

Beiträge aus Wissenschaft und Praxis
Neue Folge Band 8

Verschiedene Autoren: Generationswechsel - Antritts- und Abschiedsvorlesungen

A. Bauer / W. Ferchhoff / Th. Greuel / O. Herlyn / E.-U. Huster /
A. Schiffer-Nasserie / A. v. Randenborgh / H. Skladny /
C. Zwingmann

Generationswechsel -

Antritts- und Abschiedsvorlesungen 2010/2011



EVANGELISCHE FACHHOCHSCHULE
RHEINLAND-WESTFALEN-LIPPE
University of Applied Sciences

Evangelische Fachhochschule Rheinland-Westfalen-Lippe

Denken und Handeln

Beiträge aus Wissenschaft und Praxis

Schriftenreihe der Evangelischen Fachhochschule Rheinland-
Westfalen-Lippe

Herausgegeben von Esther Almstadt, Irene Gerlach, Wolfgang Maaser

Neue Folge Band 8

Thomas Greuel / Andreas Bauer / Ernst-Ulrich Huster /
Okko Herlyn / Wilfried Ferchhoff / Annette van Randenborgh /
Helene Skladny / Arian Schiffer-Nasserie /
Christian Zwingmann

Generationswechsel –
Abschieds- und Antrittsvorlesungen
2010/2011

Bochum, Oktober 2012

Satz: Martina Niepel

Druck: Hausdruckerei der EFH R-W-L, Horst Gerszewski

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
<i>Thomas Greuel</i> Singen, Spielen, Hören, Lernen – Perspektiven für musikpädagogische Fachlichkeit in der Sozialen Arbeit	9
<i>Andreas Bauer</i> Neue Wege in der Vormundschaft? Aktuelle Entwicklungen des Vormundschaftswesens im historischen Kontext	36
<i>Ernst-Ulrich Huster</i> „Die Entzweiung ist Versöhnung ...“	55
<i>Okko Herlyn</i> „ER WIRD’S WOHLMACHEN“ Eine biblische Zumutung	66
<i>Wilfried Ferchhoff</i> Geschichte globaler Jugend und Jugendkulturen	79
<i>Annette van Randenborgh</i> „Ich denke, also bin ich traurig!“	100
<i>Helene Skladny</i> Wohin werfen wir die Kunst? Über Kunstwerfen, Kunstwürfe und Entwürfe	105

<i>Arian Schiffer-Nasserie</i>	111
Teilhabe durch Gleichbehandlung? Zur Kritik eines Ideals (nicht nur) im Migrationsdis- kurs	
<i>Christian Zwingmann</i>	125
Sind religiöse Menschen gesünder und wenn ja, wa- rum? Ergebnisse empirisch-sozialwissenschaftlicher For- schung	

Vorwort

Mit dem vorliegenden Band von „Denken und Handeln“ findet die Dokumentation von Antritts- und Abschiedsvorlesungen an der Evangelischen Fachhochschule Rheinland-Westfalen-Lippe ihre Fortsetzung. Abgedruckt sind Vorlesungen, mit denen sich neu berufene Professorinnen und Professoren 2010 und 2011 hochschulöffentlich vorgestellt oder mit denen sich Kollegen, die in den Ruhestand traten, verabschiedet haben. Die Beiträge spiegeln den Generationswechsel wider, der sich zurzeit im Bereich der Lehre an unserer Hochschule vollzieht.

Der Band enthält zum einen Abschiedsvorlesungen von Kollegen, die - allesamt Originale- die EFH über Jahrzehnte hinweg geprägt haben - mit ihrer Lehre, ihren besonderen Leistungen in Forschung und Transfer und ihrem hohem Engagement in der akademischen Selbstverwaltung. Zum anderen zeigen die Antrittsvorlesungen, wie neue Kolleginnen und Kollegen spezifische Akzente setzen, welche wissenschaftlichen Themen und Problemstellungen sie bearbeiten und wie sie die Brücke zwischen Theorie und Praxis schlagen.

Allen, die ihre Vorlesung für den Druck überarbeitet und für „Denken und Handeln“ zur Verfügung gestellt haben, danke ich sehr herzlich. Mein Dank gilt dem Herausgeberkreis, der die Veröffentlichung der Beiträge initiiert und redaktionell begleitet hat.

Ich hoffe, dass der vorliegende Band dazu beiträgt, die Vielfalt wissenschaftlicher Zugänge und Themen zu erschließen, die für unsere Hochschule charakteristisch sind.

Bochum, im Januar 2012

Prof. Dr. Gerhard K. Schäfer, Rektor

Thomas Greuel

Singen, Spielen, Hören, Lernen – Perspektiven für musikpädagogische Fachlichkeit in der Sozialen Arbeit

Antrittsvorlesung am 23. April 2009

1. Musik als „Ausdruck“

Menschliches Leben ist, so hat es der Lebensphilosoph Wilhelm Dilthey gesehen, dadurch Leben, dass es sich „ausdrückt“. Gedanken, Gefühle, Ängste, Erinnerungen, Hoffnungen, Wünsche, Phantasien – all diese geistigen, emotionalen und seelischen Prozesse werden nur dann „gelebt“ und sind auch nur dann für einen anderen nachvollziehbar und verstehbar, wenn sie vom Menschen in irgendeiner Weise „veräußert“, „objektiviert“ oder „zum Ausdruck gebracht“ werden.

Und wenn wir heute danach fragen, wodurch denn geistige und seelische Prozesse eigentlich am besten zum Ausdruck gebracht werden, werden viele vielleicht antworten: „Ja, das ist doch klar, durch die Sprache natürlich!“ Und es stimmt ja auch, die Sprache, die Verbalsprache, ist ein ganz wesentliches Ausdrucksmittel für den Menschen, keine Frage, aber eben nicht immer, nicht für jeden und auch nicht für alles. Gerade in solchen Situationen, in denen etwas persönlich sehr Bedeutsames zum Ausdruck gebracht werden soll, heißt es oft: „Das kann ich gar nicht beschreiben“, „Da bin ich sprachlos“ oder „Mir fehlen die Worte“.

Viele Menschen sind auch gar nicht in der Lage, aus welchen Gründen auch immer, die Verbalsprache so elaboriert zu verwenden, dass sie damit stets adäquat das zum Ausdruck bringen können, was in ihnen vorgeht. Sie suchen deshalb nach anderen „Ventilen“, um sich „Luft zu verschaffen“, und nicht selten geschieht dies in wenig sozialverträglichen Formen.

Es wäre eine enorme Verarmung des Individuums und der Gesellschaft gleich mit, ja der gesamten Kultur, so möchte ich sagen, wenn wir den wunderbaren Reichtum an Ausdrucksmöglichkeiten, der dem Menschen als Potenzial gegeben ist, reduzieren würden auf die Form verbalsprachlichen Ausdrucks. Der Mensch ist mehr als ein Text-

ersteller, und oft sagt ein Händedruck, ein Lied, eine Geste, ein Blick mehr aus als manch wortreiche Quasselei.

Der zweck-rationale, an ökonomischer Gewinnmaximierung orientierte Zeitgeist rückt die verbalsprachlichen und eher kognitiv orientierten Ausdrucksmittel und Kommunikationsformen weit in den Vordergrund. Deutsch, Mathematik und Fremdsprachen sind folglich die Kernfächer unserer rationalistischen Bildungsauffassung, nicht aber Kunst, Musik, Tanz oder Theater. Wer da nicht mitkommt, wird herausselektiert in eine besondere Schulform oder durch Ritalin ruhiggestellt.

Ich halte es für durchaus bedenkenswert, was Heinrich Jakoby 1925 formuliert hat. Er schrieb:

„Unterbindung der Gelegenheiten zu spontanen, selbständigen Äußerungen – und nicht nur der musikalischen – beginnt bereits in der Kinderstube! Daß es dort ein in unserem Sinne wirkendes musikalisches Milieu nicht gibt, haben wir bereits festgestellt. Die allgemeine Einengung der Ausdrucksfreiheit in der frühen Kindheit, die Verschüchterung und Unterdrückung des Ausdrucksbedürfnisses bis zum Verstummen sind in der Musik oft in noch höherem Maße als auf anderen Ausdrucksgebieten der Hauptgrund für die Erziehungsnöte, mit denen man sich dann später quälen muß. Wir treffen hier auf die verhängnisvollen Folgen der Gesamthaltung einer Gesellschaft, die in ihrem ‚Erziehungsideal‘ den gehemmten Menschen als Typus geradezu züchtet. Was nennen wir denn ‚gut erzogen‘? Glatte, ruhige ‚Manieren‘, gedämpftes, leidenschaftsloses Sprechen, maßvolle Bewegungen, Verbergen aller spontanen Empfindungen, - kurz: Unterdrückung oder zumindest möglichst vollkommenes Verbergen und Verwischen aller Zeichen spontanen Ausdrucks. Brauchen wir uns noch zu wundern, wenn unsere Erziehung eine so problematische Sache ist?“¹

Wir haben zwar heute so viel Musikbeschallung wie nie zuvor – von einem „musikalischen Milieu“ aber, in dem Singen oder das Spielen von Musikinstrumenten sozusagen normales, alltägliches Ausdruckshandeln ist und damit auch das Hören von live gesungener oder gespielter Musik sozusagen zum Alltag gehört – davon sind wir heute – zumindest in den meisten Familien, so möchte ich behaupten – noch viel weiter entfernt als vor 80 Jahren. Im Gegenteil: Heute wird selbst

¹ Jakoby, Heinrich (1925): Jenseits von „musikalisch“ und „unmusikalisch“. Voraussetzungen und Grundlagen einer lebendigen Musikkultur. Stuttgart: Enke, S. 44

der verbalsprachliche Ausdruck zunehmend von seinen musikalischen Anteilen befreit. Das informelle und persönliche Gespräch, der sorgfältig formulierte Brief und selbst das Telefonat wird, zumindest nach meinem Erleben, immer häufiger ersetzt durch den melodiefreien Austausch von Sachinformationen. Ich rede von Emails oder SMS-Nachrichten, die durchaus sehr nützlich sein können, aber von den musikalischen Untertönen eines Absenders oft kaum noch etwas spüren lassen. Vielleicht werden sie ja gerade deshalb als fortschrittlich betrachtet. Ich sehe hier einen schleichenden Prozess kultureller Verarmung, der auch vor dieser Fachhochschule keineswegs Halt macht. Musik, meine Damen und Herren, ist also weit mehr als ein dekoratives Instrument zur Verhübschung des Alltags, und es wäre eine krasse Verharmlosung von Musik, sie nur als Medium oberflächlicher Unterhaltung zu betrachten. Sie ist ein wichtiges Ausdrucksmittel des Menschen. Friedrich Klausmeier hat in seinem 1978 erschienenen Buch „Die Lust, sich musikalisch auszudrücken“ die Bedeutung des Musikmachens und Singens darin gesehen, „[...] innerpsychische Spannungen nach außen abzuführen und zu gestalten.“² Demnach kann das Musikmachen auch als ein wichtiges Mittel zur Homöostase, also zur Spannungsregulation betrachtet werden, was wohl auch für rezeptive Umgangsformen mit Musik Gültigkeit beanspruchen kann. Allerdings ist damit noch nicht viel gesagt darüber, was eigentlich durch Musik zum Ausdruck gebracht wird. Es ist auch noch nichts gesagt über die ästhetische Qualität dieses Ausdrucks. Mir kommt es hier nur darauf an, dass Musik mehr ist als der tönende Klang selbst, dass Musik, wenn wir sie als „Ausdruck“ betrachten, über die sinnliche fassbare Gestalt hinaus verbunden ist mit sinnlich nicht Fassbarem, mit nicht Wahrnehmbarem, etwa mit Gefühlen, Gedanken, ästhetischen Gestaltungsideen, Phantasien, Erfahrungen, Wünschen, Sehnsüchten, Hoffnungen oder Glaubensvorstellungen. „Was bedeutet es, im iubilus zu singen?“, hat Augustinus einmal gefragt. Seine Antwort: „Die Erkenntnis, mit Worten nicht ausdrücken zu können, was das Herz bewegt.“³ Musik darf also durchaus auch als ein „spezifisches Medium emotionalen Ausdrucks“ betrachtet werden und kann einen

² Klausmeier, Friedrich (1978): Die Lust sich musikalisch auszudrücken. Eine Einführung in sozio-musikalisches Verhalten. Reinbek, S. 18

³ zit. n. Kopiez, Reinhard; Brink, Guido (1999): Fußball-Fangesänge. Eine FANomenologie. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 162

wichtigen Beitrag zur psychischen Gesundheit leisten.⁴ Ein Lied, das einem Neugeborenen vorgesungen wird, vermag das Gefühl von Sicherheit und Geborgenheit zu vermitteln und ihm das Gefühl zu geben, geliebt zu werden. Mit Musik können Menschen Anerkennung finden. Sie können die Erfahrung machen, dass es sich lohnt, für etwas zu arbeiten, sich für seine Ziele und Interessen anzustrengen, zu üben und Bequemlichkeit zu überwinden. Musik ist auf diese Weise in der Lage, einen wichtigen Beitrag zur „Sicherung der Entwicklungsbedürfnisse“⁵ zu leisten, wie es der Psychoanalytiker Helmuth Figdor erklärt, und dies gilt nicht nur für Kinder und Heranwachsende, so möchte ich ergänzen, sondern auch für Erwachsene bis in ihre letzte Lebensphase hinein.

Vielleicht lesen Sie einmal einige Sätze aus dem Buch „Zeugnisse Sterbender. Todesnähe als Wandlung und letzte Reifung“ der Musik- und Psychotherapeutin Monika Renz:

Musik ist ein „Medium, das wie kaum ein anderes, bewusstseinsfernste Seelenschichten anrühren und Menschen auch im Bereich der Spirituellen begleiten kann. [...] Musik ist erste und universale Muttersprache, Medium frühester Kommunikation. Bereits das Ungeborene ist in einem Klangraum und sensibel für Mutterstimme und mütterlichen Herzschlag. Und nach der Geburt, im Dialog zwischen Eltern und Kind, wirkt vorerst nicht das abstrakt gesprochene Wort, sondern wie es klingt und was wortlos in der Luft liegt.

Genau in dieser Eigenschaft wird Musik zur Chance für Sterbende und Menschen im Koma. Nicht mehr fähig, in unserem Sinne zu kommunizieren, gleichzeitig aber erhöht sensibel für alles Atmosphärische (Musik!), sind solche Menschen angewiesen auf Resonanz, Beruhigung.“⁶

Singen, summen, ein Instrument spielen, sich bewegen, trommeln, tanzen, etwas formen, gestalten – all dies sind nicht nur Möglichkeiten menschlichen *Ausdrucks*, sondern zugleich Möglichkeiten eines *friedlichen und harmonischen Miteinanders*. Wenn Menschen miteinander Musik machen, sei es in der Südkurve mit 20.000 anderen Fußball-

⁴ vgl. Figdor, Helmuth: Was muss ein Kind „wissen“, um die Musik für seine seelische Entwicklung nutzen zu können? In: Figdor, Helmuth; Rübke, Peter (2008): Das Musizieren und die Gefühle. Instrumentalpädagogik und Psychoanalyse im Dialog. Mainz: Schott, S. 146

⁵ a.a.O., S. 149

⁶ Renz, Monika (2000): Zeugnisse Sterbender. Todesnähe als Wandlung und letzte Reifung. Paderborn: Junfermann, S. 28

fans, sei es in einem Chor, in einem Gottesdienst oder sei es abends am Bett eines Kindes, wenn die Mutter oder der Vater oder sogar beide zusammen zweistimmig als Abendritual ein Gute-Nacht-Lied singen – in all diesen Situationen hat das gemeinsame Musikmachen etwas wunderbar Gemeinschaftsbildendes, das wir durchaus genießen dürfen, solange wir uns darüber im Klaren sind, was hier eigentlich geschieht. Deshalb kann das Einüben von künstlerisch-kreativen Ausdrucksformen im Rahmen von Gruppen immer auch ein Einüben eines friedlichen und respektvollen Umgangs miteinander sein und wertvolle soziale Erfahrungen vermitteln.

Vielleicht darf ich Ihnen zum Abschluss dieses Abschnitts ein Beispiel aus meiner eigenen Praxis zeigen, das ich gerade in diesem Sinne für weitgehend gelungen halte. Mit Schülerinnen / Schülern des Neukirchener Berufskollegs habe ich einmal das bekannte Musical „Anatevka“ in Auszügen einstudiert und zur Aufführung gebracht, und im Rahmen dieser Projektarbeit war es möglich, Menschen „wie Du und ich“, also Menschen ohne besondere musikalische Voraussetzungen, dazu zu bewegen, nicht nur auf der Bühne eine Rolle zu spielen, sondern dies auch in Verbindung mit solistischem Singen, – für Menschen ohne Bühnenerfahrung und ohne irgendeine Art von gesanglicher Ausbildung eine echte Herausforderung, wie Sie sich denken können. Sehen Sie ein paar Ausschnitte aus dieser Aufführung. Jeder Teilnehmer der Projektgruppe bringt sich nach seinen individuellen Möglichkeiten innerhalb einer Rolle musikalisch oder szenisch zum Ausdruck.

[Videopräsentation]

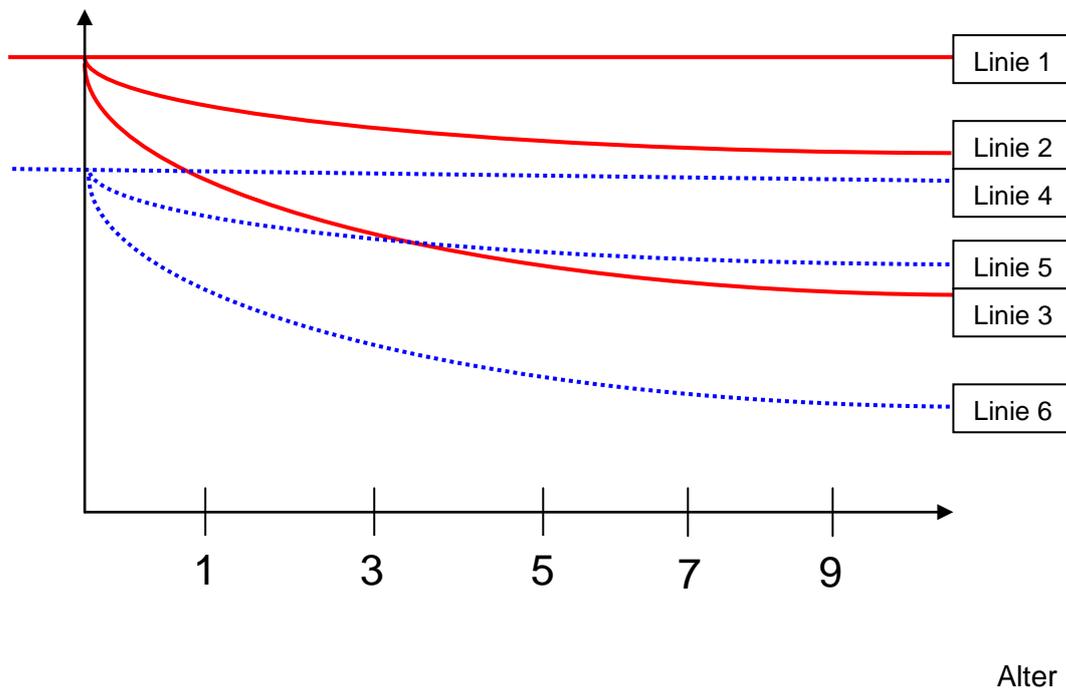
2. Zur Bedeutung der ersten Lebensjahre

Nun entwickelt sich die Fähigkeit, sich musikalisch auszudrücken, keineswegs von alleine, d.h. von „Natur“ aus oder, noch besser gesagt: durch seine Anlagen.

Lange genug hat man gemeint, musikalische Fähigkeiten seien eine Sache angeborener Musikalität oder Begabung. Inzwischen hat sich in der musikalischen Entwicklungspsychologie und in der Musikpädagogik, wenn ich es richtig einschätze, ein dynamischer Begabungsbegriff durchgesetzt.

Nach diesem Ansatz, der auf den amerikanischen Musikpsychologen Edwin Gordon zurückgeht, verfügt der Mensch über ein musikalisches Begabungspotenzial, das angeboren und von Individuum zu Individuum verschieden ist. Allerdings befindet sich die musikalische Begabung in den ersten Lebensjahren in einem Entwicklungsstadium, und es hängt von den musikalischen Erfahrungen und damit von der Förderung ab, ob und in welchem Maße das angeborene Begabungspotenzial aufrecht erhalten werden kann. Ohne frühe musikalische Erfahrungen, so Gordon, verkümmere dieses Begabungspotenzial.

In Abb. 1 habe ich versucht, dies einmal zu veranschaulichen. Linie 1 zeigt die angenommene Höhe des angeborenen Begabungspotenzials eines Kindes. Bei „guter“ Förderung in den ersten Lebensjahren stabilisiert sich die tatsächliche Begabung in einem Bereich nah an diesem angeborenen Begabungspotenzial (Linie 2). Bei „weniger guter“ musikalischer Förderung stabilisiert sich dagegen die tatsächliche Begabung auf einem deutlich niedrigeren Level (Linie 3). Ein anderes Kind hat vielleicht ein niedrigeres Begabungspotenzial (Linie 4). Bei optimaler Förderung dieses Kindes aber kann sich die tatsächliche Begabung auf einem Niveau stabilisieren (Linie 5), das höher liegt als das Niveau der stabilisierten Begabung des ersten Kindes, das zwar mit einem höheren Begabungspotenzial ausgestattet ist, dann aber nur unzureichend gefördert wurde. Am schlechtesten schneidet das Kind ab, das nicht nur ein geringeres Begabungspotenzial mitbringt, sondern dann auch noch unzureichend gefördert wird (Linie 6).

Abb. 1: Das Konzept der dynamischen Musikbegabung (n. Gordon)

Man sieht, nach diesem Begabungskonzept hängt die Höhe der stabilisierten Musikbegabung von der Förderung in den ersten Lebensjahren ab. Das schließt keineswegs aus, auch in späteren Jahren noch bedeutende musikalische Lernprozesse vollziehen zu können, wenngleich auch die beste musikalische Förderung nicht über das angeborene Potenzial hinausgehen kann.

