vgl. 4.5).

Wie sind nun die untersuchten Lager in dieser Beziehung zu beurteilen?

Im Datenteil haben wir gesehen, dass sie sozial-integrativ, negativ "anpassend" wirken (3.8.3.2). Wir haben weiter konstatiert, dass Teilnehmer sich in ihrer Selbstentfaltung behindert fühlen (3.12.3.5).

Ihr Sozialisationsmodus vermag deshalb vor den besprochenen Kriterien des Menschengerechten aus Glauben, Hoffnung, Liebe nicht zu bestehen. Es sind grundlegende Veränderungen ins Auge zu fassen.

4.4.3.2 Der kameradschaftlich-partizipative Führungsstil

In 3.8.3.2.4 wurde der Führungsstil besprochen, der in den untersuchten Lagern mehrheitlich praktiziert wird. Er lässt sich wie folgt charakterisieren:

- hohe emotionale Wärme und Zuwendung
- relativ starke Lenkung des Verhaltens
- vorwiegend taktische, kaum strategische Beteiligungsstile.

Vermag dieser Führungsstil vor den Kriterien des Menschengerechten aus Glauben, Hoffnung, Liebe zu bestehen?

Antwort: Nein.

Dem Kriterium der Mitmenschlichkeit wird zwar entsprochen. Der Stil kann als kameradschaftlich bezeichnet werden (13).

Dieser Führungsstil muss jedoch vom Kriterium der Partizipation her kritisiert werden.

Obwohl auf der personalen Ebene Kameradschaftlichkeit herrscht, können die Teilnehmer auf der strukturellen Ebene nicht teilhaben "an den durch diese Strukturen begründeten Mächten, Rechten und Befugnissen" (RICH, 1973, 58). Den Leitern stehen vielmehr bestimmte Privilegien zu (3.8.3.2.3).

MOLLENHAUER (1969) hat etwas Ähnliches im Auge, wenn er den "taktischen" vom "strategischen Beteiligungsstil" unterscheidet (3.8.3.2.3).

Will man den Kriterien des Menschengerechten aus Glauben, Hoffnung, Liebe gerecht werden, ist ein kameradschaftlich-partizipativer Führungsstil zu fordern.

"Kameradschaftlich" bezieht sich dabei auf das unmittelbare Verhältnis der Beteiligten zueinander und entspricht dem Kriterium des Mitmenschlichen (Personal-Aspekt; 1.2.3); "partizipativ" bezieht sich auf das Verhältnis der Beteiligten zueinander, insofern es durch Strukturen vermittelt ist. Es entspricht dem Kriterium der Partizipation (Sozial-Aspekt; 1.2.3).

-
- (13) Angebrachter wäre eigentlich der Begriff "partnerschaftlich". Das Wort "Partnerschaft" war jedoch in neuester Zeit einer derartigen Inflation ausgesetzt, dass es unbrauchbar wurde. Überall dort, wo man Herrschaftsstrukturen verschleiern will, spricht man von Partnerschaft: Aus Sozialkontrahenten werden Sozialpartner, der Mitbestimmung wird die Partnerschaft gegenübergestellt, aus ausgebeuteten Ländern der Dritten Welt werden Entwicklungspartner, die Kirchen verhalten sich neuestens partnerschaftlich, man spricht gar von Partnerschaft mit der Natur.

Der Terminus "kameradschaftlich" ist demgegenüber klarer bestimmt (abzusehen ist von der Kameradschafts-Euphorie in der Popular-Erziehungslehre vor einigen Jahren).

Kameradschaft ist ein eindeutig personaler Begriff (1.2.3). Wie die Etymologie zeigt, muss Kameradschaft keineswegs zu falscher Kumpelei führen oder den in der Jugendarbeit tätigen Erwachsenen glauben machen, er sei dem Jugendlichen gleich und habe es ihm gleichzutun. (Es gibt hierfür sehr peinliche Beispiele von angeblich kameradschaftlichem, dabei nur kindischem Verhalten).

Das deutsche Lehnwort "Kamerad" kommt über das frz. camarade vom ital. camerata (dahinter lat. camera): Kammergemeinschaft, Stubengenossenschaft; Genosse, Gefährte.

Nun ist allerdings zu fragen, ob dieser geforderte kameradschaftlich-partizipative Führungsstil auch vor den andern Kriterien zu bestehen vermag.

Mit Blick auf die Kriterien der Kritischen Distanz, der Relativität, der Radikalität und der Ausrichtung auf Ganzheitlichkeit muss er ebenfalls gefordert werden. Wie wir in 3.8.3.2 sahen, dürfte die "anpassende" Wirkung der Lager, ihre Förderung von Autoritätsgläubigkeit, Konformismus, Anpassertum und indirekt von Konformisten- und Auswahlchristentum stark durch einen nicht-partizipativen Führungs- und nicht-strategischen Beteiligungsstil mitverursacht sein.

Der stärkste Einwand wird immer wieder im Namen des Kriteriums des Sachgerechten erhoben. Wie soll man zum Beispiel in einem Lager mit hundert oder zweihundert Jugendlichen partizipativ arbeiten? Führt ein solcher Versuch nicht notwendigerweise zur "anti-autoritären" Entgleisung?

Hier muss nun wirklich gefragt werden, in wessen Dienst denn dieses Sachgerechte steht. Etwa nicht in dem des Menschengerechten? Dann sollte es aber doch möglich sein, entweder in den grossen Lagern die Strukturen so zu verändern, dass Partizipation ermöglicht wird (14) oder, wo das wirklich nicht realisierbar ist, müssen eben kleinere Lager durchgeführt werden.

Die Jugendarbeit hat ja die grosse Chance, dass ihre Strukturen ungleich beweglicher sind als beispielsweise die einer wirtschaftlichen Unternehmung oder des Staates - dort aber fordern dann die gleichen Kreise - übrigens zu recht - Mitbestimmung.

Wesentlich ist jedoch, dass man das Kriterium des Sachgerechten, welches gleichzeitig eines des Menschengerechten ist, nie aus dem Auge verliert. Es darf beispielsweise niemals vergessen werden, dass wir es mit Jugendlichen zu tun haben, die nicht überfordert werden dürfen (15).

(14) Dieser Weg ist gangbar. Er kann hier jedoch nicht näher expliziert werden. Vgl. 3.8.3.2.3, Anm. 13.

Ein Lager in der vorliegenden Untersuchung, in welchem Partizipation anscheinend weitgehend verwirklicht wurde, ist Lager Nr. 8, das Teenager-Camp in der Camargue (Anhang 1, A 1.1.8).

(15) Vgl. dazu den wichtigen Aufsatz von GIESECKE (1969, 539ff). Ein Beispiel einer Ueberforderung ist das Lager, welches HANSEN (1970) protokolliert; vgl. 4.4.3.1, Anm. 12.

Nur das richtig verstandene Kriterium des Sachgerechten verhindert "anti-autoritäre" Entgleisungen ("Chaos") und pseudo-partizipative Schein-Lösungen ("Lagererrat" mit Alibi-Funktion) (16).

Das Problem liegt nicht so sehr bei der praktischen Durchführung als vielmehr beim Wollen der betreffenden Träger von Jugendarbeit (17).

Auf eine mit dem Führungsstil eng verbundene Frage muss hier nochmals eingegangen werden. Im Abschnitt über den Ziel- und Wertekonflikt (3.3.4.1) wurde davon gesprochen, dass die Leiter ein Gegenüber zu den Jugendlichen bilden sollen. Die Spannung müsse durchgehalten, der Konflikt ausgetragen werden.

Genau das ermöglicht der kameradschaftlich-partizipative Führungsstil. Er hat zur Folge, dass in dieser Konfliktbewältigung alle Beteiligten die gleichen Chancen haben.

-
- (16) KUPFFER (1974, 11ff) weist darauf hin, dass ein Wechsel des Führungsstiles noch nicht viel bedeutet:

"Wo der Erzieher überlegt, welchen Führungsstil er anwenden soll ist er in die pädagogische Dimension noch gar nicht vorgedrungen: Er hält seine dominierende Stellung für unerschütterter, glaubt zu wissen, worauf es pädagogisch ankommt, und vertraut wie bisher darauf, den Jugendlichen zu dessen eigenem Wohl überlisten zu können. Das Denken in den Kategorien des 'Führungsstils' begreift Erziehung wie ein taktisches Spiel, in dem der Kundige durch den richtigen Griff in die Trickkiste zum Erfolgt kommt (S. 13).

Man kann KUPFFER nicht völlig zustimmen. Aber darin hat er sicher recht: solange die Leiter immer noch genau wissen, was das Resultat des Prozesses sein muss, ist noch nichts Entscheidendes geschehen, anders gesagt: solange liegt noch kein partizipativer Führungsstil, keine strategische Beteiligung vor.

(Vgl. zu KUPFFER: JOUHY, 1974, 109ff und DUFNER, 1974, 253ff).

- (17) Dieser Behauptung entspricht die Beobachtung, dass die Gruppenführer in der Untersuchung eine überdurchschnittlich starke direktive Einstellung zeigen (vgl. 3.8.3.2.4).

KUPFFER (1974, 11ff) formuliert folgendermassen:

"Solche Partnerschaft bedeutet aber nicht, dass beide nun gleichförmig denken und einander in allen Punkten zustimmen. Wer sich als Erzieher zur Harmonie genötigt glaubt, nimmt dem Jugendlichen eine Chance der Emanzipation. ... Der Jugendliche verfängt sich oft in unfruchtbaren Alternativen, die ihm einen realistischen Bezug zur Welt erschweren. So verkündet er immer wieder die These: Entweder passe ich mich an die Normen der Gesellschaft an und lasse mich dadurch korrumpieren - oder ich passe mich nicht an und kann dann eben in dieser Gesellschaft nicht leben. Aber ... Jeder Schritt, der mein Gewicht in der Leistungsgesellschaft steigert, bringt mir ein Stück Emanzipation von derselben Gesellschaft. Dies kann ich dem Jugendlichen aber nur dann glaubhaft machen, wenn ich ihm eine Lebenspraxis vorzeige, die weder durch anarchistische Unreife noch durch konformistisches Spiessertum geprägt ist. Entfällt diese Bedingung, so besteht zwischen uns keine polare Spannung, sondern entweder Hierarchie oder Gleichgültigkeit" (S. 15).

Auf diesen Sachverhalt ist deshalb so grosses Gewicht zu legen, weil durch eine solche Haltung seitens der Leiter die Jugendlichen unter anderem auch zur Konfliktfähigkeit erzogen werden.

Die Vertreter der emanzipatorischen Jugendarbeit betonen mit Recht immer wieder, dass in der Jugendarbeit gelernt werden muss, mit Konflikten umzugehen und sie auszutragen (18). Dies ist gerade auch dort nötig, wo die Einheit - etwa in der Christlichen Jugendarbeit - betont wird. Konflikte bestehen auch, wenn ich mich mit anderen Menschen stark verbunden fühle und sie vielleicht sogar sehr schätze (vgl. 4.5.3.4.2).

Der kameradschaftlich-partizipative Führungsstil färbt auf alle Beteiligten ab. Die Jugendlichen werden deshalb ohne Schuldgefühle zu ihren eigenen Meinungen, Interessen und Gefühlen stehen lernen und damit befähigt werden, Konflikte zu erkennen, auszutragen und sinnvoll zu bewältigen.

Darum nochmals: Dem Menschengerechten aus Glauben, Hoffnung, Liebe entspricht ein kameradschaftlich-partizipativer Führungsstil - nicht aber jener, welcher in den untersuchten Lagern mehrheitlich praktiziert wird.

(18) Vgl. SEYDEL (1974; Untertitel: Freiraum und Konflikt), MOENNINGHOFF (1975, 31ff) sowie die Literatur in 3.3.4.1 und 4.2.1.4f.

4.4.3.3 Gemischt- oder getrennt-geschlechtliche Lager?

In 3.13 wurde das Problem der gemischt- oder getrennt-geschlechtlichen Lager diskutiert. Was lässt sich dazu im Lichte unserer Kriterien sagen?

Es geht letztlich um die Frage, welcher Platz dem Menschen als homo sexualis zuzuweisen ist.

Das Kriterium der Ausrichtung auf Ganzheitlichkeit verlangt nicht einfach bloss noch gemischte Lager. Das wäre der Versuch, Ganzheitlichkeit extremistisch zu verwirklichen, und unrelational gedacht. Der Wert Sexualität darf nicht absolut gesetzt werden.

Bei richtiger Anwendung des Kriteriums des Sachgerechten kann es sich durchaus zeigen, dass das eine oder das andere Ziel besser mit einem getrennt-geschlechtlichen Lager oder einer getrennt-geschlechtlichen Gruppeneinteilung zu erreichen ist. Man denke beispielsweise an Sportverbände.

Aber:

Immer wo das Getrennt-Geschlechtliche verabsolutiert wird, wo Jugendarbeit als prinzipiell geschlechts-getrennte betrieben wird, wo man die Sexualität verdrängt (3.13.2.3), wo also der Mensch als homo sexualis nicht mehr ernst genommen wird, überall da muss im Namen des Menschengerechten aus Glauben, Hoffnung, Liebe protestiert werden.

Nicht deshalb ist eine Verabschiedung der männerbündischen Vergangenheit des CVJM zu fordern, weil getrennte Lager und Gruppen an sich schlecht und darum zu kritisieren wären. Sondern eine prinzipiell geschlechts-getrennte Jugendarbeit ist abzulehnen, weil dort empirisch nachweisbar der homo sexualis nicht ernst genommen wird und das Resultat beim Jugendlichen eine mangelhafte oder gar eine Fehl-Entwicklung bis hin zur Sexualneurose sein kann (3.13.2.3).

Allein, auch mit der Einführung gemischter Jugendarbeit ist das Entscheidende noch nicht getan. Es gilt, die Ergebnisse der Jugendsexualforschung aufzunehmen und sich zu überlegen, welche Funktion der Jugendarbeit bei der Sexualentwicklung des Jugendlichen zukommen sollte. Diese Aufgabe blieb bisher weitgehend unbewältigt - auch in gemischten Gruppen (ZULEHNER, 1976, 137; 3.13.2.3; vgl. THOMAS, 1970).

4.4.3.4 Das Religiöse in der Jugendarbeit

In 3.6.2.4 konnte in Übereinstimmung mit den Ergebnissen von REISER (1972) die Hypothese aufgestellt werden, dass zur erfolgreichen Gewinnung einer gewissen Identität in der Adoleszenz die Auseinandersetzung mit religiösen Fragen gehört.

Ohne bereits spezifisch christliche Inhalte ins Spiel zu bringen, kann man dabei an die Notwendigkeit einer Beantwortung der Sinnfrage und der Gewinnung einer "Weltansicht" anführen (vgl. REISER, 1972, 18ff; 3.10.1.2.5) oder etwa im Sinne JUNGS (1972a, 12) an eine dem Menschen innewohnende "religiöse Funktion" denken (3.10.1.1.2). Auch Fragen der Ethik gehören in den gleichen Zusammenhang. Wenn Religion in diesem weiten Sinne verstanden wird (vgl. 3.10.1.1), kann kaum ein Zweifel daran bestehen, dass der Mensch immer auch ein homo religiosus ist.

Eine - jede - Jugendarbeit, die dem Kriterium "Ausrichtung auf Ganzheitlichkeit" genügen will, darf deshalb die religiösen - genau so wie etwa die politischen oder sexuellen - Aspekte des Menschen nicht einfach als "nicht unsere Aufgabe" ausblenden oder gar verdrängen (4.4.2.4).

Zum selben Schluss kommt auch REISER (1972, 51), wenn er fordert: "Religiöse Phänomene sind notwendig Gegenstand einer Erziehung, die auf die Identität des Kindes zielt."

Die soeben skizzierte Aufgabe der Jugendarbeit scheint heute durch verschiedene Faktoren erheblich erschwert zu sein:

1. Wir leben in einer pluralistischen Gesellschaft, in der verschiedene Wertsysteme miteinander konkurrieren (vgl. SPOELGEN, 1975, 131).
2. Die Wertsysteme von Gesellschaft und Kirchen sind nicht kongruent (4.2.2.2).
3. Die heutigen landeskirchlichen Formen sind weithin nicht mehr tragfähig und leisten deshalb unzureichende Hilfestellung bei der Bewältigung religiöser Probleme (3.11.2.1).
4. Nicht nur die heutigen landeskirchlichen *Formen* sind problematisch geworden, sondern auch viele *traditionell christliche Inhalte*.

Eng mit diesen Erscheinungen verknüpft ist das Phänomen des Auswahlchristentums, dessen Kennzeichen und Problematik in 4.2.2.2 besprochen wurden.

Die Terminologie JUNGS benutzend, kann man heute die Religiosität vielleicht sogar eine weitgehend verdrängte und darum unentwickelte Funktion nennen.

Das äussert sich dann beispielsweise in magischen Vorstellungen, die nach REISER (1972, 80f) im Durchschnitt jedem Schüler nachgewiesen werden können.

HALBFAS (1966, 197f) zielt in ähnliche Richtung, wenn er in seiner Studie "Jugend und Kirche" feststellt:
"Es lässt sich nicht in Zahlen sagen, wie hoch der Prozentsatz religiös verarmter Kinder ist. Die Bedingungen metaphysischer Aushungerung sind aber so allgemein in unserer Gesellschaft vorhanden, in ihrem System fast schon grundgelegt, dass wir einen sehr hohen Anteil Jugendlicher vermuten müssen, die religiös von früher Kindheit an vernachlässigt worden sind. Wenn es überhaupt - etwa durch eine gute Glaubensunterweisung und seelsorgerliche Betreuung - im Verlauf der Jugendjahre zu einer gewissen Aufarbeitung religiöser Kenntnisse und Einsichten kommt, wird eine einigermaßen gefestigte Glaubenshaltung und Weltanschauung auch beim Abiturienten nur ausnahmsweise zu erwarten sein. Selbst bei bescheidenen Ansprüchen ist eine gewisse religiöse Reife erst im Verlauf der Zwanzigerjahre zu gewärtigen. Die meisten erreichen sie nie. Unsere Abiturienten können den Erwachsenen zwar mit verblüffend vernünftigen Urteilen und einem sicheren Verhalten in Erstaunen setzen, unmittelbar daneben wird der urteilsfähige Beobachter aber auf so viele Infantilismen in Gehabe und Ansicht stossen, dass ihm der wahre Reifungsstand nicht verborgen bleibt."

Dem gegenüber steht die Feststellung von HALBFAS (1966, 174) und vielen anderen (3.11.4): "Die Jugend ist religiös ansprechbar".

Auch die Ergebnisse der Lager-Untersuchung (3.11) zeigen dasselbe Bild: Gefragt ist ein kameradschaftliches, offenes Gespräch über religiöse Fragen (vgl. 4.5.3.4); wird dies ermöglicht, zeigen auch Jugendliche mit niedriger religiöser Einstellung eine durchaus positive Einstellung gegenüber solchen Aktivitäten (3.11.2.1, 3.11.3.1).

Darüber, wie dieses Einbeziehen des Religiösen - etwa auch in einer Sportgruppe - praktisch geschehen könnte, liegen leider noch sehr wenige systematisierte Erfahrungen aus neuerer Zeit vor. Hier wartet zweifellos eine grosse und bisher noch unbewältigte Aufgabe auf die in der Jugendarbeit Tätigen.

Der CVJM hat sich am World Council 1977 mit dieser Problematik beschäftigt und unter dem Titel "Die heutigen spirituellen Bedürfnisse - ein Ruf zur Aktion" folgende Resolution gefasst (19):

"Im Glauben, dass die heutigen sozialen, ökonomischen, politischen und persönlichen Probleme nicht nur Ausdruck materieller oder kultureller Bedürfnisse sind, sondern dass sie auch einen spirituellen Aspekt (a spiritual connotation) haben; und im Glauben, dass das Evangelium von Jesus Christus die Antwort ist, beschliesst dieser Rat, dass das Exekutiv-Komitee eine Kommission ernennt

- a) um die heutigen spirituellen Bedürfnisse zu identifizieren,
- b) um das in unserem Namen implizierte Evangelium von Jesus Christus auf diese spirituellen Bedürfnisse zu beziehen,
- c) um ein Aktions-Netz in den Aereas, in den nationalen und lokalen Vereinen aufzubauen, das deren jeweiligen spezifischen sozialen Situationen entspricht,
- d) um Programme für Leiter und Teilnehmer zu entwickeln, die ihnen helfen sollen, auf diese identifizierten spirituellen Bedürfnisse zu antworten,
- e) um ausdrücklich den spirituellen Aspekt in jedem Programmtyp zu fördern, wissend, dass der CVJM immer die Ganzheit des Menschen im Blick behalten muss."

Es ist zu hoffen, dass sich als Ergebnis dieser und anderer Arbeiten neue Möglichkeiten der Einbeziehung des Religiösen in die Aktivitäten jeder Art von Jugendarbeit zeigen werden.

(19) Resolution Nr. 17; eigene Uebersetzung aus dem Englischen nach dem Official Report (WELTBUND, 1977, 141).

4,5 CHRISTLICHE JUGENDARBEIT ALS EINE FORM DER CHRISTUSGEMEINSCHAFT

4.5.1 THESE

Die zentrale These dieses Kapitels lautet:

Christliche Jugendarbeit ist entweder eine Form der Ekklesia, der Christusgemeinschaft - oder sie verfehlt sich selbst.

Ist sie nicht eine Form der Ekklesia, so mag sie zwar einen wertvollen Beitrag zur Sozialisierung, Politisierung oder Emanzipation der Jugend leisten, aber sie verfehlt letztlich ihr eigenes Wesen, das, was sie erst zur Christlichen Jugendarbeit macht: eine Form der Christusgemeinschaft zu sein (vgl. BRUNNER, 1968).

Dieses Grundwerturteil (1.3.4) gilt es im folgenden näher zu entfalten.

In den neueren Publikationen zu unserem Thema wird meist von "kirchlicher" oder "evangelischer" bzw. "katholischer Jugendarbeit" gesprochen (1). Man umgeht damit das Problem, Christliche Jugendarbeit definieren und von Allgemeiner Jugendarbeit abgrenzen zu müssen (2) - offensichtlich eine heikle Angelegenheit. (Häufigster Einwand: kann man denn so klar zwischen "christlich" und "nicht-christlich" unterscheiden? Vgl. auch 4.3.1).

Wird hingegen der Ansatz bei "Christlicher Jugendarbeit" gewählt, kann man nicht mehr bloss auf der Ebene gesellschaftlicher Institutionen (Kirchen, Konfessionen) oder soziologisch erfassbarer Aktivitäten argumentieren, sondern es werden eminent theologische, genauer: ekklesiologische, Entscheidungen unausweichlich.

Aber gerade dem Selbstverständnis des in dieser Studie untersuchten CVJM/F wird man - zumindest international

(1) So z. Bsp. SEYDEL (1974), BAEUMLER (1967a, 1973b, 1976 u.ä.), BONHOEFFER (1960), SPOELGEN (1975), KIRCHHOFER (1973), JUERGENSEN (1976), MOLLENHAUER (1969).

(2) Begriffe im Sinne der Ausführungen in 4.3.

gesehen - in keiner Weise gerecht, wenn man bei kirchlicher oder evangelischer Jugendarbeit ansetzt: Der CVJM/F versteht sich als oekumenische und an keine Kirche oder Konfession gebundene Bewegung (3.2.4). Er hat sich auch stets streng davor gehütet, zur Kirche zu werden. Und dennoch rückt er gerade seine christliche Identität immer wieder entschieden ins Zentrum (vgl. 2.3).

Soll dieses Selbstverständnis ernst genommen werden, muss man bei Christlicher Jugendarbeit ansetzen und sie auf ihre exegetischen und dogmatischen Voraussetzungen befragen.

Wir wollen uns deshalb zuerst einigen exegetischen Befunden zuwenden, diese dann auf ihre dogmatischen Konsequenzen befragen und darauf versuchen, einige Implikationen für Christliche Jugendarbeit herauszustellen.

4.5.2 EKKLESIA ALS CHRISTUSGEMEINSCHAFT

4.5.2.1 Ekklesia als Leib Christi

KAESEMANN (1972, 178ff) untersucht in einem Vortrag das für die paulinische Ekklesiologie zentrale Motiv vom Leib Christi. Seine wichtigsten Ergebnisse sind (3):

1. Das Motiv vom Leibe Christi ist für PAULUS nicht bloss ein Bild oder eine Metapher. Sondern genauso wie der irdische Jesus einen irdischen Leib hatte, hat auch der erhöhte Christus einen wirklichen, irdischen Leib - die Ekklesia. Die Glaubenden werden mit ihrem Sein realiter (!) darin eingegliedert und haben sich deshalb auch entsprechend zu verhalten.
2. Die Anschauung des "Seins in Christus" und die des Christusleibes gehören untrennbar zusammen. Sie interpretieren sich gegenseitig.
3. Der Christusleib ist neue Schöpfung in weltweiter Dimension. Er bezeichnet die Welt als das von Christus beanspruchte Herrschaftsgebiet und zielt deshalb auf Weltmission.

(3) Die entscheidenden Stellen: Röm 12,4f, 1. Kor. 10,16f, 1. Kor. 12,12ff.

Vgl. GOPPELT (1976, 472ff), SCHULZ (1976a, 89f, 94 u. 1976b), CONZELMANN (1976, 286ff u. 1969, 247ff), BULTMANN (1968b, 309ff), LOHSE (1974, 101ff), KAESEMANN (1974, 319ff), MICHEL (1966, 295ff).

4. Allein der Auferstandene schafft seinen Leib. Der Geist Christi begründet den Christusleib, leitet und hält ihn zusammen (4).
5. Wenn der Glaubende in diesen Christusleib eingegliedert wird, gilt das nicht nur für seine Seele oder Innerlichkeit. Er wird vielmehr mit all seinen Fähigkeiten und Relationen, mit seiner ganzen Kreatürlichkeit und Weltverflochtenheit ohne Unterschied von Geschlecht, Rasse, religiöser Tradition, Bildung usw. zum Dienst berufen.

Wo immer sich Christen als solche im christlichen Alltag bewähren, wo sie ihre "Leiber" zum irdischen Dienst hingeben, da manifestiert sich der Christus-Leib.

6. Christus ist auf dem Plan bevor Ekklesia wird. Er löst sich nicht in sie auf (5). In ihr setzt sich auch nicht das Geschehen der Inkarnation fort. Der Leib ist zum Dienst gerufen.
7. Der Glaubende wird als Christus Zugeordneter Glied der Ekklesia. Und nicht umgekehrt, dass er als Glied der Ekklesia an Christus teil hätte.
8. Der Christusleib hat für PAULUS funktionale Bedeutung. Das Motiv taucht deshalb nur in der Paränese auf. Die Ekklesiologie ist der Christologie eindeutig untergeordnet und ergibt sich aus ihr.
9. Das wichtigste Anliegen dieser Paränese ist Solidarität der Glieder, niemals jedoch Gleichheit. Es kommt PAULUS alles darauf an zu betonen, dass es vielerlei Gaben, vielerlei Glieder gibt. Aber sie sind Glieder des *einen* Leibes (6).

Diese Ekklesiologie behauptet deshalb in äusserster Radikalität das Priestertum aller Gläubigen (7).

-
- (4) Die paulinische Vorstellung vom Geist, der den Leib leitet, muss sorgfältig unterschieden werden von der Vorstellung im Epheser- und Kolosserbrief, wo Christus als Haupt des Leibes verstanden wird. Zu dieser Verschiebung des Ekklesia-Verständnisses in den Deuteropaulinen und der damit angedeuteten Tendenz zum Frühkatholizismus vgl. KAESEMANN (1972, 208ff) und SCHULZ (1976a, 89f u. 94).
 - (5) Für den Apostel konstituieren nicht die Glieder den Leib, sondern dieser setzt jene aus sich heraus (KAESEMANN, 1974, 324).
 - (6) Das ist die paulinische Charismenlehre. Sie wird immer im Zusammenhang mit dem Motiv des Christusleibes behandelt (1. Kor. 12, Röm. 12). Vgl. SCHULZ (1976b), KAESEMANN (1974, 319ff u. 1970, I, 109ff), MICHEL (1966, 295ff), CONZELMANN (1969, 244ff).

4.5.2.2 Der Gottes-Dienst im Alltag der Welt

Sir Frank WILLIS erzählte oft die Geschichte eines Quäkers, der einen Geschäftsfreund zu einem Quäker-Meeting einlud. Der Freund kannte sich in den Gebräuchen der Quäker nicht aus und war verduzt über das lange Schweigen. Schliesslich flüsterte er seinem Gastgeber ins Ohr: "When does the service begin?" - "Service begins when the meeting is over!", war die prompte und charakteristische Antwort (8).

Diese kleine Geschichte illustriert trefflich, worum es PAULUS in Röm. 12 mit dem Gottes-Dienst im Alltag der Welt geht. Fassen wir die wichtigsten Ergebnisse der Exegese kurz zusammen (9):

1. Der terminus technicus für den kultischen Gottesdienst (latreia) wird von PAULUS nur zweimal (10) gebraucht (Röm. 9,4 und 12,1). Er verwendet ihn jedoch typischerweise gerade nicht für die kultische Versammlung der Ekklesia-Gemeinde.
2. Gottesdienst (latreia!) ist nach PAULUS vielmehr der Gottes-Dienst im Alltag der Welt. Gerade dieser ist die "logike latreia", d.h. der "logische", Gott entsprechende, geistliche Gottes-Dienst. Er ist immer zugleich Menschen-Dienst.

Gottes-Dienst meint die Hingabe unseres "Leibes", d.h. unserer ganzen Existenz, unseres gesamten auf die Welt bezogenen Seins. Gottes-Dienst ist der Dienst im Alltag der Welt (Röm. 12).

3. Eng verbunden mit dieser Vorstellung ist das Motiv vom Christusleib und die Charismenlehre (Röm. 12, 1. Kor. 12): Zu diesem Gottes-Dienst, der immer ein Menschen-Dienst ist, hat ein jeder verschiedene Gaben erhalten. Sie alle sind gleichwertig (vgl. 4.5.2.1).
4. Eine zentrale Rolle kommt dem Geist zu, der den Christusleib leitet (4.5.2.1). "Man traut dem Geist zu, dass er jedem und allen das Nötige und Richtige aufdeckt" (KAESEMANN, 1974, 313).

(7) Dass man aus dem Bild vom Christusleib lange Zeit hindurch versuchte, hierarchische Strukturen abzuleiten, bezeichnet KAESEMANN (1972, 207) als "grotesk, aber für das Missverständnis paulinischer Theologie im allgemeinen charakteristisch."

(8) "Wann beginnt der Gottesdienst?" - "Der Gottesdienst beginnt, wenn das Treffen vorüber ist!" (nach WORKBOOK, 1976, 4).

(9) Vgl. zum folgenden: Röm. 12, 1. Kor. 12; KAESEMANN (1974, 311ff u. 1970, II, 198ff), BRUNNER (1968, 56ff).

5. Dieser Gottes-Dienst im Alltag der Welt kann niemals vom Indikativ der Heilszusage in der Rechtfertigungs-botschaft getrennt werden. In der Paränese (also im Imperativ) "bekundet sich Rechtfertigung als Griff der Herrschaft Christi nach unserm Leben. Unser Heil gründet im Rechtsanspruch des Schöpfers auf uns, und dieser wird in der Paränese als Kehrseite unseres Heils sichtbar" (S. 311).

Dieser exegetische Sachverhalt ist längst bekannt. Die Konsequenzen aber werden kaum je gezogen. "Gottesdienst" ist und bleibt in der Praxis fast aller Kirchen die kultische Sonntagmorgen-Veranstaltung, das Zusammenkommen um Wort und Sakrament.

Völlig logisch folgt daraus für die christliche Jugendarbeit, dass sie dann "erfolgreich" ist, wenn möglichst viele ihrer Mitglieder am Sonntagmorgen-Gottesdienst und am Abendmahl teilnehmen - denn dies gilt als Zeichen der Integration in die Gemeinde Christi.

Dieser Irrtum wird zwar nur selten offen formuliert und zugegeben. Er spukt jedoch in vielen Köpfen herum. Hier liegt ein Grund für die weit verbreitete sozial-integrative Jugendarbeit in den Kirchengemeinden (4.2.1.2).

Der gleichen Vorstellung erliegt auch die missionarische Jugendarbeit, wenn sie zwischen "zentralen" und "peripheren" Aktivitäten unterscheidet und - wie dort üblich - die Christlichkeit einer Jugendarbeit daran misst, wie oft Bibelabende oder Andachten abgehalten werden.

Nach PAULUS ist aber paradoxerweise gerade auch das, was als profan gilt, was alltäglich, was "peripher" genannt wird, gottgewollt, und damit geistlich und "zentral"; dann nämlich, wenn es dem Dienst am Mitmenschen, der Auferbauung der Ekklesia dient. Damit ist der Unterschied zwischen "zentralen" Dingen (Gottesdienst, Bibellesen, Andachten usw.) und "peripheren" Dingen (Sport, Politik, Berufsarbeit usw.) aufgehoben. Es darf deshalb auch keine fromme Weltflucht geben. Der Christ steht in der Welt. Dort ist sein Platz.

Gleichzeitig müssen nun aber auch jene Formen sozial-diakonisch verstandener christlicher Jugendarbeit kritisiert werden, die glauben, Jugendarbeit völlig losgelöst vom Christus-Leib, von der Ekklesia, betreiben zu können (vgl. 4.3.1). Der Dienst (diakonia) und die Gemeinschaft (koinonia) *an sich* erhalten dort christliche Dignität. Nach PAULUS aber sind sie Charismen (Gaben) der Glieder am Leibe Christi, bestimmt zum Gottes-Dienst im Alltag der Welt, zur Auferbauung der Gemeinde.

(10) Hinzu kommen drei Stellen, wo PAULUS das Verb *latreuein* verwendet.

4.5.2.3 Die Ekklesia und die Kirchen

Nachdem exegetisch wenigstens grob der Boden geebnet ist, muss nun dogmatisch gefragt werden, wie sich die Kirchen zur neutestamentlichen Ekklesia verhalten. Sind die heutigen Institutionen, die sich Kirchen nennen, und die paulinische Ekklesia identische Grössen oder unterscheiden sie sich vielleicht in entscheidenden Punkten? Was macht die Kirchen zu Kirchen?

Die Lutheraner formulieren, ausgehend von der Confessio Augustana (CA 7), etwa so: "Wort und Sakrament sind die konstitutiven Elemente der Kirche; aus ihnen ist sie geworden, in ihnen wird sie erhalten" (MEZGER, 1963a, 9).

Die Katholische Kirche ist eine rechtliche Institution und versteht sich selbst im Sinne des sakramentalen Kirchenrechts. Ausdruck dafür ist der codex juris canonici; auch das Aufstellen von Dogmen ist ein Teil der päpstlichen potestas jurisdictionis (DENZINGER/SCHOENMETZER, 1967, Num. 3064 u. 3074). BRUNNER (1951, 18f) nennt deshalb die Katholische Kirche die "vollendet kirchliche Kirche".

Hat aber PAULUS die Ekklesia wirklich so verstanden? Daran ist nun doch zu zweifeln (vgl. 4.5.2.1).

Schon seit AUGUSTIN und vor allem seit ZWINGLI und CALVIN wurde man aufmerksam auf den Unterschied zwischen den Kirchen und der Ekklesia des Neuen Testaments. Man entwickelte deshalb die Theorie von der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche (ecclesia visibilis und invisibilis). Mit Recht wurde diese Unterscheidung in neuerer Zeit stark kritisiert (z. Bsp. von BRUNNER, BONHOEFFER, LOCHMANN u.a.): Der Christus-Leib ist eine reale Grösse und nicht invisibilis (4.5.2.1).

1951 erschien das wichtige Buch von Emil BRUNNER "Das Missverständnis der Kirche". Er hat das dort Gesagte in seiner Dogmatik (Bd. III, 1964) wieder aufgenommen und weitergeführt.

Die grundlegende These von BRUNNER ist die folgende: Der Uebersetzung des griechischen Wortes "ekklesia" mit dem deutschen Wort "Kirche" (lat. ecclesia) liegt ein verhängnisvolles Missverständnis der paulinischen Ekklesia zugrunde. Die Kirchen sind rechtliche Institutionen, die Ekklesia aber eine Persongemeinschaft, eine Bruderschaft.

BRUNNER (1951 u. 1964, 76ff) zeichnet sorgfältig nach, wie nach seiner Meinung aus der paulinischen Ekklesia Schritt für Schritt die Kirchen wurden. Die Elemente dieser Entwicklung seien:

1. Das sakramentale Heilsverständnis
2. Das institutionelle Verständnis der Ekklesia
3. Das neue Verständnis der Tradition
4. Die Vollendung der heiligen Kircheninstitution

In jeder Phase der Kirchwerdung seien jedoch auch retardierende Momente und Versuche zur Wiederherstellung der urchristlichen Ekklesia wirksam gewesen (S. 93ff).

ZAHRNT (1966, 95ff) wirft BRUNNER "Urkirchenromantik", Vertreten der "Verfallsidee", "einen Hauch von Utopie" und einen "Zug zur Schwärmerei" vor. Solche Vorwürfe sind gegenüber einem so nüchternen Denker wie BRUNNER jedoch fehl am Platz.

