

## Politik des Sozialen und Religion – Ein ambivalentes Verhältnis

Micha Brumlik

Spirituelle Subtexte des Politischen: Prophetische Rede

Michael Ramminger

Die Linke und die Religionskritik

Joachim Weber

Religionslosigkeit, Fundamentalismus und radikale Weltliebe

Arne Schäfer

Ordnung – Keuschheit – Mission. Über religiöse Ideologie, Kulturkritik und sozialpädagogische Praxis evangelikaler Christen

Frank Düchting

Kirche auf Raumpatrouille. Sozialraum und Gemeinwesendiakonie in der kirchlichen Diskussion

Matthias Nauerth

Wie hält sie's mit der Religion? Ein Beitrag zur Begründung der Bedeutung von Religionssensibilität in der Sozialen Arbeit

Michael Tüllmann

„So was hat mich ja noch nie jemand gefragt!“ Das Projekt „religions- und kultursensible Pädagogik“ – ein Gespräch mit Michael Tüllmann

Friedemann Affolderbach

Zu den Widersprüchen (in) der Offenen Arbeit und Sozialdiakonischen Jugendarbeit in der DDR

Volker Krolzik

Diakonie als christliches Unternehmen. Was prägt und trägt diakonische Einrichtungen im säkularen Kontext?

Bernd Seguin

Profile sichern und Zukunft schaffen

Forum

Sebastian Meyer

Der Klient als Risiko. Eine empirische Studie über das Versiegen der Lebensweltorientierung im Allgemeinen Sozialen Dienst



# Widersprüche

Zeitschrift für sozialistische Politik im Bildungs-, Gesundheits- und Sozialbereich

36. Jahrgang, Juni 2016

Herausgegeben vom Widersprüche e.V.

Verein für kritische Analyse und Bildung im Sozial-, Gesundheits- und Bildungsbereich

**Redaktion:** Manfred Kappeler, Friedel Schütte (Berlin); Christof Beckmann, Holger Ziegler (Bielefeld); Henning Schmidt-Semisch (Bremen); Friedemann Affolderbach, Uwe Hirschfeld (Dresden); Fabian Kessl (Essen); Karl August Chassé, Helga Cremer-Schäfer, Kirsten Huckenbeck (Frankfurt); Frank Düchting, Timm Kunstreich (V.i.S.d.P.), Annita Kalpaka, Michael Lindenberg, Tilman Lutz, Barbara Rose, Wolfgang Völker, Heiner Zillmer (Hamburg); Dietlinde Gipsner (Hannover); Ellen Bareis, Thomas Wagner, Kerstin Herzog (Ludwigshafen); Joachim Weber (Mannheim); Maria Bitzan, Eberhard Bolay (Reutlingen); Günter Pabst (Schwalbach/Ts.); Holger Adam, Michael May, Arne Schäfer (Wiesbaden); Gertrud Oelerich, Andreas Schaarschuch, Heinz Sünker (Wuppertal).

Die Schwerpunkte der nächsten Nummern sind:

Widersprüche 141 Flucht - Provokationen und Regulationen  
(September 2016)

Widersprüche 142 Pädagogik des Sozialen – ein Schritt zu Demokratie als Lebensform  
(Dezember 2016)

Widersprüche 143 Sprache und Sprechen in der Sozialen Arbeit  
(März 2017)

Die **Widersprüche** erscheinen regelmäßig mit vier Nummern im Jahr mit einem Gesamtumfang von mindestens 520 Seiten. Einzelheft € 15,00. Jahresabonnement € 42,00; StudentInnenabonnement (Studienbescheinigung beilegen) € 27,00; Preise jeweils zzgl. Versand. Das Abonnement kann mit einer Frist von acht Wochen zum Jahresende schriftlich gekündigt werden.

**Hinweis der Redaktion:** Namentlich gekennzeichnete Beiträge geben nicht in jedem Fall die Meinung der Redaktion wieder. Manuskripte zur Veröffentlichung nimmt die Redaktion gerne entgegen. Für eingesandtes Material wird keine Haftung übernommen.

**Redaktionsadresse:** Widersprüche, Nicoletta Rapetti c/o Redaktion express/AFP e.V., NiddasträÙe 64, 60329 Frankfurt a.M., Tel.: (0 69) 67 99 84, E-Mail: widersprueche@gmx.de

**Verlagsadresse:** Verlag Westfälisches Dampfboot, Hafenweg 26a, 48155 Münster, Tel.: (02 51) 39 00 48-0, FAX (02 51) 39 00 48 50, E-Mail: info@dampfboot-verlag.de, Internet: <http://www.dampfboot-verlag.de>

**Vertrieb an Einzelkunden:** Germinal GmbH, Siemensstr. 16, D-35463 Fernwald, Tel.: +49 (0) 641 / 4 17 00, E-Mail: bestellservice@germinal.de

**Vertrieb an Institutionen/Buchhandlungen:** Prolit Verlagsauslieferung, Siemensstr. 16, D-35463 Fernwald, Tel.: +49 (0) 641 / 9 43 93 33, Fax: +49 (0) 641 / 9 43 93 39, E-Mail: R.Eckert@prolit.de

© 2016 Verlag Westfälisches Dampfboot. Alle Rechte, auch das der Übersetzung vorbehalten  
Druck und Bindung: Rosch-Buch Druckerei GmbH, Scheßlitz  
ISSN 0721-8834 ISBN 978-3-89691-010-3

Zeitschrift für sozialistische Politik im Bildungs-, Gesundheits- und Sozialbereich

# Widersprüche

140



Knochenbrüche  
Z'sammenbrüche  
Bibelsprüche  
Lehrerflüche  
Mutters Küche  
sind 'ne Menge  
Widersprüche  
(*Volksmund*)

## Politik des Sozialen und Religion – Ein ambivalentes Verhältnis

Zu diesem Heft. .... 3

### Schwerpunkt

*Micha Brumlik*  
Spirituelle Subtexte des Politischen: Prophetische Rede ..... 13

*Michael Ramminger*  
Die Linke und die Religionskritik. .... 23

*Joachim Weber*  
Religionslosigkeit, Fundamentalismus und radikale Weltliebe. .... 37

*Arne Schäfer*  
Ordnung – Keuschheit – Mission. Über religiöse Ideologie, Kulturkritik und sozialpädagogische Praxis evangelikaler Christen. .... 53

*Frank Düchting*  
Kirche auf Raumpatrouille. Sozialraum und Gemeinwesendiakonie in der kirchlichen Diskussion. .... 65

*Matthias Nauerth*  
Wie hält sie's mit der Religion? Ein Beitrag zur Begründung der Bedeutung von Religionssensibilität in der Sozialen Arbeit ..... 79

*Michael Tüllmann*

„So was hat mich ja noch nie jemand gefragt!“ Das Projekt „religions- und kultursensible Pädagogik“ – ein Gespräch mit Michael Tüllmann..... 93

*Friedemann Affolderbach*

Zu den Widersprüchen (in) der Offenen Arbeit und Sozialdiakonischen Jugendarbeit in der DDR..... 99

*Volker Krolzik*

Diakonie als christliches Unternehmen. Was prägt und trägt diakonische Einrichtungen im säkularen Kontext?..... 111

*Bernd Seguin*

Profile sichern und Zukunft schaffen..... 117

## Forum

*Sebastian Meyer*

Der Klient als Risiko. Eine empirische Studie über das Versiegen der Lebensweltorientierung im Allgemeinen Sozialen Dienst ..... 121

## Rezensionen

*Manfred Liebel*

Die Frage nach der guten Kindheit  
Über: *Christoph Schickhardt: Kinderethik. Der moralische Status und die Rechte der Kinder. mentis Verlag, Münster 2012.*..... 135

## Kritische Soziale Arbeit: Eingriffe und Positionen

*AKS München*

„Solidarität statt Ausgrenzung – Ansätze kritischer Sozialer Arbeit“  
Einladung zum 4. Bundestreffen der Arbeitskreise Kritische Soziale Arbeit (AKS) vom 11. bis 13. November 2016 in München ..... 141

Bildnachweise

Fotos im Innenteil: © Walburga Freitag, Bielefeld

## Zu diesem Heft

Ein Heftschwerpunkt „Religion“ ist ein Novum in der Geschichte der Widersprüche. Dies erscheint einerseits verwunderlich, da etwa die Hälfte der Redaktion einen biografischen oder institutionellen Bezug zu Kirche, Religion und/oder Theologie hat. Andererseits ist es wenig erstaunlich, da wir uns damit in die klassische religionskritische bzw. -distanzierte Tradition der ‘Linken’ einreihen. Ein solches Novum stellt für uns eine große Herausforderung dar, und auch deshalb ist das Heft thematisch breit angelegt, nicht nur durch den Titel: „Politik des Sozialen und Religion – Ein ambivalentes Verhältnis“, sondern auch durch das Spektrum der Inhalte, Positionen und Autoren, die nicht nur aus der Wissenschaft, sondern auch aus der Praxis kommen.

Fällig ist dieser Schwerpunkt aber zweifellos, denn die Frage, ob wir aktuell eine Wiederkehr der Religion erleben oder einen Gestaltwandel des Religiösen, ist virulent und wird kontrovers diskutiert. So titelt bspw. der Spiegel am 26.03.2016: „Der missbrauchte Glaube. Die gefährliche Rückkehr der Religionen.“ In diesem Kontext, aber auch vor dem Hintergrund der eingangs genannten Bezüge und Abgrenzungsbewegungen drängt sich die Frage auf, wie wir es aus einer (selbst) kritischen linken Perspektive, der die Religion mit Marx mindestens verdächtig war, halten. Der dritte Fokus liegt auf der Sozialen Arbeit und den unterschiedlichen disziplinären, professionsbezogenen und praktischen Herausforderungen, die sich aus der Wiederkehr der Religion ergeben.

## Religion gewinnt an Bedeutung – auch in der Sozialen Arbeit

Die Annahme, Religion werde in vielen europäischen Ländern nach und nach verschwinden, ist seit den 1960er Jahren ein Gemeinplatz der Religionssoziologie, auch wenn die damit verbundene Säkularisierungsthese immer umstritten war, insbesondere mit Blick auf die Vitalität von Religion in den USA, Afrika und Asien: „In den letzten etwa zwanzig Jahren [...] hat sich die Situation radikal gewandelt. Heute nun haben auf jeden Fall in den Sozialwissenschaften – zunehmend aber auch in der allgemeinen Öffentlichkeit – die Zweifler die Oberhand gewonnen, diejenigen also, die nicht die Phänomene der Säkularisierung bestrei-

ten, wohl aber ihren quasi gesetzmäßigen Zusammenhang mit der Modernisierung (Joas 2013: 24).

Inzwischen erscheint der Bedeutungszuwachs von Religion in unserer Gesellschaft evident. Nach Jahrzehnten der Enttraditionalisierung, Pluralisierung und Privatisierung religiöser Überzeugungen, dem Bedeutungsverlust der großen Kirchen und esoterischen Ausdifferenzierungen scheint Religion auf neuerliche Weise zum Bezugspunkt individueller und kollektiver Anerkennungsforderungen zu werden: zum identitären Referenzpunkt fundamentalistischer Krieger ebenso wie ihrer abendländischen Gegner, aber auch von Menschen, die mit ihren eigenen religiösen Traditionen eingewandert sind. Religion findet sich auch in den öffentlichen Wertedebatten der Gegenwart und den damit verbundenen Entscheidungen, insbesondere in der Medizin, der Familien- und Geschlechterpolitik.

Zugleich wird Religion zum Benchmark auf Sozialmärkten und zum Gegenstand hektischer Bemühungen konfessionell gebundener Träger der Sozialen Arbeit, die religiöse Identität ihrer Dienstleistungen sowohl sich selbst als auch anderen gegenüber zu plausibilisieren. Dies geschieht im Angesicht der zunehmend brüchiger werdenden Umsetzbarkeit der Loyalitätsrichtlinie, die – gewerkschaftlich wie innerkirchlich – zunehmend offen diskutiert und teilweise bereits abgeschafft wird. Zu beobachten ist darüber hinaus eine wachsende Bedeutung religiöser Themen in der sozialarbeiterischen Praxis, die sich u.a. in Anerkennungsforderungen religiös geprägter Adressat\_innen zeigt (dazu Nauerth in diesem Heft).

### Das traditionell uneindeutige Verhältnis der Linken zur Religion

Der marxistisch geprägten politischen Linken war die Religion von Beginn an verdächtig. Marx sah in ihr bekanntlich ein verkehrtes Weltbewusstsein, das die verkehrte Welt widerspiegelt: den Seufzer der bedrängten Kreatur und zugleich ihr schmerzlinderndes Opiat. Bebel formulierte 30 Jahre später, Christentum und Sozialismus stünden sich gegenüber wie Feuer und Wasser. Damit schien die Sachlage geklärt. Die Linke stand für „mehr Bebel, weniger Bibel“. Mehr oder weniger scharfe Abgrenzungen gegenüber Religion gehörte bis weit ins 20. Jahrhundert hinein zum programmatischen Bestandteil links-orientierter Theoriebildung sowie (mehr oder weniger) links-orientierter Parteien: sowohl in der sozialdemokratischen, später der grün-alternativen, immer auch in der sozialistischen oder kommunistischen Variante. Religionsdistanz ist ein typischer Teil des linken Habitus bis in die Gegenwart. Interessanterweise lässt sich zugleich zeigen, dass in den Evolutions- und Revolutionsvorstellungen der religionskritischen-

traditionellen Linken mit der Figur des „neuen Menschen“ religiöse Vorstellungen in säkularer Form konserviert wurden (vgl. Küenzlen 1997).

Die Weimarer Republik war mit der SPD und der katholischen Kirche noch geprägt und getragen von zwei voneinander abgegrenzten, intakten und in sich geschlossenen Milieus, die ihre Mitglieder von der Wiege bis zur Bahre betreuen (vgl. Ummerhofer 2003). Diese Eindeutigkeiten sind verschwunden. Die SPD erkennt seit 1959 die jüdisch-christliche neben der marxistischen und der humanistischen Tradition als eine der drei Begründungsquellen eines demokratischen Sozialismus an. Die PDS formulierte 1990 erstmals, man bemühe sich, „das Handeln der Gläubigen aus ihrer Glaubensbindung zu verstehen und zu respektieren“ und man erkenne und würdige, „dass religiöse Ethik zu verantwortlicher Lebens-, Welt- und Gesellschaftsgestaltung befähigt“ (Positionspapier 1990).

Auch die katholische und die evangelischen Kirchen haben dieser scharfen Grenzziehung in ihrer Geschichte weitgehend entsprochen, wenn auch in unterschiedlicher Ausprägung. Das Erstarken der Arbeiterbewegung erfolgte gegen den Widerstand der Kirchen. So begründete bspw. Wichern sein Engagement für eine evangelische Diakonie auch als strategische Positionierung gegen das Ausbreiten des 'gottlosen Kommunismus'.

Es gab allerdings auch schon sehr frühe individuelle Infragestellungen dieser Gegnerschaft sowie theoretisches und praktisches Crossover. Für Deutschland bedeutsam sind im 19. Jahrhundert u.a. Christoph Blumhardt d.J. (der Anti-Wichern) und Wilhelm Hohoff, später die Arbeiten von Leonard Ragatz, Paul Tillich, Karl Barth, Walter Dierks, Helmut Gollwitzer, Marie Veit, Dorothee Sölle u.a., aber auch Martin Buber mit seiner Grundlegung eines religiösen Sozialismus aus jüdischer Sicht ist hier zu erwähnen. Allen genannten gemeinsam sind die praktische und theoretische Infragestellung der Frontstellung von religiöser Überzeugung gegen eine politisch linke Gesinnung sowie die Freilegung der befreienden Kräfte des christlich-jüdischen Glaubens.

Für eine kritische Sozialwissenschaft von größerer Bedeutung sind die Irritationen aus den eigenen Reihen. Hierzu gehört beispielsweise die Positionierung des späten Horkheimer (1970: 61) oder die von Habermas (2009: 218), die darauf verweisen, dass sich die Beurteilung des Phänomens Religion nicht mit dem Diktum der Klassiker erledigt habe. Religion beinhalte vielmehr ein kritisch-utopisches Potential: „Politik, die ... Theologie nicht in sich bewahrt, bleibt ... Geschäft“ (Horkheimer 1970: 60). Auch diese Stimmen und der zugehörige kontroverse Diskurs geben Anlass, sich mit dem Thema Religion zu befassen.

## Fragen zum ambivalenten Verhältnis einer Politik des Sozialen und Religion

Vor diesem Hintergrund haben wir uns angesichts der Breite der angesprochenen Themen entschieden, in diesem Heft folgende Fragen zu fokussieren:

*Welche Befunde gibt es zum Wandel des Religiösen in der Gesellschaft? Was passiert hier gerade?* Wenn mit Joas die Säkularisierungsthese fragwürdig und die Modernisierung nicht die Ursache für den Rückgang von Religion ist, dann stellt sich die grundsätzliche Frage, ob es sich (bezogen auf Deutschland) aktuell um eine Wiederkehr der Religion oder um eine Art Gestaltwandel des Religiösen handelt? Erleben wir eine Postsäkularisierung oder einen Diskurswandel, der Religion neu mit Bedeutung versieht und damit neu konstruiert?

*Wie ist diese Entwicklung aus einer (selbst-)kritischen linken Perspektive zu bewerten?* Diese Frage gründet nicht nur in den biografischen und institutionellen Bezügen der Redaktion, sondern auch in der Frage nach den unterschiedlichen Quellen kollektiver Selbstermächtigung, die eine Politik des Sozialen ermöglichen. Ist die „Kritik der Religion [...] die Voraussetzung aller Kritik“ (Marx 1976: 378)? Haben religionsentleerte Lebenswelten, Sozialräume und Gesellschaften per se ein höheres emanzipatorisches Potential? Wie halten wir es also mit der Religion? Was kann sie sollen und was soll sie können?

*Welche Herausforderungen ergeben sich hieraus für eine (selbst-)kritische Soziale Arbeit in Disziplin und Profession?* Der Sozialen Arbeit sind die religiösen Fragestellungen traditionell nahe. Vor diesem Hintergrund stellen sich mannigfaltige weiterführende Fragen, von denen nur ein Teil in diesem Heft bearbeitet werden kann:

Wie können Fachkräfte die religiös gefärbten Wirklichkeiten Anderer achten und sich für die Verwirklichung ihrer Subjektivitäten einsetzen, wo diese behindert sind? Wie können sie zugleich unterscheidungsfähig werden und die religiösen Ressourcen der Menschen vom Gegenteil unterscheiden – von den religiös geprägten Barrieren und Verzerrungen, ohne dabei erneut fürsorgerisch-besserwisserisch-paternalistisch daherzukommen und die eigenen religionskritischen oder religiösen Vorstellungen zum Maßstab zu nehmen?

Wie kann eine Selbstvergewisserung konfessioneller Träger und Verbände erfolgen, die nicht in die ideologischen Schutzzräume der Vergangenheit zurück will und der Gefahr entgeht, ihre Religionsbestände zu Tauschwerten auf Sozialmärkten zu entleeren? Was ist ihr Gebrauchswert? Worin ist er theoretisch, institutionell und personell verankert und worin drückt er sich praktisch aus? Wie werden die Debatten um interkulturelle Öffnung und die sogenannte Loyalitätsrichtlinie

innerhalb der kirchlichen Träger diskutiert und welche Konflikte sind hier zu benennen?

## Zu den Beiträgen im Einzelnen

Den Auftakt bildet *Micha Brumliks* Beitrag zum spirituellen Gehalt politischer Sozialkritik, den er in seinem Bezug auf die biblische Prophetie untersucht und aufzeigt. Indem die biblischen Schriften als Quellen politischer Theorie in früh-hochkulturellen Gesellschaften gelesen werden, wird der spezifische Charakter der biblischen Propheten herausgearbeitet, und an den Beispielen Martin Luther King, Ernst Bloch sowie Verweisen auf zeitgenössische politische „Prophetinnen und Propheten“ begründet und illustriert. Auf dieser Grundlage erörtert Brumlik das spezifische Format prophetischer Sozialkritik und die Bedingungen ihrer Fähigkeit, Resonanz in der Gesellschaft zu erzeugen.

Mit einem grundlegenden Blick auf die ersten beiden Fragenkomplexe plädiert *Michael Ramming* in seinem Beitrag angesichts der viel behaupteten Wiederkehr der Religion für ein von Marx inspiriertes Religionsverständnis und für eine Religionskritik, die den oft verengten Blick auf Religion „als Opium des Volkes“ und als totalitäre Ideologie mit Benjamin kritisch auf die Frage nach „Kapitalismus als Religion“ weitet. Religionen, so seine zentrale Analyse, seien nicht das Gegenüber von Vernunft und Aufklärung, sondern Teil gesellschaftlicher Auseinandersetzungen um die Interpretation der Welt – im Guten wie im Schlechten.

*Joachim Weber* stellt in seinem Beitrag die These auf, dass das Religiöse einen Umgang mit dem Unverfügbaren thematisiert und damit im Widerspruch zur okzidentalischen Kultur der Verfügbarmachung und Verdinglichung steht. Mit einer religionsvergleichenden Perspektive fokussiert er das radikale Moment von Religiosität, das sich gegen die Ideologie des Verfügbar-Machens wendet. Der medial ebenso omnipräsente wie begrifflich wenig geklärte Fundamentalismus beziehe sich auf eigenartige Weise auf dieses radikale Potential, die gleichzeitig das Unverfügbare wieder verfügbar zu machen trachtet und auf diese Weise auslöscht. Dabei könne, so ein grundlegender Gedanke dieses Beitrags, gerade die religiöse Radikalität dazu beitragen, die Welt in ihrer Unverfügbarkeit radikal zu lieben.

Mit dem Beitrag von *Arne Schäfer*, der sich am Beispiel der evangelikalen Christen und der christlichen Rechten kritisch mit der Verbindung von religiöser Ideologie, Mission und sozialpädagogischen Aktivitäten auseinandersetzt, wird übergeleitet zu dem dritten Fragekomplex des Heftes, den Herausforderungen für die Soziale Arbeit. Zunächst beleuchtet Schäfer das dualistische Welt- und Gesellschaftsbild der Evangelikalen, dessen patriarchaler Charakter die bildungs-

Gesellschaftsbild der Evangelikalen, dessen patriarchaler Charakter die bildungs-, familien- und sozialpolitischen Positionen dieser Bewegung prägt. Vor diesem Hintergrund zeigt er am Beispiel der Kinder- und Jugendarbeit, dass hier missionarische und sozialpädagogische Aktivitäten eng miteinander verknüpft sind. Kinder- und Jugendarbeit hat in diesem Zusammenhang die Funktion, christliche Werte zu vermitteln und dadurch junge Menschen vor einer angeblichen „sittlichen Desorientierung“ zu bewahren.

*Frank Düchting* thematisiert den aktuellen Trend zur Sozialraumorientierung bzw. in kirchlich-diakonischen Kontexten und fordert in seinem Beitrag, dass die Kirche und ihre Wohlfahrtsverbände bei einem reflektierten Verständnis von Sozialraum dabei eine aktive, gemeinwohlorientierte Rolle spielen könnten und müssten. In seinem Beitrag setzt er sich mit den bestehenden Hindernissen, Traditionen, Erfahrungen und Konflikten auseinander, indem u.a. verschiedene Formen und Normen des „Sozialraumbegriffes“ unter die Lupe genommen und auf eine gemeinwesenorientierte Praxis hin beleuchtet werden.

Ebenfalls im Kontext der Diakonie, hier des Projektes „religions- und kultursensible Pädagogik“ der Stiftung Das Rauhe Haus angesiedelt, stehen die beiden folgenden, miteinander verknüpften Beiträge: *Matthias Nauwerth* kritisiert sozialarbeitswissenschaftlich, dass trotz des Bedeutungsgewinns von Religion die Auseinandersetzung mit dieser in Wissenschaft wie Profession bislang wenig stattgefunden habe. Vor diesem Hintergrund arbeitet er heraus, worin die zunehmende Bedeutung von Religion für die Soziale Arbeit besteht, und begründet, dass Soziale Arbeit, trotz aller damit verbundenen Herausforderungen religionssensibel werden müsse.

Dies wird in einem Interview mit *Michael Tüllmann*, dem langjährigen Leiter der Stiftungsbereiche Behindertenhilfe und Jugendhilfe des Rauhen Hauses, aus der Perspektive der Praxis weitergeführt. Im Fokus steht dessen Bemühen, aus dem Geist kritischer Sozialpädagogik eine religionsensible Soziale Arbeit theoretisch sowie praktisch-konzeptionell zu entwickeln.

Der Beitrag von *Friedemann Affolderbach* repräsentiert auch eine spezifische biografische Erfahrung aus der Redaktion und widmet sich dabei allen drei Fragekomplexen bzw. transzendiert diese in seiner Theoretisierung der Erzählungen und Diskussionen um die Offene Arbeit und Sozialdiakonische Jugendarbeit in der DDR. Diese sei im Dualismus gegenwärtiger Geschichtsdiskurse gebrochen, da die Kirche und ihre Arbeitszweige darin stets als Gegenentwurf zur totalitär verfassten DDR-Diktatur gelten. Dadurch verlieren sich die Widersprüche des Alltäglichen bzw. umkämpfter Positionen und vereinheitlichen sich zu einer Erfahrungsgeschichte von Repression und Opposition. Ausgehend von biografischen

Erfahrungen skizziert Affolderbach ebendiese Widersprüche und umkämpften Positionen Offener Arbeit und Sozialdiakonischer Jugendarbeit in der DDR als Ausdruck eines hegemonialen Ringens um Strukturen und Inhalte der damaligen Kirche.

Dieser Beitrag bildet mit seinen Theoretisierungen von biografischen Erfahrungen das Scharnier zu den beiden letzten Beiträgen, die aus der konfessionellen sozialarbeiterischen bzw. sozialunternehmerischen Praxis stammen. *Volker Krolzik*, Theologischer Vorstand der Stiftung Herrnhuter Diakonie, und *Bernd Seguin* aus dem Stiftungsrat der Ev. Stiftung Alsterdorf liefern zwei Binnensichten auf die Selbstvergewisserung konfessioneller Träger: der eine aus Hamburg, also dem traditionell kirchlich geprägten Westen, der andere aus dem weniger kirchlich geprägten Osten. Beide nehmen in ihrer Reflexion und Bearbeitung zentral auch die genannte Loyalitätsrichtlinie in den Blick, also die Bedeutung der Kircheng Zugehörigkeit in der konfessionellen Sozialen Arbeit. Diese ist angesichts der abnehmenden Kircheng Zugehörigkeit auch im Westen der Republik eine ganz praktische Herausforderung für die Träger, wird jedoch auch prinzipiell heftig diskutiert – sowohl gewerkschaftlich als auch innerhalb von Kirche und Diakonie. So hat die Ev. Stiftung Alsterdorf die verpflichtende Kircheng Zugehörigkeit im Herbst 2015 für die Mitarbeiter\_innen (nicht jedoch für die Führungskräfte) abgeschafft (tageszeitung 14.09.2015).

In seinem Forumsbeitrag berichtet *Sebastian Meyer* über die Ergebnisse seiner empirischen Studie zu dem Verschwinden der Lebensweltorientierung bei den MitarbeiterInnen des ASD. Er stellt deutlich heraus, dass gerade im Zuge der öffentlich thematisierten Fälle von Kindeswohlgefährdung mit Todesfolge die AdressatInnen und deren Lebenswelt vermehrt als Risiko für die eigene Arbeit und Berufsbiographie betrachtet werden.

### Literatur

- Habermas, J. 2009: Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie, in: ders.: zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt
- Horkheimer, M. 1970: Das Interview. In: Die Sehnsucht nach dem Anderen. Ein Interview mit Kommentar von Helmut Gumnior, Hamburg
- Joas, H. 2013: Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Freiburg, Basel, Wien
- Küenzlen, G. 1997: Der Neue Mensch, Frankfurt
- Marx, K. 1976: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: MEW Band 1. Berlin, S. 378-391

PDS 1990: Positionen der PDS zu Gläubigen, Religionen, Kirchen und Religionsgemeinschaften. <http://www.die-linke.de/partei/geschichte/urspruenge-politischer-positionen-der-linken/positionen-der-pds-zu-glaebigen-religionen-kirchen-und-religionsgemeinschaften/>, Zugriff: 31.3.2016

Ummenhofer, S. 2003: Wie Feuer und Wasser? Katholizismus und Sozialdemokratie in der Weimarer Republik, Berlin

*Matthias Nauerth & die Reaktion*

## Kritische Soziale Arbeit: Eingriffe und Positionen

Liebe Kolleginnen, liebe Kollegen, liebe Leser und Leserinnen,

die Zeitschrift *Widersprüche* bietet seit Heft 133 den Arbeitskreisen Kritische Soziale Arbeit und vergleichbaren Initiativen den Raum und die Möglichkeit, über ihre Positionen, Vorhaben, Publikationen, Kampagnen und andere wichtige Ereignisse zu berichten.

Kurze Texte, knappe Dokumentationen und Ähnliches können wir direkt in diese Rubrik aufnehmen. Längere Texte können mit einem kurzen Aufriss sowie einem entsprechenden Link vorgestellt werden, so dass Leserinnen einen leichten Zugang zum kompletten Dokument haben. Terminankündigungen sind dabei in einer Vierteljahreszeitschrift nur dann sinnvoll, wenn auf Ereignisse hingewiesen wird, die einen entsprechenden Vorlauf haben.

Koordiniert wird diese Rubrik von Timm Kunstreich, mit dem auch weitere Details besprochen werden können. Die Kontaktadresse zum Senden der Beiträge lautet: [TimmKunstreich@aol.com](mailto:TimmKunstreich@aol.com)

Die Beiträge werden zu den folgenden Redaktionsschlüssen für die nächsten Hefte entgegengenommen:

Heft 141: 10.07.2016

Heft 142: 10.10.2016

Heft 143: 10.01.2017

*Die Redaktion*



Micha Brumlik

## Spirituelle Subtexte des Politischen: Prophetische Rede

### I. Martin Luther King

Vor mehr als fünfzig Jahren hielt der zunächst noch wenig bekannte baptistische Pfarrer Martin Luther King beim berühmten, von der Bürgerrechtsbewegung geplanten „March on Washington“ eine Rede, die auch mehr als zweitausend Jahre nach den Einsprüchen der biblischen Propheten als beispielhaft für erfolgreiche prophetische Rede gelten kann. Am 28. August 1963 hielt der methodistische, bis daher noch nicht sehr bekannte King, von einem aus Deutschland vertriebenen jüdischen Rabbiner, Joachim Prinz, beraten, in Washington vor 250.000 Hörerinnen und Hörern seine unvergessene „I have a dream“ Rede.

I have a dream today.

I have a dream that one day down in Alabama, with its vicious racists, with its Governor having his lips dripping with the words of interposition and nullification, one day right there in Alabama little black boys and black girls will be able to join hands with little white boys and white girls as sisters and brothers.

I have a dream that one day every valley shall be exalted, every hill and mountain shall be made low, the rough places plains, and the crooked places will be made straight, and before the Lord will be revealed, and all flesh shall see it together. ...

This is our hope. This is the faith that I go back to the mount with. With this faith we will be able to hew out of the mountain of despair a stone of hope. ...

Let freedom ring from the snow capped Rockies of Colorado! ...

And when this happens, when we allow freedom to ring, when we let it ring from every village and hamlet, from every state and every city, we will be able to speed up that day when all of God's children, black men and white men, Jews and Gentiles, Protestants and Catholics, will be able to join hands and sing in the words of the old Negro spiritual, "Free at last! Free at last! Thank God almighty, we're free at last!"

## II. Blochs „Thomas Münzer“

1960, drei Jahre vor Martin Luther Kings Rede, erschien das 1921 erstmals publizierte Buch „Thomas Münzer als Theologe der Revolution“ des Philosophen Ernst Bloch in zweiter Auflage im Ostberliner Aufbauverlag. Dieser zweiten Auflage fügte Bloch – 1949 aus den USA nach Leipzig zurückgekehrt, Nationalpreisträger und noch Bürger der DDR – eine Nachbemerkung an. „Somit“ so Bloch „kommt das Buch unverändert zum Abdruck, ein Jugendwerk mit bedeutendem Gegenstand“. Der Autor ordnet es als „Coda“ zu seinem erstmals 1918 erschienen „Geist der Utopie“ ein, als ein Werk „revolutionärer Romantik“, das im „Prinzip Hoffnung“ „Maß und Bestimmung“ gefunden habe (Bloch 1960). Mit dieser Nachbemerkung distanzierte sich der Philosophieprofessor in Leipzig gerade so weit von seinem Werk, dass es – obwohl dem offiziell gelehrten Historischen Materialismus widersprechend – in der DDR gedruckt werden konnte. Das Buch erschien mitten im Kalten Krieg: in Bonn regierte Konrad Adenauer, in Pankow Walter Ulbricht, noch war die Mauer nicht gebaut und die Kubakrise nicht ausgebrochen.

Beim Blick auf dieses Buch sind dreierlei Fragen zu beantworten: In welcher Situation wurde der ursprüngliche Text geschrieben und auf welche Fragen seiner Zeit antwortete er? Was für ein Typ von Theorie wird darin sachlich und thematisch entfaltet? Während die Antwort auf die erste Frage auf die geschichtliche Lage der frühen Weimarer Republik eingehen müsste, ist bezüglich der zweiten Frage zu erörtern, in welchem Verhältnis Blochs eigener Entwurf zu jenem Bündel von Theorien steht, die sich in die Marxsche Tradition einreihen.

1921 war die Republik von Weimar gerade drei Jahre alt und wurde von einer – von der SPD geduldeten – Minderheitenregierung mit dem Zentrumspolitiker Constantin Fehrenbach als Reichskanzler mehr verwaltet denn regiert. Die junge Republik hatte soeben – vor allem durch den Generalstreik der Gewerkschaften – den Kapp-Putsch abgewehrt, derweil sich ihre Außenpolitik mit der Frage der Reparationen und dem Verhältnis zur soeben – nach dem Bürgerkrieg – konsolidierten Sowjetunion auseinanderzusetzen hatte. In Abwehr des Kapp-Putsches war es vor allem im Ruhrgebiet zu bewaffneten Arbeiteraufständen gekommen, die schließlich von der regierenden SPD gemeinsam mit rechtsradikalen Freikorps niedergeschlagen wurden. Aber auch in Mitteldeutschland kam es seit dem März 1921 unter Führung der KPD zu Aufständen. Zu Aufständen, denen es zwar nicht darum ging, zum Zündfunken einer noch ausstehenden Revolution zu werden, wohl aber darum, die Minderheitsregierung Fehrenbach zu stürzen und zu einem Bündnis Deutschlands mit der Sowjetunion zu führen. Die deutsche Zeitgeschich-

te fällt Jahrzehnte später ein vernichtendes Urteil über diesen Aufstandsversuch. So etwa Hans-Ulrich Wehler (2003: 405): Ging es doch keineswegs „um eine der mystifizierten spontanen Massenerhebungen des Industrieproletariats, sondern um einen von der Moskauer Kominternzentrale gesteuerten Umsturzversuch, der auf einem eklatanten Fehlurteil über das revolutionäre Potential in Deutschland beruhte, so dass er auf Kosten der relativ kleinen Zahl irregeleiteter Akteure kläglich scheiterte.“

Bloch griff in dieser welthistorischen Situation – dem soeben errungenen Sieg der Bolschewiki im russischen Bürgerkrieg sowie der vernichtenden Niederlage der von einigen Kadern der KPD geführten, von der Komintern anbefohlenen Arbeiteraufstände im Ruhrgebiet und Mitteldeutschland, dem Industriegebiet um Leuna – zu einem weitreichenden Vergleich. Ebenso wie die deutsche Revolution nach 1918 von einem Teil ihrer Protagonisten, der SPD, erst in Gang gesetzt und dann verraten wurde, so sei die erste deutsche Revolution, also die Reformation und die auf sie folgenden Bauernkriege, von einigen ihrer Protagonisten, namentlich Martin Luther, aber auch Zwingli und Calvin, erst in Gang gesetzt, und dann verraten worden. Thomas Münzer jedoch und die täuferische Bewegung seien ihren ursprünglichen, revolutionären Impulsen und Idealen in aller Radikalität treu geblieben, wenn auch um den Preis, endlich eine vernichtende Niederlage erleiden zu müssen; eine Niederlage freilich, die mit der Hoffnung auf eine erlösende Zukunft schwanger ging.

Ernst Bloch, von Oskar Negt als deutscher Philosoph der Oktoberrevolution bezeichnet, war damals, in den frühen 1920er Jahren, der durchaus prophetischen Überzeugung, dass der Anbruch einer erlösenden Weltrevolution unmittelbar bevorstand:

„Die Zeit kommt wieder, der proletarische Stoß vom Westen wird sie wiederbringen, in Deutschland und Rußland wird sie kulminieren: da fühlen die Völker ein Licht, das die schwersten Schatten löst, das Übersehene, himmlisch Unterirdisches plötzlich ins grellste Zentrum rückt, das Geheimnis des Ketzertums endlich zur wirksamsten Publizität, zum Pol und Hegemonikon der Gesellschaft erhebt.“ (Bloch 1963: 240)

So betrachtet, stellt Blochs „Thomas Münzer“ eine Form aufbauender Trauerarbeit dar; eine Trauerarbeit, die – zur Theorie geworden – freilich erhebliche Umbauten an dem zum Teil sehr mechanistisch verstandenen „Marxismus“ des linken Flügels der SPD, der USPD sowie der KPD erforderte. Bekanntermaßen war Lenin und der Komintern nichts so zuwider wie „Voluntarismus“ oder der als „Kinderkrankheit“ entwertete linke Radikalismus. Blochs „Münzer“ kann kaum anders gelesen werden als eine ins historische Gewand gekleidete Rehabilitation eben dieser offiziell verketzerten Haltungen.

„Derart also“ so die letzten Worte des Münzer-Buchs „vereinigen sich endlich Marxismus und Traum des Unbedingten im gleichen Gang und Feldzugsplan; als Kraft der Fahrt und Ende aller Umwelt, in der der Mensch ein gedrücktes, ein verächtliches, ein verschollenes Wesen war; als Umbau des Sterns Erde und Berufung, Schöpfung und Erzwingung des Reichs: Münzer mit allen Chiliasten bleibt Rufer auf dieser stürmischen Pilgerfahrt“ (ebd.: 241).

Thomas Münzer aber, auf den sich der prophetische Philosoph bezog, war selbst ein Revolutionär, der sich in der Tradition der biblischen Propheten verstand.

### III. Die biblischen Propheten

Wer aber waren die Propheten, die biblischen jedenfalls, auf die sich Thomas Münzer bezog, tatsächlich? Wofür und wogegen standen sie in den in die Phase hochkultureller Vergesellschaftung übergehenden archaischen Gesellschaften des Eisenzeitalters? Man betrachte etwa den ältesten der sog. Schriftpropheten, Amos: Im ersten Kapitel des Amos-Buches etwa wird in 1,3-5 das Land Aram dafür gescholten, Gilead mit eisernem Schlitten gedroschen zu haben. In 1,6-8 sollen die Philister bestraft werden, weil sie ganze Ortschaften gefangenommen haben, um sie an Edom auszuliefern, während in 1,9 die Phönizier bestraft werden sollen, weil sie Verträge nicht eingehalten haben. Edom selbst wiederum soll in 1,11-12 dafür bestraft werden, weil es „seinen Bruder mit dem Schwert verfolgte, sein Erbarmen erstickte, seinen Groll nährte und seinen Grimm bewahrte für ewige Zeiten“. Ammon wird in 1,13-14 bestraft, weil es den schwangeren Frauen von Gilead den Bauch aufgeschlitzt hat, um eigenes Gebiet zu erweitern, während Moab angeklagt wird, die Gebeine des Königs von Edom verbrannt zu haben. Schließlich wird in 2,4 das Königreich Juda angeklagt, Gottes Satzungen verworfen zu haben und Götzen nachgelaufen zu sein, während Israel, in dem Amos selbst wirkt, angeklagt wird, Unschuldige für Geld verkauft, die Armen bedrängt und Kultprostitution betrieben zu haben. Amos tut nicht mehr und nicht weniger, als bereits in der Eisenzeit einzuklagen, was wir heute als universalistische Moral und ein moralisch gegründetes Völkerrecht bezeichnen würden. Was für Menschen waren diese Propheten?

In einem zentralen Abschnitt seines Hauptwerks, „Wirtschaft und Gesellschaft“, im Kapitel über die Religionssoziologie, skizziert der Soziologe Max Weber eine Typologie politischen Personals archaischer Gesellschaften und setzt sich dabei näher mit Priestertum und Prophetie auseinander. Soziologisch erscheinen „Propheten“ als rein persönliche Charismaträger, die kraft ihrer Mission eine religiöse Lehre oder einen göttlichen Befehl verkünden und Weber versäumt es

nicht, auf den fließenden Übergang von Propheten zum Gesetzgeber zu verweisen. Der Typus des Propheten aber steht im Gegensatz zum Typus des Zauberers und des Priesters, der stets an einen Kultus gebunden, göttliches Charisma in legitimatorischer Weise verwaltet. Der gegen den priesterlichen Typus stehende Prophet ist jedoch nach Weber durch Übergangsstufen „mit dem ethischen, speziell dem sozialemischen Lehrer verbunden, „der neuer oder erneuten Verständnisses alter Weisheit voll, Schüler um sich sammelt, Fürsten in öffentlichen Dingen der Welt berät und eventuell zur Schöpfung ethischer Ordnungen zu bestimmen sucht“ (Weber 1985: 271).

Sie alle, Priester, Propheten und Weise (Smith 1981), stehen in spannungsreichen Beziehungen zu den Königen, die einen „besonders wichtigen Fall charismatischer Legitimierung“ verkörpern. „Der König ist überall primär, so Weber, „Kriegsfürst. Das Königtum wächst aus charismatischem Heldentum heraus.“ Ohne entwicklungsgeschichtlich die älteste Form politischer Herrschaft zu sein, der es vor allem auf erfolgreiches, friedliches Ringen mit der Natur ankomme, gelte das Königtum vor allem „dem gewaltsamen Kampfe einer Menschengemeinschaft mit einer anderen leitenden Gewalt“ (Weber 1985: 676). Der erbliche König verwaltet, auch wenn er über das Charisma seiner Vorfahren nicht mehr verfügt, eine Hoffnung: sind doch die Vorfahren des erblichen Königs „die Träger all derjenigen Charismata, welche die Abhilfe außerordentlicher äußerer und innerer Not oder das Gelingen außerordentlicher Unternehmungen verbürgten“ (ebd.).

Unternimmt man nun den Versuch, die biblischen Schriften nicht – wie bisher üblich – als Quellen zum Entstehen des Monotheismus, einer universalistischen Moral sowie einer sich ausdifferenzierenden Religiosität zu verwenden, sondern als Quellen politischer Theorie in frühhochkulturellen Gesellschaften, wird es darauf ankommen, diese Quellen zunächst auf Momente einer spezifisch politischen Rationalität hin zu untersuchen und sie dann in ihrer Spannung zur universalistischen Moral der Prophetie zu betrachten. Dabei wird sich überraschenderweise zeigen, dass die Autoren der Bibel keineswegs einmütig und ungebrochen Partei für das Prophetentum ergreifen, sondern – zumindest in Teilen – ihre Sympathien einem weisheitlich belehrten Königtum zufließen lassen. Auffällig ist darüber hinaus, dass – wie bereits angedeutet – die bedeutenden ersten Schriftpropheten die Kritik am fundamentalistischen Rigorismus der reinen Prophetie aufnehmen und vertiefen.

Das wird auch an der Einsetzungsgeschichte des Königtums, wie sie im Buch Samuel erzählt wird, besonders deutlich. Dort wird erzählt, wie sich die Ältesten Israels zum inzwischen alt gewordenen Samuel, dem obersten Richter begaben, um ihm mitzuteilen, dass seine von ihm eingesetzten Söhne ihren Pflichten nicht

gerecht würden, und ihn baten. „Setze denn einen König über uns ein, damit er uns richte, wie es bei allen Völkern der Brauch ist“ (1 Sam 8,5). Dem theokratisch gesonnenen Richter missfiel der Gedanke, an die Stelle des von ihm verwalteten Königiums Gottes einen weltlichen Herrscher zu setzen, erhielt aber von Gott den Hinweis, dass das Volk ja nicht Samuel, sondern ihn verwerfe – eine Verhaltensweise, die seit dem Auszug aus Ägypten üblich gewesen sei. Gleichwohl riet Gott, dem Volk willfährig zu sein, ihm aber die Bedingungen mitzuteilen, unter denen ein König in Israel herrschen werde:

„Eure Söhne wird er nehmen, um sie für sich bei seinen Wagen und seinen Rossen zu verwenden; sie müssen vor seinem Wagen herlaufen. Er wird ferner für sich Oberste über tausende und Oberste über fünfzig setzen; sie werden ihm das Feld pflügen und die Ernte einzubringen, seine Kriegsgeräte und Wagengeschirre herzustellen haben. Eure Töchter aber wird er zum Bereiten der Salben, zum Kochen und Backen heranziehen. Von euren Äckern, Weinbergen und Ölgärten wird er die besten nehmen, um sie seinen Beamten zu geben. Von euren Saatfeldern und Weinbergen wird er den Zehnten erheben, um seine Höflinge und Beamten damit zu besolden. Eure Knechte und Mägde, eure besten Ochsen und Esel wird er nehmen, um sie für seine Wirtschaft zu verwenden. Von eurem Kleinvieh wird er den Zehnten erheben, und ihr selber werdet seine Knechte sein. Wenn ihr dann eines Tages wegen eures Königs, den ihr euch erwählt habt, ein Geschrei erheben wird, so wird euch YHWH an jenem Tag nicht erhören“ (1. Sam 8, 11-18).

Aber die Propheten kritisierten keineswegs nur die Könige und ihre Staatsapparate, sondern nicht zuletzt vor allem auch ihresgleichen: andere Propheten! Die bisherige Exegese hat die einschlägigen Fluchworte des Propheten Hosea vor allem als Kritik an einer kultisch versteinerten Priesterschaft<sup>1</sup> verstanden und die deutliche Aussage in Hos 4,4f als eine Kritik an falschen Propheten gedeutet: „Niemand will anklagen und schelten, doch mit dir will ich rechten o Priester. Du wirst straucheln bei Tag und bei Nacht, es wird straucheln der Prophet mit dir, du vernichtest dein Volk.“

Der Text selbst spricht nicht von falschen Propheten, sondern von „strauchelnden“ Propheten – „es strauchelt der Prophet mit dir bei Nacht“, die irren können. Für Hosea, der keine Schrift, sondern nur eine Hofprophetie bzw. die „wilden“ Prophetenschulen kannte, scheint es hier um den Typus des Nabi, also eher eines „Schers“, eines „Schamanen“ zu gehen, also einer Rolle, die in Hoseas Perspektive zum Priester gehört wie die Nacht zum Tage. Von beiden gilt, dass sie – wie das ganze Volk – durch einen Mangel an Erkenntnis „Daa“ ausgezeichnet sind.