Gordon setzt den Zeitpunkt, an dem sich die Musikbegabung stabilisiert, auf das neunte Lebensjahr fest, was nicht unbestritten ist. Und es gibt durchaus auch andere Entwicklungsmodelle, etwa das der Expertiseforschung, nach dem die musikalische Leistungsfähigkeit eines Menschen einfach in einem Zusammenhang steht mit der Übezeit, die dieser Mensch in seinem bisherigen Leben angehäuft hat. Doch können damit nicht Fälle von musikalisch Hochbegabten erklärt werden, die relativ wenig üben, aber erstaunlichste Leistungen vollbringen. Deshalb halte ich das Gordon-Modell für überzeugender.

Legt man dieses Konzept der dynamischen Musikbegabung zugrunde, kommen den ersten Lebensjahren für die Entwicklung dessen, was

„Musikalität“ genannt wird, höchste Bedeutung zu.⁷ Daraus kann man nur den Schluss ziehen, den Bildungsangeboten in den ersten Lebensjahren erheblich höheren Stellenwert beizumessen als dies heute der Fall ist. Deshalb bin ich sehr froh, dass diese Fachhochschule einen eigenen Bachelor-Studiengang Elementarpädagogik eingerichtet hat, an dessen Ausgestaltung ich mich gerne beteilige.

3. Soziale Benachteiligung als „musikalische Benachteiligung“

Einige Bemerkungen zur „sozialen Frage“. Es gibt zwar auch im Bereich der Elementarpädagogik, d.h. in den Kindertagesstätten, durchaus Bemühungen, die Lage zu verbessern – ich denke da etwa an den „Felix“, ein Gütesiegel, mit dem der Deutsche Chorverband solche Kindertagesstätten auszeichnet, die durch „kindgerechtes Singen“, wie es heißt, die musikalische Entwicklung der Drei- bis Sechsjährigen in besonderem Maß befördern. Insgesamt wird man aber sagen müssen, dass das musikpädagogische Ausbildungsniveau von Erzieherinnen und Erziehern im allgemeinen eher gering ist, und oft, so hat eine empirische Studie von Peter Brünger vor einigen Jahren ergeben, kommt die musikalische Arbeit über das gelegentliche Gröhlen von einigen, wenigen Geburtstagshits kaum hinaus.⁸

Auch in der Grundschule ist die Situation kaum besser: Nach Schätzungen des Verbands deutscher Schulmusiker (VDS) werden in Grundschulen 80% und in Haupt- und Realschulen 70 % des in der Stundentafel vorgesehenen Musikunterrichts fachfremd erteilt oder fallen aus. Im Gymnasium, so schätzt man, liegt der Anteil dagegen bei nur 35 %.⁹ Diese Zahlen machen auf die Benachteiligung der meisten Grundschulkinder sowie der meisten Schülerinnen und Schüler von Haupt- und Realschulen in Bezug auf musikalische Bildung aufmerksam.

⁷ vgl. Gembris, Heiner (1998): Grundlagen musikalischer Begabung und Entwicklung. Augsburg: Wißner, S. 199f.

⁸ Brünger, Peter (2003): Singen im Kindergarten: eine Untersuchung unter bayerischen und niedersächsischen Kindergartenfachkräften, Augsburg : Wißner.

⁹ Jünger, Hans: Zurück zum Beginn. Eignungsprüfungen für Musikpädagogen, in: Heß, Frauke (Hg.): Berufsbezogen ausbilden!/? Kassel: Bosse [Musik im Diskurs, Band 18], S. 27

Nun gibt es allerdings in Deutschland ein sehr differenziertes Musikschulsystem, das die Defizite in der Kindertagesstätte, und im allgemein bildenden Schulwesen teilweise kompensieren kann – allerdings sind diese Angebote meistens kostenpflichtig und können in der Regel nur diejenigen Kinder erreichen, deren Eltern den Wert musikalischer Bildung zu schätzen wissen und es sich leisten können.

Die Beträge, die da anfallen, sind keineswegs gering, was ich Ihnen vielleicht kurz aus eigener Erfahrung berichten kann. Mein Sohn ist 9 Jahre alt, wird bald 10, und hat seit fünf Jahren Cello-Unterricht. Hier sehen Sie, was wir dafür bezahlen müssen:

Für 30-minütigen Einzelunterricht bezahlen wir monatlich 70 € (Ferien durchbezahlt, versteht sich); für den Ergänzungsunterricht in einer sog. Suzuki-Gruppe noch mal 25 € pro Monat, und für das Ausleihen des Musikinstruments werden noch mal 16 € monatlich fällig. Das Ausleihen von Streichinstrumenten macht gerade bei Kindern Sinn, weil die Kinder ja wachsen und mit zunehmender Körpergröße auch ein größeres Instrument benötigen. Wenn man mal davon absieht, dass gelegentlich auch noch Noten gekauft werden müssen, belaufen sich die Kosten für diese Celloausbildung auf insgesamt 111 € pro Monat – ein Betrag, den sich – unabhängig von Interessen und Begabungen – Menschen aus den untersten Einkommensschichten überhaupt nicht leisten können. Damit ist der Zugang zu Bildungsangeboten dieser Art solchen Kindern, die aus ihrer Sicht zufälligerweise (!) unter einkommensschwachen Verhältnissen aufwachsen, weitgehend verwehrt.

Dass soziale Disparitäten sich auch im Musikleben widerspiegeln, zeigt auch eine repräsentative Erhebung des Instituts für Demoskopie Allensbach aus dem Jahre 2005 (siehe Tabelle 1).

Demnach steigt der Anteil derjenigen, die ein Instrument spielen, mit zunehmendem Einkommen und zugleich mit höherem Bildungsabschluss. In den unteren Einkommensklassen lag der Anteil der Instrumentalisten im Jahr 2005 bei gut 10 %, bei den höheren Haushaltsnettoeinkommen ab 3500 € dagegen bei über 20 %.¹⁰

Tabelle 1

¹⁰ Deutsches Musikinformationszentrum (MIZ): Statistik „Instrumentales und vokales Musizieren 2005 und 2000“, zusammengestellt vom Deutschen Musikrat, <http://www.miz.org/statistiken.html> [23.4.2009]

	Spiele ein Instrument		Singe im Chor, Verein	
	2005	2000	2005	2000
	In %		In %	
Männer	13,4	12,4	5,0	5,3
Frauen	13,5	14,4	7,4	8,0
Bevölkerung ab 14 Jahre	13,5	13,4	6,3	6,7
Altersgruppen				
14-19 Jahre	22,9	22,5	5,6	6,9
20-29 Jahre	16,3	18,8	3,3	4,3
30-39 Jahre	15,7	14,0	4,1	4,3
40-49 Jahre	13,5	13,0	5,3	4,9
50-59 Jahre	11,6	11,0	6,7	9,1
60-69 Jahre	10,3	11,1	9,3	11,0
70 Jahre und älter	9,1	8,3	8,7	7,2
Schul-/Berufsbildung				
Volks-/Hauptschule ohne Lehre	6,4	6,5	4,9	7,4
Volks-/Hauptschule mit Lehre	7,5	7,7	6,4	6,4
Höhere Schule ohne Abitur	14,4	14,8	5,5	6,3
Abitur, Hochschulreife, oh. abg. Studium	25,9	25,9	7,5	6,8
Abgeschlossenes Studium	26,3	25,5	8,7	7,8
Haushaltsnettoeinkommen¹				
unter 1.000 Euro	10,4	8,6	4,9	5,3
1.000-unter 1.500 Euro	10,3	11,0	5,9	5,9
1.500-unter 2.000 Euro	11,9	12,2	6,3	7,5
2.000-unter 2.500 Euro	12,3	13,1	5,9	6,2
2.500-unter 3.500 Euro	14,6	k.A.	6,2	k.A.
3.500 Euro und mehr	20,4	k.A.	7,8	k.A.

Auch das Ausbildungsniveau steht offenbar in einem deutlichen Zusammenhang zum Instrumentalspiel: Bei den Menschen mit niedrigem Bildungsabschluss liegt der Anteil der Instrumentalisten bei 6,4 bzw. 7,5 %, während er bei den höheren Bildungsabschlüssen mit etwa 26 % deutlich höher liegt.

Umso mehr verdienen die verschiedenen Programme, die sich mit dem Titel „Jedem Kind ein Instrument“ verbinden, entsprechende Beachtung. Solche Programme gibt es inzwischen, übrigens von Bochum ausgehend, nicht nur im Ruhrgebiet, sondern auch in Monheim, Hamburg, Hessen und mit anderen Schwerpunkten auch in Münster, Neuss und Detmold, um nur die wichtigsten Orte zu nennen.

Das Ruhrgebietsprogramm beispielsweise wendet sich grundsätzlich an alle Kinder im Grundschulalter, wobei Empfänger von Sozialhilfeleistungen von den Gebühren befreit sind. Hier besteht für Kinder aus

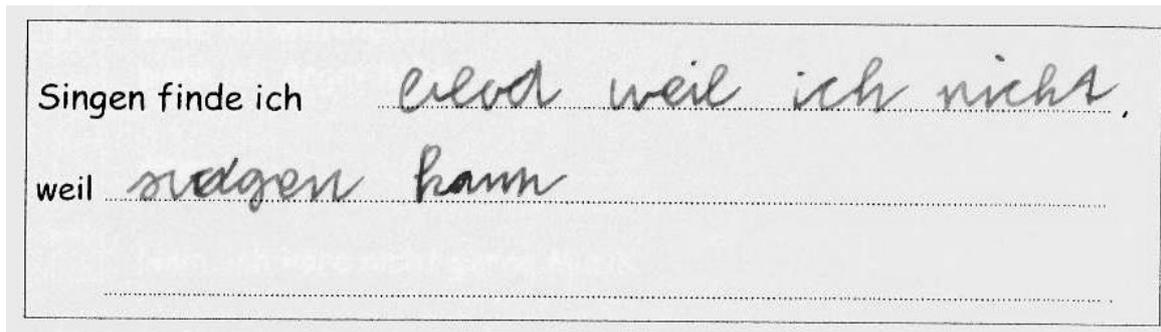
bildungsfernen und finanzschwachen Verhältnissen eine Chance auf musikalische Ausbildung, die man geradezu als „historisch“ bezeichnen kann. Von vorneherein sind auch türkische Musikinstrumente mit in die Palette der angebotenen Musikinstrumente einbezogen. Ob und in welchem Maße die mit dem Programm verbundenen Chancen tatsächlich genutzt werden, müssen die anstehenden empirischen Untersuchungen zeigen.

Allerdings bestehen auch noch konzeptionelle Defizite. Nach den aktuellen Zahlen sind 370 Grundschulen in das Programm „Jedem Kind ein Instrument“ einbezogen, mit insgesamt weit über 25.000 Kindern. Im kommenden Schuljahr werden über 30.000 neue Erstklässler in das Programm „Jedem Kind ein Instrument“ einsteigen – von Förderschulen und von Kindern mit besonderem Förderbedarf aber ist hier nicht die Rede. Noch immer sind Förderschulen von dem Programm nahezu ausgeschlossen – obwohl es nicht den geringsten sachlichen Grund dafür gibt. Wer „jedem Kind“ ein Angebot machen will, darf Menschen mit Behinderungen nicht ausschließen!

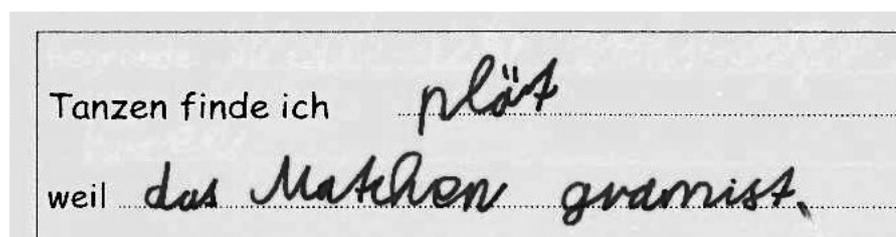
4. Was heißt „musikpädagogische Fachlichkeit“?

Nachdem ich nun versucht habe, deutlich werden zu lassen, warum wir überhaupt musikpädagogische Arbeit brauchen, auch gerade in den Feldern der Sozialen Arbeit, wende ich mich nun der Frage zu, worin eigentlich „musikpädagogische Fachlichkeit“ besteht. Wie lassen sich Merkmale „guter“ musikpädagogischer Angebote in der Sozialen Arbeit beschreiben?

Ich weiß nicht, wie es Ihnen geht, meine Damen und Herren, für viele jedenfalls ist die musikalische Lerngeschichte eine traurige Kette von entmutigenden Erfahrungen, d.h. von Erfahrungen, dass sie nichts können, dass sie nicht gut genug sind, dass sie irgendwelchen Ansprüchen nicht genügen, kurz: dass sie im Musikalischen nichts wert sind.

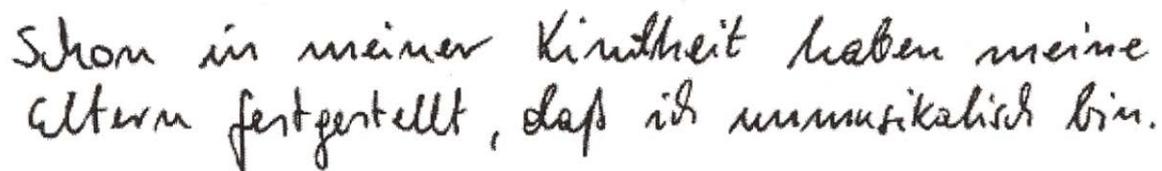


„Singen finde ich blöd, weil ich nicht singen kann“, schreibt eine Schülerin aus dem 3. Schuljahr und bringt damit ihr Selbstbild der Unfähigen zum Ausdruck. Ein solches Selbstbild kommt in der Regel über das unreflektierte, unfachliche und entmutigende Feedback von anderen zustande, etwa von Eltern oder Geschwistern. Mich schmerzt eine solche Äußerung sehr, weil hier einem Kind ganz offensichtlich ein Zugang zu einer Ausdrucksform verbaut wird, die in allen Kulturen der Welt als natürliche Lebensäußerung gilt, die in Deutschland aber vor dem Hintergrund faschistischen Missbrauchs in Verruf geraten ist – wie ich meine, völlig zu Unrecht und zum Schaden unserer Kinder.



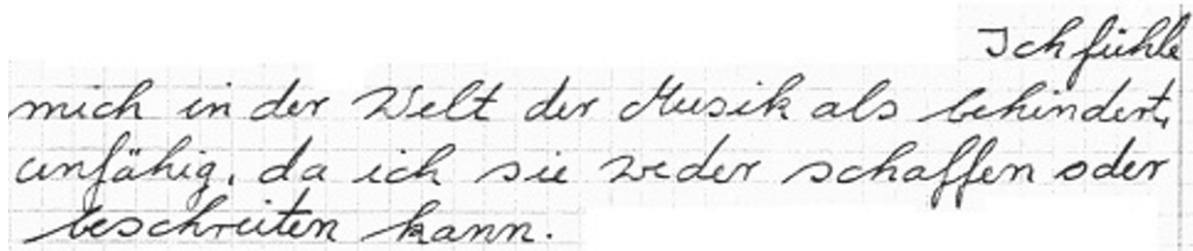
„Tanzen finde ich blöd, weil das Mädchenkram ist“, meint ein bayerischer Junge aus der gleichen Klasse, der hier ein Klischee übernimmt und sich damit selbst einer Ausdrucksmöglichkeit beraubt.

Solche Beispiele finden sich selbst im Grundschulalter zuhauf. Viele – es sind hier übrigens vor allem Jungen! – haben schon im Grundschulalter entmutigende Erfahrungen mit Singen oder Tanzen gemacht, und wenn diese Erfahrungen nicht mit pädagogischen Mitteln aufgebrochen werden, sondern sich stattdessen verfestigen, lesen wir Jahre später vielleicht Sätze wie diesen:



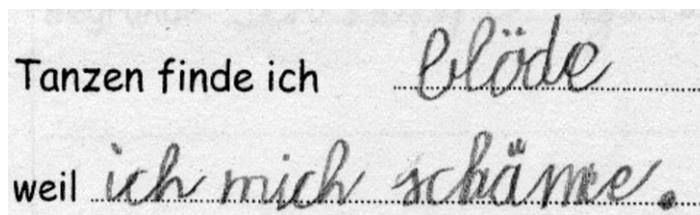
Schon in meiner Kindheit haben meine Eltern festgestellt, dass ich unmusikalisch bin.

Oder, ebenfalls ein ehemaliger Schüler aus der Erzieherausbildung des Neukirchener Erziehungsvereins:



Ich fühle mich in der Welt der Musik als behindert, unfähig, da ich sie weder schaffen oder beschreiten kann.

Menschen die ermutigende Erfahrung zu vermitteln, dass sie in den künstlerisch-ästhetischen Ausdrucksbereichen etwas können, dass sie gut sind, dass sie etwas Wesentliches beitragen können, dass sie mit anderen zusammen etwas gestalten können – das ist die Aufgabe, die sich hier stellt, und zwar nicht nur Bezug auf die spätere Klientel der hier Studierenden, sondern auch in Bezug auf die Studierenden selbst.



Tanzen finde ich blöde
weil ich mich schäme.

„Tanzen finde ich blöde, weil ich mich schäme“, schreibt ein anderer Junge aus einem dritten Schuljahr. Ich wünschte mir, dass ein Pädagoge, der hier an der EFH in Bochum sein Studium absolviert hat, die Empathie aufbringt, ein solches Gefühl „wahrzunehmen“, auch wenn es nicht verbalsprachlich artikuliert worden ist, und dass er tanzpädagogisch und psychologisch in der Lage ist, diesem Jungen Wege zum Tanzen zu eröffnen, dabei aber gleichzeitig den Schutz des Privat-

raums zu gewährleisten – zum Beispiel durch die Methode des Rollenspiels, die nach der von Anja Lietzmann vorgelegten „Theorie der Scham“ ein besonders geeignetes Mittel ist, um Schamgrenzen zu überwinden.¹¹

Glauben Sie bitte nicht, dass die Studierenden oder vermutlich auch die Dozenten dieser Fachhochschule frei wären von solchen negativen Erfahrungen im Bereich des Musikmachens. Eine Studentin dieser Fachhochschule schrieb im vergangenen Wintersemester in ihrer „Autobiographie des Singens“:

„Ich bin auf eine kleine Grundschule gegangen. Einen Schulchor oder Musik-AGs besaß die Grundschule nicht. Dort wurde mir durch meine Lehrerin [...] unmissverständlich klar gemacht, dass ich nicht singen könne, da ich die Stimme nicht halten könne. Das bestätigte die Meinung meiner Eltern. [...] Als ich aus der Grundschule entlassen wurde, war ich fest davon überzeugt nicht singen zu können, was auch heute noch meine Auffassung ist.“

Damit ist ein erstes Merkmal für eine gute musikpädagogische Aktivität im Bereich der Sozialen Arbeit, aber nicht nur dort: Diese Aktivitäten müssen *ermutigen* und die Entwicklung fördern. Theoretisch kann man hier sich leicht auf die Individualpsychologie Alfred Adlers, vor allem auch auf dessen Schüler Rudolf Dreikurs beziehen.

Das Prinzip der Ermutigung schließt übrigens nicht das aus, was Piaget in seinem Äquilibrationskonzept als „Störung“ betrachtet hat. Auch in der Sozialen Arbeit sind Hinweise wichtig auf Fehler, auf Verbesserungs- und Steigerungsmöglichkeiten. Noch besser ist es natürlich, wenn die Teilnehmer selbst solche Möglichkeiten entdecken können. Man muss auch in der Sozialen Arbeit nicht alles und nicht alles gleich gut finden. Im Gegenteil: Manche brauchen unmissverständlich klares Feedback, und dieses Feedback darf auch durchaus offen und kritisch, vielleicht sogar hart sein, aber niemals entmutigend oder gar persönlich verletzend. –

Nur in den seltensten Fällen können musikpädagogische Angebote in der Sozialen Arbeit mit erheblichen musikalischen Vorkenntnissen oder Fähigkeiten der Teilnehmer rechnen. In der Regel müssen die Angebote „niederschwellig“ angesiedelt sein und nahezu voraussetzungslos gelingen können. Das bedeutet nun keineswegs, dass sie

¹¹ vgl. Lietzmann, Anja (2007): Theorie der Scham – eine anthropologische Perspektive auf ein menschliches Charakteristikum. Hamburg: Kovač.

primitiv sein müssen, wie ich es in Kindergärten schon mehrfach erlebt habe. Da wurden mit Fünfjährigen wochenlang Trommeln oder Rasseln gebastelt, und als die Instrumente dann endlich fertig waren, wurde zum Abschluss mehr oder weniger planlos mit ihnen herumgeläutert, um ihnen anschließend einzureden, dies sei aber doch ein „schönes Musikerlebnis“ gewesen. Dabei wissen wir aus der musikalischen Entwicklungspsychologie, welches Lernpotenzial gerade fünfjährige Kinder für das Erlernen rhythmischer Fähigkeiten mitbringen. Damit bin ich bei einer zweiten Vokabel zur Beschreibung einer „guten“ musikpädagogischen Praxis: Ich bezeichne sie als „**möglichkeitsorientiert**“, wenn sie sich nicht an dem orientiert, was bereits an entwickelten Fähigkeiten bereits gebrauchsfähig ist, sondern an dem, was an *realen Lernmöglichkeiten* vorhanden ist, was also tatsächlich erreichbar ist. Und wenn ich musikalische Lernmöglichkeiten als „real“ bezeichne, dann greife ich bewusst auf die aristotelische Unterscheidung von „energia“ und „dynamis“ als den beiden Formen der Realität zurück: „energia“ als das „wirklich Seiende“ und „dynamis“ als das der Möglichkeit nach Seiende.