Er betont ausdrücklich: "die Ekklesia des Neuen Testaments ist etwas Einmaliges" (1964, 105). Sie könne nicht einfach imitiert werden. Es sei ein grosser Irrtum, wenn immer wieder religiöse Gruppierungen glaubten, sie könnten den garstigen Graben überspringen und die neutestamentliche Ekklesia endgültig verwirklichen. Es dränge sich "die Erkenntnis auf, dass keine der vorhandenen Gestalten, weder die Landeskirche noch die Freikirche noch die Bruderschaften, den Anspruch erheben kann, die Ekklesia des Urchristentums zu sein" (S. 105).

BRUNNER meint nun aber auch, dass Kirchen, Bruderschaften, Freikirchen u.ä. "Werkzeug und Gehäuse der Ekklesia" (S. 106) waren und heute noch sind. Aus dem Geist der paulinischen Ekklesia heraus wurden und würden immer wieder Formen gefunden, in denen sich Ekklesia manifestiere. All diese Formen seien nie "die neue Gestalt der Ekklesia", sondern immer "Ekklesia unterwegs" (S. 139).

4.5.2.4 Christusgemeinschaft

Wie könnte man also nach BRUNNER (1968, 56) die Ekklesia kurz umschreiben?

"Ekklesia ist nichts anderes als eine Bruderschaft von Menschen, die mit Jesus Christus und miteinander durch den Heiligen Geist verbunden sind und ihr tägliches Leben in solcher Gemeinschaft führen. Die Ekklesia wird uns beschrieben als ein gemeinsames Leben unter der Führung des Heiligen Geistes, ein gemeinsames Leben in Glauben, in Hoffnung und in Liebe, wo das, was wir als die kennzeichnenden Züge einer Kirche zu nennen pflegen, keine entscheidende Rolle spielt: 'kirchliche' Einrichtungen, kirchliche Behörden, kirchliche Veranstaltungen." (Es folgen einige Punkte, die bereits in 4.5.2.1f besprochen wurden.)

Wenn man alles zusammenfasst, was in 4.5.2 bisher über die Ekklesia gesagt wurde, scheint das Wort "Christusgemeinschaft" am besten geeignet, um den paulinischen Ekklesia-Begriff in heutigem Deutsch auszudrücken (11):

1. Die Christusgemeinschaft ist eine menschliche Gemeinschaft, eine Bruderschaft, "a fellowship".
2. Die Christusgemeinschaft ist Gemeinschaft mit Christus, sie ist Christus-Leib, ihre Glieder sind "in Christus" (12).
3. Die Gemeinschaft der Menschen untereinander ist nicht zu unterscheiden von ihrer Gemeinschaft mit Christus und umgekehrt. Eine Scheidung von Horizontaler und Vertikaler ist unmöglich. Christusgemeinschaft meint das Zugleich, das "Christus in unsrer Mitte" (Matth. 18,20).
4. Christusgemeinschaft ist nicht nur eine Summe von Gläubigen. Sie ist eine neue Grösse: die Ekklesia, die communio sanctorum, der Leib Christi.

Dies bedeutet das Ende des Individualismus, der sein Heil ohne einen verbindlichen Bezug zum Mitmenschen verwirklichen möchte, das Ende des Traumes vom autonomen, "selbstverwirklichten" Individuum.

Christusgemeinschaft ist aber auch das Ende des Kollektivismus. Der Glaubende ist ein einmaliges, unersetzliches, bei seinem Namen gerufenes (Jes. 43,1) und mit ganz speziellen Fähigkeiten (charismata) begabtes Glied am Christus-Leib. Er steht in einem personalen Ich-Du-Verhältnis zu seinem Herrn und Vater.

(11) BRUNNER (1951, 118 u.ö.; vgl. 4.5.2.5) hat das Wort "Christusgemeinschaft" auch benützt. Er hat jedoch darunter meist nur den Vertikal-Aspekt (Mensch-Christus) verstanden und daneben den Horizontal-Aspekt "Bruderschaft" (Mensch-Mensch) gesetzt. Hier steht der Begriff für das untrennbare Ineinander der beiden Aspekte (s. Pkt 3).

(12) Es ist heute besonders wichtig, diesen Aspekt zu betonen. In der neueren christlichen Jugendarbeit - und nicht nur dort - ist eine deutliche Tendenz spürbar, jede Gemeinschaft und jede Form von Mitmenschlichkeit mit den biblischen Begriffen koinonia und diakonia christlich zu überhöhen und zu vereinnahmen (4.5.2.2).

Damit wird gesagt: "Wo zwei oder drei versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen". Oder moderner ausgedrückt: "Wo Liebe ist, da geschieht Gott". In Matth. 18,20 ist aber zu lesen: "Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen". In Röm. 15,7: "Nehmet einander an, wie (kathos: aufgrund der Tatsache, dass) Christus uns angenommen hat, zum Preise Gottes" (Vgl. 4.3.1).

5. Die Christusgemeinschaft ist zugleich universell und speziell. Sie ist *die* weltumspannende Christusgemeinschaft (die una sancta catholica et apostolica ecclesia im wahren Sinne) (13).

Wo immer sich Menschen als Glieder *der* Christusgemeinschaft wissen, können sie in aller Welt - unter den verschiedensten Etiketten - andere Glieder derselben Ekklesia antreffen und sich mit ihnen in Bruderschaft, "in Christus" verbunden fühlen.

Und doch verwirklicht sich Christusgemeinschaft immer an einem konkreten Ort: In einer Kirche, in einer Gemeinschaft, in einer Jugendgruppe, kurz: überall dort, "wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind" (Matth. 18,20).

Um nicht in Schwärmerei zu verfallen, muss nun aber - und das hat auch BRUNNER getan - beachtet werden, was wir in 4.4.1.3 als die Kriterien der Relativität und der kritischen Distanz kennenlernten:

Jede Form der Christusgemeinschaft ist eine gesellschaftliche, soziologische Grösse und steht sofort unter der Realität des Schon-Jetzt aber Noch-Nicht (4.4.1.1).

Im Sinne RICHS könnte man formulieren: So wahr schon jetzt eschatologische Christusgemeinschaft erlebbar ist, so wahr steht trotzdem die Gottesherrschaft, die eschatologische Erfüllung der Christusgemeinschaft noch aus und kann nicht herbeigezwungen werden.

Gegenüber jeder Form von Christusgemeinschaft, nannte sie sich nun Kirche, Bruderschaft, Freikirche oder wie auch immer, ist deshalb kritische Distanz geboten. Sie alle sind und bleiben relative Grössen, dürfen niemals absolut gesetzt werden und bedürfen der ständigen Veränderung und Neugestaltung: Sie sind "semper reformanda", sind "Ekklesia unterwegs" (BRUNNER, 1964, 135).

Natürlich bedeutet diese Sicht eine ungeheure Relativierung der Kirchen und widerspricht dem Selbstverständnis vieler von ihnen. Eine Kirche gar, die sich zur einzig wahren Form der Ekklesia proklamiert, wird gegen dieses Denken nur protestieren können.

(13) Vgl. dazu den singularen und pluralen Gebrauch des Wortes "ekklesia" im NT (LOHSE, 1974, 62). BRUNNER (1951, 129): "Die Ekklesia in Korinth ist nicht 'eine Ekklesia', sondern sie ist Manifestation, Erscheinungsform der Ekklesia".

Aber abgesehen davon, dass die eben skizzierte Ekklesiologie sich exegetisch anscheinend recht gut auf PAULUS berufen kann - es finden sich im NT selbstverständlich auch noch andere ekklesiologische Ansätze -, ist sie vorzüglich geeignet, eine theologische Basis für Christliche Jugendarbeit abzugeben (14). Denn man kann nun fordern (Grundwerturteil, 1.3.4; vgl. 4.5.1):

Christliche Jugendarbeit soll eine Form, eine Manifestation der Ekklesia, der Christusgemeinschaft, sein.

4.5.2.5 Christliche Jugendarbeit und die Kirchen

Ausgangspunkt:

1. Christliche Jugendarbeit soll eine Form der Christusgemeinschaft sein (4.5.1, 4.5.2.4).
2. Christusgemeinschaft manifestiert sich nicht ausschliesslich in den Kirchen und dort nicht nur im Sonntags-Gottesdienst (4.5.2.3, 4.5.2.2).

Um die richtigen Schlüsse zu ziehen, sind die in 3.11.2.1 referierten Ergebnisse der empirischen Forschung bezüglich des Verhältnisses von Jugend und Kirche zu berücksichtigen.

"Das Verhältnis Jugend und Kirche kann nicht als intakt bezeichnet werden" resümiert PETSCH (1975, 257).

Andererseits stellten wir in Uebereinstimmung mit vielen Forschern fest (3.11.4, 4.4.3.4): "Die Jugend ist religiös ansprechbar" (HALBFAS, 1966, 174ff). Intensives religiöses Fragen hängt eng mit der adoleszenten Identitätsproblematik zusammen (3.6.2.4 u.ö.). Die geistlichen Programmpunkte werden von den Lager-Teilnehmern überraschend positiv bewertet (3.11.1). Die Jugendlichen sehnen sich nach echter Gemeinschaft und Kommunikation (3.4.2.1, 3.11.2.1).

PETSCH (1975, 258) ist deshalb zuzustimmen, wenn er schreibt: "Beide Kirchen haben im Umgang mit jungen Menschen schwere didaktische Fehler begangen. ... Die von manchen Entwicklungspsychologen konstatierte 'Glaubenskrise' ist nicht (Anm.: besser: *nicht nur*) als gleichsam natürliche Entwicklungsphase zu werten. Vielmehr muss sie zu einem grossen Teil der *Form* angelastet werden, in der sich Kirche dem Jugendlichen präsentiert."

(14) BRUNNER hat seinen Ekklesia-Begriff in einem Vortrag (BRUNNER, 1968) bereits selber auf die Jugendarbeit angewandt. Der hier vorgelegte Ansatz verdankt jener Arbeit entscheidende Impulse.

Wahrscheinlich muss ein grosser Teil des Inhaltes gleich auch noch dazu gezählt werden: Es geht nicht bloss um "zeitgemässe Formen der Verkündigung" (vgl. 4.4.3.4).

Es ist nun aber falsch, mit dem Versagen der Kirchen gleichzeitig das Versagen des christlichen Glaubens zu behaupten und daraufhin den Weg der "progressiven Identitätsdiffusion" (4.2.2.4.2) zu beschreiten. Das hiesse, das Kind mit dem Bade ausschütten.

Christliche Jugendarbeit soll Christusgemeinschaft verwirklichen - davon sollte nicht abgegangen werden (4.5.1). Dass die Kirchen immer auch ein Gefäss der Ekklesia waren, gilt es dankbar anzuerkennen (BRUNNER, 1951, 115f); daran, dass Formen Christlicher Jugendarbeit nicht zu Kirchen werden sollen, strikte festzuhalten (4.5.2.3, 4.5.1).

Wenn wir aber oben skizzierter Ekklesiologie folgen, ergibt sich, dass Ekklesia keineswegs an bestimmte kirchliche Formen, Inhalte oder überhaupt an die Kirchen gebunden ist (4.5.2.3). Auf die Jugendarbeit bezogen: kirchliche Jugendarbeit ist nur eine Untergattung Christlicher Jugendarbeit und diese keineswegs nur im Raum der Kirchen möglich.

Diese Feststellung ist umso wichtiger, als wir im 3. Teil an vielen Orten erkennen mussten, dass eine bestimmte Art von Jugendarbeit immer selektiv wirkt: Es fühlen sich jeweils nur Jugendliche mit ganz bestimmten sozialen Einstellungen, Interessen usw. angesprochen. Diese Erkenntnis ruft nach einer Vielfalt von Formen Christlicher Jugendarbeit und nach einer Vielfalt von Formen überhaupt, in denen sich die eine Christusgemeinschaft verwirklicht. Dass diese Ekklesiologie natürlich nicht nur in der Jugendarbeit sondern auch auf andern kirchlichen Arbeitsfeldern tiefgreifende theologische Folgen hat, sei hier nur kurz angedeutet.

BRUNNER (1951, 118) geht sogar noch einen Schritt weiter, wenn er seine Studie über "Das Missverständnis der Kirche" mit folgenden scharfen Worten beschliesst:
"Die Kirche hat während ihrer ganzen Geschichte dadurch, dass sie ihrem Wesen nach viel mehr ein Kollektiv als eine Gemeinschaft war, die Bildung wahrer Bruderschaft in Christus nicht nur vernachlässigt, sondern vielfach verhindert. Das aber ist gerade das Wesen der neutestamentlichen Ekklesia: die Einheit von Christusgemeinschaft im Glauben und Bruderschaft in der Liebe. In dieser Richtung gehen darum die Bestrebungen nach neuen Formen der Christusgemeinschaft in der jetzigen Zeit und werden es noch viel mehr tun in der Zukunft. Weil die Kirche fast zu allen Zeiten versäumt hat, wahre Bruderschaft in Christus zu bilden, darum ist, gleichsam als Mangelkrankheit, der neuzeitliche Kommunismus entstanden. Mit oder ohne die Kirchen, wenn nötig sogar gegen sie, wird Gott die Ekklesia zum Brudervolk werden lassen. Ob die Kirchen sich dieser Erkenntnis öffnen oder verschliessen, davon wird es abhängen, ob sie eine Zukunft haben."

4.5.2.6 Einladung zum Pistis-Glauben

Christliche Jugendarbeit soll also eine Form der Christusgemeinschaft sein. Wie aber entsteht denn Ekklesia?

Diese Frage ist mit der andern identisch: Wie wird man Glied am Leibe Christi?

PAULUS antwortet in 1. Kor. 12,13 mit dem Hinweis auf die Taufe. Der Taufakt ist aber für ihn kein mysterienhafter Vorgang, bei dem ex opere operato mit dem Täufling etwas Geheimnisvolles geschieht, sondern eine Symbolhandlung: ein sichtbares Zeichen des Glaubensgeschehens, durch das der Glaubende in Christi Tod und Auferstehung hineingenommen wird (Röm 6,3) (15).

Glied am Leibe Christi wird man also durch das Glaubensgeschehen. Glauben, getauft und ein Glied der Ekklesia sein, gehören untrennbar zusammen.

Nun hat BRUNNER (1964, 205ff) überzeugend dargelegt, dass das griechische Wort "pistis", das wir mit "Glauben" übersetzen, heute vielfach missverstanden wird. Man denkt dabei meist an hundert Dinge und "Heilstatsachen", die für "wahr" zu halten und auf Autorität hin blind "zu glauben" sind: dass die Aussagen des apostolischen Glaubensbekenntnisses "wahr" sind, dass die Bibel Gottes Wort ist, dass Jesus Wunder wirkte, dass er für uns starb und auferstand usw. usf. Man könnte geradezu von einem "Dass-Glauben" sprechen. BRUNNER nennt diese Art von "Glauben" einen Bibel-, Lehr- oder Tatsachenglauben. Er ist eine religiöse Leistung, ein "Werk".

Das Neue Testament meint mit dem Wort "pistis" aber etwas ganz anderes. BRUNNER stellt deshalb dem Bibel- Lehr- oder Tatsachenglauben die neutestamentliche Pistis (wir wollen sie hier "Pistis-Glaube" nennen) gegenüber und beschreibt sie als "die Koinzidenz von göttlicher Selbstmitteilung und menschlichem Selbstverständnis" (S. 237) (16).

Wenn wir etwas anders formulieren, können wir sagen: Pistis-Glaube ist das Zusammenfallen des bedingungslosen göttlichen Ja zum Menschen in Christus mit dem ebenso bedingungslosen menschlichen Ja zum göttlichen Ja: das Zusammenfallen von zwei Ja.

(15) Vgl. BRUNNER (1964, 59f, 71ff), LEUENBERGER (1973, 31ff), KAESEMANN (1974, 151ff).

(16) Es ist hier nicht möglich, den Begriff des Pistis-Glaubens im Unterschied zum Lehr- oder Bibelglauben ausführlich darzustellen. Vgl. dazu BRUNNER (1964, 179ff); 3.10.1.1.1; GOPPELT (1976, 198ff); sehr schön auch ZINK (1974, 35f).

Leben im Glauben heisst dann: Leben im Ja. Wachsen im Glauben: das Ja noch deutlicher vernehmen und leben lernen. Die Frucht dieses Pistis-Glaubens: Neues Leben; Leben aus Glauben, Hoffnung, Liebe; Leben in der Christusgemeinschaft.

Dieses Ja kann einmal ganz deutlich vernehmbar und lebbar sein (grosse Glaubensgewissheit), ein andermal nur ganz schwach (Zweifel). Es kann sich im extremsten Falle auf ein fast inhaltsloses Ja reduzieren ("Ich glaube, lieber Herr, hilf meinem Unglauben", Matth. 9,24), oder eben: es kann ein Nein werden.

In 3.6.2.4 u.ö. haben wir gesehen, dass die pubertäre und adoleszente Identitätskrise verbunden ist mit intensiviertem religiösem Fragen und Suchen. Glaubenszweifel und eine kritische Haltung gehören zum Teil (! vgl. 4.5.2.5) durchaus zum entwicklungspsychologischen Bild dieser Altersstufe. Es ist deshalb ausserordentlich gefährlich, sie mit einer falsch verstandenen "Bekehrung" einfach vom Tisch zu wischen. Das Ergebnis ist dann mitunter jener infantile und unentwickelte Kinderglaube, der nicht selten auch bei im übrigen durchaus reifen, sog. "bekehrten" Erwachsenen zu beobachten ist.

Wenn es mit dem oben skizzierten Glaubensverständnis seine theologische Richtigkeit hat, kann auch noch jener Mensch, der im radikalen (an die Wurzel gehenden) religiösen Zweifel steht und dem sein Kinderglaube völlig zerbrochen ist, als Glaubender angesprochen werden. Solange er immer noch auf Christus setzt, nicht "fertig" ist mit ihm, auf der Suche bleibt, lebt auch er noch im Ja. Es ist zwar ein ganz dunkles Ja - es ist das Ja jenes Vaters, der nur sagen kann: "Ich glaube, lieber Herr, hilf meinem Unglauben" (Matth. 9,24).

TILLICH (1968) schreibt (17):

"Wenn der Zweifel auftritt, sollte man ihn nicht als Verneinung des Glaubens auffassen, sondern als ein Element, das immer im Glaubensakt war und sein wird. ... ernster Zweifel ist eine Bestätigung des Glaubens; er beweist den Ernst des Anliegens und dessen Unbedingtheit" (S. 275).
 "Zweifel ist die Konsequenz des Wagnisses des Glaubens" (S. 272).

(17) TILLICH vertritt einen etwas anderen Glaubensbegriff als er in Anlehnung an BRUNNER soeben formuliert wurde. Er versteht Glauben als "Ergriffensein von dem, was uns unbedingt angeht" (1968, 255), als einen "Akt eines endlichen Seienden, das vom Unendlichen ergriffen und ihm deshalb zugewendet ist" (S. 269). Glaube ist deshalb "ein Akt der zentrierten Ganzheit des Menschen" (S. 269), "ein totaler und zentrierter Akt des personhaften Selbst - der Akt, in dem wir das Unbedingte, Unendliche und Letzte ergreifen und von ihm ergriffen werden" (S. 262). Was TILLICH über den Zweifel sagt, gilt aber auch, wenn man Glauben so versteht wie es hier geschieht.

Es gehört darum zu den dringlichsten und vornehmsten Aufgaben Christlicher Jugendarbeit, jungen Menschen zu sagen, dass sie auch als radikal Zweifelnde noch Pistis-Glaubende sind. Es gilt, ihnen zu helfen, das dunkel gewordene Ja auf neue, der jetzigen Entwicklungsstufe angepasste Art wieder deutlicher vernehmen und leben zu lernen, ihnen bei der Verwirklichung Neuen Lebens beizustehen und ihren Glauben zu vertiefen - statt sie zu ungläubigen "Verlorenen" und Sündern zu stempeln, die der Sündenpredigt und "Mission" bedürfen; dies bewirkt Schuldgefühle statt Befreiung.

Und selbst dort, wo Jugendliche ein Nein setzen - wo sie mit allem, was christliches Glauben, Hoffen und Lieben meint, gebrochen haben - selbst dort bietet ihnen Christliche Jugendarbeit noch einen Raum an, wo sie Christusgemeinschaft erleben können (4.5.4.2) und in offener Kommunikation (4.5.3.4) immer wieder zum Pistis-Glauben eingeladen werden.

Christliche Jugendarbeit als eine Form der Christusgemeinschaft versteht sich deshalb als Einladung zum Pistis-Glauben und damit als Einladung zur Christusgemeinschaft. Jenen aber, die bereits im Pistis-Glauben stehen, möchte sie helfen, ihren Glauben zu vertiefen.

Wie kommt man aber zu diesem Pistis-Glauben, der zugleich Gliedschaft in der Christusgemeinschaft bedeutet?

BRUNNER (1964, 159ff, 138ff) meint, dass dahin grundsätzlich zwei Wege führten:

1. Wer das Zeugniswort von der Selbstmitteilung Gottes in Christus (z. Bsp. in der Predigt, im Gespräch oder beim Bibellesen) höre und - im Akt des Pistis-Glaubens - als sein Selbstverständnis empfangt, sei schon Pistis-Glaubender und damit in die Ekklesia inkorporiert.
2. Es könne jemand vom Neuen Leben, vom Glauben, von der Hoffnung, von der Liebe, von der echten Gemeinschaft in der Christusgemeinschaft begeistert sein und langsam in sie hineinwachsen. Erst viel später vielleicht lerne er Christus als Grund dieser Liebe, dieses Neuen Lebens kennen.

Die Kirchen würden in der Regel nur den ersten Weg ins Auge fassen: Von der Predigt zum Glauben. In der heutigen Situation komme jedoch dem zweiten Weg eine zunehmend grosse Bedeutung zu: Vom Erleben der Christusgemeinschaft zum Glauben an Christus.

Hier ist zusammenfassend festzustellen, dass es in der Christlichen Jugendarbeit offensichtlich um etwas Neues geht.

Theologisch spricht man von Metanoia, von Zum-Glauben-Kommen, von Umkehr, Busse, Bekehrung, Wiedergeburt, von Neuem Leben, Neuem Sein, Neuer Existenz u.ä.

Unter soziologischem Aspekt erscheint derselbe Sachverhalt als Transformation, Verwandlung oder Resozialisation (BERGER/LUCKMANN, 1977, 168), Gegen-Sozialisation (SEYDEL, 1974, 10), Kontra-Sozialisation (ZULEHNER, 1976, 37), Einstellungsänderung, neues Deutungsmuster u.ä.

Im folgenden werden bevorzugt die Termini "Neues Leben" und "Transformation" verwendet.

Der theologische Begriff "Neues Leben" meint dabei ein neues Sein des Menschen, das Sein in Glauben, Hoffnung, Liebe, das Sein im Ja, das Sein in Pistis-Glauben und Christus-gemeinschaft.

Der soziologische Begriff "Transformation" steht für einen "Schalt-Prozess", für eine Verwandlung, bei dem sich - kybernetisch gesehen - das System Mensch tiefgreifend verändert (18).

(18) Die oben genannten soziologischen und theologischen Begriffe decken sich natürlich nicht völlig; sie sind keine Synonyma. Vgl. auch 1.2.5, 1.3.2.

Unter dem soziologischen und sozial-psychologischen Aspekt scheint der Begriff "Transformation", den BERGER/LUCKMANN (1977) benutzen, der sachlich richtigste. Denn mit Transformation bezeichnet man in der Kybernetik jene Vorgänge, in welchen sich Systeme gesamthaft verändern (FLECHTNER, 1972, 351). Und genau darum geht es.

Bereits in 4.2.2.4.3, Anm. 24, wurde, bezogen auf die christliche Jugendarbeit, von der Notwendigkeit des "Schaltens" gesprochen. Denselben Begriff benutzen auch BERGER/LUCKMANN (1977, 167), wenn sie von der Transformation als von einem "Schalt-Prozess" sprechen.

Hier werden nun auch die Konsequenzen sichtbar, die aus den Feststellungen in 4.2.2.2 bezüglich Dissonanz zwischen kirchlichen und gesellschaftlichen Wertsystemen, sowie bezüglich des Auswahl-christentums zu ziehen sind.

4.5.3 SOZIOLOGISCHE BEDINGUNGEN VON NEUEM LEBEN

UND VON TRANSFORMATION

Nachdem wir in 4.5.2 Christliche Jugendarbeit als eine Form der Christusgemeinschaft unter theologischen Gesichtspunkten betrachtet haben, soll sie in diesem Abschnitt nun aus dem soziologischen Blickwinkel untersucht werden.

Im vorhergehenden Abschnitt wurde gesagt, es gehe in der Christlichen Jugendarbeit - theologisch - um Neues Leben, - soziologisch - um Transformation.

Die Soziologen BERGER und LUCKMANN (1977) haben nun herausgearbeitet, welches die soziologischen Bedingungen für eine solche Transformation, für Neues Leben, sind:

1. Neuer Wissensbestand
2. Glaubwürdigkeit (Plausibilität)
 - a) innere Glaubwürdigkeit
 - b) äussere Glaubwürdigkeit
3. Signifikante Andere
4. Gespräch/Kommunikation
5. Nihilation und Legitimation
6. Dauerbeziehung mit der neuen Gruppe

Wir wollen uns im folgenden diesen soziologischen Bedingungen zuwenden, sie in Beziehung zu den Untersuchungsergebnissen im 3. Teil setzen und aufzeigen, was sie für die Christliche Jugendarbeit bedeuten (19).

4.5.3.1 Neuer Wissensbestand

Neue Information, ein neuer Wissens- und Erkenntnisbestand ist gefordert. "Es muss eine neue Antwort auf jene Fragen gegeben werden, welche Menschen im Zuge ihrer Lebensführung stellen (etwa: welchen Sinn hat das Leben, wie gestalte ich mein Verhältnis zur Macht, zum Besitz, zur Sexualität, etc.); diese Antwort muss sich von der bisherigen unterscheiden" (ZULEHNER, 1976, 37).

(19) Die Darstellung folgt zum Teil den Ausführungen von ZULEHNER (1976, 37ff). Er versucht, diese Erkenntnisse für die Kasualien fruchtbar zu machen.

Diese Bedingung deckt sich mit der Forderung der Lagerteilnehmer an die geistlichen Programme (3.11.2.1). Sie erwarten neben Gespräch/Kommunikation (4.5.3.4) auch neue Information.

Es wäre also verkehrt, Christliche Jugendarbeit nur als ein "Aufnehmen und Klären von religiösen Fragen" zu verstehen (vgl. 3.3.4.1, 3.10.3.10). Die Jugendlichen erwarten vom glaubenden Christen, dass er etwas Neues zu sagen hat, etwas, das sie vorher nicht wussten. Wie die Daten in 3.11 zeigen, stellen sich die Teilnehmer zu solchen Aktivitäten durchaus positiv ein, sofern dort offene Kommunikation (4.5.3.4) herrscht (20).

4.5.3.2 Glaubwürdigkeit (Plausibilität)

Die neue Information muss plausibel, glaubwürdig sein. "Jedes 'Wissen' (für die Lebensdeutung und Lebensführung) braucht soziale Absicherung", es ist nicht nur deshalb wahr, "weil es in sich schlüssig ist, sondern auch weil es von andern Menschen geteilt wird" (S. 37).

4.5.3.2.1 Innere Glaubwürdigkeit

1. Inhaltliche Evidenz

Was gesagt wird, muss inhaltlich evident, plausibel sein. Anders gesagt: "Der Lebenswert des Evangeliums muss ein-sichtig und erfahrbar sein" (S. 44).

2. Lebensnotwendigkeit

Die Botschaft muss lebensnotwendig sein, sie muss praktische Relevanz haben, sie darf nicht lebensfern sein.

ZULEHNER (1976, 44) weist darauf hin, dass heute an dieser Stelle das grosse Problem zu liegen scheint: die Predigten sind vielfach lebensfremd. Genau das ist auch der Hauptvorwurf jener Jugendlichen, sie sich in den untersuchten Lagern negativ zum geistlichen Programm äusserten: All das habe für sie keine Bedeutung (3.11.2.2).

(20) Hier wäre der Ort, ausführlich auf die Frage der Bibelarbeit einzugehen. Dies würde jedoch den Rahmen dieser Studie sprengen.

Zur Geschichte der Bibelarbeit in christlichen Jugendgruppen siehe HENKYS (1966). Zu modernen Formen der Bibelarbeit: ERL (1970), ERL/GAISER (1969). Vgl. KRELING (1963, 86ff), BAEUMLER (1965, 1967a, 99ff u. 1975, 327ff). Einen Zugang zu kreativem Gebetsverhalten erschliesst OSER (1972).

Innere Glaubwürdigkeit entsteht nur dort, wo "die konkreten Lebensfragen der Menschen entschieden aufgegriffen werden" (S. 45). Was solche Lebensfragen für die Jugendlichen sind, wurde in 3.6 gezeigt; dass sie in den untersuchten Lagern nur mangelhaft aufgenommen wurden, in 3.7.

Das Aufgreifen allein genügt aber nicht (4.5.3.1). Die Botschaft muss praktische Bedeutung für die Bewältigung eben dieser Lebensfragen haben.

4.5.3.2.2 Aeussere Glaubwürdigkeit

Verkündigungsinhalte bedürfen eines glaubwürdigen sozialen Trägers (S. 39).

Es handelt sich also hier um die Glaubwürdigkeit der Ekklesia als soziologischer Grösse. Noch deutlicher: Es geht um die Frage, ob Christugemeinschaft überhaupt realiter erlebbar ist.

Wir haben in 3.11.2 und 4.5.2.5 gesehen, dass die Kirchen für die Jugendlichen weitestgehend ihre Glaubwürdigkeit verloren haben. Wenn aber dieses Neue Leben, das Leben aus Glauben, Hoffnung, Liebe, nicht - wenigstens ein Stück weit - erlebbar ist, dann sind alle christlichen Worte nicht mehr als leere Proklamationen. Proklamationen mögen richtig oder falsch sein; jedenfalls sind sie solange uninteressant, als sie nicht verwirklicht werden.

Das wäre demzufolge die Aufgabe der Christlichen Jugendarbeit: Christugemeinschaft unterwegs leben und erlebbar machen - in oder ausserhalb der Kirchen. Jugendliche sollen sagen können: "Christugemeinschaft - das lebt".

Die Daten in 3.14.2 zeigen, dass dies tatsächlich möglich ist: 50 % der Lagerteilnehmer fühlten sich durch ein kurzes Lager verändert, "transformiert", einige sogar entscheidend.

4.5.3.3 Signifikante Andere

In der Primärsozialisation sind die Mutter und der Vater "signifikante Andere". Sie sind massgebende Schlüsselpersonen für das Kind, und es hat eine sehr starke emotionale Beziehung zu ihnen.

In der Sekundärsozialisation hingegen sind "die Anderen" nicht signifikante Andere. Sie sind Funktionäre (Lehrer, Pfarrer u.ä.) oder Kollegen, die dem Menschen selten wirklich nahekommen und deshalb auch nicht seine Tiefenschichten zu erreichen vermögen.

Ein signifikanter Anderer ist dann beispielsweise wieder der Ehepartner. Die beiden Menschen werden "füreinander neue massgebliche Personen ... , was eine tiefgreifende Neuformung der bisherigen 'Wissenswelten' der Partner ermöglicht" (ZULEHNER, 1976, 38; bezugnehmend auf BERGER/KELLNER). Ein signifikanter Anderer ist auch der Psychotherapeut.

BERGER/LUCKMANN (1977, 161) unterscheiden sehr anschaulich zwischen "Stars" und "Chor": "Die signifikanten Anderen sind im Leben des Einzelnen die Starbesetzung im Spiel um die Identität. ... Weniger signifikante Andere fungieren als eine Art Chor."

Bedingung für Neues Leben, für Transformation, ist nun, dass Menschen einander wieder zu signifikanten Anderen werden. Jedoch nicht etwa so, dass ein neues Eltern-Kind-Verhältnis geschaffen würde, sondern so, dass sie sich gegenseitig näher kommen.

BRUNNER (1964, 52 u.ö.; vgl. 4.5.2.5) hat immer wieder darauf hingewiesen, dass dies doch alle Menschen suchten: echte Gemeinschaft, echte Geborgenheit - signifikante Andere. Und wenn man sie in den kollektivistischen Kirchen nicht finde, wende man sich eben Ersatzgrössen zu: "linken" Gruppen, Sekten, heute vielleicht auch gruppenspezifischen Experimenten oder sensitivity trainings.

Die Suche nach signifikanten Anderen konnte auch in der Lager-Untersuchung an verschiedenen Orten aufgezeigt werden (3.4.2.1, 3.11.2.1). Wir sahen in 3.10.2 auch, welchen Einfluss die Primärsozialisation mit ihren signifikanten Anderen auf die Religiöse Einstellung hat.

Hier liegt eine grosse Chance der Christlichen Jugendarbeit, dass nämlich junge Menschen aus der kollektivistischen Vermassung wie aus der individualistischen Isolation herausgenommen werden und einander als signifikante Andere begegnen lernen (21).

Aber einmal mehr: Es gibt nur Christusgemeinschaft unterwegs. Wir haben bereits bei der Besprechung der Untersuchungsergebnisse (3.9, 3.12.3.2, 3.14.2.4) festgestellt, dass auch in jenen christlichen Lagern keineswegs der Himmel auf Erden zu finden ist. In diesem Zusammenhang ist auch noch einmal an die Notwendigkeit einer reflektierten Jugendseelsorge zu erinnern. Hier wartet eine grosse, bisher noch weitgehend unbewältigte Aufgabe auf die in der Jugendarbeit Tätigen (22).

(21) Es sei hier nur kurz vermerkt, dass es in der Jugendarbeit niemals darum gehen darf, eine "heile Welt" oder eine neue Familiensituation im Sinne einer introvertierten Innerlichkeit zu schaffen. (Vgl. 4.5.4, 3.4.2.1, 3.8.3.2).

4.5.3.4 Gespräch/Kommunikation
 (Die Forderung nach offener Kommunikation)

"Auf der Basis des Vertrauens zum 'signifikanten anderen' ist der Aufbau bzw. die Neuformung einer neuen 'Welt' dann möglich, wenn es auch tatsächlich zum Gespräch und zur Kommunikation kommt. Gespräch und Kommunikation sind mit einer 'Konversationsmaschine' vergleichbar, mit deren Hilfe die neue Welt erbaut wird" (ZULEHNER, 1976, 38).

Wir sind bereits mehrmals auf die zentrale Bedeutung des Gesprächs und der Kommunikation gestossen. Ueberall, wo Veränderungen beobachtet werden konnten (3.10.4, 3.14), waren Zusammenhänge mit geführten Gesprächen aufweisbar. Zudem haben wir gesehen, dass Einstellungsveränderungen dann am dauerhaftesten sind, wenn sie mit ausführlichen Gesprächen verbunden sind, also intellektuell gründlich verarbeitet werden. Auch die Gegenargumente müssen ernsthaft diskutiert und entkräftet werden. Es entsteht so, langfristig gesehen, eine wirksamere Immunisierung gegen Rück-Veränderungen als wenn nur eine Menge von Pro-Argumenten vorgebracht wird (MUELLER/THOMAS, 1974, 295ff; vgl. 3.10.5.1).

Die Jugendlichen selber messen den Gesprächen grosses Gewicht bei (3.11.2.1).

Ein echtes Gespräch hat aber auch Voraussetzungen. Es "setzt die völlige Gleichberechtigung beider Partner voraus, die jedoch eine gewisse Rollenspezifizierung und Schwerpunktverschiebung zulässt" (SCHARFENBERG, 1972, 44). Gespräch/Kommunikation verlangt Gleichberechtigung trotz einer grösseren oder kleineren Asymmetrie.

Bereits in 3.11.2.1, 4.4.3.4 u.ö. wurde auf die Bedeutung dessen hingewiesen, was hier "offene Kommunikation" genannt werden soll. Dieser Gesichtspunkt findet sich in dieser Form bei BERGER/LUCKMANN (1977) nicht. Er muss hier jedoch wegen seiner grossen Bedeutung für die Jugendarbeit noch etwas ausführlicher diskutiert werden (vgl. ZINKE in: FEIFEL, 1975, III, 303).

-
- (22) Es ist hier nicht der Platz, auf die neuere umfangreiche Seelsorgediskussion in der Praktischen Theologie einzugehen. Die Jugendseelsorge allerdings - auch das ein Symptom (2.1.1) - wird immer noch viel zuwenig berücksichtigt. Vgl. auch 3.9.3.4.

Offen kann eine Kommunikation genannt werden, wenn sie folgende Bedingungen erfüllt:

1. Spiel mit offenen Karten
2. Konflikte werden offen ausgetragen
3. Open-ended communication
4. Dialogische Kommunikation
(Verkündigung als Monolog im Dialog)

4.3.4.1 Spiel mit offenen Karten

Offen ist eine Kommunikation, wenn die beiden Partner mit offenen Karten spielen; wenn sie sich in die Karten gucken lassen; wenn sie Schwächen zugeben; wenn sie sich zu signifikanten Anderen werden.

Ein solches offenes Spiel setzt Vertrauen in den andern voraus. Christliche Jugendarbeit wird deshalb versuchen, eine Atmosphäre des Vertrauens zu schaffen.