1 „Denn Liebe will ich, nicht Opfer, Gotteserkenntnis, nicht Brandopfer“. Hos 6, 6

#### IV. Das Grundproblem: Wahre und falsche Propheten

Was ist es nun, was eine Rede wie die Martin Luther Kings funktionieren läßt, die auch noch Frauen im prophetischen Gestus wie Dorothee Sölle oder Petra Kelly als charismatisch erscheinen oder die auch noch Barack Obamas „Yes, we can...“ beeindruckt läßt, während etwa die Warnungen eines wissenschaftlichen Publizisten wie – erinnert sich noch jemand – Meinhard Miegel oder zuletzt Harald Welzer – ins Leere und damit beinahe Lächerliche laufen läßt?

Thesenhaft läßt sich das Thema spiritueller Subtexte von Sozialkritik, also eines Subtextes, der wesentlich auf die Propheten verweist, so benennen:

1. Prophetische Rede, welcher Art auch immer, ist ihrem biblischen – und keinem anderen – Vorbild verpflichtet. Daher muß es im Format prophetischer Rede immer und notwendig ums Ganze, ums große Ganze gehen – bezogen entweder auf ein Volk oder die Welt im Ganzen: Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, Leben oder Tod, Glück oder Unglück.
2. Prophetische Rede ist stets endzeitlich ausgerichtet: sei es apokalyptisch – warnend vor dem Ende aller Dinge oder – eschatologisch – hoffend auf radikal veränderte Zustände, auf das Himmelreich. Prophetische Rede ist notwendig warnend oder ermahmend. Auf den Alltag bezogen wirkt sie deplaziert.
3. Freilich garantiert der Duktus, das Format prophetischer Rede noch nicht ihren Erfolg – der hängt von zwei Bedingungen ab, nämlich davon, daß es (a) tatsächlich, nicht nur behauptet – es geht nicht um eine Konstruktion – um das große Ganze, um einmalige Entscheidungen geht. Sobald die benannten Probleme wissenschaftlich analysiert, in einzelne Teilprobleme zerlegt und von Politik und Wissenschaft schrittweise angegangen werden, ist der prophetische Duktus an sein Ende gekommen. Prophetie wird durch Sozialtechnik ersetzt. Das hat Rückwirkungen auf die prophetische Rede: während Petra Kelly, die nicht zufällig in der politischen Kultur der USA groß wurde, angesichts tatsächlicher allgemeiner Ignoranz über das Problem der Umwelt zu Beginn der Ökologiebewegung noch erfolgreich als Prophetin auftreten konnte, machte sich Harald Welzer drei Jahrzehnte später, vor dem Hintergrund eines Energiewendegesetzes und eines Umweltministers Altmaier mit seiner Zeichenhandlung, zum Wahlboykott aufzurufen, nur noch lächerlich, während z.B. GRÜNE PolitikerInnen das erst gar nicht mehr versuchen – evtl. mit Ausnahme der vor allem mit prophetischem Gestus, weniger mit entsprechenden Inhalten, auftretenden Claudia Roth.

Als zweite Bedingung (b) für den Erfolg prophetischer Rede ist jedoch ein entsprechend gestimmtes Publikum Voraussetzung. Die antike Literatur kennt durchaus

den tragischen Propheten, auf den niemand hört, der oder die dann nur ein Fall für die Dichter ist: etwa die trojanische Prinzessin Cassandra, der niemand glauben wollte, daß Troja untergehen werde, weswegen die Stadt nicht angemessen geschützt wurde und sie so am Ende recht behielt. Auf jeden Fall aber müssen erfolgreiche Propheten über Charisma verfügen, das sie aber nur durch die Hingabe einer „als außeralltäglich geltende Qualität einer Persönlichkeit, um derentwillen sie als mit übernatürlichen oder übermenschlichen oder mindestens spezifisch außeralltäglichen, nicht jedem andern zugänglichen Kräften oder Eigenschaften begabt oder als gottgesandt oder als vorbildlich und deshalb als ‚Führer‘ gewertet wird.“ (Weber 2006: 243).

Propheten, wahre Propheten im Unterschied zu Prognostikern, müssen über dieses Charisma verfügen, das ihnen allerdings nur in Wechselwirkung mit einer Gefolgschaft zukommt. Es gibt – als soziale Rolle – keine einsamen Propheten. Ohne Resonanzboden eines gleichermaßen gestimmten Publikums gibt es keinen Propheten. Das heißt aber nicht, daß apokalyptische oder eschatologische Warnungen und Prognosen einzelner falsch sein müssen – nur: ohne apokalyptisch oder eschatologisch gestimmtes Publikum empfiehlt es sich, dieselben Ziele, die man anderwärts mit prophetischer Emphase ansprechen würde, dem Publikum möglichst nüchtern vorzutragen. Andererseits gilt es festzuhalten, daß nicht jede apokalyptische Stimmung auf eine wirkliche Apokalypse verweist – diese Konstellation aber ist der Hintergrund dafür, daß wiederum falsche Propheten erstehen. Eine frühe Kurzgeschichte Thomas Manns heißt „Beim Propheten“ und sie beginnt damit, die Atmosphäre zu schildern, in der junge bleiche Genies und von innen verzehrte Künstler vor sich hinbrüten:

„Hier“, so Thomas Mann, „ist das Ende, das Eis, die Reinheit und das Nichts. Hier gilt kein Vertrag, kein Zugeständnis, keine Nachsicht, kein Maß und kein Wert. Hier ist die Luft so dünn und keusch, daß die Miasmen des Lebens nicht mehr gedeihen. Hier herrscht der Trotz, die äußerste Konsequenz, das verzweifelt thronende Ich, die Freiheit, der Wahnsinn, der Tod“ (Mann 1963: 286).

Indes: *The times they are* – wie ein anderer, prophetisch gestimmter Künstler, Bob Dylan, zu vermelden wußte – *a changing*. Es könnte sein, daß prophetische Performanz unlöslich an analoge Kommunikation, an leibhafte, unmittelbar verkörperte Rede, an Charisma gebunden ist. Womöglich ist das der Grund dafür, daß sie im Internetzeitalter durch digital kommunizierende Paranoiker ersetzt werden – Eschatologische Hofnung weicht der grüblerischen Apokalypse.

### Literatur

- Bloch, E. 1960: Thomas Münzer als Theologe der Revolution. Frankfurt am Main  
 Mann, T. 1963: Sämtliche Erzählungen, Frankfurt am Main  
 Smith, M. 1981: Religiöse Parteien bei den Israeliten vor 587. In: Lang, B. (Hg.): Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus. München, S. 9-46  
 Weber, M. 1985: Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen  
 – 2006: Wirtschaft und Gesellschaft. Paderborn  
 Wehler, H.-U. 2003: Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Bd.4: Vom Beginn des Ersten Weltkrieges bis zur Gründung der beiden deutschen Staaten. München

Micha Brumlik, Goethe-Universität Fachbereich Erziehungswissenschaften,  
 Institut für Allgemeine Erziehungswissenschaft, Theodor-W.-Adorno-Platz 6,  
 60323 Frankfurt am Main  
 E-Mail: m.brumlik@em.uni-frankfurt.de

DIE  
 SINNE  
 SCHÄR-  
 FEN!!!  
 JETZT  
 TESTEN:  
 4 Ausgaben für 10 €  
 Bestellungen: [www.akweb.de](http://www.akweb.de)



analyse & kritik

Zeitung für linke  
 Debatte und Praxis



Michael Ramminger

## Die Linke und die Religionskritik

„Religionen sind totalitäre Ideologien. Sie dürfen in einer Demokratie nur existieren, solange sie täglich aufs Schärfste angegriffen werden können“, hieß es in einem Artikel der taz (Schulz 2012) im vergangenen Jahr. Prägnanter kann man wohl einen bestimmten Typus linker, deutscher Religionskritik nicht auf den Punkt bringen. Dieses Ethos der Demokratie und der offenen Gesellschaft unter Rückgriff auf das berühmte „Opium für das Volk“ hat schon etwas Bewundernswertes. Andere sind da ob des ausbleibenden Absterbens der Religion und ihrer Wiederkehr in deren Beurteilung etwas zurückhaltender. Jan Rehmann<sup>1</sup> z.B. vermutet, dass es eine „postmarxistische Linke“ gibt, die ob der Verkürzungen der marxistischen Religionskritik und des Zusammenbruchs des Staatssozialismus Religion durchaus einen legitimen Platz in der lebensweltlichen Sinngestaltung zuweisen<sup>2</sup>. Und spätestens seit den Anschlägen von 2001 ist dazu noch einmal das Phänomen eines erstarkenden islamischen Integralismus oder Islamismus gekommen, das den postkolonial imprägnierten Linken verwirrt vor der Frage zurücklässt, ob er jetzt eher vor der „Religion als totalitärer Ideologie“ oder der Gefahr der Islamophobie warnen soll. (Weiß 2015)

„Die dramatische weltweite Rückkehr der Religionen und ihre Bedeutung als öffentliche Macht hat die meisten von uns überrascht, ob wir nun Sozialwissenschaftler sind oder nicht.“ (Riesebrodt 2000: 9) Diese Einschätzung scheint durchaus durch einige Daten empirisch gedeckt zu sein. So gibt es in den letzten Jahren z.B. auf dem afrikanischen Kontinent zunehmend politische Kräfte und Regierungen, die einer integralistischen Islam-Interpretation verpflichtet

---

1 „viele Linke (haben) nach dem Zusammenbruch des Staatssozialismus jegliche marxistisch inspirierte Religionskritik über Bord geworfen ... und die Religion nun „positiv“ bewertet, z.B. weil sie mit „höheren Werten“ zu tun habe ... weil sie zur „Lebenswelt“ gehörte, die die Menschen gegen die herzlose „Systemwelt“ schützte ...“, Rehmann (2012: 655).

2 Solche Argumentation findet sich z.B. bei Oevermann (1995: 27-102).

sind, in Süd- und Lateinamerika werden wir Zeugen einer rapiden Zunahme pentecostaler und neopentecostaler Kirchengründungen (Ramminger 2015), in den USA wächst der christliche Fundamentalismus und Kreationismus und die Religionsmonitore der Sinus-Studien<sup>3</sup> erklären uns regelmäßig, dass Menschen in der BRD nach wie vor religiöse Bedürfnisse haben, und selbst Ulrich Beck spricht von der Sehnsucht nach Liebe als der „irdischen Religion“ der individualisierten Moderne. (Beck 1999: 231) Die Säkularisierungsthese, nach der Religion und Moderne unvereinbar seien, wird bestritten und zugleich bekräftigt. Und all das hängt natürlich wiederum an der Frage, wie denn eigentlich Religion (und im Umkehrschluss auch: Moderne) definiert wird. Vielleicht sollte man vorläufig festhalten, dass wir es möglicherweise nicht einfach mit einer Wiederkehr der Religionen, sondern vielmehr mit einer Verschiebung des religiösen Feldes zu tun haben. Diese Verschiebung betrifft aber nicht nur „die Religion“, sondern logischerweise gesamtgesellschaftliche Verhältnisse. Es wäre auf jeden Fall eine unzulässige Verkürzung, sie ausschließlich im Feld des Religiösen selbst von institutionalisierten Sozialformen zu sozial diffusen, mehr individualisierten Formen anzusiedeln (Pollack 2009: 214).

Ironischerweise verweist die Tatsache, dass sich allerorten mit Religion beschäftigt wird, tatsächlich andererseits darauf, dass kaum jemand auf die Idee kommt, die „Moderne“, die „Demokratie“ oder den „Kapitalismus“ in die Fragekonstellation miteinzubeziehen – es sei denn eben ganz randständig als Systeme, die per definitionem gesellschaftlich unbewältigbare Kontingenzbewältigungspraxis erfordern. Dies ist umso bedauerlicher, als die Geschichte der Moderne selbst ja mit erheblichen Katastrophen verbunden ist, die mit der Konstitution der Aufklärung und der Vernunft und ihrer Ablösung von religiösen Argumentations- und Legitimationsfiguren verbunden sind: Kolonialismus, Nationalismus, Rassismus und Faschismus können keineswegs Religionen „als totalitären Ideologien“ zugeschrieben werden. In Auseinandersetzung mit der kritischen Theorie hatte die politische Theologie der siebziger Jahre schon damals skeptisch eingewandt: „Schwer durchschaubar ist die abstrakte Geltung des ‘Subjekts’, d.h. die Rede über ‘den’ Menschen und seine ‘Vernunft’, ‘Autonomie’, ‘Freiheit’ etc.“ (Metz 1977: 29)

3 <http://www.sinus-institut.de>

## Religion(-skritik) aktuell

Für den jungen Marx war die Sache noch relativ einfach: Für ihn war Religion institutionell an die großen Kirchen in Deutschland, also an die katholische und evangelische Kirche gebunden. Für diese Form von Religion hatte er deren Absterben erwartet und damit in gewisser Weise Recht behalten: Die großen christlichen Volkskirchen verlieren bis heute weltweit in ihrem gemeinschaftsverpflichtenden und ideologieformierenden Anspruch an Bedeutung. Das lässt sich nicht nur an ihren schwindenden Mitgliederzahlen belegen, sondern auch, wie im Falle der katholischen Kirche, an ihrem verzweifelten Versuch, Wahrheitsansprüche aufrechtzuerhalten. Es lässt sich auch belegen an der zunehmenden innerkirchlichen Pluralisierung der Meinungen, Überzeugungen, Frömmigkeitspraxen etc. Hier liefert die bürgerliche Religionssoziologie ausreichend illustrierende Beispiele: Von esoterischen Praxen, selbstgestrickten Kosmologien bis hin zu selbstbewussten Neu- und Eigenründungen von Kirchen wie z.B. im immer noch fälschlicherweise als katholisch bezeichneten Kontinent Südamerika, wo es haufenweise Beispiele für die Krise der historischen christlichen Kirchen gibt.

Marx hatte den Hegemonieanspruch der Kirchen bestritten und ihnen im Grunde nachgewiesen, dass sie sich aus der mittelalterlichen Vermengung von Staat und Kirche nicht lösen wollten und, obwohl sie immer noch ein großes Reservoir an Herrschaftsmethodologien und Machtinstrumentarien zur Verfügung stellten, ihre Machtposition auch verloren hatten. Nach Marx nimmt der bürgerliche Staat „die erste ideologische Macht über den Menschen“ ein, der erst danach „Recht, Religion, Philosophie usw.“ (MEW 21: 302) folgen, denn der Staat hatte die Funktion „illusorische Gemeinschaftlichkeit“ (MEW 3: 33) zu erzeugen übernommen. Diese Form von Gesellschaftskritik nimmt heute im Verhältnis zum allgemeinen Interesse an Religion leider eine untergeordnete Rolle ein.

### *Marx: die Religionskritik ist im Wesentlichen beendet*

Fangen wir also damit an, dass Marx in seiner Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie behauptet, dass die „Religionskritik im wesentlichen beendet sei“ (MEW 1: 378) und es nun darum ginge, die „Selbstentfremdungen in ihren unheiligen Gestalten zu entlarven“ (MEW 1: 379). Dahinter verbirgt sich nicht nur eine Kritik an damaliger junghegelianischer Religionskritik als Kritik von Religion als falschem Bewusstsein, sondern der Vorschlag einer ganz neuen Form von Verfahren, nämlich „von der Kritik des Himmels“ zu einer „Kritik der Erde“ überzugehen (MEW 1: 379). Marx fordert also, sich von einer einfachen Kritik

der Religion als „falschem Bewusstsein“ zu verabschieden und dazu überzugen, nach den jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnissen zu fragen, die dieses Bewusstsein produzieren. Ich vermute, dass dieser Abschied von der „klassischen“ Religionskritik durchaus von der Erwartung geprägt war, dass die Religion in ihrer überkommenen Form absterben würde, weil in der kapitalistischen Klassengesellschaft eben andere, neue Formen von Religion (zunächst: Staat und Recht) entstehen, die die verhimmelten Formen gesellschaftlichen Bewusstseins sind. Ob man deshalb für Marx selber annehmen kann, dass er sich „für die Ambivalenz“ von Religion als Ausdruck des wirklichen Elends und Protestation dagegen im Begriff des Seufzers der bedrängten Kreatur interessiert (Rehmann 2012: 655), mag offen bleiben. Richtig ist aber auf jeden Fall, dass Marx sich von einer abstrakten, philosophisch-idealistischen Religionskritik à la Feuerbach verabschiedet und sich auf die Suche nach „historisch-kritischen Rekonstruktionen religiöser Verjenseitigung aus den jeweiligen Widersprüchen der Gesellschaft“ (Rehmann 2012: 655) macht, die er eben nicht nur auf dem Feld der Kirchen und den damit verbundenen Vergemeinschaftungen sucht. Marx betreibt Religionskritik dabei vom Standpunkt eines Humanismus aus, d.h. ausgehend von der Frage nach den Möglichkeiten einer Gesellschaft ohne Ausbeutung und Unterdrückung.

### *Die Kritik der irdischen Götter*

Der deutsch-costaricanische Wirtschaftswissenschaftler und Theologe Hinkelammert hat wiederholt darauf hingewiesen, dass Marx schon in der Vorrede zu seiner Dissertation von 1841 der Philosophie die Aufgabe zuwies, ihren „Spruch gegen alle himmlischen und irdischen Götter, die das menschliche Selbstbewusstsein nicht als die oberste Gottheit anerkennen ...“, zu setzen, (Hinkelammert 2010: 31) und dass in der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie der Begriff der obersten Gottheit durch den Begriff des „Menschen als höchstem Wesen für den Menschen“ ersetzt ist. An die Stelle des menschlichen Selbstbewusstseins als oberste Gottheit ist der Ausdruck getreten: der Mensch als „höchstes Wesen“ für den Menschen. Marx zeigt auf, dass, wenn irgendetwas anderes als der Mensch zum höchsten Wesen erklärt wird, dies dazu führt, das „der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.“ (MEW 1: 385) Alle theoretische Anstrengung von Marx zielt also tatsächlich darauf ab, gesellschaftliche Verhältnisse so transparent zu machen (offenbaren, M.R.), dass die Menschen zunächst in der Lage sind, die Verhältnisse zu erkennen, mit dem Ziel, diese „umzustürzen“, d.h. solche gesellschaftlichen Verhältnisse herzustellen, die Unterdrückung und Gewalt nicht verschleiern, sondern in denen sie

überwunden sind, und „eine Praxis in Gang zu setzen, für die eine andere Welt möglich ist“ (Hinkelammert 2010: 35). Das bis heute Bedeutsame marxischer Religionskritik besteht also darin, dass sie sich aus der klassisch aufklärerischen Konstellation von Rationalität vs. Irrationalität bzw. Aberglaube löst und sie vom Standpunkt der Verkenning gesellschaftlicher Zusammenhänge her denkt, also wenigstens anfanghaft ideologietheoretisch. Marx geht sogar noch einen Schritt weiter und bezieht die Religionskritik auf die Kritik bürgerlicher Ökonomie und kapitalistischer Klassenverhältnisse und Produktionsbedingungen. Er redet vom „Fetischcharakter der Ware“, nutzt also den ursprünglich diffamierend gemeinten kolonialistischen Begriff des Fetischs für die afrikanischen Religionen und bezieht ihn auf die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft. Damit kehrt er den eurozentrisch superioren Blick auf die sogenannten primitiven Völker um und weist der kapitalistischen Klassengesellschaft ihrerseits Verkenning der realen Verhältnisse und Götzenanbetung nach (Rehmann 2012). Das Produkt menschlicher Arbeit mutiert zur Ware und in seiner allgemeinen Form, dem Geld, zu einem Fetisch, dem eigenständige Kräfte und Eigenschaften zugewiesen werden und der die Gesellschaft strukturiert. Aber hier soll es nicht um den Fetischcharakter von Geld und Ware gehen, sondern um eine gewisse Denkfaulheit innerhalb der Linken. Sie bezieht sich nämlich allzu häufig unkritisch auf eine aufklärerische Religionskritik und nimmt gegen Marx weder dessen ideologietheoretischen Fokus noch seinen formulierten Fetisch/Religionsbegriff für die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft ernst. Am Ende einer solcherart verkürzten Kapitalismuskritik steht dann als erschöpfendes Sujet von Religionskritik oft genug nur islamischer Integrität, 1000-Kreuze-Märsche oder evangelikaler Fundamentalismus.

### Was also könnte Religion eigentlich sein?

Wenn also bei Marx das Verfahren von Religionskritik konstruktiv auf alle verkennende ideelle Repräsentation gesellschaftlicher Verhältnisse ausgeweitet wird, stellt sich die Frage, ob man dann überhaupt noch von einem spezifischen Feld der Kritik religiöser Anschauungen reden kann. Diese durch das marxische Verfahren aufgeworfene Problematik durchzieht übrigens bis heute auch die Vielfalt soziologischer Definitionen und ihre Unsicherheit, was mit Religion eigentlich gemeint sein soll. Für den amerikanischen Religionssoziologen Peter Berger z.B. ist Religion eine ursprüngliche Realitätserfahrung, die sich in Institutionen (religiösen Traditionen und Organisationen), Überlieferungen (heiligen Schriften und Symbolen) und Praktiken (Gebete, moralischem Verhalten) ausdrückt, durch welche diese numinose Realität auch für den gewöhnlichen Menschen

auf dauerhafte Weise fassbar wird. Religion gewinnt ihre Glaubwürdigkeit aus dem sozialen Konsens, d.h. sie generiert sozialen Sinn. (Berger 1973) Ich schlage vor, das Attribut „ursprüngliche“ Realitätserfahrung fortzulassen, da es wenig erklärt, und besser durch Realitätsinterpretation zu ersetzen. Dann kann man auch „Numinos“ streichen, da es, wie der Name schon sagt: numinos bleibt und nur auf das vermeintlich „irrationale“ von Religion verweisen soll.

Die Religionsdefinition lautet dann: Religion ist eine spezifische Realitätsinterpretation, die sich in Institutionen (Traditionen und Organisationen), Überlieferungen (Schriften und Symbolen) und Praktiken (Gebete, moralischem Verhalten) ausdrückt und die zu einem bestimmten, aber nicht ausschließlichen Teil als Sprechakte, symbolische Handlungen oder Lektüreerlebnisse, die auf metaempirische Dimensionen (Füssel 1982) verweisen, verstanden werden können. Dadurch wird die Realität Menschen auf dauerhafte Weise fassbar, d.h. Religion produziert oder projiziert sozialen Sinn. Oder kurz gesagt: Sie bietet a) Identität, b) Handlungsorientierung, sie legitimiert oder delegitimiert die Macht und hat ein umfassendes Weltbild. Damit unterscheidet sich Religion dann tatsächlich nicht substantiell von anderen Formen ideeller Repräsentation, weshalb ja auch Marx die Religionskritik auf den Kapitalismus anwenden konnte.

## Kapitalismus als Religion

Dieser Intuition war nicht nur Marx in seiner Fetischanalyse gefolgt, auch Georg Simmel hatte in seiner Philosophie des Geldes gesagt: „Wesentlich für das Geld sind die von ihm verkörperten Vorstellungen“ (Simmel 1978: 128) und ganz anders hatte Walter Benjamin in einem kleinen Essay behauptet, dass Kapitalismus essentiell Religion sei: „Im Kapitalismus ist eine Religion zu erblicken, d. h. der Kapitalismus dient essentiell der Befriedigung derselben Sorgen, Qualen, Unruhen, auf die ehemals die so genannten Religionen Antwort gaben.“ (Benjamin 1991: 100)

In diesem Sinne kann man durchaus davon sprechen, dass der Kapitalismus Religion geworden ist. Denn er macht den Menschen eine Realitätserfahrung auf Dauer fassbar: Und zwar in der Form, dass er die herrschende Realität auf Dauer stellt, d.h. unhintergebar macht: Jenseits des Marktes und des Wertes (Kurz 1998) kein Heil! – und er nutzt dazu Symbole. Benjamin verwies zu seiner Zeit auf die Heiligenbilder des Geldes, heute sind sicherlich andere Dinge dazugekommen wie Einkaufszentren, Börsen, Versicherungskathedralen etc. Die permanente Dauer des Kultes spiegelt sich in der Auflösung von „religiöser“ und „profaner“ Zeit (übrigens ein Religionsmerkmal „vromoderner Zeit“): Immerzu werden die

Menschen den kultischen Bildern und Symbolen wie Werbung, Körperidealen ausgesetzt, seine Praktiken und moralische Handlungsempfehlungen sind Konsum, Arbeit und Reichtum mehrten ... Der soziale Sinn, den er anbietet, besteht in einer kollektiv „geglaubten“ individualisierten verschuldenden Jetztzeit-Eschatologie: „Das bin ich mir schuldig!“<sup>4</sup> An einer Stelle aber weicht der Kapitalismus als Religion von obiger Religionsdefinition ab: Er kennt keine starken Institutionen, also religiöse Traditionen und Institutionen. Dies ist m.E. zugleich seine Schwäche wie auch seine Stärke. Denn nicht jede Sinnsuche, jede spirituelle Artikulation kann als religiös bezeichnet werden, aber alles kann wegen des Synkretismus des Kapitalismus in seine Religion inkorporiert werden. Dort, wo der Kapitalismus keinen sozialen Sinn produzieren kann, sourct er diese Aufgabe befristet aus, ohne sich selbst in Frage stellen zu müssen (So wird z.B. im Neopentecostalismus der ökonomische Erfolg als „Segen Gottes“ interpretiert). Er gibt sich nicht als Religion zu erkennen, hat – wie einige monotheistische Religionen – universellen Anspruch, zugleich aber polytheistische Züge. Er lebt nicht nur von seiner eigenen Religion, sondern ist auch in der Lage, andere Religionen zu inkorporieren und zu instrumentalisieren.

Diese Flexibilität macht ihn natürlich stark in der spontanen Reaktion auf Reformbedarf seiner selbst (capitalismus semper reformandum): ob Arbeitsethos oder konsumistische Endzeitexzesse: vieles lässt sich integrieren, solange seine Wertform nicht angegriffen wird. Es macht ihn aber auch schwach, weil fehlende Institutionalisierung auch Anfälligkeit für Häresie und Apostasie bedeutet und seinen religiösen Charakter, Wirklichkeitsinterpretation für den Alltagsverstand dauerhaft fassbar zu machen, gefährdet.

Insofern ist Rehmann Recht zu geben, der von linker Religionskritik fordert, „von der Kritik des ‘Heiligenscheins’ zur ‘Kritik des Jammertals’ über(zu)gehen, die Entfremdungen, Verkehrungen und Mystifikationen in der ökonomischen Tiefenstruktur selbst auf(zu)suchen und von dort aus die neoliberalen Ideologien aufs Korn nehmen, die den Markt wie eine verborgene Gottheit zelebrieren.“ (Rehmann 2012: 162)

4 So der Slogan auf der Lebensberatungswebseite schuld.am.glück: <http://www.andersdenken.at/workshop-glueck/>

## Damit sind „die“ Religionen, insbesondere das Christentum natürlich nicht fein raus ...

Es käme also in jedem Fall weniger drauf an, Religion aufgrund der Form ihrer ideellen Repräsentation als unreal oder als falsches Bewusstsein zurückzuweisen, sondern eben vielmehr aufgrund ihrer gegebenen gesellschaftlichen Position und ihrer Praxis zu beurteilen. Religionskritik bedeutet dann, exakt zu bestimmen, wie Religion, die nicht nur Ideologien, sondern immer auch ideologische Apparate mit materieller Basis sind, (Institutionen mit religiösen Traditionen und Organisationen, Überlieferungen und organisierten Praktiken wie Gebeten, aber auch moralischem Verhalten bis hin zu Wohlfahrtsverbänden), wie „ein solcher Apparat die herrschende Ordnung unterstützt, die soziale Ungerechtigkeit verschleiern, die Klassengegensätze schönschwätzt, selbst an Ausbeutung und Marginalisierung beteiligt ist ...“ (Rehmann 2012: 164). Dabei wäre es aber sowohl theoretisch als auch politisch immer wichtig, das Gesamtgesellschaftliche Hegemonieverhältnisse mitzudenken: Im Blick auf die christlichen Kirchen geht es derzeit mehr um einen Überlebenskampf im Sinne der Behauptung eines gesellschaftlichen akzeptierten Nischenortes. Die traditionellen christlichen Kirchen sind nicht mehr *die* Sinnproduzenten, sondern kämpfen in einer pluralen Gemengelage um gesellschaftliche Anerkennung und vielleicht auch Hegemonie. Ich denke hier nicht zuerst, aber auch an die Konkurrenz unter Religionsgemeinschaften und anderen partikularen Sinnproduzenten, sondern vor allem daran, dass zu diesen Sinnproduzenten in erster Linie die kapitalistische Gesellschaft selbst gehört. In dieser Situation erleben ChristInnen der großen Volkskirchen seit einiger Zeit einen erheblichen Bedeutungsverlust ihrer Kirchen und damit auch der christlichen Religion, deren Ursache nicht der weltanschauliche Pluralismus, sondern die kapitalistischen Tiefenstrukturen sind. Ihre Krise drückt sich in der Schwächung ihrer Institutionalität aus, z.B. in den zurückgehenden finanziellen und personellen Ressourcen, sie drückt sich in der zurückgehenden religiösen Praxis ihrer Mitglieder und damit wohl auch in der Plausibilität ihrer Wirklichkeitsinterpretation aus: Die Zahlen rückläufiger Kirchenbesuche und Kirchenmitgliedschaften sind evident. Sie drückt sich aber auch in der zunehmenden Schwächung ihrer Institutionalität nach innen im Sinne ihrer immer schwächer werdenden Fähigkeit zur gemeinschaftsverpflichtenden Wertvermittlung aus. Die Kirchen stürzen sich auch deshalb auf die behauptete Wiederkehr der Religion, wie sie vor allem von den religionssoziologischen Individualisierungstheoretikern prognostiziert wird, und versuchen, entsprechende individualisierungsverstärkende Spiritualitäts- und Esoterikangebote zu machen, oder beschränken sich auf ihr „Kerngeschäft“, die

sakramentale Lebensbegleitung von Taufe bis zu Beerdigung. Auch organisations-theoretisch haben sie dem zunehmenden Bedeutungsverlust nicht wirklich etwas entgegensetzen: Von Gemeinde- bis zu Diözesenreformen über die „Modernisierung“ sozialcaritativer Einrichtungen setzt man auf kapitalistischen mainstream von Unternehmensberatung bis hin zu postfordistischen Organisationsrestrukturierungen mit Hilfe von flachen Hierarchien und lean production.

Das wäre also die gute Nachricht für alle eingefleischten Religionskritiker: Die Kirchen setzen so ziemlich alles daran, sich überflüssig zu machen. Die schlechte ist, dass schon Marx in den Religionen auch die Protestation gegen das wirkliche Elend vorhanden sah, also Religionen durchaus in ihrer Dialektik von Unterdrückung und Entfremdung einerseits und Protest, Kritik und Befreiung andererseits sah. Die jeweiligen Traditionsbestände und Sinnangebote sind und waren ja dann auch in den Religionen selbst (was selbstverständlich auch für den Islam gilt!) immer umkämpft.

Ein gutes Beispiel dafür ist die in den siebziger Jahren entstandene und vom Vatikan, von den USA und den nationalen Oligarchien bekämpfte und verfolgte Theologie der Befreiung in Lateinamerika. Dort war in verschiedenen Ländern in den siebziger Jahren eine „Kirche des Volkes“ entstanden, die sich im Kontext von Massenverelendungen und Aufschwung von Befreiungsbewegungen an die Umwälzung aller Verhältnisse machte, in denen „der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen“ ist. Dabei griff diese Bewegung vor allem zunächst auf eigene (biblische) Traditionsbestände zurück, wie z.B. die Exodus-Erzählung vom Auszug aus der Sklaverei, auf sozialkritische Erzählungen des ersten Testaments und auf eine Christologie, in der die Ermordung Jesus von Nazareth als ein politischer Mord der römischen Besatzungsmächte interpretiert wurde. Die Verheißung des Reich-Gottes wurde nicht als ausschließliche Jenseitsverheißung interpretiert, sondern als ein „schon jetzt“.

Ein wesentliches Element dieser Theologie war die Götzenkritik. Vor allem Pablo Richard<sup>5</sup> hat es ausformuliert: Sein Ausgangspunkt besteht in der Feststellung, dass die Frage Lateinamerikas nicht die Frage des Atheismus als ontologisches Problem ist, also ob Gott existiert oder nicht. Die zentrale Frage sei der Kampf der Götter, theologisch gesprochen der Kampf zwischen dem befreienden Gott JHWH gegen die Götter: „Die unterdrückende Welt ist heutzutage ein

5 Chilenischer Priester und Theologe, Mitbegründer der Bewegung Christen für den Sozialismus. Richard musste nach dem Putsch in Chile 1973 flüchten und lebt seither in Costa Rica, wo er das DEI (Departamento ecumenico de Investigaciones) gründete, in dem ganze Generationen lateinamerikanischer Militanter ausgebildet wurden.

Zusammenhang von Fetischen, Götzen, Priestern und Theologen. Der moderne Kapitalismus ist ein System, das Tag für Tag andächtiger und religiöser wird.“ (Richard 1984:11) Der Glaube an den befreienden Gott offenbare sich im Kampf der Armen gegen die Unterdrückung und verwirklicht sich deshalb in der Negation der falschen Götter und der Abkehr von ihnen. Und er kritisiert schon 1984: „Die so hochgelobte Säkularisation und der provozierende Aufruf ‘Gott ist tot’, haben lediglich dazu gedient, neue Produktionsformen für die Herstellung von Religionswaren und die Erweiterung des Marktes für den Konsum von neuen Theologien zu schaffen ... Den Armen ist die Suche nach dem Antlitz des wahren Gottes nur auf dem Weg einer politischen Befreiungspraxis möglich. Der Klassenkampf hat sich auch zu einem Kampf des Gottes Jesu Christi gegen den Götter-Olymp des kapitalistischen Systems entwickelt.“ (Richard 1984: 12)

### Was das Christentum zu bieten hätte

An dieser Stelle zeigt sich, dass sich bei einer differenzierten Betrachtung von Religion nicht nur keine Widersprüche zwischen nicht-christlicher und christlicher Vorstellung von emanzipativem und befreiendem Denken und Handeln ergeben (müssen), sondern dass es hier offenkundig Konvergenzen gibt.

In der Befreiungstheologie wird Gott als derjenige gedacht und geglaubt, „der das menschlich Unmögliche transzendiert ... , der Gott (ist, M.R.), der die Angst und die Entfremdung nicht duldet, die der Unterdrücker dem unterdrückten Volk in sein Innerstes eingepägt hat“ (Richard 1984: 16). Mit der Transzendierung des menschlich Unmöglichen ist dabei dann gerade die Ermöglichung des Scheinbar Unmöglichen gedacht, eben das Ende von Unterdrückung und Entfremdung. Transzendierung meint also gerade die Unterbrechung der Illusion, die Form der Beziehungen zwischen den Waren als von den Beziehungen zwischen den Produzenten unabhängig erscheinen zu lassen, wobei ihre scheinbare „Naturwüchsigkeit“ zusätzlich den Charakter herrschaftsförmiger Sachzwänge gewinnt und damit jede politische Gegenwehr im Keim zu ersticken droht.

Denn der kategoriale Rahmen, durch den die gesellschaftliche Wirklichkeit wahrgenommen wird, ist den Verhältnissen inhärent. Kategorien und Phänomene sind sozusagen homolog, weil ein bestimmtes gesellschaftliches System sich die es abbildende Entsprechung im Bewusstsein so schafft, dass diesem die dadurch begriffenen Verhältnisse als selbstverständlich erscheinen. Darin liegt das offenbare Geheimnis z.B. der TINA-Formel – There is no alternative – oder der gläubigen Anbetung der Allmacht des freien Marktes. (Füssel/Ramminger 2015: 85) Genau dies war auch das Anliegen von Marx: Er ersetzte implizit seine

vorherige Religionskritik durch eine Kritik des Fetischismus als Methode zur Unterscheidung zwischen fetischisierter Transzendentalität und vermenschlichter Transzendentalität.“ (Hinkelammert 1985: 63)

### Den Kapitalismus transzendieren

Der Kapitalismus ist nicht das Ganze der Welt und der Wirklichkeit. Die theologisch-philosophische Kategorie der Transzendenz bekommt hier eine neue politisch-ökonomische Bedeutung und Brisanz, denn Transzendenz heißt zunächst einmal: Überschreiten von Grenzen. (Füssel/Ramminger 2015: 88) Und hier sind wir doch wohl bei einer der brennendsten Fragen der Gegenwart angelangt, ob nämlich eine Transzendierung der gegenwärtigen kapitalistischen Weltverhältnisse überhaupt denk- und glaubbar erscheint. Spätestens seit der postmodernen Philosophie wird uns ja in der Kritik der „großen Erzählung“ versucht, einzureden, dass jede Überschreitung der Verhältnisse, jede Sehnsucht nach transparenter und kommunizierbarer Erfahrung notwendig zu Terror und Krieg führen müsse und dass es deshalb gut sei, dass die Menschen selbst die Sehnsucht nach der verlorenen Erzählung verloren haben. (Lyotard 1990: 48) Was Lyotard dabei übersehen hatte, war, dass die große Erzählung immer weiter existierte, aber als eine Erzählung, ein Gott, eine Transzendenz, die verheimlicht werden muss, eine „heidnische und pantheistische“ Religion, in der Gott mit dem Wesen der Welt zusammenfällt, und deren Ziel nicht die Reform, sondern die Zertrümmerung des Seins ist. (Benjamin 1991: 100) – und die deshalb keine echte Transzendenz ist.

Ganz im Sinne der befreiungstheologischen Behauptung, dass nämlich die Frage nicht sei, ob Gott existiert oder nicht, sondern wer oder was gesellschaftlich als Gott funktioniert, können wir vielleicht sagen, dass der Kapitalismus, seine Weise sich und die Menschen zu produzieren und zu reproduzieren (bis in die Produktion von Subjektivität und Biomacht), von einer immanenzverweigernden Transzendenz ist (Seibert 2009: 12). Das Christentum weiß bis heute trotz all seiner herrschaftsförmigen Deformationen um die Immanenz bejahende Transzendenz. Deren Notwendigkeit ergibt sich auch jenseits des Christentums aus dem Zustand der Welt selbst. Deshalb „...müsste (man, M.R.) zu einem Verständnis dafür gelangen, dass die Probleme des Elends und der Ausbeutung, der Gerechtigkeit und der Gleichheit zwangsläufig auf die Frage der „Transzendenz“ – um ihr brutal diesen Namen zu geben – hinauslaufen. Die Politik aber muss sagen, ob sie einer solchen fähig ist ...“ (Nancy 2008: 13)

Darum ginge es also eigentlich: all die zusammensuchen, die diese Sehnsucht nach einer Immanenz bejahenden Transzendenz noch verspüren und sich den

Fetischen dieser Welt (Marx!) mit Kopf und Hand verweigern. Die Kritik der Religionen ist die eine Sache, die Religionskritik eine andere.

### Literatur

- Beck, Ulrich 1990: Das ganz normale Chaos der Liebe, Frankfurt a.M.
- Benjamin, Walter 1991: Kapitalismus als Religion [Fragment], in: Gesammelte Schriften, Hrsg.: Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, 7 Bde, Frankfurt am Main, 1. Auflage, 1991, Bd. VI
- Berger, Peter 1973: Der Zwang zur Häresie. Religion in einer pluralistischen Welt, Freiburg i. Br.
- Füssel, Kuno 1982: Sprache, Religion, Ideologie, Frankfurt a.M.
- /Ramminger, Michael 2015: Kritik des Götzendienstes und des Fetischismus in der Theologie der Befreiung und bei Papst Franziskus, in: Diese Wirtschaft tötet, Hrsg.: Franz Segbers und Simon Wiesgickl, Hamburg
- Hinkelammert, Franz J. 2010: Kritik der politischen Ökonomie, Religionskritik und Humanismus der Praxis, in: Kämpfe für eine solidarische Welt. Theologie der Befreiung und demokratischer Sozialismus im Dialog, Rosa Luxemburg Stiftung
- 1985: Die ideologischen Waffen des Todes. Zur Metaphysik des Kapitalismus, Münster/Fribourg
- Kurz, Robert 1998: Was ist Wertkritik. Interview der Zeitschrift MARBURG-VIRUS mit Ernst Lohoff und Robert Kurz: <http://www.krisis.org/1998/was-ist-wertkritik/>. Zuletzt 29.01. 2016
- Liotard, Jean-Francois 1990: Beantwortung der Frage: Was ist postmodern? S. 48, in: Postmoderne und Dekonstruktion, Stuttgart
- Metz, Johann Baptist 1977, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz
- Marx-Engels-Werke (MEW 1): Band 1: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, 1958, Berlin [Erstveröffentlichung: 1844]
- (MEW 3): Band 3: Deutsche Ideologie, 1958, Berlin [Erstveröffentlichung 1932, geschr.: 1845-46]
- (MEW 21): Band 21, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, 1979, Berlin [Erstveröffentlichung: 1888]
- Nancy, Jean-Luc 2008: Die Dekonstruktion des Christentums, Regensburg
- Oevermann, Ulrich 1995: Religion als anthropologische Grundbestimmung aus der Spannung der Endlichkeit und unendlicher Möglichkeiten: Ein Modell der Struktur von Religiosität. In: Monika Wohlrab-Sahr (Hg.): Biografie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche. Frankfurt/New York 1995
- Pollack, Detlev 2009: *Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und in Europa II*. Tübingen 2009
- Ramminger, Michael 2005: Der Reiz des Spektakels. Soziale Bewegungen und religiöse Hegemonie in Brasilien, in: zeitschrift fantomas Nr. 7

- 2015: Kirche und Religion in Mittelamerika, in: Engagiert – resistent – bedroht. Handlungsspielräume und Perspektiven sozialer Bewegungen in Mittelamerika, Ina Hilse/Kirstin Büttner (Hg.) Stuttgart
- Rehmann, Jan, 2012: Für eine ideologietheoretische Aktualisierung marxistischer Religionskritik, in: Das ARGUMENT, 299, 54. Jahrgang, Heft 5
- Richard, Pablo 1984: Die Götzen der Unterdrückung und der befreiende Gott, Münster
- Riesebrodt, Martin 2000: Rückkehr der Religionen, München
- Seibert, Thomas 2009: Krise und Ereignis, Hamburg
- Simmel, Georg 1978: The philosophy of money, London
- Schulz, Daniel 2015: Gottes Liebe ist bitter. taz-online vom 17.01. 2015: <http://www.taz.de/!5023549/>, zuletzt: 26.01.2016
- Weiß, Volker 2015: Dröhnendes Schweigen. Früher war Religionskritik die vornehmste aller marxistischen Tugenden, in: zeit-online vom 23.04. 2015: <http://www.zeit.de/2015/15/religionskritik-linke-fundamentalismus-islamismus>, zuletzt 26.01. 2016

Michael Ramminger, kath. Theologe, Institut für Theologie und Politik,  
Friedrich-Ebert-Straße 7, 48153 Münster  
E-Mail: [ramminger@itpol.de](mailto:ramminger@itpol.de)



**LATEIN AMERIKA NACHRICHTEN**  
// Die Monatszeitschrift

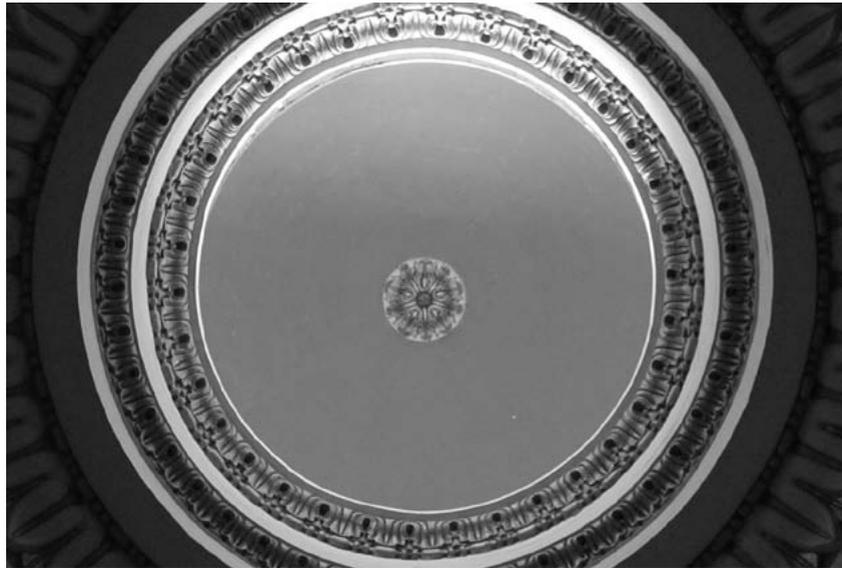
**Immer auf dem Laufenden über das aktuelle Geschehen in Lateinamerika**

Aktuelle Berichte, Reportagen, Kommentare und Interviews zu Politik, Gesellschaft und Kultur

**PROBEABO**  
// 3 Monate lesen für 10 Euro  
// endet automatisch

Lateinamerika Nachrichten  
Gneisenaustraße 2a  
10961 Berlin  
[www.lateinamerika-nachrichten.de](http://www.lateinamerika-nachrichten.de)

// solidarisch // kritisch // unabhängig



Joachim Weber

## Religionslosigkeit, Fundamentalismus und radikale Weltliebe

Das Religiöse, so die These im folgenden Beitrag, thematisiert einen Umgang mit dem Unverfügbaren und steht damit im Widerspruch zur okzidentalen Kultur der Verfügbarmachung und Verdinglichung. Dabei erleben wir, dass religiöse Menschen sich gegen diese Verfügungs-ideologie wehren. Schauen wir religionsvergleichend auf das Phänomen des Religiösen, insbesondere auf die mystischen Traditionen verschiedener religiöser Traditionen, dann fällt das radikale Moment von Religiosität auf. Der Fundamentalismus bezieht sich auf eigenartige Weise auf dieses radikale Potential, aber so, dass es gleichzeitig das Unverfügbare wieder verfügbar zu machen trachtet und auf diese Weise auslöscht. Dabei kann gerade die religiöse Radikalität dazu beitragen, die Welt in ihrer Unverfügbarkeit radikal zu lieben.

### 1. Religion in der okzidentalen Moderne

Ist das Religiöse modernitätsfähig? Oder löst es sich vielmehr angesichts der Moderne und der Postmoderne auf? Vieles spricht zunächst für die Auflösungsthese. Die bürgerliche Aufklärungsphilosophie erklärt uns, dass wir nur insoweit modern sind, als wir uns aus unserer selbstverschuldeten Unmündigkeit befreien und selbst erkennen (Kant 2000a), also nur solche Wahrheiten akzeptieren, die wir je selbst als unhintergebar erkennen (Kant 2000b). Wir unterwerfen uns nur noch dem zwanglosen Zwang des besseren Arguments (Habermas 1991), dem Vernunftzwang. In dieser Position der Aufklärung scheint beispielsweise für eine göttliche Offenbarung, auf die wir hören können, aber über die wir nicht denkend verfügen, welcher Herkunft sie auch immer sei, schlicht kein Platz.