Streng ontologisch betrachtet führt dieser Möglichkeitsbegriff zugegebenermaßen in unauflösbare Aporien, weshalb Nicolai Hartmann ihn als „populären Möglichkeitsbegriff“ bezeichnet. Er ist aber, was auch Hartmann einräumt, dem menschlichen Realitätsempfinden „zutiefst eingewurzelt“¹² und für einen Pädagogen, wie ich meine, unverzichtbar. Nach diesem Begriff trägt jedes Sein zahlreiche Möglichkeiten künftigen Seins in sich, von denen sich im Laufe der Zeit immer nur eine verwirklichen lässt.¹³ So gibt es auch von jedem musikalischen Entwicklungsstand aus eine Vielzahl von Möglichkeiten für weitere musikalische Lernprozesse, von denen eine ausgewählt werden kann, um zu einem anderen Lernstand zu kommen, von wo aus sich dann wiederum verschiedene Lernmöglichkeiten ergeben. Durch die ständige Wiederholung dieses Selektionsvorgangs ergibt sich die individuelle musikalische Lernbiographie eines Menschen.

Möglichkeitsorientierung bedeutet also Orientierung an der Realität, eben an den realen individuellen Möglichkeiten der Teilnehmerinnen

¹² Hartmann, Nicolai (1966): *Möglichkeit und Wirklichkeit*. 3. Aufl. Berlin: De Gruyter, S. 162

¹³ vgl. Hartmann, a.a.O., S. 144

und Teilnehmer, und nicht etwa eine einseitige Orientierung am biologischen Lebensalter.

Eine Musikpraxis, die einerseits nahezu voraussetzungslos gelingt, andererseits aber auch grundlegende, basale, komplexe und subjektiv bedeutsame Musikerfahrungen ermöglicht, nennt man in der Musikpädagogik gerne „*elementar*“ – ein dritter Begriff, den ich zur Beschreibung guter Praxis heranziehen möchte, der aber nicht nur für den sog. Elementarbereich unseres Bildungssystems relevant ist, sondern durchaus auch in der Seniorenarbeit und in anderen Feldern Sozialer Arbeit Bedeutung gewinnen kann. Die Musikinstrumente, die für eine solche „elementare Musikpraxis“ infrage kommen, müssen nicht sonderlich kompliziert sein. Schon mit einfachen Alltagsgegenständen lassen sich interessante musikalische Prozesse gestalten. Eine Gruppe von Studierenden hat dazu ein kleines Beispiel vorbereitet, das sie nun gerne einmal präsentieren möchte.

[Musikalische Präsentation von Studierenden: Becher-Rhythmical]

Vielen Dank dafür. Dieser musikalische Ablauf hat zumindest auf den ersten Blick Einiges, was in der Sozialen Arbeit benötigt wird: Die Teilnehmer können ohne besondere Voraussetzungen mitmachen, so scheint es, und es handelt sich um eine musikalische Gruppenaktivität, bei der jeder sich einfügen muss. Ohne bestimmte sensomotorische Fähigkeiten, ohne „Rhythmusgefühl“, ohne ein bestimmtes Maß an Merkfähigkeit, ohne die Fähigkeit, Regeln einhalten zu können usw. können die Anforderungen, die mit dieser Aktivität verbunden ist, jedoch nicht bewältigt werden. Anders ausgedrückt: Diejenigen Teilnehmerinnen und Teilnehmer, die die genannten Voraussetzungen nicht mitbringen, werden durch den synchron-normativen Ablauf mehr oder weniger ausgeschlossen – eigentlich das Gegenteil dessen, was Soziale Arbeit anstrebt. Gruppenaktivitäten sollten also mit der Unterschiedlichkeit der Voraussetzungen rechnen, die die Teilnehmer mitbringen.

Die pädagogische Antwort auf das Phänomen der Heterogenität von Gruppen heißt *Binnendifferenzierung*, was ich als viertes Qualitätsmerkmal anführen möchte. Bei fachlich fundierten musikpädagogischen Gruppenaktivitäten, wie ich sie hier vertreten möchte, sind gleichzeitig verschiedene Anspruchsniveaus möglich. Auch dies kann Ihnen eine Gruppe von Studierenden nun an einem Beispiel demonst-

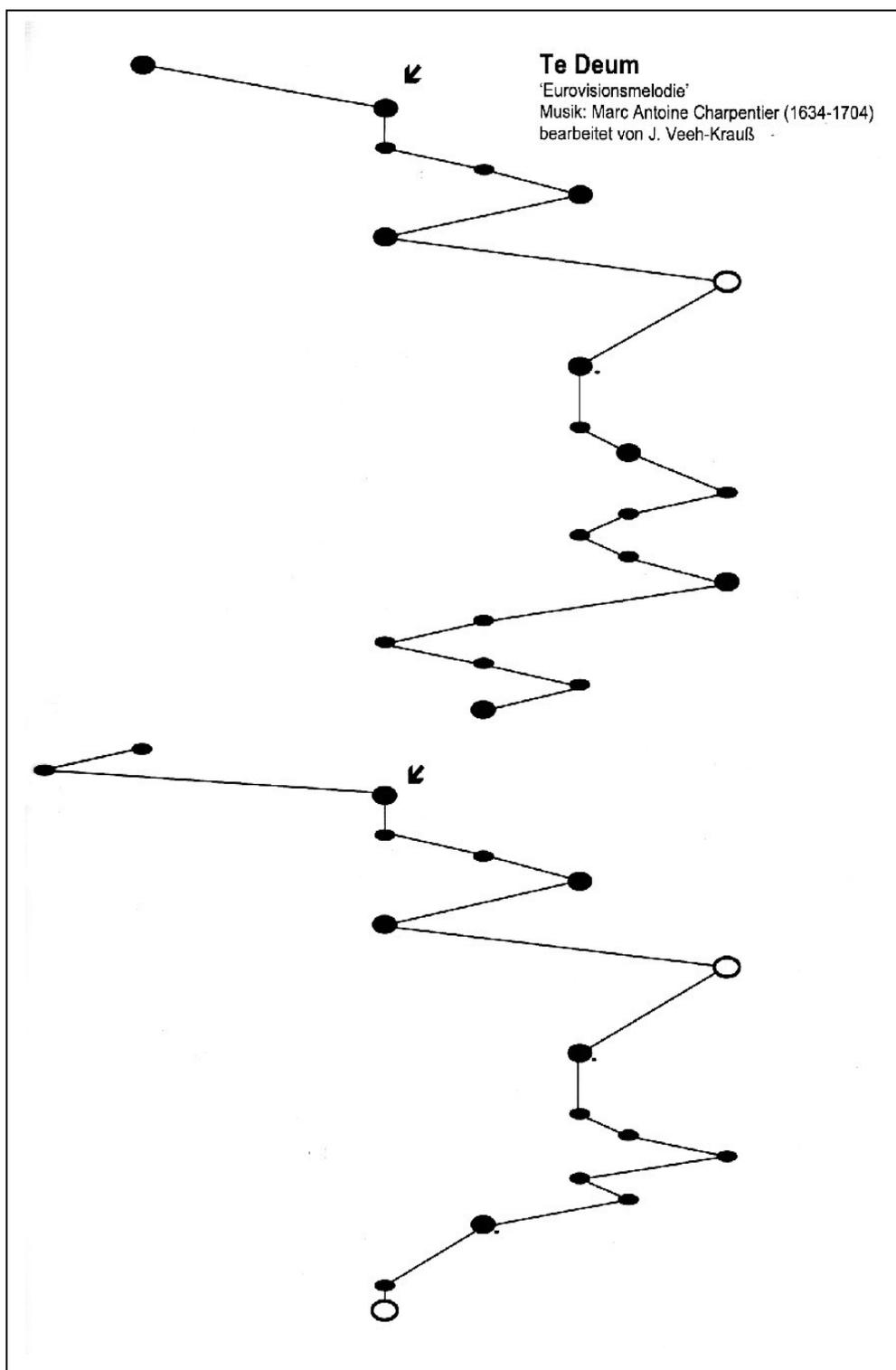
rieren. Die Gruppe arbeitet mit verschiedenen Rhythmen durchaus unterschiedlichen Anspruchsgrades.

[Musikalische Präsentation von Studierenden: Rhythmusarrangement]
Auch dafür herzlichen Dank. Solche musikalisch-binnendifferenzierten Arrangements müssen selbstverständlich nicht beschränkt bleiben auf Rhythmusinstrumente. Es gibt auch Musikinstrumente, mit denen man Melodien spielen kann und die dennoch nahezu voraussetzungslos zu spielen sind. Ein wunderbares Beispiel dafür ist die Veeh-Harfe, die eigens für Menschen mit geistiger Behinderung entwickelt wurde, inzwischen aber auch breite Verwendung bei Senioren findet, vor allem im süddeutschen Raum. Verblüffend einfach ist die Notation für dieses Instrument (Abb. 2). Das Notenblatt wird hinter die Saiten gelegt, sodass man praktisch nur von oben nach unten die Punkte „abzupfen“ muss. Zwei Studierende werden Ihnen das nun einmal präsentieren.

[Musikalische Präsentation von Studierenden: Veeh-Harfen, zweistimmig)

Herzlichen Dank für diese Demonstration. Auch hier handelt es sich um ein elementares Musikinstrument, für das leicht binnendifferenzierte Arrangements geschrieben werden können.

Abb. 2: Eine Notation für Veeh-Harfe



Auch Singaktivitäten können durchaus binnendifferenziert gestaltet werden, was wir Ihnen auch einmal an einem Beispiel demonstrieren wollen, und vielleicht darf ich die Sängerinnen und Sänger einmal bitten, sich aufzustellen.

Ausgesucht habe ich dazu ein deutsches Volkslied, das zum Frühling passt. „Es tönen die Lieder“. Dieses Lied ist aus musikpädagogischer

Weil es sich um einen Kanon handelt, passen die einzelnen Liedzeilen auch harmonisch zueinander. Und deshalb kann man ganz einfach eine Mehrstimmigkeit mit unterschiedlich anspruchsvollen Stimmen erzeugen. Singen Sie doch bitte alle mal die dritte Stimme.

[Vorsingen der Studierenden]

Sie hören, diese dritte Stimme verwendet musikalisch nur das Material der ersten Liedzeile, textlich aber das gesamte Lied. Und nun einmal die zweite Stimme.

[Vorsingen der Studierenden].

Diese Stimme verwendet musikalisch die ersten beiden Zeilen, textlich aber wiederum alle drei Liedzeilen. Und jetzt können wir es einmal dreistimmig probieren.

[Vorsingen des gesamten Arrangements]

Vielen Dank. Was ich mit diesem Beispiel Ihnen verdeutlichen möchte, ist, dass sich durch diese zwar einfache, aber meines Wissens bisher ganz ungebräuchliche Singpraxis sowohl die musikalische Qualität als auch die pädagogische Qualität erhöhen lässt. Jeder kann seiner individuellen Stimmsituation entsprechend mitsingen und zu einem gelingenden Gesamtergebnis beitragen.

Ein solches Lied, das in der romantisch-bürgerlichen Kultur des 19. Jahrhunderts beheimatet ist, bietet übrigens gute Möglichkeiten, eben diese Tradition kennen zu lernen und über sie hinauszublicken. In der Praxis, etwa einer Offenen Grundschule, wird man die Schalmey, von der im Lied die Rede ist, vielleicht mit einer sog. „Grashalmoboe“ in Beziehung setzen, die sich leicht anfertigen lässt, vielleicht auch mit einer Hirtenflöte. Vielleicht verfolgt man aber auch die Spuren der Schalmey, von der im Lied die Rede ist, in anderen Ländern und Kulturen. Instrumente dieser Art gibt es nicht nur in Frankreich, Italien, Spanien und Griechenland, sondern auch in Georgien, Usbekistan, Pakistan, Indien – etwa bei der Schlangendressur – , China bis nach Indonesien, also im gesamten sogenannten „Schalmeyengürtel“, aber auch darüber hinaus, etwa in Südamerika. Es kann sehr spannend sein, die musikalische Vielfalt, die sich hier eröffnet, auch klanglich zu verfolgen. Und wem das noch nicht reicht, der kann auch die osteuropäische Tradition der Klarinetten verfolgen, wie sie heute aus der Klez-

mermusik bekannt ist, und die ebenfalls an die Schalmeei anknüpft.¹⁴ Und wenn sie es ganz vollständig haben wollen, dann darf natürlich auch der Jazz nicht fehlen, den zahlreiche Klarinettenisten und Saxophonisten geprägt haben, etwa Benny Goodman oder Artie Shaw, um nur zwei Vertreter der Swing-Ära zu nennen.

Es wird deutlich: Zu einem guten musikpädagogischen Angebot gehört nach meiner Auffassung also auch, dass das musikalische Tun möglichst vielfältig verknüpft wird mit anderen historisch-kulturellen Phänomenen, dass es geprägt ist von einer gewissen Freude an der Vielfalt musikalischer und anderer kultureller Phänomene und von der grundsätzlichen Offenheit für alle Stile, Kulturen und Epochen. Ein solches Arbeiten, das auch von einer Vielfalt an Umgangsweisen und Aktivitäten geprägt ist, nenne ich insgesamt „*bildend*“ – das fünfte und letzte Merkmal „guter“ musikpädagogischer Arbeit.

5. Musikpädagogische Fachlichkeit in der Sozialen Arbeit

Ich komme zum letzten Teil. Selbst wenn die Anforderungen an die Teilnehmerinnen und Teilnehmer von musikpädagogischen Angeboten in der Sozialen Arbeit oft bewusst „niederschwellig“ gehalten werden, bedeutet das keineswegs, dass man auf musikpädagogische Fachlichkeit des Sozialpädagogen verzichten kann. Merkwürdigerweise gibt es aber gerade in der Sozialpädagogik eine Denktradition, die einer solchen Fachlichkeit in gewisser Weise entgegensteht.

So hat etwa Lore Auerbach (1979) gerade in der geringen fachlichen Kompetenz des Sozialpädagogen Vorteile gesehen, und zwar mit der Begründung, dass der Sozialpädagoge dann eben nicht seine Überlegenheit ausspielen könne.¹⁵ Zwanzig Jahre später argumentiert Elmar Nordmann (1999) in ähnlicher Weise. Er schreibt im Zusammenhang mit der Durchführung eines Bandworkshops: „Ein positiver Effekt, der durch die musikalische Unkenntnis des Sozialpädagogen erwächst,

¹⁴ Herzka, Heinz Stefan (2003): Schalmeeien der Welt. Volksoboee und Volksklarinetten. Verbreitung und Geschichte der Musikinstrumente mit dem magischen Klang. Basel: Schwaabe (mit CD-ROM), S. 61

¹⁵ Auerbach, Lore (1979): Musik als Medium im Rahmen sozialpädagogischer Zielsetzung, in: Finkel, Klaus (Hg.): Handbuch Musik und Sozialpädagogik. Regensburg: Bosse, S. 61

ist der, dass die Teilnehmer eines Workshops nicht überfordert werden. Sie könnten unter Leistungsdruck geraten und Versagensängste herausbilden, wenn die an sie gestellten Forderungen zu groß würden.“¹⁶

Ich halte diese Argumentation aus zwei Gründen für gänzlich abstrus: Erstens: Wer aufgrund seiner musikalischen Kompetenz Kinder oder Jugendliche überfordert und sogar Versagensängste hervorruft, bezeugt damit lediglich seine pädagogische Inkompetenz.

Zweitens: Gerade die musikalische Inkompetenz des Pädagogen, etwa im Bereich der Liedbegleitung oder der Stimmbildung, kann dazu führen, dass Kinder dauerhaft über- oder nahezu stetig unterfordert werden.

Deshalb möchte ich mit allem Nachdruck dafür plädieren, die pädagogische und persönliche Kompetenz des Erziehers nicht gegen die musikalische auszuspielen. Und wenn ich hier nun für musikpädagogische Fachlichkeit eintrete, dann wende ich mich ausdrücklich nicht gegen pädagogisch-psychologische oder persönliche Kompetenz des Erziehers.

Man muss sich nur klar machen, dass die Anforderungen an diejenigen, die sozialpädagogische Zielsetzungen mit Musik erreichen wollen, recht komplex sind. Wer beispielsweise musikpädagogisch vertretbar Singangebote für Kinder gestalten und dabei alle beteiligten Kindern nach ihren individuellen stimmlichen Möglichkeiten fördern will, etwa im Rahmen der Offenen Ganztagschule, und dabei über ein dilettantisches Irgendwie hinauskommen will, kann das nicht einfach so tun, wie er selbst dies möglicherweise als Kind getan hat. Er wird vielmehr seine subjektiven Theorien reflektieren müssen, die er im Laufe seiner eigenen „Singbiographie“ gebildet hat. Vielfältige Lernerfahrungen mit der eigenen Singstimme muss er häufig erst einmal nachholen und Kinderlieder, Stimmbildungsgeschichten, Singtänze, Kindermusicals, gesangliche Improvisationsspiele usw. selbst kennen lernen. Erst auf einer solchen Reflexions- und Erfahrungsgrundlage kann er überhaupt entsprechende musikpädagogische Kompetenz aufbauen, zu der neben einem Minimum an physiologischen, entwicklungspsychologischen, ästhetischen, historischen und didaktischen Kenntnissen auch ein Mindestmaß an stimmdiagnostischen und

¹⁶ Nordmann, Elmar; Heimann, Thorsten (1999): Rockmusik und Jugend. Der Bandworkshop als sozialpädagogisches Arbeitsfeld. Münster, S. 144f.

stimmbildnerischen Fähigkeiten gehört. Wer dann in der Lage sein will, eine zweite oder dritte Stimme für einzelne Teilgruppen zu erfinden, um das Arrangement flexibel den Möglichkeiten seiner Gruppe entsprechend zuzuschneiden, oder wer gar Begleitstimmen für Melodieinstrumente entwickeln will, wird ohne anwendungsfähige Kenntnisse in Musiktheorie, insbesondere der Harmonielehre, nicht zurechtkommen. Und wer das musikalische Arrangement auch selbst noch harmonisch begleiten will, muss ein entsprechendes Instrument spielen können, z.B. Gitarre oder Klavier. Aber ein Lied in verschiedenen Tonarten begleiten zu können, ist zumindest auf dem Klavier längst nicht so einfach, wie sich manche das vielleicht vorstellen.

Schon diese wenigen Andeutungen machen aber zugleich deutlich: Nicht von jedem, der in der Sozialen Arbeit tätig sein will, wird man nennenswerte musikpädagogische Kompetenz erwarten können. Es wäre unrealistisch, von den Absolventen des Pflichtmoduls „Ästhetische Bildung“, das an dieser Fachhochschule in den Bachelorstudiengang „Soziale Arbeit“ integriert ist, eine wirklich gebrauchsfähige musikpädagogische Fachlichkeit zu erwarten – zumal es keineswegs Pflicht ist, sich innerhalb des ästhetischen Fächerverbundes überhaupt mit Musikpädagogik auseinanderzusetzen. Ähnliches gilt auch für den Studiengang „Elementarpädagogik“. Es wäre naiv zu meinen, man könne mit wenigen Pflichtveranstaltungen eine gebrauchsfähige musikpädagogische Kompetenz aufbauen, auf die sich sozusagen alle in den Praxiseinrichtungen verlassen können.

Das hat Folgen. Denn wenn musikpädagogische Fachlichkeit nicht von allen erwartet werden kann, bleibt es wiederum dem reinen Zufall überlassen, ob ein Kind überhaupt und mit welchem Grad an Fachlichkeit im Rahmen der Kindertagesstätte in den Genuss dessen kommen kann, was man begründet als „musikalische Bildungsarbeit“ bezeichnen kann.

Da stehen wir also vor einem Dilemma: Einerseits brauchen wir musikpädagogische Fachlichkeit gerade in den Einrichtungen der Sozialen Arbeit, andererseits kann ein Studiengang Soziale Arbeit nicht die Gewähr dafür aufbringen, dass diese Fachlichkeit bis zum Grade der Gebrauchsfähigkeit auch entwickelt wird.

Ob eine andere Denktradition uns weiterführt?

An einigen Standorten in Deutschland gibt es die Möglichkeit, „Elementare Musikpädagogik“ zu studieren. Diese Studiengänge sind in

der Regel an Musikhochschulen angebunden, die sich in erster Linie dem künstlerischen Nachwuchs verschrieben haben. Wenn man sich die dort angebotenen Studiengänge ansieht, fallen zwei Merkmale besonders auf:

Erstens: In diesen Studiengängen ist Einzelunterricht in einem künstlerischen Hauptfach und in einem künstlerischen Nebenfach Standard. Ich habe selbst bei meinem eigenen Studium an der Musikhochschule in Köln neben verschiedenen Formen des Gruppenunterrichts und Seminaren einen solchen Einzelunterricht erlebt, immerhin in drei verschiedenen Instrumenten und im Gesang, also in insgesamt vier Fächern, und ich weiß, welche ungeheure künstlerische Intensität mit einem solchen Unterricht verbunden ist. Und ich ahne, dass ein solches Studium ziemlich teuer gewesen ist, obwohl von Studiengebühren damals noch nicht die Rede war.

Das zweite Merkmal, das ins Auge sticht, ist die Eignungsprüfung. Um zu einem solchen Studiengang zugelassen zu werden, braucht man nicht nur Abitur, sondern muss erst einmal eine Eignungsprüfung bestehen. Und die hat es in sich!

Wer an der Musikhochschule Würzburg beispielsweise Elementare Musikpädagogik studieren will, muss am Tag der Eignungsprüfung erst einmal eine 60minütige Klausur schreiben, bei der die Studienbewerber in Noten aufschreiben müssen, was ein Prüfer Ihnen vorspielt, also Rhythmen, Intervalle, Akkorde, Melodien, vielleicht auch zwei- oder sogar mehrstimmige Diktate. Außerdem wird eine ebenfalls 60minütige Klausur geschrieben in dem, was man Allgemeine Musiklehre nennt, also Noten in verschiedenen Schlüsseln schreiben, transponieren, Tonleitern, Melodien harmonisieren usw. Außerdem müssen Sie dort in einem künstlerischen Hauptinstrument nach den aktuellen Prüfungsbestimmungen „Werke aus drei verschiedenen Epochen und eine Etüde“ vorspielen. Schließlich müssen Sie im Fach Gesang mehrere Lieder und Arien aus drei verschiedenen Epochen vortragen, und zwar auswendig, versteht sich, wie es sich für einen Sänger auf der Bühne gehört. Doch damit ist auch schon das Problem beschrieben.