4.3.4.2 Konflikte werden offen ausgetragen

Bereits in 3.3.4.1 und 4.4.3.2 stiessen wir auf die Bedeutung, die der offenen Austragung von Konflikten im Rahmen der Jugendarbeit zukommt.

Das gilt auch für die Christliche Jugendarbeit. Gerade weil junge Menschen um ihre grundsätzliche Einheit in Christus wissen dürfen (4.5.2), können und sollen sie Spannungen und Konflikte offen austragen und sie damit einer Verarbeitung zuführen. Die Einheit darf nicht durch die Verdrängung von Konflikten und durch das Vortäuschen von Harmonie, Frieden und "Liebe" (vgl. SEYDEL, 1974, 37ff) herbeigezwungen werden.

Christliche Jugendarbeit soll zur Konfliktfähigkeit verhelfen.

SEYDEL (1974, 57) verweist auf deren Bedeutung, wenn er schreibt: "Nur wenn die Jugendlichen lernen, Konflikte auszutragen, und zwar ohne sich selbst oder den Konfliktgegner im weitesten Sinne zu zerstören, sind sie befähigt, sowohl jetzt als auch später ihre eigenen individuellen wie kollektiven Interessen zu erkennen und zu realisieren, und gleichzeitig die Interessen anderer zu akzeptieren. Psychologisch handelt es sich um einen Prozess der Entwicklung von Ich-Stärke und Widerstandsfähigkeit, der Entwicklung von Entscheidungsfähigkeit in ambivalenten (d.h. widersprüchlichen) Situationen" (23).

4.5.3.4.3 Open-Ended Communication

Offen ist eine Kommunikation weiter nur dann, wenn ihr Ergebnis nicht von vornherein feststeht; wenn innere und äussere Realitäten ernst genommen werden (24); wenn man das Risiko eingeht, seine frühere Einstellung eventuell revidieren zu müssen; wenn das Resultat auch ein nicht normgerechter oder gar kein christlicher Glaube sein darf.

4.5.3.4.4 Dialogische Kommunikation (Verkündigung als Monolog im Dialog)

In 4.4.3.4 sprachen wir davon, dass die Religiosität infolge des Säkularisierungsprozesses und des Versagens der christlichen Kirchen zu einer weitgehend verdrängten und darum unentwickelten Funktion wurde.

BONHOEFFERS (1970, 305ff) These vom Ende der Religion ablehnend, aber sein Grundanliegen aufnehmend, können wir sagen, dass es gilt, neue Redeweisen und neue Formen zu entwickeln, mittels derer Menschen als Einzelne und als Glieder der Ekklesia neu entdecken lernen, wer Gott, wer Christus für sie *heute ist*, was Pistis-Glaube, was Christusgemeinschaft, was Neues Leben für sie *heute* bedeuten kann (25).

-
- (23) Die Erziehung zur Konfliktfähigkeit ist ein zentrales Postulat der emanzipatorischen Jugendarbeit. Untertitel des Buches von SEYDEL (1974): "Freiraum und Konflikt".

Details siehe SEYDEL (1974, 37ff u. 40ff). Vgl. MOENNINGHOFF (1975, 31ff) und die in 3.3.4.1 und 4.2.1.4f angeführte Literatur.

- (24) Mit "innerer Realität" wird die innere Welt der Gefühle, Triebe, Konflikte usw. bezeichnet. Darin eingeschlossen sind religiöse Erfahrungen und Empfindungen.

"Äussere Realität" meint die äussere Welt mit allem, was sie umfasst, wenigstens soweit sie dem Individuum im Moment zugänglich ist.

Der Begriff "Realität" wurde gewählt um anzudeuten, dass all diesen inneren und äusseren Erscheinungen eine Wirklichkeit zukommt, die nicht einfach geleugnet werden darf - sei es in frommer oder in atheistischer Absicht.

- (25) Ein solcher Versuch wurde hier mit der Aufnahme des paulinischen Ekklesia-Begriffes in Anlehnung an BRUNNER und mit seiner Uebersetzung "Christusgemeinschaft" gemacht (4.5.2.4).

Es geht dabei nicht, wie oft fälschlicherweise geglaubt wird, immer nur um Fragen der Form ("Wie sag' ich's heute?"), sondern auch um solche des Inhaltes. Form und Inhalt lassen sich nicht so leicht voneinander trennen (vgl. 4.4.3.4).

Wahrheit kann man deshalb nicht autoritär behaupten und für sich reservieren - und geschähe es unter dem Deckmantel der schönsten theologischen Begriffe. Wahrheit muss sich vielmehr als solche erweisen. "Die Wahrheit muss ja immer neu entdeckt werden, muss heute wahr werden, heute die Herzen bezwingen, heute in die Augen springen" (MEZGER, 1966, 82). "Wahrheit als Begegnung" betitelt BRUNNER (1963) sein Buch, welches sich mit der Wahrheitsfrage beschäftigt.

Verkündigung darf und soll sein. Aber nicht mit dem autoritären Anspruch: "da steht's (nämlich in der Bibel), und so ist's anzunehmen" (MEZGER, 1968, 48). "Verantwortete Wahrheit argumentiert, sie postuliert nicht" (S. 106).

Verkündigung führt deshalb notwendigerweise zum Dialog, zur offenen Kommunikation - ja, sie *ist* gerade das Aufnehmen eines Dialoges, das Aufnehmen offener Kommunikation. "Die Bibel ist das kommunikative Buch par excellence. Sie stellt und erweckt Fragen; sie ist kein Automat der frommen Sentenzen und erbaulichen Antworten" (1969, 43).

Offene Kommunikation meint also nicht den Verzicht auf Verkündigung. Sogar der beste Dialog ist, rein formal gesehen, nichts anderes als eine Folge von Monologen. Entscheidend ist aber, dass diese Kurz-Monologe aufeinander bezogen sind: sie sind deshalb Monologe im Rahmen eines Dialoges. Darum soll auch jede Art von Verkündigung Monolog im Dialog sein.

Soviel zu den Kriterien "offener" Kommunikation. Wenden wir uns nun weiteren soziologischen Bedingungen einer Transformation zu.

4.5.3.5 Nihilation und Legitimation

"Es muss das 'alte Wissen' vernichtet und das neue Wissen 'gerechtfertigt' werden" (ZULEHNER, 1976, 38). Der alte Mensch des vergangenen Lebens soll abgelegt, der neue Mensch angezogen werden (vgl. Eph. 4,22ff).

Indem man das Neue Leben als wahres, eigentliches Leben erlebt, wird das alte abqualifiziert: "Wenn jemand in Christus ist, so ist er eine Neuschöpfung; das Alte ist vergangen - siehe, Neues ist geworden" (2. Kor. 5,17).

Dieses Schema taucht als Vorher-Nachher auch in den Aeusserungen der "veränderten" Lagerteilnehmer auf (3.14.2.3).

4.5.3.6 Dauerbeziehung mit der neuen Gruppe

Wir haben in 3.10.5.1 und 3.14.2.3 bereits festgestellt, dass die Einstellungsveränderungen, die sich in den Lagern vollzogen, im Alltag oft wieder rückgängig gemacht werden.

Soll ein Mensch "transformiert", soll er "im Glauben" bleiben, bedarf er der Dauerbeziehung mit der neuen Gruppe. Dies ist nur die soziologische Seite der theologischen Aussage, dass Pistis-Glaube immer mit Gliedschaft in der Ekklesia - nicht notwendigerweise mit einer Kirchenmitgliedschaft oder mit der Mitgliedschaft in einer bestimmten Form der Christusgemeinschaft - verbunden ist (4.5.2.6). In diesem Sinne zielt Christliche Jugendarbeit also auf "Verbindlichkeit" (vgl. RENDTDORFF, 1963, 74ff).

4.5.4 KONSEQUENZEN

Wie in 4.4.3 für jede Art von Jugendarbeit, sollen im folgenden Abschnitt je ganz kurz verschiedene Problemkreise Christlicher Jugendarbeit aufgegriffen und einige Konsequenzen aus dem hier vorgelegten Ansatz aufgezeigt werden. Es sind dabei sowohl die in 4.4 dargestellten Kriterien wie die in 4.5 erarbeiteten Gesichtspunkte zu berücksichtigen. Wiederum kann - in sehr thetischer Form - nur gezeigt werden, welches in etwa die Marschrichtung sein müsste. Eine Ausarbeitung von detaillierten Beurteilungs- und Entscheidungsmaximen würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen.

4.5.4.1 Christliche Jugendarbeit richtet Zeichen auf

Um den Hintergrund der Forderung nach dem Aufrichten von Zeichen etwas auszuleuchten, müssen wir nochmals auf die neutestamentliche Ekklesia zu sprechen kommen und die Bedeutung dreier ihrer Wesenszüge für Christliche Jugendarbeit aufzeigen.

1. Das Leben der neutestamentlichen Ekklesia war geprägt von ihrer Eschatologie.

In 4.4.1.1 wurde mit RICH (1970a, 152) auf die zentrale Bedeutung der Eschatologie für den christlichen Glauben hingewiesen: "Christlicher Glaube ist eschatologischer Glaube". RICH übernimmt damit eine wichtige Erkenntnis des Religiösen Sozialismus, die nicht vorschnell aufgegeben werden sollte.

Christliche Eschatologie ist - im Unterschied zu allen andern Heilskonzeptionen - charakterisiert durch das Zugleich von praesentischer und adventischer Eschatologie: von der Ueberzeugung, dass die Gottesherrschaft mit Jesus Christus bereits realiter angebrochen ist (praesentische Eschatologie, Schon-Jetzt), dass aber ihre eschatologische Erfüllung als Zu-kunft des radikal Neuen von Gott her noch aussteht (adventische Eschatologie, Noch-Nicht). Nicht, als ob die Christen das Gottesreich als menschlich machbares Futurum herbeizwingen könnten, aber auch nicht, als ob sie die Hände in den Schoss legen und tatenlos zuschauen dürften (vgl. ZINK, 1974, 25ff).

Die unerhörte Stosskraft der neutestamentlichen Ekklesia ist nur auf dem Hintergrund dieses eschatologischen Denkens verständlich (vgl. Röm. 11; SCHULZ 1972a, 167ff).

Auch die Christliche Jugendarbeit muss diese Spannung durchhalten. Versucht man, sie vorzeitig zu lösen, verfällt man einer der beiden grossen Gefahren (vgl. RICH; MOLTMANN, 1971; ZINK, 1974, 25ff):

- a) Der Versuch, die Gottesherrschaft als menschlich machbares Futurum herbeizuzwingen.

Man gibt sich der Illusion hin, Christliche Jugendarbeit könne die neue, Gott entsprechende Gesellschaft schaffen. Man übersieht, dass auch jede neue, von Menschenhand geschaffene Gesellschaft wiederum nur eine relative Grösse und nicht das Reich Gottes ist. Als Frucht dieses Irrtums resultiert oft tiefe Resignation oder die Absolutsetzung von neuen - vielleicht sogar durch revolutionäre Prozesse entstandenen -, jedoch wiederum nur relativen Strukturen.

- b) Das Abfinden mit dem status quo.

"Wir können ja doch nichts ausrichten", "alles Menschliche ist unvollkommen", "man muss sich halt damit abfinden": Rückzug in den Freiraum (!) einer - oft religiös-frommen - privatistischen Innerlichkeit und Preisgabe der Welt "an den Teufel und die Politiker".

2. Die Aktivität der neutestamentlichen Ekklesia führte nur deshalb zur Eroberung des römischen Weltreiches, weil Christus als der Herr *dieser* Welt proklamiert wurde und sich die Christusgemeinschaft als sein realer Leib verstand, der neue Glieder aus sich heraussetzen will (4.5.2.1).

Die Konsequenz für Christliche Jugendarbeit lautet: Nicht Weltverneinung, nicht Weltdistanz, sondern Weltverantwortung (SCHULZ, 1972a, 234ff).

3. Ein dritter Schlüssel zum Verständnis der unerhörten Stosskraft der neutestamentlichen Ekklesia bildet die Pneumatologie. Die Ekklesia weiss sich seit Pfingsten (Apg. 2) vom Geist geleitet (4.5.2.1), vom Geist des erhöhten Christus, der seine Christusgemeinschaft begründet, alle Tage mit ihr ist und sie unter alle Völker ausbreitet (Matth. 28,19ff).

Wo diese Wirklichkeit des Geistes verloren geht, verliert die Ekklesia ihre offensive Dynamik und wird zur "neutralisierten Religion" (ADORNO, 4.2.2.1), zur frömmlicherischen Sekte oder zur rechtgläubigen Kirche - weitgehend unsere heutige Situation.

Fassen wir zusammen, was Christliche Jugendarbeit von der neutestamentlichen Ekklesia lernen kann: Christusgemeinschaft unterwegs soll um das eschatologische Zugleich von Schon-Jetzt und Noch-Nicht wissen; sie soll Jesus Christus als den Herrn *dieser* Welt verkündigen und deshalb ihre Weltverantwortung sehr ernst nehmen; sie darf um die Kraft des Geistes Christi wissen, der in ihr erlebbar ist, sie begründet und leitet.

Christliche Jugendarbeit soll deshalb in dieser Welt *Zeichen* aufrichten: Zeichen des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe (26).

4.5.4.2 Christliche Jugendarbeit ist ein Raum, in welchem Christusgemeinschaft gelebt wird und deshalb erlebbar ist

Wir haben in 4.5.3.2.2 gesehen, dass eine Transformation, Neues Leben, nur möglich ist, wenn die neue Information, der Verkündigungsinhalt, getragen ist von einem glaubwürdigen sozialen Träger. Es muss zudem eine Dauerbeziehung mit der neuen Gruppe ermöglicht werden (4.5.3.6).

Man übersieht in der heute üblichen christlichen Jugendarbeit weitgehend, dass dies immer nur dort geschieht, wo junge Menschen mit - möglichst ebenfalls jungen - Menschen in Berührung kommen, die sich selber als Glieder der Christusgemeinschaft verstehen.

(26) "A Bridge over Troubled Waters" ist der Rechenschaftsbericht für 1973/76 des Standing Committee on Refugees and Rehabilitation der World Alliance of YMCA betitelt. Er bringt sehr deutlich das Zeichenhafte einer solchen Tätigkeit zum Ausdruck: "Some rootless people have crossed from fear to hope. They crossed A BRIDGE OVER TROUBLED WATERS built by the YMCA. There ist more - we walked with them. ... We never walked alone" (vgl. WORLD COMMUNIQUE 1/78).

Es ist einfach kaum je so, dass aus etwas religiösem Diskutieren und "Klären religiöser Gefühle" oder sogar aus Bibellesen und Beten allein lebendiger Pistis-Glaube entspringe. Wo diese Dinge nicht getragen werden von einer sozialen Wirklichkeit, bewirken sie meist gar nichts.

Darum ist es ein fataler Irrtum zu glauben, dass eine kirchliche Trägerschaft, ein Jugendpfarrer oder ein sonstiger "Religionsprofi" die Christlichkeit einer Jugendarbeit garantieren kann. Das Ergebnis ist in vielen offenen kirchlichen Jugendhäusern und in vielen Gruppen sogenannt christlicher Jugendarbeit zu besichtigen. Sie sind weitgehend wirkungslos; im besten Falle ergänzen oder ersetzen sie öffentliche Wohlfahrtseinrichtungen und Vergnügungslokale und helfen, das etwas angeschlagene Image der Kirchen aufzupolieren.

Wird wirklich Transformation, Neues Leben, angestrebt, muss der Kern einer Christlichen Jugendarbeit aus, möglichst auch jungen, Menschen gebildet werden, die sich selber als Glieder der Christusgemeinschaft fühlen. Im Idealfall sind das mehrere Menschen, im Extremfall einer allein.

Es entsteht so ein Raum, in welchem Christusgemeinschaft gelebt wird und in welchem junge Menschen mit Neuem Leben in Berührung kommen, es erleben; sie sind damit zum Pistis-Glauben und zur Gliedschaft am Leibe Christi eingeladen (4.5.2.6) (27).

4.5.4.3 Christliche Jugendarbeit denkt und lebt oekumenisch

Der Gedanke der Oekumene hat in diesem Jahrhundert durch die Oekumenische Bewegung mit der Gründung des Oekumenischen Rates der Kirchen und durch das Zweite Vatikanische Konzil eine bisher noch nie dagewesene Bedeutung erlangt. Als wichtigste theologische und kirchliche Ursachen nennt LEUENBERGER (in: FEIFEL, 1975, 67) "eine Wiederentdeckung der Kirche als des 'Leibes Christi'" und "das gesellschaftliche Engagement vor allem der jungen christlichen Generation".

Gerade die christlichen Jugendgruppen waren und sind zum Teil wichtige Motoren des oekumenischen Geschehens. KILLINGER (1963, 110) beispielsweise beschreibt die Wirkung des CVJM und des mit ihm verwandten Christlichen Studentenweltbundes wie folgt:

(27) Ein Musterbeispiel für diesen Sachverhalt ist Taizé. Seine enorme Wirkung und das grosse Echo, welches das Leben dort bei Jugendlichen aus allen Ländern und Konfessionen findet, ist nur verständlich, wenn man weiss, dass der Kern von einer verbindlichen Bruderschaft gebildet wird, die sich als Christusgemeinschaft versteht.

"Der nicht hoch genug einzuschätzende Beitrag dieser Jugendorganisationen zum Leben der Kirche lag in ihrem ökumenischen Ansatz. Junge Christen verschiedener Kirchen und Konfessionen wurden dort zu einer Erfahrung der Einheit geführt, die zum entscheidenden Impuls wurde, durch alle Mauern und Trennungen hindurch die verlorene Einheit der Kirche wieder zu suchen. Nahezu alle Pioniere der neueren ökumenischen Bewegung kommen aus der Arbeit des CVJM oder des Christlichen Studentenweltbundes. Die 1855 vom Weltbund der CVJM angenommene 'Pariser Basis' (Anm.: siehe 2.3.3.1) wurde in ihren Kernstücken zu einer klassischen Formulierung für die gesamte ökumenische Bewegung" (vgl. Verfassung und Satzungen des Oekumenischen Rates der Kirchen, I. Basis; in: NAIROBI 75, 1976, 327).

Der entscheidende Beitrag war demnach die Ermöglichung einer Erfahrung der Einheit in Christus über alle konfessionellen Mauern hinweg.

Hier liegt auch heute eine Chance Christlicher Jugendarbeit. Es geht nicht darum, schwärmerisch die Konfessionskirchen in einer Einheitskirche aufgehen zu lassen. BRUNNER (1951, 117) meint zu Recht: Ob "die Einheit der Ekklesia die Einheitsform einer Kirche verlangt, ist höchst fraglich. Wir haben gerade im ökumenischen Gespräch die relative Berechtigung all dieser verschiedenen Formen, den spezifischen Dienst, den jede von ihnen gerade vermöge ihrer besonderen Art für die Erhaltung, für die Reinigung, für die Kräftigung und für die Ausbreitung der Ekklesia tut, kennengelernt."

Unter dem Gesichtspunkt der *einen* Christugemeinschaft aber könnten die konfessionellen Unterschiede ihre verderbliche Sprengkraft verlieren, die tiefe Not der Zerrissenheit gemildert und einem Denken Platz gemacht werden, das die verschiedenen Konfessionen, Denominationen und Gruppierungen als unterschiedliche Glieder am *einen* Christus-Leib begreift.

Christliche Jugendarbeit sollte sich deshalb auf die Einheit der Christugemeinschaft und nicht auf die Verschiedenheit der Kirchen ausrichten.

Nun zeigt sich aber gerade in der Praxis, dass dem Oekumenismus auch starke Widerstände und Schwierigkeiten entgegenstehen.

Die Ergebnisse der Lageruntersuchung in 3.2.4 spiegeln diesen Sachverhalt mit aller wünschenswerten Deutlichkeit: Trotz der starken Betonung der oekumenischen Ausrichtung durch den deutsch-schweizerischen CVJM/CVJF-Bund bleiben die Nicht-Reformierten eine verschwindende Minderheit, bloss jeder 7. Teilnehmer ist katholisch.

LEUENBERGER (in: FEIFEL, 1975, 71f) ist deshalb zuzustimmen, wenn er schreibt: "Die Ökumene bildet nicht eine Voraussetzung sondern eine Aufgabe der religiösen Erziehung".

Vier Grundsätze einer ökumenischen Erziehung sind nach ihm zu berücksichtigen; sie sind auch für Christliche Jugendarbeit von grosser Relevanz (S. 72f):

1. "Erste Voraussetzung ... ist die christliche Erfahrung, welche ein jeder mitbringt. ... Damit ist gesagt, dass christlicher Glaube nicht zu abstrahieren sei von der überlieferten Gestalt einer Konfession, weil jedes Erleben christlichen Glaubens nur in einer bestimmten, durch kirchliche Ueberlieferung geprägten Welt geschieht."
2. Notwendig ist "die Besinnung auf das Wesentliche des christlichen Glaubens, und das bedeutet auch, auf das allen Konfessionen Gemeinsame".
3. Anzustreben ist der Abbau von Vorurteilen. Er setzt aber den Verzicht auf affektive Formen der Auseinandersetzung voraus und erfordert den Willen, den andern durch Begegnung kennenzulernen.
4. Von zentraler Bedeutung für die Durchbrechung bestehender Schranken ist das gemeinsame Handeln, worunter sowohl das gemeinsame Handeln in den Spannungsfeldern der modernen Gesellschaft, als auch ein gemeinsames christliches Erleben im Gespräch, im Gottesdienst usf. zu verstehen ist.

4.5.4.4 Christliche Jugendarbeit ist weltoffen

In 4.5.2.2 (Gottes-Dienst im Alltag der Welt) wurde gezeigt, dass für PAULUS die Unterschiede zwischen weltlich und geistlich, zwischen profan und sakral, zwischen "peripher" und "zentral" aufgehoben sind. Die eine, ungeteilte Welt ist der Ort des Handelns Gottes. Und gerade im Alltag dieser Welt hat sich der Glaubende zu bewähren, geschieht der Gottes-Dienst am Mitmenschen.

Politik und Bibellesen, Sport und Beten usf. haben also grundsätzlich denselben "Wert" - ohne dass das eine oder das andere aufgegeben würde. Die "Christlichkeit" einer Gruppe bemisst sich also nicht an der Häufigkeit von Bibelabenden und Andachten

Auch Christliche Jugendarbeit soll deshalb auf Ganzheitlichkeit ausgerichtet sein (4.4.2). Das bedeutet zugleich: sie darf und soll weltoffen sein.

4.5.4.5 Christliche Jugendarbeit befriedigt die Bedürfnisse der Jugendlichen

Es ist hier nicht der Platz, auf die umfangreiche Literatur zur Frage der "eigentlichen" oder "uneigentlichen" Bedürfnisse einzugehen. Wahrscheinlich sind sie nicht so leicht zu unterscheiden, wie manche Theoretiker der Jugendarbeit glauben (28).

Wichtig ist aber, dass der christliche Glaube Jesus Christus seit jeher als Antwort auf die Bedürfnisse des Menschen verstanden hat.

Es handelt sich dabei keineswegs nur um "geistliche" Bedürfnisse. Wie gerade die vielen neutestamentlichen Wundergeschichten zeigen wollen, richtet sich das Handeln Jesu vielmehr auf das Heilwerden des Menschen im umfassendsten Sinne (vgl. STAMM, 1977, 7): es ist auf Ganzheitlichkeit ausgerichtet (4.4.2).

Christliche Jugendarbeit wird demnach gleichzeitig bei den Bedürfnissen *und* bei der Frohbotschaft des Evangeliums einzusetzen und beides miteinander in Beziehung zu bringen haben (Relationalität, vgl. 1.3).

Alle Bedürfnisse wird man natürlich nie befriedigen können (vgl. 4.4.2.3). Es ist damit auch nicht gesagt, dass man darauf verzichten soll, ein Gegenüber zu den Jugendlichen zu bilden (3.3.4.1). Es wäre also falsch, würde man sich einfach deren Vorstellungen, wie ihre - eigentlichen oder uneigentlichen - Bedürfnisse zu befriedigen seien, anpassen (29). Wir sahen in 4.5.3 doch gerade, dass es in der Christlichen Jugendarbeit um etwas Neues geht.

(28) Zum neueren Stand der Diskussion vgl. DAMM (1974a, 166ff; 1974b, 212ff und 1975). Zur erfahrungsbezogenen Jugendarbeit: BELARDI (1975), SCHUMANN (1976, 408ff).

Dass Jugendarbeit bei den Bedürfnissen der Jugendlichen ansetzen soll, wird heute in der Theorie nur noch von wenigen bestritten. Die Resultate der Untersuchung MOLLENHAUERS (1969) über die evangelische Jugendarbeit in Deutschland zeigen leider eine ganz andere Wirklichkeit. Er konstatiert in seiner Analyse eine weit verbreitete "Ablehnung einer Orientierung an den Bedürfnissen der Jugendlichen unter Berufung auf den Verkündigungsauftrag und den daraus sich ergebenden Inhalten" (S. 172). Diese Feststellung wird zum Teil auch durch die Ergebnisse der Lager-Untersuchung bestätigt (vgl. 3.4.3, 3.7.3, 3.8.3.2, 3.13.2.3).

(29) In dieser Gefahr steht zum Beispiel GASTEIGER (in: DOBMEIER, 1974, 26), wenn er formuliert: "So muss kirchliche Jugendarbeit dem jungen Menschen begegnen, wie er ist. Seine Lebenssituation, seine
(Forts.)

Dadurch, dass Christliche Jugendarbeit die Jugendlichen zum Pistis-Glauben und zur Gliedschaft in der Christusgemeinschaft einlädt (4.5.2.6), werden sie aus der Isolation ihrer individualistischen Bedürfnisbefriedigungs-Versuche heraus- und in den Versuch einer gemeinsamen, *solidarischen* Bedürfnisbefriedigung hineingestellt. Dies wiederum kann dann vielleicht dazu führen, dass sie bereit werden, auch einmal auf die Befriedigung weniger vitaler Bedürfnisse zugunsten bedürftigerer Mitmenschen zu verzichten (vgl. 4.5.4.6).

4.5.4.6 Christliche Jugendarbeit zielt auf Verantwortungs-Uebernahme und Partizipation

In 3.4.2.1 wurde das Problem des Freiraum-Postulates diskutiert. Es wurde auch der Versuch eines Neuansatzes von SEYDEL (1974) vorgestellt. Nun ist zwar SEYDELS Forderung nach einem neu verstandenen Freiraum durchaus zuzustimmen. Aber damit, dass in der Jugendarbeit Widersprüche in der Umwelt aufgedeckt und Strategien zu deren Veränderung entwickelt werden - Jugendarbeit als "Reflexionsraum" (S. 55) - oder mit der Entdeckung, dass der Jugendliche seine Identität immer in Relation zu seiner Umwelt gewinnt (S. 57), ist zwar sehr viel, aber immer noch zu wenig gewonnen. SEYDEL bleibt auf halbem Weg stehen. Sein Freiraum, in welchem Konflikte ausgetragen werden (Titel der Arbeit: "Kirchliche Jugendarbeit. Freiraum und Konflikt") bleibt ein Experimentierfeld, ein interessantes Spiel mit Glasperlen, das bestenfalls später einmal Früchte trägt.

In 4.5.2.1f wurde kurz die Charismenlehre des PAULUS angesprochen (Röm. 12; 1. Kor. 12): Zum Gottes-Dienst im Alltag der Welt hat ein jedes Glied am Christus-Leib seine ganz bestimmten Gaben (charismata) erhalten, die es zum Nutzen der Mitmenschen, zur Auferbauung der Ekklesia einzusetzen gilt. Der Glaubende ist damit sofort in die Verantwortung gestellt.

Wenn wir diesen paulinischen Gedankengang auf die Christliche Jugendarbeit als eine Form der Christusgemeinschaft übertragen, dann muss es auch dort darum gehen, dass der Jugendliche seine Charismen in Relation zu seiner Umwelt entwickelt und sie zum Wohle des Mitmenschen und der Welt überhaupt einsetzt. Schon der junge Mensch wird damit in eine angemessene Verantwortung und in die Partizipation am Handeln der Ekklesia gerufen.

-
- (29) (Forts.) Bedürfnisse, Fragen, Belastungen, Freuden sind Ausgangspunkt, nicht die Lehre der Kirche." Der Wille, bei den Bedürfnissen der Jugendlichen einzusetzen, ist zweifellos nur zu begrüßen. Aber können Bedürfnisse und Lehre der Kirche einander so diametral entgegengesetzt werden? Wo bleibt denn ihre Relevanz für eben gerade diese Bedürfnisse des Menschen?

Nun sind diese Charismen aber nicht einfach feste Gegebenheiten. Sie entwickeln und verändern sich in mannigfacher Weise, ganz besonders natürlich beim Jugendlichen während seiner oft stürmischen Entwicklung. Der junge Mensch darf auch nicht überfordert werden, er hat ein Recht auf Plausch und Erleben (3.4.2.1), ein Recht auf ein "psychosoziales Moratorium" (ERIKSON, 1976, 137f) usw. Hier liegt das tiefe Recht der Freiraumforderung.

Die Verantwortung muss daher ständig dem Wachstum der Fähigkeiten, der fortschreitenden Entwicklung und den sich wandelnden Interessen angepasst werden. "Es kommt darauf an, möglichst vielartige Leistungen auszuprobieren, um möglichst genau die eigenen Interessen und Fähigkeiten zu erkennen" (GIESECKE, 1970, 155). Eine Fixierung des Jugendlichen in einer ganz bestimmten Rolle - beispielsweise des Gruppenführers - oder an eine ganz bestimmte Kleingruppe mit ihrem eng umgrenzten Werte- und Normensystem (3.4.2.1) vermag auch theologisch nicht zu bestehen.

Das hindert aber Christliche Jugendarbeit nicht, die Teilnehmer als mitverantwortliche und partizipierende Glieder der Christusgemeinschaft zu verstehen und deshalb auf angemessene Verantwortungs-Uebernahme und Partizipation zu zielen.

4.5.4.7 Christliche Jugendarbeit lebt internationale Solidarität

"Die Rede vom Christusleib ist die ekklesiologische Formel, mit welcher sich die hellenistische Christenheit zur Weltmission anschickte" (KAESEMANN, 1972, 183).

Die Christusgemeinschaft soll deshalb auch heute die ganze Welt als Herrschaftsbereich Christi proklamieren und wissen um die Einheit ihrer Glieder in Christus wie um die Verantwortung, die diese füreinander tragen.

Wenn wir dies auf Christliche Jugendarbeit als eine Form der Christusgemeinschaft übertragen, ist damit gesagt, dass auch sie international denken und internationale Solidarität leben soll.

Dieser Forderung kommt heute beispielsweise in der Frage des Verhältnisses zur Dritten Welt eine fundamentale Bedeutung zu. Christliche Jugendarbeit wird den Ernst ihres Bekenntnisses zur Weltverantwortung (4.5.4.1) gerade im Angehen dieser brennendsten Probleme unter Beweis zu stellen haben.

4.5.4.8 Christliche Jugendarbeit handelt politisch

Es ist ein grosses Verdienst der Theoriediskussion seit den späten sechziger Jahren, deutlich herausgearbeitet zu haben, dass Jugendarbeit immer auch ein politisches Unternehmen ist - auch und gerade dann, wenn deren Träger glauben, sie sei unpolitisch.

Im Grundsatzpapier der Schweizerischen Arbeitsgemeinschaft der Jugendverbände (SAJV) von 1976 ist zu lesen:
 "Unter 'Jugendpolitik' ist jedes Handeln in der Gesellschaft für, mit und durch die Jugend zu verstehen. Sie ist daher Teil der Gesamtpolitik und kann nicht aus ihr herausgelöst werden" (Pkt. 12).

Es bedarf deshalb "der Bewusstseinsbildung des einzelnen Jugendlichen, indem ihm bewusst wird, dass sein Verhalten in der Gesellschaft immer politisch ist und dass deshalb politisches Handeln notwendig ist; (es bedarf der) Handlungsmöglichkeiten innerhalb der Gesamtpolitik, indem man den Jugendlichen ein offenes politisches Betätigungsfeld schafft, worin sie ihre wachsende politische Mündigkeit und ihre Mitbestimmungsrechte üben, entwickeln und beweisen können" (Pkt 32f).

Wie aus den bisherigen Ausführungen (4.5.2.2, 4.5.4.1, 4.5.4.4 u.ö.) klar geworden sein dürfte, muss auch Christliche Jugendarbeit ihre politische Verantwortung ernst nehmen. Nur dort, wo sie dies sieht und praktiziert, werden aus schönen Worten wie der Kampala-Erklärung (2.3.3.2) oder der wohlklingenden Forderung nach "Parteinahme für die Entrechteten" (BAEUMLER, 1975, 326) auch Taten. Christliche Existenz bedeutet nicht Weltverneinung, nicht Weltanpassung, nicht Weltdistanz, sondern Weltverantwortung (4.5.4.1) - und damit auch politisches Handeln.

4.5.4.9 Christliche Jugendarbeit hilft, die Schranken zwischen Rassen und sozialen Klassen abzubauen

Das Motiv vom Leibe Christi (4.5.2.1) bringt sehr deutlich zum Ausdruck, dass jeder Glaubende unauflöslich mit seinen Mitchristen verbunden ist. Gleichzeitig ergibt sich aus der bereits mehrfach erwähnten Charismenlehre, dass jedes Glied am Leibe Christi seine ganz bestimmten Charismen, seine ganz bestimmten Gaben, empfangen hat.

Christusgemeinschaft bedeutet deshalb *Solidarität* der Glieder (4.5.2.1) - nicht jedoch Gleichmacherei.

Damit müssen die Rassen und sozialen Klassen als Glieder desselben, realen Christus-Leibes, der Ekklesia, verstanden und auf ihre Einheit angesprochen werden: gefordert ist gegenseitige Solidarität.

Nun liegt aber im Motiv vom Leib und seinen Gliedern, insbesondere wenn es noch mit der Charismenlehre verbunden wird, eine grosse Gefahr.

Seit MENENIUS AGRIPPA das Motiv 494 v. Chr. benützte, um die ungehorsamen Plebejer unter die Macht der herrschenden Klasse zurückzurufen - immerhin mit gewissen Eingeständnissen - seither wurden diese und ähnliche Vorstellungen immer wieder gebraucht, um gesellschaftlich bedingte und wider-christliche Herrschaftsverhältnisse pseudo-theologisch zu legitimieren und damit zu sanktionieren. Die Bibel und auch PAULUS machen hier keine Ausnahme (vgl. SCHULZ, 1972a).

Solidarität der Glieder bedeutet jedoch gerade nicht Erhaltung des status quo im Namen Gottes - aber auch nicht Klassenkampf des Proletariats gegen den Kapitalisten im Namen Jesu. Gefordert ist viel mehr: nämlich dass sich auch der Besitzende mit dem Unterprivilegierten solidarisiert und sich im Kampf um dessen Rechte einsetzt - auf Kosten der eigenen Privilegien. Und das nicht so, dass bestehende Unterschiede geleugnet, harmonisiert oder pseudo-theologisch legitimiert werden; als vielmehr so, dass die Christusgemeinschaft als Ganze sich dafür einsetzt, dass alle Glieder ihre Gaben, Fähigkeiten und Möglichkeiten entfalten können und nicht durch wider-christliche Strukturen in ihrem Gottes-Dienst am Mitmenschen gehindert werden.

Insofern Christliche Jugendarbeit eine Form der Christusgemeinschaft ist, hat auch sie an diesem Prozess Anteil zu nehmen. Sie wird so, ohne die Losparolen der Rassen- und Klassenkämpfer übernehmen zu müssen, diese an recht verstandener, christlicher Radikalität, die immer aufs Ganze zielt (4.4.1.3.4), - auch der Forderung an die Privilegierten - überbieten und eine offensive Dynamik in Richtung einer Gesellschaft entfalten, "in der die Beziehungen der Menschen untereinander durch Liebe und Verständnis gekennzeichnet sind" - und das auf personaler wie auf struktureller Ebene (Kampala-Erklärung, 2.3.3.2).

4.5.5 CHRISTLICHE JUGENDARBEIT ALS EINE FORM DER

CHRISTUSGEMEINSCHAFT - IDEAL ODER WIRKLICHKEIT ?

Wir sind nun am Ende des 4. Teiles angelangt. Es gilt, was bereits in 4.1.2 gesagt wurde: Das Ausgeführte ist der Weiterführung und Konkretion bedürftig. Es ging darum, "einige Nägel einzuschlagen", die das Bild fixieren sollen.

Eine Frage aber stellt sich noch:

Was da - zum Teil sehr programmatisch - über Christliche Jugendarbeit gesagt wurde, mag ja schön sein, vielleicht auch seine theologische Richtigkeit haben - aber sind das nicht nur Proklamationen? Christliche Jugendarbeit als eine Form der Christusgemeinschaft - Ideal oder Wirklichkeit?

Diese Frage ist mit der andern identisch: Ekklesia, Christusgemeinschaft - Ideal oder Wirklichkeit?

Es kann keinen Zweifel daran geben, dass seit dem 1. Jahrhundert an vielen Orten Menschengruppen leben, welche sich als Glieder am Leibe Christi verstehen und von daher ihr Leben zu gestalten versuchen.