Die Selbstverfügung erleben wir in der Moderne jedoch nicht nur im Kontext des Denkens. Die Moderne zeigt sich vielmehr als Kultur des Verfügbarmachens. Technische Entwicklung bewirkt, dass nicht nur das Denken in unserer je eigenen

Hand liegt, sondern auch die Welt, die uns unmittelbar umgibt, umstellt ist mit Dingen und Prozeduren, die von Menschen gemacht sind mit der Absicht, die Selbstverfügung über immer mehr Lebensbereiche zu gewährleisten. Unser Handeln engt sich ein auf ein strategisches Verfügungsplanen; wir kreisen eigentlich nur noch um uns selbst und unsere menschlichen Artefakte. Unser Körper wird von uns medikamentös stabilisiert, unsere Mobilität durch technische Fortbewegungsmittel bestimmt, die wir selbst lenken und die damit zunehmend unsere räumliche und zeitliche Autonomie garantieren. Diese Autonomie vervollständigt sich durch die Tatsache, dass die Fortschritte der Kommunikationstechnologie ermöglichen, dass Kommunikation mehr und mehr unabhängig davon gelingt, wer wo und wann gerade Information gibt oder empfängt. Selbst unsere Gefühle werden durch technische Therapieprozeduren und mentale Optimierungsstrategien manipulierbar, so dass wir unser geistiges und psychisches Potential immer mehr erweitern können, und selbst über unseren eigenen Tod verfügen wir Menschen mithilfe einer Patientenverfügung, in der wir festlegen, wann die technischen Maßnahmen zur Aufrechterhaltung unserer Lebensfunktionen einzustellen sind. Mehr und mehr versuchen wir schließlich, über unser Erbgut zu verfügen und damit die Eigenschaften unserer Nachkommen zu bestimmen (Sandel 2008: 65ff., 105ff.). Die technologische Moderne kommt dem uralten Menschheitsstraum nahe, dass wir Menschen wie Gott werden und uns somit die Erde restlos untertan ist (Gen 1,27; Aischylos: Prometheus). Wir registrieren dabei im Allgemeinen nicht, dass wir recht besehen das Ensemble gesellschaftlicher Umstände sind und somit auch die technischen Umstände als von uns selbst geschaffene gesellschaftliche Umwelt uns in unserer Wahrnehmung, unserem Denken und unserem Verhalten (Böhme 2008) unmerklich bestimmen, noch bevor wir über sie verfügen können. Wir werden zu Nachzüglern unserer eigenen technischen Produkte (Anders 1988: 16). Doch subjektiv bleiben wir in der Regel der Phantasie verhaftet, dass wir jederzeit uns selbst bestimmen, weil schließlich wir es sind, die die Knöpfe drücken, ohne dabei zu bemerken, wie abhängig wir längst geworden sind von unserer technisierten Umwelt.

Wir verlieren in unserer hochtechnologisierten Lebensweise insbesondere die menschliche Kompetenz, mit dem Unerwarteten und Unplanbaren umzugehen, uns einzulassen auf das, worüber wir nicht verfügen und das wir deshalb auch nicht ändern können; damit geht auch die Fähigkeit verloren, uns in diesem unverfügbaren Vorgegebenen einzurichten; wir verlieren anders ausgedrückt die klassische Tugend der Klugheit, mit der traditionell die Kunst des Umgangs mit dem Unverfügbaren gekennzeichnet wurde (Weber 2012). Denn genauer betrachtet holt uns das Unverfügbare immer wieder ein. Kein Mensch bestimmt beispielsweise selbst

Ort, Zeit und Umfeld seiner Geburt und seines Werdens, obwohl diese Faktoren in herausragender Weise unsere Persönlichkeit bestimmen. Unser Gewordensein bleibt zum größten Teil Schicksal, mit dem wir irgendwie umzugehen haben. Auch noch so viele technische gestützte Apparaturen und Prozeduren können nicht darüber hinwegtäuschen, dass die menschliche Existenz sich als in hohem Maße verletzungsoffen zeigt (Butler 2014: 136). Unsere Körperlichkeit ist nicht resistent gegenüber körperlichen Angriffen, wir verfügen über keine natürliche Rüstung gegenüber psychischen Verletzungen, unsere vielfältige Bedürftigkeit beinhaltet eine deutliche Sensibilität gegenüber äußeren Reizen, die uns manipulierbar macht, und unsere Kommunikation schließt immer an andere Kommunikation an, auf die sie sich bezieht, aber die sie nicht zu kontrollieren vermag. Wir Menschen sind mitnichten Herr unserer selbst (104), vielmehr entsteht das, was wir personale Identität nennen, erst auf der Basis unserer spezifischen Reaktionen auf die Tatsache, dass wir unserer Umwelt ausgesetzt sind, ja von ihr verfolgt werden (117ff.). Menschen können sich ein Leben als Inseln, unberührt von ihrer Umwelt, einfach nicht leisten. Kein Mensch kann sich absichern gegen vielfältige unerwartete Schicksalsschläge, die uns einholen können, die aber zur Folge haben können, dass alle unsere Pläne plötzlich zunichte werden. Und schließlich: Niemand kann den Zeitpunkt seines Todes planen, es sei denn, er kommt ihm zuvor.

Doch was wir gestalten können, ist unsere Einstellung zum schicksalhaften Geschehen, das uns umgibt. Diese dritte Ebene der Selbstverfügung lehrt uns der postmoderne Konstruktivismus. Dort wird uns beigebracht, dass die Dingwelt, über die wir nicht verfügen, die objektive Wirklichkeit, zwar irgendwie existiert, wir jedoch nichts über sie wissen können und sie deshalb irrelevant ist (Glaserfeld 2004, Luhmann 1993). Übrig bleiben die von uns selbst vollzogenen Denkkonstruktionen, über die wir meinen, allein die Verfügungsgewalt zu haben. Die Wirklichkeit außerhalb dieser Konstruktionen wird zum „Rauschen“ erklärt, das uns nichts mehr zu sagen hat. Die systemische Methodik lehrt uns die praktische, insbesondere die zwischenmenschliche Handhabung dieser Einsicht. Mit der totalen Verfügbarkeit meiner eigenen Welt der Konstruktionen korrespondiert die totale Unverfügbarkeit der Konstruktionen anderer. Doch systemisch entziehen sich die Konstruktionen anderer nicht gänzlich der Manipulation und damit der Verfügung. Ich kann methodisch diese Konstruktionen zumindest irritieren, was das System aus diesen Irritationen letztlich macht, entzieht sich jedoch meiner Verfügung. Ziel ist es, zum alleinigen Autor unserer je eigenen Biografie zu werden. Fortan tragen wir allein die Verantwortung für diese Biografie. Wenn Dinge geschehen, die nicht in diese Biografie passen, liegt es an uns, die Einstellung dazu zu verändern.

Viele Thesen sprechen dafür, dass die okzidentale Moderne und erst recht die Postmoderne dafür sorgen werden, dass das Religiöse sich von selbst erledigen wird, weil es dafür in diesem Kosmos der Selbstverfügung keinen Platz gibt. Und dennoch behält augenscheinlich die klassische Säkularisierungsthese nicht Recht (Graf 2013: 7). Die Welt der Verfügbarkeit hinterlässt bei vielen Menschen einen faden Beigeschmack der Versachlichung, der Verarmung, der Entfremdung. Das moderne bzw. postmoderne Projekt der Verfügbarkeit versagt, denn je mehr wir verfügen wollen, desto ungeübter werden wir im Umgang mit dem Unverfügbaren und desto angstbesetzter wird dieses: „Der Furcht wähnt [der Mensch] ledig zu sein, wenn es nichts Unbekanntes mehr gibt. Das bestimmt die Bahn der Entmythologisierung, der Aufklärung, die das Lebendige mit dem Unlebendigen ineinssetzt wie der Mythos das Unlebendige mit dem Lebendigen. Aufklärung ist die radikal gewordene mythische Angst. Die reine Immanenz des Positivismus, ihr letztes Produkt, ist nichts anderes als ein gleichsam universales Tabu. Es darf überhaupt nichts mehr draußen sein, weil die bloße Vorstellung des Draußen die eigentliche Quelle der Angst ist.“ (Horkheimer/Adorno 1985: 22) Die Aufklärung als Projekt der Verfügbarmachung muss alles Unverfügbare konsequent unterbinden, die Fügung ausmerzen und durch Selbstverfügung ersetzen, während solcher Ausschluss erst unsere Inkompetenz im Umgang mit dem Unverfügbaren und damit die Angst vor jenem steigert.

Menschen, die sich als religiös verstehen, durchschauen oftmals den Selbstbetrug der aufklärerischen Verfügungskultur und verweisen darauf, dass die Verfügbarmachung nicht der letzte Imperativ unserer Kultur sein kann. Dabei wird nicht nur vorgebracht, dass das Projekt der Verfügbarmachung der Welt unrealistisch ist, sondern auch, dass ein Verfügungsdenken eine radikal vereinfachte und verarmte Lebensweise impliziert. Ganze Bereiche menschlicher Erfahrung müssen in einer aufklärerischen Verfügungskultur ausgeblendet werden. Die Menschen dieser so verstandenen Aufklärungskultur begegnen letztlich nur noch sich selbst, und das auch nur noch in der kastrierten Form berechenbarer subjektiver Vollzüge, die jede Überraschung möglichst unterbindet und in Berechenbarkeit verwandelt. Horkheimer und Adorno formulieren dies in einer Gegenüberstellung von vormoderner Kultur religiöser Besetzung des Unverfügbaren – dem Animismus – und moderner, aufklärerisch-industriell geprägter Kultur der Versachlichung: „Der Animismus hatte die Sache beseelt, der Industrialismus versachlicht die Seele“ (1985: 34). Die Welt der als unverfügbar erlebten heiligen Gegenstände und Prozeduren verwandelt sich in der Moderne in eine Welt der totalen Verfügbarkeit von austauschbaren, verdinglichten Subjekten.

Das Religiöse trägt vor diesem Hintergrund in vielen Kontexten – insbesondere im Kontext radikaler Religiosität – deutlich modernitätskritische Züge. Die okzidentale Moderne wiederum zeigt sich ausdrücklich antireligiös. Klassische Begriffe zur Kennzeichnung des Religiösen werden als nicht mehr zeitgemäß ausrangiert wie Glaube, Gnade, Erlösung, Hingabe, Anbetung, Andacht, Gebet, Frömmigkeit. Religiöse Menschen gelten in der Moderne als unmündig, autoritätshörig, rückständig, unselbständig und engstirnig. Hinzu kommt eine radikale Kritik an der Rolle der traditionellen Institutionen des Religiösen in unserer Kultur, den Kirchen und Religionsgemeinschaften, deren religiöser Erfahrungsbezug verleugnet wird, um deren Intentionen ausschließlich zu reduzieren auf Machterhalt, Traditionalismus und Scheinheiligkeit. Doch führt diese zunehmende „Religionslosigkeit“ (Bonhoeffer 1990: 139ff.) unserer Kultur nicht zu einer Auflösung des religiösen Phänomens, sondern interessanterweise zu einer Wiederkehr des Religiösen in veränderter, eben modernisierter Begrifflichkeit und Organisation. Dazu gehören Begriffe wie Spiritualität, Gewahrsein, Achtsamkeit, Transzendenz, Retreat, Meditation oder Versenkung, die sich in scheinbar frei organisierten Formen wie Freikirchen oder synkretistischen Neugründungen im Bereich von New Age etc. entwickeln, oder sich rein privatisiert als Patchwork-Frömmigkeit vollziehen. Der Sinn für das Religiöse sucht auch in der Postmoderne noch nach neuen Ausdrucksformen. Er scheint sich nicht durch die postmoderne Ideologie der Verfügbarmachung unterbinden zu lassen. Das Religiöse scheint also irgendwie tatsächlich trotz aller Anzeichen modernitätsfähig, wenn nicht gar modernitäts-transzendierend zu sein.

## 2. Das Phänomen des Religiösen

Das religiöse Bewusstsein in den Spielarten unterschiedlichster religiöser Bindung erfährt sich als von Gott bzw. einem anonymen Göttlichen „schlechthin abhängig“ (Schleiermacher 1984: 31; Stock 2005: 47) und ringt darum, mit dem damit verbundenen Gefühl des Ausgeliefertseins gegenüber der göttlichen Unberechenbarkeit fertig zu werden, indem es beispielsweise nach rituellen Vollzügen sucht, die diese Unberechenbarkeit zu beeinflussen vermag, oder aber an dem Vertrauen arbeitet, um das Gefühl der eigenen Ohnmacht gegenüber der göttlichen Übermacht zu stabilisieren. Das Religiöse tritt damit auf als klassischer Gegenentwurf zur modernen Kultur der Verfügbarmachung und der damit verbundenen Hegemoniebestrebungen, die Welt, die Natur, den Alltag, die Menschen etc. in den Griff zu bekommen. Das Göttliche signalisiert in den verschiedensten Religionen das schlechthin Unverfügbare, das sich in den monotheistischen Hochkulturen

sogar der Abbildbarkeit entzieht, obwohl es sich gleichzeitig im geschichtlichen Verlauf als in höchstem Maße wirksam zeigt. Das *Heilige* (lateinisch *sanctus* von *sancire* – umzäunen) ist zunächst der Bereich, der sich erst dann erschließt, wenn wir die Welt des Profanen verlassen. Er ist der vom Alltäglichen räumlich oder aber mental abgetrennte Bereich, den nicht jeder und erst recht nicht ohne Vorbereitung betreten kann, bis hin zum Allerheiligsten, zu dem Zugang nur Eingeweihten und dies nur zu bestimmten Zeiten und nur unter bestimmten Bedingungen vorbehalten ist. Wollen wir das Heilige erfahren, sind wir dazu aufgerufen, uns der Alltagsvollzüge zu entledigen – leer zu werden und damit offen für jenes andere. Die Denk-, Wahrnehmungs- und Verhaltensgewohnheiten, die unser Alltagsleben prägen, funktionieren nicht beim Eintritt in die Welt des Heiligen, vielmehr stehen sie diesem Eintritt im Wege. Die Erfahrung des Heiligen vollzieht sich in vom Alltäglichen für dieses Heilige getrennten Orten und Zeiten, sie bedarf der Riten des Überschreitens der Schwelle zu dieser anderen Welt (Eliade 1998: 14).

Dieses Erfahrungsmoment der Transzendenz als Doppelseitigkeit der Welt in eine profane Sphäre auf der einen Seite und eine sakrale bzw. heilige auf der anderen Seite wird durch das zweite Strukturmoment religiöser Erfahrung sofort wieder aufgehoben, das sich als Einheits- bzw. Unendlichkeitserfahrung klassifizieren lässt. Im Zugang zur Welt des Heiligen erscheint diese als von der alltäglichen Welt getrennt, doch hebt die eigentliche Erfahrung dieses Heiligen diese Trennung gleich wieder auf: „Ich weiß nichts von einer ‘Welt’ von einem ‘Weltleben’, die einen von Gott trennten; was so genannt wird, ist das Leben mit einer verfremdeten Eswelt, das erfahrende und gebrauchende. Wer wahrhaft zur Welt ausgeht, geht zu Gott aus. Sammlung und Ausgehen, beide wahrhaft, das Ein-und-andere, welches das Eine ist, tut not.“ (Buber 1995: 91) Während unser alltägliches Bewusstsein die Dinge, mit denen wir umgehen, nebeneinander und damit mehr oder weniger getrennt voneinander wahrnimmt, erlebt das religiöse Bewusstsein die gleichen Dinge und sich selbst ursprünglich mit einer alles Einzelne übersteigenden Unendlichkeit verbunden (Schleiermacher 1984 I: 35). Die Grenzen der Dinge ebenso wie die eigenen Grenzen erscheinen als nachträglich gegenüber der Grenzenlosigkeit des Göttlichen, in dem alle Dinge und Subjekte aufgehoben sind: „Alles Endliche besteht nur durch Bestimmung seiner Grenzen, die aus dem Unendlichen gleichsam herausgeschnitten werden müssen.“ (Schleiermacher 1977: 37) William James formuliert daraus vier Grundzüge des Religiösen. Das Gefühl, in einen übermächtigen größeren Lebenszusammenhang eingebettet zu sein, korrespondiert mit dem Eindruck, dass diese Verbundenheit eine freundliche ist, die ein Freiheits- sowie Harmoniegefühl zur Folge hat (James

2014: 283) Insofern ist das Erleben religiöser Universalität auch psychisch in hohem Maße wirksam. In der zunehmenden Gewährwerdung dieser vorgängigen Einheit des Heiligen liegt Heilung; das Abgespaltene, das permanent Verdrängungsenergie erforderlich und insofern langfristig krank macht, wird im Kontext des spirituellen Erlebens von Ganzheit versöhnt mit dem All und kann wieder in die Persönlichkeit integriert werden (Kornfield 1995). Die im Kontakt mit dem Heiligen integrierte Persönlichkeit erlebt sich insofern als geheilte Person.

Das religiöse Erleben der unverfügbaren Einheit, die alles, was ist, umgreift, hat insofern mindestens drei Dimensionen. Es wird zum einen erlebt als Einheit von Diesseits und Jenseits, so dass das Jenseitige auf einmal als ganz nah erscheint, es wird aber auch umgekehrt die innere Person als gottdurchwirkt erlebt und damit in der göttlichen Alleinheit aufgehoben. Die bürgerliche Religion der Innerlichkeit konzentriert sich ganz auf diese Erfahrung der inneren Erlösung und vergisst dabei mehr oder weniger deutlich die dritte Dimension, an der das authentische religiöse Erleben nicht vorbeikommt. Das religiöse Erleben kann als Erleben von Allheit gar nicht an der eigenen Person haltmachen und die übrige Welt exkludieren, weil solches Exkludieren diesem religiösen Erleben zutiefst widerspricht. Die Welt außerhalb der eigenen Person kann gar nicht anders als in die göttliche Einheitserfahrung einbezogen sein und damit jede Form von Inhumanität und Ungerechtigkeit infolgedessen zu überwinden trachten, denn auch in der Welt begegnet das Göttliche. Authentische Religion kann gar nicht anders als erhebliche Energien freizusetzen im Umgang mit der Welt, weil sie die Welt in ihrer Verbindung mit dem Göttlichen wahrnimmt, und je stärker das religiöse Erleben ist, desto deutlicher tritt dieses Engagement in der Welt hervor.

Deutlich wird damit eine Umkehrung der Perspektive. Während zunächst das Religiöse als eine Existenzform unter vielen erscheint, liegt im religiösen Phänomen die Möglichkeit begründet, dass die religiöse Erfahrung des Unendlichen, das den Gläubigen unverfügbar ergreift, zum zentralen Lebensereignis wird, das zur Umkehr aufruft. Dem Religiösen wohnt insofern eine spezifische Radikalität inne, die den, der von ihr ergriffen wird, nicht mehr loslässt und sein ganzes Leben auf diese Erfahrung hin ausrichtet. Das Unendliche bleibt nicht jenseitig, sondern sprengt die Grenzen zwischen Diesseits und Jenseits, es lässt sich nicht auf einen kleinen Teilbereich des Lebens beschränken. Als Unendliches findet es kein Ende, sondern wirkt schrankenlos in alle Lebensbereiche hinein. Die Religionsgeschichte ist voll mit Geschichten radikaler Umkehr angefangen bei schamanistischen Initiationsriten (Eliade 1997) bis hin zu evangelikalen Bekehrungserlebnissen. Unendliches Einheitserleben und die Erfahrung, von radikaler Unverfügbarkeit getroffen zu sein, gehören ursprünglich zusammen.

### 3. Religion und Fundamentalismus

Im Kern können wir religiöse Erfahrung nicht auf einen gottesdienstlichen oder privatandächtigen Vollzug bürgerlicher Existenz begrenzen, insofern sich eine Erfahrung des Unendlichen schlechterdings nicht begrenzen lässt. Der Begriff des religiösen Radikalismus zeigt sich als in hohem Maße irreführend und ist letztlich ein Ausdruck einer bürgerlichen Form domestizierter Religiosität, die versucht, die radikale religiöse Botschaft zu begrenzen auf kleine private Inseln ritueller Vollzüge. Kein Bereich dieser Welt ist von der Erfahrung der letzten allmächtigen und allpräsenten Einheit ausgenommen. Je mehr wir uns der religiösen Erfahrung aussetzen, je intensiver die Hingabe, desto radikaler die Handlungskonsequenzen. Insbesondere sozialwissenschaftliche Analysen von Fanatismus, Fundamentalismus oder religiösem Radikalismus übersehen regelmäßig die religionswissenschaftliche Grundlage des Phänomens und unterstellen lieber reine Machtinteressen, die Menschen in die Fänge solcher religiöser Bewegungen treiben, oder psychische Defizite, die religiös überkompensiert werden. Doch solche Analysen halten bereits einer oberflächlichen Prüfung der Phänomene nicht stand. Rein säkularistische Deutungen führen nur zum Verkennen des Phänomens Fundamentalismus (Meyer 2011).

Die politische Gefahr der radikalen religiösen Erfahrung liegt in der Entwertung der weltlichen Angelegenheiten insgesamt und des Politischen im Besonderen. Es entsteht ein religiöser Kurzschluss. Das Politische wird zum Realisierungsort religiöser Ideen erklärt, es hat keine eigene Berechtigung mehr. Die Gläubigen entnehmen vor dem Hintergrund ihrer religiösen Erfahrung den Grundlagen dieser ihrer Religion, insbesondere den Offenbarungstexten, eindeutige erscheinende Hinweise dazu, wie die Welt unter göttlichem Willen auszusehen hat. Religion wird gegenüber der Welt gewalttätig. Assmann (2004; 2003) hat im Rückgriff auf Freuds Auseinandersetzung mit der Figur des biblischen Mose den Versuch unternommen, das religiöse Gewaltpotential auf den Monotheismus zurückzuführen. Doch trägt dieses Argument nicht sehr weit, insofern auch polytheistische Religionen solches Gewaltpotential zeigen (Jürgensmeyer 2004). Vielmehr liegt der umgekehrte Schluss nahe, dass sich der Monotheismus auch als Ausdruck einer übermächtigen, universalen Einheitserfahrung verstehen lässt und insofern um dieses Moment der spirituellen Erfahrung zentriert ist.

Amerikanische Gruppen von Gläubigen (Testimony Publishing Company 1910-1915) haben sich selbst vor einhundert Jahren die Zuschreibung Fundamentalisten gegeben und damit betont, dass sie im Vergleich zu andersgläubigen Menschen auf einem festen und sicheren Fundament stehen. Dieses Fundament

beruht auf der Verbalinspiration heiliger Texte, der Wortlaut wird zum Wort Gottes erklärt, aus dem wie aus einem Gesetzestext direkte Handlungsnormen entwickelt werden für die Gegenwart. Der Begriff Fundamentalismus beruht insofern auf einer Selbstbeschreibung bestimmter christlicher Gruppen. Die religiöse Erfahrung verwandelt sich im Kontext dieses Fundamentalismus in eine eindeutige Handlungsgrundlage und wird als solche zum handlungsbasierenden Fundament. Was auch immer auf dieser Grundlage im Handeln aufgebaut wird, steht auf diesem Fundament. Was außerhalb dieses Fundaments steht, ist eben auf Sand gebaut (Mt 7, 24-27). Gott selbst, so das fundamentalistische Credo, befiehlt ohne Rücksicht auf die konkrete Welt die Ordnung dieser Welt im Sinne Gottes und deren Ausrichtung auf ihn. Wenn die Menschen diese Ordnung errichten, befolgen sie nicht nur das göttliche Gebot, sondern sie gestalten die Welt auch so, wie sie als von Gott gedacht angenommen wird. Die Einzelphänomene der konkreten Welt haben sich diesem Gesamtprogramm widerspruchlos zu fügen. Religion unterliegt dann der theokratischen Versuchung (Graf 2013: 34). Der eschatologische Überschuss, der originär zum Phänomen des Religiösen gehört, mündet in einen religiös motivierten Terror, wenn auch in bester spiritueller Absicht. Dieser Terror wird schließlich sogar als humanitär interpretiert, weil er die von Menschen bewohnte Welt in eine Richtung lenkt, wie sie angeblich von Gott gedacht und geschaffen ist. Der Terror führt die Menschen erst ihrer eigentlichen göttlichen Bestimmung zu. In der fundamentalistisch zugerichteten Welt findet der Mensch erst wahrhaft zu sich selbst. Der fundamentalistische Gläubige versteht sich deshalb als willfähriges, gottergebenes, sich selbst verleugnendes Werkzeug Gottes, das nichts anderes tut, als den göttlichen Willen auszuführen. Diese Verbindung von Gewalt und Religion ist auch heute keine Domäne des Islamismus. Protestantische, insbesondere baptistische Kräfte in Amerika (Gumbrecht 2013) in ihrem unsäglichen Versuch, parlamentarische Demokratie zu okkupieren bis hin zu Gewaltakten gegenüber Ärzten und Kliniken, in denen Abtreibungen vorgenommen werden, gehören ebenso dazu wie politisch radikale jüdische Kräfte in Israel, hinduistische Terroristen ebenso wie die Aum-Sekte bei ihrem Anschlag auf die U-Bahn in Tokio (Jürgensmeyer 2004). Alle diese Kräfte eint die Überzeugung, dass die richtige Praxis sich daran orientiert, diese Praxis gottergeben zu vollziehen. Was Gott gebietet, ist dann eindeutig bestimmt, in der Regel im Rückgriff auf die entsprechenden Offenbarungstexte. Das komplizierte Abwägen, was in dieser Situation das Richtige ist, verfällt der Bedeutungslosigkeit oder wird zu widergöttlicher Weltliebe, denn der Blick auf die Welt kennzeichnet bereits die Verleugnung Gottes. Wer als Fundamentalist Gottes Herrschaft in der Welt umsetzt, hat einfache Antworten auf alle Fragen und konzentriert sein Handeln

darauf, die Simplizität der Absichten durch eine umso vehementere Ausrichtung des je eigenen Willens auf den geglaubten göttlichen Willen zu kompensieren.

Recht besehen gerät damit der religiöse Fundamentalismus in einen logischen Widerspruch. Während die religiöse Erfahrung wie gesehen auf das Erleben von Unverfügbarkeit zurückgeht, da Gott als der unendlich Nahe sich gleichzeitig als derjenige erweist, der sich jedem Versuch des Begreifens entzieht, erliegt der Fundamentalismus der Versuchung, die Welt im Sinne des Unverfügbaren zu gestalten und damit die Erfahrung des Unverfügbaren wieder verfügbar zu machen. Der Fundamentalist tritt regelmäßig auf als jemand, der den Willen Gottes kennt und zwar als Plan Gottes mit dieser Welt, um bei der Umsetzung dieses Plans in die Praxis selbst zum göttlichen Werkzeug zu werden. Insofern ist der Fundamentalismus ein spezifisch modernes Phänomen. Er übersetzt das Unverfügbare in Kategorien der Verfügbarkeit. In letzter Konsequenz geht dabei die Erfahrung des Unverfügbaren verloren. Das Religiöse vernichtet sich im Kontext des Fundamentalismus selbst.

Dieser moderne Charakter des Fundamentalismus zeigt sich in der Regel hinter einer antimodernistischen Fassade. Fundamentalismus versteht sich zunächst als kritische Reaktion auf Moderne und Postmoderne (Graf 2014: 238ff.; Meyer 2011: 16ff.). Säkulare okzidentale Kulturen werden wahrgenommen unter der Perspektive der Verfügbarkeit und der damit verbundenen Selbstbezogenheit kombiniert mit einer pluralistischen Kultur der Beliebigkeit, die die Welt dem Imperativ der subjektiven Konstruktionen unterwirft, die bewertet wird als entfremdende und desorientierende Leere, gegenüber der der Fundamentalismus eindeutige, einfache und letzte Orientierungen anbietet.

Doch indem der Fundamentalismus solche Eindeutigkeit religiöser Existenz behauptet, verfällt er letztlich selbst dem modernen Paradigma der Verfügbarmachung. Gerade das Unverfügbare in der Welt wird rücksichtslos und schlimmstenfalls mit äußerster Brutalität bekämpft, um auf den Trümmern dieser Zerstörung erst das letzte Fundament zu errichten, die Durchsetzung der eigenen Lesart eines göttlichen Willens. Wer fundamentalistisch glaubt, weiß, wie die Welt auszusehen hat. Er wird dabei unerbittlich, opfert nicht nur das eigene Leben, sondern kennt auch keine Kompromisse und Abwägungen, weil er kein Außerhalb des Willens Gottes kennt. Die religiöse Haltung ersetzt dabei auch moralische Abwägungsprozesse. Wer auf der Seite des Göttlichen steht und sich spirituell mit ihm verbunden weiß, steht automatisch auf der Seite des Guten. Er bedarf keiner weiteren moralischen Überlegungen. Die religiöse Erfahrung gerät zur Gewissenlosigkeit. Insofern zeigt sich der Fundamentalismus aufgrund seiner nicht-moralischen, spirituellen Energie als hochgradig gefährlich für den Bestand

der Welt. Aber nicht nur für diese, sondern letztlich geht auch die Welt spiritueller Erfahrung im Kontext des Fundamentalismus unter. Er degeneriert zu dem, was klassischerweise als Götzendienst gekennzeichnet wurde, nämlich die spirituelle Ausrichtung auf von Menschen geschaffene Objekte (Jes 44, 13-17). Wie der Götzendienst bedeutet, das von Menschen Verfügte zur Präsenz des Unverfügbaren zu erklären, so erklärt der Fundamentalismus das selbstgeschaffene Programm der Gottesherrschaft in der Welt zur Realisierung eines göttlichen Willens bzw. Plans. In beiden Fällen wird das Unverfügbare in Kategorien der Verfügbarkeit übersetzt, der göttliche Wille wird in der Welt verfügbar. Doch damit geht das spirituelle Erleben des Unverfügbaren verloren. Der Fundamentalismus geht auf in der Moderne und vernichtet sich damit selbst.

#### 4. Revolutionäre Religiosität und die Liebe zur Welt

Authentische Religiosität ist nicht möglich in der bürgerlichen Form rein innerlicher Religiosität, die nichts als die innere Heilung, die eigene Heilsgewissheit oder auch nur gute private, erhebende religiöse Gefühle zu ihrem religiösen Motiv erklärt. Authentische Religiosität leidet immer auch an unwürdigen, missachtenden und missbräuchlichen Lebenssituationen in dieser gemeinsamen Welt und drängt auf Veränderung. Diese Weltzugewandtheit wird im religiösen Kontext ganz unterschiedlich beschrieben. Luther koppelt die privatisierte Glaubensinnerlichkeit mit einer radikalisierten Gehorsamsethik. Mit der innerlichen Freiheit im Glauben korrespondiert die Dienstbarkeit gegen über Anderen (WA 7: 20ff.), insbesondere gegenüber denen, die eine Herrschaftsfunktion ausüben (WA 11: 245ff; 30 I: 200ff.). Bürgerliche Religiosität zeigt sich hier als systemerhaltend. Sie abstrahiert vom revolutionären Gehalt religiöser Ganzheitserfahrung, die immer auch eine veränderte Welt im Blick hat. Insofern steht der religiöse Glaube, der bestrebt ist, die Welt nicht zu lassen, wie sie ist, sondern aus dem Glauben heraus verändernd in ihr zu wirken, atheistischen Formen des Glaubens teilweise näher als der bürgerlichen Religiosität. Religiosität als Sinn für das schlechthin Unverfügbare ist an sich bereits dem Atheismus verwandt: „Die Treue Gottes ist es, dass er uns als der ganz Andere, als der Heilige mit seinem Nein in so unentrinnbarer Weise entgegentritt und nachgeht. Und der Glaube des Menschen ist die Ehrfurcht, die sich dieses Nein gefallen lässt, der Wille zum Hohlraum, das bewegte Verharren in der Negation. Wo die Treue Gottes dem Glauben des Menschen begegnet, da enthüllt sich seine Gerechtigkeit. Da wird der Gerechte leben.“ (Barth 1929: 17) Der unverfügbare Gott, erlebt als der ganz Andere bzw. als „Hohlraum“, als „Negation“ hat mehr mit der Gottesverneinung gemeinsam

als mit dem dogmatischen Festhalten bestimmter Gottesvorstellungen. Und schließlich zeigt insbesondere Ernst Bloch, dass die Veränderung unserer Welt unverzichtbar Glauben voraussetzt, denn Glaube „ist die Haltung, mit der Wissen um Künftiges nicht nur erfasst, sondern auch gewollt und gegen kleinmütiges oder kurzichtiges Zweifeln durchgeführt wird. Und auch der Glaube, als welcher selber nun geglaubt wird, der inhaltliche also, gilt hier in höchst berechtigter Weise, nämlich als einer des Wissens um das Keimende, immer noch Unfertige in der Welt. Dieser letzte Glaube steht in überhaupt keinem denkbaren Gegensatz zum Wissen, ist aber auch nicht überflüssig neben ihm, sondern drückt inhaltsgemäß aus, dass das Wesentliche selber noch keineswegs ausgeschüttet vor Augen liegt. Da das Beste noch im Schwange ist, muss ihm also auch vertraut werden, damit es gelingt.“ (Bloch 1980: 1511) Weltveränderung, so verdeutlicht Bloch, bedarf eines ausgewiesenen Glaubens, in dem das, was noch nicht ist, aber werden kann, keimhaft auf Realisierung drängt. Solcher Glaube vollzieht sich jedoch anders als die fundamentalistische Versuchung, die die Welt für die Realisierung frommer Zwecke missbraucht. Der Fundamentalismus hasst die Welt und bekämpft sie als einen gottlose, während der weltverändernde Glaube in Liebe zur Welt (Arendt) agiert, sich auf die Welt einlässt, um in ihr Veränderungspotentiale zu entdecken.

Liebe zur Welt bedeutet aber gerade nicht, sie so zu lassen, wie sie ist, sondern auf ihre Veränderung zu drängen. Glaube erzeugt in der Weltbeziehung eine Heimatlosigkeit (Sölle 1999: 250f.) und damit eine spezifische Distanz zu ihr, die aber immer noch etwas in dieser Welt will. Er beinhaltet unleugbar ein eschatologisches Potential (Graf 2013: 14). Die Welt, wie sie ist, ist nicht das letzte Wort Gottes. Wir sind als religiöse Menschen mit ihr nicht einverstanden (Sölle 1999: 128), vielmehr überschreiten, transzendieren wir (351), was ist, in Richtung dessen, was sein sollte. Doch was sein sollte, wird nicht einfach der Offenbarung entnommen, obwohl vielleicht davon angeregt, sondern um zu erkennen, was in der Welt zu tun ist, müssen wir uns auf die Welt einlassen.

In dieser Weise fasst beispielsweise Paulo Freire seinen spirituellen Glauben zusammen: „Ich blieb mit Marx in der Weltlichkeit, um Ausschau zu halten nach Christus in der Transzendentalität.“ (Freire 2007a) In diesem Zusammenhang spricht er von einer ursprünglichen Kameradschaft mit Christus. Doch dieser Christus begegnet diesseitig in jedem anderen Menschen. Sobald wir dies konstatieren, wird unmittelbar deutlich mit Blick auf diese Welt, dass diese Welt keine menschenfreundliche im Sinne Christi ist (1998: 31). Aber um diese Inhumanität zu analysieren, wendet Freire seinen Blick nicht der Bibel zu, sondern Marx, um die inhumanen Dynamiken unserer Gesellschaft zu verstehen, und aus diesem Verstehen konkrete Handlungsvollzüge in der Welt abzuleiten, gleichzeitig jedoch

damit die transzendente Beziehung zu Christus zu vertiefen. Das religiöse Moment schafft Distanz zum Bestehenden und formuliert ein abstraktes Sollen, doch die Konkretion dieses Sollens in der Welt gelingt nicht, ohne sich auf diese Welt verstehend und handelnd einzulassen. Hier zeigt sich ein spezifischer „mystischer Trotz“ (Sölle 1999: 245), der sich in dieser Welt durchaus als widerständig begreift, doch die Richtung dieses Widerstandes aus der Analyse dieser Welt erhält. Er will nicht nur das Beste für die Welt, sondern auch in ihr, und sucht solcherart den Dialog, was dieses Beste konkret sein könnte. Er verfügt aufgrund seiner spirituellen Erfahrung allein jedoch nicht über dieses Gute.

Damit verbunden ist ein zweiter Zusammenhang einer Verbindung von Spiritualität und Weltliebe: Die Liebe zur Welt bedeutet im spirituellen Kontext die Entdeckung und Würdigung des Unverfügbaren in der Welt. Solche Spiritualität leistet Widerstand gegenüber dem modernistischen Verfügungswillen, die eine radikale Verarmung und Isolation zur Folge hat. Indem die spirituelle Erfahrung die Welt durchdrungen weiß von einem Unverfügbaren, liegt es nahe, das Verfügungsdenken zu durchbrechen. Denn es geht nicht mehr um Begreifen, Planen, Realisieren und Kontrollieren, sondern um den Sinn für die Entdeckung des Unverfügbaren, das sich hinter allem Verfügungswillen immer noch verbirgt und dem handelnden Einstellen auf dieses. Die angemessene spirituelle Haltung gegenüber dem Unverfügbaren ist das Staunen (Weber 2008), religiös gesprochen Lob Gottes und Anbetung. Sie verlängert sich im weltlichen Vollzug zu dem, was Freire Neugier nennt und ihm zufolge alles menschliche Wahrnehmen und Denken durchzieht (Freire 2007). Neugier kann verschüttet werden, insbesondere durch eine monologische, domestizierende Form der Bildung, die verfügbare Inhalte vermittelt, ohne dazu anzuregen, die unverfügbare Vielfalt der Welt gemeinsam zu entdecken (1998: 58ff.). Neugier kennzeichnet diejenige Haltung, mit der wir kompetent werden, die Eigensinnigkeit von Menschen zu entdecken und zu würdigen bzw. dort, wo Menschen in ihrer Eigensinnigkeit derart beschnitten sind, dass sie nur noch funktionieren, diesen Eigensinn erst wieder zu wecken verstehen (Weber 2010). Die Welt wird in ihrer Vielfalt und ihrem Reichtum durch Neugier nicht nur entdeckt, sondern solche Vielfalt wird damit allererst provoziert und damit die berechenbare Enge und Leere der modernen Welt aufgehoben. Wer befreundet ist mit dem Unverfügbaren, ist eher in der Lage, Unberechenbarkeit zuzulassen und offen zu bleiben für Impulse, die bestehende Pläne durchkreuzen und sich auf diese Unberechenbarkeit handelnd einzustellen als derjenige, der seine Praxiskompetenz daran bemisst, inwieweit er den Handlungsvollzug zu kontrollieren vermag, indem er anvisierten Ziele in Realisierung um- und durchsetzt.

*Literatur*

- Aischylos 1965: Der gefesselte Prometheus. Stuttgart
- Anders, Günther 1988: Die Antiquiertheit des Menschen I: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution. München
- Assmann, Jan 2003: Die mosaische Unterscheidung. Oder der Preis des Monotheismus. München/Wien
- 2004: Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur.
- Barth, Karl 1929: Der Römerbrief. München
- Bloch, Ernst 1980: Das Prinzip Hoffnung. 3 Bde. Frankfurt a.M.
- Butler, Judith 2014: Kritik der ethischen Gewalt. Frankfurt a.M.
- Bonhoeffer, Dietrich 1990: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. München
- Böhme, Gernot 2008: Invasive Technisierung. Technikphilosophie und Technikkritik. Zug: SFG
- Buber, Martin 1995: Ich und Du. Stuttgart
- Ceylan, Rauf/Kiefer, Michael 2013: Salafismus. Fundamentalistische Strömungen und Radikalisierungsprävention. Wiesbaden
- Der Koran
- Eliade, Mircea 1998: Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen. Frankfurt a.M./Leipzig
- 1997: Schamanismus und archaische Ekstasetechnik. Frankfurt a.M.
- Freire, Paulo 2007: Dialogizität. In: ders.: Bildung und Hoffnung. Münster, S.86-96
- 2007a: Liberation Theology and Marx. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=1Wz5y2V1af0> [Zugriff am 2.9.2015]
- Glaserfeld, Ernst von 2004: Einführung in den radikalen Konstruktivismus. In: Watzlawick, Paul (Hg.): Die erfundene Wirklichkeit. Wie wir wissen, was wir zu wissen glauben. Beiträge zum Konstruktivismus. München, S.16-38
- Graf, Friedrich Wilhelm 2013: Einleitung. In: ders. (Hg.): Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart. München, S.7-46
- 2014: Götter global. Wie die Welt zum Supermarkt der Religionen wird. München
- Gumbrecht, Hans Ulrich 2013: Religion und Politik in den Vereinigten Staaten. Über die Geschichtlichkeit einer kulturellen Invariante. In: Graf, Friedrich Wilhelm (Hg.): Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart. München, S.47-78
- Habermas, Jürgen 1991: Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt a.M.
- Heidegger, Martin 1986: Sein und Zeit. Tübingen
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. 1985: Dialektik der Aufklärung. Frankfurt a.M.
- James, William 2014: Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur. Berlin
- Juergensmeyer, Mark 2004: Terror im Namen Gottes. Ein Blick hinter die Kulissen des gewalttätigen Fundamentalismus. Freiburg/Basel/Wien

- Kant, Immanuel 2000a: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (WA) Werkausgabe Bd. XI: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie und Pädagogik 1, Frankfurt, S.51-62
- 2000b: Kritik der reinen Vernunft (KrV). Werkausgabe Bd.III/IV Frankfurt a.M.
- Kornfield, Jack 1995: Frag den Buddha und geh den Weg des Herzens. München
- Luhmann, Niklas 1993: Das Erkenntnisprogramm des Konstruktivismus und die unbekannt bleibende Realität. In: ders.: Soziologische Aufklärung 5. Konstruktivistische Perspektiven. Opladen, S.31-58
- Luther, Martin: Von der Freiheit eines Christenmenschen. IN Weimarer Ausgabe (WA) Bd. 7, S.20-38
- Von weltlicher Obrigkeit. In: Weimarer Ausgabe (WA) Bd. 11, S.245 – 281
- Der große Katechismus. In: Weimarer Ausgabe (WA) Bd. 30 I, S.125-238)
- Meyer, Thomas 2011: Was ist Fundamentalismus? Eine Einführung. Wiesbaden
- Otto, Rudolf 1991: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. München
- Sandel, Michael J. 2008: Plädoyer gegen die Perfektion. Ethik im Zeitalter der genetischen Technik. Berlin
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 1984: Der christliche Glaube. Studienausgabe Bd. 1 und 2. Berlin/New York
- 1977: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Stuttgart
- Sölle, Dorothee 1999: Mystik und Widerstand. „Du stilles Geschrei“ München/Zürich
- Stock, Konrad 2005: Die Theorie der christlichen Gewißheit. Tübingen
- Testimony Publishing Company (Hg.): The Fundamentals. A Testimony to the Truth. Vol I – VII Chicago (1910-1915)
- Weber, Joachim 2008: Respekt vor dem Unverwechselbaren. Diakonische Haltung des Staunens jenseits von Nächstenliebe und Expertentum. In: Nauerth, Matthias/Hußmann, Marcus/Lindenberg, Michael (Hg.): Schon lange unterwegs und jetzt wohin? Reflexionen zu Geschichte, Gegenwart und Zukunft der Diakonie anlässlich des Wichenjahres 2008, München, S.159-174
- 2010: Initiativität. In: Herrmann, Volker/Horstmann, Martin (Hg.): Wichern drei – gemeinwesendiakonische Impulse. Neukirchen, S.121-129
- 2012: Sich einlassen auf Praxis. Grundzüge einer Grammatik des klugen Taktes jenseits professioneller Methodenkompetenz. In: Widersprüche H.125, S.33-52
- 2005: Spiritualität und Soziale Arbeit. Münster

*Joachim Weber, Hochschule Mannheim, Fakultät für Sozialwesen,  
Paul-Wittsack-Straße 10, 68163 Mannheim  
E-Mail: weber@hs-mannheim.de*



Arne Schäfer

## Ordnung – Keuschheit – Mission

Über religiöse Ideologie, Kulturkritik und sozialpädagogische Praxis evangelikaler Christen

Der Beitrag thematisiert die sozialen und missionarischen Aktivitäten einer kleinen, aber aktiven Strömung innerhalb des zeitgenössischen Protestantismus, der evangelikalen Bewegung. Im Mittelpunkt stehen die Deutungsmuster, Legitimationsfiguren und Praktiken von Angehörigen dieser Bewegung. Am Beispiel der Kinder- und Jugendarbeit wird der Zusammenhang zwischen einem dualistischen Welt- und Gesellschaftsbild, missionarischen Aktivitäten und sozialpädagogischen Maßnahmen beleuchtet.

Die evangelikale Bewegung hat ihre Wurzeln in unterschiedlichen protestantischen Erweckungsbewegungen, unter denen die Einflüsse des Pietismus besonders prägend sind, für den Bekehrung und Wiedergeburt zentral sind. Mit Bekehrung ist eine einschneidende geistliche Veränderung gemeint, mit Wiedergeburt die mit dieser Bekehrung identifizierte geistliche Geburt (vgl. Jung 2005). Der Bekehrung sollte eine religiöse Erneuerung und Radikalisierung des persönlichen Glaubens folgen. Die Abkehr von der sündhaften Welt und der Aufbau einer christlichen Kontrastgesellschaft waren wichtige Bestandteile des pietistischen Glaubens. Vergnügungen jeder Art und jede Form von Luxus waren verpönt, Rauchen und Alkoholgenuss galten als unchristlich (vgl. ebd.: 93). In seiner Typologie erlösungsreligiöser Strömungen hat Max Weber den Pietismus dem asketischen Protestantismus zugerechnet, der Genuss, Zeitverschwendung und Müßiggang ablehnt und sich stattdessen an Disziplin, Arbeitssamkeit und Gewissenhaftigkeit orientiert (vgl. Schluchter 2005: 66). Dieser pietistisch-asketische Einfluss auf die Evangelikalen ist bis heute unverkennbar. Die evangelikale Bewegung ist jedoch nicht homogen, sondern besteht aus unterschiedlichen Gruppen, Gemeinden und Organisationen. Evangelikale Christen können Landeskirchen, Freikirchen, Hauskreisen, sektenartigen Sondergruppen oder informellen Netzwerken angehören. Allgemeingültige Aussagen zu den

Merkmale, Ausprägungen und Praktiken lassen sich daher nur schwer treffen. Gemeinsam ist den unterschiedlichen Strömungen jedoch die Anerkennung der Bibel als höchste Autorität in allen Lebensfragen, deren Irrtumslosigkeit sowie die Ablehnung der historisch-kritischen Bibelexegese. Evangelikale glauben an einen persönlichen Gott, zu dem der Gläubige eine unmittelbare Beziehung hat. Die folgenden Ausführungen beziehen sich auf den protestantischen Evangelikalismus in Deutschland.