Denn es sollen doch eigentlich *Musikpädagogen* ausgebildet werden, aber keine Sänger oder Instrumentalisten. In der Tradition des Musikhochschulwesens hat das Künstlerische oft eine so starke Bedeutung, dass es sich verselbständigt und loslöst von pädagogischen Bezügen.

Zwar kann mit einem solchen Studiengang ein hoher Grad an Fachlichkeit erreicht werden, aber wer profitiert von dieser Fachlichkeit? Die Studierenden eines solchen Studiengangs arbeiten später in aller Regel an Musikschulen und unterrichten dort „Musikalische Früherziehung“ oder „Musikalische Grundausbildung“, also diejenigen Kinder, deren Eltern dies für wichtig halten und es sich leisten können. Die Kinder, die die musikalische Früherziehung oder Grundausbildung absolviert haben, sind auch später diejenigen, die am ehesten in den Instrumentalunterricht hineinwachsen und, wenn sie dann viele Jahre teuren Instrumentalunterricht gehabt haben, möglicherweise auch in der Lage sind, eine Eignungsprüfung an einer Musikhochschule zu bestehen.

Von dieser, sozusagen sich selbst reproduzierenden und im Grunde elitären musikpädagogischen Fachlichkeit bleiben Menschen aus sozial benachteiligten Verhältnissen weitgehend ausgeschlossen.

So haben wir es mit nahezu parallelen Welten zu tun. Es gibt die künstlerische Tradition auf der einen Seite, die sich selbst immer neu fortpflanzt, und es gibt die sozialpädagogische Tradition, die von davon weitgehend ausgeschlossen bleibt und die im Hinblick auf die musikpädagogische Kompetenz mehr oder weniger bei Ansätzen stecken bleibt.

Mich können beide Traditionen nicht überzeugen. Was wir meines Erachtens brauchen, sind Konstruktionen, die diese beiden Welten in eine spezifische Verbindung bringen.

Wir brauchen im Elementarbereich Erzieherinnen und Erzieher, die genügend Erfahrungen und Kenntnisse im Umgang mit der eigenen Stimme haben, die in der Lage sind, Lieder korrekt und in angemessener Tonhöhe vorzusingen, wir brauchen aber keine Erzieherinnen, die im klassischen Gesangsunterrichts lernen Opernarien und Kunstlieder vorzutragen. Um diese Kompetenz aufzubauen, braucht man mehrere Semester Stimmbildungsunterricht in Gruppen, aber m. E. keinen klassischen Einzelunterricht.

Wir brauchen Sozialpädagogen, die Lieder und Songs mit der Gitarre und mit Trommeln oder Perkussionsinstrumenten begleiten können, und zwar auch in verschiedenen Tonarten, wir brauchen aber keine Gitarristen, die in der Lage sind, Solowerke aus der Gitarrenliteratur auf die Bühne zu bringen. Um diese Fähigkeit bis zur Gebrauchsfä-

higkeit auszubilden, braucht man schon einige Gitarrenkurse, aber keinen klassischen Gitarren-Einzelunterricht.

Von einem Bachelor-Studiengang Soziale Arbeit kann eine solch spezifische musikpädagogische Kompetenz, wie ich sie hier angedeutet habe, nicht erwartet werden. Deshalb sind individuelle fachliche Schwerpunkte erforderlich, etwa in Form von Fort- und Weiterbildungsmaßnahmen über das Studium hinaus. Ich gehe sogar noch einen Schritt weiter und halte durchaus einen eigenständigen Masterstudiengang „Musik in der Sozialen Arbeit“ für vorstellbar – allerdings ohne Eignungsprüfung im beschriebenen Sinne und ohne Einzelunterricht. In einer gewissen Euphorie für diese Idee habe ich einmal mögliche Inhalte eines solchen Studiengangs aufgelistet (Kasten 1).

Mögliche Inhalte eines Master-Studiengangs „Musik in der Sozialen Arbeit“

- Rhythmusschulung 1: Trommeln mit afrikanischen Djembés u.a.
- Rhythmusschulung 2: Lateinamerikanische Percussion u.a.
- Gruppenimprovisation / Musik erfinden
- Stimmbildung / Gesang
- Musik in sozialen und kulturellen Bezügen
- Elementare Musikpraxis
- Musiktheorie
- Musikpädagogische Konzepte für die Soziale Arbeit
- Musikpädagogische Diagnostik
- Gitarrenunterricht / Liedbegleitung
- Anthropologische, psychologische und soziologische Grundlagen
- Musikaktivitäten mit Kindern
- Musikalische Angebote für die Jugendarbeit
- Musik und Tanz in der Seniorenarbeit
- Musiktherapeutische Konzepte
- Theorie-Praxis-Seminar
- Praktikum
- Musikpädagogische Forschung

Kasten 1

Wenn Musik wirklich wichtig ist, gerade auch für Menschen aus sozial benachteiligten Verhältnissen, gerade auch für integrative Arbeit, und gerade auch für interkulturelle Arbeit – dann brauchen wir einen spezifischen Grad an musikpädagogischer Fachlichkeit, der einerseits über das hinausgeht, was wir derzeit haben, und der aber andererseits auf eine Verselbständigung des Künstlerischen verzichtet.

Es geht um Musik *und* Pädagogik, eben um „Musikpädagogik“ und da gibt es noch Einiges zu tun.

Ich danke Ihnen.

Andreas Bauer

Neue Wege in der Vormundschaft?

Aktuelle Entwicklungen des Vormundschaftswesens im historischen Kontext

Antrittsvorlesung am 18. Oktober 2010¹ (überarbeitet im Oktober 2012)



Fig. 26.7 Über die Verwaltung und Haftung von Vormündern und Pflegern, die Geschäfte geführt oder auch nicht geführt haben.²

¹ Der Beitrag basiert auf den aktualisierten wesentlichen Inhalten meiner Antrittsvorlesung vom 18.10.2010, die sich mit dem Gesetzesentwurf zur Änderung des Vormundschafts- und Betreuungsrechts befasst hat, der inzwischen mit wenigen Modifizierungen im Jahre 2011 in Kraft getreten ist.

² Vgl. zur Illustration der rechtlichen Regelungen des Vormundschaftswesens im römischen Rezeptionsrecht des 17. Jahrhunderts: Bauer, A., *Libri Pandectarum. Das römische Recht im Bild des 17. Jahrhunderts*, S. 260 f.

I. Einleitung

Nach einer nunmehr bereits zwei Jahrzehnte in Wissenschaft und Praxis andauernden Diskussion um die Notwendigkeit einer grundlegenden Neugestaltung des überkommenen Vormundschaftsrechts für Minderjährige in Deutschland, hat es der Gesetzgeber im Jahre 2011 im Zusammenhang mit den allgemeinen Bemühungen zur Verbesserung des rechtlichen Kindesschutzes zumindest geschafft, einige kleinere Reformschritte durch das *Gesetz zur Änderung des Vormundschafts- und Betreuungsrechts* umzusetzen.

Anlass genug, um sich in diesem Rahmen den aktuellen gesetzlichen Änderungen im Vormundschaftsrecht für Minderjährige, einem besonders für die Praxis der Jugendämter wichtigen Normenbereich, etwas eingehender zu widmen.

In einem ersten Teil der Untersuchung möchte ich mich dabei zunächst kurz mit den Hauptlinien der Geschichte des deutschen Vormundschaftswesens für Minderjährige beschäftigen, um so Kontinuitäten, aber auch Brüche durch die Jahrhunderte, bis zum Vormundschaftsrecht des Bürgerlichen Gesetzbuchs, zu skizzieren.

Vor diesem rechtshistorischen Hintergrund sollen dann in einem zweiten Teil die aktuellen Gesetzesänderungen im Bereich des Vormundschaftsrechts vorgestellt und hinsichtlich ihrer Praxistauglichkeit bewertet werden.

II. Hauptlinien der Geschichte des Vormundschaftswesens für Minderjährige

Nachdem besonders die 80iger Jahren von einer kontrovers geführten Diskussion über eine den Grundrechten entsprechende Neugestaltung des Entmündigungsrechts und der Vormundschaft über Volljährige geprägt waren, folgte nach der Neuregelung der rechtlichen Betreuung Volljähriger durch den Gesetzgeber im Jahr 1990 eine längeren Phase der Ruhe und Stagnation im Bereich des Vormundschaftsrechts. Wurde das noch „junge“ Betreuungsrecht in den letzten 20 Jahren durch verschiedenen gesetzliche Änderungen bereits mehrfach den sich wandelnden Bedürfnissen der Rechtspraxis angepasst, so ist die Vor-

mundschaft für Minderjährige – nach Einführung des Kinder- und Jugendhilferechts und der Ende der 90iger Jahre erfolgten Kindschaftsrechtsreform – erst in den letzten Jahren wieder verstärkt in das Blickfeld der Fachöffentlichkeit geraten. Für den Bereich der Jugendämter war dabei von Anfang an die Frage nach dem allgemeinen Verhältnis von Sozialem Dienst und Amtsvormundschaft, d.h. nach dem Verhältnis von rechtlicher Vertretung des Mündels und der Organisation von Hilfen, von zentraler Bedeutung.

Um hier über eine Analyse der gegenwärtigen Praxis hinaus zu neuen Konzepten zu gelangen, ist die Einbeziehung des historischen Kontextes jedoch unerlässlich. Erst durch diesen Rückblick in die Vergangenheit des Vormundschaftswesens erschließen sich dessen gegenwärtige Strukturen in ihrer Ausdifferenzierung von Tätigkeitsbereichen und Zuständigkeiten.

Ausgehend vom Grundverständnis der Vormundschaft über Minderjährige, als der (teilweisen) Übertragung väterlicher bzw. elterlicher Rechte und Pflichten an Dritte und die Kontrolle ihrer Einhaltung durch das Gemeinwesen, handelt es sich mit einiger Wahrscheinlichkeit um eines der ältesten Rechtsinstitute des abendländischen Kulturkreises.

Dies beruht vermutlich auf einem gleichgelagerten Regelungsbedarf aller intergenerational verfassten Gemeinschaften, die für den Fall des Todes der Eltern oder anderer Umstände, die dem Kind seine natürlich Obhut in der Familie nehmen können, rechtliche Regelungen für einen Stellvertreter für den eltern- bzw. vaterlosen Nachwuchs vorsehen. Da bei einem gewillkürten Stellvertreter in der Regel nicht mehr die emotionale Bindung zum Kind die Garantie dafür bietet, dass er wirklich das Beste des Mündels besorgt und nicht nur den eigenen Vorteil sucht, wird seine Amtsführung grundsätzlich unter besondere Aufsicht der Gemeinschaft gestellt. Konkret kann die Aufsicht dabei alternativ oder kumulativ durch den weiteren Familienverband des Mündels oder bestimmte staatliche Obervormundschaftsbehörden ausgeübt werden. Was im deutschen Rechtskreis in der germanischen Frühzeit mit der im Sippenverband lokalisierten Hausherrschaft (munt) seinen Ausgangspunkt hatte und sich schließlich im 19. Jahrhundert erst allmählich bis zur heutigen Form der Vormundschaft/Pflegschaft ausdifferenzierte, ist historisch betrachtet, ein von zahlreichen Konflikten

geprägter Prozess, der entsprechend der allgemeinen Entwicklung von Gesellschaft und Familie, alles andere als linear verlaufen ist.

Betrachtet man die Entwicklung des Vormundschaftswesens vom Mittelalter bis heute, haben für die Entstehung seiner derzeitigen Struktur dabei drei Konfliktfelder eine besondere Rolle gespielt.

1) Verortung von Gewährleistungs- und Erbringungsverantwortung

Dies ist zunächst die seit den Anfängen des Vormundschaftswesens bestehende Frage der Verortung von Gewährleistungs- und Erbringungsverantwortung, also nach den für die Bestellung eines rechtlichen Vertreters verantwortlichen Personen oder Institutionen und damit eng zusammenhängend, nach der primären Zuständigkeit für die Kontrolle des einmal bestellten Vormunds. In der Vergangenheit kollidierten besonders auf diesem Feld immer wieder die Ansprüche der Familie bzw. des Familienverbandes mit denen der Allgemeinheit bzw. des Staates.

Im germanischen und später im deutschen Recht erfolgte die Erbringung als auch die Gewährleistung (d.h. die Sicherstellung und die Kontrolle der Durchführung) der Vormundschaft ursprünglich durch die Familien- und Sippenverbände. Zweck der Vormundschaft war dabei weniger der Schutz des Mündels als die Erhaltung des Familienvermögens.

Während der fränkischen Zeit entwickelte sich dann aus der Gesamtvormundschaft der Sippe eine Einzelvormundschaft, indem nunmehr der nächste männliche Verwandte des Kindes als dessen „geborener“ Vormund galt. Dem Vormund stand das Recht zur Verwaltung und der Nutznießung des Mündelgutes zu. Über seine ordnungsgemäße Amtsführung führte zunächst die Familie des Mündels die Aufsicht.

Erst in karolingischer Zeit, als der König die Witwen und Waisen unter seinen besonderen Schutz stellte, zeichnete sich hier ein Wandel ab. Die Obrigkeit begann sich der vaterlosen Kinder anzunehmen. Fand sich niemand bereit die Vormundschaft zu übernehmen, so bestellte ein vom König eingesetzter Richter einen Vormund (sog. *muntwalt*). Der König nahm nun auch gegenüber den Vormündern dieselbe Stellung ein, wie früher die Familie. Aus dem „geborenen“ wurde zunehmend der „gekorene“ Vormund, mit der Folge, dass suk-

zessive auch die allgemeine Gewährleistungspflicht an die Staatsgewalt übergang.

Im Mittelalter erweiterte sich der Einfluss des Staates so weit, dass sich die Vormundschaft seit dem 13. Jahrhundert in Form der sog. Obervormundschaft zu einem öffentlichen Rechtsinstitut entwickelte. Zunächst von den Städten ausgehend, oblag es nunmehr zunehmend der Obrigkeit für die Bestellung geeigneter Vormünder zu sorgen und diese auch zu überwachen. Die Städte errichteten zu diesem Zweck eigene Vormundschaftsbehörden (häufig sog. *Waisenkammern*) und erließen Vormundschaftsordnungen. Die ursprünglich familial geprägten Strukturen des Vormundschaftsrechtes wurden dabei zum Schutz des Mündels und auf Kosten der ursprünglich der väterlichen Gewalt entsprechenden Gewaltbefugnisse des Vormunds, immer weiter zurückgedrängt. Orientiert am Gedanken des hoheitlich garantierten Mündelschutzes lag denn auch der gemeinsame Schwerpunkt der zahlreichen Vormundschaftsordnungen, wie sie seit dem Spätmittelalter in den Städten schriftlich niedergelegt wurden, auf vermögensrechtlichen Regelungen und die daran geknüpften Bedingungen der Vermögensverwaltung.

Die Rezeption des römischen Rechtes ab dem 14. Jahrhundert führte zudem zu einer Systematisierung und teilweisen Überformung des bestehenden älteren deutschen Vormundschaftsrechtes. Auf den Einflüssen des römischen Rechtes beruht etwas die auch heute noch relevante begriffliche Unterscheidung von Vormund (*tutor*) und Pfleger (*curator*).³

Die weitere rechtliche Ausgestaltung des Vormundschaftswesens ist allen Stadt- und Landrechten des 16. Jahrhunderts gemein und findet auch in den vormundschaftlichen Regelungen der Reichspolizeiordnungen von 1548 und 1577 ihren Niederschlag, die auf die partikulären Rechte einen beherrschenden Einfluss gewannen und so in den Grundzügen die Entstehung eines einheitlichen deutschen Vormundschaftsrechtes begünstigten.

Zur Zeit der Aufklärung manifestierte sich das römisch rechtlich geprägte Bild des Einzelvormundes, der unter strenger staatlicher Überwachung seines Amtes waltet, in besonderer Weise im Allgemeinen Landrecht für die Preußischen Staaten (ALR), dass wiederum zum

³ Vgl. dazu Bauer, *Libri Pandectarum*, S. 248 ff.

Vorbild entsprechender Regelungen des Vormundschaftswesens in anderen deutschen Staaten des 18./19. Jh. Jahrhunderts wurde. Da die Vormundschaft nunmehr nachdrücklich als staatliches Ehrenamt verstanden wurde, konnte sie in der Regel nur bei Vorliegen triftiger Gründe abgelehnt werden. Der Vormund selbst wurde als Beauftragter des Staates für einen originär dem Staat zugeordneten Bereich der Aufsicht und Vorsorge begriffen und hatte aus diesem Grunde bei der Ausübung seines Amtes nur geringe Handlungsfreiheit bei beständiger staatlicher Überwachung.

Im 19. Jahrhundert kam es dann im Bereich der Kontrolle des Vormunds unter dem Einfluss des französischen Rechts (Code Civil v. 1804) zu einer erneuten Stärkung der Familie des Mündels, indem ein sog. Familienrat als fakultative Obervormundschaftsbehörde eingeführt wurde, in dem Mitglieder aus der väterlichen sowie aus der mütterlichen Familie gemeinsam den Vormund u. Gegenvormund wählten und deren Amtsführung überwachten. Diese Regelung fand dann auch in die Preußische Vormundschaftsordnung von 1875 Aufnahme.

Auch das BGB von 1900 übernahm bei der Regelung des Vormundschaftsrechts in modifizierter Form das Institut des französischen Familienrats. In der Praxis erlangte der Familienrat jedoch wohl aufgrund der veränderten Familienverhältnisse kaum Bedeutung, so dass er weitgehend unbemerkt bei der Neuregelung der elterlichen Sorge zum 1.1.1980 aufgehoben wurde.

2) Auseinandertreten von rechtlicher Vertretung und der Versorgung/Erziehung des Mündels

Ein weiteres Konfliktfeld entstand erst im 19. Jahrhundert mit dem zunehmenden Auseinandertreten von rechtlicher Vertretung und der Versorgung/Erziehung des Mündels. Waren zuvor in der Regel diese beiden Aufgabenbereiche in einer Person verbunden, das heißt, wer für das Mündel sorgte und es erzog, der war in der Regel auch dazu berechtigt, dessen rechtliche Vertretung innerhalb definierter Grenzen vorzunehmen, wurde diese ursprüngliche Verbindung, etwa durch das Entstehen des Pflegekinderwesens seit der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, zunehmend in Frage gestellt.

Im 20. Jahrhundert kam es schließlich entgegen dem gesetzlichen Leitbild des Vormundschaftsrecht des Bürgerlichen Gesetzbuchs, das weiterhin den ehrenamtlichen Einzelvormund in den Mittelpunkt seiner Regelungen stellte, zu einem weiteren Ausbau der professionell organisierten Berufsvormundschaften. Mit dem Reichsjugendwohlfahrtsgesetz (RJWG) von 1922 erfolgte dann die rechtsverbindliche Einführung der Amtsvormundschaft für das gesamte Deutsche Reich.

3) Trennung zwischen rechtlicher Vertretung und der Organisation der Sorge/Erziehung

Schließlich ist im 20. Jahrhunderts, gleichfalls eng mit der Entstehung des Reichsjugendwohlfahrtsgesetzes und der Errichtung der Jugendämter verbunden, zusätzlich noch die Trennung zwischen rechtlicher Vertretung und der Organisation der Sorge/Erziehung, als jüngstes Konfliktfeld hinzugetreten. Die Verlagerung der Organisation der Sorge vom (Amts-) Vormund auf das Jugendamt und die Familienfürsorge birgt dabei die Gefahr einer zunehmenden Lockerung des persönlichen Kontakts zwischen Vormund und Mündel, die dem gesetzlichen Leitbild der Vormundschaft für Minderjährige widerspricht.

Diese drei zentralen Konfliktfelder haben das heutige Erscheinungsbild der Vormundschaft für Minderjährige grundlegend geprägt.⁴ Verfolgt man die derzeitige Diskussion um eine mögliche Neukonzeption des Vormundschaftsrechts, kann es daher auch nur wenig überraschen, dass auch heute die Frage nach einem Neuzuschnitt der gegenwärtigen Verteilung zwischen gerichtlichen, vormundschaftlichen und sozialpädagogischen Aufgaben in der Vormundschaft, im Zentrum der fachlichen Auseinandersetzung steht. Überlagert wird diese Reformdiskussion zudem durch eine bereits seit längerer Zeit in der Praxis des Vormundschaftswesens festzustellende zunehmende Verschiebung der Kontrollaufgaben von den Gerichten zu den Sozialen Diensten, die sich durch ein gleichzeitiges Anwachsen der Amtsvormundschaften gegenüber anderen Formen der Minderjährigenvormundschaft in den vergangenen Jahren noch verstärkt hat. Trotz dieses Befundes weisen

⁴ Vgl. dazu Hansbauer, Neue Wege in der Vormundschaft, S. 13 ff.

besonders die in der jüngeren Vergangenheit bekanntgewordenen zahlreichen Fälle des Kontrollversagens einzelner und zuweilen auch sämtlicher Kontrollinstanzen bei der Abwendung von Kindeswohlgefährdungen auf das Bestehen eines dringenden Reformbedarfs im Bereich des Vormundschaftsrechts und der Jugendhilfe hin. Die Ergebnisse umfangreicher Begleituntersuchungen verschiedener Fälle von Kindesmisshandlungen und Kindesvernachlässigungen, die teilweise bis zum Tod der betroffenen Kinder geführt hatten, wiesen dabei immer wieder auf einen gleichgelagerten Ursachenzusammenhang zwischen einem Kontrollversagen von Amtsvormündern und ihrer hohen Fallzahlbelastung hin, die eine ausreichende Wahrnehmung der Amtspflichten im Einzelfall erschwerte oder praktisch unmöglich machte. Vor diesem Hintergrund kam es im Jahre 2011 zu partiellen Neuregelungen im Bereich des Vormundschafts- und Betreuungsrecht sowie eine im Kinder- und Jugendhilferecht (SGB VIII) neu verankerten Fallzahlbeschränkung für den Bereich der Amtsvormundschaften und Amtspflegschaften.