Und doch mussten und müssen sie die biblischen Schriftsteller, allen voran PAULUS, in ihren Briefen immer wieder daran erinnern, was sie ihrem Wesen nach sind und welche Konsequenzen es daraus zu ziehen gilt.

Emil BRUNNER (1964, 139) spricht deshalb von "Ekklesia unterwegs" (4.5.2.3). Sie steht immer in der Spannung zwischen präsentischer und adventischer Eschatologie, zwischen Schon-Jetzt und Noch-Nicht (4.4.1.1).

Dasselbe lässt sich von Christlicher Jugendarbeit als einer Form der Ekklesia sagen: Sie lebt schon jetzt, und dafür liessen sich viele Beispiele anführen. Aber gleichzeitig steht jede ihrer Formen unter dem eschatologischen Vorbehalt des Noch-Nicht. Jedem Programm, jeder Aktivität muss mit kritischer Distanz begegnet werden.

Christliche Jugendarbeit ist - wie die Christusgemeinschaft als Ganze - immer unterwegs, und sie soll unterwegs bleiben; sie ist "semper reformanda".

Diese Spannung auszuhalten - nicht selbstzufrieden auf das Schon-Jetzt pochen und auch nicht resigniert auf das Noch-Nicht starren -, das ist eschatologische Existenz aus Glauben, Hoffnung, Liebe; das ist Christliche Jugendarbeit unterwegs - Ideal und Wirklichkeit zugleich.

5. TEIL:

ZUSAMMENFASSUNG

5.1 ZUSAMMENFASSUNG DES 1. TEILES:

GRUNDLEGENG

- 1.1 * Nach einem kurzen Ueberblick über die Grundfragen
- 1.2 der Studie und die Hauptaspekte des Themas wird
- 1.3 das der Arbeit zugrunde liegende wissenschafts-
theoretische Konzept einer kritisch-engagierten
Wissenschaft entwickelt. Es schliesst im wesent-
lichen an die Theorie der Normativen Sozial-
wissenschaft von Gerhard WEISSER an.

- 1.3.1 Zwei Modi wissenschaftlicher Aussagen sind zu
unterscheiden und relational anzuwenden: der
empirisch-erkennende und der normativ-entschei-
dende Modus.

- 1.3.2 Für das Verhältnis von Theologie und Humanwissen-
schaften bedeutet diese Sicht, dass Empirie und
Theologie einander nicht länger gegenübergestellt,
und damit die Humanwissenschaften nicht länger zu
Hilfswissenschaften der Theologie degradiert wer-
den dürfen. Nur dort, wo beide Modi relational
- 1.3.3 angewendet werden, ist eine kritische, praxis-
1.3.5 relevante Theorie möglich.

- 1.3.4 Hinter den einzelnen Werturteilen im normativ-
entscheidenden Modus stehen unableitbare Grund-
werturteile, die Unbedingtheitscharakter tragen
und stets offen, aber bekenntnismässig einzuführen
sind. Sie haben sich jedoch der Diskussion zu
stellen und sich in ihr zu bewähren. Der Theologe
wird sich bemühen, ihren Zusammenhang mit bibli-
schem Denken aufzuzeigen und sie vom Christusge-
schehen her motivieren und korrigieren zu lassen.

- 1.3.6 Ein Blick auf die logische Struktur der sozial-
ethischen Aussagen von Arthur RICH und das Heraus-
1.3.7 arbeiten der Konsequenzen dieses Konzeptes für die
vorliegende Studie beschliessen den 1. Teil.

* Die Zahlen am linken Blattrand beziehen sich auf die Nummerierung
der Kapitel und Abschnitte in der vorliegenden Studie.

5.2 ZUSAMMENFASSUNG DES 2. TEILES:

ANLAGE DER EMPIRISCHEN UNTERSUCHUNG

- 2.1.1 Ein kurzer Blick auf den aktuellen Forschungsstand auf dem Feld der Jugendarbeit zeigt eine ausgedehnte, jedoch abflauende Theoriediskussion, bei der die evangelische wissenschaftliche Theologie kaum vertreten ist. Ebenfalls fehlen weitgehend empirische Daten.
- 2.1.2 Die empirische Untersuchung im Rahmen der vorliegenden Studie beschränkt sich auf 12 christliche Jugendlager des Bundes der CVJM/CVJF in der deutsch-sprachigen Schweiz für 13- bis 17-Jährige im Sommer 1975. Es werden ca. 550 Teilnehmer und Gruppenleiter in einer dreistufigen Panel-Analyse erfasst.
- 2.1.2f Forschungsstrategische Ueberlegungen zeigen die Grenzen bezüglich Repräsentativität und Beweiskraft der Resultate. Allen Ergebnissen kommt nur der Rang unbewiesener Hypothesen zu.
- 2.2 Anschliessend werden Angaben über die Entstehung des Erhebungs-Instrumentariums, über die Erhebung selber, sowie über die Auswertung der Daten gemacht.
- 2.3 Ein Ueberblick über die Christlichen Vereine Junger Männer und Frauen (CVJM/F, YMCA/YWCA) in weltweiter Sicht, unter besonderer Berücksichtigung ihres Selbstverständnisses, beschliesst
- 2.3.3 den 2. Teil der Studie.

5.3 ZUSAMMENFASSUNG DES 3. TEILES:

ERGEBNISSE DER EMPIRISCHEN UNTERSUCHUNG

- 3.1 Die Zuverlässigkeit der Daten ist gut.
- 3.2 Eine Analyse der Teilnehmer-Zusammensetzung zeigt, dass die Jugendlichen in den Lagern - entgegen den Intentionen des Verbandes - nicht in jeder Beziehung dem Bevölkerungsdurchschnitt entsprechen. Insbesondere sind für Vereins-Mitgliedschaften Selektionsmechanismen nachweisbar.
- 3.3 Die Gruppenführer stimmen in ihren Zielsetzungen, die eine deutliche Betonung der Glaubensaspekte zeigen, weitgehend mit dem Bund der CVJM/CVJF in der deutsch-sprachigen Schweiz überein, befinden sich damit jedoch in erheblicher Spannung zu den Erwartungen der Teilnehmer, für die Gemeinschaft, Erleben und Sport an erster Stelle stehen.
- 3.4
- 3.5 Es zeigt sich weiter, dass durch die Lager vorwiegend gesellige und aktive Jugendliche angesprochen werden.
- 3.6 Die Gewichtung der Bereiche, über welche sich die Teilnehmer am häufigsten Gedanken (Probleme) machen, stimmen weitgehend mit den Ergebnissen der modernen Entwicklungspsychologie überein. Ein bedeutsames Detail ist die Feststellung, dass
- 3.6.2.4 intensiviertes religiöses Fragen mit der adoleszenten Identitätsproblematik zusammenhängt.
- 3.7 Vergleicht man die in den Lagern geführten Gespräche mit den Problembereichen, ergibt sich eine deutliche Diskrepanz. Die Gewichtung der Gesprächsthemen entspricht den Zielsetzungen der Leiter, kaum jedoch dem Problemdruck der Jugendlichen.
- 3.8 Die soziale Einstellung der Lagerteilnehmer unterscheidet sich wiederum in charakteristischer Weise vom Durchschnitt der Gleichaltrigen. Die Lager wirken selektiv. Betrachtet man die Veränderungen während der Lagerzeit, so muss man von einer negativ zu wertenden Autoritätsbezogenheit der Lagernormen sprechen. Der anzutreffende Sozialisationsmodus wirkt "anpassend" (sozial-integrativ) und muss in Frage gestellt werden. Es sind Zusammenhänge mit dem vorherrschenden Beteiligungs- und Führungsstil nachweisbar.
- 3.8.3.2

- 3.9 In den Lagern herrscht gute Gemeinschaft. Sie sind jedoch keineswegs ein "Himmel der Kameradschaft". Es sind Tendenzen sichtbar, dass gerade jene Jugendlichen, die schon im Alltag mit Problemen zukämpfen haben, sich auch in den Lagern schlechter integriert fühlen.
- 3.10 Ein besonderer Schwerpunkt der Untersuchung liegt auf der Religiösen Einstellung.
- 3.10.1.1 Nach Begriffsklärungen und einer Uebersicht über
3.10.1.2 einige frühere Untersuchungen zur Jugendreligio-
3.10.1.3 sität, wird eine eigene Skala zur Erfassung der Religiösen Einstellung erarbeitet. Der faktoren-
Anhang 4 analytische Ansatz gestattet das Extrahieren von
3.10.1.4 vier Faktoren, was bei der Interpretation der Ergebnisse interessante Detailinformationen bringt.
- 3.10.2 Die Lagerteilnehmer zeigen eine überdurchschnittlich starke Religiöse Einstellung. Eine Reihe von
3.10.3 Resultaten zeigt den engen Zusammenhang zwischen Religiöser Einstellung, Sozialisationschicksal und verschiedenen Persönlichkeitsmerkmalen.
- 3.10.4.1 Die Religiöse Einstellung verstärkt sich in den Lagern nicht unerheblich, namentlich im Faktor
3.10.4.2 "Praktizieren". Aeusserungen der Teilnehmer be-
3.10.5 bestätigen den Befund. Die grösste Zunahme erfahren Jugendliche mit niedriger Religiöser Einstellung am Lageranfang und emotional labile. Zusammenhänge mit einem wirksam werdenden Gruppendruck und dem praktizierten Führungsstil sind nicht auszuschliessen.
- 3.11.1 Das geistliche Programm wird überraschend positiv
3.11.2 beurteilt. Besonders geschätzt werden gemeinsame Gespräche über religiöse Probleme.
- 3.12.1 Die Lager erhalten gesamthaft gute Noten. Speziell
3.12.3 gelobt werden die sportlichen Aktivitäten. Das Erlebnis der Gemeinschaft trägt ambivalente Züge. Die Teilnehmer fühlen sich zu stark fremdbestimmt.
- 3.13.1 Bezüglich der Frage von gemischt- oder getrenntgeschlechtlichen Lagern zeigt sich eine krasse Diskrepanz zwischen der herrschenden Praxis (vorwiegend ein-geschlechtliche Lager) und der Meinung der Teilnehmer (überwiegend für gemischte Lager).
- 3.13.2 Die Jugendlichen in den beiden Lagertypen unterscheiden sich deutlich voneinander. In den getrennt-
3.13.2.3 geschlechtlichen Lagern sind immer noch Reste der unseligen Verbindung von Religiosität und Sexualfeindlichkeit festzustellen. Die Aufgabe einer angemessenen Sexualerziehung wird kaum wahrgenommen.

- 3.14 Ungefähr die Hälfte der Teilnehmer erfährt durch den Lagerbesuch eine, zum Teil tiefgreifende, persönliche Veränderung. Dies gilt speziell von Jugendlichen mit erhöhtem Problemdruck. Zusammenhänge mit geführten Gesprächen sind nachweisbar. Die Veränderungen beziehen sich vorwiegend auf die Bereiche Verhältnis zu Mitmenschen, Glaubensvertiefung und psychische Stabilisierung, also auf individuelle und personale, jedoch nicht auf soziale und politische Haltungen. Trotzdem darf geschlossen werden, dass Lagern im Rahmen christlicher Jugendarbeit grundsätzlich eine zentrale Stellung zukommen darf.

5.4 ZUSAMMENFASSUNG DES 4. TEILES:

CHRISTLICHE JUGENDARBEIT ALS EINE FORM

DER CHRISTUSGEMEINSCHAFT

- 4.1.1 Im 4. Teil werden die Ergebnisse der empirischen Untersuchung in den Rahmen eines Gesamtkonzeptes Christlicher Jugendarbeit gestellt.
- 4.1.2f Nach einigen Vorbemerkungen folgt eine knappe Uebersicht über neuere "Theorien der Jugendarbeit" und deren theologische Begründungen. Das Scherewicht der Darstellung liegt auf den Konzepten der missionarischen, der sozial-integrativen und der emanzipatorischen Jugendarbeit.
- 4.2.2 Die Kritik setzt grundsätzlich an und behauptet, viele dieser Konzepte und deren theologische Begründungen zementierten im Sinne eines ideologischen Ueberbaues mit auswahltheologischen Methoden das Auswahlchristentum der jugendlichen Konsumenten christlicher Jugendarbeit. Die heutige Krise der christlichen Jugendarbeit sei eine Identitätskrise. Sie könne nicht durch restaurative Regression oder progressive Identitätsdiffusion, sondern nur durch eine neue Identitätsgewinnung mittels Krisenverarbeitung bewältigt werden.
- 4.3 Daraus folgt als Konsequenz eine Unterscheidung zwischen Allgemeiner Jugendarbeit - theologischer Ort: Ethik - und Christlicher Jugendarbeit - theologischer Ort: Ekklesiologie.

- 4.4 An jede Jugendarbeit sind bestimmte Kriterien anzulegen. Hierzu werden die sozial-ethischen Kriterien des Menschengerechten aus Glauben, Hoffnung, Liebe von Arthur RICH verwendet. Es sind dies die Kriterien der kritischen Distanz, der Relativität, der Relationalität, der Radikalität im Gegensatz zum Extremismus, der Mitmenschlichkeit, der Partizipation, des Sachgerechten. Ein achttes Kriterium "Ausrichtung auf Ganzheitlichkeit" soll die Sackgasse des theologischen Exklusivitätsanspruches auf den "ganzen" Menschen und dessen individualistische Engführung, sowie den Irrtum von der Möglichkeit "ganzheitlicher" Jugendarbeit überwinden helfen.
- 4.4.1
- 4.4.2
- 4.4.3 Am Beispiel der Fragen um Emanzipation, Führungsstil, gemischte Jugendarbeit und Religiosität werden einige Konsequenzen des Ansatzes dargestellt.
- 4.5 Im letzten Kapitel folgt die Entfaltung der These:
- 4.5.1 *Christliche Jugendarbeit ist entweder eine Form der Ekklesia, der Christusgemeinschaft, - oder sie verfehlt sich selbst.*
- 4.5.2.1f Ausgehend von exegetischen Befunden Ernst KAESEMANNs und in Aufnahme des Ekklesia-Verständnisses von Emil BRUNNER, wird die neutestamentliche Vokabel "ekklesia" nicht mit "Kirche", sondern mit "Christusgemeinschaft" übersetzt. Es folgen Entfaltungen dieses Begriffes.
- 4.5.2.3
- 4.5.2.4f
- Christliche Jugendarbeit erscheint damit als eine der Formen, in der sich Christusgemeinschaft manifestiert. Dieser Ansatz gestattet es, das für die neuere Jugendarbeit typische Auseinanderfallen von Diakonie und Mission/Verkündigung zu verhindern. Es wird weiter deutlich, dass es in all den vielfältigen Formen Christlicher Jugendarbeit um Einladung zum Pistis-Glauben an Christus und um reales Neues Leben geht.
- 4.5.2.6
- 4.5.3 Forschungsergebnisse von Peter BERGER und Thomas LUCKMANN aufnehmend, können die soziologischen Bedingungen von Neuem Leben bzw. von Transformation aufgezeigt werden. Gefordert ist ein neuer Wissensbestand, innere und äussere (soziale) Glaubwürdigkeit, signifikante Andere, offene Kommunikation, Nihilation und Legitimation, sowie eine Dauerbeziehung zur neuen Gruppe.

- 4.5.4 Als Konsequenzen dieses Ansatzes folgen einige Forderungen an die Christliche Jugendarbeit; sie werden jeweils an praktischen Beispielen konkretisiert:
- 4.5.4.1 Die Christusgemeinschaft ist eine eschatologische Grösse und muss daher im Sinne RICHs die Spannung zwischen praesentischer Eschatologie (Schon-Jetzt) und adventischer Eschatologie (Noch-Nicht) durchhalten. Sie weiss um ihre Weltverantwortung und die Kraft des gegenwärtigen Geistes Christi. Für die Christliche Jugendarbeit heisst das: Sie soll Zeichen Neuen Lebens, Zeichen christlicher Existenz aus Glauben, Hoffnung, Liebe aufrichten.
- 4.5.4.2 Christliche Jugendarbeit ist ein Raum, in welchem Christusgemeinschaft gelebt wird und deshalb erlebbar ist. Sie denkt und lebt oekumenisch.
- 4.5.4.3 Sie ist weltoffen und befriedigt die Bedürfnisse der Jugendlichen. Christliche Jugendarbeit zielt auf Verantwortungs-Uebernahme und Partizipation aller Teilnehmer. Sie lebt internationale Solidarität, weiss um die Aufgabe der Weltverantwortung und handelt deshalb politisch. Sie hilft, die Schranken zwischen Rassen und sozialen Klassen abzubauen.
- 4.5.4.4
- 4.5.4.5
- 4.5.4.6
- 4.5.4.7
- 4.5.4.8
- 4.5.4.9
- 4.5.5 Eine letzte Frage stellt sich noch: Christliche Jugendarbeit - Ideal oder Wirklichkeit?

Christliche Jugendarbeit soll eine Form der Ekklesia unterwegs (BRUNNER) sein. Auch sie steht damit unter der eschatologischen Spannung und ist, im Sinne RICHs, eine relative Grösse. Jeder ihrer Aktivitäten soll deshalb mit kritischer Distanz begegnet werden. Christliche Jugendarbeit muss stets unterwegs bleiben, sie ist semper reformanda - Ideal und Wirklichkeit zugleich.

ANHANG E

ANHANG 1:

DIE UNTERSUCHTEN LAGER

Die Untersuchung erfasste 461 Jugendliche und deren 78 Gruppenleiter in 12 CVJM/F-Lagern.

Dank dem Entgegenkommen der Lagerleitungen konnten alle Lager für 13- bis 17-Jährige, die in den Sommerferien 1975 stattfanden und im Lagerprospekt des Bundes der CVJM/CVJF in der deutsch-sprachigen Schweiz ausgeschrieben waren, in die Untersuchung einbezogen werden. Wo in Lagern auch noch Jugendliche teilnahmen, deren Alter mehr als 1 Jahr ausserhalb der Altersgrenzen lag, wurden sie von der Untersuchung ausgeschlossen.

A 1.1 KURZBESCHREIBUNGEN DER 12 LAGER

(Erstellt aufgrund von Angaben der Lagerleitungen)

A 1.1.1 Bubenlager Duranna

Ort: CVJM-Haus Conterser Duranna, Prättigau/GR
Art: Hauslager (4 Tage Zeit)
Teilnehmer: Burschen von 12 bis 16 Jahren
Daten: 3 Wochen, 28. 6. bis 19. 7. 1975
Organisator: CVJM/F Basel
Programm: Wandern, Sport, Spiel, Abenteuer, Gespräche.
Jugend + Sport-Kurs "Wandern und Geländesport"
Geistliches: Tägliche Besinnungen durch Gruppen-Führer (Monologe und Gruppengespräche), Thema: "Petrus" und nach Bibellesepl

A 1.1.2 Pionierkurs Domleschg

Ort: Rodels, Domleschg/GR
Art: Zeltlager
Teilnehmer: Burschen ab 14 Jahren
Daten: 1 Woche, 5. 7. bis 12. 7. 1975
Organisator: CVJM-Jungscharen der Region Zürich
Programm: 3 Fachrichtungen:
- A Pionier-Ausbildung
- B Ausbildung zum Mini-Gruppenführer
- C Ausbildung zum Stabshelfer
Geistliches: Täglich Stille Zeit und Lebensbild
Bemerkung: Dieses Lager bildet insofern eine Ausnahme, als es ein Ausbildungskurs war.

A 1.1.3 Jugendlager La Punt

Ort: CVJM-Ferienheim La Punt, Engadin/GR
Art: Hauslager
Teilnehmer: Jugendliche von 14 bis 16 Jahren
Daten: 2 Wochen, 7. 7. bis 19. 7. 1975
Organisator: CVJM/F St. Gallen
Programm: Jugend + Sport-Kurs "Wandern und Geländesport", Sport, Spiel, Wandern, Pioniertechnik, Basteln in Interessengruppen
Geistliches: Themenprogramm "Albert Schweitzer" (in das übrige Programm eingebaut); tägliche Besinnungen am Morgen und Abend

A 1.1.4 CVJF-Zeltlager Domleschg

Ort: Rothenbrunnen, Domleschg/GR
Art: Zeltlager
Teilnehmer: Mädchen von 12 bis 15 Jahren
Daten: 1 Woche, 12. bis 19. 7. 1975
Organisator: CVJF-Jungscharen der Region Zürich
Programm: Lagerbau, Wandern, Sport, Spiel, Kontakte zur Ortsbevölkerung
Geistliches: Tägliche Beschäftigung mit dem Buch "Isabelle"

A 1.1.5 Pionierlager Domleschg

Ort: Rodels, Domleschg/GR
Art: Zeltlager
Teilnehmer: Burschen ab 14 Jahren
Daten: 2 Wochen, 12. 7. bis 26. 7. 1975
Organisator: CVJF-Jungscharen der Region Zürich
Programm: Lagerbau, Wandern, Sport, Spiel
Geistliches: Tägliche Stille Zeit, Gespräche

A 1.1.6 Bubenlager Motta

Ort: Motta, Valle Verzasca/TI
Art: Zeltlager
Teilnehmer: Burschen von 10 bis 16 Jahren
Daten: 2 Wochen, 14. 7. bis 26. 7. 1975
Organisator: CVJM Ostermundigen/BE
Programm: Wandern, Sport, Spiel, Baden
Geistliches: 4 Andachten, Thema: "Christliches Verhalten"

A 1.1.7 Teenagerwoche Hasliberg

Ort: CVJM-Jugendzentrum Hasliberg, Hohfluh/BE
Art: Hauslager
Teilnehmer: Jugendliche von 14 bis 17 Jahren
Daten: 1 Woche, 17. 7. bis 2.8. 1975
Organisator: CVJM-Jugendzentrum Hasliberg
Programm: Bibellesen, Diskutieren, Filme, Referate, praktische Arbeiten, Fest, Gottesdienst
Geistliches: Tägliche Stille Zeit; morgens und abends je Programme von ca. 1 1/2 Std, Thema: "was erwarte ich vom Leben?"

A 1.1.8 Teenager-Camp Südfrankreich

Ort: Camarque, Südfrankreich
 Art: Mit Autobus und Zelt durch Südfrankreich
 Teilnehmer: Jugendliche von 15 bis 18 Jahren
 Daten: 2 Wochen, 27. 7. bis 9. 8. 1975
 Organisator: CVJM/F Thun
 Programm: Reisen, Reiten, Schwimmen, Gespräche
 Geistliches: Tägliche Andachten und Gespräche, Thema: "Begegnungen
 - Beziehungen"

A 1.1.9 Mädchenlager Motta

Ort: Motta, Valle Verzasca/TI
 Art: Zeltlager
 Teilnehmer: Mädchen von 10 bis 15 Jahren
 Daten: 2 Wochen, 28. 7. bis 9. 8. 1975
 Organisator: CVJM Ostermundigen
 Programm: Baden, Sport, Spiel, Wandern, Zusammensein
 Geistliches: Tägliche Andachten

A 1.1.10 Wanderlager La Punt

Ort: CVJM-Ferienheim La Punt, Engadin/GR und unterwegs
 im Tessin
 Art: 1. Woche Hauslager
 2. Woche unterwegs mit Uebernachten im Freien oder
 in Hütten
 Teilnehmer: Jugendliche von 15 bis 17 Jahren
 Daten: 2 Wochen, 28. 7. bis 9. 8. 1975
 Organisator: CVJM/F St. Gallen
 Programm: Jugend + Sport-Kurs "Wandern und Geländesport",
 Flusswanderung, Sport, Spiel, Pioniertechnik
 Geistliches: Tägliche Besinnungen morgens und abends, Thema:
 "Albert Schweitzer"

A 1.1.11 Handballager La Punt

Ort: CVJM-Ferienheim La Punt
 Art: Hauslager
 Teilnehmer: Burschen von 12 bis 19 Jahren
 Daten: 1 Woche, 3.8. bis 9. 8. 1975
 Organisator: CVJM/F St. Gallen
 Programm: Handballtraining, Schwimmen
 Geistliches: keine speziellen Aktivitäten
 Bemerkung: Dieses Lager war nicht schweizerisch ausgeschrieben.
 Es wurde jedoch in die Untersuchung aufgenommen, weil
 es einen andern Typ von CVJM/F-Arbeit darstellt und
 zum Teil als Kontrollgruppe dienen kann.

A 1.1.12 Jugendlager Motta

Ort: Motta, Valle Verzasca/TI
 Art: Zeltlager
 Teilnehmer: Jugendliche von 16 bis 20 Jahren
 Daten: 2 Wochen, 28. 7, bis 9. 8. 1975
 Organisator: CVJM Ostermundigen
 Programm: Erholung, Kameradschaft, Gesang, Sport, Spiel
 Geistliches: Tägliche Diskussionen, Thema: "Der Andere"

A 1.2 VERTEILUNG DER TEILNEHMER AUF DIE 12 LAGER

Tabelle 107:

Verteilung der erfassten Teilnehmer auf die 12 Lager

Nr	Lager	Mädchen	Burschen	Total
1	Bubenlager Duranna	-	15	15
2	Pionierkurs Domleschg	-	167	167
3	Jugendlager La Punt	14	21	35
4	CVJF-Zeltlager Domleschg	24	-	24
5	Pionierlager Domleschg	-	38	38
6	Bubenlager Motta	-	34	34
7	Teenagerwoche Hasliberg	13	8	21
8	Teenager-Camp Camarque	20	25	45
9	Mädchenlager Motta	16	-	16
10	Wanderlager La Punt	8	11	19
11	Handballager La Punt	-	14	14
12	Jugendlager Motta	11	22	33
Total		106	355	461

Bemerkung: Die Tabelle erfasst nur jene Teilnehmer, welche in die Untersuchung einbezogen wurden. Diese Zahl ist nicht unbedingt identisch mit der Anzahl der Jugendlichen im betreffenden Lager (2.1.2.3, Anm. 12).

ANHANG 2:

STATISTISCHE GRUNDBEGRIFFE UND VERFAHREN

Im folgenden werden einige statistische Grundbegriffe und Verfahren dargestellt. Die knappen Erklärungen sind ausgerichtet auf ein ganz elementares Verständnis der Angaben im 3. Teil dieser Studie.

Detailliertere Auskünfte über die verwendeten Koeffizienten, über die Verfahren und über die benutzte Literatur finden sich in 2.2.3, sowie in den Anhängen 3, 4 und 6. Einen ausgezeichneten einführenden Überblick über die wichtigsten statistischen Verfahren gibt NIE (1975, 4ff).

A 2.0 Uebersicht

- A 2.1 Variable
- A 2.2 Schnitt (Durchschnitt, Mittelwert)
- A 2.3 Median
- A 2.4 Varianz
- A 2.5 Standardabweichung
- A 2.6 Korrelation
- A 2.7 Signifikanz
- A 2.8 Multiple Regressions-Analyse
- A 2.9 Diskriminanz-Analyse
- A 2.10 Varianzanalyse
- A 2.11 Multiple Klassifikations-Analyse
- A 2.12 Faktorenanalyse

A 2.1 Variable

Ein Merkmal, das verschiedene Ausprägungen annehmen kann (variabel ist).

Beispiel:

Geschlecht, Körpergrösse, Religiöse Einstellung usw.

Bei verschiedenen statistischen Verfahren wird zwischen abhängigen und unabhängigen Variablen unterschieden. Die abhängige Variable ist jenes Merkmal, welches man mit unabhängigen Variablen (Prädiktoren) "erklären" möchte, weil man glaubt, dass es von letzteren abhängig ist.

Beispiel:

Die abhängige Variable Schulerfolg soll mit unabhängigen Variablen wie Intelligenz, soziale Klasse usw. "erklärt" werden.

Weiter werden nominal-, ordinal- und intervall-skalierte Variablen unterschieden. Sie verlangen nach je verschiedenen statistischen Koeffizienten und Verfahren.

1. Nominal-skalierte Variablen:

Die einzelnen Merkmalsausprägungen können nicht in eine Rangfolge gebracht werden.

Beispiel: Obstsorten, Erwartungen an Lager.

2. Ordinal-skalierte Variablen:

Die einzelnen Merkmalsausprägungen können in eine Rangfolge gebracht werden, aber über den Abstand zwischen den einzelnen Rangplätzen ist nichts ausgesagt.

Beispiel: Rangliste einer Schönheitskonkurrenz.

3. Intervall-skalierte Variablen:

Die Abstände zwischen den erreichbaren Werten sind immer gleich.

Beispiel: Körpergrösse, Gewicht, Temperatur.

(Wenn, wie bei der Körpergrösse, noch ein Nullpunkt existiert, spricht man von Ratio-Skala).

A 2.2 Schnitt (Durchschnitt, Mittelwert)

Der Schnitt wird berechnet wie der Notendurchschnitt in der Schule. Er gibt an, welchen Wert die Befragten "im Durchschnitt" erreichen und ist nur bei intervall-skalierten Variablen sinnvoll.

A 2.3 Median

Der Median ist jener Kennwert einer *Variablen, von dem gilt, dass 50% der Befragten einen höheren, 50% einen niedrigeren Wert erreichen.

Der Median fällt nur im Spezialfall (Normalverteilung) mit dem *Schnitt zusammen. Er wird für ordinal-skalierte *Variablen verwendet.

A 2.4 Varianz

Streuungsmaß. Die Varianz gibt an, wie weit die Werte der einzelnen Befragten um den gemeinsamen Mittelwert (*Schnitt) streuen oder variieren.

A 2.5 Standardabweichung

Quadratwurzel aus der *Varianz.

A 2.6 Korrelation

Der Korrelationskoeffizient gibt an, ob ein Zusammenhang zwischen zwei *Variablen (Merkmalen) besteht, und wie stark er ist. Die Werte bewegen sich zwischen - 1 und + 1.

+ 1 Perfekter positiver Zusammenhang (positive Korrelation).

Beispiel:

Hohes Einkommen korreliert positiv mit hohen Steuern, niedriges Einkommen mit niedrigen Steuern.

0 Kein Zusammenhang.

Beispiel:

Die Anzahl der Kinder korreliert nicht mit der Anzahl der Störche im Dorf.

- 1 Perfekter negativer Zusammenhang (negative Korrelation).

Beispiel:

Hohe Ausgaben korrelieren negativ mit niedrigem Kassenstand.

Wichtig:

Ein Korrelationskoeffizient gibt keine Auskunft darüber, ob eines der beiden Merkmale Ursache des andern ist. Er sagt nur, dass hohe bzw. niedrige Werte in der einen *Variablen gleichzeitig mit hohen bzw. niedrigen Werten in der andern auftreten.

Von partieller Korrelation spricht man dort, wo zwei *Variablen miteinander korreliert werden, nachdem vorher die Effekte einer oder mehrerer anderer *Variablen rechnerisch beseitigt wurden.

Als Korrelations-Koeffizienten (Masszahlen) werden in der vorliegenden Untersuchung verwendet: r , r_s , gamma, tau b, tau c. (Die drei letzten sind streng genommen keine Korrelations- sondern Assoziationsmasse; vgl. Anhang 3). Für partielle Korrelationen werden verwendet: partial r und partial r_s , sowie partial gamma.

A 2.7 Signifikanz

Diese Zahl gibt an, mit welcher Wahrscheinlichkeit ein Unterschied zwischen zwei Gruppen (Zufalls-Stichproben) nur zufällig zustande kam und daher nicht Ausdruck einer wirklich bestehenden Differenz ist.

In der Lager-Untersuchung werden folgende Signifikanz- oder Sicherheits-Niveaus verwendet:

- 1 ‰ hoch signifikant
- 1 ‰ signifikant
- 5 ‰ schwach signifikant
- 10 ‰ sehr schwach signifikant (nur in besondern Fällen)
- über 5 ‰ nicht signifikant

Eine Signifikanzangabe 1 ‰ besagt, dass der dargestellte Unterschied zwischen zwei Werten nach den Gesetzen der Wahrscheinlichkeit in höchstens 1 von 1000 Fällen ($p = .001$) nur zufällig zustande kam.

Signifikanzangaben im Zusammenhang mit *Korrelationskoeffizienten geben darüber Auskunft, mit welcher Wahrscheinlichkeit diese Korrelation nur zufällig nicht Null ist.

Den Signifikanzangaben in dieser Arbeit kommt aus verschiedenen Gründen nur der Charakter von Hinweisen zu (vgl. Anhang 3.5). Entscheidend sind die andern mitgeteilten Werten wie Unterschiede in den Prozentwerten, Grösse der Korrelationskoeffizienten usw.

A 2.8 Multiple Regressions-Analyse

Die Multiple Regressions-Analyse ist eine Erweiterung der *Korrelations-Analyse auf Probleme, wo mehrere *Variablen miteinander zusammenhängen. Man versucht, mit einem Satz von möglichst wenigen unabhängigen *Variablen eine möglichst hohe multiple *Korrelation mit der abhängigen *Variablen zu erreichen, um deren Werte aufgrund weniger Angaben möglichst zuverlässig voraussagen zu können.

Beispiel:

Aufgrund welcher Merkmale eines Kindes kann ich beim Schuleintritt den Grad seines Schulerfolges möglichst genau voraussagen?

A 2.9 Diskriminanz-Analyse

Die Problemstellung ist ähnlich wie bei der *Multiplen Regressions-Analyse, aber die abhängige *Variable ist bei der Diskriminanz-Analyse statt intervall- nur nominal-skaliert.

Beispiel:

Aufgrund welcher (möglichst weniger) Merkmale kann ich voraussagen, ob ein Bursche an einem getrennt-geschlechtlichen oder an einem gemischten Lager teilnehmen wird? (3.13.2.1).

A 2.10 Varianz-Analyse

Bei der Varianzanalyse versucht man, die *Varianz (Streuung) einer abhängigen *Variablen durch das Einwirken einer (Einweg-Varianzanalyse) oder mehrerer (n-Weg-Varianzanalyse) unabhängiger *Variablen zu erklären.

Beispiel:

Die Streuung im Einkommen soll mit den *Variablen Schulbildung, Dauer der Einstellung, Rasse usw. "erklärt" werden.

A 2.11 Multiple Klassifikations-Analyse

Die Multiple Klassifikations-Analyse ist im Prinzip eine *Varianz-Analyse (oder eine Dummy-*Regression). Zusätzlich wird aber berechnet, welche Werte für die abhängige *Variable sich ergäben, wenn nur ganz bestimmte unabhängige *Variablen wirken, die Effekte anderer Variablen dagegen beseitigt würden.

Beispiel:

Wie stark unterscheidet sich das durchschnittliche Einkommen eines Schwarzen von dem eines Weissen, wenn der Effekt der unterschiedlichen Schulbildung vorher rechnerisch beseitigt wird?

A 2.12 Faktoren-Analyse

Die Faktorenanalyse geht davon aus, dass hinter einem Satz (einer Mehrzahl) von miteinander zusammenhängenden *Variablen gewisse Grundphänomene, Faktoren oder theoretische Konstrukte stehen können. Sie sollen mittels mathematischer Verfahren aus den *Korrelationen zwischen je zweien der *Variablen berechnet werden.

Beispiel:

Hinter den Antworten auf 16 Fragen zur Religiösen Einstellung sind einige wenige wichtige Faktoren zu vermuten wie "Interesse an religiösen Fragestellung", "Bejahung von dogmatischen Aussagen" usw. (3.10.1.3).

ANHANG 3:

VERWENDETE KOEFFIZIENTEN UND VERFAHREN

A 3.1 MEDIAN UND MITTELWERT SOWIE ZUGEHÖRIGE SIGNIFIKANZTESTS

Bei ordinalskalierten Variablen wird der Median angegeben, bei intervallskalierten das arithmetische Mittel (Schnitt).

Mittelwertsdifferenzen wurden mittels eines T-Tests auf Signifikanz geprüft (2-seitiger Test) (1). Ein T-Test für unterschiedliche Varianzen wurde angewandt, wo der F-Test eine Signifikanz von besser als 1% ergab.

Bei Median-Vergleichen ordinalskaliertter Variablen zeigt die Signifikanzangabe die Wahrscheinlichkeit an, dass die Assoziation mit der Kriteriums-Variablen in der Gesamtpopulation gleich Null ist (Signifikanz von zugehörigem tau b bzw. tau c).

A 3.2 ASSOZIATIONS- UND KORRELATIONSMASSE SOWIE ZUGEHÖRIGE SIGNIFIKANZTESTS

Signifikanzen, bei denen mindestens eine Variable nominal- und die andere nicht intervallskaliert war, wurden über Chi-Quadrat berechnet.

Als Assoziationsmasse zweier ordinalskaliertter Variablen wurden gamma und tau b bzw. tau c (rechteckige Kreuztabellen) gewählt. Signifikanzangaben beziehen sich auf die Wahrscheinlichkeit, dass tau b bzw. tau c in der Gesamtpopulation gleich Null ist.

Wo bei ordinalskalierten Variablen ein grosser Wertebereich vorlag, wurde der Rang-Korrelationskoeffizient von SPEARMAN (r_s) samt des zugehörigen Signifikanztests (einseitig) angewandt.

Waren beide Variablen intervallskaliert, wurde der Produkt-Moment-Korrelationskoeffizient nach PEARSON (r) berechnet (inkl. Signifikanztest einseitig) (1).