### 1. Ordnung und Chaos: Das dualistische Weltbild der Evangelikalen

Der religiöse Fundamentalismus hat seine Wurzeln im amerikanischen Protestantismus, der sich im frühen 20. Jahrhundert gegen den allgemeinen Sittenverfall, die theologische Bibelkritik und sozialreformerische Deutungen des Christentums wendete (vgl. Riesebrodt 2005). Evangelikale und fundamentalistische Gruppierungen sind in den USA weiter verbreitet als in Westeuropa. Statistisch betrachtet überschreitet der Bereich der Freikirchen sowie der evangelikalen und charismatischen Gruppen in Westdeutschland nicht einmal die Zwei-Prozent-Marke. Demgegenüber gehörten im Jahr 2010 31,9% der westdeutschen Bevölkerung der evangelischen Kirche und 36,5% der katholischen Kirche an (vgl. Pollack/Rosta 2015: 101ff. und 409ff.). Im Vergleich zu den evangelischen Landeskirchen, die seit den 1965er-Jahren einen kontinuierlichen Mitgliederschwund aufweisen, zeichnen sich die evangelikalen Milieus aber durch eine „beachtliche Resistenz gegenüber den Prozessen der Säkularisierung aus“ (ebd.: 412), da ihre Mitgliederzahlen stabil bleiben.

Der Evangelikalismus ist eine Reaktion auf die Auflösung einer idealisierten Familienordnung im Prozess der Urbanisierung, Kommerzialisierung und Säkularisierung, der vor allem seit den 1960er-Jahren in Westeuropa und den USA an Dynamik gewonnen hat. Die Erosion der patriarchalen Familie ist ein wichtiges, vielleicht sogar *das* entscheidende Bezugsproblem des Evangelikalismus. Ein zentrales Strukturmoment der Gesellschaftskritik ist der moralische Verfall der Gesellschaft, der als Folge der Abwendung von der in der Bibel dokumentierten gottgewollten Familien- und Gemeindeordnung interpretiert wird (vgl. Riesebrodt 1990). Die evangelikale Gemeinde soll diese Ordnung wiederherstellen und aufrechterhalten. Sie ist – metaphorisch gesprochen – eine „Konstruktion am Rande des Chaos“ (Berger/Luckmann 1969: 111), eine Enklave der Sittlichkeit inmitten einer verdorbenen, dekadenten und gottlosen Gesellschaft, die durch Pornografie, Prostitution, Ehebruch, Scheidungen, Abtreibungen und sexuelle Verwahrlosung geprägt ist.

Vor allem die patriarchal strukturierte Familie wird als *die* moralische Bastion gegen den Zerfall der Gesellschaft gesehen und gilt als Rückgrat einer „gesunden“ Gesellschaft. Die Ehe wird als die kleinste Zelle der Gemeinde verstanden und stellt einen lebenslangen Bund zwischen Mann und Frau dar. Eine Trennung oder Scheidung würde dem Willen Gottes widersprechen und gilt daher als Sünde. Zugleich dient sie „der Absicherung und Legitimation männlicher Herrschaft, auf welcher Ehe und die familiäre Kindererziehung beruhen“ (Liebsch 2001: 72). Mit der Eheschließung ist zudem die Legitimation für sexuelle Kontakte zwischen den Partnern verbunden.

Im Rahmen der Familie vollziehen sich zentrale Sozialisationsprozesse, denn hier werden die Glaubensvorstellungen, Praktiken und Wissensbestände von den Eltern an die Kinder weitergegeben und von diesen verinnerlicht (vgl. Berger/Luckmann 1969: 146). Wichtige Erziehungsziele der Evangelikalen sind Ehrfurcht vor Gott, eine gottgefällige Lebensführung in der Nachfolge Christi, Keuschheit, Sittlichkeit und Engagement in der Gemeinde. Die Gemeinde sorgt mit ihren vielfältigen Angeboten und Gelegenheitsstrukturen für eine Bestätigung der internalisierten Deutungsmuster und hält für den Einzelnen „ein kommunikatives Netzwerk zur Bestärkung seines Glaubens und seiner Weltdeutung bereit“ (Pollack/Rosta 2015: 433).

In einigen Gemeinden wird bei bestimmten Vergehen oder Verfehlungen der Mitglieder die Gemeindezucht durchgeführt: Ein Gemeindeglied kann in letzter Konsequenz aus der Gemeinschaft ausgeschlossen werden, wenn es wiederholt schwere Sünden begeht und keine Bereitschaft zur Veränderung seines sündigen Verhaltens zeigt. Eine ethnografische Studie über das Gemeinschaftsleben einer evangelikalen Gruppierung russlanddeutscher Aussiedler zeigt, dass vor allem Verstöße gegen die Familien- und Sexualordnung Disziplierungsmaßnahmen zur Folge haben, die bis zum Gemeindeausschluss führen können. Das für moderne Gesellschaften „ganz normale Chaos der Liebe“ (Beck/Beck-Gernsheim 1990) soll außerhalb der Gemeinschaft bleiben und wenn nötig aus der Gemeinde verbannt werden. Neben Ehebruch gelten Geschlechtsverkehr vor und außerhalb der Ehe, praktizierte Homosexualität, Geiz und Gier als schwere Sünden (vgl. Schäfer 2010).

Der patriarchale Charakter der Familien zeigt sich auch in den Geschlechterrollen, die an die nächste Generation vermittelt werden: Die Gründung einer Familie, die Übernahme der Ernährerrolle, ein vorbildhaftes christliches Verhalten und hohes Gemeindeengagement sind die Leitlinien hegemonialer Männlichkeit im evangelikalen Milieu. Demgegenüber gehört die Reproduktions- und Sorgearbeit innerhalb der Familie zu den Aufgabenbereichen der Frau. Der Generalsekretär

der Evangelischen Allianz, des größten evangelikalen Dachverbandes in Deutschland, vertritt die Auffassung, „dass der wichtigste Beruf, den ein Mensch in der Welt aufnehmen kann, das Muttersein ist“ (Steeb 2010: 15; zitiert nach Guske 2014: 115). In strengen Gemeinden markieren Kleiderregeln wie z.B. die Vorschrift für Mädchen und Frauen, Röcke zu tragen und auf Schmuck zu verzichten, die Geschlechtszugehörigkeit und symbolisieren die damit verbunden unterschiedlichen Tätigkeiten und Aufgaben (vgl. Katschnig-Fasch 1987).

## 2. Kulturkampf: Bildungs-, Familien- und Sozialpolitik

Seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts gerät das patriarchale Weltbild vieler evangelikaler Christen unter Druck, weil sich die Geschlechterverhältnisse verändern und demokratisieren. Die rechtliche Gleichstellung der Geschlechter, die hohe Erwerbsbeteiligung von Frauen, berufliche Mobilität, neue Möglichkeiten der Geburtenkontrolle sowie veränderte Konsum- und Freizeitmöglichkeiten tragen zur Unterminierung patriarchaler Normen und Strukturen bei. Aus Sicht vieler Evangelikaler ist eine Zunahme von Sucht, Kriminalität, Egoismus und Desorientierung gerade unter Jugendlichen die logische Konsequenz dieser Entwicklung. Soziale Probleme werden auf den Verfall von Familie und Sexualmoral zurückgeführt. Die moderne Gesellschaft sei „krank“, weil sich die Menschen von einem „gesunden“ Familienleben, einer „gesunden“ Sexualität und einem „gesunden“ Glauben abgewendet hätten. Die Ehe sei „die Keimzelle einer gesunden Gesellschaft“ (Steeb 2010: 15 zitiert nach Guske 2014: 115) meint beispielsweise der Generalsekretär der Evangelischen Allianz.

Das öffentliche Bildungswesen wird von vielen Evangelikalen mit großer Skepsis betrachtet, weil es dem sozialmoralischen Verfall Vorschub leiste. Unter den Eltern und Aktivisten, die 2014 und 2015 gegen die Pläne der rot-grünen Regierung agitierten, sexuelle Vielfalt im Schulunterricht zu verankern, waren viele konservative Christen. In einer Petition der Evangelischen Allianz heißt es, dass Lehrkräfte den Auftrag bekämen, der nächsten Generation eine neue Sexualethik zu vermitteln, wonach sämtliche Lebensstile ohne ethische Beurteilung gleich erstrebenswert und der Ehe zwischen Mann und Frau gleichzustellen seien, was eine pädagogische, moralische und ideologische Umerziehung der Kinder bedeute (vgl. DEA 2013). Auch deshalb ist die evangelikale Bewegung im bildungspolitischen Bereich sehr aktiv, was vor allem in der Gründung von zahlreichen Privatschulen zum Ausdruck kommt (vgl. Guske 2014: 142ff). Der Begründer einer privaten Bekenntnisschule im Raum Ostwestfalen-Lippe argumentiert beispielsweise, dass die Kinder und Jugendlichen in der modernen, pluralistischen Gesellschaft

in einem nie dagewesenen Ausmaß von den sozialen Einflüssen der Außenwelt negativ geprägt werden:

„Alkohol und Drogenkonsum; eine wachsende Okkultismuswelle in Filmen, Büchern und Zirkeln; Verfall der Normen im Bereich der Sexualität propagiert durch Filme, Jugendzeitschriften, Illustrierte; Verführung durch Neureligiosität mit pseudochristlichem Anstrich und New-Age-Bewegung; Begriffe wie 'wilde Ehe', beabsichtigte Kinderlosigkeit; Konfliktpädagogik mit Aggressivität als Folge; Verhaltensstörungen und Orientierungslosigkeit; Ehescheidungen und Ehekonflikte; der Religionsunterricht ist oftmals nicht bibelorientiert“ (Hertel 1990: 93; zitiert nach Löwen 1998: 42).

In dem Zitat wird das gesamte Potpourri der konservativen Kulturkritik entfaltet. Die Schule hat vor diesem Hintergrund eine bewahrpädagogische Funktion: In einer christlichen Atmosphäre sollen die Kinder „einen Schutzraum erfahren, in dem sie gedeihen können“ (Hertel a.a.O.: 94; zitiert nach Müller 1992: 333). Die Kinder und Jugendlichen sollen möglichst lange von den schädlichen Einflüssen der Außenwelt abgeschirmt werden, bis sie eine gefestigte christliche Identität entwickelt haben. Der Ausbau evangelikaler Bekenntnisschulen fördert darüber hinaus die Verbreitung kreationistischer Positionen (vgl. Lammers 2008, Graf 2008). Der Kreationismus ist eine Ideologie, die Zweifel an den Grundannahmen der Evolutionstheorie streut und pseudowissenschaftliche Belege für die Wahrheit des biblischen Schöpfungsberichtes präsentiert. Dieser Kulturkampf wird in Nordamerika von einer sehr viel breiteren Bewegung geführt, aber auch in Deutschland existieren mittlerweile zahlreiche evangelikale Bekenntnisschulen, Bibelschulen und Hochschulen, die staatlich anerkannte Abschlüsse verleihen dürfen. So bietet beispielsweise die Freie Theologische Hochschule Gießen einen zweijährigen M.A. Studiengang in evangelikaler Theologie an.<sup>1</sup> Die meisten Schulen der Sekundarstufe gehören dem „Verband evangelischer Bekenntnisschulen“ an, der 85 Schulen mit insgesamt 30.000 Schülerinnen und Schülern umfasst (vgl. Guske 2014: 142). Die Zahl dürfte in den letzten Jahren eher gestiegen sein.

Auch in Deutschland verfolgen die Evangelikalen neben dem Hauptanliegen der Mission klare politische Ziele (vgl. Guske 2014: 12). So sieht die Lausanner Bewegung – nach der Evangelischen Allianz das wichtigste evangelikale Netzwerk im deutschsprachigen Raum – politische Betätigung und soziales Engagement als Verpflichtung für Christen an. Familien- und Sozialpolitik ist eines der wichtigsten politischen Anliegen (vgl. ebd.: 115). In den politischen Zielen manifestieren sich die oben ausgeführten Moral- und Familienvorstellungen, aufgrund

<sup>1</sup> Vgl. <http://www.fthgiessen.de/beruf/abschluesse.html> (Stand 25.01.2016).

derer bspw. die Forderung an politische Entscheidungsträger gerichtet wird, die Gleichstellung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften zu verhindern (vgl. ebd.: 158f). Auch wendet sich die deutsche evangelikale Bewegung gegen Abtreibung, Sterbehilfe, Gender Mainstreaming und die staatliche Einmischung in elementare Erziehungsaufgaben. Sie fordert die Stärkung des Erziehungsauftrages der Eltern, das Familienwahlrecht und die Einführung eines Betreuungsgeldes (vgl. ebd.: 115ff):

„Die Praxis, dass Staat und Gesellschaft mehr Geld pro Kind für die außerhäusliche Kinderbetreuung investierten als Eltern gewährt wird, die durch eine eigene Vollzeitbetreuung selbst die Erziehung und Betreuung wahrnehmen, widerspricht den Verfassungsvorgaben und diskriminiert den Berufsstand 'Hausfrau und Mutter'“ (Deutsche Evangelische Allianz 2009: 6).

### 3. Kinder- und Jugendarbeit als Mission

Das wichtigste Anliegen der deutschen evangelikalen Bewegung ist die Mission. Sie kann daher auch als eine Missionsbewegung charakterisiert werden, die sozialdiakonische bzw. sozialpädagogische und missionarische Aktivitäten eng miteinander verknüpft. Durch Mission und Evangelisation sollen Personen zur Bekehrung bewegt werden, die sich noch nicht bekehrt haben und somit noch keine Christen sind. Da die evangelikalen Freikirchen, Gemeinden und Gruppen ihre Mitglieder vor allem aus dem eigenen Nachwuchs rekrutieren, sind die Kinder und Jugendlichen die Hauptadressaten der Missions- und Evangelisationsaktivitäten der Erwachsenen. Die Kinder wachsen mit dem Wissen auf, dass sie sich irgendwann bekehren müssen, um der christlichen Gemeinschaft anzugehören und nach dem Tod nicht in die Hölle zu kommen. Für junge Menschen, die in evangelikale Familien hineingeboren wurden, sich aber noch nicht bekehrt haben, ergibt sich die paradoxe Situation, dass sie zwar in einer christlichen Gemeinschaft leben, aber doch nicht zu ihr gehören, weil sie die entscheidende Statuspassage noch nicht vollzogen haben. Ein wichtiges Erziehungsziel wurde erreicht, wenn sich die Kinder und Jugendlichen bekehrt haben, eine persönliche Beziehung zu Gott haben und in die „vorgestellte Gemeinschaft“ (Anderson) der wiedergeborenen Christen aufgenommen wurden.

Die meisten evangelikalen Freikirchen bieten gemeindepädagogische Angebote an, die sich an Jugendliche richten. Neben der Kontrolle des Transfers kultureller Wissensbestände von der älteren an die jüngere Generation hat die Jugendarbeit der Gemeinden vor allem die Kontrolle der Freizeitaktivitäten zum Ziel. Darüber hinaus dient sie der Nachwuchsförderung und der Ausbildung von

zukünftigen Mitarbeitern. Neben regelmäßig stattfindenden Jugendstunden besuchen viele Jugendliche Hauskreise, die in evangelikalen Gruppen eine gemeinschaftsfördernde Funktion haben (vgl. Liebsch 2001: 92). Freizeitangebote wie mehrtägige Jugendfreizeiten, Turniere oder Ausflüge werden im Rahmen der Gemeindejugend organisiert. Dadurch werden die jungen Menschen in lebensweltliche Zusammenhänge sozialisiert, die durch einen hohen Grad an Vergemeinschaftung und sozialer Einbindung unter Gleichgesinnten charakterisiert sind. „Verkehrt man nur mit Gleichgesinnten, so gibt es, trotz der unvermeidlichen Uneinigkeit und Aufspaltung in Untergruppen, wenig Aufsicht auf einen radikalen begrifflichen Wandel, denn Rivalen können einander sehr ähnlich sein“ (Strauss 1968: 28).

Die hochgradige alltagszeitliche Strukturierung und Integration des Jugendlebens ist eine bewusste pädagogische Maßnahme. Bei den Evangelikalen ist das Jugendalter als eine besonders labile Phase im Lebenslauf gefürchtet. Der Mensch sei böse von Jugend an, zitiert eine evangelikale Publikation die Bibel, um die völlige Sündhaftigkeit und Untreue des Menschen zu verdeutlichen (vgl. Laubach/Stadelmann 1989: 59). Gerade das im Jugendalter aufflammende sexuelle Begehren muss streng kontrolliert werden, da voreheliche sexuelle Kontakte als besonders schlimme Sünde aufgefasst werden. Die Durchgliederung des Tages- und Wochenablaufs mit gemeindepädagogischen Angeboten soll hier Klarheit und Grenzen erzeugen, damit die Jugendlichen die traditionellen Gewissheiten nicht infrage stellen oder den Versuchungen der sündigen Welt erliegen, indem sie z.B. im Internet nach Pornografie suchen. In Predigten und Mahnungen wird immer wieder an die jungen Menschen appelliert, die eigenen Triebe und Bedürfnisse streng zu kontrollieren, um die von Gott geforderte Keuschheit und Reinheit zu bewahren, wie Liebsch (2001) am Beispiel der evangelikalen Wahre Liebe wartet-Bewegung herausgearbeitet hat. Selbstkontrolle wird als eine zentrale christliche Tugend angesehen und ist ein wichtiges Erziehungsziel im evangelikalen Milieu.

Zielgruppe der Kinder- und Jugendarbeit der Evangelikalen sind aber nicht nur die jungen Menschen, die in christlichen Familien aufwachsen oder bereits Gemeinden besuchen. Sie richtet sich auch an junge Menschen außerhalb des eigenen Milieus mit missionarischen Zielen. Dazu führen die Evangelikalen Veranstaltungen, Konferenzen und Events durch. So ist der evangelikale Theologe Stephan Holthaus der Ansicht:

„Konzerte, Vortragsabende in Restaurants, Sportveranstaltungen mit christlichen Athleten, evangelistische Schriften in verschiedenen Formaten, missionarische Events für Kinder und Jugendliche, Freizeiten und Jugendcamps – die Vielfalt der Evangeli-

sationsformen der Evangelikalen kennt kaum Grenzen“ (Holthaus 2007: 68; zitiert nach Lambrecht/Baars 2009: 129).

Ein Beispiel ist der auf Jugendliche ausgerichtete Kongress „Christival – Kongress junger Menschen“, mit Seminaren, Gottesdiensten und Festivalauftritten, der in unregelmäßigen Abständen durchgeführt wird. Der letzte Kongress fand 2008 in Bremen statt und wurde von 16.000 Teilnehmerinnen und Teilnehmern besucht. Das zentrale Thema auf diesem Kongress war die Mission. So konnten Jugendliche lernen, wie sie andere erfolgreich von ihrem Glauben überzeugen können. Auf der „Messe missionarischer Möglichkeiten“ präsentierten zahlreiche Missionswerke, Gemeinden und Bibelschulen ihre Arbeit (vgl. Lambrecht/Baars 2009: 193f.). Solche Events haben zudem die Funktion, junge Menschen, die sich noch nicht bekehrt haben, enger in Gemeinschaftszusammenhänge einzubinden und für den Glauben zu gewinnen.

Nicht alle evangelikalen Institutionen betreiben eine aggressive Missionsarbeit. So gibt Bernd Siggelkow, der Gründer des Kinder- und Jugendhilfswerkes „Die Arche“, an, dass dort nicht missioniert werde (vgl. ERF Online 2013). Die Arche ist Mitglied der Deutschen Evangelischen Allianz und betreibt Einrichtungen der Offenen Kinder- und Jugendarbeit in deutschen Großstädten, z.B. in Berlin, Frankfurt und Hamburg. Zweck des Vereins ist u.a. die Förderung eines christlichen Gemeinschaftslebens besonders von Kindern und Jugendlichen; zu seinen Zielen gehört die Vermittlung christlicher Werte. Zielgruppe sind vor allem junge Menschen, die unter ungünstigen sozialen Bedingungen in segregierten Stadtbezirken aufwachsen und von Armut, Vernachlässigung und Bildungsbenachteiligung betroffen sind. Ihnen möchte die Arche alternative Freizeitmöglichkeiten eröffnen und ihre Entwicklung durch sozialpädagogische Angebote fördern. Neben diesen Aspekten spielt offenbar auch die Verbreitung des Glaubens eine Rolle, sodass die sozialpädagogische Arbeit missionarische Züge annimmt. In einer Studie über die Arche in Berlin-Hellersdorf heißt es, dass die aktive Weitergabe des Glaubens im Rahmen der alltäglichen Probleme in der Arche stattfindet (vgl. Emmer u.a. 2007: 61). In der Einrichtung scheint somit eine eher beiläufige Vermittlung von Glaubensinhalten und subtile Missionierung zu erfolgen. Darauf verweist die Schilderung der religiösen Entwicklung eines jungen Besuchers:

„Obwohl ihn Religion anfangs nicht interessiert hat, kam er über die Arche langsam dazu sich mit den Inhalten der Bibel zu beschäftigen. Sein ganzes Wissen über die Bibel gewann er in Bibelstunden (hier schulte er seine Lese- und Schreibkompetenz). In der Arche habe er auch erfahren, was es heißt, dass Gott für alles verantwortlich ist und dich uneingeschränkt und bedingungslos liebt. Die unkonventionelle, spie-

lerische Art der Veranstaltungen in der Arche hat ihn schließlich sanft mit dem Glauben vertraut gemacht“ (Emmer u.a. 2007: 71).

Siggelkow ist nicht nur in der Kinder- und Jugendarbeit aktiv, sondern hat auch mehrere Bücher über das Aufwachsen von jungen Menschen geschrieben, die eine hohe öffentliche Resonanz erzielt haben. Seine Publikationen spiegeln die evangelikale Sicht auf den unterstellten Werteverfall der Gesellschaft wider und können als Ausdruck der dualistischen Spaltung der Welt in Gut und Böse, Ordnung und Chaos, Gesund und Krank interpretiert werden. So haben sich Siggelkow und Büscher (2010) in „Deutschlands sexuelle Tragödie. Wenn Kinder nicht mehr lernen, was Liebe ist“ mit der vermeintlichen Pornografisierung und Sexualisierung juveniler Lebenswelten auseinandergesetzt (krit. hierzu Schetsche/Schmidt 2010). Fehlende Werte, mangelnde Bildung, Materialismus und kaputte Familien stellen in dieser Perspektive den Nährboden für eine um sich greifende „Pornoeseuche“ dar. Promiskuität, immer früher stattfindende sexuelle Kontakte, Teenagerschwangerschaften und Sexorgien werden als Ausdruck einer fehlgeleiteten gesellschaftlichen Entwicklung begriffen, in der (christliche) Werte nicht mehr viel zählen.

„Viele der Kids haben schon ganz früh das Drehbuch zum Sex im Kopf. Geschrieben wurde es von der *Bravo*, von Internetportalen und oft auch von ihren Eltern. Sie erleben Sex als Ware, als Droge, als Ersatz für fehlende Werte“ (Siggelkow/Büscher 2010: 13).

Das Vorwort von Thomas Schirrmacher, dem Chefideologen der deutschen evangelikalen Bewegung, macht deutlich, dass der mit der Pornografisierung einhergehende moralische und sexuelle Verfall als Folge der sexuellen Liberalisierung der 1960er- und 1970er-Jahre gedeutet wird, für die jetzt die Kinder und Jugendlichen die Zeche zahlen müssten. Auch wenn es nicht explizit benannt wird, ist das Leitbild der religiös-puritanischen Kritik an Pornografie die traditionelle Form der Familie mit ihrer patriarchalen Ordnung.

Kinder- und Jugendarbeit sowie weitere sozialpädagogische Aktivitäten haben in diesem Zusammenhang die Funktion, christliche Werte zu vermitteln und dadurch Kinder und Jugendliche vor sittlicher Desorientierung zu bewahren. Mit ihren Thesen tragen die Autoren zur Konstruktion einer sexuell verwehrlosen (Unterschichts-)Jugend bei und erweisen sich als wichtige Protagonisten des *moral underclass discourse* (vgl. Chassé 2010: 169ff.). Der engen Verbindung von religiöser Ideologie, Mission und sozialpädagogischer Praxis, die (nicht nur) in den Aktivitäten und Publikationen evangelikaler Gruppen zum Ausdruck kommt, müssen alternative Konzepte für einen reflektierten Umgang mit Religion und Religiosität in der Sozialen Arbeit und in sozialpädagogischen Handlungsfeldern entgegengestellt werden (vgl. z.B. Nauerth in diesem Heft).

*Literatur*

- Beck, U./Beck-Gernsheim, E. 1990: Das ganze normale Chaos der Liebe. Frankfurt a.M.
- Berger, P. L./Luckmann, T. 1969: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt a.M.
- Chassé, K.-A. 2010: Unterschichten in Deutschland. Materialien zu einer kritischen Debatte. Wiesbaden
- Deutsche Evangelische Allianz (Hrsg.) 2009: Die Familie braucht Zukunft. Familienpolitisches Thesenpapier der Deutschen Evangelischen Allianz
- 2013: Baden Württemberg: Bildungsplan will „Akzeptanz sexueller Vielfalt“. Abrufbar unter: <http://www.ead.de/nachrichten/nachrichten/einzelsicht/article/baden-wuerttemberg-bildungsplan-will-akzeptanz-sexueller-vielfalt.html> (Stand 25.01.16)
- ERF Online 2013: Ausgeträumt. Die Lüge vom sozialen Staat. Interview mit Bernd Siggelkow. Abrufbar unter: <http://www.erf.de/online/uebersicht/politik-und-gesellschaft/ausgetraeumt-die-luege-vom-sozialen-staat/2270-542-4504> (Stand 01.02.2016)
- Emmer, K./Hannemann, I./Koch, R./Krüger, J./Rapp J./Scheffler, L./Schmals, K./Schwarzbeck, M./Ziegler, G. 2007: Eine Arche für die armen Kinder von Hellersdorf. Abrufbar unter: <http://www.kmschmals.eu/publikationen.php> (Stand 01.02.2016)
- Graf, D. 2008: Kreationismus vor den Toren des Biologieunterrichts? Einstellungen und Vorstellungen zur „Evolution“. In: Antweiler, C./Lammers, C./Thies, N. (Hg.): Die unerschöpfte Theorie. Evolution und Kreationismus in Wissenschaft und Gesellschaft. Aschaffenburg, S. 17-38
- Guske, K. 2014: Zwischen Bibel und Grundgesetz. Die Religionspolitik der Evangelikalen in Deutschland. Wiesbaden
- Hertel, O. 1990: Die jungen Aussiedler. In: Mennonitisches Jahrbuch 1990, S. 91-94
- Holthaus, S. 2007: Die Evangelikalen. Lahr
- Jung, M.H. 2005: Pietismus. Frankfurt a.M.
- Katschnig-Fasch, E. 1987: Projektionen und Inszenierungen. Überlegungen zu einer geschlechtsspezifischen Interpretation der Kleidung. In: Beitz, K./Bockhorn, O. (Hg.): Kleidung – Mode – Tracht. Referate der Österreichischen Volkskundetagung 1986 in Lienz (Osttirol). Wien, S. 127-146
- Lambrecht, O./Baars, C. 2009: Mission Gottesreich. Fundamentalistische Christen in Deutschland. Berlin
- Lammers, C. 2008: Vom Streitfall Evolution auf dem „Bildungsmarkt“. In: Antweiler, C./Lammers, C./Thies, N. (Hg.): Die unerschöpfte Theorie. Evolution und Kreationismus in Wissenschaft und Gesellschaft. Aschaffenburg, S. 39-63
- Laubach, F./Stadelmann, H. 1989: Was Evangelikale glauben. Die Glaubensbasis der Evangelischen Allianz erklärt. Wuppertal und Zürich
- Liebsch, K. 2001: Panik und Puritanismus. Über die Herstellung traditionellen und religiösen Sinns. Opladen

- Löwen, H. 1998: Gemeindepädagogik in russlanddeutschen Freikirchen in der Spannung zwischen Vergangenheit und Zukunft. Unveröffentlichte Dissertation der Evangelischen Theologischen Fakultät in Leuven, Belgien
- Müller, J. S. 1992: Mennoniten in Lippe. Gottes Volk unterwegs zwischen Verfolgung und Verführung. Milieustudie in einer ethno-konfessionellen Gemeinschaft russlanddeutscher Aussiedler. Bielefeld
- Pollack, D./Rosta, G. 2015: Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich. Frankfurt u.a.
- Riesebrodt, M. 1990: Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910-1928) und iranische Schiiten (1961-1979) im Vergleich. München
- 2005: Was ist religiöser Fundamentalismus? In: Six, C./Riesebrodt, M./Haas, S. (Hg.): Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung. Innsbruck u.a., S. 13-32
- Schäfer, A. 2010: Zwiespältige Lebenswelten. Jugendliche in evangelikalen Aussiedlergemeinden. Wiesbaden.
- Schetsche, M./Schmidt, R.-B. 2010 (Hrsg.): Sexuelle Verwahrlosung. Empirische Befunde – Gesellschaftliche Diskurse – Sozialethische Reflexionen. Wiesbaden
- Schluchter, W. 2005: „Wie Ideen in der Geschichte wirken“. Exemplarisches in der Studie über den asketischen Protestantismus. In: Schluchter, W./Graf, F. W. (Hg.): Asketischer Protestantismus und der >Geist< des modernen Kapitalismus. Tübingen, S. 49-73
- Siggelkow, B./Büscher, W. 2010: Deutschlands sexuelle Tragödie. Wenn Kinder nicht mehr lernen, was Liebe ist. München
- Steeb, H. 2010: Die Evangelikalen – wofür stehen sie denn wirklich? Rede von Hartmut Steeb auf dem Gemeinde Festival „Spring“ 2010. Online verfügbar [http://www.die-evangelikalen.de/images/pdf/die\\_evangelikalen.pdf](http://www.die-evangelikalen.de/images/pdf/die_evangelikalen.pdf) (Stand: 27.9.2011)
- Strauss, A. 1968: Spiegel und Masken. Die Suche nach Identität. Frankfurt a.M.

*Arne Schäfer, Hochschule RheinMain, FB Sozialwesen,  
Kurt-Schumacher-Ring 18, 65197 Wiesbaden  
E-Mail: Arne.Schaefer@hs-rm.de*



Frank Düchting

## Kirche auf Raumpatrouille

Sozialraum und Gemeinwesendiakonie  
in der kirchlichen Diskussion

Es begab sich aber zu der Zeit, als die Debatte um den Sozialraum in den Sozialwissenschaften weitgehend abgeschlossen schien, als man sich klar darüber geworden war, dass das Lebensweltkonzept (vgl. Thiersch 1992) doch weiterträgt und dass das Fachkonzept Sozialraumorientierung (vgl. Hinte 2006) von der Sozialadministration des neoliberalen Fördern- und Fordern-Staates gekapert worden und zur reinen Steuerungsgröße verkommen war (Widersprüche 135 2015) – zu dieser Zeit also, es muss so zwischen 2005 und 2007 gewesen sein, entdeckten Kirche und Diakonie den Sozialraum für sich, wieder für sich, denn auch in den Kirchen gab es seit den 1970er Jahren eine gewisse Tradition von Gemeinwesenarbeit (vgl. Götzlmann 2010: 31f.).

Warum wurde jetzt der „neue“ Sozialraum interessant? Kirchliche Gemeinden sind, mit einigen Ausnahmen, grundsätzlich ortsgebunden. Für ihre ortsansässigen Mitglieder, und auch für das soziale Umfeld, machen sie ihre Angebote: neben Gottesdienst, Seelsorge und Amtshandlungen auch Kindertagesstätten, musikalische Angebote, Sozialarbeit, Seniorengruppen oder Jugendarbeit. Aber es gab auch andere Ausrichtungen<sup>1</sup>. Denn durch Gemeinde-Fusionen und Umbau kirchlicher Strukturen, durch Bedeutungsverlust im öffentlichen Diskurs und die sogenannte Milieuerengung (vgl. Ahrens/Wegner 2013), also den Bezug fast ausschließlich auf eine bildungsbürgerliche Mittelschicht, haben sich sehr viele Gemeinden eher aus dem Stadtraum zurückgezogen. Vor diesem Hintergrund

---

<sup>1</sup> Die Evangelische Kirche ist, anders als die Katholische, von unten nach oben aufgebaut. Jede Kirchengemeinde arbeitet für sich, ist für sich verantwortlich und bekommt den Kirchensteueranteil pro Kopf der Gemeindeglieder von der Landeskirche zugewiesen. Ebenso die Pastorenstellen. Im Rahmen der Grundsätze und gesetzlichen Regelungen ist jede Gemeinde für ihr Profil, für ihre Arbeitsansätze und für ihre Gestalt selbst verantwortlich. Daher sind die Möglichkeiten der Steuerung von oben begrenzt.

war es schon bemerkenswert, dass beide großen Kirchen in den Jahren nach 2005 einen für kirchliche Verhältnisse großen Wirbel in Sachen Raum/Stadt/Kirche entwickelten, der in ein vom Bundesbauministerium gefördertes Programm mit dem programmatischen Titel: „Kirche findet Stadt“ mündete. In einer ersten Phase von 2011 bis 2013 wurden dabei bundesweit Projekte vorgestellt, die exemplarisch das Zusammenwirken der Kirchen und ihrer Wohlfahrtsverbände mit den jeweiligen städtischen Quartieren zeigen sowie interessante und innovative Projekte präsentieren sollten. Es gab Kirchen, die zu Stadtteilzentren oder Sozialkirchen ausgebaut worden waren, Mehrgenerationenhäuser waren in alte Gemeindegebäude implementiert worden, oder Stadteilläden, Quartierszentren, Stadtteiltreffpunkte und quartiersnahe Versorgungsstrukturen für Alte, Immobilität oder Demenz entstanden. Die Kirchen und die Diakonie bzw. die Caritas fingen an, sich bewusst, konzeptionell unterlegt und durchaus anspruchsvoll als Akteure für die Quartiersentwicklung zu interessieren.

Welchen Wert hat solch ein Bundesprogramm für die Arbeit vor Ort, und warum beteiligen sich die Kirchen daran ohne Aussicht auf Fördermittel? Warum öffnen sich einige Kirchengemeinden ins Quartier (und andere nicht) und nehmen aktiv an den Entwicklungen teil, kümmern sich also um die eigenen Leute und darüber hinaus um alle Menschen im Quartier? Zeigt sich in solchen Aktionen eine wirklich neue Qualität kirchlicher Arbeit? Oder ist hier lediglich ein weiteres Rückzugsgefecht einer Institution zu beobachten, die sich im 21. Jahrhundert überlebt hat und die nun, nachdem ihr die Menschen in Scharen weggelaufen sind, versucht, mit neuen Marketingkonzepten an „Alle Menschen“ heranzukommen, die auch zeigen will, dass sie mehr zu bieten hat als Weihrauch und alte Leute in kalten Kirchen am Sonntagvormittag?

Diesen Fragen soll hier nachgegangen werden. Um es vorwegzunehmen: eine finale, entlarvende und an kritischer Gesellschaftstheorie orientierte Abkanzelung kirchlicher Bemühungen um das Gemeinwesen wird es im Folgenden nicht geben, aber auch keine simple Apologetik eines kirchlichen Angestellten.

## Vom Raum zum Sozialraum

Die fachlichen und politischen Diskussionen über das Sozialraum-Paradigma seit Beginn der neoliberalen „Neuen Steuerung“ Anfang der 1990er Jahre sind für die Soziale Arbeit hinlänglich beschrieben und zusammengefasst worden (vgl. Kessler/Reutlinger 2007: 201; Widersprüche 135 2015). Am Ende der Debatte wurde im wissenschaftlichen Kontext das Fazit gezogen: „Sozialraumorientierung meint sowohl handlungskonzeptionelle Reformprogramme als auch kommunal-admini-

nistrative Strategien der Neuen Steuerung in den Feldern Sozialer Arbeit, welche seit Anfang der 1990er Jahre weithin verhandelt werden“ (Kessler/Reutlinger 2011: 1508). Sozialraumorientierung ist zum Schlüsselbegriff neuerer administrativer, sozialer und ebenso stadtentwicklungspolitischer Arbeit geworden.

Diese Orientierung ist im Kontext der Sozialverwaltung in seiner Grundsätzlichkeit und Allzuständigkeit allerdings kein emanzipatorisches oder demokratisches Konzept, das auf Partizipation der Betroffenen zielt. Die administrative Bedeutung ist so deutlich in den Vordergrund getreten, dass man heute mit Sozialraumorientierung eher ein Steuerungsinstrument zur Mittelvergabe der Verwaltung meint. „In der Entwicklung und Umsetzung entsprechender sozialraumorientierter Angebote zeigt sich eine Verschiebung von einer Klient\_innenzentrierung hin zu einer Ortsorientierung Sozialer Arbeit (Dirks, Kessler, Schulz 2015: 41). Der soziale Raum als der Ort, an dem die Menschen sich mit anderen über das Zusammenleben auseinandersetzen können und müssen, ist zur Planungs- und Steuerungsmethode geworden.

In der bundesrepublikanischen Stadtentwicklungspolitik wurde schon seit den 90er Jahren das Paradigma der Sozialraumorientierung aufgenommen. Seit Ende der 1990er Jahre fördert das Bauministerium diesen Ansatz mit dem Bundesprogrammen „Soziale Stadt“ im Rahmen der „Nationalen Stadtentwicklungspolitik“. Im Zuge des aktivierenden Sozialstaates (vgl. Dahme, Otto, Trube, Wohlfahrt 2003) wurde nun neben den rein baulichen Förderungen der Faktor „Aktivierung der Bürger“ mit in den Maßnahmenkatalog aufgenommen. Viele Programmsegmente der „Sozialen Stadt“ setzen auf den politisch aktiven, sich beteiligenden Bürger, der zur Gestaltung des Stadtteils beitragen kann und soll, natürlich auf freiwilliger Basis. Die Republik wird seit vielen Jahren von Stadterneuerungskonzepten und -praktiken überzogen, stets mit der Absicht, das Quartier für die Bewohner\_innen lebenswerter zu gestalten. Animiert von meist externen und für einen Projektzeitraum von 3-5 Jahren engagierten Stadtteilmanager\_innen, wird versucht, tragfähige Strukturen der Bewohnerbeteiligung aufzubauen und möglichst alle vorhandenen Träger im Quartier zu einem Netzwerk zusammenzuschließen. Weitergehende Konzepte, z.B. community-care, sehen im Sozialraum eine wesentliche Perspektive, wenn es um die wohnortnahe und niedrigschwellige Versorgung alter, kranker, einsamer und behinderter Menschen geht. (BMFSFJ 2015).

## Der geplante Raum

Raumplanung war und ist die Domäne der Stadtplaner\_innen. In jeder mittleren Kleinstadt gibt es inzwischen ein Referat für Stadt-, Raum- oder Grünplanung,

deren Aufgabe es auch ist, Bundes- und Landesmittel für die Verbesserung des städtischen Umfeldes in die eigene Stadt zu leiten, meist durch zeitlich befristete Programme. Da die Bürgerbeteiligung in diesen Programmen heute verbindliche Vorgabe ist, sind die Stadtplanungsabteilungen (ich behaupte, sehr zu ihrem Leidwesen) gehalten, die Bürger zu beteiligen, oder wie es dort gerne heißt: die Bürger „mitzunehmen“, dorthin also, wo man als Profi schon ist oder wenigstens hin will. Der städtische Raum ist in diesem Kontext nicht ein Raum von Relationen, der Art und Weise, wie Menschen sich verbinden, der Auseinandersetzungen zwischen ihnen und ein Raum von Interessen und Machtkonstellationen (vgl. Bourdieu 1985, Löw 2001). „Der Sozialraum ist keine gegebene oder gar absolute Einheit, sondern ein ständig (re)produziertes Gewebe sozialer Praktiken“ (vgl. Kessler 2011). Der Raum der Stadtplaner aber ist das Territorium, das Gebiet, das bebaute Quartier, das es zu optimieren gilt und in dem verschiedene Interessen vorhanden sind, etwa der Wohnungswirtschaft, der Verkehrsinfrastruktur und der sozialen Belange. Raum und Raum sind nie gleich, sondern immer interessebedingt definiert (vgl. Oßenbrügge 2014: 24-33).

Viele Missverständnisse bei der Verwendung der Begriffe ‘Raum’ und ‘Sozialraum’, die zwischen Raumplanung und sozialpädagogischen Disziplinen bestehen, sind hier angesiedelt. Da weder in der stadtplanerischen Abteilung noch in der der Sozialen Arbeit immer sauber definiert wird, was man denn unter Raum oder Sozialraum versteht, kommt es zu einem fröhlichen Durcheinander. Der administrative Teil Sozialer Arbeit und die Stadtplanung verwenden Sozialraumorientierung ähnlich technokratisch. Soziale Einrichtungen hingegen gründen ihre Arbeit auf einen eher soziologischen Sozialraumbegriff und kollidieren dann mit der Stadtplanung und der Administration.

Besonders unschön ist diese Unklarheit, wenn der Anspruch erhoben wird, grundsätzliche gesellschaftlich-strukturelle Probleme wie soziale Spaltung, Arbeitslosigkeit, Ausgrenzung und Armut auf Stadtteilebene im Sozialraum zu heilen. Soziale Stadtentwicklung ressortiert meist im Bereich der Bau- und Verkehrsministerien, nicht aber im Sozial-, Gesundheits- oder Bildungsministerium.

Es müssen wohl wieder die Erkenntnisse aus der Debatte über Quartiers- und Lageeffekte (vgl. Kronauer/Vogel 2002) bemüht werden, um zu verdeutlichen, dass viele dieser Programme und Aktionen, und vermutlich die administrative Sozialraumorientierung selbst, eher dazu dienen, die Entpolitisierung grundsätzlicher Widersprüche zu betreiben, als Lösungen zu erzielen. Mit der Stimulierung nähräumlicher sozialer Ressourcen, der Förderung freiwilligen Engagements und der Beteiligung einiger Bewohner\_innen an den Planungen der Behörden, erreicht man bestenfalls eine gewisse Akzeptanz behördlicher Maßnahmen und

Entscheidungen in der Bevölkerung. Auf kommunaler Ebene wird wahrscheinlich eine Modernisierung, Effektivierung und Ressourcenschonung der Verwaltung erreicht.

## Die Erfindung der Gemeinwesendiakonie

Die Kirchen und ihre Wohlfahrtsverbände Diakonie und Caritas gerieten gegen Ende der 2000er Jahre in diesem Kontext unter einen bisher unbekanntem Druck. Zum einen forderten die kommunalen Sozialverwaltungen zunehmend Aussagen darüber, wie die Angebote Freier Träger, also auch der Kirchen, „sozialraumorientiert“ gestaltet werden können. Und zum anderen fragten Staat und Kommunen zunehmend nach, ob, und wenn ja wie, sich kirchliche Träger an Programmen der „Sozialen Stadt“ beteiligen wollen. „Der“ Sozialraum machte sich so langsam auch in Diakonie, Caritas und den Kirchen breit. Da sahen einige helle Köpfe eine Chance, sowohl den stadtplanerischen wie auch den sozialpolitischen Aspekt miteinander zu verbinden und für die kirchliche Arbeit nutzbar zu machen. Das Diakonische Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland legte im Jahr 2007 ein grundlegendes Papier dazu vor: „Handlungsoption Gemeinwesendiakonie – die Gemeinschaftsinitiative Soziale Stadt als Herausforderung und Chance für Kirche und Diakonie“ (Diakonisches Werk 2007). Der Deutsche Caritasverband fasst seine Position abschließend so zusammen: „Sozialraumorientierung ist für den Deutschen Caritasverband eine zukunftsweisende Option, um eine inklusive, teilhabeorientierte und solidarische Gesellschaft zu befördern“ (vgl. DCV 2013). Während in den Bereichen der Behinderten- und Eingliederungshilfen sich schon lange Theorie und Praxis in Richtung Auflösung zentraler Strukturen und Aufbau dezentraler, stadtteilnaher Lösungen entwickelt hatten, kam die Debatte in den anderen Bereichen jetzt erst in Gang.

Der Rückenwind des Bundesförderprogramms „Soziale Stadt“ konnte so auf die Mühlen von Diakonie, Caritas und beider Kirchen geleitet werden. Ohne den Sozialraumbegriff irgendwie zu analysieren, nahm man diese scheinbar neue Orientierung auf und versuchte nun, möglichst alle Ebenen der Kirche und der kirchlichen Wohlfahrt auf den „Sozialraum“ einzuschwören. „Diakonie ist nicht nur Anbieter sozialer Dienstleistungen, sondern übernimmt soziale und kulturelle Verantwortung für die Stadt. Diakonie beteiligt sich aktiv als Partner mit anderen Trägern an der sozialen Stadtentwicklung und wird so zum Mitgestalter des Sozialraums. Denn Kirchengemeinden und diakonische Einrichtungen stellen ein Potenzial zur Verfügung, das die soziale Infrastruktur einer Stadt stärkt und das nachbarschaftliche Miteinander in den Wohnquartieren ausbildet. Es geht

darum, sich im Gemeinwesen zu formieren, damit Ressourcen gebündelt werden können, die koproduktive Prozesse auch mit anderen soziokulturellen Akteuren ermöglichen,“ schreibt die projektverantwortliche Stadtplanerin Dr. Petra Potz von der Transferstelle „Kirche findet Stadt“ (Pötz 2013: 9) im Resümee dieses Bundesprogramms. Diese Aussage ist aber eher programmatisches Wunschenken denn Abbildung der Realität. Man nimmt die „Leuchttürme“ und hält sie für die normale Praxis.

In diesem Kontext entstand im Umfeld von Kirche und Diakonie ein scheinbar neuer und zugleich missverständlicher Begriff, der bis heute die Diskussion bestimmen sollte: die Gemeinwesendiakonie. Damit war eine Handlungsoption oder auch -strategie benannt, durch die Kirche und Diakonie im Gemeinwesen Verbesserungen zum Wohl der Menschen erreichen sollten, möglichst noch zusammen mit anderen Institutionen am Ort. Gemeinwesendiakonie war also keine neue Form der Gemeinwesenarbeit und sollte nicht in soziale oder stadtplanerische Arbeit münden. Die Handlungsoption Gemeinwesendiakonie wurde als Strategie zur Ausrichtung kirchlicher Institutionen auf das Gemeinwesen definiert.

„Erst wenn kirchliche und diakonische Akteure gemeinsam Verantwortung für den Ort wahrnehmen, kann unseres Erachtens von Gemeinwesendiakonie gesprochen werden. Eine sozialräumliche Neuausrichtung diakonischer Einrichtungen – ohne die Kirche – oder die Ausweitung des Gemeindeengagements im Stadtteil – ohne die diakonische Dimension – sind in unserem Verständnis noch keine Gemeinwesendiakonie“ (Horstmann/Neuhausen 2013: 14).