II. Das Gesetz zur Änderung des Vormundschafts- und Betreuungsrechts vom 6.7.2011

1) Neuregelung für (Amts-) Vormünder/Pfleger und rechtliche Betreuer

Bei der Auswertung von verschiedenen Fällen von Kindesmisshandlung und Kindesvernachlässigung hatte sich als gemeinsames Muster gezeigt, dass besonders der fehlende persönliche Kontakt zwischen Vormund und Mündel regelmäßig ein wichtiges Moment, für das jeweilige Scheitern der Kontrollaufgaben, gewesen war.

Ziel der gesetzlichen Neuregelungen sollte es daher sein, insbesondere den persönlichen Kontakt des Vormundes zu seinem Mündel, zu stärken.

Obwohl ein vergleichbarer Ansatz für die Ausgestaltung der Beziehung zwischen rechtlichem Betreuer und Betreutem der Neugestaltung des Betreuungsrechtes im Jahre 1991 bereits zugrunde gelegen hatte, sollte auch für diesen Bereich die Bedeutung des persönlichen

Kontaktes noch stärker betont werden. Nach Auffassung vieler Fachvertreter war dies auch für den Bereich der rechtlichen Betreuung erforderlich, da das zum 1. Juli 2005 eingeführte pauschale Vergütungssystem für die Betreuungspraxis gegenläufige Auswirkungen gehabt hatte.

Die Gesetzesreform führte unter Beachtung dieser Zielvorstellung im Wesentlichen zu folgenden Änderungen:

- der Vormund soll in Zukunft in der Regel einmal im Monat persönlichen Kontakt mit dem Mündel aufnehmen
- der Vormund hat die Pflicht den Mündel persönlich zu fördern und seine Erziehung zu gewährleisten
- die Aufsichtspflichten des Gerichts werden ausgeweitet
- die Berichtspflichten gegenüber dem Gericht werden ausgeweitet
- die Beteiligungsrechte des Mündels werden dadurch verstärkt, dass das Jugendamt den Mündel vor Übertragung der Aufgaben des Vormundes auf einen Mitarbeiter bei der Amtsvormundschaft hören soll
- bei Amtsvormundschaften soll eine Fallzahlbeschränkung auf höchstens 50 Mündel je Amtsvormund eine persönliche Betreuung ermöglichen
- unzureichende persönliche Kontakte werden als Entlassungsgrund des Betreuers im Betreuungsrecht nunmehr ausdrücklich genannt

a) Ergänzung des § 1793 BGB um einen Absatz 1a

§ 1793 BGB (Aufgaben des Vormunds, Haftung des Mündels)

(1a) Der Vormund hat mit dem Mündel persönlichen Kontakt zu halten. Er soll den Mündel in der Regel einmal im Monat in dessen übli-

cher Umgebung aufsuchen, es sei denn, im Einzelfall sind kürzere oder längere Besuchsabstände oder ein anderer Ort geboten.

Dem § 1793 BGB, der den der elterlichen Sorge nachgebildeten Pflichtenkreis des Vormunds beschreibt, ist einer neuer Absatz 1a angefügt worden, in dem nunmehr ausdrücklich der regelmäßige Mindestumfang der persönlichen Kontakte zwischen Vormund und Mündel, sowie die Form des Kontaktes, konkretisiert werden. Als Regelfall geht der Gesetzgeber dabei von der Notwendigkeit eines persönlichen Kontaktes zwischen Vormund und Mündel von einmal im Monat aus, wobei die Häufigkeit und auch der Umfang der Kontakte entsprechend den Erfordernissen des Einzelfalls angepasst werden können. So kann es notwendig sein, den Mündel in schwierigen Entwicklungsphasen auch häufiger zu treffen, aber auch eine Kontaktaufnahme in größeren Zeitintervallen kann unter bestimmten Umständen ausreichend sein. Lebt der Mündel in stabilen Verhältnissen oder hat er bereits ein Alter erreicht, wo er seine Bedürfnisse selbst deutlich artikulieren kann, um auf bestehende Gefährdungslagen hinzuweisen, werden auch längere Besuchsintervalle vertretbar sein.

Der Vormund soll den Mündel in der Regel an dessen üblichen Aufenthaltsort aufsuchen (vgl. § 278 I 3 FamFG), damit er sich ein eigenes Bild von den konkreten Lebensumständen seines Mündels verschaffen kann. Auch von dieser gesetzlichen Bestimmung kann abgewichen werden, soweit ein anderer Ort sich im Einzelfall für die Kontaktaufnahme besser eignen sollte, etwa um dem Mündel die Möglichkeit zu eröffnen, ohne Anwesenheit der unmittelbaren Pflegepersonen, sich möglichst frei zu äußern. Gemeinsame Aktivitäten von Mündel und Vormund außerhalb der Wohnung des Mündels können zudem geeignet sein, den persönlichen Kontakt und das erforderliche Vertrauensverhältnis zwischen Vormund und Mündel zu stärken.

Ohne dass durch diese Neuregelung die Gefahr von „Alibibesuchen“ völlig ausgeschlossen werden kann, dürfte durch sie die Chance deutlich steigen, auch bei einem nur kurzen Besuch oder gemeinsamen Aktivitäten, mögliche Anzeichen einer Misshandlung oder Vernachlässigung des Mündels feststellen zu können.⁵

⁵ Hoffmann, Gesetz zur Änderung des Vormundschafts- Betreuungsrechts, FamRZ 11, S. 1185

Über den Verweis in § 1915 BGB findet diese Neuregelung auch auf Pflugschaften Anwendung.

b) Dem § 1800 BGB wird folgender Satz angefügt:

§ 1800 BGB (Umfang der Personensorge)

Der Vormund hat die Pflege und Erziehung des Mündels persönlich zu fördern und zu gewährleisten.

Hinsichtlich von Umfang und Ausgestaltung der Personensorge war der Vormund auch bereits bisher grundsätzlich den Eltern gleichgestellt (vgl. §§ 1631-1633 BGB), unterlag allerdings öfter als diese sonstigen Einschränkungen, wie etwa der Aufsicht des Familiengerichts gem. § 1837 BGB. § 1800 S. 2 BGB nennt nunmehr ausdrücklich auch die persönliche Förderung von Pflege und Erziehung als Aufgabe des Vormunds, woraus in jedem Fall eine Verpflichtung zu regelmäßigen persönlichen Kontakt abzuleiten sein wird. Dieser Verpflichtung wird der Vormund nicht gerecht, wenn er diese Aufgabe ausschließlich anderen überlässt, wie etwa Mitarbeitern des Sozialen Dienstes des Jugendamtes oder den Pflegeeltern, die den Mündel in ihren Haushalt aufgenommen haben.⁶

Bei der Ergänzung des § 1800 BGB handelt es sich für den Einzelvormund allerdings um keine tatsächliche Erweiterung seines Pflichtenkreises, da die persönliche Aufsicht über die Personensorge für den Mündel für ihn bereits nach derzeitiger Rechtslage verbindlich vorgesehen ist. Das Gesetz verdeutlicht jedoch in seiner novellierten Form den auch bisher bereits geltenden Grundsatz der persönlich zu führenden Vormundschaft. Neu ist in diesem Zusammenhang lediglich, dass dieser Grundsatz nunmehr über § 55 III 2 SGB VIII auch für den Amtsvormund ausdrücklich Anwendung findet.⁷

⁶ BT-Drucks 17/3617, S. 7f.

⁷ Hoffmann, Gesetz zur Änderung des Vormundschafts- Betreuungsrechts, FamRZ 11, S. 1186.

c) Nach § 1837 Absatz 2 Satz 1 BGB wird folgender Satz eingefügt:

§ 1837 BGB (Beratung und Aufsicht)

(2) Das Familiengericht hat über die gesamte Tätigkeit des Vormunds und des Gegenvormunds die Aufsicht zu führen und gegen Pflichtwidrigkeiten durch geeignete Gebote und Verbote einzuschreiten. Es hat insbesondere die Einhaltung der erforderlichen persönlichen Kontakte des Vormunds zu dem Mündel zu beaufsichtigen.

Die Aufsichtspflicht des Familiengerichts nach § 1837 BGB erstreckt sich auf die gesamte Tätigkeit des Vormunds in den Bereichen der Personen- und Vermögenssorge für die ihm anvertrauten Personen. Mit dem neu in § 1837 II BGB eingefügten Satz 2 sollen die bereits bestehenden gerichtlichen Kontrollfunktionen nicht ausgeweitet werden, sondern es wird lediglich klargestellt, dass sich die Aufsicht über die Amtsführung des Vormunds auch auf die von diesem unterhaltenen persönlichen Kontakte mit dem Mündel bezieht. Kommt der Vormund dieser Pflicht nicht in dem erforderlichen Umfang nach, so hat das Gericht mit geeigneten Aufsichtsmaßnahmen, wie etwa entsprechenden Geboten und Weisungen gegenüber dem Vormund, einzuschreiten.⁸ Dies gilt auch gegenüber Jugendamt und Amtsvormund. Zusätzlich kann das Gericht zur Durchsetzung seiner Aufsichtsmaßnahmen Dienstaufsichtsbeschwerden bei der das Jugendamt tragenden Gebietskörperschaft erheben, bzw. auf die Schadensersatzpflicht nach § 1833 BGB hinweisen. Im äußersten Fall ist das Jugendamt als Vormund gemäß § 1887 BGB zu entlassen.

An der fehlenden Möglichkeit, entsprechende Aufsichtsmaßnahmen gegenüber dem Jugendamt oder einem Amtsvormund auch durch die Festsetzung eines Zwangsgeldes durchzusetzen, hat sich im Rahmen der Gesetzesnovellierung allerdings nichts geändert, da ein Zwangsgeld auch weiterhin gegen das zum Vormund bestellte Jugendamt,

⁸ BT-Drucks 17/3617, S. 8

bzw. gegen den jeweiligen Amtsvormund persönlich, nicht festgesetzt werden kann.

d) Dem § 1840 Absatz 1 BGB wird folgender Satz angefügt:

§ 1840 BGB (Bericht und Rechnungslegung)

(1) Der Vormund hat über die persönlichen Verhältnisse des Mündels dem Familiengericht mindestens einmal jährlich zu berichten. Der Bericht hat auch Angaben zu den persönlichen Kontakten des Vormunds zu dem Mündel zu enthalten.

Die Norm dient der Erleichterung der Kontrolle des Vormunds und bestimmt, dass dieser nicht nur nach Beendigung seines Amtes über die Verwaltung des Mündelvermögens Rechnung abzulegen hat, sondern dass er dem Familiengericht in periodischen Abständen (mindestens einmal jährlich) unaufgefordert über die persönlichen Angelegenheiten des Mündels und über seine Vermögensverwaltung Auskunft erteilt. Über die Form und den genauen Inhalt des Berichts über die persönlichen Verhältnisse waren dem Gesetz bisher keine Angaben zu entnehmen. Nunmehr findet sich der ausdrückliche Hinweis, dass auch Angaben zum persönlichen Kontakt des Vormunds zum Mündel in dem jährlichen Bericht für das Gericht enthalten sein müssen. Durch die ausdrückliche Erstreckung der bereits bisher bestehenden Berichtspflicht auf diesen Pflichtenkreis, wird die Aufsicht des Familiengerichts über diesen Aspekt der Amtsführung des Vormunds in der Praxis gestärkt werden.⁹

Durch die Verweisung in § 1908i Absatz 1 BGB gilt eine entsprechende Berichtspflicht auch für den Betreuer in Bezug auf die persönlichen Kontakt zum Betreuten.

⁹ BT-Drucks. 17/3617, S. 8

e) In § 1908b Absatz 1 Satz 2 BGB werden nach dem Wort „erteilt“ die Wörter „oder den erforderlichen persönlichen Kontakt zum Betreuten nicht gehalten“ eingefügt:

§ 1908b BGB (Entlassung des Betreuers)

Das Betreuungsgericht hat den Betreuer zu entlassen, wenn seine Eignung, die Angelegenheiten des Betreuten zu besorgen, nicht mehr gewährleistet ist oder ein anderer wichtiger Grund für die Entlassung vorliegt. Ein wichtiger Grund liegt auch vor, wenn der Betreuer eine erforderliche Abrechnung vorsätzlich falsch erteilt oder den erforderlichen persönlichen Kontakt zum Betreuten nicht gehalten hat.

Die Regelung geht auf einen Vorschlag aus der interdisziplinären Arbeitsgruppe zum Betreuungsrecht zurück. Sie normiert für Betreuer zwar keinen neuen Entlassungsgrund, dient jedoch der Klarstellung, dass ein wichtiger Grund für die Entlassung eines Betreuers in der Regel auch immer dann vorliegen wird, wenn der Betreuer die im Einzelfall erforderlichen Kontakte zu seinem Betreuten nicht einhält. Durch die Erweiterung der Regelbeispiele in § 1908b BGB wird die besondere Bedeutung des persönlichen Kontakts für die Betreuung herausgestellt.¹⁰

2. Neuerungen für Jugendämter und für die öffentlichen Träger der Jugendhilfe

§ 55 SGB VIII (Beistandschaft, Amtspflegschaft und Amtsvormundschaft)

(2) Das Jugendamt überträgt die Ausübung der Aufgaben des Beistands, des Amtspflegers oder des Amtsvormunds einzelnen seiner Beamten oder Angestellten. Vor der Übertragung soll das Jugendamt

10 Hofmann, Gesetz zur Änderung des Vormundschafts- Betreuungsrechts, FamRZ 11, S. 1187.

das Kind oder den Jugendlichen zur Auswahl des Beamten oder Angestellten mündlich hören, soweit dies nach Alter und Entwicklungsstand des Kindes oder Jugendlichen möglich ist. Ein vollzeitbeschäftigter Beamter oder Angestellter, der nur mit der Führung von Vormundschaften oder Pflegschaften betraut ist, soll höchstens 50 und bei gleichzeitiger Wahrnehmung anderer Aufgaben entsprechend weniger Vormundschaften oder Pflegschaften führen.

(3) Die Übertragung (des Amtes auf eine bestimmte Fachkraft – Anm. Verf.) gehört zu den Angelegenheiten der laufenden Verwaltung. In dem durch die Übertragung umschriebenen Rahmen ist der Beamte oder Angestellte gesetzlicher Vertreter des Kindes oder Jugendlichen. Er hat den persönlichen Kontakt zu diesem zu halten sowie dessen Pflege und Erziehung nach Maßgabe der §§ 1793 Absatz 1a und 1800 des Bürgerlichen Gesetzbuchs persönlich zu fördern und zu gewährleisten.

Durch die Neuerungen im Kinder- und Jugendhilferecht (SGB VIII) sollen die Amtsvormundschaften und Amtspflegschaften in zweierlei Richtung weiterentwickelt werden. Zum einen sollen die Beteiligungsrechte des Mündels gestärkt werden, zum anderen soll die Effektivität von Amtsvormundschaften und Amtspflegschaften in der Praxis der Jugendämter gestärkt werden.

Um dieses doppelte Ziel zu erreichen, wird zunächst durch die Einfügung von § 55 Abs. 2 S. 2 SGB VIII eine Verpflichtung zur Anhörung des Mündels/Pfleglings vor Übertragung der Aufgaben des Vormunds/Pflegers auf einen einzelnen Mitarbeiter des Jugendamtes begründet. Diese Neuregelung ermöglicht es dem Mündel, aktiv an der persönlichen Gestaltung des zu begründenden neuen Sorgeverhältnisses mitzuwirken. Die Anhörungspflicht soll nur dann entfallen, wenn der Mündel/Pflegling aufgrund seines Alters und Entwicklungsstandes nicht zu einer Äußerung imstande ist. Ziel der verstärkten Einbindung des Mündels/Pfleglings in das Verfahren ist es seine Stellung als Subjekt des Verfahrens zu verdeutlichen. Das Entstehen eines wirklichen Vertrauensverhältnisses zwischen Vormund und Mündel/Pflegling soll so gefördert werden.¹¹

¹¹ BT-Drucks. 17/3617, S. 12 f.

Durch eine Begrenzung der Fallzahlen in der Amtsvormundschaft und der Amtspflegschaft auf 50 Vormundschaften und Pfllegschaften je vollzeittätigem Mitarbeiter des Jugendamtes soll der im Vormundschaftsrecht geforderte regelmäßige persönliche Kontakt zwischen Vormund und Mündel überhaupt erst zeitlich ermöglicht werden. Die festgesetzte Fallzahl entspricht einer Empfehlung der Arbeitsgruppe „Famliengerichtliche Maßnahmen bei Gefährdung des Kindeswohls - § 1666 BGB“ und einer Empfehlung der Bundesarbeitsgemeinschaft der Landesjugendämter aus dem Jahre 2000.¹²

III. Kritik und Ausblick

Tatsächliche und rechtliche Ausgangssituation dieser Teilreform des überkommenen Vormundschaftsrecht für Minderjährige waren - wie einleitend ausgeführt - die in der Vergangenheit immer wiederkehrenden Fälle von Kindesmisshandlungen und Kindesvernachlässigungen mit Todesfolge oder mit der Folge erheblicher Körperverletzungen, die gezeigt haben, dass auch der für die die betroffenen Kinder im Einzelfall bestellte (Amts-) Vormund, diese nicht vor den aus den tatsächlichen Lebensverhältnissen herrührenden Missständen und Gefährdungen geschützt hat. Aufschlussreich sind hierzu insbesondere die umfangreichen Untersuchungen der Begleitumstände im Fall des im Jahre 2006 zu Tode gekommenen Kleinkindes Kevin in Bremen.

Will man also nunmehr vor diesem Hintergrund ein vorläufiges Fazit zum Erfolg der Novellierung der dargestellten Regelungsbereiche des Vormundschaftsrechtes und des Kinder- und Jugendhilferechts (SGB VIII) ziehen, so wird sich ein zuverlässiges Bild sicher erst nach einer gewissen Zeit der Umsetzung der Neuregelungen in die Praxis der Jugendämter und der Familiengerichte, gewinnen lassen.

Betrachtet man zunächst die Änderung im Vormundschaftsrecht alleine, so ergeben sich hier, außer dem Appell an eine pflichtgemäße Übung von Vormundschaft und Amtsvormundschaft, nur wenige Neuerungen. Zwar wird die Pflicht zum regelmäßigen persönlichen Kontakt zwischen Vormund und Mündel durch die Neufassung der §§ 1793 BGB und 1800 BGB deutlich unterstrichen, andererseits

¹² Hoffmann, Regierungsentwurf, FamRZ 11, S. 253

bleibt es jedoch allein dem (pflichtgemäßen) Ermessen des einzelnen Vormunds/Amtsvormunds überlassen, wie häufig und in welcher konkreten Umgebung, die persönlichen Kontakte zwischen ihm und seinem Mündel stattfinden sollen. Auch das Familiengericht kann in diesen Ermessensspielraum nur mit Aufsichtsmaßnahmen eingreifen, soweit entsprechende Berichtspflichten verletzt oder die Ermessensgrenzen erkennbar überschritten worden sind. Besonders gegenüber Amtsvormund und Jugendamt fehlt es dem kontrollierenden Familiengerichten zudem an dem nötigen Durchsetzungsinstrumentarium für Entscheidungen im Rahmen ihrer Aufsichtspflicht, da eine Verhängung von Zwangsgeldern, wie auch bereits bisher, gegenüber Jugendamt und Amtsvormund, weiterhin ausgeschlossen ist.

Etwas erfolgversprechender erscheinen hingegen die Änderungen im Kinder- und Jugendhilferecht (SGB VIII) mit denen für Amtsvormünder und Amtspfleger eine Fallzahlbeschränkung auf 50 Fälle vorgeschrieben wird. Bedenkt man, dass es bisher nicht zuletzt personellen Engpässen in den Jugendämtern zuzuschreiben war, dass in der Vergangenheit ein Amtsvormund (§ 1791b BGB) zuweilen für über 200 Mündel (so im Fall Kevin) zuständig gewesen ist. Unter diesen Bedingungen war es dem Amtsvormund natürlich von vornherein unmöglich, sich den einzelnen Mündeln, in ausreichendem Umfang, jeweils persönlich, zuzuwenden. Erst bei der durch die Fallzahlbeschränkung nunmehr ermöglichten intensiveren Betreuung des einzelnen Falles, eröffnet sich für den Amtsvormund in der Praxis die Möglichkeit, frühzeitig erlangter persönlicher Kenntnis der Lebensumstände des Mündels. Dies beinhaltet die realistische Chance, sehr viel zielgenauer und mit größeren Erfolgsaussichten, Fehlentwicklungen entgegenwirken zu können und erforderliche Maßnahmen im Interesse des Mündels zu veranlassen. Ob diese neue Chance entsprechend den Erwartungen, die mit der Fallzahlbeschränkung verbunden gewesen sind, in der Zukunft auch genutzt werden kann, bleibt hingegen abzuwarten. Dies wird sicher nicht zuletzt vom Gelingen einer engen organisatorischen Verzahnung des allgemeinen sozialen Dienstes der Jugendämter, dessen Mitarbeiter bisher im Wesentlichen den Kontakt zu den Mündeln gehalten haben und den Amtsvormündern/ Amtspflegern abhängen.

Auch ob die Rechte der Kinder und Jugendlichen im Verfahren der Bestellung von Amtsvormund und Amtspfleger durch die Gesetzesänderungen im Bereich des Kinder- und Jugendhilferechts (SGB VIII) tatsächlich gestärkt werden, bleibt wesentlich eine Frage der praktischen Umsetzung. Auch ein gesetzlich eingeräumtes Widerspruchsrecht im Verfahren zur Benennung eines bestimmten Amtsvormundes oder Amtspflegers nützt nur wenig, soweit die Personalausstattung der Jugendämter überhaupt keine Wahl zwischen verschiedenen Personen zulässt. Auch die Fallzahlbeschränkung kann sich in diesem Bereich sehr kontraproduktiv auswirken, da in der Regel bei mehreren vorhandenen Amtsvormündern nur die Wahl desjenigen Mitarbeiters in Betracht kommen wird, der seine Fallzahlobergrenze noch nicht erreicht hat. Schließlich fehlt es während bestehender Vormundschaft nach wie vor an einer entsprechenden gesetzlich vorgesehenen Partizipation.