A 3.3 VERWENDETE MULTIVARIATE VERFAHREN

Es gelangten die in Anhang 2.8 bis 2.12 kurz erklärten Verfahren zur Anwendung. Sie sind - wie alle obigen Koeffizienten - sämtliche in der in 2.2.3 angegebenen Literatur beschrieben. Zur durchgeführten Faktorenanalyse siehe Anhang 4.

(1) Zur Verwendung des T-Tests und des Korrelationskoeffizienten nach PEARSON (r) bei nicht-normalverteilten Variablen siehe LABOVITZ (1970 und 1972); vgl. Anhang 4.2.1.

A 3.4 ZU DEN TABELLEN UND FIGUREN

Wo immer sinnvoll, wurden die Zahlen durch graphische Darstellungen ergänzt. Aus Gründen der Platzersparnis und der Aesthetik wurde in gewissen Fällen von der Regel abgegangen, die abhängige Variable oder die Prozentuierung in der Senkrechten darzustellen.

Um das Lesen der Tabellen zu erleichtern, sind ihnen zum Teil - als "Beispiel" bezeichnete - Lesebeispiele beigegeben.

Die Prozentuierungen beziehen sich immer auf das Total (N) der "gültigen Fälle" (ohne "fehlende Werte"); sie sind also sogenannte "adjusted percents". Die Anzahl der "fehlenden Fälle" lässt sich un schwer aus 461 minus angegebenes N errechnen. Das Vorgehen hat den Vorteil, dass die Tabellen nicht mit unnötigen Angaben belastet werden.

A 3.5 ZUR VERWENDUNG VON SIGNIFIKANZTESTS

Abgesehen davon, dass ihr Wert heute grundsätzlich in Frage gestellt wird (vgl. SAHNER, 1971, 69ff; ALLERBECK, 1972, 93) gehören sie im Prinzip nicht in die explorative Forschungsphase. Einigermassen sinnvoll sind sie in der vorliegenden Untersuchung sowieso nur, weil auch Aussagen über CVJM/F-Lager gemacht werden sollen, die nicht nur das Jahr 1975 betreffen (2.1.2.4).

Bei der Darstellung der Resultate werden trotzdem Signifikanzangaben mitgeteilt, in der Meinung, dass sie eben doch gewisse Hinweise (nicht mehr!) zu geben vermögen über die Sicherheit, mit der die hypothesencharakter-tragenden Aussagen (2.1.3.3) gemacht werden können.

Die Darstellung eines Ergebnisses ist jedoch nicht vom Signifikanzniveau abhängig, genau wie nicht nur Resultate, die durch hohe Korrelationskoeffizienten beeindrucken, mitgeteilt werden. Wo sie interessante Aspekte eröffnen, werden sie referiert, auch wenn sie nicht oder nur schwach signifikant sind. Wer dieses Vorgehen für illegitim hält, kann die Signifikanz-Angaben ignorieren. Das ändert nichts an der Sache.

Folgende Signifikanz-Niveaus wurden verwendet: 1 ‰, 1 ‰, 5 ‰, 10 ‰ (nur in speziellen Fällen); Signifikanzen von $p = > .05$ werden als nicht signifikant bezeichnet. Die Zahlen werden jeweils auf das nächst schlechtere Niveau abgerundet.

A 3.6 ZUR DARSTELLUNG VON DEZIMALSTELLEN

Alle Angaben werden mit Punkt und ohne führende Null geschrieben. Die Korrelation $r = - 0,35$ erscheint somit als $r = - .35$.

ANHANG 4:

KONSTRUKTION DER SKALA ZUR RELIGIOESEN EINSTELLUNG (RE)

A 4.1 KONSTRUKTION DER LIKERT-FORM DER SKALA ZUR RELIGIOESEN EINSTELLUNG (RE-L)

A 4.1.1 Testentwurf

Zur Konstruktion der Skala diente das LIKERT-Verfahren (1). Im Testentwurf wurden für jede der vier theoretischen Dimensionen der Religiösen Einstellung (3.10.1.3) sechs bis sieben Statements formuliert. Dieser provisorische Fragebogen wurde drei Schulklassen vorgelegt und ausserdem mit verschiedenen Jugendlichen der fraglichen Altersstufe durchbesprochen. Es zeigte sich, dass die Verständlichkeit einiger Formulierungen verbessert werden musste, zum Teil leider etwas auf Kosten der theologischen Exaktheit (vgl. 3.10.1.3). Anschliessend erfolgte für alle Items eine Prüfung auf Eindimensionalität (MAYNTZ, 1972, 56ff). Jeweils die vier Statements jeder Dimension mit den höchsten t-Werten wurden in die Endform aufgenommen. Ein weiterer Probeauf in drei Schulklassen fiel nun befriedigend aus.

Die verwendeten Items finden sich in 3.10.1.3, der Aufbau der Skala RE-L in 3.10.1.4.1.

A 4.1.2 Trennschärfe und Schwierigkeit (RE-L)

Um die Stabilität der Werte sicherzustellen, wurden die Trennschärfen- und Schwierigkeitsindices auf dem Durchschnitt von Lageranfang und -ende berechnet. Die Schwierigkeitsindices wurden mittels der Formel bei LIENERT (1969, 88) errechnet, wobei die Variablen beim durchschnittlichen Median (4.51) dichotomisiert wurden. Zur Bestimmung der Trennschärfe diente der Produkt-Moment-Korrelationskoeffizient r .

(1) Siehe MAYNTZ (1972, 55ff), SCHEUCH/ZEHNPENNIG (1974, 113ff).

Massgebend sind die Anforderungen, welche LIENERT (1969) an Persönlichkeitstests stellt. Die Begriffe werden in seinem Sinne verwendet.

Zur faktorenanalytisch gewonnenen Form der Skala (RE-F) siehe unten, Anhang 4.2.

Tabelle 108:

Trennschärfe und Schwierigkeit der 16 Items in RE-L

Item	Trennschärfe	Schwierigkeit
1 Gespräche über biblische Themen	.82	27.6
2 Gespräche über Gott	.69	62.6
3 Glaubensgespräche	.75	33.0
4 Gespräche über "Was nach dem Tod"	.55	48.4
5 Gott gibt es	.80	65.0
6 Jesus war mehr als ein guter Mensch	.59	68.7
7 Bibel: Wie Gott mit Mensch handelt	.73	58.2
8 Mit Tod nicht alles zu Ende	.64	53.0
9 Gott ist mit dem Menschen	.68	55.2
10 Gott nimmt den Menschen an	.74	60.3
11 Beten hilft	.79	59.2
12 Gott hilft mir	.80	37.1
13 Ich bete	.79	47.4
14 Ich lese in der Bibel	.74	18.3
15 Ich besuche Glaubens-Veranstaltungen	.64	20.3
16 Ich denke nach über Glaubensfragen	.70	28.8
N = 457	Mittlere Trennschärfe .72	
	Mittlere Schwierigkeit	46.4
	Signifikanz	alle 1 %

A 4.1.3 Prüfung auf Normalverteilung (RE-L)

Das Merkmal ist in der Lager-Stichprobe nicht normalverteilt, sondern rechtsgipflich und überhöht (2). Ueber die Verteilung in der Gesamtbevölkerung lässt sich nichts aussagen, da die Stichprobe nicht repräsentativ ist (2.1.2.4). Theoretisch müsste Normalverteilung erwartet werden.

(2) Geprüft über das 3. und 4. Moment mit dem Programm NORMP aus der Programmbibliothek PSYCHLIB am Rechenzentrum der Universität Zürich. Herkunft: DRZ-Programm, F. GERHARDT.

Ekzess = .787 (nach Abzug von 3.0); Schiefe = - .932.

A 4.1.4 Parameter und Interkorrelationen (RE-L)Tabelle 109:
Parameter von RE-L

Dimension	Schnitt	Standard- abweichg.	Ekzess*	Schiefe
RE-L total	68.13	16.31	.79	- .93
Dogmatik (L)	19.19	4.02	.94	- .96
Interesse (L)	16.88	4.63	1.14	-1.03
Emotional (L)	17.96	4.71	1.06	-1.09
Praktizieren (L)	14.10	5.12	- .38	- .40

N = 457 Die Werte sind nicht normalverteilt

* nach Abzug von 3.0

Die Werte beziehen sich auf den Durchschnitt von Lageranfang
und -ende.Tabelle 110:
Interkorrelation der Dimensionen in RE-L

Dimension	Dogmatik	Interesse	Emotional	Praktizieren
RE-L total	.85	.86	.89	.89
Dogmatik (L)		.66	.76	.65
Interesse (L)			.66	.71
Emotional (L)				.73

N = 457 Alle Signifikanzen 1 %

Koeffizient: Produkt-Moment-Korrelationskoeffizient r

A 4.2 DIE FAKTORENANALYTISCH GEWONNENE FORM DER SKALA ZURRELIGIOESEN EINSTELLUNG (RE-F)

Im Laufe der Auswertung ergab sich der Wunsch nach einer faktorenanalytischen Ueberprüfung der LIKERT-Skala. Ausserdem korrelierten die vier Teildimensionen so stark miteinander (A 4.1.4), dass beispielsweise zu wenig genau gesagt werden konnte, in welchen Teildimensionen die Lager wirklich eine Wirkung entfaltet haben. Aus diesen Gründen wurden die 16 Items einer Faktorenanalyse unterzogen. Es entstand eine zweite Form der Skala, die im folgenden mit RE-F oder einfach RE bezeichnet wird.

A 4.2.1 Methode (RE-F)

Zur Berechnung der Faktoren-Ladungen wurde die Methode des Principal Factoring mit einem iterativen Prozess zur Schätzung der Kommunalitäten verwendet (NIE, 1975, 479f). Die extrahierten Faktoren wurden sodann einer orthogonalen VARIMAX-Rotation unterzogen. (Programm: SPSS, IBM-Version 6.2; FACTOR, PA2, VARIMAX, MINEIGEN = .75).

Bei diesem Vorgehen zeigten sich gewisse Schwierigkeiten.

Zuerst einmal ist für die 16 Items die Vorbedingung einer Intervallskala mit Normalverteilung nicht erfüllt. Streng mathematisch gesehen, dürfte also keine Faktorenanalyse durchgeführt werden. Nun weisen aber in jüngerer Zeit Forscher darauf hin, dass die meisten statistischen Verfahren relativ robust sind. Ausserdem rechtfertigen aussagekräftige Ergebnisse, die auf andere Weise nicht zu erlangen gewesen wären, ein solches Vorgehen - ganz abgesehen davon, dass man sich in der Praxis oft ohne Kommentar einfach über gewisse starre Regeln hinwegsetzt (vgl. LABOVITZ, 1970 und 1972).

Die Faktorenanalyse wurde, um die Stabilität sicherzustellen, auf dem Durchschnittswert von Lageranfang und -ende gerechnet. Zur Berechnung der Faktoren-Scores mussten dann aber die erhaltenen Werte je getrennt auf Lageranfang und -ende angewendet werden. Dazu wäre zuerst je eine Z-Wert-Transformation für die beiden Zeitpunkte notwendig gewesen. Sie hätte jedoch zur Folge gehabt, dass die Unterschiede zwischen Anfang und Ende verschwunden und das Ziel (in welchem Faktor hat die RE besonders stark zugenommen?) wäre unerreicht geblieben. Eine factor-comparison hätte die Schwierigkeiten auch nicht gelöst. So musste das mathematisch nicht ganz exakte Vorgehen gewählt werden, die beiden Z-Wert-Transformationen je mit den Parametern der Durchschnittswerte der beiden Zeitpunkte vorzunehmen. Damit kann man nun beispielsweise genau feststellen, in welchen Faktoren die Lager effektiv Auswirkungen gehabt haben und wie gross sie sind.

Beim Entscheid über die Anzahl der Faktoren wurden gegen KAISERS Kriterium statt drei vier Faktoren in die weitere Analyse einbezogen (vgl. ALLERBECK, 1972, 103f). Es zeigt sich nämlich, dass man damit der LIKERT-Form der Skala sehr nahe kommt. Zugleich ist dieses Resultat ein schöner Beweis für die Richtigkeit des theoretischen Konzepts.

Die orthogonale Lösung war den versuchsweise durchgeführten obliquen Lösungen überlegen, obwohl nicht-orthogonale Faktoren viel genauer der Realität entsprächen.

A 4.2.2 Ergebnisse (RE-F)

Tabelle 111:

Eigenwerte und erklärte Varianz in RE-F

Faktor	Eigenwert	Erklärte Varianz	
		einzel	kumulativ
1	8.37	52.3 %	52.3 %
2	1.24	7.8 %	60.1 %
3	1.04	6.5 %	66.6 %
4	0.79	5.0 %	71.6 %

N = 457

Tabelle 112:

VARIMAX-rotierte Faktoren-Matrix für RE-F

Item	Faktor 1	Faktor 2	Faktor 3	Faktor 4
1	.300	.537	.375	.463
2	.213	.659	.342	.118
3	.195	.585	.342	.388
4	.320	.590	.018	.072
5	.604	.267	.466	.246
6	.637	.165	.260	.052
7	.601	.259	.322	.264
8	.540	.338	.090	.254
9	.467	.153	.462	.229
10	.569	.192	.402	.283
11	.353	.262	.657	.259
12	.348	.241	.703	.273
13	.299	.279	.659	.308
14	.288	.182	.357	.658
15	.176	.231	.192	.638
16	.096	.618	.270	.400

N = 457

Die Items sind in 3.10.1.3 samt den zugehörigen Nummern aufgelistet.

A 4.2.3 Interpretation der Faktoren (RE-F)

Es zeigt sich, dass die Faktoren relativ leicht zu interpretieren sind, wenn man sie mit den Teildimensionen in der LIKERT-Form vergleicht.

Tabelle 113:

Korrelation der Faktoren in RE-F mit den Teildimensionen von RE-L

Faktor (RE-F)	Dogmatik (L)	Interesse (L)	Emotional (L)	Praktizieren (L)
Faktor 1	.88	.39	.61	.32
Faktor 2	.38	.87	.29	.47
Faktor 3	.41	.38	.80	.54
Faktor 4	.32	.39	.39	.80

N = 457 Der Schnitt der 4 Faktoren korreliert mit
RE-L total: $r = .99$

Koeffizient: Produkt-Moment-Korrelationskoeffizient r

Die vier Faktoren korrelieren je hoch mit einer Teildimension der LIKERT-Skala RE-L. Das ist ein faktorenanalytischer Beweis für die Richtigkeit des theoretischen Konzeptes und erlaubt, die Faktoren wie folgt zu interpretieren (vgl. 3.10.1.4) (3):

Faktor 1: Zustimmung zu dogmatischen Aussagen (F) ("Dogmatik")

Faktor 2: Interesse an religiösen Themen (F) ("Interesse")

Faktor 3: Gefühl, durch den Glauben getragen zu sein (F) ("Emotional")

Faktor 4: Praktizieren: Aktive Beschäftigung mit der Bibel und Auseinandersetzung mit Glaubensfragen (F) ("Praktizieren")

Einen Totalwert für die Religiöse Einstellung (RE-F total) gewinnt man, indem man den Durchschnitt der vier Faktorenwerte bildet. Er berücksichtigt so gleichmässig die verschiedenen Teildimensionen der Religiösen Einstellung und korreliert sehr hoch mit dem Totalwert der LIKERT-Form ($r = .99$; $N = 457$).

(3) Es muss natürlich betont werden, dass die Teildimensionen in der LIKERT-Form und die Faktoren in der faktorenanalytisch gewonnenen Version der Skala trotz der gleichen Benennungen je nicht genau das Gleiche messen (3.10.1.4). Die Totalwerte sind jedoch Äquivalente ($r = .99$).

Zur Unterscheidung der beiden Skalen-Formen wird für die LIKERT-Form der Zusatz -L oder (L), für die faktorenanalytisch gewonnene Form -F, (F) oder kein Zusatz verwendet.

A 4.2.4 Parameter und Interkorrelationen (RE-F)Tabelle 114:
Parameter von RE-F

Faktor	Schnitt	Standard- abweichung	Ekzess*	Schiefe
RE-F total	0.0	.49	.71	- .89
Dogmatik	0.0	.84	1.56	- .93
Interesse	0.0	.84	.62	- .62
Emotional	0.0	.83	1.09	- .79
Praktizieren	0.0	.80	- .48	.03

* nach Abzug von 3.0

Tabelle 115:
Interkorrelation der Faktoren in RE-F

Faktor	Dogmatik	Interesse	Emotional	Praktizieren
RE-F total	.58	.57	.62	.58
Dogmatik		.08	.21	.07
Interesse			.09	.17
Emotional				.17

N = 457

Koeffizient: Produkt-Moment-Korrelationskoeffizient r

A 4.3 GUETEKRITERIENA 4.3.1 Objektivität

Durch die standardisierten Antworten ist die Auswertungs- und Interpretationsobjektivität gegeben. Die Durchführungsobjektivität war durch den Einbau in einen längeren Fragebogen und den meist gleichen Untersucher (den Verfasser) ebenfalls hinreichend gewährleistet.

A 4.3.2 Reliabilität

Nach der Split-Half-Methode ergibt sich für RE-L der hohe Reliabilitätskoeffizient von .94; N = 457; aufgewertet nach SPEARMAN/BROWN (LIENERT, 1969, 221). Die Reliabilität der Teildimensionen ist natürlich geringer. Die Halbierung erfolgte nach gerad- und ungeradzahligem Itemnummern. Der Koeffizient wurde mit dem Durchschnittswert der beiden Befragungszeitpunkte berechnet.

Betrachtet man die Befragung am Lagerende als Testwiederholung (was infolge der verschiedenen Lagereinflüsse eine deutliche Unterschätzung der Verlässlichkeit zur Folge hat), ergibt sich für RE-F total immer noch eine Retest-Reliabilität von .86 (N = 416). Die Werte für die 4 Faktoren liegen zwischen $r = .65$ und $r = .68$ (4).

Die Verlässlichkeit der Skala ist also gut.

A 4.3.3 Validität

Eine umfangreiche Validitätsuntersuchung (5) war nicht möglich. Der Skala ist aber erstens eine gewisse inhaltliche Validität nicht abzusprechen. Und zweitens könnten im Sinne einer Konstrukt-Validierung und der Methode der "known groups" eine Reihe der in 3.10 diskutierten Resultate als Gültigkeitsbeweise angeführt werden.

In dieser Hinsicht etwas problematischer sind die vier Faktoren. Deren Validität muss vorderhand unbewiesen bleiben.

A 4.3.4 Eichung

Eine Eichung an einer für die Schweizer Bevölkerung repräsentativen Stichprobe wurde nicht vorgenommen.

A 4.3.5 Stanine-Werte

Die Rohwerte wurden nach LIENERT (1969, 342) in Stanine-Werte umgerechnet. Der Transformation liegen die Durchschnittswerte von Lageranfang und -ende zugrunde.

Tabelle 116:

Parameter der normierten Skala zur Religiösen Einstellung (RE-F)

Faktor	Schnitt	Stanine-Werte		
		Standard- abweichung	Ekzess*	Schiefe
RE-F total	5.01	1.95	- .56	.01
Dogmatik	5.01	1.97	- .58	.01
Interesse	5.01	1.97	- .56	- .01
Emotional	5.04	2.00	- .63	.02
Praktizieren	5.04	1.99	- .61	.01

N = 457 Die Werte sind nicht normalverteilt

* nach Abzug von 3.0

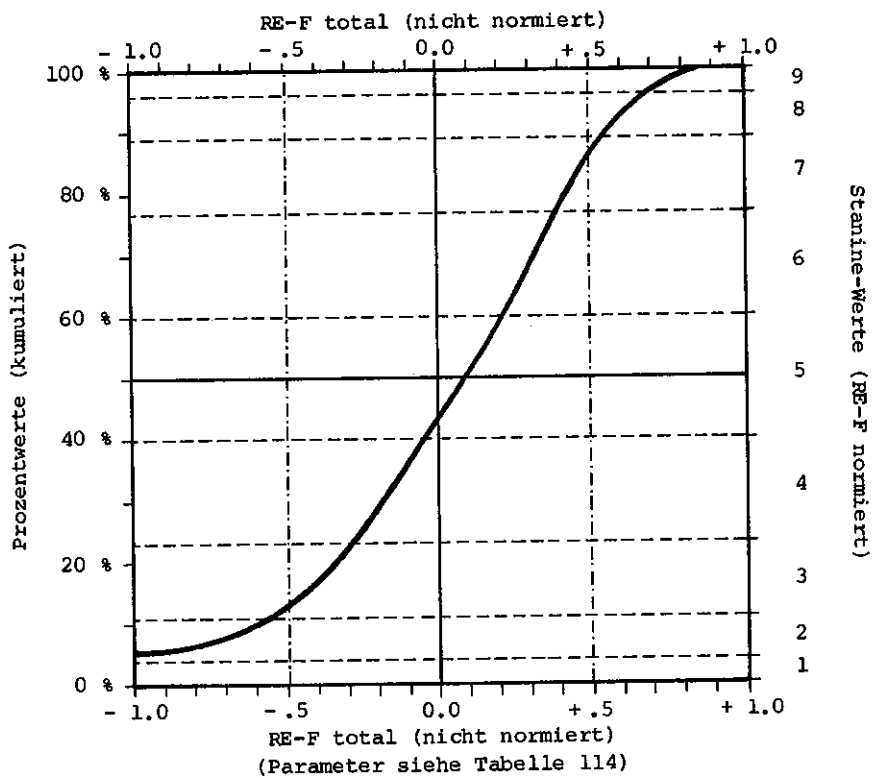
(4) Keine verlässlichen Zahlen liegen bisher vor für die Veränderungen des Punktedurchschnitts bei Testwiederholung (3.10.4.1, Anm. 53).

(5) Vgl. MAYNTZ (1972, 66ff), LIENERT (1969, 255ff), PREYER (1974, 105ff)

Figur 117:

Kumulative Häufigkeiten und Stanine-Werte für RE-F total

(Durchschnittswerte aus Lageranfang und -ende; N = 457)



ANHANG 5:

DIE VERWENDETEN FRAGEBOGENA 5.1 FRAGEBOGEN LAGER-ANFANG (FB-A)

(Darstellung nicht identisch mit dem Original-Fragebogen)

Lieber Lagerteilnehmer, liebe Lagerteilnehmerin,

bei den Fragen in diesem Fragebogen geht es vor allem darum herauszufinden, wie junge Menschen über verschiedene Fragen denken, wie sie sich im Alltag verhalten und welche Probleme und Sorgen sie haben.

Wichtig ist dabei, dass Du wirklich Deine eigene Meinung hinschreibst. Es gibt keine "guten" und "richtigen" oder "schlechten" und "falschen" Antworten. Eine Antwort ist dann gut, wenn sie Deine persönliche Meinung zeigt.

Alle Antworten sind vertraulich und werden keinem Deiner Führer gezeigt. Die Angabe Deines Namens brauchen wir nur, damit wir die verschiedenen Bogen, die Du ausfüllst, der gleichen Kenn-Nummer zuordnen können.

Bei den meisten Fragen brauchst Du nur ein Kreuz bei derjenigen Antwort zu machen, die auf Dich zutrifft. (Stets nur ein Kreuz pro Frage!)

Ueberlege bei den einzelnen Fragen nicht zu lange, sondern arbeite flüssig und achte darauf, dass Du keine Frage auslässt!

Achtung: Auch die Rückseite der Blätter ist bedruckt!

Beispiel: Was sagst Du zu folgender Behauptung?

"Zürich liegt in Deutschland"

- a) stimmt
- b) unsicher
- c) stimmt nicht

a b ~~c~~

(Antwort: c = stimmt nicht)

Bei den folgenden Fragen 1 bis 4 hast Du jeweils folgende Antwortmöglichkeiten:

- | | | |
|----|-----------------------------------|----|
| a) | interessiert mich sehr stark | a) |
| b) | stark | b) |
| c) | ziemlich stark | c) |
| d) | mässig | d) |
| e) | wenig | e) |
| f) | sehr wenig | f) |
| g) | interessiert mich überhaupt nicht | g) |

1. Gespräche über biblische Themen wie Wunder, Schöpfungsgeschichten usw. interessieren mich a b c d e f g
2. Die Frage, ob es Gott gibt, interessiert mich a b c d e f g
3. Diskussionen über den Glauben interessieren mich a b c d e f g
4. Gespräche über die Frage, was nach dem Tod ist, interessieren mich a b c d e f g

Bei den folgenden Fragen 5 bis 9 hast Du jeweils folgende Antwortmöglichkeiten:

- | | |
|--------------------------------|----|
| a) stimmt ganz sicher | a) |
| b) stimmt | b) |
| c) stimmt wahrscheinlich | c) |
| d) unsicher | d) |
| e) stimmt wahrscheinlich nicht | e) |
| f) stimmt nicht | f) |
| g) stimmt ganz sicher nicht | g) |
5. Was sagst Du zu folgender Behauptung?
"Gott gibt es" a b c d e f g
 6. Was sagst Du zu folgender Behauptung?
"Jesus war mehr als ein aussergewöhnlich guter Mensch" a b c d e f g
 7. Was sagst Du zu folgender Behauptung?
"In der Bibel können wir lesen, wie Gott mit früheren Menschen gehandelt hat und was Gott uns sagen will" a b c d e f g
 8. Was sagst Du zu folgender Behauptung?
"Mit dem Tod ist nicht alles zu Ende" a b c d e f g
 9. Was sagst Du zu folgender Behauptung?
"Ein Mensch ist nie wirklich einsam und allein, weil immer Gott mit ihm ist" a b c d e f g
 10. Was sagst Du zu folgender Behauptung?
"Ein Christ muss nie wegen den schlechten Seiten in ihm verzweifeln, weil er weiss, dass Gott ihn so, wie er ist, annimmt" a b c d e f g

Bei den folgenden Fragen 11 - 16 hast Du jeweils folgende Antwortmöglichkeiten:

- | | |
|-------------------|----|
| a) sehr oft | a) |
| b) oft | b) |
| c) ziemlich oft | c) |
| d) hin und wieder | d) |
| e) selten | e) |
| f) ganz selten | f) |
| g) nie | g) |
11. Beten hilft a b c d e f g
 12. Ich habe erfahren, dass Gott mir hilft a b c d e f g

13. Ich bete a b c d e f g
14. Ich lese in der Bibel a b c d e f g
15. Ich besuche ausserhalb der Gottesdienste und des Unterrichtes
Veranstaltungen, in denen man über den Glauben spricht
a b c d e f g
16. Ich denke nach über Fragen, die mit dem Glauben zu tun haben
a b c d e f g

Jeder Mensch hat manchmal kleinere oder grössere Sorgen und Probleme; oder er beschäftigt sich mit Fragen, mit denen er nicht ganz fertig wird.

Man sagt dann: "Dieser Mensch macht sich Gedanken über ..."

Sicher machst auch Du Dir manchmal "Gedanken" über bestimmte Dinge.

Du hast bei den folgenden Fragen 17 bis 26 jeweils folgende Antwortmöglichkeiten:

- | | |
|-------------------|----|
| a) sehr oft | a) |
| b) oft | b) |
| c) ziemlich oft | c) |
| d) hin und wieder | d) |
| e) selten | e) |
| f) ganz selten | f) |
| g) nie | g) |

17. Ich mache mir Gedanken über die Schule a b c d e f g

(Das heisst zum Beispiel:

Ich mache mir Gedanken

- . wegen der Noten
 - . weil ich vor Prüfungen so aufgeregt bin
 - . weil ich nicht recht weiss, wie ich meine Schulleistungen verbessern könnte
- usw.)

18. Ich mache mir Gedanken darüber, wie das einmal sein wird, wenn ich mit Schule und Lehre fertig bin a b c d e f g

(Das heisst zum Beispiel:

Ich mache mir Gedanken

- . ob ich in der späteren beruflichen Tätigkeit auch Erfolg haben werde
 - . weil ich nicht recht weiss, wo meine wirklichen Interessen und Fähigkeiten liegen
 - . weil ich nicht recht weiss, für welchen Beruf ich mich am besten eigne und wie es in diesem Beruf zugeht
- usw.)

19. Ich mache mir Gedanken über mich selbst a b c d e f g

(Das heisst zum Beispiel:

Ich mache mir Gedanken

- . weil ich so leicht aufgeregt werde und die Ruhe verliere
- . weil ich versuche, eine schlechte Gewohnheit loszuwerden
- . weil ich manchmal bei Arbeiten so flüchtig bin usw.)

20. Ich mache mir Gedanken über mein Verhalten gegenüber Kameraden und Kameradinnen a b c d e f g

(Das heisst zum Beispiel:

Ich mache mir Gedanken

- . weil ich gerne neue Freundschaften schliessen möchte
- . weil ich nicht recht weiss, wie man mit Menschen umgeht, die man nicht so recht mag
- . weil ich nicht so gut tanzen kann usw.)

21. Ich mache mir Gedanken über meine Familie und darüber, wie ich mich meinen Eltern gegenüber verhalte a b c d e f g

(Das heisst zum Beispiel:

Ich mache mir Gedanken

- . über die Sorgen meiner Eltern
- . weil ich mit den Eltern über persönlich und/oder geschlechtliche Dinge nicht sprechen kann
- . weil ich so oft anderer Meinung bin als meine Eltern usw.)

22. Diese Frage musst Du nur beantworten, wenn Du ein Bursche bist!

Ich mache mir Gedanken darüber, wie ich mich Mädchen gegenüber verhalte oder verhalten soll

a b c d e f g

(Das heisst zum Beispiel:

Ich mache mir Gedanken

- . weil ich gerne mehr Kontakt mit Mädchen und/oder gerne eine Freundin möchte
- . weil ich nicht recht weiss, wie man sich Mädchen gegenüber verhalten soll
- . weil ich nicht recht weiss, wie man die Zuneigung eines Mädchens gewinnt und sich diese Zuneigung erhalten kann usw.)

23. Diese Frage musst Du nur beantworten, wenn Du ein Mädchen bist!

Ich mache mir Gedanken darüber, wie ich mich Jungen gegenüber verhalte oder verhalten soll

a b c d e f g

(Das heisst zum Beispiel:

Ich mache mir Gedanken

- . weil ich gerne mehr Kontakt mit Jungen und/oder gerne einen Freund möchte
- . weil ich nicht recht weiss, wie man sich Jungen gegenüber verhalten soll
- . weil ich nicht recht weiss, wie man die Zuneigung eines Jungen gewinnt und sich diese Zuneigung erhalten kann usw.)

24. Ich mache mir Gedanken über meine Gesundheit a b c d e f g

(Das heisst zum Beispiel:

Ich mache mir Gedanken

- . weil ich zuviel rauche und/oder nicht recht weiss,
ob das schädlich ist
- . weil ich gerne eine bessere Figur und/oder eine bessere
Körperhaltung hätte und gerne abnähme oder zunähme
- . weil ich mich oft nicht ganz gesund fühle
usw.)

25. Ich mache mir Gedanken über verschiedene Lebensfragen a b c d e f g

(Das heisst zum Beispiel:

Ich mache mir Gedanken

- . weil ich Angst vor dem nächsten Krieg und der
Zukunft habe
- . warum eigentlich junge Menschen so oft kritisiert werden
- . ob es sich überhaupt lohnt, ehrlich zu sein
usw.)

26. Ich mache mir Gedanken über den Glauben a b c d e f g

(Das heisst zum Beispiel:

Ich mache mir Gedanken

- . ob es Gott denn wirklich gibt und er mir hilft
- . wie ich auch in der Schule, in der Familie, im Beruf
und in der Freizeit ein Christ sein kann
- . wozu wir Menschen eigentlich auf der Erde sind
usw.)

27. Viele Lagerteilnehmer kommen freiwillig in dieses Lager, andere werden dazu gezwungen.

Was trifft auf Dich am ehesten zu?

- a) Man hat mich gezwungen, in dieses Lager zu gehen
- b) Man hat mich überzeugt, dass es für mich gut wäre,
in dieses Lager zu gehen
- c) Wir waren zu hause alle einig, dass es gut für mich wäre,
in dieses Lager zu gehen
- d) Ich selber wollte unbedingt in dieses Lager gehen

a b c d

28. Was erwartest Du vor allem von diesem Lager?

(Nur wenige Stichworte!) _____

29. Ich bin a) ein Mädchen
b) ein Bursche a b

30. Ich bin a) noch in der Schule
b) in der Lehre
c) ich arbeite bereits auf einem Beruf
(nicht mehr in der Lehre)
d) ich bin etwas anderes:
(was?) _____

a b c d

31. Ich besuche folgende Schule:

- a) Oberschule/Abschlussklassen
- b) Realschule
- c) Sekundarschule
- d) Mittelschule (Gymnasium, Oberreal, Seminar usw.)
- e) Gewerbeschule
- f) KV
- g) keine Schule mehr
- h) etwas anderes:
(was?)

a b c d e f g h

32. Ich mache eine Lehre als: (Nicht beantworten, wenn nicht in einer Lehre!) (als was?)

33. Von meinen Eltern leben noch

- a) Vater und Mutter
- b) nur noch der Vater
- c) nur noch die Mutter
- d) Vater und Mutter sind gestorben

a b c d

34. Diese Frage musst Du nicht beantworten, wenn Vater oder Mutter oder beide Eltern gestorben sind!

Leben Deine Eltern geschieden oder getrennt?

- a) Ja
- b) Nein

a b

35. Ich wohne

- a) bei meinen Eltern
- b) in einem Heim
- c) anderswo:
(wo?)

a b c

36. Mein Vater ist (oder war) von Beruf (möglichst genau!):
(was?)

37. Meine Mutter

- a) arbeitet nur im Haushalt
- b) arbeitet ausserhalb des Haushaltes noch in einem Beruf

a b c

38. Ich bin

- a) evangelisch-reformiert
- b) katholisch
- c) etwas anderes:
(was?)

a b c

39. Ich habe noch (Anzahl) Geschwister

40. Ich bin

- a) das älteste Kind
- b) ein mittleres Kind
- c) das jüngste Kind

a b c

41. An meinem letzten Geburtstag bin ich _____ Jahre alt geworden

42. Seit meinem letzten Geburtstag sind noch _____ ganze Monate
vergangen
43. Ich war früher ein- oder mehrmals in einem "christlichen" Jugend-
lager (zum Beispiel: Sonntagsschullager, CVJM/F-Lager usw.)
- a) Ja
b) Nein
- a b
44. Ich bin Mitglied (oder war es bis vor kurzem) in irgendeiner
Jugendgruppe oder in einem Sportverein
- a) Ja
b) Nein
- a b
45. Ich bin (oder war es bis vor kurzem) Mitglied in einer "christ-
lichen" Jugendgruppe (zum Beispiel: CVJM/F, Jungschar, Junge
Kirche usw.)
- a) Ja
b) Nein
- a b
46. Ich wohne in: (Ort/Kanton)

Zum Schluss:

Vielen Dank für das sorgfältige Ausfüllen. Deine Antworten sind für
uns sehr wichtig!

Kontrolliere jetzt bitte noch einmal, ob Du alle Fragen beantwortet hast
(ausser diejenigen, bei denen steht, dass Du sie nicht beantworten musst)
Hast Du auch die Rückseiten der Blätter ausgefüllt?

Vielen Dank!

A 5.2 FRAGEBOGEN LAGER-ENDE (FB-E)

(Darstellung nicht identisch mit dem Original-Fragebogen)

Aus der Einleitung und den Anweisungen:

Lieber Lagerteilnehmer, liebe Lagerteilnehmerin,

bei den Fragen in diesem Fragebogen geht es wiederum darum herauszu-
finden, wie junge Menschen über verschiedene Fragen denken, wie sie sich
im Alltag verhalten und welche Probleme und Sorgen sie haben.

Einige der Fragen kennst Du vielleicht schon aus dem Fragebogen am
Anfang des Lagers. Beantworte sie dennoch sorgfältig und so, wie es der
Meinung entspricht, die Du gerade im jetzigen Moment hast. Es macht
also nichts, wenn Du zum Teil anders antwortest als am Beginn des Lagers.

Wichtig ist wiederum, dass Du wirklich Deine eigene Meinung hinschreibst.

Alle Antworten sind ebenfalls wieder vertraulich und werden keinem Deiner
Führer gezeigt. ...

(Fragen 101 bis 111 sind identisch mit Fragen 1 bis 11 in FB-A, A 5.1)

Bei den folgenden Fragen 111 bis 116 hast Du jeweils folgende Antwortmöglichkeiten:

- | | |
|-------------------|----|
| a) sehr oft | a) |
| b) oft | b) |
| c) ziemlich oft | c) |
| d) hin und wieder | d) |
| e) selten | e) |
| f) ganz selten | f) |
| g) nie | g) |

112. Ich glaube, ich werde in nächster Zeit erfahren, dass Gott mir hilft
a b c d e f g
113. Ich werde in nächster Zeit voraussichtlich beten
a b c d e f g
114. Ich werde in nächster Zeit voraussichtlich in der Bibel lesen
a b c d e f g
115. Ich werde in nächster Zeit voraussichtlich ausserhalb der Gottesdienste und des Unterrichts Veranstaltungen besuchen, in denen man über den Glauben spricht
a b c d e f g
116. Ich werde in nächster Zeit voraussichtlich über Fragen nachdenken, die mit dem Glauben zu tun haben
a b c d e f g

Du hast im Fragebogen am Anfang des Lagers eine Liste gefunden, in der einige Dinge (Themen) aufgeschrieben waren, über die sich junge Leute "Gedanken" machen könnten.