## Kirche findet die Stadt wieder

Die Debatte um die Gemeinwesendiakonie nahm in den folgenden Jahren an Fahrt auf und wurde in den Jahren 2007- 2011 auf Tagungen, Konferenzen und Kirchentagen traktiert, bis sie schließlich in die bereits erwähnte Bundesinitiative „Kirche findet Stadt“ mündete. Das Ziel dieser auf drei Jahre angelegten Initiative war es, öffentlich und vor allem der Bundes- und Landespolitik gegenüber vorzuführen, welche erfolgreichen Projekte gemeinwesenorientierter Arbeit in Kirche und Diakonie bereits existieren und wie wichtig „die“ Kirche als Partner für die Stadt(teil)entwicklung ist und weiterhin werden kann. Insgesamt wurden über einen Bekundungsauftrag rund 120 Initiativen zusammengestellt, die sich bereits auf verschiedene Art und Weise im und für das Gemeinwesen engagiert hatten. Bei einem Bundesminister der CSU (Ramsauer) stieß diese kirchliche Initiative, gerade in den Zeiten, als die schwarz-gelbe Koalition das Bundesprogramm Soziale Stadt massiv gekürzt hatte, auf offene Ohren. Ohne

viel Geld in die Hand zu nehmen, konnte man auf Bundes- wie auf Landesebene vorführen, welcher wichtiger Partner die Kirche immer noch ist. Evangelische wie katholische Kirche, Diakonie wie Caritas organisierten eigene Forschungen und Bestandsaufnahmen, um gemeinwesenorientierte Ansätze herauszuarbeiten (vgl.: Horstmann/Neuhausen 2010) sowie Handreichungen für die Praxis. Der Titel des Programms „Kirche findet Stadt“ war in seiner Doppeldeutigkeit hervorragend gewählt, fast schon provokativ, denn gerade die Ortsgemeinden mussten in vielen Fällen die Stadt erst (wieder) finden. Allzu oft ist sie ihnen durch Milieuerengung und Reduktion auf das „Kerngeschäft“ verloren gegangen. Jetzt erinnerte man sich auch daran, dass die Kirche ja eigentlich schon immer in der Stadt aktiv war, wie z.B. der Bischof der Hannoverschen Landeskirche formulierte:

„So sind die positiven Verheißungen städtischen Lebens mit massiven Zumutungen verbunden: sozialräumliche Enge, Begegnung mit dem Fremden, isolierte Existenzweisen, soziale Spaltung, öffentliche Konflikte. Damit hat die Kirche eine zentrale Aufgabe in der Stadt der Zukunft. Denn die Kirchen pflegen den Ortsinn. Keine andere Institution hat über Jahrhunderte im Wachstum und Schrumpfen, in dem Ausweiten und der Verwandlung unserer Städte diese Kontinuität und Aufmerksamkeit für den Ortssinn bewahrt“ (Meister 2013: 5).

Die evangelische Kirche entstaubte ihre Tradition der Stadtteilorientierung, die ihr seit dem 19. Jhd. nicht mehr ins Stammbuch eingeschrieben war, denn „die sozial gerechte Stadt, das um menschenwürdige Wohnquartiere, die Versorgung der Grundbedürfnisse und ausreichende Arbeit zentrierte Gemeinwesen, war weder das Ziel der Inneren Mission noch der Kirchengemeinden“ (Benedict 2010: 47). Erst in den 1990er Jahren nahm die Diakonie das Gemeinwesen in den Blick, etwa mit der Auflösung der Heime und Anstalten. Andere kirchlich-diakonische Arbeitsfelder, z.B. die (offene) Jugendarbeit, praktizierten schon seit Ende der 1960er Jahre einen Raumbezug, der über die reine Zielgruppe hinauswies. Eine stadtteilbezogene oder dem Gemeinwesen zugewandte kirchliche Arbeit blieb aber immer eher eine Randerscheinung in der kirchlichen Arbeit. Gemeinwesenarbeit, geschweige denn eine politisch orientierte Arbeit wie das Community Organizing in der Tradition von Saul Alinsky, fand man höchst selten in Deutschland.

Bis heute gibt es innerhalb der evangelischen Kirche sehr verschiedene Antworten auf die Frage: Was hat die Kirche zum Zusammenhalt der Städte, der Gesellschaft insgesamt beizutragen? Ist sie primär für ihre Mitglieder verantwortlich, oder sieht sie ihren Auftrag auch darin, die Welt, die Stadt, den Stadtteil mitzugestalten und besser zu machen? Es ist bis heute innerhalb der Kirche umstritten, ob, und wenn ja wie, sich die Gemeinden vor Ort an der Weiterentwicklung des Gemeinwesens beteiligen können und wollen und ob ein solches Engagement

mit anderen Trägern zusammen zum primären und nicht sekundären Selbstverständnis „der“ Kirche gehört (vgl. Düchting 2016: 125).

Ähnlich kontrovers sind die Debatten innerhalb der Diakonie. Auf der einen Seite gibt es seit den 1990er Jahren die Auflösung der großen Anstalten und Heime in die Stadtteile hinein, gibt es die Dezentralisierung der Jugendhilfe, gibt es Stadtteildiakonie, Stadtteilzentren, die von der Diakonie betrieben werden (vgl. Kirche findet Stadt NRW 2013) und gibt es stadtteilorientierte Projekte und Ansätze, wie z.B. Kinder- und Familienzentren oder das Projekt „Q8“ der Evangelischen Stiftung Alsterdorf in Hamburg (vgl. Evangelische Stiftung Alsterdorf 2016). Auf der anderen Seite bleiben alle Maßnahmen der Pflege, der Eingliederungshilfe, der Altenarbeit und anderes mehr auf die jeweiligen Zielgruppen orientiert, auch weil die Finanzierung dieser Arbeit nach den Regeln des SGB und der Versicherungsträger funktioniert. Es ist noch keine Orientierung auf den Raum, wenn sich die Jugendhilfeeinrichtungen eines diakonischen Trägers nun nicht mehr auf einem „Anstaltsgelände“ befinden, wie in den vergangenen 150 Jahren, sondern irgendwo in den Quartieren der Stadt untergebracht sind. Die Diakonie nimmt als Wohlfahrtsverband staatlich definierte und finanzierte Aufgaben im Rahmen sozialstaatlicher Arrangements wahr und ist an die fallbezogenen Finanzierungslogiken gebunden. Einen sozialräumlichen Ansatz zu verfolgen wird nicht gelohnt. Ob es wirklich eine Entwicklung vom Fall zum Feld geben wird, von der Zentralisierung zur Regionalisierung, von der Defizit- zur Ressourcenorientierung, von der Komm- zur Geh-Struktur, um einige der zentralen Schlagworte für ein Paradigma der Stadtteil- oder Sozialraumorientierung zu nennen, ist bisher nicht erkennbar.

Die Debatte um die Sozialraumorientierung hat in Kirche und Diakonie dennoch einige Bewegung ausgelöst. Der Präsident der Diakonie Deutschland, Ulrich Lilie, meint sogar, dass jetzt die Zeit reif sei, das Schubladendenken im Hilfesystem zu überwinden:

„Es ist originär diakonisch, von den jeweiligen persönlichen Bedarfen der Menschen auszugehen und den Kontext ihres besonderen Lebens- und Sozialraums einzubeziehen. Allerdings geraten solche Selbstverständlichkeiten unter den Bedingungen der bestehenden sozialstaatlichen Regulierungen und marktwirtschaftlichen Gesetzmäßigkeiten allzu schnell aus dem Blick. Darum ist es hohe Zeit, dass mit der Sozialraumorientierung der diakonischen und der gemeindlichen Arbeit alte Qualitäten wie Nachbarschaft, Verantwortungsgemeinschaften sowie deren Wiederentdeckung im neuen Kleid von Konzepten der caring communities, Normalität und inklusiven Quartieren mit ihnen Teilhabe und Lebensqualitätspotentiale wieder neu entdeckt werden“ (Lilie 2016: 11).

## Kirche als Trägerin sozialen Kapitals

Wichtig für die zukünftige Ausrichtung kirchlich-diakonischer Arbeit wäre, dass man Raumbezug nicht territorial, sondern sozial versteht. Kirchengemeinden haben eigentlich nicht die Aufgabe, Stadtplanung zu betreiben. Sie sollen sich um die Gemeinschaft, um die Religion, das Kulturelle, das Soziale, um Sinnfragen, Selbstvergewisserung und um die Nachbarschaft kümmern. Kirchengemeinden können Träger und Entwickler raumbezogenen, sozialen Kapitals sein (Horstmann 2014: 18). Sie könnten die eigenen Mauern und Grenzen überwinden und, wie vielerorts schon lange üblich, grundsätzlich ein Faktor im Gemeinwesen sein. Würde unter Sozialraum künftig wieder das Zusammenleben auf Stadtteilebene verstanden, so könnten Gemeinden und auch diakonische Einrichtungen an der Bildung sozialen Kapitals beteiligt sein. In einer individualisierten und gespaltenen Gesellschaft Solidarität und Gemeinsinn (wieder) herzustellen, gehörte dann zur zentralen Aufgabe kirchlicher Arbeit am Ort. Durch Bildung starker Netzwerke in den Stadtteilen, durch die Zusammenarbeit mit Institutionen der sozialen Arbeit, der Bildung und auch der Wirtschaft, kann es gelingen, dass Kirchengemeinden Verbesserung der Lebensbedingungen für die Menschen des Stadtteils erreichen und zwar aller, nicht nur der eigenen Mitglieder (Horstmann 2014: 10). Kirche als Faktor im Gemeinwesen: das wäre eine sozialräumliche Perspektive, die im guten Sinne menschenfreundlich, uneigennützig und politisch wäre. Gerade weil die Gesellschaft multikulturell und multireligiös geworden ist, wird das Potential der Kirchen – Personal, Räume und Zugänge in die Politik und Verwaltung – nötig werden, um das weitere Auseinanderdriften der Gesellschaft zu bremsen.

Würden Kirchengemeinden religionsbasiert und offensiv in diesem Sinne wirken, wäre das einem solidarischen Gemeinwesen zuträglich, denn die staatlichen Instanzen, incl. der Verwaltung, haben sich längst aus dem sozialen Nahraum, aus den Quartieren zurückgezogen. Eine solche Haltung kirchlicher Einrichtungen müsste sich mit dem administrativen Sozialraummanagement ebenso wie mit stadtplanerisch kalkulierten Projekten der Bewohnerbeteiligung auseinandersetzen. Man müsste nicht die von oben verordnete und durch Beteiligungsprofis exekutierte Bürgerbeteiligung mitmachen, sondern man könnte unabhängige, auf Dauer gestellte Stadtteilnetzwerke von Vereinen, Verbänden, Kirchen und anderen örtlichen Organisationen, aufbauen und unterhalten. Solche Netzwerke oder Plattformen gibt es inzwischen auch in Deutschland, etwa in Berlin-Schöneide, in Moabit-Neukölln oder seit neuestem in Köln (vgl. Deutsches Institut für Community Organizing 2016). Basierend auf den Erfahrungen und dem Methodenkoffer des Community-Organizing ist es hier gelungen, weit-

gehend unabhängig von staatlichen Mitteln Netzwerke zu etablieren, die stark und selbstbewusst sind, die auf Dauer gestellt sind und nicht selten von vielen migrantischen Organisationen getragen werden.

Würden die Kirchengemeinden ihre Position im Stadtteil genauer bedenken, hätten sie die Möglichkeit, die eigenen, milieuerengten Grenzen zu überwinden, um mit allen Menschen eines Quartiers zusammenzuarbeiten, über kulturelle, religiöse und soziale Grenzen hinweg.

„Christliche Gemeinden mussten sich in der Geschichte nicht um ihre Zukunft sorgen, wenn sie sich in kritischen Phasen auf die Seite der Menschen geschlagen haben. Umgekehrt haben die beiden christlichen Kirchen mit ihren Gemeinden immer dann ihre Glaubwürdigkeit eingebüßt, wenn sie ihre Interessen mit Mitteln der Macht auf Kosten von Menschenleben verfolgten. Gemeinden, die sich um das Schicksal von Menschen mit ihnen zusammen kümmern, die in ihrem Raum leben, bekommen ihre Zukunft geschenkt.“ (Schmälzle 2013: 28)

Ein geläutertes Verständnis der eigenen Aufgaben und Traditionen sowie eine kritische Betrachtung neuer Begrifflichkeit, wie dem „Sozialraum“, würden den Kirchengemeinden und auch vielen diakonischen Einrichtungen neue Perspektiven ermöglichen.

Die Debatte wird weitergehen, um den Sozialraum oder um verschiedene Formen aktiver Gemeinde- und Gemeinwesenarbeit. Die Kirche bleibt in weiten Teilen auch heute noch eine konservative Institution, die nicht selten abgekapselt und nach innen ausgerichtet ist. Dort aber, wo sie sich auf Raumpatrouille begibt, kann sie ein interessanter Partner für die Verbesserung der Lebensbedingungen in den Quartieren sein. Genauer hinschauen lohnt sich.

### Literatur

- Ahrens, P./Wegner, G. 2013: Lebensstile – Sozialstrukturen – kirchliche Angebote. Stuttgart
- Bourdieu, Pierre 1982: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt a.M.
- Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend 2015: Sorge und Mitverantwortung in der Kommune – Aufbau und Sicherung zukunftsfähiger Gemeinschaften. Berlin
- Bundesministerium für Umwelt, Naturschutz, Bau und Reaktorsicherheit 2015: ]
- Benedict, H.-J. 2010: Gemeinwesenorientierte Diakonie, in: Herrmann, V./Horstmann, M. (Hg.): Wichern drei – gemeinwesendiakonische Impulse. Neukirchen
- Bürgerschaft der Freien und Hansestadt Hamburg 2005: Drucksache 18/2498 17.Wahlperiode

- Bürgerschaft der Freien und Hansestadt Hamburg 2009: Drucksache 19/3652 19.Wahlperiode
- Dahme, H.-J./Otto, H.-U./Trube, A. 2003: Soziale Arbeit für den aktivierenden Staat. Bielefeld
- Deutscher Caritasverband 2013: Solidarität im Gemeinwesen – Eckpunkte zur Sozialraumorientierung in der Caritasarbeit. Freiburg
- Deutsches Institut für Community Organizing 2016, <http://www.dico-berlin.org/das-dico.html> [31.1.2016]
- Diakonisches Werk der EKD 2007: Handlungsoption Gemeinwesendiakonie. Die Gemeinschaftsinitiative Soziale Stadt als Chance und Herausforderung für Kirche und Diakonie. Stuttgart
- Dirks, S./Kessl, F./Schulz, K. 2015 (Re)Produktion von (Un)Ordnung im öffentlichen Raum, in: Widersprüche Heft 135. Münster
- Düchting, F. 2016: Auftrag zur Bewährung-Kirchengemeinde im Gemeinwesen, in: Borck, S./Giebel, A./Homann, A.: Wechselwirkungen im Gemeinwesen – Kirchlich-diakonische Diskurse in Norddeutschland. Berlin
- Evangelische Stiftung Alsterdorf, Q8. <http://www.q-acht.net/q8.html> [31.1.16]
- Götzelmann, A. 2010: Kirchliche Gemeinwesenarbeit, in: Herrmann, V./Horstmann, M. (Hg.): Wichern drei- gemeinwesendiakonische Impulse. Neukirchen
- Herrmann, V./Horstmann, M. (Hg.) 2010: Wichern drei – gemeinwesendiakonische Impulse. Neukirchen
- Hinte, W. 2006: Geschichte, Quellen und Prinzipien des Fachkonzeptes „Sozialraumorientierung“. In: Budde, W./Früchtel, F./Hinte, W. (Hg.): Sozialraumorientierung. Wege zu einer veränderten Praxis. Wiesbaden
- 2010 Von der Gemeinwesenarbeit zur Sozialraumorientierung, in: Herrmann, V./Horstmann, M. (Hg.): Wichern drei, a.a.O.
- Horstmann, M. 2014: Sozialkapital, Focus Kirchengemeinde, in: Horstmann, M./Park, H.: Gott im Gemeinwesen – Sozialkapitalbildung in Kirchengemeinden. Berlin
- 2014: Die Debatte um soziales Kapital, Horstmann, M./Park, H.: Gott im Gemeinwesen – Sozialkapitalbildung in Kirchengemeinden a.a.O.
- /Neuhausen, E. 2010: Was ist Gemeinwesendiakonie? Berlin
- Kessl, F./Reutlinger, C. 2007: Sozialraum. Eine Einführung. Wiesbaden
- 2011: Sozialraumorientierung als bestimmendes Fachlichkeits- und Organisationsmuster Sozialer Arbeit, in: Otto, U./Thiersch, H. (Hg.) Handbuch Soziale Arbeit. Bielefeld
- Kessl, F. 2011: Dimensionen des Sozialraums – Managementgröße der Verwaltung oder Beziehungsgeflecht der Menschen, Vortragsfolien, Part IV. Hamburg
- Kirche findet Stadt (Hg.) 2013: Kirche als Akteur in der Stadt- und Quartiersentwicklung in Nordrhein-Westfalen – Potenziale und Strategien für zukunftsfähige Quartiere. Berlin
- Kirche findet Stadt: <http://www.kirche-findet-stadt.de/>[5.2.2016]
- Kronauer, M./Vogel, B. 2002: Erfahrung und Bewältigung von sozialer Ausgrenzung in der Großstadt: Was sind Quartiereffekte, was Lageeffekte? In: Häußermann, H./

- Kronauer, M./Siebel, W (Hg.): An den Rändern der Städte – Armut und Ausgrenzung. Frankfurt a.M.
- Lilie, U. 2016: Geleitwort in: Borck, S./Giebel, A./Homann, A. (Hg.): a.a.O.
- Löw, M. 2001: Raumsoziologie. Frankfurt a.M.
- Meister, R. 2013: Geleitwort, in: Kirche findet Stadt (Hg.): Kirche als zivilgesellschaftlicher Akteur in Netzwerken der Stadtentwicklung. Berlin
- Oßenbrügge, J. 2014: Zur Theoriediskussion in der Geographie und geographischen Stadtforschung, in: Oßenbrügge, J./Vogelpohl, A. (Hg.): Theorien in der Raum- und Stadtforschung. Münster
- Potz, P. 2013: Kirche findet Stadt: Aufbau und Potenziale strategischer Verantwortungsgemeinschaften, in: Kirche findet Stadt (Hg.): Kirche als zivilgesellschaftlicher Akteur in Netzwerken der Stadtentwicklung. Berlin
- Schmälzle, U. 2013: Kirchen als Solidaritätsstifter, in: Kirche findet Stadt (Hg.): Kirche als zivilgesellschaftlicher Akteur in Netzwerken der Stadtentwicklung. Berlin
- Thiersch, H. 1992: Lebensweltorientierte Soziale Arbeit. Aufgaben der Praxis im sozialen Wandel. München
- Widersprüche Heft 135 2015: Sozialraum ist die Antwort – was war nochmals die Frage? Münster

*Frank Düchting, Hellkamp 39, 20255 Hamburg  
E-Mail: f.duechting@posteo.de*



Forum Wissenschaft 1/2016

## **Perspektiven der kritischen Sozialen Arbeit**

Gratwanderung  
zwischen Disziplinierung  
und Unterstützung

Einzelheft: 8 € · Jahresabo: 28 €

Bund demokratischer  
Wissenschaftlerinnen und  
Wissenschaftler (BdWi)

www.bdwi.de · service@bdwi.de  
Tel.: (06421) 21395

In den letzten Jahren haben Projekte kritischer Sozialer Arbeit an Bedeutung gewonnen. An zahlreichen Standorten wurden seit etwa 2005 Arbeitskreise kritischer Sozialer Arbeit (AKS) neu gegründet. Zu beobachten ist auch eine Intensivierung wissenschaftlicher und publizistischer Debatten, in denen der Diskurs über Soziale Arbeit teils sehr kontrovers geführt wird. Zudem ist Soziale Arbeit als Wissenschaftsdisziplin deutlich aufgewertet worden. Es fällt auf, dass diese Renaissance zeitlich einhergeht mit der Durchsetzung neoliberaler Politikkonzepte. Der Themenschwerpunkt dieses Heftes beschäftigt sich mit den gesellschaftspolitischen Wandlungsprozessen, Widersprüchen sowie Wechselwirkungen in den letzten Jahrzehnten und deren Folgen für die (kritische) Soziale Arbeit. Dabei wird die Entstehung und Entwicklung kritischer Sozialer Arbeit als Bearbeitung gesellschaftlich erzeugter Probleme im Zusammenhang mit der Entwicklung des Kapitalismus betrachtet. Im Rahmen einer immer häufiger marktkonformen und neoliberalisierten Sozialen Arbeit nimmt kritische Soziale Arbeit Dekonstruktionsprozesse bspw. in der Kinder- und Jugendhilfe unter die Lupe und entwickelt Ansätze kollektiver Gegenstrategien. Schließlich geht es um eine widerspenstig-emanzipatorische theoretisch-praktische Haltung kritischer Sozialer Arbeit zu grundsätzlichen Veränderungen in der neoliberalen Gesellschaftsstruktur des Kapitalismus und um Veränderungen in der inhaltlichen Ausgestaltung der akademischen Ausbildungsgänge.



Matthias Nauerth

## Wie hält sie's mit der Religion?

Ein Beitrag zur Begründung der Bedeutung von Religionssensibilität in der Sozialen Arbeit

In unserer Gesellschaft nimmt die Bedeutung der Religion zu, nachdem mit der Säkularisierungsthese über Jahrzehnte davon ausgegangen wurde, dass sie marginalisiert werden wird. Daher überrascht es nicht, dass es auch die Soziale Arbeit theoretisch und praktisch auf neuerliche Weise mit Religion zu tun bekommt. Zugleich ist aber feststellbar, dass die Auseinandersetzung mit Religion im Bereich der Wissenschaft und der Profession Sozialer Arbeit bislang wenig erfolgt. Die Beschäftigung mit Religion gilt als abwegig und ist gerade noch akzeptiert als Steckenpferd von Liebhabern bzw. als Benchmark konfessionell gebundener Sozialunternehmen. Ich möchte im Folgenden entfalten, warum m.E. Religion für die Soziale Arbeit generell von wirklicher Bedeutung ist und hierbei zwei Thesen skizzenhaft begründen. 1.) Soziale Arbeit muss religionssensibel werden. 2.) Religionsensibilität ist leichter gewollt als getan.

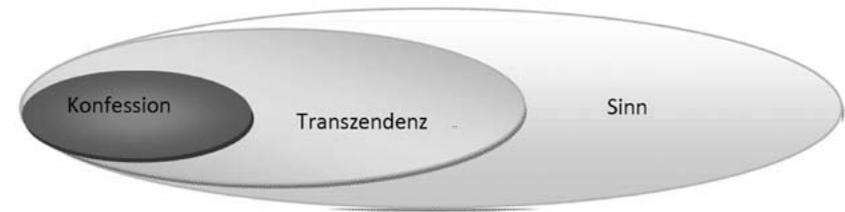
### Religion

Religion ist eine Realität, sowohl als subjektives Sinnsystem wie auch als symbolische Sinnwelt. Schon in der Antike wird der Begriff Religion wortstammabhängig verschieden erklärt. Verbreitet ist gegenwärtig der Bezug auf „Verbindlichmachung“, „Verpflichtung“ (von religare), sowie „Achtsamkeit“ (von legere). Zum Gegenstand von Religionswissenschaften wurde Religion im 19. Jahrhundert. Hieran hatte die Religionskritik einen besonderen Anteil, weil sie eine sozial- und geisteswissenschaftliche Betrachtungsweise der Religion beförderte. Feuerbach beschrieb Religion als eine menschliche Projektion, somit als psychisch-kognitive Fehlleistung auf Grund mangelnder Aufklärung (vgl. Feuerbach 1979). Marx soziologisierte Feuerbach später, indem er diese Fehlleistung als Ergebnis einer gesellschaftlichen Produktionsweise und mit ihr verbundenen sozialen Verelendung

deutete (vgl. Marx 1988). Freud beschrieb in der Denktradition von Feuerbach die Religion als Teil des psychischen Inventars der Menschen, u.a. zur Abwehr von Hilflosigkeits- und Ohnmachtsgefühlen (vgl. Freud 1974). Die Klassiker der Religionssoziologie, Durkheim und Weber, verstanden Religion als „natürlichen“ Bestandteil von Gesellschaft, die durch kollektives Handeln von Menschen erzeugt werde und eine sinnstiftende Funktion für soziales Handeln der Menschen habe, und sie vermieden Aussagen über den Wahrheitsgehalt religiöser Transzendenzvorstellungen (vgl. Durkheim 1981; Weber 1988; zusammenfassend: Knoblauch 1999). Mit der Säkularisierungsthese setzte sich dann in den vergangenen Jahrzehnten die religionskritische und im Grunde atheistische Annahme durch, der zufolge die Existenz von Religion auf spezifischen weltlichen Bedingungen beruhe, und zwar auf sozialem Elend, wissenschaftlicher Unkenntnis und erzwungener kognitiver Eindimensionalität. In der Gegenwart erweist sich diese Vorstellung jedoch zunehmend empirisch als fragwürdig. Die Entwicklung der hoch industrialisierten Gesellschaften in der Welt zeigt: Es scheint keine Korrelation zwischen Modernität und Säkularisierung zu geben, auch wenn Entwicklungen in Mitteleuropa dies über einige Jahrzehnte naheliegend erscheinen ließen. Religion kehrt zurück bzw. war immer da, aber unsere medialen und intellektuellen Aufmerksamkeitsstrukturen sowie gegenwärtigen Diskursformationen scheinen sie erst jetzt wieder wahrnehmen zu können (vgl. Joas 2013: 187). Dies hat Konsequenzen für den intellektuellen Streit um die Rechtfertigung von Religion. Wenn sie als Phänomen weder soziologisch noch sozialpsychologisch ursächlich erklärt und damit erledigt werden kann, stellt sich die Frage neu: was ist Religion – und wie halten wir's mit ihr?

Ausgehend von einem an Luhmann und Luckmann angelehnten Verständnis, wonach Religion als eine Instanz zu verstehen ist, die Immanenz und Transzendenz unterscheidet, also in den Transzendenz Erfahrungen der Menschen wurzelt, bieten sich analytische Differenzierungen der subjektiven Erfahrungswirklichkeiten von Menschen und hiermit verbundene Sinnkonstruktionen an, die den Charakter des Religiösen genauer markieren helfen. In Anlehnung an Ausführungen von Lechner (vgl. Lechner/Gabriel 2009) schlage ich eine dreifache Unterscheidung vor: (1.) Alle Menschen erfahren und reflektieren ihre eigene Existenz sowie kleinere Transendenzen und versehen sie mit einem subjektiven Sinn. Dieser Sinn kann, aber muss nichts mit Religion zu tun haben. Hiervon lassen sich (2.) jene Erfahrungen und Sinnkonstruktionen unterscheiden, die einen religiösen Gehalt haben und im Sinne von Luckmann zu den großen Transendenzen gehören: ein Transzendenzglaube, der die eigenen existenziellen Erfahrungen im Zusammenhang mit einer transzendenten Wirklichkeit deutet sowie (3.) ein

Konfessionsglaube, der darüber hinaus diese Transzendenzvorstellung in eine konkrete und differenziert theologische Vorstellung verdichtet.



Alle drei Dimensionen subjektiver Sinnkonstruktionen und Vergewisserungen sind, analytisch betrachtet, soziales Produkt und in der Lebenswelt der Menschen verortet. Nicht die Erfahrungen selbst, wohl aber deren individuell geltende Auslegungen, die sich zu individuellen Sinnbeschreibungen und Transzendenzvorstellungen bis hin zu komplexen religiösen Bekenntnissen verdichten können, erfolgen durch kommunikatives Handeln, erfahren im Diskurs Vergewisserung und bilden sich im Individuum als subjektive Wirklichkeit ab (vgl. Berger 1991: 26 f).

### Die Religionstatsache als Leerstelle der deutschsprachigen Theorie und Praxis Sozialer Arbeit

Religion begegnet der Sozialen Arbeit in den gesellschaftlichen Wertedebatten sowie in den Identitätskrisen konfessionell gebundener Sozialunternehmen, insbesondere aber durch die ex- und implizite Thematisierung von Religion durch die Adressat\_innen der Sozialen Arbeit. Allerdings erscheint sie derzeit darauf nicht vorbereitet zu sein.

Ein Blick in die einschlägigen Wörter- und Lehrbücher wie auch in die Klassiker moderner Sozialarbeitstheorie macht deutlich: Religion und Religiosität waren in den zentralen Diskursen der wissenschaftlichen Sozialen Arbeit der letzten Jahrzehnte im deutschsprachigen Raum so gut wie kein Thema (vgl. z.B. Otto/Thiersch 2011; Thole 2010; Engelke u.a. 2009). Dies gilt sowohl für den kritisch-säkularen Mainstream im deutschsprachigen Raum als auch für ihre konfessionell gebundenen Teilbereiche Diakonie und Caritas. Sowohl in den zentralen theoretischen Modellen der wissenschaftlichen Sozialen Arbeit als auch in den sich hieraus ableitenden Konzepten und Methoden wurde Religion nur sehr selten thematisiert. Sie war kein Forschungsgegenstand und die Arbeit am Begriff wurde kaum unternommen. Dementsprechend lässt sich die Annahme

begründen, dass es auch nicht zum basalen fachlichen Handlungsrepertoire von Fachkräften der Sozialen Arbeit gehört, auftauchende religiöse Fragestellungen im Praxiszusammenhang qualifiziert zu verstehen und zu bearbeiten. Vielmehr, so meine Beobachtung, werden diese tendenziell ausgeblendet oder überblendet: Religiosität wird im professionellen Handlungszusammenhang oft übersehen bzw. als irritierender Störfaktor oder potentiell Konfliktpotenzial dethematisiert. Zugleich wird sie – im Gegensatz hierzu – hervorgehoben und als zentrale Differenzkategorie mit Bedeutung aufgeladen, insbesondere im Zusammenhang mit Menschen, die über einen Migrationshintergrund verfügen und dem Islam zugeordnet werden können. Jedoch: beide Umgangsweisen drohen zu kurz zu greifen und dem Phänomen Religiosität nicht gerecht zu werden.

Diese hier behauptete Leerstelle in Theorie und Praxis der Sozialen Arbeit zu erklären, bleibt eine empirisch zu leistende Aufgabe, die bisher unerledigt ist. In ihr hätte es darum zu gehen, den Entwicklungsprozess hegemonialer Diskurse der deutschsprachigen wissenschaftlichen Sozialen Arbeit sowie der Profession in den letzten Jahrzehnten zu rekonstruieren und herauszuarbeiten, welche Diskursformationen oder auch Machtpolitiken im Hinblick auf die Säkularisierung Sozialer Arbeit jeweils wirkmächtig waren. Im Folgenden soll es nun um die Begründung der Notwendigkeit gehen, dass Soziale Arbeit religionssensibel agiert.

### Subjekt- bzw. Lebensweltorientierung verlangt Religionssensibilität

Die Orientierung an der individuellen Realität bzw. Subjektivität der Adressatinnen und Adressaten ist inzwischen ein sehr weit verbreitetes Handlungsprinzip der Sozialen Arbeit, über alle Grenzen der theoretischen Modellbildungen hinweg, die gegenwärtig die Konzept- und Methodenentwicklung in der Sozialen Arbeit prägen. Allen großen theoretischen Ausarbeitungen ist das Handlungsprinzip gemeinsam, dass die Adressatinnen und Adressaten Sozialer Arbeit nicht zum Gegenstand allgemeiner herrschaftlicher Expertise und Behandlung gemacht werden sollen, vielmehr ihre individuelle Lebensweise und Perspektive zum Bezugspunkt der Hilfen zu werden hat. Es geht in diesen Ansätzen z.B. von Staub-Bernasconi, Thiersch, Böhnisch, Winkler, aber auch z.B. von Röh oder Kraus um die grundlegenden Bedürfnisse von Menschen, um ihre individuellen Ressourcen, sozialen Ausstattung und Barrieren, notwendige Bewältigungshilfen und das Ziel, sich weiterhin oder erneut als Subjekt der eigenen Verhältnisse erfahren zu können und damit Menschenrechte zu wahren.

Über die Grenzen der verschiedenen Theorieschulen hinweg ist mit dem von Thiersch prominent vertretenen Begriff der Lebensweltorientierung sodann ein

Kristallisationspunkt der Theoriebildung einer an der Subjektivität der Adressat\_innen orientierten Sozialen Arbeit vorhanden, der kaum grundlegend in Frage gestellt wird. Das mit Thiersch verbundene Programm bündelt konzeptionell „unterschiedliche, in Praxis und Theorie vorfindbare Tendenzen einer gesellschaftlich aufgeklärten Subjektorientierung“ und die in allen Modellen vorhandene nAnsprüche, dass sich hilfsbedürftige Menschen in einer entsprechend ausgerichteten Sozialen Arbeit „als Subjekte ihrer Verhältnisse erfahren können“, dadurch, dass ihre Welt, ihre Wirklichkeit und ihr Alltag zum Ausgangspunkt sozialpädagogischer Hilfen werden (Galuske 2002: 298; Thiersch u.a. 2002: 172). Daher soll an diesem Lebensweltbegriff im Folgenden exemplarisch begründet werden, was auch durch eine Untersuchung der anderen prominenten Theoriemodelle prinzipiell möglich wäre: dass nämlich eine am Subjekt orientierte Soziale Arbeit notwendig religionssensibel zu sein hat.

Thiersch beschrieb mit den Begriffen Lebenswelt und Alltag den umfassenden Bezug auf die „gegebenen Lebensverhältnisse der Adressatinnen und Adressaten, in denen Hilfen zur Lebensbewältigung praktiziert wird“ (Thiersch 1992: 5). Lebensweltorientierung war damit ein Gegenmodell zu medizinisch geprägten sowie paternalistisch autoritären und klassisch fürsorglichen Hilfeformen mit ihrer expertokratischen und klassifizierenden Herangehensweise und ihrem Ziel der Sicherstellung von Ordnung durch pädagogisch organisierte Anpassungsprozesse. Thiersch schreibt dazu: „Das Insistieren auf der Eigensinnigkeit lebensweltlicher Erfahrung der Adressaten ist Versuch und Instrument der Gegenwehr zu den normalisierenden, disziplinierenden, stigmatisierenden und pathologisierenden Erwartungen, die die gesellschaftliche Funktion der Sozialen Arbeit seit je zu dominieren drohen“ (Thiersch 1993: 13). Der Begriff Lebenswelt ist jedoch vielschichtig. In der Linie Husserl und Schütz handelt es sich bei der Lebenswelt um die subjektive Perspektive einer Person, Wirklichkeitskonstruktion und Wissensstruktur, die ihren Blick auf den Alltag prägt. In der Linie von Jürgen Habermas handelt es sich bei Lebenswelt um einen Kommunikationsraum, innerhalb dessen sich Hintergrundüberzeugungen, Werte und Normen dadurch bilden, dass Menschen als Teilnehmer der hier stattfindenden Kommunikation geprägt werden. Beide Ebenen werden gelegentlich vermischt. Der Mainstream theoretischer Modellentwicklung in der Sozialen Arbeit folgt dem Impuls von Thiersch und hat in den 80er Jahren einen Paradigmenwechsel hervorgebracht. Spätestens mit dem Achten Jugendbericht der Bundesregierung (vgl. BMfJFG 1990) gilt die so genannte „Lebensweltorientierung“ als ein grundlegendes Prinzip nicht nur der Jugendhilfe, sondern im Laufe der folgenden Jahre auch der Sozialen Arbeit insgesamt. Seit 1992 wird von einem vollzogenen Paradigmenwechsel der

Sozialpädagogik gesprochen, weitgehend einvernehmlich (vgl. Vahsen 1992). Das konkrete Subjekt soll mit seiner Eigenart zentraler Bezugspunkt der Hilfen werden und Einfluss haben auf deren Ausgestaltung. Soziale Arbeit hat also die subjektive Welt und Wirklichkeit des Anderen anzuerkennen und zudem für die Verwirklichung dieser Subjektivität zu sorgen, wo sie behindert ist (vgl. Winkler 1988: 90). Diese Verwirklichung, so kann man wiederum bei Honneth lernen, ist von Institutionen der Anerkennung abhängig. Der Mensch bedarf der Förderung seiner Zwecke durch die auch institutionalisierten Zwecke der Anderen. Die menschliche Verwirklichung ist gebunden daran, dass sie „im Rahmen institutioneller Praktiken auf ein Gegenüber trifft, mit dem es ein Verhältnis wechselseitiger Anerkennung deswegen verbindet, weil es in dessen Zielen eine Bedingung der Verwirklichung seiner eigenen Ziele erblicken kann. In der Formel vom „Beisich-selbst-sein im Anderen ist also eine Bezugnahme auf soziale Institutionen insofern immer schon mitgedacht, als nur eingespielte, verstehende Praktiken die Gewähr dafür bieten, dass die beteiligten Subjekte sich wechselseitig als Andere ihrer Selbst anerkennen können; und nur eine solche Form von Anerkennung ist es, die es dem einzelnen ermöglicht, seine reflexiv gewonnenen Ziele überhaupt umzusetzen und verwirklichen zu können.“ (Honneth 2011: 86f.).

Womit ich bei der Begründung meiner ersten These wäre, die diese Ausführungen anleitet: Wenn sich eine lebensweltorientierte Soziale Arbeit an diese subjektiven Wirklichkeiten ihrer Adressat\_innen bindet, indem sie diese wahrzunehmen sich bemüht und sie grundsätzlich anzuerkennen bereit ist, dann kriegt es die Soziale Arbeit in Theorie und Praxis mit der Religion zu tun. Denn religiöse Vorstellungen können Teil menschlicher Lebenswelten sein und Quelle der hier geltenden Werte, Normen und Hintergrundüberzeugungen. Im Sinne des Habermasschen Lebensweltbegriff können sie Bestandteil des Kommunikationsraumes sein, der durch Sprache konstituierten Welt, die Menschen bewohnen, an deren Unterhaltung sie teilnehmen und die sie prägt. Im Sinne des Lebensweltbegriffs von Thiersch ist Religion Bestandteil des dann entstandenen Weltbildes der Menschen, ihrer subjektiven Wirklichkeit. Religion kann in diesem Sinne Ressource sein, Faktor ihrer (fehlenden) Ausstattung und Impulsgeber individuellen Eigensinns. Im Sinne der Anerkennungstheorie von Honneth berührt Anerkennung sodann auch die Ausgestaltung institutionalisierter Praktiken. Orientierung am Anderen droht diesen Anderen zu verfehlen, wenn sie nicht die immer auch mögliche Realität von Religion systematisch mit einschließt, die ihn auszeichnet und prägt.

Dieses theoretisch entwickelte Argument zur Begründung der Notwendigkeit von Religionssensibilität lässt sich noch um ein empirisches ergänzen: Verschie-

denste Forschungsergebnisse weisen darauf hin, in welchem Maß Religion ein Wirkfaktor im Bemühen von Menschen um Lebensbewältigung ist. In der Resilienzforschung liegen inzwischen Ergebnisse vor, die die These des salutogenen Potentials individueller Religiosität stützen (vgl. z.B. Miller/Bansal u.a. 2014; Koenig 2012, Werner u.a., 2001). Zudem gibt es aktuelle Befunde aus Deutschland zur Bedeutung von Religion in den Lebenswelten von Kindern und Jugendlichen (vgl. Vieregge 2013) sowie zu den Potentialen religionssensibler Pädagogik (vgl. Lechner/Schwer 2009; Lechner/Gabriel 2009). Trotz aller gebotenen Vorsicht bei der Betonung bio-psychischer Mikroprozesse im Lichte unseres Wissens um die Gefahr der Entpolitisierung gesellschaftlicher Probleme: Individuelle Ressourcen, Kraftquellen, Stabilitäts- und Genesungsfaktoren sowie -barrieren haben eine Soziale Arbeit zu interessieren, die sich am lebensweltlichen Eigensinn von Anderen auszurichten beansprucht!

Das bedeutet zusammengefasst: Soziale Arbeit muss in Theorie und Praxis sensibel sein für die real existierenden Aspekte der Lebenswelt ihres Klientels und ist gehalten, sich deren religiösen Gehalten nicht zu verschließen, sofern sie den Anspruch aufrechterhält, ihre Hilfe an den Selbsteutungen und Vorstellungen ihrer Adressatinnen und Adressaten auszurichten – und auch an Ressourcen sowie Resilienzpotentialen, die diesen für ihre Lebensbewältigung zur Verfügung stehen.

### Religionssensibilität ist leichter gewollt als getan

Meine zweite These lautet: Lebensweltorientierung im Allgemeinen und Religionssensibilität im Besonderen sind leichter gewollt als getan. Denn an der Religionsfrage werden mindestens drei spezifische Herausforderungen aller Subjekt- und Lebensweltorientierung nochmals in besonderer prägnanter Form kenntlich: die Fähigkeiten zu verstehen, zu unterscheiden und zu übersetzen. Dies möchte ich im Folgenden skizzieren.

Lebensweltorientierung und somit auch Religionssensibilität beanspruchen, die fremde Realität der Adressat\_innen zum Bezugspunkt der professionellen Arbeit zu machen. Man kann sich aber nur auf etwas beziehen bzw. an etwas orientieren, das man wahrgenommen und verstanden hat. Die Frage ist nun: wie geht „verstehen“? Wie können Fachkräfte im Fallzusammenhang die Welten fremder Menschen, deren (religiöse) Hintergrundüberzeugungen und die materiellen sowie kommunikativen Räume ihrer Reproduktion sowie die in ihnen enthaltenen Ressourcen wirklich auf eine professionelle Art und Weise qualifiziert untersuchen und am Ende komplex „verstehen“? Es besteht immer die Gefahr, dass sich hinter großen Begriffen der „Orientierung am Anderen“ dann doch wieder

nur eine Praxis wiederfindet, deren zentraler Bezugspunkt die Überzeugungen, Vorstellungen und Weltbilder derer sind, die hier verstehend handeln. Sich durch einen „Sprung über die eigene Grenze“ wirklich „das Andere“ zu erschließen und „die Weltdeutungen der Anderen“ sodann zum Bezugspunkt professionellen Handelns zu machen, ist ein höchst anspruchsvolles Unterfangen, das Konzept- und Methodenfragen sozialer Diagnostik, professionellen Fallverstehens und Sozialraumanalyse berührt. Es ehrt die Soziale Arbeit meines Erachtens, dass sie in den letzten Jahrzehnten solche höchst emanzipatorischen Leitbilder entwickelt hat. Zugleich lässt sich begründen, dass wir es hier mit einer „Schwachstelle“ in der sozialarbeiterischen Fachlichkeit zu tun haben, sofern dem hohen Anspruch keine ausreichend abgesicherte Handlungstheorie und Praxis entspricht (vgl. Heiner 2003: 25). Allerdings ist das Problem in Teilen der Scientific Community erkannt. Es werden verstärkt Handlungskonzepte und Methoden theoretisch und empirisch entwickelt, durch Praxis erprobt und – natürlich – immer höchst kontrovers erkenntnis-, macht- und professionstheoretisch diskutiert (vgl. Heiner 2011; Pantucek/Röh 2009; Widersprüche 2003). Methodologisch zeigen sie sich als induktiv-heuristisch, hermeneutisch und deduktiv-klassifizierend hergeleitet. Der entstandene Methodenpool bewegt sich entsprechend breit gestreut zwischen den Polen eines tendenziell offenen Dialogs (vgl. exemplarisch Kunstreich 2009) auf der einen Seite und klassenbasierten Zuordnungsverfahren (vgl. exemplarisch Bayerisches Landesjugendamt 2003) auf der anderen Seite. Die Darlegung und Erörterung entsprechender Bemühungen und die Bewertung hierbei entstandener Ergebnisse kann an dieser Stelle nicht erfolgen (vgl. hierzu Nauwerth 2016: 113ff.). Jedoch erscheint mir der Hinweis bedeutsam, was durch die berechtigte Forderung nach Religionssensibilität deutlich wird: Soziale Arbeit, die ihre Ausrichtung an die Lebenswelt und die Subjektivität „der Anderen“ bindet, muss die damit verbundene große Herausforderung für professionelles Verstehenshandeln anerkennen und dieser sodann handlungstheoretisch, konzeptionell und methodisch entsprechen. Das heißt: Wir haben zu tun.

Zudem muss eine zweite Herausforderung in den Fokus der Aufmerksamkeit einer Sozialen Arbeit treten, die sich bereits mit dem Anspruch an eine Lebenswelt- und Subjektorientierung verbindet, aber durch den Bedarf an Religionssensibilität nochmals besonders ins Licht gestellt ist. Es ist die fachliche Notwendigkeit, wertende Unterscheidungen vornehmen zu müssen im Hinblick auf das, was in professionellen Verstehensprozessen zutage tritt. Hierbei geht es um die Frage, wie in der sozialarbeiterischen Praxis auf professionell abgesicherte Weise unterschieden werden kann zwischen einer Religiosität, die förderlich ist und zum Bezugspunkt der weiteren Arbeit gemacht werden sollte, und jener, die in Frage zu

stellen ist und dekonstruiert werden muss. Denn subjektorientierte Soziale Arbeit ist nicht mit einer „Apologie des Besonderen bzw. Bestehenden“ zu verwechseln, sondern muss sich normativ orientiert und differenziert zur Realität verhalten, die ihr im Fallzusammenhang begegnet – allerdings auf eine Art, die nicht erneut fürsorglich-besserwisserisch daherkommt und die Vorstellungen der Professionellen zum Maßstab nimmt (Bohmeyer 2009: 447). Zu fragen ist also, wie im professionellen Handlungszusammenhang vorfindbare religiöse Weltbilder, spirituelle Erfahrungen, religiöse Praktiken und Zugehörigkeiten als legitimer Eigensinn oder gar als Ressource und salutogenes Potential identifiziert und anerkannt werden können, im Gegensatz zu einer Religiosität, die als verzerrtes Bewusstsein zur Barriere gelingender Subjektwerdung und sozialer Integration wird und womöglich andere Menschen und sich entwertet und bedroht. Die Notwendigkeit zur unterscheidenden Urteilsbildung verweist auf den Bedarf an Methoden immanenter Kritikpraxis und fordert zugleich das normative Navigationssystem einer sozialarbeiterischen „Orientierung am Anderen“ heraus. Dieses muss, auch und gerade im Angesicht der Religionstatsache, funktionstüchtig gehalten werden.

Bohmeyer spricht hier von den verschiedenen Schritten einer lebensweltorientierten Sozialen Arbeit: der sensiblen Wahrnehmung, der respektvollen Würdigung sowie der ggf. notwendigen „kritischen Spiegelung“ (Bohmeyer 2009: 449) und verweist damit auf eine weitere anspruchsvolle Aufgabe, die Soziale Arbeit in diesem Zusammenhang bekommt. Weil sich religiöse Überzeugungen von Menschen letztlich in einer öffentlichen Auseinandersetzung auszuweisen haben, müssen sie übersetzt werden, um für Außenstehende verständlich werden zu können. Soziale Arbeit bekommt in diesem Zusammenhang die Aufgabe, den hierbei vonstattengehenden Reflexionsprozess von Gläubigen zu begleiten. Habermas hat darauf verwiesen, vor welchen Herausforderungen Menschen mit einem religiösen Bewusstsein stehen: „Das religiöse Bewusstsein muss erstens die kognitiv dissonante Begegnung mit anderen Konfessionen und anderen Religionen verarbeiten, es muss sich zweitens auf die Autorität von Wissenschaften einstellen, die das gesellschaftliche Monopol an Weltwissen innehaben. Schließlich muss es sich auf die Prämissen des Verfassungsstaates einlassen, die sich aus einer profanen Moral begründen.“ (Habermas 2001: 14). Dies gilt nicht nur für Kollektive, sondern auch für religiöse Menschen als Einzelne in einem säkular orientierten gesellschaftlichen Umfeld. Hier bedarf es einer Sozialen Arbeit, die religions-sensibel jene Übersetzungsaufgaben von Menschen fördern und begleiten kann, deren subjektive religiöse Wirklichkeit sich dissonant zu ihrer gesellschaftlichen Umwelt verhält.