Zu befürchten ist schließlich, dass auch die mit dieser Reform verbundene Stärkung der gerichtlichen Überwachungsfunktionen von Vormündern alleine noch keine zureichende Antwort auf Fragen der Qualitätsentwicklung im Vormundschaftswesen gibt. Wie bereits bisher fehlt es auch weiterhin, an einem gesetzlich verbindlichen Qualifikationsrahmen für Vormünder.¹³

Abschließend bleibt zu bedauern, dass auch die jetzige Reform leider jede Förderung des gesetzlich vorgesehenen Vorrangs der Einzelvormundschaft vermissen lässt und so nichts zur Auflösung des bereits seit Jahrzehnten bestehenden Widerspruchs, zwischen gesetzlichem Leitbild der ehrenamtlichen Einzelvormundschaft und gelebter Praxis von Amtsvormundschaften im Vormundschaftswesen, beiträgt.

¹³ Vgl. Bathke, Die ehrenamtliche Einzelvormundschaft, S. 28 f.

Literatur (Auswahl):

- Bauer, A.**, Libri Pandectarum. Das römische Recht im Bild des 17. Jahrhunderts, Göttingen 2005, S. 248 ff.
- Bauer, A.**, Vormundschaft, Rechtliche Betreuung, Pflegschaft §§ 1773-1921 BGB, in: Prütting/Wegen/Weinreich, BGB Kommentar, 7. Aufl., Köln 2012
- Bathke, Sigrid**, Die ehrenamtliche Einzelvormundschaft auf dem Prüfstand, Münster 2005
- Erler, A.**, „Vormundschaft“, in: Handwörterbuch zur Deutschen Rechtsgeschichte, Bd. 5, Berlin 1998, Sp. 1050 ff.
- Hansbauer, P. (Hg.)**, Neue Wege in der Vormundschaft? Diskurse zu Geschichte, Struktur und Perspektiven der Vormundschaft, Münster 2002
- Hasenclever, C.**, Jugendhilfe und Jugendgesetzgebung seit 1900, Göttingen 1978
- Hoffmann, B.**, Der Regierungsentwurf eines Gesetzes zur Änderung des Vormundschafts- und Betreuungsrechts, in: FamRZ 2011, S. 249 ff.
- Hoffmann, B.**, Das Gesetz zur Änderung des Vormundschafts- und Betreuungsrechts, in: FamRZ 2011, S. 1185 ff.

Ernst-Ulrich Huster

„Die Entzweiung ist Versöhnung...“

Abschiedsvorlesung am 20. Januar 2011

Am Ende meiner 40 jährigen Dienstfahrt frage ich mich: War es wirklich richtig, was ich da geforscht, geschrieben und gelehrt habe? Soziale Exklusion bzw. Armut sind bei mir ein Thema, seit mich Jan Jarre von der Evangelische Akademie Loccum 1982 zu einem Referat mit dem abartigen Thema eingeladen hat: „Wie viel Armut braucht unsere Gesellschaft?“ Und die Frankfurter Rundschau titelte beim Abdruck auf der Dokumentation – Seite schlicht: „Die Gesellschaft braucht Armut als Schreckgespenst!“ Bei dieser Tagung lernte ich Richard Hauser persönlich kennen, der Ärger mit der sozialliberalen Bundesregierung hatte, hatte er doch in seinem Buch „Armut und Niedrigeinkommen“ die Sozialhilfegrenze als Armutsgrenze eingesetzt, und das, obwohl doch im Bundessozialhilfegesetz eindeutig stand: Die Leistungen dieses Gesetzes sollen das Führen eines Lebens ermöglichen, „das der Würde des Menschen entspricht“. Daraus zog die Familienministerin entsprechend der Palmströmlogik messerscharf den Schluss: Ein Zustand, der der Würde des Menschen entspricht, kann nicht ein solcher der Armut sein.

In eben dieser Zeit kam ein anderer Armutsforscher in seiner Dunkelziffer-Studie – also einer Analyse der Nichtinanspruchnahme von rechtlich zustehenden Sozialhilfeleistungen – zu dem Ergebnis, dass faktisch auf jeden Leistungsbezieher bzw. auf jede Leistungsbezieherin eine weitere Person käme, die ihre Ansprüche beim Sozialamt nicht einlöst. Auf einer Tagung der AWO in Rolandseck, der Geburtsstunde der lange Jahre arbeitenden Arbeitsgruppe „Armut und Unter-versorgung“, war von Zielerreichungsdefiziten, einer abschreckenden Verwaltungspraxis einschließlich der Familiensubsidarität die Rede. Doch ein professoraler Fachkollege konterte kühl, die Studie sei zwar gründlich, aber das Ergebnis werde falsch interpretiert. Der Sozialhilfesatz sei zu hoch, denn man könne offensichtlich mit weniger Geld im Monat auskommen. Wie auch immer: Das Niveau der Mindestsicherung – also der Zustand, den das Bundessozialhilfegesetz und neuerdings das Sozialgesetz XII als menschenwürdig einstuft - liegt um ca. 10 Prozent unterhalb der im Rahmen zunächst der 3 Armutspro-

gramme der Europäischen Union, so dann der Lissabon Strategie nach 2000 angesetzten Armutsrisikoschwellen. Man lebt ganz offensichtlich in Europa besser an der Armutsgrenze als in Deutschland an der Grenze zu einem Zustand, den das Sozialgesetzbuch als menschenwürdig bezeichnet!

„Die Entzweiung ist Versöhnung“: Ein Blick in die Geschichte des Abendlandes von Aristoteles über Luther bis Hegel zeigt übereinstimmend: Soziale Einheit basiert auf der Grundlage von sozialer Gegensätzlichkeit. Der Mensch ist - so Aristoteles - „von Natur ein staatenbildendes Wesen. Und jeder Staat ist eine Gemeinschaft um eines Guten willen. Folglich ist es richtig und Vorbedingung des Guten, dass „im vollkommenen Staate, dessen Bürger (...) gerecht sind, diese weder als Banausen noch als Krämer leben dürfen (denn ein solches Leben ist unedel und der Tugend widersprechend); ebenso wenig dürfen diejenigen, die vollkommene Bürger werden wollen, Bauern sein (denn es bedarf der Muße, damit die Tugend entstehen und politisch gehandelt werden kann.“ Auch der Besitz solle bei den Bürgern bleiben. „So ist denn auch das ganze Leben zweigeteilt in Arbeit und Muße (...)“ Sie bilden zusammen eine Einheit nach innen und nach außen. Entzweiung ist die Voraussetzung einer gemeinschaftsbildenden Versöhnung, denn eine Gesellschaft braucht Tugend, die auf Muße beruht, aber eben auch Arbeit. Doch die machen die Anderen! Damit wird zugleich das Verhältnis von Herr und Knecht ausgeprägt.

Springen wir in die frühe Neuzeit. Der Reformator Martin Luther setzt diesen Gedanken in seine Zeit um: In seiner Zwei-Regimente-Lehre begründet er, für uns Politologen ein himmlisches Geschenk, die Eigenständigkeit des Politischen vor religiöser Bevormundung. Der mittelalterliche Ordo wird theologisch aufgegeben. Staatliche und religiöse Sphäre trennen sich. Der Staat ist für die Schlechten da, die weltlich Denkenden. Sie gehören unter das Schwert. Aber als Christen sind alle vor Gott allein aus Gnade gerechtfertigt und gleich. Nun suchten die aufrührerischen Rotten der Bauern diese Gleichheit vor Gott auch schon in der Welt einzufordern. Zeigte Martin Luther in seiner ersten Schrift zu den Bauernkriegen noch eine gewisse Empathie für deren Ziele, schleudert er den aufständischen Bauern in der zweiten Schrift entgegen, dass schon Abraham und Isaak Sklaven gehabt hätten. „(...) wenn's sollte gehen, dass ein Jeglicher, der da Recht hätte, den Unge rechten selbst strafen möchte, was wollte daraus in der Welt werden?

Da würde es gehen, dass der Knecht den Herrn, die Magd die Frau, Kinder die Eltern, Schüler den Meister schlug; das sollte eine löbliche Ordnung werden, was bedürfte man dann Richter und weltliche Obrigkeit, von Gott eingesetzt.“ Die Forderung der Bauern, die Leibeigenschaft aufzuheben, hieße die „christliche Freiheit ganz fleischlich machen.“ In „Christo sind Herr und Knecht ein Ding“, aber hier auf Erden herrscht Ordnung! Die Entzweiung wird Versöhnung, im Hier unter dem Schwert, im Dort allein aus Gnade.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, der Theoretiker der bürgerlichen Gesellschaft schlechthin, erkennt präzise den Widerspruch bürgerlicher Herrschaft:

„Durch die Verallgemeinerung des Zusammenhangs der Menschen durch ihre Bedürfnisse, und der Weisen, die Mittel für diese zu bereiten und herbeizubringen, vermehrt sich die Anhäufung der Reichtümer, denn aus dieser gedoppelten Allgemeinheit wird der größte Gewinn gezogen - auf der einen Seite, wie auf der anderen Seite die Vereinzelung und Beschränktheit der besonderen Arbeit und damit die Abhängigkeit und Not der an diese Arbeit gebundenen Klasse, womit die Unfähigkeit der Empfindung und des Genusses der weiteren Freiheiten und besonders der geistigen Vorteile der bürgerlichen Gesellschaft zusammenhängt.“ Hegel resümiert: „Es kommt hierin zum Vorschein, daß bei dem Übermaße des Reichtums die bürgerliche Gesellschaft nicht reich genug ist, d.h. an dem ihr eigentümlichen Vermögen nicht genug besitzt, dem Übermaße der Armut und der Erzeugung des Pöbels zu steuern.“ (Hegel, Rechtsphilosophie, Band 7, § 243: 389 und § 246: 391) So werde die bürgerliche Gesellschaft „über sich hinausgetrieben“. Hegel verweist damit auf die Notwendigkeit der Kolonialbildung, um Platz für jene zu bekommen, die hier, in Europa, nicht satt werden.

Die Unterscheidung in die *beati possidentes* und die *pauperi*, in Besitzende und Arbeitende, geht über die reine Besitzverteilung hinaus: Die einen können die Freiheiten dieser Gesellschaft genießen, die anderen sind dazu unfähig. Doch diese Theorie sucht dialektisch die soziale Entzweiung hin zu einem Ganzen zu vermitteln. Fassen wir zusammen – Staat und Gesellschaft, bzw. soziale Gemeinschaften bilden eine Einheit von sozial gegensätzlichen sozialen Gruppen; diese Ein-

heit setzt Differenz voraus, in der Einheit vermittelt sich Gegensätzliches. Soziale Statik bedeutet das nicht, gerade soziale Differenz bewirkt vielmehr Fortentwicklung im Rahmen der sich weiterentwickelnden Versöhnungsleistung. Und das war und ist gut so! Damit ist das Strukturprinzip der Weltordnung geschichtlich und systematisch abschließend geklärt und wir könnten eigentlich zum Sekt und zum Buffet übergehen, wäre da nicht eine wichtige Fortsetzung:

**Die Entzweiung ist Versöhnung,
Illusion, dass man sich quält:...**

Welche Mühen haben nicht zahlreiche erkenntnisresistente Menschen auf sich genommen, um diese Grunderkenntnis über die sozial gemäß dem Schema Herr und Knecht wohlgeordnete Welt immer wieder in Frage zu stellen. Man denke an die Auslassung im 5. Buch Mose: „Es soll überhaupt kein Armer unter euch sein (...)“, an den Spartacus in Rom, die Bauern im 16. Jahrhundert. Und schließlich ist für Karl Marx nicht die Versöhnung zwischen antagonistischen Klassen, sondern vielmehr „der Mensch das höchste Wesen für den Menschen“ und leitet daraus den kategorischen Imperativ ab, „alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.“ - Der Mensch als verächtliches Gattungswesen? Muss da nicht doch differenziert werden? Die Literatur von der klassischen Antike bis heute bietet deutlich ausdifferenzierte Sichtweisen an: Es gibt die ‚wirklich‘ Armen, es gibt die ‚würdigen‘ Armen. Und daneben gibt es die ‚unwürdigen‘ Armen, die Missbrauch Treibenden, die ihre Arbeitsleistung der Gesellschaft vorenthalten, um dann den Eindruck zu erwecken, als verächtliches Wesen behandelt zu werden. Hatte nicht jener Bundestagsabgeordneter vor wenigen Wochen Recht, als er auf den Hinweis einer Kollegin, die EKD und das DW organisierten im Rahmen des Europäischen Jahres zur Bekämpfung von Armut ein Veranstaltung in Berlin: Sie spreche doch wohl nicht von Armut in Deutschland, denn diese gebe es nicht, Armut gebe es nur in der dritten Welt! Wenn denn in Deutschland von Armut die Rede ist, dann höchstens davon, dass ‚unsere‘ Armen geistlich arm sind und deshalb ihr Geld nur verprassen. Sonst wären sie ja nicht arm!

**Die Entzweiung ist Versöhnung,
Illusion, dass man sich quält:
denn dem Menschen fehlt fast gar nichts**

Es sei – so August Freiherr von Hayek – ein Irrglaube, ähnlich dem an „Hexen und Gespenster“, sich in einer spontan sich bildenden Ordnung, also beim Markt, etwas Bestimmtes unter „sozialer Gerechtigkeit“ vorstellen zu können – auf eine derartige Idee könne nur eine „Zwangsorganisation“ kommen, wie sie der Sozialstaat darstellt. Zwar sieht Hayek durchaus ein „Mindesteinkommen“ vor, doch müsse dieses vollständig außerhalb des Marktes angesiedelt sein und keinesfalls für Personen zur Verfügung stehen, die am Markt eine Leistung anbieten, selbst wenn diese dort nicht nachgefragt werde. Er begründet diese Mindestsicherung für offensichtlich nicht mehr Arbeitsfähige als im Interesse jener liegend, „die Schutz gegen Verzweiflungsakte der Bedürftigen verlangen“.

Robert Nozick fordert einen *minimal state*, die Verstärkung sozialer Ungleichheit bilde die Triebfeder von wirtschaftlichem Erfolg. „Besteuerung von Arbeitseinkommen“ sei „mit Zwangsarbeit gleichzusetzen“, denn: „Alles, was aus gerechten Verhältnissen auf gerechte Weise entsteht, ist selbst gerecht.“ Michael Hüther vom Institut der Wirtschaft in Köln und Thomas Staubhaar vom Hamburgischen Weltwirtschaftsinstitut haben für den Unmut der Zukurzgekommenen eine in den deutschen Medien breit diskutierte Erklärung: Es handele sich um eine „gefühlte Ungerechtigkeit“. Das was bei Aristoteles, Luther und Hegel Ergebnis gegensätzlicher sozialer Interessen war, wird nun zur innermenschlichen Selbsttäuschung: Man fühlt sich bloß schlecht: Doch wenn Menschen falsch fühlen, wir Väter und Mütter haben dieses nicht selten bei Kindern und Enkelkindern erlebt, dann muss man ihnen zunächst gut zu reden, Alternativen zu ihren falschen Gefühlen aufzeigen, Wege aus der Trotzecke eröffnen. – Doch notfalls ... Wer nicht hören will, muss, das wissen wir aus der Schwarzen Pädagogik, fühlen. Dieses gilt erst Recht für jene, die diese falschen Gefühle schüren – die Armutsforscher an der Spitze und dann diese Nachplapperer in Kirche und anderen gesellschaftlichen Gruppen. Umso verwerflicher ist es, wenn sich Christinnen und Christen dabei gar noch auf die Bibel berufen: Dieses ist, wie ein bedeutendes Haupt

der evangelischen Hochschul-Dogmatik auf einer Konferenz eines großen norddeutschen Diakonischen Werkes kürzlich vermerkte, eine „Verzweckung“ der Bibel, also missbräuchliche Nutzung der Heiligen Schrift. Da war doch Woyzeck in Georg Büchners gleichnamigen Dramen-Fragment deutlich einsichtsbereiter: „Wir armen Leut. (...) Unseins ist doch einmal unselig in der und der andern Welt, ich glaub, wenn wir in Himmel kämen, so müssten wir donnern helfen.“

**Die Entzweiung ist Versöhnung,
Illusion, dass man sich quält:
Denn dem Menschen fehlt fast gar nichts,
nur die Einsicht, dass nichts fehlt.**

Lösen wir das Rätsel auf: Diese Verse aus der Münsteraner Fundamentalkantate, zu singen nach dem Mackie - Messer – Song von Bert Brecht, den wir gerade hörten, begleitet mich seit meinem Eintritt in das wissenschaftliche Leben als studentische Hilfskraft am Institut für Philosophie an der Justus-Liebig-Universität in Gießen im Herbst 1969. Entstanden ist sie aus Anlass des zehnjährigen Bestehens des Collegium Philosophicum, als Persiflage der Hegelrezeption des bekannten Philosophen Joachim Ritter in Münster. Gelernt habe ich diesen Vers von einem Assistenten in Gießen. Es ist fester Bestandteil meiner Lehrveranstaltungen auch an dieser Hochschule geworden. Denn dort, wo man angesichts bestehender sozialer Schieflagen ansonsten eher auf Gotthold Ephraim Lessing zurückgreift: „Wer über gewisse *Dinge* den Verstand nicht verliert, der hat keinen zu verlieren.“ kann man auch dieses Produkt akademischer Dichtkunst einsetzen.

Kaum eine Frage in unserer Gesellschaft ist so umstritten wie die nach Gerechtigkeit, nach Verteilung materieller und immaterieller Chancen. Das Bundesverfassungsgericht hat in seinem Grundsatzurteil vom 9. Februar 2010 eine transparente, nachvollziehbare Berechnung des sozio-kulturellen Existenzminimums gefordert. Was heißt das? Richard Hauser hat in seinem Beitrag zu unserem „Handbuch Armut und Soziale Ausgrenzung“ in nicht zu überbietender Klarheit den Wertebezug aller empirischen Aussagen unterstrichen und deutlich gemacht, dass mehr oder weniger variierend, vor allem politische Setzungen den

Grad sozialer Exklusion und dann auch sozialer Inklusion bestimmen. Die eingangs angeführten beiden Belege aus dem Übergang in die 1980er Jahre, einmal die Untersuchung Hausers für die Europäische Kommission und dann die Bewertung der Dunkelzifferstudie von Hartmann, sind Belege pars pro toto. Und dass und wie Begründungen für Exklusion bzw. Inklusion von einer beachtlichen Beliebigkeit sind, zeigt sich nicht nur, aber ganz besonders bei der Neufestsetzung der Regelsätze für Leistungen nach dem Sozialgesetzbuch II als Folge des Urteils des Bundesverfassungsgerichts. Es können hier nicht die Details entfaltet werden – denn auch hier gilt es bewertend zu bedenken, dass es die meisten der Anwesenden schlicht zur Tafel drängt – draußen vor der Tür! Ein Punkt macht die Willkür im derzeitigen Gesetzgebungsprozess besonders deutlich, ohne allerdings ein Alleinstellungsmerkmal für sich reklamieren zu können: Bei der Festlegung des Regelsatzes durch das Bundessozialministerium wurden unter Bezug auf die Einkommens- und Verbrauchsstichprobe 2008 die Werte für Alkohol und Nikotin herausgenommen. Man wolle, so die Begründung, nicht dem gesundheitsgefährdenden Genuss von Alkohol und Nikotin Vorschub leisten. Beim Alkohol handelt es sich – in der entsprechenden Bezugsgruppe – um einen sozialstatistischen Durchschnittswert von 8,11 Euro im Monat für Alkohol. Das sind 27 Cent pro Tag. Um dieses konkret zu veranschaulichen sind die nachher gereichten alkoholischen Getränke entsprechend pro Gast am Buffet portioniert! – Dieselbe Koalition, die diese gesundheitspolitische Erziehungsprogramm für – um mit Hegel zu sprechen – den Pöbel beschlossen hat, feierte im November 2009 den Abschluss ihres Koalitionsvertrages in der Landesvertretung von NRW in Berlin. Auf Kosten des Steuerzahlers orderten sie, wie der Landesrechnungshof festgestellt hat, 75 Flaschen Wein zum Preis von bis zu 94 Euro pro Bouteille; zusammen ergab dieses den Betrag von 6.400 Euro an einem Abend! Wollte sich ein sozialstatistischer Durchschnittsverbraucher des untersten Quintils der Bevölkerung eine derartige Flasche Wein kaufen, müsste er 348 Tage, also fast ein Jahr, vollkommen abstinent leben! Allerdings soll diese Kürzung durch einen Betrag in Höhe von 2,99 Euro für Mineralwasser kompensiert werden. Der nun wahrlich nicht als übertrieben lustfreundlich bekannte Genfer Reformator Johannes Calvin hatte da eine andere Sicht der Dinge: „Wenn einer bei wohlschmeckendem Wein bereits Bedenken hat, so wird er

bald nicht einmal gemeinen Krätzer mit gutem Frieden seines Gewissens trinken können, und am Ende wird er nicht einmal mehr wagen, Wasser anzurühren.“ Davon aber, dass die einen Mineralwasser und die anderen edlen Wein bekommen, ist bei Calvin nicht die Rede! Aber das Streichen dieses Postens bei den Regelsätzen nach Hartz IV ist schon konsequent, schließlich muss ja irgendwo angefangen werden zu sparen! Denn an die, die das Messer haben, die Mackeaths, glaubt man eh nicht heranzukommen, denn man sieht sie nicht, deren Messer, oder will sie nicht sehen!

„Die Entzweiung ist Versöhnung“: Auf studentische Bitten hin habe ich in meinem letzten Semester an dieser Hochschule ein Seminar zu Karl Marx und Friedrich Engels angeboten. Ich leitete es mit einem ideengeschichtlichen Abriss von der frühliberalen Theorie über Kant bis Hegel ein. Um den geschichtsphilosophischen Hintergrund des Umbruchs von Hegel zu Marx zu verdeutlichen, stellte ich den dialektischen Zusammenhang der Aussage „Das Wirkliche ist vernünftig und das Vernünftige ist wirklich.“ heraus. Es brach eine so in Seminaren bislang selten erlebte Diskussionswut bei den Studierenden aus, Empörung darüber, wie man denn Wirklichkeit affirmativ mit Vernunft gleichsetzen könne. Doch indikative Setzung wird hier zum normativen Anspruch, normative Forderung setzt voraus, dass sie indikative Setzung wird.