Es wäre nun möglich, dass Du im Laufe des Lagers mit andern Teilnehmern oder mit Führern (Führerinnen) über das eine oder andere Thema (Problem) gesprochen hast.

Du hast bei den folgenden Fragen 117 bis 126 jeweils folgende Antwortmöglichkeiten:

- | |
|--|
| a) über dieses Thema haben wir im Lager <u>mit der ganzen Gruppe oder mit dem ganzen Lager</u> gesprochen |
| b) über dieses Thema habe ich im Lager <u>ausführlich und lange</u> mit mindestens einem andern gesprochen |
| c) über dieses Thema habe ich im Lager <u>kurz</u> mit mindestens einem andern gesprochen |
| d) über dieses Thema habe ich im Lager <u>nie</u> mit jemandem gesprochen |

117. Die Schule a b c d

(Du hast zum Beispiel mit jemandem gesprochen über:

- . Angst vor schlechten Noten
- . Aufregung vor Prüfungen
- . Wie kann ich meine Schulleistungen verbessern usw.)

118. Was nach der Schule und Lehre sein wird a b c d
(Du hast zum Beispiel mit jemandem gesprochen über:
. Werde ich in einer späteren beruflichen Tätigkeit auch Erfolg haben?
. Wo sind meine Interessen und Fähigkeiten?
. Ich weiss nicht recht, für welchen Beruf ich mich eigne und wie es in diesem Beruf zugeht usw.)
119. Ich selbst a b c d
(Du hast zum Beispiel mit jemandem gesprochen über:
. Ich werde so leicht aufgeregt und verliere die Ruhe
. Ich versuche, eine schlechte Gewohnheit loszuwerden
. Ich bin bei Arbeiten so flüchtig usw.)
120. Das Verhalten gegenüber Kameraden und Kameradinnen a b c d
(Du hast zum Beispiel mit jemandem gesprochen über:
. Ich möchte neue Freundschaften schliessen
. Wie geht man mit Menschen um, die man nicht recht mag
. Ich möchte besser tanzen können usw.)
121. Die Familie und das Verhalten gegenüber den Eltern a b c d
(Du hast zum Beispiel mit jemandem gesprochen über:
. Ich mache mir Gedanken über die Sorgen meiner Eltern
. Ich kann mit meinen Eltern nicht über persönliche oder geschlechtliche Dinge sprechen
. Ich bin oft anderer Meinung als die Eltern usw.)
122. Diese Frage muss Du nur beantworten, wenn Du ein Bursche bist!
Das Verhalten gegenüber Mädchen a b c d
(Du hast zum Beispiel mit jemandem gesprochen über:
. Ich möchte gerne mehr Kontakte mit Mädchen und/oder eine Freundin
. Ich weiss nicht recht, wie man sich Mädchen gegenüber verhalten soll.
. Ich weiss nicht recht, wie man die Zuneigung eines Mädchens gewinnt und sich diese Zuneigung erhalten kann usw.)
123. Diese Frage musst Du nur beantworten, wenn Du ein Mädchen bist!
Das Verhalten gegenüber Jungen a b c d
(Du hast zum Beispiel mit jemandem gesprochen über:
. Ich möchte gerne mehr Kontakt mit Jungen und/oder einen Freund
. Ich weiss nicht recht, wie man sich Jungen gegenüber verhalten soll.
. Ich weiss nicht recht, wie man die Zuneigung eines Jungen gewinnt und sich diese Zuneigung erhalten kann usw.)

124. Die Gesundheit a b c d
 (Du hast zum Beispiel mit jemandem gesprochen über:
 . Das Rauchen
 . Ich möchte eine bessere Figur und/oder Körperhaltung haben und/oder nähme gerne zu oder ab.
 . Ich fühle mich oft nicht ganz gesund
 usw.)
125. Verschiedene Lebensfragen a b c d
 (Du hast zum Beispiel mit jemandem gesprochen über:
 . Angst vor dem nächsten Krieg und der Zukunft
 . Warum junge Menschen so oft kritisiert werden
 . Lohnt es sich überhaupt, ehrlich zu sein?
 usw.)
126. Der Glaube a b c d
 (Du hast zum Beispiel mit jemandem gesprochen über:
 . Ob es Gott wirklich gibt und ob er hilft
 . Wie man auch in der Schule, in der Familie, im Beruf und in der Freizeit ein Christ sein kann.
 . Wozu wir Menschen denn eigentlich auf der Erde sind
 usw.)
127. Hast Du persönliche Sorgen, die in der Lagerzeit kleiner und weniger bedrückend geworden sind?
 a) Ja
 b) Nein a b
 Wenn Ja (a), welche?
128. Hast Du persönliche Sorgen, die in der Lagerzeit grösser und noch bedrückender geworden sind?
 a) Ja
 b) Nein a b
 Wenn Ja (a), welche?
129. Hast Du besondere persönliche Sorgen, die immer noch gleich gross sind?
 a) Ja
 b) Nein a b
 Wenn Ja (a), welche?
- Nun noch einige Fragen zu Deiner Gruppe:
130. Ich fühle mich in meiner Gruppe im Lager
 a) sehr unbehaglich
 b) ziemlich unbehaglich
 c) etwas mehr unbehaglich als wohl
 d) weder unbehaglich noch wohl
 e) eher wohl als unbehaglich
 f) ziemlich wohl
 g) sehr wohl
 h) ausserordentlich wohl a b c d e f g h

131. Ich fühle mich von meiner Gruppe im Lager

- a) nicht angenommen, von der Gruppe ausgeschlossen
 - b) ziemlich von der Gruppe ausgeschlossen
 - c) etwas mehr von der Gruppe ausgeschlossen als aufgenommen
 - d) weder ausgeschlossen noch aufgenommen
 - e) etwas mehr von der Gruppe aufgenommen als ausgeschlossen
 - f) ziemlich von der Gruppe aufgenommen
 - g) von der Gruppe gut aufgenommen
 - h) ich fühle mich von der Gruppe ausserordentlich gut aufgenommen und zu ihr gehörend
- a b c d e f g h

132. Mit welchen Deiner jetzigen Gruppenkameraden/-kameradinnen und Gruppenführer/-führerinnen würdest Du gerne in einem andern Lager wieder zusammen in der gleichen Gruppe sein? (Höchstens 4 Namen nennen!)

133. Mit welchen Deiner jetzigen Gruppenkameraden/-kameradinnen und Gruppenführer/-führerinnen würdest Du lieber nicht wieder in der gleichen Gruppe sein? (Höchstens 4 Namen nennen!)

134. Ich habe das Gefühl, mein Glaube hat sich im Lager

- a) nicht verändert
 - b) wenig verändert
 - c) mässig verändert
 - d) ziemlich stark verändert
 - e) sehr stark verändert
- a b c d e

135. Ich habe das Gefühl, mein Glaube

- a) wurde während der Lagerzeit eher schwächer
 - b) blieb mehr oder weniger unverändert
 - c) wurde während der Lagerzeit eher stärker
- a b c

136. Diese Frage nur beantworten, wenn Du in einem Lager bist, in welchem es nur Burschen gibt!

- a) Ich finde es in Ordnung, dass dieses Lager nur für Burschen ist.
 - b) Ich fände es besser, wenn dieses Lager nicht nur von Burschen, sondern auch von Mädchen besucht werden könnte
- a b

137. Diese Frage nur beantworten, wenn Du in einem Lager bist, in welchem es nur Mädchen gibt!

- a) Ich finde es in Ordnung, dass dieses Lager nur für Mädchen ist.
 - b) Ich fände es besser, wenn dieses Lager nicht nur von Mädchen, sondern auch von Burschen besucht werden könnte
- a b

138. Diese Frage nur beantworten, wenn Du in einem Lager bist, in welchem es Burschen und Mädchen gibt!

- a) Ich fände es besser, wenn dieses Lager entweder nur von Burschen oder nur von Mädchen besucht werden könnte
 - b) Ich finde es in Ordnung, dass dieses Lager für Mädchen und Burschen ist
- a b

(Schluss wie in FB-A, A 5.1)

A 5.3 FRAGEBOGEN SPAETBEFRAGUNG (FB-S)

(Darstellung nicht identisch mit dem Original-Fragebogen)

Aus der Einleitung und den Anweisungen:

Lieber Lagerteilnehmer, liebe Lagerteilnehmerin,

Du hast in diesem Sommer an einer Befragung von ca. 600 Lagerteilnehmern in 14 CVJM/F-Sommerlagern teilgenommen. Sie soll Material für eine Arbeit liefern, die ich an der Universität Zürich schreibe.

Die Vorauswertungen haben bereits hochinteressante Daten ergeben. Bei diesen ersten Auswertungen hat sich aber auch gezeigt, dass noch einmal einige wenige zusätzliche Angaben benötigt werden.

Ich möchte Dich daher nochmals bitten mitzumachen. Deine Angaben werden selbstverständlich wiederum vertraulich behandelt. ...

201. Ich war vor dem Lager bereits Mitglied im CVJM/F (z. Bsp. in der CVJM/F-Jungchar, in einem Foyer des CVJM/F usw.)

- a) Ja (weiter bei Frage 203)
 - b) Nein (weiter bei Frage 202)
- a b

202. Diese Frage 202 musst Du nur beantworten, wenn Du bei Frage 201 Nein (b) geschrieben hast!

Ich bin nach dem Lager neu Mitglied im CVJM/F geworden (z. Bsp. in der CVJM/F-Jungchar, in einem Foyer des CVJM/F usw.)

- a) Ja
 - b) Nein
- a b

203. Wenn Du so zurückschaust und das CVJM/F-Lager in diesem Sommer mit andern Lagern vergleichst, die Du vielleicht einmal besucht hast, wie findest Du das Lager?

- a) Das Lager war wirklich gar nicht gut
 - b) Das Lager war nicht so gut
 - c) Das Lager war so mittendurch
 - d) Das Lager war gut
 - e) Das Lager war ausserordentlich gut, einfach erstklassig
- a b c d e

ANHANG 6:

LITERATURVERZEICHNIS

- ALBERT, Hans, Probleme der Wissenschaftslehre in der Sozialforschung, in: KOENIG, René (Hsg.), Handbuch der empirischen Sozialforschung, Bd. 1, S. 57ff, Stuttgart 1973³
- ALLERBECK, K., Datenverarbeitung in der empirischen Sozialforschung. Eine Einführung für Nichtprogrammierer, Stuttgart 1972
- ANDREWS, Frank M., KLEM, Laura, DAVIDSON, Terrence, O'MALLEY, Patrick M., RODGERS, Willard L., A Guide for Selecting Statistical Techniques for Analyzing Social Science Data, Michigan 1975a²
- ANDREWS, Frank M., MESSENGER, Robert C., Multivariate Nominal Analysis. A Report on a New Analysis Technique and a Computer Program, Michigan 1973
- ANDREWS, Frank M., MORGAN, James N., SONQUIST, John A., KLEM, Laura, Multiple Classification Analysis. A Report on a Computer Program for Multiple Regression Using Categorical Predictors, Michigan 1975b²
- ASCHER, Paul, Jugendarbeit in der Krise. Aufgaben und Möglichkeiten christlicher Jugendarbeit, Paderborn 1971
- BAAKKE, Dieter, Die 13- bis 18jährigen. Einführung in Probleme des Jugendalters. München/Berlin/Wien 1976
- BAEUMLER, Christoph, Rückfragen an die Theorie der Jugendarbeit, in: deutsche jugend 13/65, S. 30ff
- , Zur Theorie evangelischer Jugendarbeit, in: Verkündigung und Forschung. Beihefte zu "Evangelische Theologie", München 1/67a
 - , Jugendarbeit als Experimentierfeld der Gemeinde, in: Theologia Practica, 1967b, S. 208
 - , Zwischen Integration und Emanzipation. Zur Geschichte der Jugendverbände seit 1945, in: deutsche jugend 20/72, S. 217ff
 - , Professionalisierung der Jugendarbeit? Aspekte einer soziologischen Analyse der Jugendverbände, in: deutsche jugend 3/73a, S. 123ff
 - , Funktion der Theologie? Begründungsprobleme evangelischer Jugendarbeit, in: Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft, Göttingen 62/73b, S. 288ff
 - , Jugendarbeit, in: OTTO, Gert (Hsg.), Praktisch-theologisches Handbuch, Hamburg 1975²
 - , Reflexion der Praxis kirchlicher Jugendarbeit als Anfrage an die Theoriebildung, in: deutsche jugend 6/76, S. 278ff
 - , Unterwegs zu einer Praxistheorie. Gesammelte Aufsätze zur kirchlichen Jugendarbeit, München 1977
- BAHR, Hans-Eckhard, Vorwort, in: DAHM, Karl-Wilhelm, LUHMANN, Niklas, STOODT, Dieter, Religion - System und Sozialisation, Darmstadt/Neuwied 1972
- BARTH, Karl, Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik. KD I,2, Zollikon 1938
- BASTINE, Rainer, Fragebogen zur direktiven Einstellung F-D-E. Handanweisung, Göttingen 1971
- BATTEGAY, Raymond, Der Mensch in der Gruppe, Bern 1974
- BAUER, Walter, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Berlin 1963⁵

- BAUMANN, U., siehe: PSYCHLIB
- BELARDI, Nando, Erfahrungsbezogene Jugendbildungsarbeit. Kritische Bestandesaufnahme, Analyse der pädagogischen Situation der Beteiligten, Darstellung von Bildungsmodellen, Lollar/Giessen 1975
- BENNINGHAUS, H., Deskriptive Statistik. Statistik für Soziologen 1, Stuttgart 1974
- BERELSON, Bernard, STEINER, Gary A., Menschliches Verhalten. Grundlegende Ergebnisse empirischer Forschung,
Bd. I: Forschungsmethoden/Individuelle Aspekte, Weinheim/Basel 1974³
Bd. II: Soziale Aspekte, Weinheim/Basel 1972
- BERGER, Peter L., Einladung zur Soziologie. Eine humanistische Perspektive, Olten 1969
- , Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie, Frankfurt a. M. 1973
- BERGER, Peter, LUCKMANN, Thomas, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt a. M. 1977⁵
- BETHGE, Eberhard, Dietrich BONHOEFFER. Theologe - Christ - Zeitgenosse. Eine Biographie, München 1970³
- BIERHOFF, Burkhard, Theorie der Jugendarbeit. Zur Begründung einer kritisch-emanzipativen Theorie und Praxis der Arbeit mit Jugendlichen, Giessen/Lollar 1974
- , Jugendarbeit zwischen Praktizismus und Praxisreflexion. Oder: der Ausverkauf der Theorie?, in: deutsche jugend 1/76, S. 15ff
- BINDER, Heinz-Georg, Behält die Reformation ihre Kinder? Zur Standortbestimmung der Evangelischen Jugendarbeit, in: deutsche jugend 4/69, S. 157ff
- BLEISTEIN, Roman (Hsg.), Kirchliche Jugendarbeit. Angebot oder Anbiederung? Düsseldorf 1976
- BOEHNISCH Lothar, Jugendarbeit in der Diskussion. Pädagogische und politische Perspektiven, München 1973
- BOENNER, Karl, Einstellungswandel in einem deutsch-französischen Jugendlager, Diss. Köln 1969
- BONHOEFFER, Dietrich, Acht Thesen über die Jugendarbeit der Kirche, 1933, in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. III, S. 292f, München 1960
- , Ueber die Religionslosigkeit, in: OTTO, Gert, Glauben heute, Hamburg 1968, 21.-30. Tsd., S. 213ff
- , Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Herausgegeben von Eberhard BETGHE, München 1970
- , Das Wesen der Kirche. Aus Hörernachschriften zusammengestellt und herausgegeben von Otto DUDZUS, Kaiser Traktate 3, München 1971
- BORNKAMM, Günther; PAULUS, Urban-Taschenbuch Band 119, Stuttgart 1969
- BOTT, Wulf, SAUTER, Robert, Hauptamtliche Mitarbeiter in der Jugendarbeit. Ergebnisse einer Befragung, in: deutsche jugend 10/74, S. 454ff
- BRUNNER, Emil, Das Missverständnis der Kirche, Zürich 1951
- , Wahrheit als Begegnung, Zürich 1963²
- , Der Mensch im Widerspruch, Zürich 1965⁴
- , Die Ekklesia des Neuen Testaments und die CVJM, in: GEISSBERGER, Gottfried, Werden, Wachsen und Wesen der CVJM, Zürich 1968
- , Die christliche Lehre von Gott. Dogmatik I, Zürich 1972⁴
- , Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung. Dogmatik II, Zürich 1972³
- , Die Lehre von der Kirche, vom Glauben und von der Vollendung. Dogmatik III, Zürich 1964²

- BUBER, Martin, Ich und Du, Heidelberg 1962
- BUEHLER, Charlotte, Psychologie im Leben unserer Zeit, München/
Zürich 1962
- BUETTNER, Gerhard, Von den Gefahren der "Schönheit" - Wider die neue
Innerlichkeit, in: deutsche jugend 7/75, S. 303ff
- BUGGLE, Franz, BAUMGAERTEL, Frank, Hamburger Neurotizismus- und
Extraversionsskala für Kinder und Jugendliche. HANES KJ. Hand-
anweisung für die Durchführung und Auswertung, Göttingen 1975²
- BULTMANN, Rudolf, Das Evangelium des JOHANNES, MeyerK 2, mit
Ergänzungsheft, Göttingen 1968a¹⁰
- , Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1968b⁶
- BUND der CVJM/CVJF in der deutsch-sprachigen Schweiz, Das Jugendwerk
der CVJM in der Deutschen Schweiz. Ein Ueberblick, Zürich 1930
- , CVJM wo stehen wir? Ergebnisse der CVJM-Visitation, St. Gallen 1944
 - , Lagerstatistik 1973 bis 1976 (Photokopie)
 - , Lagerprospekte 1975 bis 1977
 - , Der Cevi stellt sich vor, Olten 1975 (Werbefaltblatt)
 - , CEVI-INFORMATION. Mitteilungsblatt des Deutschschweizerischen
CVJM/CVJF-Bundes, Olten
- BUSCH, Johannes, Stille Gespräche. Handreichung für Mitarbeiter,
Wuppertal 1966, 26.-30. Tsd.
- CADOW, Harry W., OS/360 Job Control Language, Englewood Cliffs,
N. J., 1970
- CEVI-INFORMATION. Mitteilungsblatt des Deutschschweizerischen CVJM/
CVJF-Bundes, Olten
- CHRESTA, Hans, Jugend zwischen Konformismus und Opposition. Eine
sozialpsychologische Untersuchung jugendlicher Selbstaussagen,
Zürich/Einsiedeln/Köln 1970
- CLAUSS, Günter, EBNER, Heinz, Grundlagen der Statistik für Psychologen,
Pädagogen und Soziologen, DDR-Berlin 1972
- CONZELMANN, Hans, Grundriss der Theologie des Neuen Testaments,
München 1968
- , Der erste Brief an die Korinther, MeyerK 5, Göttingen 1969
- COX, Harvey, Stadt ohne Gott?, Stuttgart 1966²
- , Der Christ als Rebell oder Streitreden wider die Trägheit,
Kassel 1967²
- CRUSIUS, Reinhard, WILKE, Manfred, Der Lehrling in Betrieb und Berufs-
schule, in: deutsche jugend 5/73, S. 217ff
- CVJM/F St. Gallen, 100 Jahre CVJM St. Gallen. Jubiläums-Festschrift,
St. Gallen 1953
- , Lagerschlussbericht JPOLA 1971 (unveröffentlicht)
 - , Statuten, 1974
- DAHM, Karl-Wilhelm, LUHMANN, Niklas, STOODT, Dieter, Religion -
System und Sozialisation, Reihe Theologie und Politik, Darmstadt/
Neuwied 1972
- DAMM, Diethelm, Bildungsreform - das Ende der politischen Bildung?
in: deutsche jugend 7/71, S. 312ff
- , An den Bedürfnissen ansetzen? Zur Kritik traditioneller Jugend-
arbeit, in: deutsche jugend 4/74a, S. 166ff
 - , An den Bedürfnissen ansetzen? Zur Funktion emanzipatorischer
Jugendarbeit, in: deutsche jugend 5/74b
 - , Jugendverbände und offene Jugendarbeit, in: deutsche jugend
11/75, S. 497ff
 - , Politische Jugendarbeit. Grundlagen, Methoden, Projekte, München 1976

- DENZINGER, Henricus, SCHOENMETZER, Adolfus, Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Freiburg i. Br. 1967³⁴
- DEUSINGER, Friedrich, DEUSINGER, Ingrid, Einstellung Jugendlicher zu Jesus. Empirische Untersuchungen religiöser Einstellungen, in: Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft, Göttingen 1973, S. 542ff
- DEUTSCHE JUGEND. Zeitschrift für Jugendfragen und Jugendarbeit, München
- DEUTSCHER BUNDESJUGENDRING, Grundsatzpapier des Deutschen Bundesjugendringes zur ausserschulischen Jugendarbeit, in: deutsche jugend 7/72, S. 331ff
- DOBMEIER, Gotthard, Jugend und Gemeinde, Regensburg 1974
- DOLLASE, Rainer, Soziometrische Techniken. Techniken der Erfassung und Analyse zwischenmenschlicher Beziehungen in Gruppen, Weinheim/Basel 1973
- DUERRENMATT, Friedrich, Die Physiker, in: ders., Komödien II und frühe Stücke, Zürich 1963
- DUFNER, Reinhard, Zur Beschränktheit der Pädagogik als Profession in der Jugendarbeit, in: deutsche jugend 6/74, S. 253ff
- EGGERT, Dietrich, EYSENCK-Persönlichkeits-Inventar E-P-I. Handanweisung für die Durchführung und Auswertung, Göttingen 1974
- EIDG. STATISTISCHES AMT (Hsg.), Die Schweiz im Zahlenbild, Bern 1968
- , Wohnbevölkerung der Gemeinden. Definitive Ergebnisse. Eidg. Volkszählung 1970, Bern 1971
 - , Statistische Quellenwerke der Schweiz, Hefte 533 und 545, Eidg. Volkszählung 1970, Bern 1974
- ERIKSON, Erik H., Der junge Mann Luther. Eine psychoanalytische und historische Studie, suhrkamp taschenbuch wissenschaft 117, Frankfurt a. M. 1975³
- , Identität und Lebenszyklus, suhrkamp taschenbuch wissenschaft 16, Frankfurt a. M. 1976³
- ERL, Willi, Gruppenpädagogik in der Praxis. Einführende Berichte, Tübingen 1967⁵
- , Skizze zur Standortbestimmung des deutschen CVJM, in: deutsche jugend 7/68, S. 421ff
 - , Methoden moderner Jugendarbeit, 2 Bde, Tübingen 1970
 - , Jugendarbeit im Experiment. Sieben Erfahrungsberichte, Tübingen 1971²
- ERL, Willi, GAISER, Fritz, Neue Methoden der Bibelarbeit. Vom Anti-Gleichnis zum Zeitungsbericht, Tübingen 1969⁴
- ERZIEHUNGSWISSENSCHAFT. Funk-Kolleg Erziehungswissenschaft. Eine Einführung in drei Bänden, Fischer Bücherei 6106 - 6108, Frankfurt a. M. 1970
- FABER, Heije, Neue Wege kirchlichen Handelns. Planning of Change, Gütersloh 1972
- , Religionspsychologie, Gütersloh 1973
- FALTERMAIER, Martin, Jugendarbeit und Emanzipation, in: deutsche jugend 5/69, S. 193ff
- FEIFEL, Erich (Hsg.), Handbuch der Religionspädagogik. Herausgegeben von Erich FEIFEL, Robert LEUENBERGER, Günter STACHEL, Klaus WEGENAST. Schriftleitung Erich FEIFEL, 3 Bände, Gütersloh/Zürich/Einsiedeln/Köln, Bd. 1 1973, Bd. 2 1974, Bd. 3 1975
- FEIL, Ernst, WETH, Rudolf, Diskussion zur "Theologie der Revolution", München 1969
- FELLBERG, Gerda, Muss emanzipatorische Jugendarbeit in der Kirche scheitern? in: deutsche jugend 10/71, S. 443ff

- FILM-KIRCHE-WELT. Filmkatalog der Verleihe ZOOM und SELECTA, Bern/Zürich 1974
- FLECHTNER, Hans-Joachim, Grundbegriffe der Kybernetik. Eine Einführung, Stuttgart 1972⁵
- FLETCHER, Joseph, Moral ohne Normen? Gütersloh 1967
- FLITNER, Andreas, Soziologische Jugendforschung. Darstellung und Kritik aus pädagogischer Sicht, Anthropologie und Erziehung Bd. 7, Heidelberg 1963
- FLITNER, Andreas, SCHEUERL, Hans, Einführung in pädagogisches Sehen und Denken. Texte, München 1967
- FORDHAM, Frieda, Eine Einführung in die Psychologie C. G. Jungs, Zürich 1959
- FRIELINGSDORF, Karl, Lernen in Gruppen. Gruppendynamische Aspekte der Religionspädagogik und des Theologiestudiums, Reihe Religionspädagogik - Theorie und Praxis 22, Zürich/Einsiedeln/Köln 1973
- FRITZ, Jürgen, Gruppendynamik und Jugendarbeit, München 1976³
- FRITZ, Jürgen, KRECKL, Fridolin, HENNIG, Klaus-Peter, SCHWABEDISSEN, Jochen, STRUEVER, Peter, Was soll das heißen: "schöne Jugendarbeit?". Kritische Einwände und Polemik gegen die Beiträge von Peter POTT und Hartmut WENDLAND, in: deutsche jugend 5/75, S. 214ff
- GEISSBERGER, Gottfried, Werden, Wachsen und Wesen der Christlichen Vereine Junger Männer - eine Schrift für Mitglieder und Freunde dieses Werkes, Zürich 1968
- GIESECKE, Hermann, Emanzipation - ein neues pädagogisches Schlagwort? in: deutsche jugend 12/69, S. 539ff
- , Versuch 4, in: MUELLER u.a., Was ist Jugendarbeit? S. 119ff, München 1970⁵
- , Die Jugendarbeit, Grundfragen der Erziehungswissenschaft Bd. 13, München 1973²
- GLOCK, Charles Y., Ueber die Dimensionen der Religiosität, in: MATTHES, Joachim, Kirche und Gesellschaft, S. 150ff, Hamburg 1968
- GOETZ, Bernd, Didaktische Perspektiven emanzipatorischer Jugendarbeit, in: deutsche jugend 5/73, S. 207ff
- GOPPELT, Leonhard, Theologie des Neuen Testaments, herausgegeben von Jürgen ROLOFF, 2 Teile, Göttingen 1976
- GORDON, Thomas, Familienkonferenz. Die Lösung von Konflikten zwischen Eltern und Kind, Hamburg 1972a
- , Gruppenbezogene Führung und Verwaltung, in: ROGERS, Carl. R., Die klient-bezogene Gesprächstherapie, München 1972b², S. 287ff
- HABERMAS, Jürgen, Erkenntnis und Interesse, in: ders., Technik und Wissenschaft als "Ideologie", Frankfurt a. M. 1968a, S. 146ff
- , Erkenntnis und Interesse, Frankfurt a. M. 1968b
- HAFENEGGER, Benno, Von den Möglichkeiten und Schwierigkeiten emanzipatorischer Bildungsarbeit in einem traditionellen Jugendverband, in: deutsche jugend 2/75, S. 74ff
- HALBFAS, Hubertus, Jugend und Kirche. Eine Diagnose, Düsseldorf 1966²
- HANSEN, Hans, Protokoll aus einem antiautoritären Ferienlager, München 1970
- HARENBERG, Werner (Hsg.), Was glauben die Deutschen? Die EMNID-Umfrage-Ergebnisse und Kommentare, München 1968
- HARTFIEL, Günter, Lexikon der Soziologie, Stuttgart 1972

- HENKYS, Jürgen, Bibelarbeit. Der Umgang mit der Heiligen Schrift in den evangelischen Jugendverbänden nach dem Ersten Weltkrieg, Hamburg 1966
- HERMANN, Jan R., Katholische Jugend: Lässt die Kirche emanzipatorische Jugendarbeit zu? in: deutsche jugend 10/75, S. 379ff
- HERRMANN, Theo, Psychologie der Erziehungsstile. Braunschweiger Symposium über Erziehungsstile, Göttingen 1972³
- HOBBI, Trudi, Mädchenbildung im Reifungsalter. Ziel und Voraussetzungen, Diss. Freiburg/Schweiz 1967
- HOEHN, Elfriede, SCHICK, Christoph P., Das Soziogramm (Die Erfassung von Gruppenstrukturen). Eine Einführung für die psychologische und pädagogische Praxis, Göttingen 1954²
- HOFFMANN, Holger, Hvide Sande. Ein Ferienlager-Report. Erfahrungen kirchlicher Jugendarbeit, Hamburg 1971
- HOFSTÄETTER, Peter R., Einführung in die Sozialpsychologie, Kröners Taschenausgabe Band 295, Stuttgart 1966⁴
- , Gruppendynamik. Kritik der Massenpsychologie, rororo rde 38, Hamburg 1971, 149.-160. Tsd.
- , Faktorenanalyse, in: KOENIG, René (Hsg.), Handbuch der empirischen Sozialforschung, Bd. 3a, Stuttgart 1974³, S. 204ff
- HOMIG, Michael-Sebastian, Kampagne gegen "religiösen Extremismus", in: deutsche jugend 4/76, S. 190ff
- HONECKER, Martin, Konzept einer sozialetischen Theorie. Grundfragen evangelischer Sozialethik, Tübingen 1971
- HUMMEL, H. J., Probleme der Mehrebenenanalyse, Stuttgart 1972
- JEGODZINSKI, Günter (Hsg.), Handbuch für Jungmännerarbeit, Wuppertal 1966
- JOCHIMS, Uwe, Thesen zur Bedeutung und Funktion ehrenamtlicher Gruppenleiter in der evangelischen Jugendarbeit, in: deutsche jugend 6/76, S. 265ff
- JOERGER, Konrad, Gruppentest für die soziale Einstellung S-E-T. Handanweisung für die Durchführung und Auswertung, Göttingen 1973²
- JOOS, Heribert Felix, STUECKRATH, Winfried, Jugendarbeit in Gesellschaft und Kirche angesichts von Protest und Rebellion, in: Theologia practica, 1971, S. 338ff
- JOUHY, Ernst, Nochmals: Thesen zur Jugenderziehung, in: deutsche jugend 3/74, S. 109ff
- JUERGENSEN, Johannes, Ueberlegungen zur evangelischen Jugendarbeit von morgen, in: deutsche jugend 6/76, S. 257ff
- JUGEND FORUM JEUNESSE. Zeitschrift für Information und Diskussion der Schweiz. Arbeitsgemeinschaft der Jugendverbände, Bern
- JUGEND in der Gesellschaft. Ein Symposium, dtv-Taschenbuch 1063, München 1975
- JUGEND UND SPORT. Fachzeitschrift für Leibesübungen der Eidgenössischen Turn- und Sportschule Magglingen (Schweiz), Magglingen
- JUGEND UND SPORT 1973. Bericht und Statistik (Vervielfältigung der ETS Magglingen)
- JUNG, Carl Gustav, Psychologie und Religion, Studienausgabe bei Walter, Olten 1972a²
- , Typologie, Studienausgabe bei Walter, Olten 1972b
- KAESEMANN, Ernst, Exegetische Versuche und Besinnungen, 2 Bde, Göttingen, Bd. 1 1970⁶, Bd. 2 1970³
- , Paulinische Perspektiven, Tübingen 1972²
- , An die Römer, Handbuch zum Neuen Testament Bd. 8a, Tübingen 1974³

- KARG, Siegfried, Einführung in die Sozial- und Wirtschaftsethik (unveröffentlichtes Manuskript)
- KATH, Brigitte, BEINERT, Heinz, Jugendarbeit in der Schule? in: deutsche jugend 9/73, S. 404ff
- KEIL, Siegfried, Strukturwandel und Funktionsbild einer Pfadfindergruppe im Ablauf von zehn Jahren, in: WURZBACHER, Gerhard (Hsg.), Gruppe, Führung, Gesellschaft, München 1961, S. 200ff
- KENTLER, Helmut, Versuch 2, in: MUELLER u.a., Was ist Jugendarbeit? München 1970⁵, S. 37ff
- , Droht die Verschulung der Jugendarbeit? in: deutsche jugend 7/72, S. 303ff
- KILLINGER, Walter, Der ökumenische Beitrag der Jugend zur Erneuerung der Kirche, in: WEISSER, Elisabeth (Hsg.), Freiheit und Bindung, München 1963, S. 110ff
- KING, Martin Luther, Aufruf zum zivilen Ungehorsam, Düsseldorf/Wien 1969
- KIRCHGAESSNER, Hubert, Animation und Bildung, in: deutsche jugend 2/76, S. 65ff
- KIRCHHOFER, Karl, Kirchliche Jugendarbeit zwischen Management und Kreativität. Ein Erfahrungsbericht, Modelle Bd. 4, Olten 1973
- KLAFKI, siehe: ERZIEHUNGSWISSENSCHAFT
- KNIESCHEWSKY, Elmar, Schichtspezifische Reaktionsweisen von Jugendlichen auf Programmangebote der Jugendarbeit, in: deutsche jugend 9/74, S. 395ff
- KOBBE, Peter, HERPEL, Wolfgang, Ueber den Zusammenhang von Offener Arbeit und Gruppenarbeit im Jugendfreizeitheim, in: deutsche jugend 8/76, S. 369ff
- KOENIG, René, Das Interview. Formen, Technik, Auswertung, Studienbibliothek, Empirische Sozialforschung 1, Köln 1972⁷
- , Einleitung, in: ders. (Hsg.), Handbuch der empirischen Sozialforschung, Bd. 1, Stuttgart 1973³, S. 1ff
- , (Hsg.), Handbuch der empirischen Sozialforschung, 4 Bde, dtv, Wissenschaftliche Reihe, Stuttgart 1973³
- , Materialien zur Soziologie der Familie, Studienbibliothek, Köln 1974²
- KRECK, Walter, Grundfragen christlicher Ethik, Einführung in die evangelische Theologie Bd. 5, München 1975
- KRELING, Käte, Die Verbindlichkeit der Bibel für die Jugendarbeit, in: WEISSER, Elisabeth (Hsg.), Freiheit und Bindung, München 1963, S. 86ff
- KREUTZ, Henrik, Soziologie der Jugend, Grundfragen der Soziologie Bd. 9, München 1974
- KROES, Friedrich, Neue Perspektiven für die kirchliche Jugendarbeit? in: deutsche jugend 1/74, S. 40f
- KROKOW, Christian, Graf von, Die überflüssige Leistung - ein Zeichen der Freiheit, in: JUGEND UND SPORT 3/77, S. 65f
- KRUEGER, Wilfried, Konfliktsteuerung als Führungsaufgabe. Positive und negative Aspekte von Konfliktsituationen, München 1973
- KUPISCH, Karl, Der deutsche CVJM. Aus der Geschichte der Christlichen Vereine Junger Männer Deutschlands, Kassel-Wilhelmshöhe 1958
- KUPFFER, Heinrich, Thesen zur Jugendziehung, in: deutsche jugend 1/74, S. 11ff

- LABOVITZ, Sanford, The Assignment of Numbers to Rank Order Categories, in: American Sociological Review. Official Journal of the American Sociological Association, Vol. 35, 1970
- , Statistical Usage in Sociology. Sacred Cows and Rituals, in: Sociological Methods & Research 1/72, Sage Publications, Inc.
- LA SUISSE, "Porträt der Schweizer Jugend". Soziodemographische Daten, ohne Angaben (zit. 1972a)
- , Das Bild der Schweizer Jugend. Die Ergebnisse einer wissenschaftlichen Untersuchung in repräsentativem Rahmen, Lausanne 1972b
- LE BON, Psychologie der Massen, Kröners Taschenausgabe Bd. 99, Stuttgart 1973
- LESSING, Helmut, Für "offene Jugendarbeit", in: deutsche jugend 7/76, S. 303ff
- LESSING, Helmut, LIEBEL, Manfred, Jugend in der Klassengesellschaft. Marxistische Jugendforschung und antikapitalistische Jugendarbeit, München 1975²
- LEUENBERGER, Robert, Taufe in der Krise. Feststellungen, Fragen, Konsequenzen, Modelle, Stuttgart 1973
- LEWIN, Kurt, Führungsstile in der Gruppe, in: FLITNER/SCHUEERL (Hsg.), Einführung in pädagogisches Sehen und Denken, München 1967, S. 94ff
- LIENERT, Gustav A., Testaufbau und Testanalyse, Weinheim/Berlin/Basel 1969³
- LOESSL, Hans Georg, Die Kluft zwischen Theorie und Praxis - Konsequenzen für die Organisationsstruktur der Jugendverbände in: deutsche jugend 6/74, S. 260ff
- LOHSE, Eduard, Grundriss der neutestamentlichen Theologie, Theologische Wissenschaft Bd. 5, Stuttgart 1974
- LUTHER, Martin, Von der Freiheit eines Christenmenschen, 1520, in: WA Bd. 7, S. 12ff, Weimar 1897
- MATTHES, Joachim, Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie, rororo, Hamburg 1968
- MAYNTZ, Renate, HOLM, Peter, HUEBNER, Peter, Einführung in die Methoden der empirischen Soziologie, Opladen 1972³
- MARCUSE, Herbert, Der eindimensionale Mensch, Neuwied/Berlin 1967
- McCOLLOUGH, Celeste, ATTA, Loche van, Statistik programmiert. Ein Grundkurs zum Selbstunterricht, Weinheim/Berlin/Basel 1970
- MEYER, Bernhard, Die Zeitschriften der Jugendverbände - Integration oder Emanzipation? in: deutsche jugend 7/74, S. 310ff
- MEZGER, Manfred, Die Amtshandlungen der Kirche, Bd. 1: Die Begründungen der Amtshandlungen, München 1963a²
- , Glaube und Sprache. Die Freiheit Evangelischen Glaubens. Schweigt der Glaube?, Bad Cannstatt 1963b
- , Verkündigung heute. Elf Versuche in verständlicher Theologie, Bd. 65 der Stundenbücher, Hamburg 1966
- , Verantwortete Wahrheit. Anleitung zu denkendem Glauben, Bd. 83 der Stundenbücher, Hamburg 1968
- , Kritischer Glaube, theologia publica 11, Olten 1969
- MICHEL, Otto, Der Brief an die Römer, MeyerK 4, Göttingen 1966⁴
- MILLS, Theodore M., Soziologie der Gruppe, Grundfragen der Soziologie Bd. 10, München 1974⁴