Das heißt: Soziale Arbeit benötigt eine Religions-sensibilität, die religiöse Realitäten professionell verstehen, beurteilen sowie übersetzen kann und durch die sie sich zu qualifizierter Religionskritik befähigt.

### Literatur

- Aldwin, C. M.; Park, C. L.; Jeong, Y. J.; Nath, R. 2014: Differing pathways between religiousness, spirituality, and health: A self-regulation perspective. *Psychology of Religion and Spirituality*, 2014; 6 (1): 9 DOI: 10.1037/a0034416
- Bayerisches Landesjugendamt (Hg.) 2003: Sozialpädagogische Diagnosen, Arbeitshilfen zur Feststellung des erzieherischen Bedarfs. München
- Berger, P. 1991: Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz. Freiburg
- BMJFFG – Bundesministerium für Jugend Familie, Frauen, Gesundheit 1990: Achter Jugendbericht. Bericht über Bestrebungen und Leistungen der Jugendhilfe. Bonn
- Bohmeyer, A. 2009: Soziale Arbeit und Religion – sozialwissenschaftliche und anthropologische Spurensuche in postsäkularer Gesellschaft., in: *Neue Praxis*, 5
- Durkheim, E. 1981: Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt am Main
- Engelke, E., Bormann, S., Spatscheck, C. 2009: Theorien der Sozialen Arbeit. Eine Einführung. 5. Auflage. Freiburg
- Feuerbach, L. 1979: Das Wesen des Christentums, hrsg. von A. Esser. 3. Auflage. Heidelberg
- Freud, S. 1974: Die Zukunft einer Illusion, in: Studienausgabe, Band IX. Hg. v. Alexander Mitscherlich, Angela Richards, James Strachey. S. Fischer. Frankfurt am Main, S. 135–189
- Galuske, M. 2002: Flexible Sozialpädagogik. Elemente einer Theorie Sozialer Arbeit in der modernen Arbeitsgesellschaft. Weinheim/München
- Habermas, J. 2001: Glauben und Wissen. Rede zum Friedenspreis des deutschen Buchhandels. Frankfurt am Main
- Haefner, G. 2007: Religiöse Erfahrung II, Interkulturelle Perspektiven. Stuttgart
- Heiner, M. 2003: Antwort von Maja Heiner an Timm Kunstreich vom 7. März 2003, in: *Widersprüche. Zeitschrift für sozialistische Politik im Bildungs-, Gesundheits- und Sozialbereich*, Nr. 88
- 2011: Diagnostik in der Sozialen Arbeit. In: Thiersch, H.; Otto, H.U., *Handbuch Soziale Arbeit*, 4. A. München
- Honneth, A. 1992: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt am Main
- Joas, H. 2012: Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums. Freiburg, Basel, Wien
- Knobloch, H. 1999: Religionssoziologie. Berlin/New York

- Koenig, H.G. 2012: Religion, Spirituality, and Health: The Research and Clinical Implications, in: *International Scholarly Research Network, ISRN Psychiatry Volume 2012: Article ID 278730: <http://www.hindawi.com/journals/isrn/2012/278730/>; Zugriff: 01.04.2016*
- Koschorke, A. 2013: 'Säkularisierung' und 'Wiederkehr der Religion': zu zwei Narrativen der europäischen Moderne. In: Willems, Ulrich et al. (Hg.), *Moderne und Religion: Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*. Bielefeld
- Kunstreich, T. 2009: Anmerkungen zu einer dialogischen Sozialwissenschaft, in: Birgmeier, B.; Mührel, E. (Hg.): *Die Sozialarbeitswissenschaft und ihrer Theorien(n). Positionen, Kontroversen, Perspektiven*. Wiesbaden
- Lechner, M. und Gabriel, A. 2009: *Religions-sensible Erziehung, Impulse aus dem Forschungsprojekt „Religion in der Jugendhilfe“ (2005-2008)*. München
- Lechner, M.; Schwer, M. 2009: *Werkbuch Religions-sensible Erziehungshilfe*, Berlin
- Marx, K. 1988: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, MEAW Bd. I, Berlin (Ost) 1988 (auch MEW 1)*
- May, M. 2009: *Aktuelle Theoriediskurse Sozialer Arbeit. Eine Einführung*. Wiesbaden
- Miller, L.; Bansal, R.; Wickramaratne, P.; Hao, X.; Tenke, C. E.; Weissman, M. M.; Peterson, B. S. 2014: Neuroanatomical Correlates of Religiosity and Spirituality. A Study in Adults at High and Low Familial Risk for Depression, in: *JAMA Psychiatry*. 71(2), 128-135
- Nauerth, M. 2016: *Verstehen in der Sozialen Arbeit. Beiträge zur Logik sozialer Diagnostik*. Wiesbaden
- Otto, H.U., Thiersch, H. (Hg.) 2011: *Handbuch Soziale Arbeit. Grundlagen der Sozialarbeit und Sozialpädagogik*. München/Basel
- Oxhandler, H.K.; Parrisch, D.E.; Torres, L. R.; Achenbaum, W. A. 2015: The Integration of Clients' Religion and Spirituality in Social Work Practice: A National Survey, In: *Social Work* (2015) 60 (3): 228-237. doi: 10.1093/sw/swv018
- Pantucek, P., Röh, D. (Hg.) 2009: *Perspektiven Sozialer Diagnostik. Über den Stand der Entwicklung von Verfahren und Standards*. Münster
- Thiersch, H. 1992: *Lebensweltorientierte Soziale Arbeit. Aufgaben der Praxis im sozialen Wandel*. Weinheim/München
- 1993: *Strukturierte Offenheit. Zur Methodenfrage einer lebensweltorientierten Sozialen Arbeit*. In: Rauschenbach, T., Ortman, F., Karsten M.-E. (Hg.). *Der sozialpädagogische Blick. Lebensweltorientierte Methoden in der Sozialen Arbeit*. Weinheim/München
- ; Grundwald, K.; Kongeter, S. 2002. *Lebensweltorientierte Soziale Arbeit*. In: Thole, W. (Hg.). *Grundriss Soziale Arbeit. Ein einführendes Handbuch*. Opladen, S. 161-178
- Thole, W. (Hg.) 2010: *Grundriss Soziale Arbeit. Ein einführendes Handbuch*. Opladen
- Vahsen, F. (Hg.) 1992: *Paradigmenwechsel in der Sozialpädagogik*. Bielefeld
- Vieregge, D. 2013: *Religiosität in der Lebenswelt sozial benachteiligter Jugendlicher: Eine empirische Studie*. Münster

- Weber, M. 1988: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Tübingen
- Werner, E. E.; Smith, R.S. 2001: Journeys from Childhood to Midlife: Risk, Resilience, and Recovery. Perspectives from the Kauai Longitudinal Study. New York
- Widersprüche 2003: Zeitschrift für sozialistische Politik im Bildungs-, Gesundheits- und Sozialbereich 2003, Heft 88. Bielefeld
- Winkler, M. 1988: Eine Theorie der Sozialpädagogik. Stuttgart

Matthias Nauwerth, Ev. Hochschule für Soziale Arbeit & Diakonie Hamburg,  
 Horner Weg 170, 22111 Hamburg  
 E-Mail: [mnauwerth@raubehaus.de](mailto:mnauwerth@raubehaus.de)

express



**Niddastraße 64, 60329 FRANKFURT**  
**Tel. (069) 67 99 84**  
**[express-afp@online.de](mailto:express-afp@online.de)**  
**[www.express-afp.info](http://www.express-afp.info)**

---

ZEITUNG FÜR  
SOZIALISTISCHE BETRIEBS- &  
GEWERKSCHAFTSARBEIT

**Ausgabe 4/16 u.a.:**

- AG Wahlbeobachtung: »Polarisierung oder Rechtsruck?« – Landtagswahlen vom 13. März
- Erich Kassel: »Kein Aprilscherz« – Am Beispiel Daimler Bremen: Recht auf Streik durchsetzen!
- Nadja Rakowitz: »Wir blockieren alles« – Frühling in Frankreich
- Ralf Kliche: »Die griechische Linke und ihre deutschen Kritiker« – Versuch Bestandsaufnahme
- Mario Vasquez: »Neue Pflegeformel« – Kalifornische Krankenhausbeschäftigte im Streik
- Bian Shuwen: »Learning by buying« – Erfahrungen mit chinesischen Investoren

Probieren Sie!  
kostenfreies  
Probekopie anfordern!!!



**Psychosozial-Verlag**

Carlo Strenger     Dieter Flader

**Die Angst vor der  
Bedeutungslosigkeit**  
 Das Leben in der globalisierten  
Welt sinnvoll gestalten

**Vom Mobbing bis  
zur Klimadebatte**  
 Wie das Unbewusste  
soziales Handeln bestimmt



323 Seiten • Gebunden • € 34,90  
 ISBN 978-3-8379-2499-2

Die gesellschaftliche Leitidee, alles sei möglich und jedes Ziel erreichbar, führt zu der verbreiteten Angst, ein unbedeutendes, erfolgloses Leben zu führen. Strenger zeigt auf einzigartige Weise, wie durch eine aktive Anerkennung des eigenen Selbst und durch eine ernsthafte intellektuelle Auseinandersetzung mit dem eigenen Weltbild eine bedeutungsvolle Lebensführung gelingen kann.



ca. 380 Seiten • Broschur • € 34,90  
 ISBN 978-3-8379-2506-7

An ausgewählten sozialen Themenfeldern der Gegenwart zeigt Dieter Flader aktuelle ungelöste Probleme und deren Ursachen und Hintergründe auf und demonstriert an Beispielen wie Mobbing, Management in Organisationen, Casting-Shows und der Debatte um den Klimawandel, wie das Unbewusste auf das soziale Handeln wirkt.

Walltorstr. 10 • 35390 Gießen • Tel. 0641-969978-18 • Fax 0641-969978-19  
 bestellung@psychosozial-verlag.de • [www.psychosozial-verlag.de](http://www.psychosozial-verlag.de)



Michael Tüllmann

## „So was hat mich ja noch nie jemand gefragt!“

Das Projekt „religions- und kultursensible Pädagogik“ –  
ein Gespräch mit Michael Tüllmann

### Zur Person

Michael Tüllmann, geb. 1951, Dipl. Sozialpädagoge und Diakon, leitete bis zu seinem Ruhestand im Oktober 2015 den Stiftungsbereich Kinder- und Jugendhilfe der Stiftung Rauhes Haus in Hamburg und verantwortete in dieser Funktion das Projekt „religions- und kultursensible Pädagogik“. Davor leitete er den Stiftungsbereich Behindertenhilfe beim gleichen Träger. Auch nach seinem Übergang in den Ruhestand ist er mit dem Projekt weiterhin befasst.

*Zunächst vorweg, bevor wir auf das von Dir verantwortete Projekt zu sprechen kommen. Was hat Dich eigentlich persönlich geprägt und dadurch auch Deine sozialarbeiterische Grundhaltung bestimmt. Gibt es da etwas, das Du benennen kannst?*

Als ich in den 70er Jahren studierte, an der Evangelischen Fachhochschule in Hamburg, da waren politische Nachtgebete gerade modern und die Professoren haben immer versucht, aus den angeblichen Widersprüchen zwischen Glauben und Linkssein Energie zu ziehen. Es ging damals um Befreiung, um die Realität von Befreiungsbewegungen der Dritten Welt, unsere Befreiungshoffnungen hier und deren biblische Rechtfertigung. Das hat mich geprägt. Ich war begeistert von Bloch, der sinngemäß gesagt hat, der Sozialismus kläre das Verhältnis zum Materiellen, die Religion zur Liebe. Das zusammenzubringen, leitet mich bis heute. In der damaligen Zeit waren das gute Versuche, allerdings spaltete sich die Studierendenschaft auch an meiner Hochschule dann irgendwann tief zwischen den linksradikalen Fraktionierungen auf, wie das damals so üblich war. Mich hat diese scharfe, unglaublich bekenntnishaft Abgrenzung damals sehr genervt. Familiär habe ich diese Abgrenzung in kirchlicher Einfärbung erlebt, zeitlich natürlich vorher: Meine Mutter war evangelisch, mein Vater katholisch

und ihm wurde immer wieder von Geistlichen und seiner Verwandtschaft vor Augen gehalten, dass die Ehe mit einer Protestantin eine große Sünde sei. Ich habe dadurch wahrscheinlich große Aufmerksamkeiten für die Problematik solcher Abgrenzungsprozesse entwickelt, auf der Basis unantastbarer Bekenntnisse und den ehernen Wahrheiten entsprechender Milieus. Vielleicht bin ich konfessionsgeschädigt, aber Glaube ist für mich immer ein zentrales Thema gewesen, bis heute.

*Du hast in den letzten Jahren Deiner beruflichen Tätigkeit ein Projekt vorangetrieben, das Religionssensibilität befördern wollte. Was verstehst Du unter Religionssensibilität?*

Dieser Begriff bezieht sich auf den individuellen Glauben von Menschen. Im Zusammenhang von Sozialer Arbeit heißt das, sensibel darauf einzugehen, was Menschen glauben. Dies aber nicht im Sinne ihres Glaubensbekenntnisses – denn das haben ja viele gar nicht – sondern bezogen darauf, was sie bewegt und trägt und im Innersten hält. Das herauszufinden, dafür die richtigen Worte zu finden, das ist wichtig. Es geht darum, den Lebensglauben des Anderen zu hören und anzuerkennen und die eigenen Glaubenssätze zurückzuhalten oder eben nur darüber zu reden, wenn es vom anderen gewollt ist. Wichtig ist mir das deswegen, weil ich davon überzeugt bin, dass der Glaube von Menschen eine Triebfeder ist, eine Quelle der Kraft und der Hoffnung. Und auf diese Quellen achten wir in der Sozialpädagogik zu wenig. An vielen Punkten ist es ja so, dass die Betreuten sich an die Institutionen anpassen. Aber ihren Glauben, den sie haben, den behalten sie als Stück Freiheit für sich. Da passt man sich nicht so schnell an, der ist widerständig, wohl, weil er in der eigenen Biographie gewachsen ist. Um in der Arbeit mit Jugendlichen an diese Glaubenskerne anschließen zu können, hören wir auf, uns auf eine formale Konfession zu orientieren, sondern auf das, was beim Anderen trägt und Kraftquelle ist, was immer es auch sei. Wenn wir heute mit Jugendlichen darüber reden, was sie glauben und worauf sie hoffen, dann hat das in 80% der Fälle nichts mit Konfession zu tun. Konfessionelle Aussagen kriegen wir eigentlich nur von Jugendlichen mit Migrationshintergrund. Dort dann aber relativ eindeutig.

*Wie bist Du auf die Idee gekommen, diesen Gedanken als Projekt voranzutreiben?*

Die Idee stammt aus der ersten Zeit meiner sozialarbeiterischen Praxis. Ich habe mit Obdachlosen und Suchtabhängigen gearbeitet und dann, gemeinwesenorientiert, kirchliche Jugendarbeit in benachteiligten Stadtteilen gemacht. Ich habe mit Jugendlichen daran gearbeitet, was ihnen in ihrem Leben wichtig ist und sie zum Beispiel dazu angehalten, ihr eigenes Glaubensbekenntnis zu sch-

reiben. Das war intensiv und auch für mich ein zentrales Erlebnis. Dann kam ich ins Rauhe Haus, in die Jugendhilfeabteilung und stellte fest, dass hier Religion nicht thematisierbar war, als völlig antiemanzipatorisch galt. Fortschrittliche Lebensweltorientierung und Religion gingen hier in keinsten Weise zusammen und es gab auch keinen Ansatz, weiter darüber zu reden. Dann wechselte ich irgendwann in die Behindertenhilfe, die im Rauhen Haus neu entwickelt werden sollte. Wir arbeiteten am Menschenbild, an Sinn- und Wertfragen und entwickelten aus diesem Grundverständnis dann, damals noch zusammen mit der Evangelischen Hochschule, ein fortschrittliches Konzept, das stark auf die individuellen Bedürfnisse der Adressaten ausgerichtet sein sollte, gegen die Anstalt, Wohngruppen, Community Care Ansatz, Bürgerrechte ... Das alles aus einem christlichen Menschenbild. Dann wechselte ich nach vielen Jahren zurück in die Jugendhilfe und stellte fest, dass man hier immer noch nicht über Religion sprechen durfte, was ich nun durch meine Erfahrungen in der Behindertenhilfe so nicht mehr gewöhnt war. Und nach einiger Zeit stieß ich auf das Modell der Religionssensibilität bei Prof. Lechner von der PT-Hochschule Benediktbeuren und entwickelt die Idee, hieraus ein Konzept zu entwickeln. Ich sammelte eine Gruppe von Leitenden und sonstigen Interessierten, um sich gemeinsam mit dessen religionspädagogischen Modell zu beschäftigen. Wir fanden das ganz gut, aber es fehlte uns die theoretische Einbindung in unseren von Thiersch geprägten Ansatz der lebenswelt- und ressourcenorientierten Sozialen Arbeit. Dann haben wir beschlossen, diese Einbindung systematisch zu entwickeln.

*Worin genau besteht das Projekt, was wird gemacht und wie ist der derzeitige Stand?*

Wir haben konzeptionell darüber nachgedacht, wie das alte und etablierte Konzept der Lebensweltorientierung hier eigentlich aussehen soll. Dabei wurde deutlich, dass es sehr unterschiedlich auf Mitarbeiterebene verankert war, manche nichts damit anfangen konnten oder unter Lebensweltorientierung das Gegenteil von dem verstanden wurde, was wir damit meinten. Das ist übrigens auch heute unser größtes Problem, dass Lebensweltorientierung in der Praxis nicht durchgängig so vorhanden ist, wie man es sich wünscht. Wir haben also das Thema Lebenswelt- und Ressourcenorientierung nach vorne geholt und eine Kooperation mit der „Akademie der Weltreligionen“ der Universität Hamburg begonnen und sind das Thema empirisch angegangen. Konkret haben wir einen Leitfragebogen entwickelt und unsere Jugendlichen systematisch daraufhin befragt, was sie glauben, was ihnen wichtig ist und was sie sich wünschen. Anfangs gab es Skepsis, aber letztlich war die Resonanz bei den Jugendlichen ausgesprochen positiv. Uns wurde gesagt: „So was hat mich ja noch nie jemand gefragt.“ oder „Ich habe da einen in

der Gruppe, den befragt auch mal. Für den ist das ganz wichtig.“ Die qualitative Auswertung der Fragebögen ergab dann zum einen ein genaueres Bild der Glaubensarten, die wir bei den Jugendlichen vorfinden, zudem ihren Wunsch, dass die Fachkräfte stärker in der Lage sein sollten, ihre Innensicht nachzuvollziehen. Und es zeigte sich eben, dass sehr viele Jugendliche es als etwas ganz Besonderes erleben, im Rahmen dieser Interviews über so existentielle Dinge reden zu können.

Wir haben dann vorhandene Methoden vor dem Hintergrund dieser Erkenntnisse untersucht und uns um die Entwicklung neuer Methoden bemüht, die für eine lebensweltorientierte Soziale Arbeit einsetzbar sind, eine, die auch religions-sensibel ist. Wir haben diese Ergebnisse in einer Broschüre publiziert und befinden uns jetzt im zweiten Teil, der davon bestimmt ist, ähnliche Ideen zu sammeln, best-practice-Beispiele heranzuziehen und auf diese Weise das Konzept unserer religionssensiblen Lebensweltorientierung zu festigen und auszubauen. Durch die gegenwärtige Flüchtlingssituation sind wir plötzlich wahnsinnig aktuell geworden und haben sehr große Aufmerksamkeit erfahren, weil deutlich wird, dass es Soziale Arbeit mit Religion zu tun kriegt. Aber wir wollen in dieser Welle nicht untergehen. Wir wollen das weiter generell bearbeiten: Die Stärkung des individuellen Glaubens im Rahmen einer Lebenswelt- und Ressourcenorientierung. Dem Raum zu geben, um darüber zu reden und dem Einzelnen dabei zu helfen, das weiter zu entwickeln, was bei ihm vielleicht nur fragmentarisch vorhanden und bewusst ist, darum geht es. Wir sind noch mittendrin in der Entwicklungsarbeit.

*Was hast Du durch diese Auseinandersetzung im Rahmen des Projektes selber neues gelernt?*

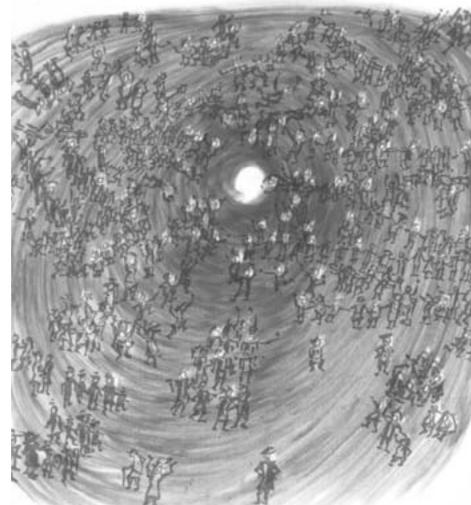
Ich habe nochmals genauer verstanden, wie stark die Diversität in Glaubensfragen ist. Was der Mensch glaubt, hängt extrem stark von der Kultur ab, in der er groß geworden ist und dies lässt uns so divers sein. Und umso bedeutender ist es, in der Sozialen Arbeit eine Sensibilität für diese Diversitäten zu entwickeln, die Menschen nicht einzuteilen und zu kategorisieren, sondern ihnen gerecht zu werden in ihrem jeweiligen Eigensinn. Das ist unsere Aufgabe.

*Michael Tüllmann, Pannecke 30, 29494 Trebel  
E-Mail: mtuellmann@raubeshaus.de*

Erscheint aus guten Gründen seit 1968 im Ruhrgebiet

# — AMOS

aktuell: 2 | 2016 (Juni) Schwerpunkt:  
STADTLÖCHER



in 2|2016 schreiben u.a.

*Rolf Euler: Am Rande von Löchern | Paul Wagner: In Marl: Flächen-Schachereien und die Seveso-III-Richtlinie | Sebastian Müller: Gibt's das? 47 Wohnungen seit 10 Jahren leer? | Susanne Loke: Über einsames Sterben und unentdeckte Tode | Ruth Becker: Angst-raum oder Gewaltraum? | Wolfram Breger: Flüchtlingsunterkünfte in Essen - Schluss mit der Zusammenpferchung! | Bastian Pütter: Vom Verteilen der Menschen im Raum | Theo Deutinger: Eine Entspannungsgeschichte | ...*  
Schwerpunkt in AMOS 3|2016: Religions-Interessen

Abo 18 € jährlich mit 4 Ausgaben | Kostenloses Probeexemplar oder Abo bestellen bei: AMOS-Redaktion, c/o Hartmut Dreier, Schumannstr. 6, 45772 Marl. Bitte Rechnungs- (und falls abweichend Liefer-) Anschrift angeben.

— AMOS ist

eine der wenigen noch präsenten Publikationen aus dem herrschaftskritischen, linken sozialprotestantischen Zusammenhang der letzten Jahrzehnte und der Gegenwart – regional und global, interreligiös, ökumenisch, im konziliaren Prozess auf dem Weg zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung.

— AMOS bringt

alle drei Monate 24 Seiten kritische Blicke auf unsere Gegenwart, auf die wichtigen sozialen und kulturpolitischen Themen, geschrieben von kompetenten Autorinnen und Autoren.

— AMOS wird

herausgegeben von Wolfgang Belitz, Benjamin Benz, Robert Bosshard, Hartmut Dreier, Rolf Euler, Friedrich Grotjahn, Rolf Heinrich, Ute Hüttmann, Wolf-Dieter Just, Jürgen Klute, Carl-D.A. Lewerenz, Axel Lippek, Heinz Listemann, Anna Musinszki, Hermann Schulz, Peter Strege, Manfred Walz, Renate Wangelin.

Manfred Walz zeichnet für jedes Titelblatt ein Original.

[www.amos-zeitschrift.de](http://www.amos-zeitschrift.de)



Friedemann Affolderbach

## Zu den Widersprüchen (in) der Offenen Arbeit und Sozialdiakonischen Jugendarbeit in der DDR

Eine der wesentlichen Schwierigkeiten bei der Analyse dieser Thematik ist der sperrige Dualismus in den derzeitigen Erzählungen über die Kirche in der DDR. Zugespielt bilden Kirche und Staat zwei idealtypische Blöcke, die sich konfliktuell gegenüberstehen. Auf der einen Seite der DDR-Staat als totalitär verfasste Diktatur. Auf der anderen Seite die Kirche als relativ staatsunabhängige Institution mit einer Sonderposition im politischen Gefüge der DDR. In dieser Sichtweise gilt Kirche als Gegenposition, die mit ihren unterschiedlichen institutionalisierten Lebensformen entsprechender Repression durch den Staat ausgesetzt war (vgl. bspw. Pollack 1994). Im Kontext dieser Orientierung ist auch die Mehrheit der Forschungsarbeiten und Veröffentlichungen zur Offenen Arbeit/Sozialdiakonischen Jugendarbeit in der DDR zu verorten.<sup>1</sup> Stellvertretend hierfür steht

---

<sup>1</sup> Bezugspunkte für meine Überlegungen sind verschiedene Aufsatzsammlungen und Zeitzeugengespräche mit ehemaligen Akteuren der Sozialdiakonischen/Offenen Arbeit in der DDR, insbesondere Eisert-Bagemihl/Kleinert (2002); Koerrenz/Stiebritz (2013); Buchgruppe Offene Arbeit (2014). Der Dualismus in der Erzählung über Staat und Opposition spiegelt sich auch in einem Beitrag von Bernd Gehrke (2014). Als einer der bekannten linken Oppositionellen in der DDR unternimmt er den Versuch, die Geschichte Offener Arbeit als Geschichte kritischer Opposition in der DDR zu skizzieren und gegen die heutige korrumpierende Besetzung der Oppositionsgeschichte durch Personen wie Joachim Gauck zu erzählen. Dieser Teil geschichtlicher Erzählungen über die Opposition in der DDR ist öffentlich-medial nicht präsent. Interessant sind dabei zwei Aspekte. Zum einen wird so die Uneinheitlichkeit der Erfahrungen von Widerständigkeit in der DDR deutlich und der Mythos einer geradlinigen Anschlussfähigkeit von Opposition an das System heute gebrochen. Darüber hinaus verweist Gehrke auf die Kontinuität der antifaschistischen, antikapitalistischen, basisdemokratischen, kulturell, ökologisch orientierten und theologisch begründeten Positionen von Aktiven der damaligen Zeit bis heute. Eine der bekanntesten Personen für diese Position ist Lothar König, Stadtjugendpfarrer in Jena.

beispielsweise die Untersuchung von Henning Pietzsch (2005) zur kirchlichen Jugendarbeit in Jena. Ausgehend von der Idee, die DDR als politische Diktatur zu verstehen, entwickelt er die Rekonstruktion der Geschichte Offener Arbeit in Jena. Die wesentlichen Merkmale einer politischen Diktatur sieht er in Formen „repressive[r] Unterdrückung jeglicher Meinungsfreiheit [und] politischer Mitbestimmung“ (ebd.: 17) sowie in der Folge die „politische Entmündigung und Reglementierung von Menschen in allen Lebensbereichen“ (ebd.: 30). Die Geschichte der Offenen Arbeit wird entsprechend als Erfahrungsgeschichte von Repression, Verfolgung, Widerstand und Opposition erzählt. Die Intrigen, Kämpfe und Unterdrückungsformen sowie die Verflechtungen von Stasi, Kirche und Offener Arbeit treten als die „herrschaftbezogenen Seiten der DDR“ (Kutter 2002: 36) zu Tage. Allerdings verknüpft sich hiermit ein ‘doppeltes’ Problem: Zum einen markiert die Fixierung auf den Herrschaftszusammenhang die Grenzen, in denen heute über die Geschichte der DDR gesprochen werden kann. In diesem Sinne ist auch das Erzählen und Forschen über die Offene Arbeit/Sozialdiakonische Jugendarbeit in der DDR überdeterminiert. Zum anderen ist die Erzählung in der Gegenüberstellung von Repression und Widerstand gefangen. Der Blick auf das alltägliche Leben und seine Widersprüche bleibt damit ausgeschlossen und somit der Großteil unterschiedlichster Aneignungsformen der Existenzbedingungen von Menschen der DDR-Gesellschaft sowie deren Blockierungen, Bornierungen und Widerständigkeiten unerzählt.<sup>2</sup>

Mein eigener Zugang zur Offenen Arbeit/Sozialdiakonischen Jugendarbeit ist biografisch geprägt. Aufgewachsen bin ich in einem konservativ christlichen Milieu eines Pfarrhaushaltes in der DDR. Erste Berührungspunkte mit der Offenen Arbeit/Sozialdiakonischen Jugendarbeit hatte ich Mitte der 1980er Jahre in Dresden. In dieser Zeit lebte ich in Dresden Prohlis, einem in den 1970ern entstandenen Neubaugebiet. Das kirchliche Leben grupperte sich ab etwa 1982 um eine im Rahmen des Programms „Neue Kirchen für neue Städte“ neu gebaute Kirche. In deren Kellerräumen organisierte sich die Offene Arbeit/Sozialdiakonische Jugendarbeit. Einmal wöchentlich montags öffnete der Keller seine Türen und es trafen sich bis zu hundert junge Menschen, zumeist ohne kirchliche Prägung, aus den unterschiedlichsten Milieus und Subkulturen mit sehr verschiedenen Problemen, Fragen und politischen Vorstellungen.

2 Mit diesem Ausgangspunkt wären im Kontext einer Diskussion von Widerständigkeit in der DDR z.B. die Erfahrungen der autonomen Frauenbewegung (Miethe 2002), die Aneignungsgeschichte der Rockmusik (Holmes 2002) oder auch die Kämpfe im Kontext der Bildenden Künste (Vilmar 2002) als Bezugspunkte mitzudenken.

Warum war für mich die Offene Arbeit/Sozialdiakonische Jugendarbeit interessant? Ein wesentlicher Punkt waren meine Erfahrungen mit der amtskirchlich orientierten Kirchengemeinde sowie der familiäre Zusammenhang. Für mich war es damals ein sich wöchentlich wiederholender sonntäglicher familiärer Konflikt, zum Besuch des Gottesdienstes gezwungen zu werden. Glaube war in diesem Zusammenhang keine freiwillige Überzeugung, sondern Verordnung. Eine christliche Position hatte somit einem vorgegebenen und abgesteckten Pfad zu folgen, repräsentiert durch Eltern und Amtskirche. Ein Schlüsselerlebnis, das für mich den Konflikt zuspitzt, fand im Kontext des Gebetsrituals der Fürbitte statt. Sinngemäß ging es in diesem Gebet um die damaligen Konflikte (atomare Aufrüstung, Ausreise vieler Gemeindemitglieder sowie die Spannung zwischen Kirche und damaliger Politik). Die Fürbitte formulierte, dass Gott es richten und seinen Einfluss geltend machen möge, damit die politischen Vertreter des Staates zu vernünftigen Entscheidungen finden, die letztlich für alle gut sind.

Im Kern war dies eine Forderung, uns fremden Entscheidungen zu unterstellen und widerspruchlos in das Vorhandene zu fügen. Gott wurde als übergeordnete Macht angerufen, verwaltet durch die Kirche, die als magisches Medium Einfluss auf die Mächtigen und den Staat (die Gestalt einer neuen Dreieinigkeit?) nimmt. Im Kern war dies für mich die Fortsetzung des familiären Zwangs auf einer institutionalisierten Ebene. In diesem Moment waren für mich die Rituale und kirchlichen Beschwörungsformeln hohl, fremd und verlogen. Es war einer dieser Momente, die nicht zwingend Rebellion oder Widerstand nach sich ziehen, aber ein tiefes Misstrauen gegen autoritäre Ansprüche, gegen blinden Gehorsam erzeugen.

Rückblickend kann die skizzierte Situation als Bestandteil einer Passivierung verstanden werden. Mit dem Begriff der Passivierung beziehe ich mich auf die Überlegungen von Antonio Gramsci zur passiven Revolution im Kontext seiner Hegemonietheorie. Gramsci verwendet diesen Begriff, um deutlich zu machen, dass durch die Herrschaft von oben Initiativen, Interessen und Anliegen von unten aufgenommen und in neue Zusammenhänge transformiert werden. Hiermit verknüpft sich eine Einpassung der Beherrschten in Herrschaft, ohne das hierarchische Verhältnis aufzuheben. Den Begriff verwende ich auch, um die von mir skizzierte Bewegungsform im Beispiel als ein hegemoniales Moment im Kontext einer autoritären Regierungsweise des DDR-Staates einzufangen zu können.

Vom DDR-Staatsapparat unterschied sich die Organisation Kirche beispielsweise dadurch, dass „Kirche gegen ihre Kritiker nicht so einfach zu Zwangsmaß-

nahmen greifen konnte“ (Kirche von Unten 1997: 8).<sup>3</sup> Andere Möglichkeiten, die Organisation Kirche<sup>4</sup> auszuformen, waren deshalb von großer Bedeutung. In diesem Zusammenhang verdeutlicht mein Beispiel, dass die Einordnung und Unterordnung der Menschen eine freiwillige ist und deren Einverständnis voraussetzt. Gleichzeitig ist die Selbstbestimmung in diesem Prozess halbiert. Die Menschen sind aktiv in die Herstellung der Ordnung der Verhältnisse eingebunden gewesen. Was sich für mich als zwanghaftes Moment darstellte, war also nicht eine Form erzwungener Unterwerfung, sondern ein unfreier Zustand, der freiwillig eingegangen wurde. Freiwillig wurden die gesellschaftlichen Zustände und Konflikte zur Klärung den Apparaten und letztlich dem Staat überlassen. Mir selbst war die Einsicht in diese Freiwilligkeit verloren gegangen. Im Grunde genommen war dieser Erfahrungskontext für mich eine Entfernung von der Kirche.

Einen Kontrast zu dieser 'Stromlinienförmigkeit' der offiziellen Kirche bildete die Offene Arbeit/Sozialdiakonische Jugendarbeit. Als Treffpunkt der verschiedensten Subkulturen verkörperte sie nicht nur eine andere Form kirchlicher Arbeit, sondern im Kontext der DDR auch eine andere Form von Jugendarbeit. Diese war der Treffpunkt der „coolen Typen“ und „schrägen Leute“, vor denen uns unsere Eltern immer gewarnt hatten und die es im öffentlichen Diskurs nicht gab oder geben durfte. In diesem Sinne war Offene Arbeit/Sozialdiakonische Jugendarbeit der Rahmen einer Gegen-Öffentlichkeit.

Diese verdeutlichte ein Spannungsfeld und brachte verschiedene Grenzen zum Einsturz. Eine dieser Grenzen war z.B. die zwischen dem Keller und den restlichen Kirchenräumen. Die langweiligen Kirchenräume öffneten sich zu einer für die Kirche ungewöhnlichen Tageszeit und wurden von den Leuten einfach in Beschlag genommen. Verschiedene Bilder sind für mich bis heute prägend: Theater und Punkkonzerte in Gottesdiensträumen<sup>5</sup>, mit allen Nebenwirkungen

3 Ich spreche im Folgenden von Kirche als Organisation und meine hier in Anlehnung an Türk eine gesellschaftliche Form, die sich „durch permanente Grenzoperationen definiert“ und in der Verzahnung von den drei Dimensionen, der Ordnungsdimension, der Gebildedimension und der Vergemeinschaftungsdimension „Räume von Möglichkeiten eröffnet“ (2001: 7). Dies ist ein Versuch sie als eigenständige Organisation von den Staatsapparaten im engeren Sinne zu unterscheiden. Staat und Staatsapparate verstehe ich in Anlehnung an Poulantzas als Verdichtung eines gesellschaftlichen Kräfteverhältnisses ([1977] 2002).

4 Zu Widersprüchen von Entkirchlichung und Versuchen, den volkskirchlichen Charakter der Kirche zu erhalten, sowie deren Bedeutung für die evangelische Jugendarbeit in der DDR, vgl. Eisert-Bagemihl 2002: 45-80.

5 Heute sind solche Momente in kirchlichen Räumen undenkbar.

und daraus resultierenden Streitigkeiten mit der Kirchengemeinde. Ich erinnere mich an mühselige Diskussionen über Ordnung und Sauberkeit, Probleme mit der Raucherei und Sauferei oder Fragen der Entweihung von kirchlichen Räumen durch Menschen, die in den Augen des Kirchenvorstandes die dunkle Seite des Lebens präsentierten. Die subkulturelle Diversität war Kontext kultureller Impulse, Anstoß politischer Nachdenklichkeit, aber auch Ausdruck von Desillusion. Diese Dynamik hatte auch Erschreckendes. Viele Menschen hatten kein Geld, waren krank und/oder hatten körperliche Probleme. Neben Alkohol war die „Ost-Droge“, das Schnüffeln von Lösungsmitteln, in meiner Generation weit verbreitet. Auch dies trugen die Leute in die Kirchenräume. Ich erinnere mich an so manchen 'Absturz' in den dunklen Ecken des Kirchenhauses. Sinnbildlich: Ein Leben unter dem Altar.

Zwei Momente waren den Menschen gemeinsam. Zum einen suchten sie Wege, sich dem Konformismus zu entziehen. Zum anderen lebten viele so, als würde es keine Zukunft geben. Veränderung und das Hoffen auf die Zukunft waren in diesem Kontext passiv und insofern eine Seite einer Praxis der Passivierung. Gleichzeitig war dieses Hoffen nicht identisch mit Hoffungslosigkeit. Jetzt leben und das tun, was man für richtig hält, drängte auf Veränderungen sofort. Diese Position war als Ausdruck einer eigenen, unabhängigen Entscheidung mächtig. Zugleich war sie schwach, da die Einzelnen so auf sich selbst zurückgeworfen waren. Trotzdem ist in dieser Perspektive der Impuls einer Selbstbejahung eingeschrieben. Die Idee einer Distanzierung. Ein Nicht-so-sein-Wollen-wie-die-Anderen-sind-oder-sein-Wollen. Diese vereinzelt Erfahrungen kreuzten sich und erzeugten gemeinsame Fragen. Das Politische war als (vermeintlicher) „Konflikt mit der Gesellschaft“ sichtbar.

Die letzte Überlegung hierzu ist eine Assoziation, die ich beim Lesen von „Die Unvollendete Geschichte und ihr Ende“ von Volker Braun hatte. Die von mir oben entlehnte Formulierung steht dort im Kontext einer Suchbewegung des Begreifens der Verhältnisse durch die Hauptfigur Karin. „[W]as ihr selbst passierte, das bewies ja nichts, ihr 'Konflikt mit der Gesellschaft'. Sondern was dahinter war, was geschah denn da? In der Gesellschaft? Daß es *soweit kam*. Wie konnte man durchschauen, wie, wie? Geschweige denn damit fertigwerden!“ ([1977]1998: 69). Braun spricht hier von Gesellschaft und weitet so den Blick darauf, dass Staat und Gesellschaft nicht zusammenfallen, nicht identisch sind. Stattdessen ziehen sich die Widersprüche quer durch die Gesellschaft, auch durch die Einzelnen. Hieran schließt ein weiterer interessanter Punkt. Eine isolierte Erfahrung bleibt unvermittelt und so die gesellschaftliche Dimension des Eingebundenseins unerkannt. Räume der Offenen Arbeit/Sozialdiakonischen Jugendarbeit waren ein

gesellschaftlicher Ort der Überschneidung von verschiedensten Erfahrungswelten, mit der Möglichkeit von Momenten der Aufhebung von Isolation. Was sich in diesen Momenten als „Krauffelder“ zwischen den Menschen entwickelte, war von zentraler Bedeutung und bildete die Grundlage für neue Zusammenhänge. Das Politische war in diesen Momenten als gemeinsame „Konflikte mit der Gesellschaft“ sichtbar.

An dieser Stelle kann ich nicht auf die historische Entwicklung der Offenen Arbeit/Sozialdiakonischen Jugendarbeit eingehen. Wichtig erscheint mir ein Positionspapier aus dem Jahre 1984, das die Auseinandersetzung der Offenen Arbeit/Sozialdiakonischen Jugendarbeit dokumentiert. Zum einen verweist es als Zeitdokument auf die historischen Wurzeln sowie den Prozess einer langjährigen Auseinandersetzung zweier verschiedener Strömungen, die ihre unterschiedlichen Perspektiven in einem gemeinsamen kirchlichen Arbeitszweig bündelten. Insofern war das Positionspapier Ausdruck eines Kompromisses, um gemeinsame Interessen innerkirchlich vertreten und in der Organisation Kirche durchsetzen zu können (Dorgerloh 2002). Zum anderen verdeutlicht das Papier die Beschäftigung mit der Frage nach den gesellschaftlichen Hintergründen der vielfältigen Erscheinungsformen von Menschen in der Arbeit. Hieran anknüpfend lässt sich wiederum ein spezifisches Subjektverständnis (einer geteilten Wirklichkeit) Offener Arbeit/Sozialdiakonischer Jugendarbeit erkennen.

Offene Arbeit und die Sozialdiakonische Jugendarbeit können anhand ihres Verständnisses von Gemeinde unterschieden werden. Kennzeichnend für die Offene Arbeit war es beispielsweise, Gemeinde „als nach vorne offen“ (O.A.: 3) zu verstehen. Gemeint war hiermit ein theologischer Impuls „befreiendes Handeln im Lebensvollzug Jesu“ nachzuvollziehen und so „das Modell einer auf Gegenwart und Zukunft offenen Gemeinde“ als alternative Lebensweise zu entwickeln (ebd.). In der Praxis dieser Lebensweise sollte gleichzeitig das „Modell einer offenen Gesellschaft“ vorweggenommen und erfahrbar sein (ebd.). In diesem Sinne wurden die Gruppen der Offenen Arbeit als Gemeinde und „als Orte des Wachstums verstanden“ (Brock 2002: 92). Geprägt war diese Vorstellung von der Idee des Verzichtes auf „Manipulation durch repressive Verkündigung“ (Gehrke 2014: 53), mit dem die Rücknahme des Missionsgedankens der Amtskirche verbunden war. Im Unterschied hierzu vertrat die Sozialdiakonische Jugendarbeit die Position, das Diakonische im Zusammenhang eines christlichen Gemeindeverständnisses als konkrete Praxis der Kirchengemeinden hervorzuheben. Reibungsfläche waren in der Folge die „klassischen Strukturen und Formen der Gemeindegemeinschaft“ (Hinze 2002: 39). Auch für diese Strömung war die Idee einer alternativen Form des Gemeinschaftlichen prägend. Im Mittelpunkt stand die Beziehung von Mit-

arbeitern und Jugendlichen, verknüpft mit der Idee, Lebenszeit und Raum als Form einer „Lebensgemeinschaft“ zu teilen. In den Anfängen dieser Arbeit war dies tatsächlich wörtlich zu nehmen und Hauptamtliche teilten ihre Wohnungen mit Jugendlichen (vgl. Brock 2002). Durch gemeinsam geteiltes Alltagsleben sollten Impulse zur Stabilisierung oder Veränderung von Lebensperspektiven ermöglicht werden. Hieraus entwickelte sich die Überlegung, Kirchengemeinde als einen solchen Ort des Gemeinschaftlichen zu denken und als Möglichkeit einer „dauerhaften Anbindung an eine Gemeinschaft“ (Brock 2002: 93) zu entwickeln.

In dem erwähnten Positionspapier werden vier Dimensionen skizziert, die als zentrale Bedürfnisse Jugendlicher wahrgenommen wurden: das Verlangen nach Autonomie in einer Welt voller Fremdbestimmung; das Verlangen nach Solidarität in einer Welt, in der alles an Leistung, Arbeitsergebnissen und Perfektion orientiert ist; das Verlangen nach einem vollen Leben, das nicht erst später, sondern jetzt zu verwirklichen ist; das Verlangen nach einem erkennbaren Lebenssinn. „Mit diesen Sehnsüchten beschrieben die Mitarbeiter gleichzeitig auch ihre eigenen Visionen“ (Brock 2002: 93). In diesem Sinne bildete eine *geteilte Wirklichkeit* die Basis der Arbeit zwischen Hauptamtlichen und Jugendlichen.<sup>6</sup> Gleichzeitig lag hierin die Sehnsucht nach der Möglichkeit einer „neuartigen Lebensführung“ (Kannapin 2011: 848) im Hier und Jetzt realisieren zu wollen, die mit dem Versprechen eines Sozialismus verknüpft, in der Realität aber gebrochen war. Die Einsicht, dass die gesellschaftlichen Widersprüche Hauptamtliche und Jugendliche gleichermaßen, wenn auch in unterschiedlichen Erfahrungszusammenhängen durchzogen haben, erzeugte einen unmittelbaren, wechselseitigen Zugang und war Teil dessen, was ich zuvor als Offenheit bzw. Gegen-Öffentlichkeit skizziert habe. Brock sieht in der „Nähe der Mitarbeiter und der Jugendlichen“ (2002: 94) die Notwendigkeit, dass Jugendarbeit in einer anderen Form gedacht werden musste. Zentrale Stichworte wie das wirkliche Interesse am Gegenüber (vgl. Burkhardt 2002: 16), der aufrechte Gang als Ausdruck von Mündigkeit (vgl. Schilling 2002: 21), die Abkehr von der Idee einer Belehripädagogik (ebd.: 22) oder die Jugendarbeit als Gegenkultur (Brock 2002: 94) zu verstehen, deuten auf ein verändertes Subjektverständnis. Jugendliche und Mitarbeiter waren „auf der Suche nach einer Gesellschaft, in der es sich zu leben lohnt“ (ebd.: 97) miteinander verbunden.

Allerdings berücksichtigt meine emphatische Sichtweise den institutionellen und strukturellen Zusammenhang von Offener Arbeit/Sozialdiakonischer Jugendarbeit und deren Verankerung in der Organisation Kirche nur bedingt.

6 Vgl. hierzu bei Hirschfeld das Stichwort der Konkreszenz als Verhältnis der Einsicht eines Aufeinander-angewiesen-Seins zwischen Lehrenden und Lernenden (2015: 87).

Ich möchte deshalb noch einmal auf die oben skizzierten Strömungen zurückkommen. Beide Positionen standen sich durchaus konflikthaft gegenüber. Offene Arbeit war skeptisch gegenüber der konzeptorientierten Arbeitsweise Sozialdiakonischer Jugendarbeit. Anstelle einer Solidarisierung mit den Jugendlichen sei diese Arbeit als „paternalistisches Betreuungsverhältnis“ (Gehrke 2014: 52) auf eine „Eingliederung in die normale Gesellschaft“ (Dorgerloh 2002: 129) ausgerichtet gewesen und wurde so als Beitrag zur Stabilisierung der Verhältnisse gesehen. Sozialdiakonische Jugendarbeit kritisierte an der Position Offener Arbeit ihr rahmenloses Verständnis von „offen“, bei dem „offen“ „für vieles herhalten könne“ (ebd.). Außerdem wurde die Rolle der Hauptamtlichen kritisiert. Sie würden sich den Jugendlichen so weit annähern, „dass sie sich ihnen gleich mache[n]“ (ebd.).