Hier könnte nun der vor allem empirisch und geschichtlich argumentierende Wissenschaftler unzählige Argumentationsketten vorführen. Die Hermeneutin könnte hier ebenfalls tiefsinnig fündig werden. Das Beste wäre, beide – die Fliegenbeinzähler und die Abgedrehten - würden 50 Jahre nach dem Positivismusstreit gemeinsam die Welt- und damit Wissenschaftsgeschichte erkunden! Denn dass Entzweiung Versöhnung ist, beinhaltet auch ein „esto“, es soll sein! Denn dort, wo Entzweiung nicht Versöhnung als Potenz in sich trägt, hat es geschichtlich betrachtet immer Brüche, mitunter auch barbarische Brüche wie etwa im Faschismus gegeben. Denn dass Menschen auf Dauer nicht ertragen, eine verächtliche Existenz zu führen, ist geschichtlich ebenso nachweisbar, wie umgekehrt häufig vorausgesagte Soll-Bruchstellen durch Versöhnung - sozialwissenschaftlich würde ich heute Soziale Inklusion sagen – aufgelöst werden konnten. Denn jene letzte Zeile in diesem philosophischen Ulkvers, dass nämlich dem Menschen bloß die Einsicht abhanden gekommen sei, dass ihm nichts

fehlt, ist eine spitze sarkastische Überzeichnung. Und natürlich leisten Teile der Sozialwissenschaften, der Theologie und konkrete soziale Bewegungen und selbstverständlich viele Personen in der Sozialarbeit ihren Beitrag zur Verhinderung eines bloß duldenden Hinnehmers.

„Die Entzweiung ist Versöhnung ...“ Das Erleben und Sich-Empören über soziale Ausgrenzung als bloß gefühltes Unrecht zu apostrophieren, ist sozial nicht tragfähig. Das Gerede von einer bloß „gefühlten Ungerechtigkeit“ finde ich bestenfalls amüsant, weil ihre Strahlkraft von kurzlebiger Natur ist und weil sich ihre Autoren bald was Neues einfallen lassen müssen, um in die Medien zu gelangen! Nicht hinnehmbar aber sind die Versuche nicht nur von Hüther und Straubhaar, den Sozialstaat auf die Grundprinzipien Eigenverantwortung und Subsidiarität einzugrenzen und das der Solidarität herauszulösen – und zwar unter Berufung auf einen nicht näher bestimmten Freiheitsbegriff. So insistierte denn jener oben zitierte Theologieprofessor der Dogmatik darauf, dass das Wort Solidarität in der Bibel nicht vorkomme. Recht hat er, was das Wort, Unrecht aber, was die Sache anbelangt. Der Sozialstaat ist, wie gerade erst in der Dissertation von Kay Bourcarde erneut empirisch belegt, immer mehr nur noch Umverteilung innerhalb der sozialen Gruppe der abhängig Beschäftigten – via Sozialversicherungsbeiträge und Steuern. Der Verdacht drängt sich auf, dass im Rekurs auf einen derartigen diffusen Freiheitsbegriff offensichtlich das Recht abgeleitet wird, anderen – dem Pöbel – das Recht auf die Genussfähigkeit ihrer Freiheit – wie Hegel formuliert – abzusprechen, nämlich die Freiheit zu solidarischem Handeln.

Das Entzweiung Versöhnung sei – in dieser Formulierung steht zweierlei: Eine Ist- und eine normative Aussage. Spannend bleibt deren Vermittlung. Die Münsteraner Philosophen um den Kenner von Aristoteles und Hegel, Joachim Ritter, waren kluge Köpfe – auch im Ulk! Gibt es die Chance des Verbindenden in einer sozial mehr oder weniger stark ausdifferenzierten Gesellschaft? Herr und Knecht beschreiben ein reales, wie auch immer ausdifferenziertes soziales Spannungsverhältnis, das politische Gestaltung notwendig macht. Herrmann Heller, einer der wenigen demokratischen Hochschullehrer des Öffentlichen Rechts in der Weimarer Republik und Vater des Verfassungsbegriffs vom „sozialen Rechtsstaat“, sah in der Ausprägung eines „gemeinsamen Willensgehalts, der fähig ist, die ewig antagonistischen

sche gesellschaftliche Vielheit zur staatlichen Einheit zu integrieren“, die einzige Möglichkeit zur Abwehr der von ihm klar identifizierten Gefahr des Faschismus in den 1930 Jahren. Thomas H. Marshall postuliert in der Gegenwart die Allgemeingültigkeit sozialer Rechte - neben den allgemeinen Menschen- und politischen Rechten. Doch nicht erst mit der internationalen Finanzkrise rückt dieses Ziel in immer weitere Ferne. Es wird den sozialen Diensten immer schwerer gemacht, in ihrer Tätigkeit die Würde der Menschen in Not zu wahren, oder auch nur deren Scham zu bedecken, wie es in einem Thesenpapier aus der nordelbischen Diakonie heißt, geschweige denn deren soziale Rechte durchzusetzen. Dabei fordert doch bereits die jüdische Bibel in Psalm 82: „Schaffet Recht dem Armen...“ Von Almosen bzw. Tafeln ist da nicht die Rede!

Politikwissenschaft als Teil der Ausbildung von jungen Menschen für soziale Berufe muss deshalb mehr denn je und präzise die gesamtgesellschaftliche Verteilungsfrage stellen und sich gegen ideologische Verschleierung tatsächlich immer disparater werdender Verteilungsprozesse und -strukturen wenden. Schon bei der Formulierung des Grundgesetzes begründete der Vorsitzende des Hauptausschusses, Carlo Schmidt, den Namen der zweiten Republik in Deutschland. In diesem Namen – Bundesrepublik Deutschland – komme das „demokratische und soziale Pathos der republikanischen Tradition“ zum Ausdruck, indem sich das Gemeinwesen „zu den sozialen Konsequenzen“ bekenne, „die sich aus den Postulaten der Demokratie ergeben.“ Und das Grundgesetz schließt mit seinem Artikel 20 an Hellers Begrifflichkeit vom „sozialen Rechtsstaat“ an. Die Politikwissenschaft hat sich in diesem Sinne nach dem 2. Weltkrieg als Demokratiewissenschaft begriffen. So und nur so steht sie an der Seite einer Sozialen Arbeit, für die die soziale Inklusion des Menschen von zentraler Bedeutung ist, die „ad hominem“ orientiert ist, also auf die Würde des Menschen, die unantastbar ist!

Dieses Ziel einer sozialen Integration wurde und wird derzeit in einem breiten Spektrum weltanschaulicher und wissenschaftlicher Meinungen unterschiedlich theoretisch begründet. Teile der Theologie und der Diakonie leisten hier ebenso einen unverzichtbaren Beitrag wie das breite Spektrum von theoretischen Begründungen emanzipatorischer Bewegungen und deren Praxis. Diese Pluralität ist jetzt und in naher Zukunft nicht aufhebbar, wie ein gerade unter Leitung von Uwe

Becker erstelltes Expertisepapier des Diakonischen Werkes unterstreicht. Diese Pluralität bietet Chancen, Allianzen zu bilden und Gemeinsamkeiten dafür zu suchen, dass aus Entzweiung wenigstens partiell Versöhnung wird. Dieses wird nicht mit dem Palmwedel in der Hand allein möglich sein. Mein Handwerkszeug war und ist die solide Empirie gestützte Ideologiekritik und mein freches Mundwerk, wie soeben am Beispiel der Behandlung Alkoholkonsum in den neuen Regelsätzen praktiziert. Letzteres ist – um abschließend noch einmal Hermann Heller zu zitieren – „sittlicher Widerstand“ und „wertvolleres Vorbild“ gegen „jene Massen- und Machttechnik des heutigen Staates“ die „die furchtbare Gefahr einer völligen Ertötung des Rechtsgewissens mit sich bringt.“ Es geht um die Begründung von sozialen Werten und um politische Strategien zu deren Verallgemeinerung. Es geht zum ersten darum, „die im Dunkeln“ – wie Brecht sagt – sichtbar zu machen, und es geht zweitens um die Infragestellung unumstößlich erscheinender sozialer Zustände im Verhältnis von Herr und Knecht – wissenschaftlich, in praktischer Politik und auch in Sozialer Arbeit. Das Wirkliche ist vernünftig, wenn es soziale Gerechtigkeit prozessual und teleologisch zum Inhalt hat, und das Vernünftige wird als sozial Gerechtes wirklich. Quod erat demonstrandum – was zu beweisen war, in 40 Jahren Forschung, Lehre und Transfer. Macht was draus! Macht es anders! Ich bin sicher, ihr macht es gut!

Okko Herlyn

„ER WIRD’ S WOHLMACHEN“

Eine biblische Zumutung

**Abschiedsvorlesung an der Ev. Fachhochschule Bochum
am 09. 06. 2011**

Es gibt Augenblicke im Leben, die brennen sich mit fotografischer Schärfe in unsere Erinnerung. Und manchmal nicht nur in unsere Erinnerung, sondern auch in unser Herz und Gewissen. Einen solchen Augenblick erlebte ich am 4. Mai 1999.

Wir sind mit einer Gruppe Studierender unserer Hochschule unterwegs auf einer Exkursion. Die Fahrt findet im Rahmen einer Lehrveranstaltung zum Thema „Euthanasie“ statt. Viele Seminarsitzungen lang haben wir uns mit den einschlägigen Texten zur Sache befasst. Wir haben den Wortlaut des „Gesetzes zur Verhütung erbkranken Nachwuchses“ von 1933 und den sogenannten „Führererlass“ von 1939 gelesen, wonach – ich zitiere – „unheilbar Kranken bei kritischer Beurteilung ihres Krankheitszustandes der Gnadentod gewährt werden kann.“ Wir haben uns von einem ausgewiesenen Historiker über die sogenannte „Aktion T 4“ informieren lassen, jenen Verschleierungsbegriff, hinter dem sich der seit 1940 in großem Umfang durchgeführte Massenmord an behinderten und mehr und mehr auch anderweitig unliebsamen Menschen verbarg.

Wir haben also, was auch immer man historisch zum Thema „Euthanasie“ zusammentragen konnte, zur Kenntnis genommen, analysiert, eingehenden Diskussionen unterzogen und schließlich in prüfungsgerechte Förmchen verpackt. Nun steht nur noch die Exkursion an, die Fahrt zu einer der Tötungsanstalten, die Fahrt nach Hadamar, einem schmucken, unscheinbaren Städtchen in der hessischen Provinz.

4. Mai 1999. Ein lauer, angenehmer Frühlingstag. Unser Bus brummt guten Mutes von Bochum in Richtung Süden. Eine Studentin fragt

vorsorglich, ob wir wohl gegen 19 Uhr wieder zurück seien. Sie sei mit ihrem Freund fürs Kino verabredet.

In Hadamar angekommen werden wir freundlich begrüßt und nach einer kurzen Einführung zur Führung gebeten, die im Preis inbegriffen ist. Wir sehen das, was noch zu sehen ist, und bekommen es kundig erläutert: den Hof für die ankommenden Deportationsbusse, den Schleusengang ins Innere, den Erfassungsraum, die Treppe zum Keller, den Entkleidungsraum, die Gaskammer, den Sezierraum, das Krematorium. Anschließend besteht die Möglichkeit zu einem Rundgang durch die Dauerausstellung mit Info-Verkaufsstand. Nebenan in der Cafeteria gibt es Kaffee, Cola und kleine Snacks.

Aus irgendeinem Grund trenne ich mich von der Gruppe und gehe die letzten Etappen der Führung zurück. Da eine Nachfolgegruppe noch nicht im Anzug ist, stehe ich wenige Minuten später noch einmal in der Gaskammer. Alleine. Ein Raum von der Größe einer mittleren Waschküche. Gefliester Boden, gekachelte Wände. In der Mitte ein Abfluss. Seitlich, unscheinbar, aber noch gut zu erkennen das verputzte Loch, durch das einst das Gasrohr führte. Neben der schweren Tür die deutlich sichtbaren Spuren einer ehemaligen Guckluke.

Ungeschützt stürzen die Eindrücke auf mich ein. Bürgerliche Reinlichkeit und massenhafter Erstickungsmord. Kacheln und Kohlenmonoxyd. Guckluke und Voyeurismus des Todes. Trivialität des Grauens. „Die Banalität des Bösen.“ Mir stockt der Atem. Ich versuche vergeblich, ein stilles Gebet zu sprechen. Ein paar Worte wenigstens eines alten Klagepsalms. Nichts. Es gelingt nicht. Nach Minuten der Betäubung kehre ich leer und ohne Hoffnung zu den Studentinnen zurück.

Vier Tage später. Es ist Mittwochnachmittag, kurz nach 16 Uhr. Allwöchentliche Probe des Hochschulchors. Wegen des anstehenden Semestergottesdienstes steht heute einmal nicht „California dreaming“ oder „Killing me softly“ auf dem Programm, sondern ein alter Bachchoral: „Wer nur den lieben Gott lässt walten / und hoffet auf ihn allezeit, / den wird er wunderbar erhalten / in aller Not und Traurigkeit. / Wer Gott, dem Allerhöchsten, traut, / der hat auf keinen Sand gebaut. ... Sing, bet und geh auf Gottes Wegen, / verricht das Deine nur ge-

treu / und trau des Himmels reichem Segen, / so wird er bei dir werden neu; / denn welcher seine Zuversicht auf Gott setzt, den verlässt er nicht.“ Wunderbar, wie die einzelnen Melodien der vier verschiedenen Stimmen zu einer schier vollkommenen Harmonie zusammenfließen. Bachsche Genialität halt. Da stockt keinem der Atem. Höchstens vor Bewunderung.

Am nächsten Morgen Seminar: „Der behinderte Mensch vor Gott.“ Es geht um Blindheit, Aussatz, Lähmung und Besessenheit in der Bibel. Es geht um soziale und religiöse Ausgrenzung. Es geht darum, Behinderung und Krankheit im Denken damaliger Zeit als Störung der guten Schöpfung Gottes zur Kenntnis zu nehmen und gleichzeitig von einem Gott zu hören, der von sich sagt: „Wer hat den Stummen oder Tauben oder Sehenden oder Blinden gemacht? Habe ich's nicht getan, der Herr?“ (2. Mose 4, 11).

Absurdes Theater? Religiöse Folklore? Oder blanker Zynismus? Wenn ich an diesem Tag versuche, eine wenigstens kleine und allenfalls vorläufige Bilanz meines Hierseins zu ziehen, kann ich nicht umhin, gleich zu Beginn die außerordentlich große Spannung zu benennen, die ich mit den eingangs geschilderten kurzen Erinnerungen anzudeuten versucht habe. Mein Lehrauftrag lautete nach Auskunft des Vorlesungsverzeichnisses: „Evangelische Theologie, insbesondere Sozialethik, Anthropologie, Religionsphilosophie“ – im hochschuleigenen Volksmund kurz „Ethik“ genannt. Aber was soll das sein: Ethik – angesichts himmelschreiender Widersprüche, nicht nur zwischen Hadamar und Bachchoral?

Als ich im Sommersemester 1994 meinen Dienst an dieser Hochschule antrat, eben mit dem Auftrag, „Ethik“ für Studiengänge des Sozialwesens, insbesondere der Heilpädagogik zu lehren, tat ich das in der – vielleicht naiven – Vorstellung, Ethik sei die Lehre von dem, was nun einmal zu tun und zu lassen sei, und zwar – so hatte ich es im Theologiestudium gelernt – in Verantwortung *vor Gott* zu tun und zu lassen sei. Tapfer bot ich also immer wieder Lehrveranstaltungen an, etwa mit dem Titel: „Die Zehn Gebote in sozialethischer Perspektive“ oder „Das Menschenbild in der Bibel“.

Im Laufe der Zeit stellte ich allerdings fest, dass sich im allgemeinen ethischen, auch theologisch-ethischen Diskurs inzwischen zumindest

eine andere Sprachregelung eingebürgert hatte. Nicht mehr von einem um Gottes willen gebotenen Tun und Lassen war dort zu hören, sondern von einer kritischen Reflexion dessen, was etwa ein „gelingendes Leben“ genannt zu werden verdient.

Ethik als Lehre vom „gelingenden Leben“ – das klingt als leitendes Paradigma für eine Hochschule des Sozialwesens einleuchtend. Denn wozu sonst sollten die hier Studierenden befähigt werden, wenn nicht dazu, Menschen in besonderen, in belasteten, in gestörten und beeinträchtigten Lebensbedingungen darin zu unterstützen, dass eben auch ihr Leben gelingt. Nur: Was fangen wir in dem Zusammenhang nun noch mit Bibel und Gottes Gebot an? Oder sollte hier am Ende gar kein Widerspruch vorliegen? Also: „Wer nur den lieben Gott lässt walten“ – gar Wegweiser zu einem „gelingenden Leben“? Sozusagen auf irgendeiner höheren Ebene? Fragen über Fragen. Die vorläufige Antwort, die ich in dieser Sache gefunden zu haben meine, möchte ich heute mitteilen.

Das Wort „gelingen“ begegnet uns ja in zahlreichen alltäglichen Verrichtungen. Ein Kuchen gelingt, eine Reparatur gelingt, ein Fest gelingt. Gemeint ist jeweils, dass das Ergebnis einer Arbeit, einer Mühe oder überhaupt eines Vorgangs mit der ursprünglichen Absicht übereinstimmt. Wenn wir – politisch korrekt – schon nicht das böse Wort vom „Erfolg“ in den Munde nehmen wollen, so wenigstens das etwas harmloser erscheinende vom „Gelingen“. Johannes Rau, der spätere Bundespräsident, war während seiner – wie wir wissen: misslungenen – Kandidatur um das Amt des Bundeskanzlers nach eigener Aussage im Wahlkampf sogar „*verliebt* ins Gelingen“. So unglücklich kann manchmal eine Liebe enden.

Dass es zu einem Gelingen, also zu einer solchen Übereinstimmung von Absicht und Ergebnis überhaupt kommen kann, dafür machen wir in der Regel verschiedene Faktoren verantwortlich. Der naheliegendste ist zunächst unser *eigenes Tun*. Dass der Kuchen gelingt, d. h. dass er am Ende so schmeckt, wie wir das beabsichtigt haben, hängt danach schlicht von unserem eigenen Backverhalten ab.

Dieses einfache Erklärungsmuster wird nun gerne auch auf das Leben im Ganzen angewandt. Ob mein Leben gelingt, also ob ich zum Bei-

spiel meinen erstrebten Beruf ausübe oder einmal die ersehnte Lebenspartnerin finde, das alles hängt – nach diesem Erklärungsmuster – von meinem eigenen Tun ab. Jeder ist seines Glückes Schmied. Faber est suae quisque fortunae – so bekanntlich schon der Lateiner. Kein Wunder, dass wir gerade in diesem Zusammenhang oft von Können, ja von Kunst sprechen, eben von „Lebenskunst“. Neidisch blicken wir beispielsweise auf mediterrane Weisen vermeintlich gelingenden Lebens: „Tja, die Franzosen, das sind eben Lebenskünstler.“

Aber schon bei einem anderen der genannten Beispiele, etwa der Vorbereitung eines Festes, zeigt sich, dass es mit dem eigenen Tun alleine häufig nicht getan ist. Mag unsere Fähigkeit zu backen noch dazu führen, dass der Kuchen auf jeden Fall schmecken wird, so kann es uns bei einem Fest durchaus passieren, dass dieses – trotz bester Absicht – am Ende doch misslingt. Warum? Offensichtlich, weil nun noch *andere Menschen* mit ins Spiel kommen, deren Tun wir nicht auf dem Plan hatten. Ein falsches Wort hier, ein Missverständnis dort, ein ungeschicktes Verhalten von diesem, eine Unpässlichkeit von jener – schon ist die Stimmung im Eimer. Da hilft dann auch das köstliche Tiramisu nichts mehr, die Party ist gelaufen.

So scheint auch im Leben vieles von anderen abzuhängen: von verschiedensten Mitmenschen in Familie, Freundschaft, Beruf, gesellschaftlichem und politischem Leben. Mitarbeiter aus Ehe- und Lebensberatungsstellen machen z. B. immer wieder darauf aufmerksam, dass das Misslingen etwa einer Beziehung in der Regel nicht ausschließlich vom Verhalten *eines* Partners abhängt. „Gelingendes Leben“ ist also offensichtlich nicht nur *meine*, sondern auch Sache *anderer*, die mit meinem Leben zu tun haben. Wir sind eben nicht nur autonom, sondern auch durchaus heteronom, nicht nur auf uns, sondern auch auf andere angewiesen, wenn unsere Lebensziele verwirklicht werden und also unser Leben gelingen soll. Irgendwie schmieden diese anderen, um im Bild des zitierten Sprichwortes zu bleiben, offensichtlich an unserem Glück oder Unglück mit.

Und dennoch ist mit Hinweis auf unser eigenes Tun und das Tun anderer häufig noch nicht alles plausibel gemacht. Die Erklärung, warum die durchaus überlegene Fußballmannschaft am Ende das Spiel

doch nicht für sich entscheiden konnte, lautet in der Sprache der Verantwortlichen meist so: „Na gut, ich sag mal so, uns hat auch ein Quäntchen Glück gefehlt. Aber das ist normal, sag ich mal.“ Der Hinweis auf Glück oder Pech, das heißt auf irgendeinen unverfügbaren *dritten Faktor* spielt bei der Frage nach Gelingen oder Misslingen eine überaus große Rolle. Es war eben auch ein Stück Pech, dass der Ball von der Latte ins Aus sprang. Und dass es während der Geburtstagsfeier auf einmal zu regnen anfang, dafür konnte schließlich keiner etwas.