- MITARBEITERHILFE der Christlichen Vereine Junger Männer. Zweimonatschrift für evangelische Jugendarbeit. Herausgegeben vom CVJM-Gesamtverband in Deutschland e. V., Kassel
- MOENNINGHOFF, Jörg, Lernziel Konfliktfähigkeit, in: deutsche jugend 1/75, S. 31ff
- MOLLENHAUER, Klaus, Versuch 3, in: MUELLER u.a., Was ist Jugendarbeit?, München 1970⁵, S. 89ff
- MOLLENHAUER, Klaus, KASAKOS, Gerda, ORTMANN, Hedwig, BATHKE, Ulrich, Evangelische Jugendarbeit in Deutschland. Materialien und Analysen, Reihe Deutsches Jugendinstitut Bd. 1, München 1969
- MOLTMANN, Jürgen, Mensch. Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart, Themen der Theologie Bd. 11, Stuttgart 1971
- MUELLER, Ernst F., THOMAS, Alexander, Einführung in die Sozialpsychologie, Göttingen 1974
- MUELLER, Wolfgang C., Versuch 1, in: ders. u.a., Was ist Jugendarbeit?, München 1970⁵, S. 11ff
- MUELLER, Wolfgang C., KENTLER, Helmut, MOLLENHAUER, Klaus, GIESECKE, Hermann, Was ist Jugendarbeit? Vier Versuche zu einer Theorie, München 1964¹, 1970⁵
- NAIROBI 75, Bericht aus NAIROBI 75. Offizieller Bericht. Oekumenischer Rat der Kirchen, Frankfurt a. M. 1976²
- NEHNEVAJSA, Jiri, Analyse von Panel-Befragungen, in: KOENIG, René (Hsg.), Handbuch der empirischen Sozialforschung, Bd. 2, Stuttgart 1973a³, S. 191ff
- , Soziometrie, in: KOENIG, René (Hsg.), Handbuch der empirischen Sozialforschung, Bd. 2, Stuttgart 1973b³, S. 260ff
- NEIDHARDT, Paul, Jugendpsychologie. Eine Einführung für Jugendleiter, Erzieher und Fürsorger, Zürich/Stuttgart 1966⁴
- NEILL, Alexander Sutherland, Theorie und Praxis der anti-autoritären Erziehung. Das Beispiel Summerhill, rororo 6707-6708, Hamburg 1970, 141.-190. Tsd.
- NEUMANN, Peter, Verhinderung der Ich-Stärke durch Fehlkonzeption der Gruppenarbeit, in: MITARBEITERHILFE 4/73, S. 43ff
- NEURATH, Paul, Grundbegriffe und Rechenmethoden der Statistik für Soziologen, in: KOENIG, René (Hsg.), Handbuch der empirischen Sozialforschung, Bd. 3b, Stuttgart 1974, S. 1ff
- NICKEL, Horst, Entwicklungspsychologie des Kindes- und Jugendalters. Ein Lehrbuch für Studierende der Psychologie, Erziehungs- und Sozialwissenschaften, Band II. Schulkind und Jugendlicher, Bern 1975
- NIE, Norman H., HULL, C. Hadlai, JENKINS, Jean G., STEINBRENNER, Karin, BENT, Dale H., SPSS. Statistical Package for the Social Sciences, Mc Graw-Hill 1975²
- OERTER, Rolf, Die Entwicklung von Werthaltungen während der Reifezeit, Erziehung und Psychologie Bd. 42, München 1966
- , Struktur und Wandlungen von Werthaltungen, München 1970
- , Moderne Entwicklungspsychologie, Donauwörth 1973¹³
- OPPEN, Dietrich von, Das personale Zeitalter. Formen und Grundlagen gesellschaftlichen Lebens im 20. Jahrhundert, Gütersloher Taschenausgabe 39, Gütersloh 1967
- OSER, Fritz, Kreatives Sprach- und Gebetsverhalten in Schule und Religionsunterricht, Olten 1972

- OTT, Heinrich, Gott, Themen der Theologie Bd. 10, Stuttgart 1971
 - , Die Antwort des Glaubens. Systematische Theologie in
 50 Artikeln, Stuttgart 1973²
- OTTO, Gert, Glauben heute. Ein Lesebuch zur evangelischen Theologie
 der Gegenwart, Bd. 48 der Stundenbücher, Hamburg 1968, 21.-30. Tsd.
 - , (Hsg.), Praktisch-theologisches Handbuch, Hamburg 1975²
- OTTO, Rudolf, Das Heilige. Ueber das Irrationale in der Idee des
 Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, Breslau 1923
- PATZIG, Günter, Ethik ohne Metaphysik, Göttingen 1971
- PAWELZIK, Fritz, Mit Bibel, Ball und Badehose. Geschichten aus dem
 CVJM in Ostafrika, Erlangen 1975
- PETSCH, Hans-Joachim, Religion und Identität im Jugendalter. Ueber-
 legungen im Anschluss an empirische Untersuchungen, in:
 Theologia practica 1975, S. 250ff
- PLATTNER, Elisabeth, Autorität ohne Gewalt in Familie, Beruf, Politik
 und Religion, Zürich 1974
- POEHLMANN, Horst Georg, Abriss der Dogmatik, Gütersloh 1975²
- POTT, Peter, Progressive, emanzipatorische und antikapitalistische
 Jugendarbeit, in: deutsche jugend 12/71, S. 555ff
 - , Jugendarbeit muss daher auch schön sein!, in: deutsche jugend
 2/75a, S. 59ff
 - , Man muss sich umdrehen, um den Weg nach vorne zu finden, in:
 deutsche jugend 7/75b, S. 309ff
- PREYER, Klaus, DER Religionsunterricht in der Einschätzung der
 Hauptschüler. Empirische Untersuchungen, Donauwörth 1972
 - , Statistik. Eine elementare Einführung, Donauwörth 1974
- PRUYSER, Paul W., Die Wurzeln des Glaubens. Eine Psychologie des
 Glaubens, Bern/München 1968
- PSYCHLIB, Programmbibliothek PSYCHLIB der Psychiatrischen Universitäts-
 klinik Burghölzli, Zürich, Forschungsdirektion, hsg. von U.
 BAUMANN (vervielfältigtes Manual)
- RATTENBURY, Judith, PELLETIER, Paula, Data Processing in the Social
 Sciencies with OSIRIS, Michigan 1974
- REISER, Helmut, Identität und religiöse Einstellung. Grundlagen zu
 einem schülerorientierten Religionsunterricht, Hamburg 1972
- RELIGION in Geschichte und Gegenwart, die. Handwörterbuch für Theologie
 und Religionswissenschaft (RGG), 7 Bde, 1957ff³
- REMPLEIN, Heinz, Die seelische Entwicklung des Menschen im Kindes-
 und Jugendalter. Grundlagen, Erkenntnisse und pädagogische
 Folgerungen der Kindes- und Jugendpsychologie, München/Basel 1958
- RENDTDORFF, Trutz, Verbindlichkeit in der Jugendarbeit als theologisches
 Problem, in: WEISSER, Elisabeth (Hsg.), Freiheit und Bindung,
 München 1963, S. 74ff
 - , Christentum ausserhalb der Kirche. Konkretionen der Aufklärung,
 Bd. 89 der Stundenbücher, Hamburg 1969
- RENDTDORFF, Trutz, RICH, Arthur, Humane Gesellschaft. Beiträge zu ihrer
 sozialen Gestaltung, Hamburg/Zürich 1970
- RENN, H., Nichtparametrische Statistik. Eine Einführung in die Grund-
 lagen, Statistik für Soziologen 4, Stuttgart 1975
- RESLER, Peter, Vermittlung emanzipatorischer Verhaltensweisen im
 Jugendverband, in: deutsche jugend 9/72, S. 403ff
- RGG, siehe: RELIGION in Geschichte und Gegenwart

- RICH, Arthur, Glaube in politischer Entscheidung. Beiträge zur Ethik des Politischen, Zürich/Stuttgart 1962
- , Christliche Existenz in der industriellen Welt. Eine Einführung in die sozialetischen Grundlagen der industriellen Arbeitswelt, Zürich/Stuttgart 1964²
 - , Die Weltlichkeit des Glaubens. Diakonie im Horizont der Säkularisierung, Zürich 1966
 - , Revolution als theologisches Problem, in: FEIL/WETH (Hsg.), Diskussion zur "Theologie der Revolution", München 1969
 - , Dogmatik im Grundriss, Zürich WS 69/70 (unveröffentlichte Vorlesungsnachschrift)
 - , Die Bedeutung der Eschatologie für den christlichen Glauben, in: ders., Aufrisse. Vorarbeiten zum sozialetischen Denken, Zürich, 1970a, S. 127ff
 - , Das "Humanum" als Leitbegriff der Sozialetik, in: RENDTDORFF/RICH (Hsg.), Humane Gesellschaft, Hamburg/Zürich 1970b, S. 13ff
 - , Mitbestimmung in der Industrie. Probleme - Modelle - Kritische Beurteilung. Eine sozialetische Orientierung, Zürich 1973
 - , Sozialetik im Industriezeitalter, 4 Bde, Zürich 1974/75 (unveröffentlichte Vorlesungsnachschrift)
- RICHTER, Horst E., Die Gruppe. Hoffnung auf einen neuen Weg, sich selbst und andere zu befreien. Psychoanalyse in Kooperation mit Gruppeninitiativen, Zürich 1975
- RIESMANN, David, Die einsame Masse. Eine Untersuchung der Wandlungen des amerikanischen Charakters, rororo rde 72, Hamburg 1972, 106.-112,5. Tsd.
- RIGAUER, Bero, Ueberlegungen zu gesellschaftlichen Strukturproblemen der Jugendverbände, in: deutsche jugend 10/69, S. 456ff
- , Anmerkungen zu einer klassenspezifischen Sport-Jugendarbeit, in: deutsche jugend 8/70, S. 370ff
- RISSI, Caspar, CVJM wo stehen wir? Ergebnisse der CVJM-Visitation, St. Gallen 1944
- ROESSLER, Dietrich, Der "ganze" Mensch. Das Menschenbild der neueren Seelsorgelehre und des modernen medizinischen Denkens im Zusammenhang der allgemeinen Anthropologie, Göttingen 1962
- ROGERS, Carl R., Die klient-bezogene Gesprächstherapie. Client-Centered Therapy, München 1972²
- SAHNER, H., Schliessende Statistik, Statistik für Soziologen 2, Stuttgart 1971
- SAJV siehe: SCHWEIZ. ARBEITSGEMEINSCHAFT DER JUGENDVERBAENDE
- SCHARFENBERG, Joachim, Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben, Göttingen 1971³
- , Seelsorge als Gespräch. Zur Theorie und Praxis der seelsorgerlichen Gesprächsführung, Göttingen 1972
- SCHEFOLD, Werner, Die Rolle der Jugendverbände in der Gesellschaft. Eine soziologische Analyse, München 1972
- , Jugendarbeit und reformiertes Schulsystem, in: deutsche jugend 7/72b, S. 311ff
- SCHELSKY, Helmut, Die skeptische Generation. Eine Soziologie der deutschen Jugend, Düsseldorf/Köln 1963
- , Soziologie der Sexualität. Ueber die Beziehungen zwischen Geschlecht, Moral und Gesellschaft, Hamburg 1965

- SCHENK-DANZINGER, Lotte, Entwicklungspsychologie, Reihe: Schriften zur Lehrerbildung und Lehrerfortbildung Bd. 1, Wien 1974
- SCHEUCH, Erwin K., Das Interview in der Sozialforschung, in: KOENIG, René (Hsg.), Handbuch der empirischen Sozialforschung, Bd. 2, S. 66ff, Stuttgart 1973
- SCHEUCH, Erwin K., ZEHNPFENNIG, Helmut, Skalierungsverfahren in der Sozialforschung, in: KOENIG, René (Hsg.), Handbuch der empirischen Sozialforschung, Bd. 3a, Stuttgart 1974³, S. 97ff
- SCHLIER, Heinrich, Der Brief an die Galater, MeyerK, Göttingen 1971⁵
- SCHMID, Lore, Religiöses Erleben unserer Jugend. Eine religionspsychologische Untersuchung, Diss. Zürich 1960
- SCHMID, Niklaus, Jugendführer in Jugendgruppe und Freizeit. Eine sozialpsychologische Untersuchung über die Gruppenführer im schweizerischen Jungwachtbund, Diss. Freiburg i. Ue. 1968
- SCHMIDBAUER, Wolfgang, Erziehung ohne Angst. Eine Orientierungshilfe für Eltern, München 1972
- SCHMIDTCHEN, Gerhard, Zwischen Kirche und Gesellschaft. Forschungsbericht über die Umfragen zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Freiburg i. B. 1972
- SCHNEIDER, H.-D., Kleingruppenforschung, Stuttgart 1975
- SCHREY, Heinz-Horst, Einführung in die Ethik, Darmstadt 1972
- , Einführung in die evangelische Soziallehre, Darmstadt 1973
- SCHULZ, Siegfried, Die Ethik des Urchristentums, Zürich WS 71/72 (unveröffentlichte Vorlesungsnachschrift)
- , Gott ist kein Sklavenhalter. Die Geschichte einer verspäteten Revolution, Zürich 1972a
- , Das Evangelium nach JOHANNES, NTD 4, Göttingen 1972b
- , Die Mitte der Schrift. Der Frühkatholizismus im Neuen Testament als Herausforderung an den Protestantismus, Stuttgart 1976a
- , Die Charismenlehre des PAULUS. Bilanz der Probleme und Ergebnisse in: Rechtfertigung. Festschrift für Ernst KAESEMANN zum 70. Geburtstag, hsg. von Johannes FRIEDRICH, Wolfgang POEHLMANN und Peter STUHLMACHER, Tübingen/Göttingen 1976
- SCHUMANN, Michael, Der Erlebnis- und Erfahrungsbereich in der Jugendarbeit, in: deutsche jugend 9/76, S. 408ff
- SCHWEIZ. ARBEITSGEMEINSCHAFT DER JUGENDVERBÄNDE (SAJV), Grundsatzpapier, 1976
- , Arbeitsprogramm 1977/1978, 1977
- , JUGEND FORUM JEUNESSE. Zeitschrift der Schweiz. Arbeitsgemeinschaft der Jugendverbände. Zeitschrift für Information und Diskussion. Erscheint vierteljährlich, Bern
- SCHWEIZ. NATIONALVERBAND DER CVJM, CVJM und politische Stellungnahme. Resolution von Charmey, 1975 (unveröffentlicht)
- , Richtlinien für Stellungnahmen nach aussen. Entwurf, 1977 (unveröffentlicht)
- SEIDENSPINNER, Gerlinde, Lehrlinge im Konfliktfeld Betrieb, in: deutsche jugend 9/74, S. 407ff
- SEYDEL, Otto, Kirchliche Jugendarbeit. Freiraum und Konflikt, Urban Taschenbücher Bd. 612, Stuttgart 1974
- SELG, Herbert, BAUER, Werner, Forschungsmethoden der Psychologie. Eine Einführung, Urban Taschenbuch Bd. 121, Stuttgart 1973²
- SHEDD, Clarence Prouty, and others, History of the World's Alliance of Young Men's Christian Associations, London 1955

- SIELERT, Uwe, Ueberlegungen zu curricularen Planungsprozessen im Bereich Jugendarbeit, in: deutsche jugend 8/74, S. 347ff
 - , Emanzipatorische Jugendarbeit. Theoretische Grundlegung, curriculare Ausdifferenzierung, didaktisch-methodische Exemplifizierung, Rheinstetten 1976
- SIGUSCH, Volkmar, SCHMIDT, Gunter, Jugendsexualität. Dokumentation einer Untersuchung, Beiträge zur Sexualforschung Bd. 52, Stuttgart 1973
- SONQUIST, John A., Multivariate Model Building. The Validation of a Search Strategy, Michigan 1975³
- SONQUIST, John A., BAKER, Elizabeth L., MORGAN, James N., Searching for Structure. An Approach to Analysis of Substantial Bodies of Micro-Data and Documentation for a Computer Program, Michigan 1974²
- SPINNLER, Peter, Bericht über die Fastnachtsferienwoche des Religionsunterrichts durchgeführt als Projektseminar der Theologischen Fakultät an der Universität Basel während des Wintersemesters 1974/75 und Darstellung möglicher Konsequenzen für die Basler Kirche bei der Einführung obligatorischer RU-Lager, Basel 1976 (unveröffentlichte Akzessarbeit)
- SPOELGEN, Johannes, Jugend ohne Kirche? Entwicklung eines regionalen Jugendpastoralplanes, Studien zur praktischen Theologie 6, Zürich/Einsiedeln/Köln 1975²
- SPRANGER, Eduard, Psychologie des Jugendalters, Heidelberg 1924¹, 1966²⁸
- STAMM, Hans, u.v.a., Kirchliche Jugendarbeit. Konzept und Arbeitshilfe. Erarbeitet im Auftrag des Kirchenrates der evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich von Hans STAMM, Beauftragter für Jugendfragen, in Zusammenarbeit mit ..., Zürich 1977 (vervielfältigtes Manuskript)
- STATIST. QUELLENWERKE siehe: EIDG. STATIST. AMT
- STOLLBERG, Dietrich, Mein Auftrag - Deine Freiheit. Thesen zur Seelsorge, Claudius Heft 5, München 1972
- STOODT, Dieter, Religiöse Sozialisation und emanzipiertes Ich, in: DAHM u.a., Religion - System und Sozialisation, Darmstadt/Neuwied 1972
- STUCKI, Alfred; John R. MOTT. Der grosse christliche Führer, Basel 1955
- STUECKRATH, Winfried, Jugendliche Verhalten und Jugendarbeit, in: Theologia practica 3/70, S. 195ff
- SUELLWOLD, Fritz, BERG, Max, Problemfragebogen für Jugendliche. Deutsche Fassung des SRA Youth Inventory von H. H. REMMERS und B. SHIMBERG. Beiheft mit Anleitung und Normentabelle, Göttingen 1967
- SYNODE der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit. Beschluss der Synode ..., in: Katechetische Blätter/Kirchliche Jugendarbeit. Zeitschrift für Religionspädagogik und Jugendarbeit 7/75
- TAUSCH, Reinhard, TAUSCH, Anne-Marie, Erziehungspsychologie. Psychologische Prozesse in Erziehung und Unterricht, Göttingen 1973⁷
- THEOLOGIA PRACTICA. Zeitschrift für Praktische Theologie und Religionspädagogik, herausgegeben von Gert OTTO, Hamburg
- THEOLOGISCHES WOERTERBUCH ZUM NEUEN TESTAMENT, Bd. II, Stuttgart 1935
 - , Bd. III, Stuttgart 1938

- THOMAS, Klaus, Sexualerziehung. Grundlagen, Erfahrungen und Anleitungen für Aerzte, Pädagogen und Eltern, Stuttgart 1970²
- THURNEYSEN, Eduard, Die Lehre von der Seelsorge, Zürich 1946¹, 1976⁴
- TILLICH, Paul, Was der Glaube ist, in: OTTO, Gert (Hsg.), Glauben heute, Hamburg 1968, 21.-30. Tsd., S. 255ff
- , Systematische Theologie, 3 Bde, Stuttgart, Bd. I 1973², Bd. II 1973⁴, Bd. III 1966
- TILLMANN, Klaus-Jürgen, Schulreform: Das Ende der Jugendarbeit? in: deutsche jugend 3/76, S. 120ff
- ULRICH, Hans, Die Unternehmung als produktives soziales System. Grundlagen der allgemeinen Unternehmungslehre, Schriftenreihe "Unternehmung und Unternehmungsführung" 1, Bern 1970²
- VISSER'T HOOFT, Willem A., Die Welt war meine Gemeinde. Autobiographie, München 1972
- VON PROSCH, Carl, In London fing es an. Aus den Anfängen der CVJM/YMCA, Wuppertal 1953
- , Eine Spanne Zeit. Erinnerungen, Mainau 1966
- WATZLAWICK, Paul, BEAVIN, Janet H., JACKSON, Don D., Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien, Bern 1974⁴
- WEBER, Erna, Einführung in die Faktorenanalyse, Stuttgart 1974
- WEGENER, Günther S.; John MOTT - Weltbürger und Christ. Ein Mann bereitet den Weg der Oekumene, Wuppertal 1965
- WEISS, Wolfgang, Gedanken zur pädagogischen Ausbildung der J+S-Leiter, in: JUGEND + SPORT 8/75, S. 249f
- WEISSER, Elisabeth (Hsg.), Freiheit und Bindung. Beiträge zur Situation der evangelischen Jugendarbeit in Deutschland, München 1963
- WEISSER, Gerhard, Politik als System aus normativen Urteilen. Sinn, Möglichkeit, Haupterfordernisse, Göttingen 1951
- , Die politische Bedeutung der Wissenschaftslehre, Göttingen 1970
- WELTBUND DER CVJM siehe: WORLD ALLIANCE OF YMCAs
- WENDLAND, Hartmut, Verkauft und verraten: das Bedürfnis sich wohl zu fühlen, in: deutsche jugend 3/75
- WENDLAND, Heinz-Dietrich, Einführung in die Sozialethik, Sammlung Göschen Band 1203, Berlin 1963
- , Ethik des Neuen Testaments. Eine Einführung, NTD Ergänzungsreihe 4, Göttingen 1970
- WILDEMANN, Wolfgang, Eine Bestandesaufnahme der evangelischen Jugendarbeit, in: deutsche jugend 6/76, S. 255f
- WITSCHI, Gerhard, Bilanz J+S 1976, in: JUGEND UND SPORT 1/77, S. 2f
- WOELBER, Hans-Otto, Religion ohne Entscheidung. Volkskirche am Beispiel der jungen Generation, Göttingen 1959
- , Verkündigung und Erziehung, in: WEISSER, Elisabeth (Hsg.), Freiheit und Bindung, München 1963, S. 52ff
- WOLF, Ernst, Sozialethik. Theologische Grundfragen. Unter Mitarbeit von Frieda WOLF und Uvo A. WOLF herausgegeben von Theodor STROHM, Göttingen 1975
- WOLFF, Hans Walter, Anthropologie des Alten Testaments, München 1977³

- WORLD ALLIANCE OF YMCAs, Que sont les U.C.J.G.? (Die Erklärung von Tozanso, französische Uebersetzung), Genf 1968 (unveröffentlicht)
- , The YMCAs of the World. Handbook, Genf, Ausgaben 1969 u. 1977
 - , Empfehlungen der CVJM Weltratstagung Kampala Juli 1973, Genf 1973 (unveröffentlicht)
 - , Christlich und offen. Eine anhaltende Diskussion, Genf 1976 (unveröffentlicht)
 - , Workbook, 7th World Council. Enlisted in Reconciliation, Genf 1976 (unveröffentlicht)
 - , Leysin Youth Declaration, Genf 1976 (unveröffentlicht)
 - , Study on Christian Leadership and Open Membership. Report to 7th World Council, Genf 1977 (unveröffentlicht)
 - , Report to 7th World Council: Towards Peace: YMCA Initiatives, Genf 1977 (unveröffentlicht)
 - , Work with Refugees. From Kampala to Buenos Aires, 1973 - 1976. "A Bridge over Troubled Waters", Genf 1977 (unveröffentlicht)
 - , Official Report of the Seventh World Council of YMCAs, Genf 1977 (unveröffentlicht)
- WORLD COMMUNIQUE. Official Publication of the World Alliance of YMCAs, published bimonthly, Genf
- WORKBOOK siehe: WORLD ALLIANCE OF YMCAs
- WURZBACHER, Gerhard (Hsg.), Gruppe - Führung - Gesellschaft. Begriffskritik und Strukturanalyse am Beispiel der Christlichen Pfadfinderschaft Deutschlands, München 1961
- ZAHRNT, Heinz, Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert, München 1966
- , Gespräch über Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert. Ein Textbuch. München 1968, 21.-30. Tsd.
 - , Gott kann nicht sterben. Wider die falschen Alternativen in Theologie und Gesellschaft, München 1970
- ZIMMERMANN, E., Das Experiment in den Sozialwissenschaften, Stuttgart 1974
- ZINK, Jörg, Erfahrungen mit Gott. Einübung in den christlichen Glauben, Stuttgart 1974
- ZULEHNER, Paul Michael, Religion nach Wahl. Grundlegung einer Auswahlchristenpastoral, Wien 1974
- , Heirat, Geburt, Tod. Eine Pastoral zu den Lebenswenden, Wien 1976
- ZULLIGER, Hans, Horde, Bande, Gemeinschaft. Eine sozialpsychologisch-pädagogische Untersuchung, Kindler Taschenbücher, München 1961
- , Die Pubertät der Knaben, Bern 1969
 - , Die Pubertät der Mädchen, Bern 1972

ANHANG 7:

PERSONENVERZEICHNIS

- ADORNO, Theodor W.
292, 356
AGRIPPA, Menenius
364
ALBERT, Hans
19ff, 26f, 407
ALLERBECK, K.
47, 384, 388, 407
ALLPORT, G. W.
145, 185
ANDREWS, Frank M.
57, 407
ARNOLD, Walter
238
ASCH, S. E.
231
ASCHER, Paul
13, 38, 287, 407
ATTA, Loche van
414
AUGUSTINUS, Aurelius
336
BAACKE, Dieter
45, 128f, 282, 407
BAEUMLER, Christoph
13, 37f, 40, 58, 81, 98, 109,
112, 118, 130, 167, 175, 241,
275, 278f, 281, 283f, 304, 331,
347, 363, 407
BAHR, Hans-Eckhard
163, 407
BAKER, Elizabeth L.
419
BARTH, Karl
190, 194, 407
BASTINE, Rainer
55f, 407
BATHKE, Ulrich
415
BATTEGAY, Raymond
147, 162, 407
BAUER, Walter
14, 27, 407
BAUMANN, U.
57, 408, 416
BAUMGAERTEL, Frank
54ff, 120-124, 409
BEAVIN, Hanet H.
420
BEINERT, Heinz
285, 413
BELARDI, Nando
276, 285, 289, 360, 408
BENNINGHAUS, H.
46, 408
BENT, Dale H.
415
BERELSON, Bernard
80, 82, 109, 408
BERG, Max
125, 419
BERGER, Peter L.
24, 162, 189, 194, 234, 345-350,
353f, 372, 408
BERTLEIN, H.
241
BETHGE, Eberhard
408
BIERHOFF, Burkhard
37, 285, 408
BINDER, Heinz-Georg
275f, 300, 408
BLEISTEIN, Roman
38, 287, 408
BLOCH, Ernst
308
BOEHNISCH, Lothar
285, 408
BOENNER, Karl
39, 99, 228ff, 233, 243, 408
BONHOEFFER, Dietrich
38, 190, 278, 320, 331, 352, 408
BORNKAMM, Günther
408
BOTT, Wulf
98, 408
BRECHT, Bert
308
BROWN, W.
391

- BRUNNER, Emil
14f, 38, 185f, 334, 336-344, 349,
352f, 358, 372f, 408
- BUBER, Martin
190, 409
- BUEHLER, Charlotte
103, 409
- BUETTNER, Gerhard
285, 409
- BUGGLE, Franz
54ff, 120-124, 409
- BULTMANN, Rudolf
332, 409
- BUSCH, Johannes
257, 409
- CADOW, Harry W.
409
- CALVIN, Johannes
336
- CAMUS, Albert
308
- CHILD, I. L.
163
- CHRESTA, Hans
126, 409
- CLAUSS, Günter
409
- CONZELMANN, Hans
332f, 409
- COX, Harvey
283, 409
- CRUSIUS, Reinhard
126, 409
- DAHM, Karl-Wilhelm
163, 194, 407, 409, 419
- DAHRENDORF, Ralf
103
- DAMM, Diethelm
109, 285f, 360, 409
- DAVIDSON, Terrence
407
- DENZINGER, Henricus
336, 410
- DEUSINGER, Friedrich u. Ingrid
185, 190f, 206, 214, 410
- DOBMEIER, Gotthard
38, 279, 287, 317, 360f, 410
- DOLLASE, Rainer
177f, 410
- DONNE, John
319
- DUDZUS, Otto
408
- DUFNER, Reinhard
98, 325, 410
- DUNANT, Henry
59
- DUNCAN, O. D.
232, 234
- EATON, J. W.
39, 50
- EBNER, Heinz
409
- EGGERT, Dietrich
55f, 120, 410
- EISENSTAEDT, S. N.
112, 130, 279
- ERIKSON, Erik H.
114, 128, 132, 134, 220, 222, 258
298, 301, 362, 410
- ERL, Willi
7, 58f, 66, 238, 256, 347, 410
- EYSENCK, H. J.
55f, 120, 410
- FABER, Heije
105, 113f, 132f, 185, 189f, 208
221f, 297, 410
- FALK, K. S.
39, 50
- FALTERMAIER, Martin
281, 410
- FEIFEL, Erich
38, 194, 275, 350, 357, 359, 410
- FEIL, Ernst
410, 417
- FELLBERG, Gerda
285, 410
- FESTINGER, L.
228, 231, 233
- FLECHTNER, Hans-Joachim
102, 109, 301, 345, 411
- FLETCHER, Joseph
411
- FLITNER, Andreas
411
- FORDHAM, Frieda
189, 411
- FREUD, Sigmund
208
- FRIEDRICH, Johannes
418
- FRIELINGSDORF, Karl
24, 185, 411
- FRITZ, Jürgen
285, 411

- FUKUYAMA, Y.
196f
- GAISER, Fritz
7, 347, 410
- GASTEIGER
317, 360f
- GEISSBERGER, Gottfried
58, 65, 316, 408, 411
- GERHARDT, F.
386
- GIESECKE, Hermann
114f, 238, 281f, 285f, 324, 362,
411, 415
- GLOCK, Charles Y.
195ff, 411
- GOETZ, Bernd
285, 411
- GOODENOUGH, E. R.
188
- GOPPELT, Leonhard
332, 342, 411
- GORDON, Thomas
237, 411
- GULICK, Luther H.
316
- HABERMAS, Jürgen
19f, 411
- HAFENEGGER, Benno
285, 411
- HALBFAS, Hubertus
38, 79, 130, 134, 221, 240f, 329,
340, 411
- HANSEN, Hans
129, 140, 171, 285, 321, 324, 411
- HARENBERG, Werner
191, 222, 411
- HARTFIEL, Günter
44, 308, 411
- HARTLEY, R. E.
145
- HASTENTEUFEL, Paul
288
- HENKYS, Jürgen
38, 347
- HENNING, Klaus-Peter
411
- HERMANN, Jan R.
285, 412
- HERPEL, Wolfgang
286, 413
- HERRMANN, Theo
103, 412
- HOBBI, Trudi
412
- HOEHN, Elfriede
177, 412
- HOERMANN, H.
193
- HOFFMANN, Holger
104, 285, 412
- HOFSTAETTER, Peter R.
112, 162, 412
- HOLM, Peter
414
- HOMIG, Michael-Sebastian
299, 412
- HONECKER, Martin
412
- HUEBNER, Peter
414
- HULL, C. Hadlai
415
- HUME, David
18
- HUMMELL, H. J.
99, 412
- JACKSON, Don D.
420
- JANNASCH, W.
14
- JEGODZINSKI, Günter
412
- JENKINS, Jean G.
415
- JOCHIMS, Uwe
98, 412
- JOERGER, Konrad
54ff, 144-161, 176, 180, 185, 189,
193, 412
- JOHANNES
423, 418
- JOOS, Heribert Felix
38, 50, 412
- JOUHY, Ernst
325, 412
- JUERGENSEN, Johannes
38, 331, 412
- JUNG, Carl Gustav
189f, 194, 219, 328f, 412
- KAESEMANN, Ernst
290, 332ff, 342, 362, 372, 412, 418
- KARG, Siegfried
413
- KASAKOS, Gerda
415

- KATH, Brigitte
285, 419
- KEIL, Sigfried
49, 413
- KELLNER, H.
349
- KENTLER, Helmut
39, 104, 285, 413, 415
- KILLINGER, Walter
357f, 413
- KING, Martin Luther
413
- KINSEY, Alfred
26
- KIRCHGAESSNER, Hubert
98, 413
- KIRCHHOFER, Karl
38, 287, 331, 413
- KLAFKI, W.
103, 129, 168, 172, 413
- KLEM, Laura
407
- KNIESCHEWSKY, Elmar
286, 413
- KOBBE, Peter
286, 413
- KOENIG, René
17, 27, 34, 43, 53f, 83, 223,
407, 412f, 415, 418
- KRECK, Walter
413
- KRECKL, Fridolin
411
- KRELING, Käte
347, 413
- KREUTZ, Henrik
413
- KROES, Friedrich
38, 287, 413
- KROKOW, Christian
413
- KRUEGER, Wilfried
103, 105, 413
- KUPFFER, Heinrich
325f, 413
- KUPISCH, Karl
59, 413
- LABOVITZ, Sanford
383, 388, 414
- LE BON, Gustave
414
- LENDI-WOLFF, Christian
274
- LESSING, Helmut
82, 113, 276, 285f, 414
- LEUENBERGER, Robert
342, 357ff, 410, 414
- LEWIN, Kurt
103, 414
- LIEBEL, Manfred
82, 113, 276, 284f, 414
- LIENERT, Gustav A.
54, 121, 203, 385, 391f, 414
- LIKERT, R.
126, 199f, 206f, 385, 387f, 390
- LINDNER, Herbert
40
- LOCHMANN
336
- LOESSL, Hans Georg
37, 414
- LOHSE, Eduard
332, 414
- LUCKMANN, Thomas
193, 234, 345-350, 353f, 375, 408
- LUHMANN, Niklas
407, 409
- LUTHER, Martin
313, 414
- MATTHES, Joachim
411, 414
- MARCUSE, Herbert
310, 414
- MAYNTZ, Renate
43, 46f, 54f, 126, 177ff, 385,
392, 414
- MCCOLLOUGH, Celeste
414
- McGUIRE, W. J.
234
- MERZ
131
- MESSENGER, Robert C.
57, 407
- MEYENROCK, Pfr.
59
- MEYER, Bernhard
281, 285, 414
- MEZGER, Manfred
187, 336, 353, 414
- MICHEL, Otto
332f, 414
- MILLS, Theodore M.
414

- MOENNINGHOFF, Jörg
326, 352, 415
- MOLLENHAUER, Klaus
33ff, 37ff, 50f, 114, 130, 162-
169, 175, 279, 289ff, 323, 331,
360, 415
- MOLTMANN, Jürgen
355, 415
- MONTGOMERY, R. L.
231
- MOOG, W.
193
- MORGAN, James N.
407, 419
- MOTT, John R.
76, 419f
- MUELLER, Ernst F.
101, 109, 145, 147, 162f, 185,
231, 234, 350, 415
- MUELLER, Wolfgang C.
37, 100, 105, 238, 281, 286, 411,
413, 415
- NEHNEVAJSA, Jiri
43, 177, 415
- NEIDHARDT, Paul
258, 415
- NEILL, Alexander Sutherland
103, 415
- NEUMANN, Peter
415
- NEURATH, Paul
415
- NICKEL, Horst
129, 132, 135, 258, 415
- NIE, Norman H.
57, 99, 379, 415
- OERTER, Rolf
131, 134, 145, 191f, 215f, 228f,
233, 415
- O'MALLEY, Patrick M.
407
- OPPEN, Dietrich von
415
- ORTMANN, Hedwig
415
- OSER, Fritz
347, 415
- OTT, Heinrich
190, 416
- OTTO, Gert
407, 416, 419f
- OTTO, Rudolf
189, 416
- PATZIG, Günter
416
- PAULUS
256, 291, 332-338, 342, 359, 361,
408, 418
- PAWELZIK, Fritz
416
- PEARSON, K.
397
- PELLETIER, Paula
57, 416
- PETSCH, Hans-Joachim
40, 133, 135, 193ff, 216, 238,
240, 340, 416
- PLATTNER, Elisabeth
416
- POEHLMANN, Horst Georg
416, 418
- POLLIS, N. P.
231
- POTT, Peter
37, 276, 281, 285, 411, 416
- PREYER, Klaus
54, 239, 240, 392, 416
- PRUYSER, Paul W.
188f, 416
- RATTENBURY, Judith
57, 416
- REISER, Helmut
128, 133, 185f, 188f, 192-194,
195, 209, 211ff, 214, 217ff, 220,
328f, 416
- REMMERS, H. H.
419
- REMPLEIN, Heinz
130, 214, 222, 416
- RENDTDORFF, Trutz
354, 416f
- RENN, H.
416
- RESLER, Peter
285, 416
- RICH, Arthur
15, 16f, 22, 25, 30, 31f, 305,
308-313, 314, 323, 339, 354f, 367,
372f, 416f
- RICHTER, Horst E.
417
- RIESMANN, David
129, 417
- RIGAUER, Bero
285, 417