Diese Form der Konflikthaftigkeit ist m.E. deutungsbedürftig. Es handelt sich hierbei nicht einfach um Formen eines reflexiven Umgangs mit pädagogischen Fragen oder einer Suchbewegung des Verstehens des individuellen Handelns unter den damaligen Verhältnissen. Vielmehr ist der Konflikt Ausdruck eines hegemonialen Ringes um die Strukturen und Inhalte von Kirche mit widersprüchlichen Effekten. Zunächst verweisen die beiden Positionen auf Auseinandersetzungen, die um unterschiedliche Wege einer möglichen Transformation von gesellschaftlichen Organisationen, institutionellen Apparaten, bzw. allgemeiner der Gesellschaft, geführt worden sind. Zuspitzend kann eine Position als Vorstellung interpretiert werden, kritische Auseinandersetzungen in den Organisationen und staatl. Apparaten zu fixieren, mit dem Ziel, diese von innen her verändern zu wollen. Eine andere Position stellt sich, zumindest gedanklich, als Gegenposition neben die Organisation oder den (Staats-) Apparat und produziert Kritik und eine alternative Praxis.

Offene Arbeit und Sozialdiakonische Jugendarbeit als zwei differente Perspektiven hatten jedoch ein wesentliches Interesse gemeinsam: Kirche anders gestalten zu wollen. Umkämpft waren die Wege zur Veränderung, wie und in welcher Weise Raum-Gewinne als Öffnung von „Spielräumen“ (Musigmann 2002: 34) erreicht werden können. In diesem Zusammenhang markiert das erwähnte Positionspapier nicht nur einen Standpunkt gemeinsamer Interessen, sondern ist auch Ausdruck einer Institutionalisierung als anerkannter Arbeitszweig der Kirche. Bestärkt wurde diese Entwicklung durch einen Beschluss der Synode des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR, in dem es heißt: „Die Synode bekräftigt, daß zum Wesen der Kirche ihre Offenheit gehört. [...] Sie muß deshalb Arbeitsformen entwickeln und integrieren, die in ihrer Flexibilität und Weite dem Sendungsauftrag der Kirche heute entsprechen“ (Bundessynode der Evangelischen Kirchen in der DDR, zit. nach Brock 2002: 93).

Vor dem Hintergrund meiner eingangs skizzierten Überlegungen zur passiven Revolution ergibt sich für mich heute ein interessantes Bild. Wie Brock hervorgehoben hat, war mit der Offenen Arbeit/Sozialdiakonischen Jugendarbeit die Entwicklung eines Konzeptes der „Gegenkultur“ verknüpft. Charakteristisch hierfür war zum einen das Subjektverständnis. Eine weitere Besonderheit war die wechselseitige „Beeinflussung“ von oppositionellen Milieus (Friedens-, Umwelt-, und Menschenrechtsgruppen, alternative Kunstszene, kritische Intellektuellenszene, subkulturelle Jugendszene) und Offener Arbeit/Sozialdiakonischer Jugendarbeit (vgl. Brock 2002: 94). In der Verknüpfung dieser beiden Faktoren sind tendenziell die Möglichkeiten einer Aktivierung und Selbstführung von unten enthalten. Sie verdeutlichten sich in der von der Offenen Arbeit/Sozialdiakonischen Jugendarbeit hervorgebrachten Öffentlichkeit sowie in methodischen Innovationen (Werkstattgottesdienste, Öffnung der Kirchenräume für kulturelle und subkulturelle Veranstaltungen, Frei-Räume zur Selbstorganisation, etc.). Gleichzeitig stand diese Form der Offenheit in der Wechselwirkung einer Passivierung. Es war ein „Kampf mit Kirche. Das Ringen um Kirche. Das war gebunden an Räume“ (Schilling 2002: 20). Das Kampffeld war geprägt von Kompromissen: Wir „haben [...] erkannt, dass [...] in der Kirche Spielräume sind, um dass, wenn es der Kirche gelingt, uns eben eine Möglichkeit zu geben, dass es für die Kirche etwas bringt. [...] Von heute betrachtet, hat [...] sie sich ein bisschen geöffnet [...] in ihren Veranstaltungsformen“ (Musigmann 2002: 34). Im Kern ging es in diesen Kämpfen um die Anerkennung dieser Spielräume. Die im kirchlichen Rahmen erkämpften Spielräume waren wiederum an die hauptamtlichen Mitarbeiter geknüpft und letztlich an deren Institutionalisierung, als Formierung eines eigenen Arbeitszweiges, gebunden. In der strukturellen Logik der kirchlichen Organisation waren so die Subalternen in Form der Jugendlichen und oppositionellen Milieus in die Organisation eingebunden und letztlich in den Möglichkeiten ihrer Selbstführung von unten eingeschränkt.

Vielleicht kann dies mit heutigen Begriffen als Prozess der Professionalisierung beschrieben werden. Über diese erfolgte der Einbezug des eigenständigen Arbeitszweiges in die Gesamtstrategie der Kirche. Dabei meint Einbezug nicht nur Kontrolle eines „unruhigen“ Arbeitszweiges, der die bürgerlichen Normen und Wertevorstellungen von Kirche in Frage stellte, sondern auch Veränderung, da dieser Innovationen bereithielt, die von der Organisation Kirche, mit ihren traditionellen Arbeitszweigen und Ritualen, in ihre Strukturen aufgenommen und integriert werden konnte. In diesem Sinne leistete die Offene Arbeit/Sozialdiakonische Jugendarbeit einen wesentlichen Beitrag zu einer Transformationsarbeit der kirchlichen Organisation und letztlich ihrer Stabilisierung. Dies war auch deshalb

bedeutend, da Kirche selbst krisenhaften Prozessen ausgesetzt war, nicht zuletzt denen der Säkularisierung und der Auflösung volkskirchlicher Strukturen, die mit dem ausschließlich traditionellen Vermögen der Organisation nicht bewältigt werden konnten. Kirche stand also der Offenen Arbeit/Sozialdiakonischen Jugendarbeit nicht interessenlos gegenüber.

### Literatur

- Braun, Volker [1977]1998: Die Unvollendete Geschichte und ihr Ende. Berlin
- Brock, Johannes 2002: Visionen und Experimente – Konzepte sozialdiakonischer Jugendarbeit in der DDR und ihre Folgen. In: Eisert-Bagemihl, Lars/Kleinert, Ulfried (Hg.): Zwischen sozialer Bewegung und kirchlichem Arbeitsfeld. Annäherungen an die Offenen Jugend(-)Arbeit. Leipzig
- Burkhardt, Frieder 2002: Interesse für mein Gegenüber. In: Eisert-Bagemihl, Lars/Kleinert, Ulfried (Hg.): Zwischen sozialer Bewegung und kirchlichem Arbeitsfeld. Annäherungen an die Offenen Jugend(-)Arbeit. Leipzig
- Dorgerloh, Fritz 2002: Entstehung und Hintergründe der Positionsbeschreibung „Offene Arbeit/sozialdiakonische Jugendarbeit“ von 1984. Erinnerungen und Wertungen aus heutiger Sicht. In: Eisert-Bagemihl, Lars/Kleinert, Ulfried (Hg.): Zwischen sozialer Bewegung und kirchlichem Arbeitsfeld. Annäherungen an die Offenen Jugend(-)Arbeit. Leipzig
- Eisert-Bagemihl, Lars 2002: Der Kampf um die Jugend. Stationen evangelischer Jugendarbeit im Osten Deutschlands. In: Eisert-Bagemihl, Lars/Kleinert, Ulfried (Hg.): Zwischen sozialer Bewegung und kirchlichem Arbeitsfeld. Annäherungen an die Offene Jugend(-)Arbeit. Leipzig. 45-80
- Gehrke, Bernd 2014: „...wir hatten ein besseres Land, eine bessere Welt im Kopf“ oder: Woher die Offene Arbeit in der Ev. Kirche der DDR kam und wohin sie ging. In: Buchgruppe Offene Arbeit (Hg.): Alles verändert sich, wenn wir es verändern. Die Offene Arbeit Erfurt im Wandel der Zeiten (1979-2014). Heidelberg
- Hinze, Klaus 2002: Brücke zur Gemeinde. In: Eisert-Bagemihl, Lars/Kleinert, Ulfried (Hg.): Zwischen sozialer Bewegung und kirchlichem Arbeitsfeld. Annäherungen an die Offenen Jugend(-)Arbeit. Leipzig
- Hirschfeld, Uwe 2015: Beiträge zur politischen Theorie Sozialer Arbeit. Hamburg
- Holmes, Amy 2002: Deutsche Demokratische Rockmusik. Amerikanische kulturelle Hegemonie oder Errungenschaft von unten? In: Bollinger, Stefan/Vilmar, Fritz (Hg.): Die DDR war anders. Eine kritische Würdigung ihrer sozialkulturellen Einrichtungen. Ergänzungsband. Berlin
- Kannapin, Detlef 2011: Die Gegenwärtigen. Versuch, die Verfehlung am Witz der Sache zu erklären. In: Das Argument, 53. Jg., Heft 6/2011
- Kirche von Unten 1997: Wunder gibt es immer. Fragmente zur Geschichte der Offenen Arbeit Berlin und der Kirche von Unten. Berlin

- Koerrenz, Ralf/Stiebritz, Anne (Hg.) 2013: Kirche-Bildung-Freiheit. Die Offene Arbeit als Modell einer mündigen Kirche. Paderborn
- Kutter, Amelie 2002: Geschichtspolitische Ausgrenzungen in der Vereinigungspolitik. Das Beispiel der Enquête-Kommission. In: Bollinger, Stefan/Vilmar, Fritz (Hg.): Die DDR war anders. Eine kritische Würdigung ihrer sozialkulturellen Einrichtungen. Berlin
- Lefebvre, Henri 2012: Die Produktion des Raums. In: Dünne Jörg/Günzel Stephan (Hg.): Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaft. Frankfurt am Main
- Miethe, Ingrid 2002: Autonome Frauenbewegung in Ostdeutschland – Angekommen in gesamtdeutschen Verhältnissen? In: Bollinger, Stefan/Vilmar, Fritz (Hg.): Die DDR war anders. Eine kritische Würdigung ihrer sozialkulturellen Einrichtungen. Ergänzungsband. Berlin
- Musigmann, Wolfgang 2002: Eine andere Art von Kirche. In: Eisert-Bagemihl, Lars/Kleinert, Ulfried (Hg.): Zwischen sozialer Bewegung und kirchlichem Arbeitsfeld. Annäherungen an die Offenen Jugend(-)Arbeit. Leipzig
- O.A. – Positionsbeschreibung der sog. „Offenen Arbeit“, o.J., Evangelisches Zentralarchiv (EZA) 101/1881.
- Pietzsch, Henning 2005: Jugend zwischen Kirche und Staat. Geschichte der kirchlichen Jugendarbeit in Jena 1970 – 1989. Köln, Weimar, Wien
- Pollack, Detlef 1994: Kirche in der Organisationsgesellschaft. Zum Wandel der gesellschaftlichen Lage der evangelischen Kirche in der DDR. Stuttgart, Berlin, Köln
- Poulantzas, Nicos [1977] 2002: Staatstheorie. Politischer Überbau, Ideologie, Autoritärer Etatismus. Hamburg
- Schilling, Walter 2002: Ringen um Kirche. In: Eisert-Bagemihl, Lars/Kleinert, Ulfried (Hg.): Zwischen sozialer Bewegung und kirchlichem Arbeitsfeld. Annäherungen an die Offenen Jugend(-)Arbeit. Leipzig
- Türk, Klaus 2001: Organisation und Gesellschaft. Online: [http://www.organisationssoziologie.de/ag/wp-content/uploads/2010/08/Tagung\\_2001\\_03\\_tuerk.pdf](http://www.organisationssoziologie.de/ag/wp-content/uploads/2010/08/Tagung_2001_03_tuerk.pdf), Eingesehen am 24.01.2016
- Vilmar, Fritz 2002: Bildende Kunst der DDR. Nicht für die Müllhalde der Geschichte. In: Bollinger, Stefan/Vilmar, Fritz: Die DDR war anders. Eine kritische Würdigung ihrer sozialkulturellen Einrichtungen. Berlin

*Friedemann Affolderbach, Hardenbergstr. 47, 04275 Leipzig  
E-Mail: [friedemann.affolderbach@mailbox.org](mailto:friedemann.affolderbach@mailbox.org)*



Volker Krolzik\*

## Diakonie als christliches Unternehmen

Was prägt und trägt diakonische Einrichtungen  
im säkularen Kontext?

Die Überschrift ist der Titel eines Buches von Alfred Jäger (1986). Während dieser in seiner damals bahnbrechenden Publikation vor allem der unternehmerischen, betriebswirtschaftlichen Dimension dieses Themas folgte und eine Managementlehre für die Diakonie entwickelte, will ich in diesem kleinen Beitrag den Fragen nachgehen, was diakonische Einrichtungen zu dezidiert christlichen Unternehmen macht und wie sie das nach innen, also den Mitarbeitenden und Nutzenden gegenüber, vermitteln können. Dazu muss ich eine biografische Vorbemerkung machen:

Seit sechs Jahren lebe ich in der Oberlausitz, dem äußersten Osten Deutschlands, in unmittelbarer Nachbarschaft zu Polen und Tschechien. Hier gehören weniger als 20 Prozent der Bevölkerung einer Kirche an. Viele Mitarbeitende unserer diakonischen Stiftung erfahren durch ihre Arbeit zum ersten Mal, was Diakonie und Kirche tun. Ihnen sind die biblischen Geschichten, mit denen diakonische Arbeit gemeinhin begründet wird, sowie Traditionen kirchlichen Hilfehandelns unbekannt. Aufmerksam und kritisch beobachten sie und fragen nach der Eigentümlichkeit der Diakonie im Kontext Sozialer Arbeit.

Ist es der Unternehmensführung wichtig, dass die christliche Dimension der diakonischen Arbeit für Nutzende und Gesellschaft wahrnehmbar ist, muss sie

---

\* Die Redaktion der Widersprüche hat verschiedene, konfessionelle Anbieter Sozialer Arbeit angefragt, uns ihre spezifische „Innensicht“ der neuen Herausforderungen, die sich diesen Einrichtungen stellen, mitzuteilen. Volker Krolzik (Herrnhuter Diakonie) und Bernd Seguin (Evangelische Stiftung Alsterdorf) vertreten dabei die Perspektive von Leitungspersonen konfessioneller Träger, die über Ressourcen und Personalverantwortung verfügen und mit den veränderten Anforderungen Sozialer Arbeit auf den Sozialmärkten umgehen müssen, diese aber auch gestalten können und gestalten.

diese zunächst in einer angemessenen Form den Mitarbeitenden vermitteln. Das ist m.E. nur durch eine diakonische Unternehmens- und Führungskultur möglich, die glaubwürdig (vor-)gelebt wird. Am letzten Januar-Wochenende veranstalten wir jedes Jahr Einführungsstage für neue Mitarbeitende der verschiedenen Einrichtungen und Dienste, in denen diese auch ausführlich über die Kultur sprechen, die sie dort vorgefunden haben. Dabei nennen sie häufig die Begriffe Gerechtigkeit, Achtsamkeit, Freundlichkeit, Solidarität ... Kaum jemand ist sich der religiösen Dimension dieser Begriffe bewusst.

### Diakonische Unternehmenskultur

... steht in einem engen inhaltlichen Zusammenhang mit der diakonischen Qualität der Arbeit. Diese lässt sich nicht an der Anzahl der Gottesdienste, Andachten, Amtshandlungen, Seminare o.ä. messen. Vielmehr erweist sie sich täglich in den face-to-face-Begegnungen am Pflegebett, am Esstisch der Wohngruppe, in therapeutischen Gesprächen, in Mitarbeitergesprächen. Wie die Versorgungs-, Pflege- und Unterrichtsqualität lässt sich auch die diakonische Qualität ableiten, beschreiben und messen.

Sie wird abgeleitet aus dem Evangelium von Jesus Christus und seinem Menschenbild, aus dem Leitbild sowie aus Unternehmensgrundsätzen und -zielen. In Konzeptionen, Qualitätszirkeln und -handbüchern sowie in Qualitäts- und Leistungsvereinbarungen wird sie beschrieben. Für die Unternehmenskultur sind die Transparenz der Qualitätsentwicklungsprozesse und die Möglichkeiten der Partizipation von besonderer Bedeutung. Das gilt für Qualitätszirkel ebenso wie für die Beteiligung möglichst aller Mitarbeitenden an einem Leitbildprozess oder die Veröffentlichung von Unternehmenszielen und Führungsgrundsätzen in der Mitarbeiterschaft.

1. Ein Beispiel: Eine Einrichtung der Altenhilfe war über einen längeren Zeitraum durch einen hohen Krankenstand und eine ähnlich hohe Frustration der Mitarbeitenden geprägt. In der Folge nahmen die Belegung und das Betriebsergebnis ab. Wenn die kranken Mitarbeitenden wiederkamen, waren die anderen so erschöpft, dass sie krank wurden. Wir stockten zunächst für zwölf Monate überplanmäßig das Personal auf und hofften, so Entlastung zu schaffen. Die Wirkung dieser nicht refinanzierbaren Maßnahme verpuffte. Jedoch bewirkten zwei andere Maßnahmen eine nachhaltig positive Veränderung dieser Situation:
2. In den monatlichen Mitarbeiterversammlungen („Diakonische Vespere“) stellte die Einrichtungsleiterin die wichtigsten Kennzahlen regelmäßig vor: Auslastung, Pflegestufen-Mix, Krankheitstage, Mehr- und Minderstunden,

Betriebsergebnis usw. Die Mitarbeitenden diskutierten darüber, dass z.B. die Auslastung des Hauses auch damit zusammenhängt, wie sie in ihrem dörflich geprägten Umfeld über ihre Arbeit sprechen.

Eine externe Beraterin entwickelte mit den Mitarbeitenden Möglichkeiten, im Alltag kräfteschonender und effektiver zu arbeiten. Im Ergebnis hatten die Mitarbeitenden mehr Zeit für die Bewohner. Das erhöhte die Arbeitszufriedenheit. Freilich ändern diese Maßnahmen nichts an dem gesellschaftlichen Problem der nicht ausreichenden Personalausstattung von Altenpflegeeinrichtungen. Sie haben uns aber ermutigt, Entscheidungsprozesse und ihre Voraussetzungen transparent und möglichst partizipativ zu gestalten.

### Die Unternehmenskultur konkretisiert das Menschenbild

Wenn das Evangelium und das christliche Menschenbild Grundlage der Unternehmenskultur sind, ist es einerseits wichtig, diese Inhalte den Mitarbeitenden zu vermitteln, und andererseits müssen sie für den jeweiligen Arbeitsalltag konkret nutzbar gemacht werden. Was bedeutet es z.B. im pädagogischen Handeln einer Jugendwohngruppe, dass Liebe und Gerechtigkeit „Schwestern“ sind, die einander brauchen?

Und selbstverständlich fragen Mitarbeitende, ob christliche Aussagen nur allgemein propagiert werden oder ob das Unternehmen sie auch in Tariffragen anwendet. Im Gegensatz zu den meisten Sozialunternehmen dieser Region wenden wir vollumfänglich die AVR der Diakonie Sachsen an. Ein solches Tarifwerk bietet u.E. am ehesten die Gewähr für einen gerechten Lohn. Das stärkt unsere Glaubwürdigkeit, zugleich belastet es unsere Wettbewerbsfähigkeit, da wir höhere Leistungsentgelte berechnen müssen und uns die Kostenträger die Tariffreue vorwerfen.

Das christliche Menschenbild mit seiner hohen Wertschätzung der schöpfungsgemäßen Individualität der Personen bewahrt vor einer übergriffigen Vereinnahmung oder Bedrängung der Mitarbeitenden oder Nutzenden. Es achtet deren religiöse oder weltanschauliche Orientierung und geht sensibel, wertschätzend mit ihr um. Im Sinne Jesu Christi traut sich Diakonie in die Nähe der Menschen und nimmt achtungsvoll deren Sehnsucht nach Annahme und Anerkennung, Zuwendung und Trost, Ermutigung, Hoffnung und Ermächtigung auf.

Das ist kein eindimensionaler Handlungsstrang, der vom Profi ausgeht und den Klienten bewegt. Vielmehr handelt es sich um ein interaktives Geschehen, das Mitarbeitende wie Nutzende, Basis- wie Führungskräfte, ja sogar die gesellschaftlichen Stakeholder bewegt, entwickelt und verändert. Deshalb hat Johann

Hinrich Wichern im 19. Jahrhundert die Mitarbeitenden der Diakonie „Brüder“ bzw. „Schwestern“ genannt. Sie sollten den jungen oder erwachsenen Menschen auf Augenhöhe begegnen und nicht schon im Voraus wissen, was für diese gut ist. Im 20. Jahrhundert beschrieb der Theologe Paul Tillich die „Geistgemeinschaft“, in der Gottes guter Geist in und durch alle an der Gemeinschaft Beteiligten wirkt, auch durch die nichtchristlichen, die geistig behinderten oder die sonst am Rande stehenden.

Um das konkret zu machen: Als eine von zwei diakonischen Einrichtungen in Ostdeutschland hat die Stiftung Herrnhuter Diakonie 2013 gemeinsam mit regionalen Partnern einen Aktionsplan zur Umsetzung der UN-Behindertenrechtskonvention entwickelt, der bis 2018 läuft. Es ist jetzt schon zu sehen, wie sich das gesellschaftliche Leben der Region verändert und dass nicht nur Menschen mit einer Behinderung, sondern alle Bürger an Lebensqualität gewinnen. Wenn physische Barrieren im öffentlichen Raum verschwinden, profitieren z.B. auch Eltern mit Kinderwagen. Wenn Pfarrerinnen, Pfarrer, Lehrende oder Kommunalpolitiker eine leichte Sprache lernen, profitieren davon alle Zuhörenden.

Den Bürgern der Region ist wie unseren Mitarbeitenden durchaus bewusst, dass dieses Engagement für den Aktionsplan „Es ist normal, verschieden zu sein“ direkter Ausfluss unseres christlichen Menschenbildes ist und von der diakonischen Unternehmenskultur getragen wird. Die Mitarbeitenden anerkennen, dass sie bei der Diakonie nicht nur gute und gerechte Arbeitsbedingungen, sondern auch sinngebende Arbeit finden. Unabhängig von ihren religiösen Überzeugungen sind sie Teil dieser Kultur und wirken am christlichen Handeln der Diakonie mit. Denn es ist eindeutig zu kurz gegriffen, die christliche Orientierung eines diakonischen Unternehmens an der Kirchenmitgliedschaft seiner Mitarbeitenden messen zu wollen. Dabei ist die sog. „ACK-Klausel“ für mich theologisch nicht begründbar. Nicht nur im Osten Deutschlands hat sie als Einstellungskriterium ausgedient. Auch im Westen ist dieses Kriterium unglaubwürdig, da die bloße Kirchenmitgliedschaft keine Rückschlüsse auf die innere Haltung der Person zulässt. Wir verstehen deshalb die Identifikation mit dem diakonischen Auftrag nicht als „Bringschuld“ der Mitarbeitenden. Vielmehr betrachten wir es als Aufgabe des Anstellungsträgers, ihnen zu vermitteln, was die Diakonie prägt und trägt. Von den Mitarbeitenden erwarten wir die Offenheit für dieses Gespräch und das wertschätzende Umgehen mit der christlichen Ausrichtung des Unternehmens.

Natürlich ist es für diakonische Einrichtungen wichtig, auch christlich und kirchlich identifizierte Mitarbeitende und v.a. Führungskräfte zu haben. Viel wichtiger aber ist, dass in den Einrichtungen und Diensten ein menschenfreundlicher, christlicher Geist herrscht, der Jede und Jeden als einmaliges und wür-

devolles Geschöpf annimmt und wertschätzt. Nur wenn sie das gewährleisten, dürfen diakonische Einrichtungen auch die kirchlichen Schutz- und Selbstbestimmungsrechte für sich in Anspruch nehmen<sup>1</sup>. Eine solche Kultur zu prägen und zu fördern ist die tägliche Herausforderung diakonischer Unternehmen in einer säkularen Welt.

### Literatur

Jäger, A. 1986: Diakonie als christliches Unternehmen. Gütersloh

Volker Krolzik, Theologischer Vorstand, Zittauer Straße 19, 02747 Herrnhut  
E-Mail: krolzik@ebu.de

---

1 Das schließt m.E. auch die Augenhöhe von Unternehmensleitung und Mitarbeitervertretung ein.



Bernd Seguin\*

## Profile sichern und Zukunft schaffen

Das Christentum war und ist eine interkulturelle Religion. Und: Christlichkeit bedingt Inklusion. Drittens: Unternehmen der Diakonie und Caritas wollen selbstverständlich ihre Arbeit an christlichen Werten orientieren, die christliche Identität bewahren. Ohne Profil, ohne Identität, ohne evangelisches Selbstverständnis, ohne christliche Werte wären Diakonie und Caritas beliebig – und nicht, wie es ihr Auftrag ist, Kommunikation des Evangeliums. Offenheit durch Profil, so Martin Abraham (2007).

Gerhard Wegner, Direktor des Sozialwissenschaftlichen Instituts der EKD, fordert: Kirche muss sich für die Gesellschaft öffnen, Profile entwickeln und leben, Identität vermitteln, Offenheit fördern und keinesfalls Menschen durch formale Kriterien ausgrenzen. Ein solches Kriterium ist die formale Kirchenzugehörigkeit.

„Aus unternehmerischer Sicht führt aber eine solche enge Bindung diakonischer und caritativer Einrichtungen an die verfassten Kirchen, wenn sie in Unkenntnis der realen Handlungsanforderungen zu einseitig aus kirchlicher Sicht bestimmt wird, zu einer Einschränkung von Entwicklungsmöglichkeiten, die der weiteren Gestaltung der Arbeit nicht zuträglich sein wird“ (Haas/Starnitzke 2014b: 42).

Pluralität und Inklusion sind also gefragt: „Sich der Verschiedenartigkeit der Menschen zu öffnen ist kein bedauerliches Zugeständnis an die Rahmenbedingungen unserer Zeit, sondern Ausdruck unserer christlichen Sicht auf den Menschen und die Gesellschaft“ (Haas/Starnitzke 2014a: 9).

---

\* Die Redaktion der Widersprüche hat verschiedene, konfessionelle Anbieter Sozialer Arbeit angefragt, uns ihre spezifische „Innensicht“ der neuen Herausforderungen, die sich diesen Einrichtungen stellen, mitzuteilen. Volker Krolzik (Herrnhuter Diakonie) und Bernd Seguin (Evangelische Stiftung Alsterdorf) vertreten dabei die Perspektive von Leitungspersonen konfessioneller Träger, die über Ressourcen und Personalverantwortung verfügen und mit den veränderten Anforderungen Sozialer Arbeit auf den Sozialmärkten umgehen müssen, diese aber auch gestalten können und gestalten.

In diakonischen Unternehmen und Stiftungen müssen Normen, Werte, Identität und Profile entwickelt werden. Das Proprium der Diakonie ist die Qualität und Fachlichkeit ihrer Arbeit, geleistet von Mitarbeitenden einer Wertegemeinschaft. So kann es gelingen, den christlichen Sinnzusammenhang deutlich zu machen. Personal- und Identitätsentwicklung sowie normative Führung sind wesentliche Voraussetzungen hierfür.

Eine solche inhaltliche Profilierung bedarf einer Änderung des kirchlichen Arbeitsrechts. Für uns als diakonische Unternehmen ist bei dem zunehmenden Fachkräftemangel eine rein formale Voraussetzung wie die ACK-Klausel nicht mehr zu akzeptieren. Bundesweit ist die Ausnahme längst die Regel. Fast ausnahmslos können wir unsere diakonische Arbeit nur dann qualifiziert leisten, wenn wir unsere Mitarbeitenden nach Qualifikation und nicht ausschließlich nach Konfessionszugehörigkeit auswählen. Denn bei aller unverzichtbaren inhaltlich diakonischen Gestaltung der Arbeit ist die fachliche Qualifikation *conditio sine qua non*. Dies ist auch die selbstverständliche Erwartung von Klient\_innen, Patient\_innen und Kostenträgern.

Unstrittig ist die Konfessionsbindung eine historische Wurzel caritativer und diakonischer Unternehmen. Kein Wunder, sind doch diese Unternehmen, Werke, Stiftungen auf Initiative einzelner oder mehrerer Menschen (z.B. Wichern, Sengelmann) entstanden, die durch ihre Konfession geprägt waren. Konfession ist in diesem Zusammenhang aber als Bekenntnis, als Glaubensüberzeugung, zu verstehen – und nicht als formale Kirchenzugehörigkeit (Haas 2013).

Rainer Amseln hat aus protestantischer Sicht grundsätzliche theologische Zweifel an der Begründbarkeit einer unabdingbar erforderlichen Kirchenmitgliedschaft:

„Für den Protestantismus stellt sich diese Frage aus zwei Gründen mit besonderem Nachdruck: Zum einen ist nach evangelischer Auffassung der Glaube ein individuelles, persönliches Band zwischen dem Einzelnen und Gott. Anders als im Katholizismus bedarf es nach evangelischer Überzeugung nicht der Kirche als Mittlerinstanz, sondern allein Christus ist der Mittler, der den Glauben und damit die lebensschaffende Beziehung des Einzelnen zu Gott wirkt“ (Amseln 2015).

Dierk Starnitzke empfiehlt bei der Diskussion um die Gestaltung des kirchlichen Arbeitsrechts die konsequente Konzentration auf biblische Quellen und kommt zu dem Schluss:

„Trotz des erheblichen zeitlichen Abstandes von fast 2000 Jahren ist gerade im evangelischen Kontext aufgrund des in der Reformation geprägten Selbstverständnisses für alle wesentlichen Überlegungen zum Spezifikum kirchlich-diakonischen Handelns ein Bezug auf biblische Quellen anzuraten. Das erfordert eine permanente Aktualisierung der Texte. Welche rechtliche und organisatorische Form die einzelnen

diakonischen Institutionen dabei für ihre Arbeit auch immer wählen, sie sollten diese als Konkretisierung des oben beschriebenen inneren Beweggrundes des christlichen Glaubens verstehen und auch erläutern können – etwa gegenüber Gerichten und Kirchenleitungen. Deshalb haben ja fast alle diakonischen Träger und Verbände zu Recht in ihren grundlegenden Dokumenten (z.B. Satzungen) dies als ihr Selbstverständnis formuliert“ (Starnitzke 2012: 11).

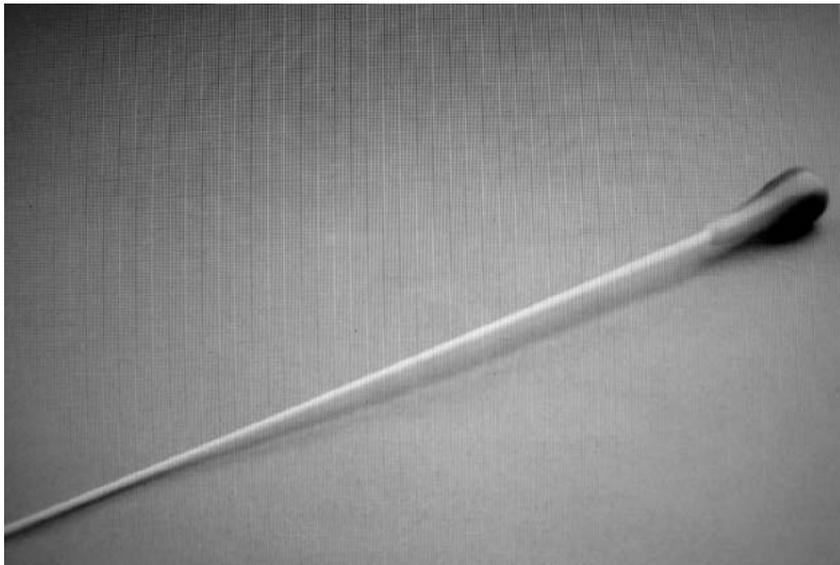
Diakonie muss universal und inklusiv handeln und strukturiert sein. Dies entspricht dem Heilsuniversalismus des christlichen Glaubens – und ist nicht nur eine Strategie, um neue Mitarbeitende zu gewinnen. Grundsatz, Konsequenzen, eine differenzierte Diskussion und die fünf Thesen des Brüsseler Kreis haben Hanns-Stephan Haas und Dierk Starnitzke (2014) veröffentlicht.

Zunehmend setzt sich bei den kirchlichen Sozialunternehmen die Überzeugung durch, dass es ihre Verpflichtung ist, die christliche Identität und das Profil nicht nur in Leitbildern vorzugeben, sondern in einem Prozess mit den Mitarbeitenden zu entwickeln. Das ist vielfach neu und konfliktbesetzt, bedarf einer professionellen Prozess-Initiierung und -Steuerung – und einer kontinuierlichen Diskussion mit den verfassten Kirchen.

### Literatur

- Abraham, M. 2007: Evangelium und Kirchengestalt – Reformatorisches Kirchenverständnis heute. Berlin
- Amseln, R. 2015: Führen durch Vertrauen. Vortrag DEKV. Berlin
- Haas, H.-S. 2013: Konfessionsbildung als Identitätsmerkmal, unv. Manuskript
- /Starnitzke, D. 2014a: Vorwort. In: diess. (Hg.). Diversität und Identität. Konfessionsbindung und Überzeugungspluralismus in caritativen und diakonischen Unternehmen. Stuttgart, S. 9-12
- /Starnitzke, D. 2014b: Entfaltung der Thesen. In: diess. (Hg.). Diversität und Identität. Konfessionsbindung und Überzeugungspluralismus in caritativen und diakonischen Unternehmen. Stuttgart, S. 25-61
- Starnitzke, D. 2012: Dienstgemeinschaft aus theologischer Sicht. In: Horizont E März 2012, 11
- Wegner, G. 2011: 50 Jahre dasselbe gesagt? [http://www.ekd.de/si/download/SI-Text\\_50\\_Jahre\\_dasselbe\\_gesagt\\_\\_15\\_02\\_2011\\_\\_2\\_.pdf](http://www.ekd.de/si/download/SI-Text_50_Jahre_dasselbe_gesagt__15_02_2011__2_.pdf) (Zugriff: 04.04.2016)

*Bernd Seguin, Evangelische Stiftung Alsterdorf, Stellvertretender Vorsitzender des Stiftungsrats, Alsterdorfer Markt 4, 22997 Hamburg  
E-Mail: bernd@seguin.de*



*Sebastian Meyer*

## Der Klient als Risiko

Eine empirische Studie über das Versiegen der Lebensweltorientierung im Allgemeinen Sozialen Dienst

Der Kinderschutzdiskurs ist seit jeher durch politische sowie mediale Diskussionen um Fälle von Kindesvernachlässigungen bis hin zu Kindestoden geprägt. Medial ist die Schuldfrage bei solchen Tragödien schnell geklärt. Die Ursachen dieser tragischen Fälle liegen demzufolge meist in der Inkompetenz des Allgemeinen Sozialen Dienstes (ASD). Hierbei reichen die Erklärungsversuche von individuellem Versagen der einzelnen ASD-MitarbeiterIn bis zu dem durch die fortschreitende Ökonomisierung (Buestrich 2008: 106ff.) bedingten Personalmangel und der damit einhergehenden Überforderung der Fachkräfte. Diese Erklärungsversuche beleuchten jedoch nicht die individuelle Situation, Bedingungen und fachlichen Ansprüche der ASD-MitarbeiterInnen. Deren doppeltes Mandat wandelt sich mit dem Streben nach einer allumfassenden Sicherung des Kindeswohls vermehrt in Richtung Kontrolle und Absicherung.

Vor dem Hintergrund der Veränderung der Arbeitsbedingungen und Praxen der ASD-MitarbeiterInnen im Zuge des Kinderschutzdiskurses, steht in diesem Beitrag die Rolle und Professionalität der SozialarbeiterIn und deren Selbstwahrnehmung im Fokus. In der Annahme, dass die Lebensweltorientierung (Thiersch 2006: 210) für die Professionalität des Sozialarbeiters auch im ASD unerlässlich ist, stellt sich die Frage, ob und wie dieses grundlegende Konzept der Sozialen Arbeit angesichts der oben genannten Diskurse und Prozesse beeinflusst wird.

Ziel dieses Beitrags ist, der Oberflächlichkeit der medialen Aufarbeitung entgegenzutreten und auf Basis einer explorativen Studie die individuellen und fachlichen Auswirkungen dieses Diskurses auf die ASD-MitarbeiterInnen aufzuzeigen.

## Das Arbeitsfeld

Der ASD fungiert als ganzheitlicher Familienhelfer und steht somit neben den Eltern in der Hauptverantwortung für das Wohl der Kinder. Um diese Verantwortung gerade in brisanten „Fällen“ tragen zu können, nimmt die ASD-MitarbeiterIn eine vermittelnde, koordinierende und verwaltende Position ein. Dieser Position ist immanent, dass helfende Tätigkeit und Kontrollaspekte permanent in einer wechselseitigen Beziehung stehen. Das Spannungsfeld von Hilfe und Kontrolle bestimmt den gesamten Arbeitsalltag der ASD-MitarbeiterIn: Schon in der Hilfeplanung mit Familien werden mit den KlientInnen Ziele vereinbart, auf deren Grundlage Hilfen bewilligt und vermittelt werden. Gleichzeitig ist die Hilfeplanung ein Kontrollinstrument, um Erfolge zu messen. Die SozialarbeiterIn im ASD vollzieht somit durchgehend einen „Balanceakt“ (Urban 2004: 239ff.) zwischen Hilfe und Kontrolle. Auch wenn der Kontrollaspekt unter Sozialarbeitern oft 'verschmäht' wird, ist er – ebenso wie der Hilfsaspekt – notwendiger Bestandteil einer fachlichen Arbeit im ASD. Diese Kontrolle birgt den Widerspruch, dass sich „Professionelle Ordnungs- und Sicherheitsgesichtspunkte und Entscheidungsfreiheit des Klienten“ (Schütze 2000: 78) entgegenstehen, d.h. die Gefahr, dass Erstere auf Kosten Letzterer überhandnehmen und so der Hilfsaspekt zu entfallen droht.

Die heutzutage zentrale Vermittlerrolle des ASD trägt einiges dazu bei, dieses Gleichgewicht zum Kippen zu bringen. Durch die Beauftragung externer „Freier Träger“ entfällt ein Großteil der klientInnenennahen Fallarbeit, die in der Vergangenheit noch fester Bestandteil des Arbeitsfeldes waren. Dieser nimmt somit eine „Kontrollrolle“ (Conen 2014: 48) gegenüber externen Institutionen und KlientInnen ein. Hieraus resultiert fast zwangsläufig ein Verlust des konkreten fachlich-helfenden Anteils der ASD-MitarbeiterIn, da dieser bspw. der FamilienhelferIn zufällt. Es ist somit wahrscheinlich, dass sich gerade im ASD der Wandel der Sozialen Arbeit hin zu einem „Servicemodell“ (Seithe 2012: 57f.) vollzieht (oder schon vollzogen hat), der das (Krisen-)Management sowie die Verwaltung und Verteilung als semiprofessionelle Instrumente favorisiert (vgl. ebd.).

## Lebensweltorientierung

Der Begriff der Lebenswelt und das Konzept der Lebensweltorientierung lassen sich aus der heutigen Sozialen Arbeit angesichts fortschreitender Individualisierung und Pluralisierung bzw. Unsicherheiten im Alltag nicht mehr wegdenken (Thiersch 2006: 17). Dieses Konzept dient der Sozialen Arbeit u.a. zum Abbau von Zugangsbarrieren und dem Verstehen der Lebenswelt der KlientInnen (DS 17/12200: 256).

Die subjektive Realitätswahrnehmung ist von großer Bedeutung für das professionelle Verständnis, da die eigene Lebenswelt eines Menschen für diesen immer einen Sinnzusammenhang darstellt (Schütz 2003: 44). Faktoren, die einen Abstand zwischen den Lebenswelten Professioneller und KlientInnen schaffen, erschweren eine Hinwendung und das Verstehen. Um die Lebenswelt einer fremden Person erkennen zu können, muss Abstand von der typischen Definierung objektiver Lebensumstände bzw. Lebenslage genommen werden, die oft irrtümlich als Synonym für Lebenswelt genutzt wird. Dennoch ist auch die Lebenswelt eines Menschen „bestimmt durch gesellschaftliche Strukturen und Ressourcen“ (Thiersch 2005: 1139ff.). Somit kann die Lebenswelt als „Schnittmenge zwischen Objektivem und Subjektivem“ (ebd.) definiert werden. Das Objektive ist also die auch für Dritte wahrnehmbare Umwelt des Menschen und das Subjektive dessen individuelle Wahrnehmung und Deutung seiner Umwelt.

Heutzutage ist die Lebenswelt vieler Menschen bestimmt durch eine prekäre finanzielle Situation. Wenn nun durch prekäre Lebensumstände ein defizitäres Verhalten gegenüber gesellschaftlichen Regelungen und Normen auftritt, so ist es im Sinne der Lebensweltorientierung nötig, dieses Verhalten als Bewältigungsstrategie zu verstehen bzw. zu akzeptieren (Thiersch 2005: 1139ff.), um die Lebenswelt der KlientInnen mit einem vorurteilsfreien Blick sehen zu können. Lebensweltorientierte Arbeit begibt sich somit in die „Spannung von Respekt und Destruktion“ (Thiersch 2005: 1143). Der Respekt vor der freien Entscheidung des Individuums und dem destruktiven Verhalten entgegen der eigenen, „vernünftigen“ Logik. Es muss also auf die subjektive Wahrnehmung der Realität durch die KlientInnen geachtet werden, um deren Lebenswelten erkennen und darin handeln zu können. Im Zusammenhang mit dem klaren Auftrag „Kinderschutz“ ist das praktische Respektieren oder Akzeptieren für die ASD-MitarbeiterIn jedoch nicht mehr vertretbar, wenn das destruktive Verhalten zu einer Gefährdung des Kindeswohls führt.

Da ein lebensweltlich-professionelles Arbeitsverhältnis zwischen SozialarbeiterIn und KlientIn eine akzeptierende Interaktion voraussetzt, rückt die subjektive Perspektive der SozialarbeiterIn in den Fokus. Die Subjektivität der SozialarbeiterIn wird somit zu einem Schlüsselfaktor bei der professionellen Umsetzung der Lebensweltorientierung (bspw. Husserl, Schütz, Thiersch; vgl. dazu Kraus 2006: 6). Diesen Sachverhalt fasst Schütze in einer Paradoxie zusammen: „Die Notwendigkeit der Unbefangenheit des professionellen Handelns und die Gefahr der Ausblendung der eigenen Gestaltungs- und Bedingungsanteile an der Fall- bzw. Projektproblematik, die der Professionelle durch seine Interventionen setzt“ (Schütze 2010: 79).

Im fachlichen Diskurs ist bei der häufigen Nutzung des Lebensweltbegriffs selten die Rede von der subjektiven Perspektive der Professionellen. Meistens werden strukturell-äußere Einflüsse benannt, die zu einer Einschränkung der lebensweltorientierten Arbeit führen. Dass diese strukturellen Einflüsse auch den subjektiven Blick der Professionellen beeinflussen, wird im Folgenden erläutert. Hierzu werden relevante Einschränkungen für die MitarbeiterInnen im ASD aufgezeigt und skizziert, inwieweit diese Einfluss auf die lebensweltorientierte Arbeit haben.

So zeigt sich, dass sich aus den finanziellen Engpässen des ASD negative Tendenzen für die Berufsidentität und Fachlichkeit der ASD-MitarbeiterInnen ergeben (BAG ASD/KSD 2013). Es wird bspw. auf den „Verlust von Fachlichkeit“ (ebd.: 1) durch die „bürokratiebelastete Abflachung fachlicher Ansprüche“ (ebd.) hingewiesen. Den Grund dafür sieht die Arbeitsgruppe ASD zum Teil in dem „massiven Außendruck (insbesondere im Bereich Kinderschutz)“ (ebd.: 3). Dieser nötige dazu, dass der ASD durch „Checklisten, Verfahrensvorgaben, QM-Handbücher, Prozessmanagement“ (ebd.) versucht, „sich ggf. legitimieren zu können“ (ebd.), um bei einem Todesfall eines Kindes die Verantwortung von sich weisen zu können. Diese Entwicklung wird durch „unangemessene überdimensionierte Dokumentationssysteme“ (ebd.) verstärkt. Computerprogramme (für den ASD in Hamburg bspw. das Programm „Jus-It“) führen zu Standardisierungen und Kategorisierungen von „Fällen“ und Fallverläufen und lassen wenig Spielraum für die lebensweltlich-verstehende Komponente bzw. Fachlichkeit der SozialarbeiterIn. Eine solche klinisch-diagnostische Vorgehensweise steht im krassen Gegensatz zu der „hermeneutisch-pragmatischen“ (Grunwald/Thiersch 2008: 17) Lebensweltorientierung. Ebenso verleitet dieses kategorisierende Vorgehen dazu, die Sichtweise der KlientIn außer Acht zu lassen.

Damit findet eine Abkehr von der direkten Interaktion und Fallarbeit statt, die gepaart mit einer fortschreitenden Bürokratisierung ein subjektives Erleben und Verstehen der Lebenswelt der KlientIn immer weniger zulässt.

## Kinderschutz

Die Diskussion um den Kinderschutz war schon immer ein Reformmotor der Kinder- und Jugendhilfe (Dörte 2014). In den letzten Jahren ist der Kinderschutzdiskurs vor allem durch Begrifflichkeiten wie ‚Risiko‘, ‚Fehler‘ und ‚Kindstod‘ geprägt. Diese öffentliche, medial und politisch wirksame Debatte lässt die Frage allgegenwärtig erscheinen, wer die Verantwortung bei einem Kindstod zu tragen hat. Prädestiniert scheinen in der öffentlichen Meinung die Jugendämter und der ASD.

ASD-MitarbeiterInnen haben neben einer ethischen und moralischen auch eine rechtliche Verantwortung und Pflicht gegenüber dem Kindeswohl und den KlientInnen. Grundlegend ist „die Verantwortung im Kinderschutz [...] für die ASD Mitarbeiter belastend“ (Petry 2013: 211). Sie erfordert eine hohe Handlungskompetenz, welche die „Reflexion als Frage nach Möglichkeiten, Risiken und der Verantwortbarkeit des eigenen Tuns“ (Thiersch 2006: 210) verlangt. Dies erscheint auch im Hinblick auf die persönliche Belastungssituation, die durch den medialen und politischen Druck ausgelöst werden kann, schwierig. ASD und Jugendamt haben oft mit Negativschlagzeilen in den Medien zu kämpfen. Titel wie „Fall Chantal: Das Versagen der Ämter“ (Menke 2012), „Schwere Versäumnisse im Hamburger Jugendamt“ (Widmann 2012), „Yagmurs Tod: Jugendämter mitverantwortlich“ (NDR 2014) und „Fehler mit tödlichen Folgen“ (Wiegand 2014) erscheinen bei toten Kindern unter behördlicher Aufsicht in zahlreicher Auflage.