- RISSI, Caspar
417
- RODGERS, Willard L.
407
- ROESSLER, Dietrich
313f, 417
- ROESSLER, W.
241
- ROGERS, Carl R.
411, 417
- ROLOFF, Jürgen
411
- RUEMKE, H. C.
221
- SAHNER, H.
384, 417
- SARTRE, Paul
308
- SAUTER, Robert
98, 408
- SCHARFENBERG, Joachim
24f, 28, 35, 208, 350, 417
- SCHEFOLD, Werner
33, 39f, 43, 49f, 163, 285, 417
- SCHELSKY, Helmut
22, 26, 241f, 417
- SCHENK-DANZINGER, Lotte
127ff, 131f, 192, 215, 237, 258,
418
- SCHEUCH, Erwin K.
52, 54, 126, 385, 418
- SCHUEERL, Hans
411
- SCHICK, Christoph P.
177, 412
- SCHLIER, Heinrich
418
- SCHMID, Lore
131, 189, 192, 195, 215, 418
- SCHMID, Niklaus
39f, 106ff, 126, 418
- SCHMIDBAUER, Wolfgang
103, 418
- SCHMIDT, Gunter
259, 419
- SCHMIDTCHEN, Gerhard
221, 229, 240, 292f, 418
- SCHNEIDER, H.-D.
129, 418
- SCHOENMETZER, Adolfus
336, 410
- SCHREY, Heinz-Horst
418
- SCHULZ, Siegfried
332f, 355, 364, 418
- SCHUMANN, Michael
286, 360, 418
- SCHWABEDISSEN, Jochen
411
- SEIDENSPINNER, Gerlinde
126, 418
- SELG, Herbert
418
- SEYDEL, Otto
13, 37f, 40, 105, 109, 111, 115f,
129, 165-168, 186, 195ff, 209,
233, 238, 275f, 280f, 282f, 284f,
291, 303f, 326, 331, 345, 351f,
361, 418
- SHEDD, Clarence P.
58f, 418
- SHERIF, M.
112, 231
- SHIMBERG, B.
419
- SIELERT, Uwe
285, 419
- SIGUSCH, Volkmar
259, 419
- SONQUIST, John A.
47, 57, 407, 419
- SPEARMAN, Ch.
383, 391
- SPINNLER, Peter
40, 419
- SPOELGEN, Johannes
38, 40, 79, 81, 240, 286-289, 295,
328, 331, 419
- SPRANGER, Eduard
130, 132, 258, 419
- STAMM, Hans
277, 360, 419
- STEINBRENNER, Karin
415
- STEINER, Gary A.
80, 82, 109, 408
- STOLLBERG, Dietrich
16, 20f, 23f, 419
- STOODT, Dieter
292, 302, 407, 409, 419
- STROHM, Theodor
420
- STRUEVER, Peter
411
- STUCKI, Alfred
76, 419
- STUECKRATH, Winfried
38, 50, 240, 412, 419

- STUHLMACHER, Peter
418
- SUELLWOLD, Fritz
125, 419
- TAUSCH, Anne-Marie u. Reinhard
103, 168, 171ff, 419
- TEWES, U.
193
- THOMAS, Alexander
101, 109, 145, 147, 162f, 185,
231, 234, 350, 415
- THOMAS, Klaus
209, 259, 420
- THURNER, F.
193
- THURNEISEN, Eduard
24, 313f, 420
- TILLICH, Paul
28, 30, 194, 319, 343, 420
- TILLMANN, Klaus-Jürgen
285, 420
- ULRICH, Hans
101f, 109, 420
- VISSER'T HOOFT, Willem A.
76, 420
- VON PROSCH, Carl
58, 420
- VRIJHOF, P. H.
128
- WATZLAWICK, Paul
102, 109, 301, 420
- WEBER, Erna
420
- WEGENAST, Klaus
38, 275, 410
- WEGENER, Günter S.
76, 420
- WEHRLI, Rolf
280
- WEIPPERT, G.
222
- WEISS, Wolfgang
285, 315, 420
- WEISSER, Elisabeth
276, 413, 420
- WEISSER, Gerhard
17-21, 27-32, 367, 420
- WENDLAND, Hartmut
285, 305, 411, 420
- WENDLAND, Heinz-Dietrich
420
- WETH, Rudolf
410, 417
- WILDEMANN, Wolfgang
40, 420
- WILKE, Manfred
126, 409
- WILLIAMS, George
58
- WILLIS, Frank
334
- WITSCHI, Gerhard
42, 103, 420
- WOELBER, Hans-Otto
24, 112, 122, 166, 195, 203, 209f,
214, 221, 223, 225, 238, 240f, 304,
420
- WOLF, Ernst
420
- WOLFF, Hans Walter
420
- WURZBACHER, Gerhard
33, 39, 49, 129, 280, 421
- ZAHRNT, Heinz
25, 194, 337, 421
- ZEHNPENNIG, Helmut
126, 399, 418
- ZIGLER, E.
163
- ZIMMERMANN, E.
43f, 224, 421
- ZINK, Jörg
342, 355, 421
- ZULEHNER, Paul Michael
221, 234, 259, 290, 293ff, 299,
327, 345-350, 353f, 421
- ZULLIGER, Hans
237, 421
- ZWINGLI, Huldrych
336

ANHANG 8:

VERZEICHNIS DER TABELLEN UND DARSTELLUNGEN

1	Teilnahme Jugendlicher in schweiz. Jugendorganisationen (1976)	41
2	Teilnahme Jugendlicher an den Aktivitäten von JUGEND + SPORT (1976)	42
3	Der YMCA weltweit in Zahlen	61
4	Fragebogen-Rückfluss	67
5	Fragebogen-Beantwortung	68
6	Geschlecht der Teilnehmer	70
7	Geschlecht der Teilnehmer in gemischt-geschlechtlichen Lagern	71
8	Alter der Teilnehmer	72
9	Altersgruppierung nach Geschlechtern getrennt	73
10	Schüler und Lehrlinge	74
11	Anteile der Schüler und Lehrlinge in den Altersklassen von 13 bis 18 Jahren	74
12	Schultyp	75
13	Verteilung der Lehrlinge auf die verschiedenen Branchen	76
14	Konfession	77
15	Zusammenhang zwischen Konfession und früherer Teilnahme an christlichen Jugendlagern	78
16	Zusammenhang zwischen Konfession und CVJM/F-Mitgliedschaft	78
17	Soziale Klasse (Berufstätigkeit des Vaters)	79
18	Soziale Klasse (Zusammenfassung)	80
19	Berufstätigkeit der Mutter	83
20	Übersicht über den Zivilstand der Eltern und die Wohnung der Teilnehmer	84
21	Gemeindegrösse	85
22	Grösse des Wohnortes. Vergleich der Verteilung der Lagerteil- nehmer mit der Gesamtheit der Schweizer Jugendlichen zwi- schen 15 und 19 Jahren (1970)	86
23	Zusammenhang zwischen Grösse des Wohnortes und CVJM/F- Mitgliedschaft	87
24	Gliederung nach Wohnkantonen	88
25	Familiengrösse (Anzahl Kinder)	88
26	Mitgliedschaft von Einzelkindern in einer Jugendorganisation	89
27	Frühere Teilnahme an einem christlichen Jugendlager	89
28	CVJM/F-Mitgliedschaft	90
29	Zusammenhang zwischen Alter und Mitgliedschaft im CVJM/F	91
30	Neue CVJM/F-Mitglieder nach dem Lager	92
31	Zusammenfassender Ueberblick über die Mitgliedschaften	93
32	Zusammenhang zwischen Mitgliedschaften und früherer Teil- nahme an einem christlichen Jugendlager	94
33	Geschlecht und CVJM/F-Mitgliedschaft	95
34	Lehrlinge und CVJM/F-Mitgliedschaft	95
35	Geschieden oder getrennt lebende Eltern und CVJM/F-Mitglied- schaft der Kinder	96
36	Waisen und CVJM/F-Mitgliedschaft	96
37	Wohnung und CVJM/F-Mitgliedschaft	96
38	Schwierige Familienverhältnisse und CVJM/F-Mitgliedschaft	97

39	Geschlecht der Gruppenführer und Teilnehmer	99
40	Gruppenführer-Dichte ohne Lagerleitungen und Stäbe	99
41	Alter der Gruppenführer	100
42	Das Ziel- und Werte-System eines Lagers	102
43	Ziele der Gruppenführer-Tätigkeit	106
44	Stärke der Motivation zum Lagerbesuch	110
45	Erwartungen der Teilnehmer	111
46	Zusammenhang zwischen Erwartungen und CVJM/F-Mitgliedschaft	117
47	Vergleich der Teilnehmer-Erwartungen mit den Zielsetzungen der Gruppenführer	119
48	Extraversion / Introversion (HANES KJ)	121
49	Neurotizismus und Lügen (HANES KJ)	123
50	Gewichtung der einzelnen Problembereiche	127
51	Mitgliedschaften und Gedanken über Glaubensfragen	136
52	Gewichtung der Themenbereiche in den Gesprächen	139
53	Vergleich der Gespräche in der Kontrollgruppe mit jenen in den übrigen CVJM/F-Lagern	140
54	Vergleich zwischen Gewichtung der Problembereiche und geführten Gesprächen	141
55	Unter- und überbewertete Themen	142
56	Korrelation zwischen Gedanken und Gesprächen	143
57	Typen möglicher Veränderungen (S-E-T)	146
58	Soziale Erwünschtheit	148
59	Soziale Reife	149
60	Soziabilität	150
61	Sozialisierungstypen	151
62	Soziale Beweglichkeit/Starrheit	152
63	Soziale Passivität/Aktivität	153
64	Soziale Integration/Desintegration	154
65	Unloyalität im Rahmen der Legalität/Loyalität ohne Rücksicht auf Legalität	155
66	Soziale Vitalität/Vitalschwäche	156
67	Gesteigerter/verringertes Ranganspruch	157
68	Solidarität gegen die/mit der Autorität	158
69	Freundlichkeit/Feindlichkeit	159
70	Verteilung der Beteiligungsstile in 20 Veranstaltungen des deutschen CVJM	169
71	Lokalisierung typologischer Erzieherverhalten	173
72	Gruppen-Status	178
73	Gefühl der Gruppen-Integration	179
74	Gruppen-Status und Gefühl der Gruppen-Integration	179
75	Gruppenstatus und Gefühl der Gruppenintegration bei Schüler/Lehrlingen und Jugendlichen aus unterschiedlichen sozialen Klassen	182
76	Zuordnung der 16 Items zu den 4 Teildimensionen von RE-L	200
77	Religiöse Einstellung (RE-F). Vergleich mit Kontrollgruppen	203
78	Beantwortung der 16 Items zur Religiösen Einstellung	205
79	Gewichtung der Teildimensionen in der LIKERT-Form (RE-L) bei Lagerteilnehmern und Kontrollgruppen	207
80	Zusammenhang zwischen "Gedanken" und Religiöser Einstellung	210
81	Zusammenhang zwischen Alter und Religiöser Einstellung	215
82	Zusammenhang zwischen Schultyp und Religiöser Einstellung	218
83	Religiöse Einstellung bei Jugendlichen aus schwierigen familiären Verhältnissen	

84	Grösse des Wohnortes und Religiöse Einstellung	222
85	Veränderungen in RE-F während der Lager	224
86	Anzahl der von RE-Veränderungen betroffenen Teilnehmer	226
87	Veränderungen der Religiösen Einstellung nach Angaben der Teilnehmer	227
88	Zusammenhang zwischen Religiöser Einstellung und RE-Veränderung	232
89	Neurotizismus und Re-Veränderung während der Lagerzeit	234
90	Einstellung gegenüber dem geistlichen Programm	236
91	Positives am geistlichen Programm	237
92	Negatives am geistlichen Programm	239
93	Lagerbeurteilung	243
94	Was an den Lagern gefallen hat	245
95	Was an den Lagern nicht gefallen hat	246
96	Vergleich zwischen Erwartungen, Gefallen und Nicht-Gefallen	246
97	Gemischt- oder getrennt-geschlechtliche Lager? Vergleich zwischen jetzigem Zustand und Meinung der Teiln.	251
98	Zusammenhang zwischen Lagerart und Meinung der Teilnehmer	251
99	Unterschiede zwischen Teilnehmern in gemischt- und getrennt-geschlechtlichen Lagern (Ueberblick)	252
100	Anteil der gesamthaft untervertretenen Teilnehmergruppen in gemischt- und getrennt-geschlechtlichen Lagern	254
101	Lagertyp und CVJM/F-Mitgliedschaft	255
102	Veränderungen persönlicher Sorgen	261
103	Merkmale der Teilnehmer, deren Sorgen kleiner wurden	262
104	Veränderungen infolge der Lager (Häufigkeit)	264
105	Positive Veränderungen infolge der Lager (Art)	265
106	Gespräche der "veränderten" Teilnehmer	267
Anhänge:		
107	Verteilung der Teilnehmer auf die 12 Lager	378
108	Trennschärfe und Schwierigkeit der 16 Items in RE-L	386
109	Parameter von RE-L	387
110	Interkorrelationen der Dimensionen in RE-L	387
111	Eigenwerte und erklärte Varianz in RE-F	389
112	VARIMAX-rotierte Faktoren-Matrix für RE-F	389
113	Korrelation der Faktoren in RE-F mit den Teildimensionen in RE-L	390
114	Parameter von RE-F	391
115	Interkorrelation der Faktoren in RE-F	391
116	Parameter der normierten Skale zur Religiösen Einstellung	392
117	Kumulative Häufigkeiten und Stanine-Werte für RE-F total	393

ANHANG 9:

INHALTSVERZEICHNIS

<u>Inhaltsübersicht</u>	5
<u>Vorwort</u>	7
<u>Hinweise</u>	10
1. TEIL: <u>GRUNDLEGENG</u>	13
1.1 <u>Grundfragen</u>	13
1.2 <u>Hauptaspekte des Themas</u>	14
1.2.1 <u>Der dogmatische Aspekt</u>	14
1.2.2 <u>Der praktisch-theologische Aspekt</u>	14
1.2.3 <u>Der ethische Aspekt</u>	15
1.2.4 <u>Die humanwissenschaftlichen Aspekte</u>	15
1.2.5 <u>Viele Aspekte - eine Wirklichkeit</u>	16
1.3 <u>Zum Konzept einer kritisch-engagierten Wissenschaft (wissenschafts-theoretische Vorüberlegungen)</u>	17
1.3.1 <u>Modi wissenschaftlicher Aussagen</u>	17
1.3.1.1 <u>Der empirisch-erkennende Modus</u>	17
1.3.1.2 <u>Der normativ-entscheidende Modus</u>	18
1.3.1.3 <u>Die Relationalität der beiden Modi</u>	21
1.3.2 <u>Zum Verhältnis von Theologie und Humanwissenschaften</u>	24
1.3.3 <u>Zum Theorie-Praxis-Problem</u>	27
1.3.4 <u>Grundwerturteile</u>	28
1.3.5 <u>Kritische Wissenschaft ist engagierte Wissenschaft - engagierte Wissenschaft soll kritische Wissenschaft sein</u>	31
1.3.6 <u>Konkretion: Die logische Struktur der theologisch- sozialethischen Aussagen bei Arthur RICH</u>	31
1.3.7 <u>Folgerungen für die vorliegende Studie</u>	33
2. TEIL: <u>ANLAGE DER EMPIRISCHEN UNTERSUCHUNG</u>	37
2.1 <u>Problemstellung und Methode</u>	37
2.1.1 <u>Stand der Forschung</u>	37
2.1.1.1 <u>Theoriediskussion</u>	37
2.1.1.2 <u>Empirische Untersuchungen</u>	39
2.1.1.3 <u>Folgerungen</u>	42
2.1.2 <u>Eingrenzungen der Thematik</u>	43
2.1.2.1 <u>Christliche Jugendarbeit</u>	43
2.1.2.2 <u>Christliche Jugend-Lager</u>	43
2.1.2.3 <u>Christliche Jugendlager des deutsch-schweizerischen CVJM/F-Bundes für 13- bis 17-Jährige, Sommer 1975</u>	44
2.1.2.4 <u>Folgerungen bezüglich der Repräsentativität</u>	46
2.1.3 <u>Typen empirischer Forschung</u>	46
2.1.3.1 <u>Deskriptive und verifizierende Forschung</u>	46
2.1.3.2 <u>Explorative Forschung</u>	47
2.1.3.3 <u>Folgerungen</u>	48

2.1.4	Bestandesaufnahme und funktionale Analyse	49
2.1.4.1	Bestandesaufnahme	49
2.1.4.2	Funktionale Analyse	49
2.1.4.3	Folgerungen	51
2.1.5	Leitfragen und Erwartungen	52
2.1.5.1	Gewählte Methode zur Erarbeitung von Leitfragen und Erwartungen	52
2.1.5.2	Untersuchte Themenkreise	53
2.2	<u>Erhebungen und Auswertung</u>	54
2.2.1	Vorerhebungen (Frühling 1975)	54
2.2.2	Haupterhebungen	55
2.2.2.1	Erhebung am Lageranfang (Sommerferien 1975)	55
2.2.2.2	Erhebung am Lagerende (Sommerferien 1975)	56
2.2.2.3	Spätbefragung (Herbst 1975)	56
2.2.3	Auswertung	57
2.3	<u>Die Christlichen Vereine Junger Männer und Frauen</u>	58
2.3.1	<u>Geschichtliches</u>	58
2.3.1.1	Die Christlichen Vereine Junger Männer	58
2.3.1.2	Die Christlichen Vereine Junger Frauen und Töchter	59
2.3.2	Heutige Struktur, Verbreitung und Aktivitäten	60
2.3.2.1	Struktur	60
2.3.2.2	Verbreitung	61
2.3.2.3	Aktivitäten	62
2.3.3	Wesen und Ziele des CVJM	62
2.3.3.1	Die Pariser Basis (1855)	62
2.3.3.2	Die Kampala-Erklärung (1973)	63
2.3.3.3	Die Erklärung von Tozanso "Was ist der CVJM?"	64
2.3.3.4	Der Bund der CVJM/CVJF in der deutsch- sprachigen Schweiz	66
3.	<u>TEIL: ERGEBNISSE DER EMPIRISCHEN UNTERSUCHUNG</u>	67
3.1	<u>Zuverlässigkeit der Daten</u>	67
3.1.1	Rückfluss der Fragebogen	67
3.1.2	Fragebogen-Beantwortung	67
3.1.3	Integration der Befragung in den Lagerablauf	69
3.2	<u>Zusammensetzung der Teilnehmer</u>	70
3.2.1	Geschlecht	70
3.2.2	Alter	72
3.2.3	Schule, Lehre, Beruf	74
3.2.3.1	Schüler und Lehrlinge	74
3.2.3.2	Schultyp	75
3.2.3.3	Lehre	76
3.2.4	Konfession	76
3.2.5	Eltern	79
3.2.5.1	Soziale Klasse	79
3.2.5.2	Berufstätigkeit der Mutter	83
3.2.5.3	Zivilstand der Eltern und Wohnung des Teilnehmers	84
3.2.6	Wohnort	85
3.2.6.1	Grösse des Wohnortes	85
3.2.6.2	Wohnkanton	88
3.2.7	Geschwister	88

3.2.8	Mitgliedschaften	89
3.2.9	Ungünstige Voraussetzungen für eine CVJM/F-Mitgliedschaft	95
3.3	<u>Gruppenführer</u>	98
3.3.1	Geschlecht	99
3.3.2	Gruppenführer-Dichte	99
3.3.3	Alter	100
3.3.4	Ziele der Gruppenführer-Tätigkeit	101
	3.3.4.1 Exkurs: Der Ziel- und Wertekonflikt	101
	3.3.4.2 Ziele der Gruppenführer	106
3.4	<u>Motivation der Teilnehmer</u>	109
3.4.1	Stärke der Motivation	110
3.4.2	Erwartungen der Teilnehmer	111
	3.4.2.1 Kameradschaft, Erleben, Freiheit	111
	3.4.2.2 Uebrige Erwartungen	116
3.4.3	Vergleich der Teilnehmer-Erwartungen mit den Zielsetzungen der Gruppenführer	118
3.5	<u>Extraversion und Neurotizismus</u>	120
3.5.1	Extraversion / Introversion	120
3.5.2	Neurotizismus	123
3.6	<u>Probleme der Teilnehmer</u>	125
3.6.1	Erfassung der Probleme	125
3.6.2	Gewichtung der einzelnen Problembereiche	127
	3.6.2.1 "Ich selbst"	127
	3.6.2.2 "Was nach der Schule/Lehre sein wird" und "Schule"	129
	3.6.2.3 "Ich und meine Kameraden"	129
	3.6.2.4 "Glaubensfragen"	130
	3.6.2.5 "Ich und das andere Geschlecht"	135
	3.6.2.6 Uebrige Problembereiche	136
3.6.3	Zusammenhänge mit andern Variablen	136
	3.6.3.1 Mitgliedschaften und Gedanken über Glaubensfragen	136
	3.6.3.2 Schüler/Lehrlinge, Geschlecht	137
	3.6.3.3 Neurotizismus	137
	3.6.3.4 Kinder berufstätiger Mütter	137
3.7	<u>Geführte Gespräche</u>	139
3.7.1	Erfassung der Gespräche	139
3.7.2	Gewichtung der Themenbereiche in den Gesprächen	139
3.7.3	Vergleich zwischen Gedanken und Gesprächen über die Themenbereiche	141
	3.7.3.1 Vergleich zwischen Gewichtung der Problem- bereiche und geführten Gesprächen	141
	3.7.3.2 Korrelation zwischen Gedanken und Gesprächen	142
3.7.4	Alter und Gespräche über Glaubensfragen	144
3.8	<u>Soziale Einstellungen und deren Veränderung</u>	144
3.8.1	Gruppentest für die soziale Einstellung (S-E-T)	144
3.8.2	Ergebnisse des S-E-T	145
	3.8.2.1 Soziale Erwünschtheit	148
	3.8.2.2 Soziale Reife	149
	3.8.2.3 Soziabilität	150
	3.8.2.4 Sozialisierungs-Typen	151
	3.8.2.5 Soziale Beweglichkeit/Starrheit	152
	3.8.2.6 Soziale Passivität/Aktivität	153
	3.8.2.7 Soziale Integration/Desintegration	154
	3.8.2.8 Unloyalität im Rahmen der Legalität/ Loyalität ohne Rücksicht auf Legalität	155

3.8.2.9	Soziale Vitalität/Vitalschwäche	156
3.8.2.10	Gesteigerter/verringertes Ranganspruch	157
3.8.2.11	Solidarität gegen die/mit der Autorität	158
3.8.2.12	Feindlichkeit/Freundlichkeit	159
3.8.3	Uebersicht über die Ergebnisse des S-E-T und Folgerungen	160
3.8.3.1	Die soziale Einstellung der Teilnehmer	160
3.8.3.2	Veränderungen während der Lager	161
3.8.3.2.1	Die Autoritätsbezogenheit der Lagernormen	161
3.8.3.2.2	Die Thesen MOLLENHAUERS zum Sozialisationsmodus evang. Jugendarbeit	162
3.8.3.2.3	Dimensionen des Erziehverhaltens nach TAUSCH/TAUSCH	171
3.8.4	Zusammenhänge mit andern Variablen	176
3.9	<u>Gruppen-Status und Gefühl der Gruppen-Integration</u>	177
3.9.1	Zur Erhebung	177
3.9.1.1	Gruppen-Status	177
3.9.1.2	Das Gefühl der Gruppen-Integration	178
3.9.2	Ergebnisse	178
3.9.3	Zusammenhänge mit andern Variablen	180
3.9.3.1	Soziale Einstellungen (S-E-T)	180
3.9.3.2	Schüler/Lehrlinge, soziale Klassen	181
3.9.3.3	Tendenzen	182
3.9.3.4	Folgerungen und Wertung	183
3.10	<u>Religiöse Einstellung</u>	184
3.10.1	Erfassung der Religiösen Einstellung und deren Veränderung	184
3.10.1.1	Der Begriff "religiöse Einstellung"	185
3.10.1.1.1	Glaube und religiöse Einstellung	185
3.10.1.1.2	Religion und religiöse Einstellung	188
3.10.1.2	Frühere Untersuchungen zur religiösen Einstellg.	190
3.10.1.2.1	Einstellungen Jugendlicher zu Jesus (DEUSINGER/DEUSINGER, 1973)	190
3.10.1.2.2	Was glauben die Deutschen? (HARENBERG, 1968)	191
3.10.1.2.3	Die Entwicklung von Werthaltungen in der Reifezeit (OERTER, 1966)	191
3.10.1.2.4	Religiöses Erleben unserer Jugend (L. SCHMID, 1960)	192
3.10.1.2.5	Identität und religiöse Einstellung (REISER, 1972)	192
3.10.1.2.6	Religion ohne Entscheidung (WOELBER, 1959)	195
3.10.1.2.7	Folgerungen	195
3.10.1.3	Konstruktion der Skala zur Religiösen Einstellg.	196
3.10.1.4	Beschreibung der Teildimensionen und Faktoren in der Skala zur Religiösen Einstellung	200
3.10.1.4.1	LIKERT-Form (RE-L)	200
3.10.1.4.2	Faktorenanalytisch gewonnene Form (RE-F)	201
3.10.2	Religiöse Einstellung der Lagerteilnehmer	202
3.10.2.1	Vergleich mit Kontrollgruppen	202
3.10.2.2	Unterschiede zwischen den Lagern	203
3.10.2.3	Beantwortung der einzelnen Items	205
3.10.2.4	Gewichtung der Teildimensionen in RE-L	206

3.10.3	Zusammenhang der Religiösen Einstellung mit andern Variablen	207
3.10.3.1	Mitgliedschaften	208
3.10.3.2	Neurotizismus	208
3.10.3.3	Extraversion	209
3.10.3.4	Gedanken und Gespräche	210
3.10.3.5	Soziale Einstellungen	211
3.10.3.6	Gruppenstatus und Gefühl der Gruppenintegration	213
3.10.3.7	Geschlecht	213
3.10.3.8	Alter	214
3.10.3.9	Schüler/Lehrlinge	217
3.10.3.10	Schultyp	217
3.10.3.11	Soziale Klasse	219
3.10.3.12	Jugendliche aus schwierigen familiären Verhältnissen	220
3.10.3.13	Grösse des Wohnortes	222
3.10.4	Veränderungen der Religiösen Einstellung in den Lagern	223
3.10.4.1	Mit der Skala zur Religiösen Einstellung (RE-F) feststellbare Veränderungen	224
3.10.4.2	Veränderungen der Religiösen Einstellung nach Angaben der Teilnehmer	227
3.10.5	Zusammenhang der Veränderungen in der Religiösen Einstellung mit andern Variablen	228
3.10.5.1	Zusammenhang zwischen Religiöser Einstellung und RE-Veränderung	228
3.10.5.2	Neurotizismus	234
3.11	<u>Geistliches Programm</u>	236
3.11.1	Einstellung gegenüber dem geistlichen Programm	236
3.11.2	Begründungen	237
3.11.2.1	Positives	237
3.11.2.2	Negatives	239
3.11.3	Zusammenhang mit andern Variablen	240
3.11.3.1	Religiöse Einstellung	240
3.11.3.2	Alter	240
3.11.4	Folgerungen und Wertung	241
3.12	<u>Lagerbeurteilung</u>	243
3.12.1	Bewertung der Lager	243
3.12.2	Religiöse Einstellung und Lagerbewertung	244
3.12.3	Was an den Lagern gefallen, was nicht gefallen hat	245
3.12.3.1	Sport	247
3.12.3.2	Kameradschaft	247
3.12.3.3	Natur, Land, Zelten	248
3.12.3.4	Glaubensvertiefung	248
3.12.3.5	Freiheit, Freizeit	248
3.13	<u>Gemischt- oder getrennt-geschlechtliche Lager?</u>	250
3.13.1	Heutiger Zustand und Meinung der Teilnehmer	250
3.13.2	Zusammenhang mit andern Variablen	252
3.13.2.1	Unterschiede der Teilnehmer in den beiden Lagerformen	252
3.13.2.2	Teilnehmer in gemischten Lagern	253
3.13.2.3	Teilnehmer in reinen Burschen - oder Mädchenlagern	255

3.14	<u>Persönliche Veränderungen durch die Lager</u>	260
3.14.1	"Sorgen" und deren Veränderungen	260
3.14.1.1	Art der Veränderungen	260
3.14.1.2	Zusammenhang mit andern Variablen	262
3.14.2	Veränderungen nach Angaben in der Spätbefragung	263
3.14.2.1	Häufigkeit und Art der Veränderungen	263
3.14.2.2	Zusammenhang mit andern Variablen	266
3.14.2.3	Heimkinder	267
3.14.2.4	Einige Zitate aus Aeusserungen der Teilnehmer	267
4.	<u>TEIL: CHRISTLICHE JUGENDARBEIT ALS EINE FORM DER CHRISTUSGEMEINSCHAFT</u>	273
4.1	<u>Vorbemerkungen</u>	273
4.1.1	Zielsetzung des 4. Teiles	273
4.1.2	Anforderungen an theologische Kriterien, Beurteilungs- und Entscheidungsmaximen	274
4.1.3	Grenzen der Ausführungen	274
4.2	<u>Zu neueren "Theorien der Jugendarbeit"</u>	275
4.2.1	Konzeptionen von Jugendarbeit und deren theologische Begründungen	275
4.2.1.1	Missionarische Jugendarbeit	275
4.2.1.2	Sozial-integrative Jugendarbeit	276
4.2.1.2.1	Integration in die Gesellschaft	277
4.2.1.2.2	Integration in die (Kirch-)Gemeinde	278
4.2.1.2.3	Jugendarbeit als katechetische Aktivität	279
4.2.1.2.4	Integration in einen Bund	280
4.2.1.3	Jugendarbeit als Selbsterfüllung der Jugend	281
4.2.1.4	Emanzipatorische Jugendarbeit	281
4.2.1.5	Antikapitalistische Jugendarbeit	284
4.2.1.6	Offene Jugendarbeit	286
4.2.1.7	Jugend ohne Kirche? (SPOELGEN, 1975)	286
4.2.2	Kritik	289
4.2.2.1	Die Auswahltheologen als Ideologen christlicher Jugendarbeit	289
4.2.2.2	Die Auswahlchristen als Konsumenten christlicher Jugendarbeit	292
4.2.2.3	Die Zementierung des Auswahlchristentums durch die Auswahltheologie und deren Folgen	295
4.2.2.4	Die Identitätskrise der christlichen Jugendarbeit	297
4.2.2.4.1	Restaurative Regression	299
4.2.2.4.2	Progressive Identitätsdiffusion	299
4.2.2.4.3	Identitätsgewinnung durch Krisenverarbeitung	301
4.3	<u>Die theologischen Orte der Jugendarbeit</u>	303
4.3.1	Konsequenz I: Der Unterschied zwischen Allgemeiner und Christlicher Jugendarbeit	303
4.3.2	Konsequenz II: Der theologische Ort der Allgemeinen Jugendarbeit ist die Ethik	305
4.3.3	Konsequenz III: Der theologische Ort der Christlichen Jugendarbeit ist die Ekklesiologie	307
4.3.4	Weiteres Vorgehen	307

4.4	<u>Theologische Beurteilungskriterien für jede Jugendarbeit</u>	308
4.4.1	Der sozialetische Ansatz von Arthur RICH	308
4.4.1.1	Der existential-eschatologische Ausgangspunkt	308
4.4.1.2	Das Humanum aus Glauben, Hoffnung, Liebe	309
4.4.1.3	Kriterien des Menschengerechten aus Glauben, Hoffnung, Liebe	310
4.4.1.3.1	Kriterium der kritischen Distanz	310
4.4.1.3.2	Kriterium der Relativität	310
4.4.1.3.3	Kriterium der Relationalität	311
4.4.1.3.4	Radikalität im Gegensatz zu Extremismus	311
4.4.1.3.5	Kriterium der Mitmenschlichkeit	311
4.4.1.3.6	Kriterium der Partizipation	312
4.4.1.3.7	Kriterium des Sachgerechten	312
4.4.2	Das Problem des "ganzen" Menschen	313
4.4.2.1	Kriterium "Ausrichtung auf Ganzheitlichkeit"	313
4.4.2.2	Der Exklusivitätsanspruch der Theologie auf den "ganzen" Menschen	313
4.4.2.3	Der Irrtum von der Möglichkeit "ganzheitlicher" Jugendarbeit	314
4.4.2.4	Das individualistische Missverständnis des "ganzen" Menschen	316
4.4.3	Konsequenzen	319
4.4.3.1	Sozial-integrativ oder emanzipatorisch?	319
4.4.3.2	Der kameradschaftlich-partizipative Führungsstil	322
4.4.3.3	Gemischt- oder getrennt-geschlechtliche Lager?	327
4.4.3.4	Das Religiöse in der Jugendarbeit	328
4.5	<u>Christliche Jugendarbeit als eine Form der Christusgemeinschaft</u>	331
4.5.1	These	331
4.5.2	Ekklesia als Christusgemeinschaft	332
4.5.2.1	Ekklesia als Leib Christi	332
4.5.2.2	Der Gottes-Dienst im Alltag der Welt	334
4.5.2.3	Die Ekklesia und die Kirchen	336
4.5.2.4	Christusgemeinschaft	337
4.5.2.5	Christliche Jugendarbeit und die Kirchen	340
4.5.2.6	Einladung zum Pistis-Glauben	342
4.5.3	Soziologische Bedingungen von Neuem Leben und von Transformation	346
4.5.3.1	Neuer Wissensbestand	346
4.5.3.2	Glaubwürdigkeit (Plausibilität)	347
4.5.3.2.1	Innere Glaubwürdigkeit	347
4.5.3.2.2	Aeusserere Glaubwürdigkeit	348
4.5.3.3	Signifikante Andere	348
4.5.3.4	Gespräch/Kommunikation (Die Forderung nach offener Kommunikation)	350
4.5.3.4.1	Spiel mit offenen Karten	351
4.5.3.4.2	Konflikte werden offen ausgetragen	351
4.5.3.4.3	Open-Ended Communication	352
4.5.3.4.4	Dialogische Kommunikation (Verkündigung als Monolog im Dialog)	352
4.5.3.5	Nihilation und Legitimation	353
4.5.3.6	Dauerbeziehung mit der neuen Gruppe	354

4.5.4	Konsequenzen	354
4.5.4.1	Christliche Jugendarbeit richtet Zeichen auf	354
4.5.4.2	Christliche Jugendarbeit ist ein Raum, in welchem Christusgemeinschaft gelebt wird und deshalb erlebbar ist	356
4.5.4.3	Christliche Jugendarbeit denkt und lebt oekumenisch	357
4.5.4.4	Christliche Jugendarbeit ist weltoffen	359
4.5.4.5	Christliche Jugendarbeit befriedigt die Bedürfnisse der Jugendlichen	360
4.5.4.6	Christliche Jugendarbeit zielt auf Verantwortungs-Uebernahme und Partizipation	361
4.5.4.7	Christliche Jugendarbeit lebt internationale Solidarität	362
4.5.4.8	Christliche Jugendarbeit handelt politisch	363
4.5.4.9	Christliche Jugendarbeit hilft, die Schranken zwischen Rassen und sozialen Klassen abzubauen	363
4.5.5	Christliche Jugendarbeit als eine Form der Christus- gemeinschaft - Ideal oder Wirklichkeit?	365
5.	<u>TEIL: ZUSAMMENFASSUNG</u>	367
5.1	Zusammenfassung des 1. Teiles: Grundlegung	367
5.2	Zusammenfassung des 2. Teiles: Anlage der empirischen Untersuchung	368
5.3	Zusammenfassung des 3. Teiles: Ergebnisse der empirischen Untersuchung	369
5.4	Zusammenfassung des 4. Teiles: Christliche Jugendarbeit als eine Form der Christusgemeinschaft	371
	<u>ANHAENGE</u>	375
Anhang 1	Die untersuchten Lager	375
Anhang 2	Statistische Grundbegriffe und Verfahren	379
Anhang 3	Verwendete Koeffizienten und Verfahren	383
Anhang 4	Konstruktion der Skala zur Religiösen Einstellung	385
Anhang 5	Die verwendeten Fragebogen	394
Anhang 6	Literaturverzeichnis	407
Anhang 7	Personenverzeichnis	422
Anhang 8	Verzeichnis der Tabellen und Darstellungen	429
Anhang 9	Inhaltsverzeichnis	432