Es liegt nahe, dass Fachkräfte nach solchen Skandalisierungen mehr denn je auf Formen der „Absicherung“ setzen, die auch in den „Handlungsempfehlungen zum Umgang mit der ‚Garantenstellung‘ des Jugendamtes bei Kindeswohlgefährdung“ (BfSFGuV 2006) empfohlen werden. Auch von politischer Seite kommt es nach solchen Todesfällen häufig zu einer „massiven Dynamisierung der öffentlichen und politischen Debatten“ (Lutz 2010: 126). Beispielsweise wurde durch den Senat der Hansestadt Hamburg aufgrund des Todes der dreijährigen Yagmur 2013 ein Entwurf für einen verpflichtenden Kita-Besuch für Kinder in gefährdeten Situationen in Auftrag gegeben. Für eine solche Kurzschlussreaktion, wie sie sich auch nach dem Tod von Yagmur ereignet hat, etablierte sich die Bezeichnung „Jessica-Effekt“ (ebd.). Daran wird eine Paradoxie der Sozialen Arbeit deutlich: das „geduldige Zuwarten vs. sofortige Intervention“ (Schütze 2000: 78). Der „Jessica-Effekt“ zeitigt eine deutliche Gewichtung hin zur sofortigen Intervention, mehr aufgrund des gesellschaftlichen Drucks, weniger aufgrund der professionellen Einschätzung.

Die Absicherungspraxis resultiert aus dem möglichen Risiko, einen Fehler zu machen, und ist mit dem Zeitpunkt der ersten Kontaktaufnahme zur KlientIn existent, auch wenn die konkrete Gefahr für das Wohl der KlientIn oder des Kindes abstrakter und potenzieller Natur ist (Castel 1983: 60). Anhand der implizierten Risiken werden sodann konkrete Entscheidungen getroffen, die direkte Auswirkungen auf das Leben der KlientIn haben.

## Empirischer Zugang

Um die aktuelle Situation der ASD-MitarbeiterIn zu erfassen, wurden fünf Experteninterviews in drei verschiedenen ASD in Hamburg durchgeführt. Die Interviewten unterschieden sich hierbei in der Beschäftigungsdauer, Alter und Geschlecht. Zunächst wurde die persönliche und fachliche Motivation erfragt. Darauf aufbauend wurden die Interviewten zur Vereinbarkeit von fachlichem Anspruch und der aktuellen Arbeitspraxis im Schatten des Kinderschutzdiskurses befragt. Die Auswertung der Interviews wurde mit Hilfe der qualitativen Inhaltsanalyse (Mayring 2015) durchgeführt. Dabei ließen sich drei verschiedene Typen von SozialarbeiterInnen herausarbeiten<sup>1</sup>.

### Die „Risiko-Professionalität“

„und die Arbeit an sich ist überhaupt nicht mehr durch fachliche Standards bestimmt. Größtenteils durch die Angst, dass doch was passieren könnte. Und ich merk, ich kann mich da einfach nicht mehr genug abgrenzen, so. Es gibt Kollegen, die können das vielleicht noch besser. Die sagen dann: ‘Ja, ich entscheide das jetzt so und dann ist das auch gut, nen Restrisiko bleibt immer.’ Und (äh) ich merk jetzt aber so, das Restrisiko ist nur noch ein Risiko.“

Das Konzept der Lebensweltorientierung steht für diesen Typus in direktem Zusammenhang mit der eigenen sozialarbeiterischen Fachlichkeit, deren Zielsetzung die bedarfsgerechte Unterstützung und Beratung ist.

Dass ein freiwilliger Arbeitskontext nur in Ausnahmefällen vorhanden ist, ist der ASD-MitarbeiterIn dieses Typs bewusst. Dennoch wird gerade das Bewusstsein über diese Rollenverteilung sowie den Zwangs- und Kontrollkontext für die Wahrnehmung der fremden Lebenswelt genutzt. Diese speist sich vor allem aus der Einsicht, dass die eigene Perspektive auf die individuellen Lebenswelten der KlientInnen oft durch eigene Subjektivität geprägt ist. Um mit dieser unvermeidlichen subjektiven Perspektive arbeiten zu können, ist für diesen Typus eine Offenheit für die fremden Lebenswelten von hoher Bedeutung. Dieses Verständnis der Lebensweltorientierung geht für den Typ „Risiko-Professionalität“ so weit, dass das Verständnis der fremden Lebenswelt als „substantielle Voraussetzung“ für die fachliche Arbeit im ASD gesehen wird.

1 Alle kursiv gesetzten Zitate stammen aus diesen Interviews, ebenso die dargestellten Ergebnisse (Meyer 2015).

Gleichzeitig ist die ASD-MitarbeiterIn dieses Typs sich darüber bewusst, dass eine bestmögliche Erkenntnis der fremden Lebenswelt nur mit einer konkreten KlientInnenannahme Fallarbeit erlangt werden kann.

Im Umkehrschluss bedeutet dies: Je kleiner der Anteil der direkten Fallarbeit bzw. Kontakte, desto weniger können die ASD-MitarbeiterInnen dieses Typs ihrem fachlichen Anspruch gerecht werden.

Obwohl der direkte Austausch mit den KlientInnen als äußerst wichtig angesehen wird, sollte/muss dieser nicht so eng sein, wie in den ambulanten Hilfen. Vielmehr vertritt dieser Typus die Position, dass sich die fallarbeiterische Rolle des ASD nicht nur auf das Planen und Verfügen von Hilfeleistungen beschränken sollte. Diese Aufgabenverteilung stellt die originären Aufgaben des ASD (Beratung und Unterstützung) zugunsten der Kontrollaufgabe in den Hintergrund. Sobald ein freier Träger oder eine sonstige Instanz die Hilfe übernommen hat, finden oft nur noch halbjährlich Hilfeplangespräche statt, die eine reine Kontrollfunktion für alle Beteiligten haben. Durch diese Rollenzuschreibung ist es der ASD-MitarbeiterIn nicht mehr möglich, die Lebenswelten der Klienten aus erster Hand zu erfahren. Die ASD-MitarbeiterIn wird dadurch in die Rolle der bloßen SachbearbeiterIn gedrängt, die entgegen dem eigenen Anspruch fast ausschließlich Fallmanagement betreiben muss.

Diese Diskrepanz zwischen der eigenen fachlichen Einstellung und den Anforderungen schafft sodann eine hohe Risikowahrnehmung bei den ASD-MitarbeiterInnen. Zum einen nimmt die Fokussierung auf den Kinderschutz in der ASD-Arbeit einen so großen Stellenwert ein, dass es in der praktischen Arbeit oft nur noch um dieses Thema geht. Darin liegt die Gefahr, dass sich die ASD-MitarbeiterInnen zu einer Art „Kinderschutzpolizei“ entwickeln und die eigenen Fälle nur noch mit dem Blickwinkel „Kindeswohl“ bearbeiten. Die Reduktion auf diese Perspektive widerspricht jedoch einer lebensweltorientierten Sichtweise und somit auch dem Idealbild der „Risiko-Professionalität“.

Zum anderen birgt ein ausufernder Kinderschutzdiskurs die Gefahr, dass der individuell wahrgenommene Druck der einzelnen ASD-MitarbeiterIn steigt und zur Belastung führt. Laut den ASD-MitarbeiterInnen dieses Typs ist die Arbeit oft nicht mehr durch fachliche Ansprüche und Standards bestimmt, sondern größtenteils durch die Angst, dass etwas passieren könnte. Dass hierbei ein Großteil der Verantwortung bei der ASD-MitarbeiterIn liegt, die ihre KlientInnen oftmals kaum kennen, verstärkt diese Furcht.

### Die „Sicherheits-Verwaltung“

„Also ein guter Mitarbeiter muss faktisch erst mal eine Affinität zum PC haben. Ob einem das nun gefällt oder nicht. (Ähm) böse Zungen sagen ja: Der PC ist viel wichtiger als das Studium der Sozialen Arbeit. Da ist auch was dran, vielleicht.“

Die ASD-MitarbeiterIn des Typs der „Sicherheits-Verwaltung“ sieht den Sinn und Zweck der eigenen Arbeit im Managen und Absichern von Hilfen. Im Gegensatz zu den anderen zwei Typen ergibt sich für diesen Typ keine Diskrepanz zwischen dem eigenen sozialarbeiterischen Selbstverständnis und der Praxis. Die vor allem bei der „Risiko-Professionalität“ auftretenden Kritik an der Dominanz der Verwaltungs- und Managementaufgaben zu Lasten der direkten Fallarbeit wird von diesem Typ als adäquate und fachlich richtige Aufgabenverteilung angesehen.

In Bezug auf die Relevanz der lebensweltorientierten Arbeit und Sichtweise ist diesem Typ dennoch wichtig, dass Unterschiedlichkeiten von den fremden Lebenswelten und der eigenen existieren und wahrgenommen werden müssen, um keine Übertragungen zuzulassen. Jedoch ist diesem Typ der ASD-MitarbeiterIn bewusst, dass eine Orientierung an der fremden Lebenswelt durch die Rolle des Fallmanagers oft nicht praktikierbar ist und diese Aufgabe eher den SozialarbeiterInnen in den ambulanten Hilfen zugewiesen wird.

Mit dieser Rolle als Fallmanager kann sich der Typus der „Sicherheits-Verwaltung“ identifizieren. Die ASD-MitarbeiterIn dieses Typs arbeitet mit dem Bewusstsein, dass es ihr nicht möglich ist, jede der verschiedenen Lebenssituationen des Klientels zu verstehen und auf jede angemessen reagieren zu können. Als Konsequenz aus dem Unvermögen „alles zu können“ hält dieser Typ das Abgrenzen und Delegieren für notwendig, um die persönliche Belastung gering zu halten. Mit Blick auf die durch die Kinderschutzdebatte resultierende Belastung sieht dieser Typ die Hilfeverfügung an freie Träger als – wenn auch unzureichende – Entlastung von der eigenen Verantwortung.

Die vorherrschende Unsicherheit im Kinderschutzdiskurs resultiert aus dieser Perspektive zum einen aus der in Krisensituationen auftretenden Überforderung der ASD-MitarbeiterIn im managenden Bereich sowie aus der „Verschleierung“ und „Tabuisierung“ von Gefahrenquellen von Teilen der KlientInnen, die das Risiko einer öffentlichkeitswirksamen Tragödie erhöhen.

### Die „professionelle Distanzierung“

„Hat die Verantwortung bezüglich des Kinderschutzes qualitative Auswirkungen auf Ihre Arbeit?“

„Qualitativ eher nicht, aber man wird dadurch unsicher. Ich glaube, wenn diese ganzen Fälle nicht wären, dann würde man vielleicht ein bisschen (ähm) freier einfach arbeiten und sich halt weniger an diesen Qualitätsprozessen und solchen Sachen orientieren, an dem man ja natürlich festhält, weil die geben einem Sicherheit. Ne, wenn du dich danach richtest, dann (ähm) kannst du dir sicher sein, dass dir formal erstmal nichts passieren kann.“

Dieser Typus unterscheidet von der „Risiko-Professionalität“ im Wesentlichen in der Priorisierung des Fallmanagements gegenüber der direkten Fallarbeit.

Was die Eingliederung und Würdigung des Konzepts der Lebensweltorientierung für die eigene Arbeit angeht, so gibt es bei diesem Typ eine ähnlich positive Resonanz wie bei der „Risiko-Professionalität“. Konkret dienen die Wahrnehmung und das Verstehen der Lebenswelt dem Zweck, die Hilfe fachlich korrekt steuern zu können. Grundsätzlich wird hier die Meinung vertreten, dass mit genügend fachlichem Engagement die fremden Lebenswelten verstehbar sind – auch in der Rolle der ASD-MitarbeiterIn. Um die Einschränkungen durch die eigene Position möglichst gering halten zu können, betont dieser Typus, dass Vorurteilen kein Platz gelassen werden darf und stets ein offenes Ohr für das eigene Klientel vorhanden sein muss. Dass die Wahrnehmung der fremden Lebenswelt immer subjektiv ist, ist der ASD-MitarbeiterIn dieses Typs bewusst.

Entgegen der „Risiko-Professionalität“ sieht die „professionelle Distanzierung“ in der einseitigen Aufteilung von Fallmanagement und Fallarbeit jedoch keine bedeutende Einschränkung für die Einschätzung der Lebenswelt der KlientInnen. Prinzipiell wird die Gewichtung zwischen Fallmanagement und Fallarbeit, zugunsten des Fallmanagements positiv bewertet. Hierfür ausschlaggebend ist das gestiegene Potenzial an Macht und Entscheidungsspielräumen, welche in anderen Bereichen der Sozialen Arbeit, wie z.B. der Familienhilfe (direkte Fallarbeit), so nicht vertreten ist. Dies wird jedoch nicht als persönliche Bereicherung empfunden, sondern ermöglicht es der ASD-MitarbeiterIn dieses Typs, mehr für die Kinder und Jugendlichen erreichen zu können.

Lediglich der große Anteil an Bürokratie aufgrund des Fallmanagements wird von diesem Typ als erschwerend für die Praxis wahrgenommen. Als maßgeblich für das immer größer werdende Ausmaß an Bürokratie wird der Kinderschutz angesehen. Dieser schwingt mehr als in der Vergangenheit im Arbeitsalltag mit und erhöht den Druck auf die ASD-MitarbeiterInnen dieses Typs, alles im Blick halten zu müssen, da sonst ernste Konsequenzen für sie selbst drohen. Dieser

Zustand wird von diesem Typus nicht explizit kritisiert, sondern eher als gegeben hingenommen.

Dennoch wird der Kinderschutz bezüglich des professionellen Arbeitens als einschränkend wahrgenommen, da Qualitätsprozesse den Sicherheitsprozessen (formal) weichen müssen.

## Fazit

Ausgangspunkt dieser empirisch-explorativen Forschungsarbeit war die Annahme, dass mit einer schwindenden Lebensweltorientierung im ASD, bedingt durch den Kinderschutzdiskurs, die KlientIn primär zum Risiko für die Professionelle wird.

Die Kinderschutzdebatte wurde von allen Interviewten als Auslöser für fachlich einschränkende Entwicklungen genannt. Diese Entwicklungen konkretisieren sich als Zunahme verpflichtender Dokumentationen und als Richtlinienreue, die von den Befragten als reine Absicherung wahrgenommen werden und keine fachlichen Komponenten beinhalten. Die damit einhergehende Neugestaltung der ASD-Praxis bewirkt einen schwindenden Anteil direkter Fallarbeit. Da die Lebensweltorientierung erst bei regelmäßigem Kontakt umgesetzt werden kann, ist ihr Verlust auf Dauer unausweichlich. Somit zeigt sich empirisch ein Zusammenhang zwischen der Realisierung des Konzeptes der Lebensweltorientierung und der Absicherungspraxis, die letzten Endes eine Absicherung vor dem „Risiko Klient“ ist.

Die Auswertung hat auch ergeben, dass ein Zusammenhang zwischen der lebensweltlichen Fachlichkeit und der risikobedingten Belastung besteht. Wenn nun eine hohe Belastung zur sowieso schon vorherrschenden Personalfuktuation beiträgt, kann dies zur Folge haben, dass die lebensweltlich orientierten ASD-MitarbeiterInnen frustrationsbedingt ausscheiden.

In Anbetracht der Entwicklung der letzten Jahre im ASD, speziell in Hamburg, ist eine Intensivierung der Standardisierung klar erkennbar. Auch wenn die meisten Interviewten sich gegen eine weitere Standardisierung der Arbeit im ASD ausgesprochen haben, bleibt der Gedanke an ein Computersystem, das auf Evidenzbasis hilfsbedürftige Menschen abfertigt, nicht aus. In der Kinderschutzdebatte dominiert die Frage nach Fehlentscheidungen und Versäumnissen der Fachkräfte. Ebenso präsent ist die Frage nach einer Vermeidung dieser Fehler, die – dystopisch gedacht – nur durch eine komplette Negierung möglicher menschlicher Fehlerursachen erreichbar wäre. Eine solche Entwicklung hin zu standardisierten Verfahren, die risiko- und belastungsfrei wären, würde jedoch auf

Kosten der lebensweltlichen Fachlichkeit geschehen – und die Zahl der tragischen Fälle wohl kaum verringern.

Um eine lebensweltliche Fachlichkeit im ASD schaffen bzw. erhalten zu können, müssten neben der Verbesserung der Arbeitsumstände das Verständnis und die Akzeptanz für Fehlentscheidungen aufgebracht werden, die schon immer eine Komponente der sozialpädagogischen Arbeit waren. Wenn die Angst vor Fehlentscheidungen zu einer Angst vor Konsequenzen für die eigene Person wird, so ist dies eine Entwicklung, die fatale Auswirkungen auf die Professionalität im ASD hat.

Zusammengefasst kann festgestellt werden, dass bei allen drei Typen der heutige Kinderschutzdiskurs das Arbeitsklima und die Arbeitspraxis maßgeblich beeinflusst. Grundsätzlich ist ein Diskurs um die Hauptaufgabe der Kinder- und Jugendhilfe notwendig und richtig, wenn damit eine Optimierung des Kinderschutzes einhergeht. Ist die Grundlage des Diskurses jedoch die aus Kindstoden resultierende Angst, so beeinflusst dies die Arbeit der ASD-MitarbeiterInnen negativ.

Die Ergebnisse dieser explorativen Forschung bestätigen diese Vermutung. Für jeden der drei Typen hat der Kinderschutzdiskurs spürbare Auswirkungen auf die eigene Arbeitspraxis. Alle drei Typen beklagen die immer umfassenderen Kontrollmechanismen, die letzten Endes sowohl die KlientInnen als auch die ASD-MitarbeiterInnen kontrollieren und einschränken. Diese Veränderungen werden sodann unter der Schirmherrschaft der Absicherung mehr oder weniger billigend in Kauf genommen. Es stellt sich also die Frage, wie dieser risikozentrierten Entwicklung entgegengewirkt werden kann. Muss der Diskurs rund um den Kinderschutz anders geführt werden oder müssen grundlegende Veränderungen in der Arbeitsweise der ASD her? Das Risiko, für Professionelle sowie für die AdressatInnen, muss als das begriffen werden, was es ist: Ein unvermeidbarer Teil der Kinder- und Jugendhilfe.

## Literatur

- BAG ASD/KSD 2013: ASD: die bedrohte Berufsidentität der Fachkräfte und der Zustand der Organisation. Ein Aufruf zur kritischen Debatte um Zukunftsperspektiven im ASD. Online unter [http://web229.webgo24-server27.de/wordpress/wp-content/uploads/2014/03/diskussionspapier\\_bag\\_12-08-2013\\_3.pdf](http://web229.webgo24-server27.de/wordpress/wp-content/uploads/2014/03/diskussionspapier_bag_12-08-2013_3.pdf) [31.03.2016]
- BfSFGuV 2006: Handlungsempfehlungen zum Umgang mit der „Garantenstellung“ des Jugendamtes bei Kindeswohlgefährdung. Hamburg. Online unter <http://epub.sub.uni-hamburg.de/epub/volltexte/2008/2078/pdf/data.pdf> [31.03.2016]
- Jessen, Dörte (Hg.) 2014: Haftungsrisiko Kinderschutz – Blockade oder Motor? Dokumentation der Fachtagung am 10. und 11. Oktober 2013 in Berlin. Berlin

- Buestrich, Michael 2008: Die Ökonomisierung sozialer Dienste und sozialer Arbeit. Entwicklung – theoretische Grundlagen – Wirkungen. Hohengehren
- Castel, Robert 1983: Von der Gefährlichkeit zum Risiko. In: Wambach, Manfred Max (1983): Der Mensch als Risiko. Zur Logik von Prävention und Früherkennung. Frankfurt am Main, S. 51-74
- Conen, Marie-Luise 2014: Kinderschutz: Kontrolle oder Hilfe zur Veränderung? Ein systemischer Ansatz von Marie-Luise Conen. Freiburg i. Breisgau
- Drucksache 17/12200: Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (2013): 14. Kinder- und Jugendbericht. Bericht über die Lebenssituation junger Menschen und die Leistungen der Kinder- und Jugendhilfe in Deutschland. Online unter <http://www.bmfsfj.de/RedaktionBMFSFJ/Broschuerenstelle/Pdf-Anlagen/14-Kinder-und-Jugendbericht,property=pdf,bereich=bmfsfj,sprache=de,rwb=true.pdf> [31.03.2016]
- Grunwald, Klaus; Thiersch, Hans 2008: Praxis lebensweltorientierter sozialer Arbeit. Handlungszugänge und Methoden in unterschiedlichen Arbeitsfeldern. Weinheim u.a.
- Seithe, Mechthild 2012: Schwarzbuch Soziale Arbeit. Wiesbaden
- Kraus, Björn 2006: Lebenswelt und Lebensweltorientierung – eine begriffliche Revision als Angebot an eine systemisch-konstruktivistische Sozialarbeitswissenschaft. In: Zeitschrift für Systemische Therapie und Familientherapie, Online unter: <http://www.sozialarbeit.ch/dokumente/lebensweltorientierung.pdf> [31.03.2016]
- Lutz, Tilman 2010: Soziale Arbeit im Kontrolldiskurs. Jugendhilfe und ihre Akteure in postwohlfahrtstaatlichen Gesellschaften. Wiesbaden
- Mayring, Philipp 2015: Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken. Weinheim [u.a.]
- Menke, Birger 2012: Fall Chantal: Das Versagen der Ämter. Spiegel Online. Hamburg. Online unter <http://www.spiegel.de/panorama/justiz/fall-chantal-das-versagen-der-aemter-a-812749.html> [31.03.2016]
- Meyer, Sebastian 2015: Der Klient als Risiko. Eine empirische Studie über das Versiegen der Lebensweltorientierung im Allgemeinen Sozialen Dienst. Bachelorarbeit. Evangelische Hochschule für Soziale Arbeit und Diakonie, Hamburg
- Petry, Ulrike 2013: Die Last der Arbeit im ASD. Belastungen und Entlastungen in der sozialen Arbeit. Weinheim, Basel
- Schütz, Alfred 2003: Strukturen der Lebenswelt. Konstanz
- Schütze, Fritz 2000: Schwierigkeiten bei der Arbeit und Paradoxien des professionellen Handelns. Ein grundlagentheoretischer Aufriß. In ZBBS (Heft 1/2000 S. 49-96)
- Thiele, Antonia ; Balasko, Sascha; Haarmeyer Jan 2015: Tayler: Die Chronik eines vermeidbaren Todes. Hg. v. Hamburger Abendblatt. Hamburg. Online unter <http://www.abendblatt.de/hamburg/altona/altona-nord/article206845469/Tayler-Die-Chronik-eines-vermeidbaren-Todes.html> [31.03.2016]

- Thiersch, Hans 2005: Sozialpädagogisches Denken. Wege zu einer Neubestimmung. Weinheim
- 2006: Die Erfahrung der Wirklichkeit. Perspektiven einer alltagsorientierten Sozialpädagogik. Weinheim, München
- Urban, Ulrike 2004: Hilfeplanung – reine Formsache? Hg. v. Sozialpädagogisches Institut SOS-Kinderdorf. Berlin. Online unter <http://www.sos-fachportal.de/blob/114718/a48e972c4b928fb430f9c41c2aeb978a/dokumentation4-data.pdf> [31.03.2016]
- Widmann, Marc 2014: Fehler mit tödlichen Folgen. Sueddeutsche Zeitung. Hamburg. Online unter <http://www.sueddeutsche.de/panorama/fall-yagmur-in-hamburg-fehler-mit-toedlichen-folgen-1.1876307> [31.03.2016]
- Wiegand, Ralf 2012: Schwere Versäumnisse im Hamburger Jugendamt. Sueddeutsche. Hamburg. Online unter <http://www.sueddeutsche.de/panorama/fall-chantal-schwere-versaeumnisse-im-hamburger-jugendamt-1.1275487> [31.03.2016]

*Sebastian Meyer, Paul-Sorge-Straße 92a, 22459 Hamburg  
E-Mail: [sebastian\\_meyer91@gmx.de](mailto:sebastian_meyer91@gmx.de)*

## Die Frage nach der guten Kindheit

Über: *Christoph Schickhardt: Kinderethik. Der moralische Status und die Rechte der Kinder. mentis Verlag, Münster 2012, 299 S., 29,80 €, ISBN 978-3-89785-789-6*



Im Kinderrehtediskurs werden Fragen der Ethik selten aufgegriffen. Meist geht es darum, die Bedeutung der UN-Kinderrechtskonvention für die Kinderrechtspraxis zu erörtern, vor allem mit Blick auf ihre „Umsetzung“. Mitunter wird auch diskutiert, unter welchen Voraussetzungen diese Konvention entstehen konnte, welche politischen und kulturellen Einflüsse sich in ihr manifestieren, wie die verschiedenen Artikel zu interpretieren seien (z.B. das Leitprinzip des „besten Interesses“) oder wie die Konvention von Kindern selbst gesehen und im eigenen Interesse genutzt werden kann.

Ausgangspunkt des vorliegenden Buches, das aus einer philosophischen Dissertation an der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf hervorgegangen ist, sind allerdings nicht diese Beschränkungen des Kinderrehtediskurses, sondern die Vernachlässigung von Kindern und Kindheit in der zeitgenössischen Ethik. So kritisiert der Autor, dass sich die angewandte Ethik oder die Medizinethik bisher wesentlich gründlicher mit Embryonen als mit geborenen Kindern beschäftigt hat. Auch bemängelt er, dass Theorien der Gerechtigkeit bislang weder die Rechte der Kinder noch die Pflichten der Eltern und der Gesellschaft gegenüber den Kindern zum Thema gemacht haben. Schließlich hält er es auch für problematisch, dass ethische bzw. normative Theo-

rien des „guten Lebens“ die Frage nach der (guten) Kindheit aussparen. Mit der von ihm beanspruchten „Kinderethik“ will der Autor Kindern und Kindheit in Ethik und Rechtswissenschaft den ihnen gebührenden Raum verschaffen. Damit trägt er auch dazu bei, das Verständnis und den Umgang mit Kinderrechten in komplexerer Weise als bisher geschehen zu reflektieren.

In dem Buch werden grundlegende rechts- und moralphilosophische Fragen, die sich um Kinder und Kinderrechte drehen, erörtert. Haben Kinder als Menschen denselben moralischen Status wie die als erwachsen geltenden Menschen? Verändert sich das Verhältnis von Kindern zu Erwachsenen dadurch, dass sie eigene Rechte haben? Ist das Handeln von Erwachsenen, soweit es in das Leben der Kinder eingreift, ohne deren ausdrückliche Zustimmung zu rechtfertigen und wenn ja, unter welchen Umständen und in welcher Weise? Welche Qualität haben die Menschenrechte der Kinder im Vergleich zu den allgemeinen Menschenrechten? Wie lassen sich die Interessen von Kindern bestimmen? Inwieweit hängt die Interessenbestimmung durch Erwachsene von einer bestimmten Vorstellung von „guter Kindheit“ ab? Inwieweit ist das Alter oder der Entwicklungsstand zu berücksichtigen? Diese und manche anderen damit zusammenhängenden Fragen werden in dem Buch teilweise an konkreten Fallbeispielen, teilweise in grundsätzlicher Weise diskutiert.

Ich versuche zunächst, das Ergebnis, zu dem der Autor gelangt, in wenigen Worten zusammenzufassen (was gewiss nur annähernd möglich ist): Spätestens nachdem den Kindern mit der UN-Kinderrechtskonvention in rechtsverbindlicher Weise eigene Rechte zugestanden wurden, müsse

jedes Handeln von Erwachsenen, das unter Berufung auf das Kindesinteresse in das Leben von Kindern eingreift, moralisch gerechtfertigt werden. Es sei nicht mehr vertretbar, dass Erwachsene Kinder behandeln, wie sie es nach eigenem Gutdünken für richtig halten. Doch da Kinder nur in begrenztem (allerdings im Lebenslauf sich veränderndem) Maße über rationale Kompetenzen für eigenständige Entscheidungen verfügten, sei es unvermeidlich, dass Erwachsene in bestimmten Situationen an Stelle der Kinder handeln. Ein solches Handeln bezeichnet der Autor als „paternalistisch“. Da die Kinder nun eigene Rechte haben, verbiete sich allerdings ein „harter Paternalismus“ im Sinne von willkürlichem, und sei es noch so gutgemeintem, Handeln. Den an Rechte gebundenen Paternalismus, der immer auf Rechtfertigung angewiesen ist, bezeichnet der Autor als „weichen Paternalismus“. Ihn hält er für unvermeidlich. Nach einem Überblick über den Inhalt des Buches werde ich mich mit dem Plädoyer des Autors für einen „weichen Paternalismus“ auseinandersetzen.

Der Autor befasst sich zunächst mit dem „Begriff des Kindes“ und formuliert einen Arbeitsbegriff, wonach als Kind *alle* lebenden Personen verstanden werden sollen, die *noch nicht volljährig* sind. Dieser Arbeitsbegriff deckt sich mit der Formaldefinition des Kindes in der UN-Kinderrechtskonvention, unterscheidet sich aber teilweise von den Definitionen in deutschen Gesetzen. Er unterscheidet sich auch von manchen Definitionen, die in der internationalen moralphilosophischen Debatte verwendet werden. Diese Debatte ist vorwiegend auf jüngere Kinder fixiert und klammert ältere Kinder aus, oder sie überträgt stillschweigend ihre auf jüngere Kinder bezo-

genen Thesen auf alle „Minderjährigen“. Zum Beispiel sieht die sog. Willenstheorie generell keinen Sinn darin, Kindern Rechte zuzugestehen, da Kinder noch nicht über die hierfür erforderliche Fähigkeit zu einer „rationalen Willensartikulation“ verfügten.

Bevor der Autor die Frage erörtert, wie Kinder moralisch richtig zu behandeln und zu achten seien, setzt er sich mit den Rechten und der Stellung der Kinder im geltenden Recht der Bundesrepublik Deutschland (vom Verfassungsrecht über das Bürgerliche Recht bis hin zum Strafrecht) und im internationalen Recht, namentlich der UN-Kinderrechtskonvention, auseinander. Ein eigenes Kapitel widmet er den Rechten und Pflichten der Eltern und dem dreiseitigen Verhältnis von Eltern, Kind und Staat. Hier kommt er unter Bezug auf das Grundgesetz, die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts und die UN-Kinderrechtskonvention zu dem Ergebnis, dass von einem Elternrecht nur im Verhältnis zum *Staat*, aber nicht im Verhältnis zu ihren *Kindern* zu reden sei. Gegenüber den eigenen Kindern kämen den Eltern nur Pflichten zu, die sich am besten Interesse des Kindes zu orientieren hätten.

Die inhaltliche Bestimmung des Kindesinteresses kann sich nach Auffassung des Autors nicht allein am positiv gesetzten Recht orientieren, sondern erfordert ein tiefgehendes Verständnis der Rechte des Kindes, das moralische Rechte einschließen müsse. In den Ausführungen zu einer Metaethik der Kinderrechte analysiert er daher, wie sich das allgemeine Wesen von Rechten und einzelner Rechtearten sowie die Funktionen und Formulierungen von Rechten zu kinderspezifischen Eigenschaften verhalten.

Die Grundlage dafür, dass Kinder moralische Rechte beanspruchen können, sieht

der Autor in dem, was er den „moralischen Status“ des Kindes nennt. Darunter versteht er, dass Kinder ebenso wie Erwachsene als vollwertige Menschen anzuerkennen und im Vergleich mit volljährigen Personen als Gleiche zu behandeln seien. Seine moralphilosophische Grundlagenthese erprobt und schärft der Autor in der kritischen Auseinandersetzung mit den Werken einiger einflussreicher Philosophen, die sich intensiv mit ethischen Fragen befasst haben. Unter den Philosophen aus der Anfangszeit der bürgerlichen Gesellschaft geht er insbesondere auf Locke und Kant ein. Neuere Philosophen, mit denen er sich auseinandersetzt, sind John Rawls, Ernst Tugendhat und Jürgen Habermas. In deren Denkgebäuden, so der Autor, werde nicht nur der Blick auf Kinder vernachlässigt, sondern sie führten implizit auch darauf hinaus, Kindern den moralischen Status zu verweigern. Welche gravierenden Konsequenzen dies hat, macht er besonders an den Arbeiten des australischen „Ethikers“ Peter Singer aus, der noch in jüngster Zeit die Tötung von Kindern gerechtfertigt hat (dessen „Praktische Ethik“ wurde auf Deutsch zuletzt 2008 im renommierten Stuttgarter Reclam-Verlag veröffentlicht).

Da Kindern ein moralischer Status zustehe, ist es nach Auffassung des Autors unverzichtbar, sich intensiv Gedanken über die Interessen der Kinder zu machen. Bei dem Versuch, diese inhaltlich zu bestimmen, geht der Autor ausgiebig auf die Frage ein, worin sich ein „gutes Leben“ von Kindern auszeichnet. Er greift dabei auf den unbestimmten Rechtsbegriff des Kindeswohls zurück, den er in nominalistischer Weise mit dem guten Leben eines Kindes gleichsetzt. Dem Autor zufolge bestimmt der Begriff des Kindeswohls, „was für ein

Kind gut ist, solange ein Kind dies nicht völlig selbständig kann“ (187). Er gesteht zwar zu, der Begriff des Kindeswohls sei „weniger als die Sprache der Rechte dazu geeignet, den Interessen der Kinder *im gesellschaftlichen Normensystem* [...] angemessenes Gewicht und Gehör zu verschaffen“ (188; kursiv im Orig.). Und er hält mit Blick auf das deutsche Rechtssystem sogar den Verdacht für berechtigt, „dass mit dem Kindeswohlbegriff Kindern nur ein Instrument zweiter Klasse für die Formulierung und Einforderung ihrer Interessen zugestanden wird“ (ebd.). Gleichwohl hält der Autor den Begriff für unvermeidlich, da Kinder noch nicht über die notwendigen Fähigkeiten und den „qualifiziert autonomen Willen“ (193) verfügten, um ihr eigenes Wohl in allen denkbaren Aspekten beurteilen und ihm gemäß handeln zu können.

Deshalb seien die Kinder in verschiedenen Lebensstadien und -situationen darauf angewiesen, dass Erwachsene an ihrer Stelle Entscheidungen treffen. Solche Entscheidungen, die er in den Rahmen eines „weichen Paternalismus“ einordnet, seien allerdings nur unter bestimmten Bedingungen als „Notlösung“ zu rechtfertigen und müssten immer wieder auf ihre Berechtigung hinterfragt werden. Sie seien unter moralischen Gesichtspunkten immer dann problematisch, wenn sie „gegenüber Kindern zum Wohle der Kinder“ (192), d.h. entgegen dem ausdrücklichen oder vermuteten Willen der Kinder, erfolgten.

„Das moralische Hauptproblem des Paternalismus gegenüber Kindern ist die Frage, unter welchen Bedingungen eine paternalistische Handlung *gegen* den Willen oder über den Kopf des Kindes hinweg zur Bewahrung oder Förderung *seines* Wohls unternommen werden darf oder sogar muss“ (a.a.O., 191; kursiv im Orig.).

Es ist wohl kaum zu bestreiten, dass es immer wieder Situationen im Leben von Kindern gibt, in denen sie darauf angewiesen sind, dass Erwachsene Entscheidungen *für sie* treffen, ohne dass sie gefragt werden oder mit ihnen über diese Entscheidung verhandelt wird. Ich nenne ein naheliegenderes Beispiel, das häufig angeführt und auch im vorliegenden Buch behandelt wird. Ein Kind will spontan auf eine stark befahrene Straße rennen, um einen Ball zu erreichen, der dort hin gerollt ist. Die Mutter hält das Kind am Arm fest und greift damit gegen dessen Willen in seine Freiheit ein. Das Handeln der Mutter würde im Rahmen des im Buch vertretenen weichen Paternalismus damit gerechtfertigt, dass das Kind seinen Willen, den Ball zu erreichen, gar nicht hätte ausführen können, da es vorher mit großer Wahrscheinlichkeit von einem Auto überfahren worden wäre. Die Mutter hat das Kind somit nicht daran gehindert, sein Ziel zu erreichen, sondern es vor gravierenden Folgen bewahrt, die das Kind nicht gewollt hat. Es ließen sich hunderte weitere Fälle anführen, die ähnlich gelagert sind.

Allerdings sind bei weitem nicht alle Situationen, in denen Erwachsene in das Leben von Kindern eingreifen, so eindeutig zu beantworten und so leicht zu rechtfertigen wie in diesem Fall. Der Autor führt in seinem Buch auch einige solcher Beispiele an, vor allem aus dem Bereich der Medizin, bei denen die Eingriffe in das Leben des Kindes zwar unvermeidlich scheinen, aber auch fragwürdig bleiben und bei denen die Frage im Raum bleibt, ob nicht andere Lösungen dem Interesse des Kindes eher entsprochen hätten. Der Autor sieht mögliche Orientierungspunkte in den 14 „normativen Tendenzregeln“, die der Ethiker Dieter Birnbacher

aufgestellt hat.<sup>1</sup> In jedem Fall müssten, so der Autor, „vorbeugende Anstrengungen unternommen werden, um Situationen, in denen paternalistische Eingriffe infrage kommen, langfristig zu reduzieren“ (211).

Das Buch vermittelt eine sehr spannende und zum Nachdenken anregende Lektüre und gibt einen sehr guten Einblick in die aktuelle Ethik-Debatte und ihre Relevanz für mögliche Konfliktlösungen im Verhältnis von Erwachsenen zu Kindern. Es vermittelt auch einen deutlichen Eindruck von den blinden Flecken mancher allgemein anerkannter rechts- und moralphilosophischer Denkgebäude und den gravierenden Folgen, die sie für Kinder hätten, wenn sie auf diese übertragen würden. Das Buch ist unübertrefflich darin, wie es die Notwendigkeit verdeutlicht, Kindern einen „moralischen Status“ zuzuerkennen. Zwar wird auch in der sozialwissenschaftlichen Kindheitsforschung seit Jahren darauf hingearbeitet, Kinder nicht nur als Objekte, sondern als Akteure mit Subjektheitsmerkmalen erkennen zu lassen, aber diese erstreckte sich bisher kaum auf „kinderethische“ Fragen. Dies geschieht in deutscher Sprache meines Wissens erstmals in diesem Buch.

Ein Problem des Buches sehe ich darin, dass es bei aller Vorsicht und bei allen Selbstzweifeln auf die Rechtfertigung paternalistischen Handelns gerichtet ist, statt genauer zu fragen, wie dem entgegengewirkt und wo es vermieden oder abgebaut werden könnte.

1 Sie können hier nicht im Einzelnen referiert werden; vgl. D. Birnbacher: Paternalismus im Strafrecht – ethisch vertretbar? In: A. Hirsch et al. (Hrsg.): Paternalismus im Strafrecht. Die Kriminalisierung von selbstschädigendem Verhalten. Baden-Baden 2010, S. 11-26.

Der Verweis auf die „normativen Tendenzregeln“ von Birnbacher und ihre Erprobung an konkreten Fällen ist hochinteressant, doch verstärkt der Bezug darauf letztlich diese Tendenz. Es wird kaum beachtet, dass es sich bei dem Verhältnis von Erwachsenen zu Kindern um ein ungleiches Machtverhältnis handelt, das nicht einfach anthropologisch oder biologisch erklärt werden kann, sondern in den adultistischen Strukturen der zeitgenössischen Gesellschaften wurzelt. Diese kommen z.B. darin zum Tragen, dass das, was als „rationale Fähigkeiten“ gewertet wird und Anerkennung findet, letztlich von Erwachsenen vorherbestimmt wird. Auch wenn der Autor betont, dass Paternalismus immer Paternalismus „in einer konkreten Situation“ ist (204), neigt er dazu, diesen als generell unvermeidlich zu betrachten. Statt den Paternalismus in seiner „weichen“ Variante zu verteidigen, sollte einmal genauer untersucht werden, wie Konfliktsituationen um Kinderinteressen im Sinne „geteilter Verantwortung“ bewältigt werden können.

Die inhaltliche Bestimmung der Kindesinteressen erfolgt im Buch auf Kosten der Sichtweisen und subjektiven Willensäußerungen der Kinder und beschränkt sich letztlich auf eine Diskussion der vermeintlich objektiven Erfordernisse für ein „gutes Leben“, das wiederum mit dem Terminus Kindeswohl kurzgeschlossen wird. Dabei wird der problematischen Realgeschichte von Begriffen wie Kindeswohl oder Pater-

nalismus zu wenig Beachtung gewidmet.<sup>2</sup> Mag sein, dass unter Juristen, die an solchen Begriffen kleben, dicke Bretter hätten gebohrt werden müssen. Aber wenn schon auf der Bedeutung moralischer Rechte insistiert wird, die bei Juristen ebenfalls selten Anerkennung finden, hätten auch diese Begriffe problematisiert werden können. Der Verweis auf die moralischen Rechte bleibt im Buch eigentümlich abstrakt. Es wird nicht recht deutlich, worin sie sich von „positiven Rechten“ unterscheiden und, vor allem, wie sie entstehen und wie ihnen Anerkennung zu verschaffen wäre. Es sollte meines Erachtens weiter darüber nachgedacht werden, wie moralische Rechte durch Kinder selbst mitkonstituiert werden können (oder faktisch bereits werden) und wie ihnen in der Gesellschaft zu mehr Geltung verholfen werden könnte. Dies würde vielleicht dazu beitragen, die vermeintliche Notwendigkeit zu paternalistischem Handeln – und sei es noch so „weich“ – gegenstandslos zu machen.

*Manfred Liebel*  
 Rönnestr. 5, 14057 Berlin  
 E-Mail: [mliebel@ina-fu.org](mailto:mliebel@ina-fu.org)

2 Vgl. M. Liebel: Kinderinteressen. Zwischen Paternalismus und Partizipation. Weinheim/Basel, Kap. 5 (im Erscheinen).



*AKS München*

## „Solidarität statt Ausgrenzung – Ansätze kritischer Sozialer Arbeit“

Einladung zum 4. Bundestreffen der Arbeitskreise  
Kritische Soziale Arbeit (AKS) vom 11. bis 13. November 2016  
in München

Rechte Bewegungen erstarken. Rassistische Positionen werden salonfähig. SozialarbeiterInnen können im Flüchtlingskontext fast nur noch „Krisenmanagement“ leisten: Unter den bestehenden Rahmenbedingungen (Asylpaket 1,2 und 3) ist die Handlungsfähigkeit für Professionelle und Betroffene strukturell bedingt nur noch beschränkt gegeben.

Gleichzeitig rücken andere übergeordnete Themen wie z.B. Arbeitslosigkeit und die Verteilungsfrage aus dem Blick- und Diskussionsfeld. Ökonomische Dimensionen sozialer Problemlagen werden auch innerhalb unserer Profession spätestens in der Praxis fast völlig ausgeblendet. Von prekären Arbeitsbedingungen sind wir als SozialarbeiterInnen oft auch selbst betroffen.

Für eine kritische Soziale Arbeit stellt sich – weiterhin – die Frage, wie und mit welcher Haltung wir in der Praxis arbeiten wollen, welche Ziele wir vertreten und wie wir uns politisch einmischen können. Wir wollen auch diskutieren, wie wir uns im Alltag organisieren können, um gesund und solidarisch in der Praxis bestehen zu können.

Viele dieser Fragen werden schon lange in einzelnen Arbeitskreisen kritischer Sozialer Arbeit debattiert. Wir laden zum Bundestreffen alle AKS-Gruppen sowie alle Interessierten zu einem gemeinsamen Austausch ein.

Making the difference!

Liebe Mitstreiterinnen und Mitstreiter,

wie vereinbart findet das diesjährige Bundestreffen der Arbeitskreise kritischer Sozialer Arbeit in München statt. Wir freuen uns über Voranmeldungen an: [kritischesozialarbeit@gmx.de](mailto:kritischesozialarbeit@gmx.de).

Dies erleichtert uns eine gute Planung!

### Zum Ablauf

Die Tagung beginnt am Freitagnachmittag, den 11.11.2016, und dauert bis Sonntag, den 13.11.2016, ca. 13:00 Uhr. Neben der Möglichkeit eines allgemeinen Austauschs wird es eine ganze Reihe von Workshops geben. Sobald ihr als Einzelperson oder Gruppe einen Workshop gestalten wollt, gebt uns bitte möglichst bald Bescheid. Unsererseits planen wir folgende Themen aufzugreifen (Auswahl): kirchliche Arbeitgeber/Esoterik und Soziale Arbeit/Krise, Krieg, Prekariat und unsere Rolle als Sozialarbeiterin/Umgang mit Rassismus/Klassizismus etc. im Kollegenkreis/Arbeitsbelastung ASD/totale Institutionen und Soziale Arbeit (mit einem Aktivistin und selbst betroffenen „Regensburger Domspatz“)/Ombudsstellen in der Jugendhilfe/etc.

Wir empfehlen für München grundsätzlich eine frühzeitige Hotelreservierung! Zudem werden wir kleine „Schlafplatzbörse“ organisieren. Für die Teilnahme an der Tagung werden wir vermutlich um einen geringen Unkostenbeitrag (unter 25 €) bitten.

Wir freuen uns auf euch.

Mit solidarischen Grüßen,

*AKS München*

# Widersprüche

Zeitschrift für sozialistische Politik im Bildungs-, Gesundheits- und Sozialbereich

Gesellschaft als „Diskurs der Wünsche“ meint das Verfertigen des Sozialen im Prozess des sozialen Diskurses, nicht Unterwerfung unter vorgefertigte Normierungen.  
*Niko Diemer (1952 – 1992)*

## Wir über uns

1981/82 gründeten Mitglieder der Arbeitsfelder Gesundheit, Sozialarbeit und Schule des Sozialistischen Büros die Zeitschrift Widersprüche. In dieser Zeit des grünen Aufbruchs und der radikalisierten konservativen Wende versuchten wir eine erste Standortbestimmung als Redaktionskollektiv: „Verteidigen, kritisieren, überwinden zugleich“. Unter dieser Programmatik wollten wir als Opposition dazu beitragen, die materiellen Errungenschaften des Bildungs- und Sozialbereichs zu verteidigen, dessen hegemoniale Funktion zu kritisieren und Konzepte zu ihrer Überwindung zu konkretisieren. Zur Überzeugung gelangt, dass eine alternative Sozialpolitik weder politisch noch theoretisch ausreichend für eine sozialistische Perspektive im Bildungs- und Sozialbereich ist, formulierten wir unseren ersten Versuch einer Alternative zur Sozialpolitik als Überlegungen zu einer „Politik des Sozialen“. An der Präzisierung dieses Begriffes, an seiner theoretischen und politischen Vertiefung arbeiteten wir, als die Frage nach der „Zukunft des Sozialismus nach dem Verschwinden des realen“ 1989 auf die Tagesordnung gesetzt wurde. Das Kenntlichmachen der „sozialen Marktwirtschaft“ als modernisiertem Kapitalismus im Westen und Kapitalismus „pur“ im Osten erleichtert uns zwar die Analyse, gibt aber immer noch keine Antwort auf die Frage nach den Subjekten und Akteuren einer Politik des Sozialen, nach Kooperationen und Assoziationen, in denen „die Bedingung der Freiheit des einzelnen die Bedingung der Freiheit aller ist“ (Kommunistisches Manifest).

Wer in diesem Diskurs der Redaktion mitstreiten will, ist herzlich eingeladen.