Auch dieser dritte Faktor, also etwas, wofür keiner was kann, wird häufig leicht vom Kleinen auf das Große, vom Trivialen auf das Leben im Ganzen übertragen. Dass Thorsten nun doch unter vielen Bewerbern die Lehrstelle bekommen hat, war auch ein wenig Glück. Und dass Frau Neumann trotz aller gesunden Lebensweise nun ernstlich erkrankt ist, ist irgendwo auch einfach Pech. Unerklärlich vielleicht das eine wie das andere, jedenfalls ein weiterer Faktor des Gelingens oder des Misslingens, der ins Kalkül gezogen werden muss. Alles liegt eben offensichtlich doch nicht in unserer oder anderer Leute Hand. Aber in wessen denn?

Es scheint für die Theologie verführerisch zu sein, genau an dieser Stelle mit dem lieben Gott zu kommen. Gott sei Dank, da gibt es ja noch eine Lücke! Gott sei Dank haben wir auch in der sozialen Arbeit noch nicht alles im Griff, weder beratend, noch fördernd, noch therapierend, noch lebensführungshermeneutisch. Gott sei Dank bleibt da ja noch eine wenigstens kleine Nische des Unverfügbaren, die wir doch rasch mit dem lieben Gott oder – um es etwas akademischer auszudrücken – mit einer „religiösen Dimension“ in Beschlag nehmen wollen. Gott als ergänzender Faktor zu einem im ganzheitlichen Sinne „gelingenden Leben“.

Indes: Auf die Bibel könnte sich eine solche Theologie nicht berufen. Nirgendwo wird uns dort ein Gott bezeugt, der gerade mal dazu gut ist, letzte Lücken unserer Erkenntnis zu stopfen. Nirgendwo ein Glaube, der dazu herhalten muss, unser Leben in einem ganzheitlichen Sinne abzurunden und so vielleicht sogar in einem höheren Sinne zu

einem „gelingenden“ zu machen. Aber was dann? Kann die Bibel mit unserer Frage überhaupt etwas anfangen?

Kennt sie überhaupt so etwas wie ein „gelingendes Leben“, also – um es einmal etwas konkreter zu sagen – so etwas wie Glück, Zufriedenheit, Wohlergehen und Lust? Durchaus.

Von Abraham beispielsweise wird berichtet, dass er „alt und lebenssatt“ verstarb (1. Mose 25, 8). Und wenn man sich sein Leben ansieht, dann merkt man bald, dass damit – trotz aller Irrungen und Wirrungen, die es auch in seinem Leben gab – vor allem äußerer Wohlstand, z. B. Viehherden, dazu Frauen und Nachkommenschaft, gemeint war. Die Bibel kennt das materielle Glück genauso wie die Wohltat sozialen Eingebundenseins, wie schließlich die erotische Lust. „Siehe, meine Freundin, du bist schön!“ heißt es etwa im Hohelied Salomos, „siehe, schön bist du“ (4, 1). „Deine Liebe ist lieblicher als Wein, und der Geruch deiner Salben übertrifft alle Gewürze“ (4, 10). „Dein Wuchs ist hoch wie ein Palmbaum, deine Brüste gleichen den Weintrauben. Ich sprach: Ich will auf den Palmbaum steigen und seine Zweige ergreifen ...“ (7, 8f). Nur eine verblendete Theologie wird behaupten können, die Bibel sei kein sinnliches Buch. Hier wird in vielen Geschichten und Gedichten lustvoll geschildert, wie Menschen durchaus zu ihrem Vergnügen essen und trinken, sich des Wohlstands und nicht zuletzt auch der leiblichen Liebe erfreuen. Abraham starb alt und lebenssatt. Ein gelungenes Leben?

Die Sache verhält sich doch noch etwas anders. Man kann fragen, wenn es denn tatsächlich so wäre, warum die Bibel auch durchaus andere Lebensgeschichten schildert, warum sie neben dem Glück durchaus auch das Unglück zu thematisieren weiß, die Armut und das Leid. Und das alles auch nicht zu knapp. Warum werden wir ausführlich auch über Abrahams Hunger, auch über seine Schwäche und Unaufrichtigkeit informiert? Warum bei Hiob neben zwei Kapiteln Glücksbeschreibung vierzig Kapitel Leidschilderung? Warum die Lebensgeschichte eines Jeremia, der bekanntlich Verfolgung und Verhaftung, Folter und wahrscheinlich auch gewaltsamen Tod zu erdulden hatte? Warum neben etlichen Lobpsalmen auch reichlich Klagepsalmen? Was sollen uns die Biographien etwa der Jünger Jesu, die Familie und Beruf verlassen und am Ende sonstwo landen, oder eines Paulus, des-

sen Leben, so spannend es auch geschildert ist, nun gerade kein Abenteuerurlaub war? Würde die Bibel ausschließlich der Grundrichtung einer Ethik des „gelingenden Lebens“ folgen, so wäre es völlig unverständlich, weshalb diese andere, nennen wir sie einmal „dunkle“ Seite des Lebens, einen solch großen Raum in ihr einnimmt. Und das in großer, realistischer Drastik. Heilpädagogisches Schönreden von Widrigkeiten nach dem Motto: „Ich empfinde das eigentlich als ziemlich ätzend, aber das ist ja zunächst auch mal ganz o. k. so“ ist der Bibel fremd. Hier wird vielmehr Unrecht „Unrecht“, Sterben „Sterben“ und eine eiternde, stinkende Wunde „eine eiternde, stinkende Wunde“ genannt.

Offensichtlich ist es so, dass die erwähnten Lebensbilder uns weder deshalb geschildert werden, weil sie besonders glücklich sind und also als „gelingen“ erscheinen, noch weil sie besonders unglücklich sind und also – um in der Logik zu bleiben – als besonders „misslungenes“, also abschreckendes Lebenskonzept vor Augen geführt werden. Das Leben der biblischen Zeugen, so hat es allen Anschein, wird uns überhaupt nicht deshalb geschildert, weil es in irgendeiner Weise „gelingen“ oder „mislungen“ ist. Bei Lichte erscheinen nämlich all diese Lebenswege im Ganzen, gelinde gesagt, eher als überaus durchwachsen, mittelmäßig, grau, hin- und hergeworfen zwischen Scheitern und Bewährung, biederer Rechtschaffenheit und durchtriebener Gemeinheit, zwischen Zärtlichkeit und Gewalt, Entbehrung und Überfluss, Leid und Glück. Diese Biographien haben nirgendwo etwas Ganzheitliches, Harmonisches, Gelingendes an sich, sondern sind in der Regel irgendwo gebrochen, bleiben angefochten, enden fragmentarisch.

Wenn es irgendeinen Sinn gibt, dass diese Lebensgeschichten uns überliefert sind, dann nur den, dass sie allesamt in aller Fragmentarität und Fragwürdigkeit als ein Leben vor Gott geschildert werden. Um Gottes, nicht um irgendeines Gelingens Willen werden diese Geschichten erzählt. Man muss es in aller Deutlichkeit so sagen: Die Frage nach einem „gelingenden Leben“ stellt sich den biblischen Zeugen überhaupt nicht. Ob ein Leben ein „gelingendes“ genannt zu werden verdient, entzieht die Bibel in souveräner Weise dem menschlichen Urteil und überlässt es einzig Gott: „Befiehl dem Herrn deine Wege und hoffe auf ihn, er wird's wohl machen“ (Psalm 37, 5). Des-

halb legt z. B. das Neue Testament so vehement Gewicht darauf, das endgültige Urteil über unser Leben einem anderen Richter, dem wiederkommenden Christus, zu überlassen. Weil er, der unschuldig bereits Gerichtete, „fürwahr unsere Krankheit“ (Jesaja 53, 4), unsere Fragmentarität, unser Misslingen auf sich genommen hat, deshalb sind wir dem Druck, selber für so etwas wie ein „gelingendes Leben“ sorgen zu müssen, enthoben.

„Er wird’s wohlmachen“ oder in den Worten des alten Bachchorals: „Wer nur den lieben Gott lässt walten“ heißt für die Bibel jedenfalls nicht, dass menschliche Lebensentwürfe und Lebenswege dadurch erfolgversprechender würden, dass sie sich um eine sogenannte „religiöse Dimension“ anreichern. Bei Lichte besehen verhalten sich die meisten der dort geschilderten Lebenswege – ob „gelungen“ oder „misslungen“ – zu den Wegen Gottes eher in einer merkwürdigen Spannung, nicht selten sogar in barem Widerspruch. Der Glaube an Gott ist dort in der Bibel in der Regel gerade nicht der Garant eines nach menschlichen Maßstäben gelingenden Lebens. Selbst wenn etwa amerikanische Evangelikale hundertmal behaupten, dass, wer bete, glücklicher, gesünder oder gar erfolgreicher im Leben sei. Hatte etwa der unglückliche Jeremia nicht genügend gebetet? War etwa der geschlagene Hiob nicht fromm genug gewesen? Hatte sich etwa der gefolterte Paulus nicht genug an das Evangelium gehalten?

Dass sich, „wer nur den lieben Gott walten lässt“, nicht einfach in der Spur eines „gelingenden Lebens“ wiederfindet, ist bittere Realität des Glaubens. Die theologische Tradition hält für diese Erfahrung den alten Begriff der „*Anfechtung*“ bereit. Anfechtung allerdings nicht, wie oft missverstanden, als Infragestellung des Glaubens, sondern als ein *Teil*, wenn auch *dunkler* Teil des Glaubens. „Glaube und Anfechtung gehören zuhauf“, hat Martin Luther gesagt. Das ist bitter. Lieber wäre uns freilich, wenn sich mit Gott im Gepäck auch die letzte Lücke im Unternehmen „gelingendes Leben“ positiv füllen ließe. Lieber wäre auch mir natürlich, wenn sich die biblischen Texte nahtlos in unsere sozialarbeiterischen und heilpädagogischen Konzepte einfügten. Aber – sie tun es einfach nicht. Ich habe dort jedenfalls keine solche Geschichte gefunden. Bei Lichte verhält es sich dort meist sehr anders, als wir es gerne hätten. Bei Lichte ist Jesus von Nazareth eben nicht

der empathische Heilpädagoge, nicht der erste Frauenverstehler, nicht der softe neue Mann, so wie wir ihn für die Ethik in unseren Studiengängen des Sozialwesens nur zu gut gebrauchen könnten. Bei Lichte wird dort gerade nicht das Hohelied des Homo Faber gesungen, der sein Leben mit kühnen Selbstkompetenzen meistert. Wer in der Bibel nur nach Bestätigung seiner political correctness sucht, kann sie gleich zugeschlagen lassen. Bei Lichte sind die meisten biblischen Texte vielmehr, gelinde gesagt, doch eher befremdlich, wenn nicht gar eine blanke Zumutung. Paulus spricht gelegentlich sogar von „Torheit“ und „Skandal“ (1. Kor 1, 23).

Aber könnte es sein, dass sie uns gerade deshalb zum Segen gereichen? Könnte es sein, dass es neben und in aller Befremdlichkeit auch so etwas wie eine *heilsame* Zumutung gibt? „Er wird’s wohlmachen“. Könnte es sein, dass in Zeiten, in denen sich der Mensch zunehmend zur Selbstinszenierung gedrängt sieht, zur verordneten Architektur seines Wohlergehens, in Zeiten, in denen die Buchhandlungen schier überquellen von Lebensratgebern wie „Lieben und Loslassen“ oder „Wie bekomme ich mein Fett weg“, in Zeiten, in denen wir nur so zugeschüttet werden mit Life-Style-Magazinen und Wellness-Wochenenden, mit guten Ratschlägen zur Beziehungskrisenbewältigung oder der Zubereitung kalorienarmer Nachspeisen, mit Trainingsprogrammen zur Ich-Stärkung oder spirituellen Seidenmalkursen in der Toskana, in Zeiten also, in denen wir offenbar auf Deubel-komm-raus dazu verdonnert sind, das Optimum aus unserem Leben herauszuschlagen – könnte es sein, dass in solchen Zeiten der Hinweis auf einen Gott, dessen Führung wir uns getrost anvertrauen sollen, weil *er* es „wohlmachen wird“, nicht nur befremdlich, sondern am Ende auch *befreiend* sein kann? Vielleicht ist ja genau das der Dienst, den die biblischen Texte uns tun, dass sie uns solche Befremdlichkeiten und Irritationen eben *zumuten*. Wenn wir denn Zumutung nicht immer nur als Beleidigung unserer heiligen Autonomie, sondern vielleicht auch einmal als eine heilsame Infragestellung des vermeintlich Selbstverständlichen verstehen wollten.

Und dann könnte es ja sein, dass uns jene biblischen Irritationen oder gar Anfechtungen auch im Hinblick auf unser menschliches Miteinander und unsere Arbeit kritischer machen. Dass, um nur ein Beispiel zu

nennen, von ihnen her etwa die auch an unserer Hochschule so sehr beliebte Rede vom „ganzheitlichen Leben“ einfach einmal entlarvt wird als ein betuliches, bildungsbürgerliches Verbrämen faktischer Widersprüche. Dass uns am Ende angesichts von massenhaften Lebenserschütterungen, mit denen wir uns, wenn wir denn schon professionell sein wollen, zu befassen haben, dass uns angesichts von Beziehungsbrüchen, von beängstigenden Krankheiten und vorzeitigem elenden Sterben, von gescheiterten Plänen, von Arbeitslosigkeit, Ausgrenzung, Vereinsamung und Kommunikationsstörungen, angesichts einer immer ungerechter, immer friedloser werdenden, Menschen und Mitgeschöpfe immer mehr verachtenden Welt das Dogma vom Leben, das unter allen Umständen zu „gelingen“ hat, schlicht aus dem Kopf geschlagen wird. In den immerhin siebzehn Jahren meiner Zeit als Pfarrer in einer Arbeiter- und Arbeitslosengemeinde war jedenfalls nie von einem „gelingenden Leben“ die Rede, wohl aber sehr viel wahrzunehmen von mitunter verzweifelten Kämpfen um das tägliche Brot, um Recht, um Teilhabe, um Anerkennung, um Unversehrtheit an Leib und Seele.

„Er wird's wohlmachen.“ Vielleicht ist in dem Zusammenhang genau das der Dienst der Bibel, dass sie uns, wenn es darum geht, was denn nun aus uns und unserem Lebenskonzept am Ende werden mag, eine große *Gelassenheit* schenkt. Gelassenheit, wohlgemerkt, nicht Trägheit! Es ist jedenfalls nicht überliefert, dass die Beterinnen und Beter dieser alten Psalmworte voller Gottvertrauen die Hände in den Schoß gelegt hätten. Aber weil sie ihr Leben – komme, was da wolle – bei Gott gut aufgehoben wussten, konnten sie sich, wenn man so will: ohne Sorge um das nach bürgerlichen Maßstäben „Gelingen“ des Lebens auf die ihnen von Gott nun in der Tat gebotene *Verantwortung für das Leben* einlassen. Im Achten auf jene biblische Zumutung hatte etwa ein Martin Luther King einen Traum. Dieser Traum wies ihn nicht in die Konzepte individueller Glücksoptimierung, wie die Kataloge der Traumküchen und Traumurlaube uns glauben machen wollen, sondern in die Bürgerrechtsbewegung. Kings für uns vielleicht befremdliche Frömmigkeit war für ihn nicht Rückzug in eine handlungshemmende Innerlichkeit, sondern gerade umgekehrt Impuls für ein gesellschaftspolitisches Engagement, das auch den eigenen Nachteil nicht scheute, weil er wusste: „Er wird's wohlmachen.“

Und es könnte schließlich sein, dass auch eine Hochschule des Sozialwesens mit solch einem ethischen Konzept besser gerüstet ist als mit einem Paradigma vom „gelingenden Leben“. Gerade wenn wir das Leben, das wir in unseren Studiengängen mit Recht auf so vielfältige und differenzierte Weise thematisieren, nicht an seinem menschlichen „Gelingen“ messen, sondern so, wie es ist, vor *Gott* stellen, können wir vielleicht auch an der Seite von Menschen ausharren, deren Leben möglicherweise nun so überhaupt nicht den Regeln üblicher Lebenskunst entspricht. Können wir vielleicht auch Situationen standhalten, in denen wir mit Fragen konfrontiert werden, die nun einmal menschlicherseits nicht zu beantworten sind. Können wir uns ohne alle Bedingung für die uns eben auch von Berufs wegen anvertrauten Menschen einsetzen, unabhängig von irgendeinem persönlichen Gelingen oder Scheitern oder gar irgendeinem gesellschaftlichen „Zweck“ oder gar „Nutzen“ der Betroffenen – aber in dem zutiefst entlastenden Wissen um ein anderes, in Ewigkeit nicht in Frage zu stellendes Aufgehobensein. „Er wird’s wohlmachen.“ Das signalisiert eine höchste, eine durch nichts und niemanden zu erschütternde Wertschätzung unseres Lebens, so belastet und verletzt, so erschüttert und gebrochen, so beeinträchtigt und umschattet es auch sein mag.

Eine christlich motivierte Ethik hätte hier ihr stärkstes Argument, sich etwa – um nur ein Beispiel zu nennen – für die Durchsetzung der UN-Behindertenrechtskonvention mit Nachdruck einzusetzen. Sie hätte hier auch ihren tiefsten Grund, sich in eine öffentliche Debatte einzumischen, die nach wie vor von dunklen Peter-Singer-Schwaden umwölkt scheint. Mittlerweile sitzen nämlich viele kleine Singers nicht nur an den kleinbürgerlichen Stammtischen, sondern durchaus auch an intellektuellen Kaminen. Sie begegnen uns sowohl in dem unscheinbaren Beratungsbüro einer Krankenversicherung, als auch in den hochgezogenen Augenbrauen der näheren Verwandtschaft. „Ihr erwartet ein Kind mit Down-Syndrom? Muss das denn heutzutage noch unbedingt sein?“

Hier um Gottes willen die Dinge nicht einfach hinzunehmen, sondern junge Menschen argumentativ zum Widerstand zu befähigen und zur Zivilcourage auch im beruflichen Alltag zu ermutigen, habe ich – ne-

ben aller Wissens- und Reflexionsvermittlung – als meine Aufgabe an dieser Hochschule angesehen.

„Wer nur den lieben Gott lässt walten ...“ Die viel gestellte Frage, ob man nach Hadamar noch solche Lieder singen könne, kehrt sich damit am Ende um. Gerade wenn wir den vielen kleinen und großen Hadamars in unserer Welt nicht kampflos das Feld überlassen wollen, *müssen* wir geradezu solche Lieder singen. Lieder, die um eine andere Perspektive wissen. Lieder, die sich nicht abfinden mit dem, was nun einmal leider vor Augen ist. Lieder, die davon zeugen, dass das Vertrauen auf Gott uns gerade nicht aus der Verantwortung entlässt, sondern strikt und unüberhörbar in sie hineinruft. Denn, so heißt es weiter in jenem Choral: „Sing, bet und geh auf Gottes Wegen, / verricht das Deine nur getreu ...“ Vielleicht muss man es manchmal genau so einfach sagen. Selbst an einer Evangelischen Fachhochschule.

Wilfried Ferchhoff

Geschichte globaler Jugend und Jugendkulturen

Abschiedsvorlesung am 15. Juni 2011

I. Einleitende Bemerkungen - was behandelt und was nicht thematisiert wird

Wir können nach den inzwischen zu Ende gegangenen nuller Jahren des 21. Jahrhunderts neben den zentralen wirtschaftlichen Kernthesen verschiedene Sichtweisen zur Globalisierung unterscheiden - bspw. ökonomische, arbeitsmarktbezogene, kommunikative, technische, ökologische, zivilgesellschaftliche, arbeitsorganisatorische und kulturelle.

Ich beschränke mich vor allem in alltagsbezogener, phänomenologisch jugendsoziologischer Perspektive auf einige kulturelle (insbesondere mode- und musikkulturelle) Sichtweisen zur Globalisierung resp. Internationalisierung).

Nicht thematisiert werden das Verhältnis Internationalisierung/Globalisierung und die historische Genese Globalisierungsmetapher von Giddens, Beck und vor allem von Robertson /us-amerikanischer Kultursoziologe aus den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts.

Ebenfalls unbehandelt werden die sehr komplexen (vor allem für wissenschaftstheoretisch redlich Interessierte) Theoriehorizonte der Phänomenologischen, Hermeneutischen und Interaktionistischen Philosophie, Soziologie und der Pädagogik/ Erziehungswissenschaft

Ich möchte aber in einer Art sozialhistorischen Perspektive (auch hier gilt wieder, dass die gravierenden Differenzen von Wirtschaftsgeschichte, Real- und Mentalitätsgeschichte nahezu unbeachtet bleiben - Geschichtswissenschaftlern graust es hier) vom ausgehenden 19. Jahrhundert bis in die 60er Jahre des 20. Jahrhunderts spezifische Varianten und Ausprägungen der (alltags-)kulturellen Globalisierung im Rahmen der geschichtlichen Entwicklung globaler Jugend und Jugendkulturen entfalten - von den eher partikularen nationalen Anfängen zu den immer universalen, differenzierteren und internationaleren werdenden Jugendkulturen.

Impliziter nationalstaatlicher Bezugspunkt der Erörterungen zur Geschichte der Jugend und Jugendkulturen ist zunächst Deutschland. Für mich ist das einfacher als wenn ich England, Frankreich oder die USA als Ausgangspunkt der Betrachtungen nehmen würde. (Immerhin habe ich schon vor über 20 Jahren verschiedene nationalstaatliche Sichtweisen zur Jugend und zu den Jugendkulturen einnehmen dürfen. Im Zentrum für interdisziplinäre Forschung in Bielefeld im Jahre 1987 habe ich mit dem Kollegen Thomas Olk eine internationale Tagung zum Thema: „Jugend im internationalen Vergleich. Sozialhistorische und sozialkulturelle Perspektiven“; veröffentlicht im Juventa Verlag, Weinheim-München 1988, mit seinerzeit hochkarätigen Jugendforschern durchgeführt - name dropping: u. a: Manuela de Bois-Reymond aus den Niederlanden, Mike Brake aus Großbritannien von der legendären Birmingham School, die zu jugendspezifischen klassenkulturellen Phänomenen insbesondere im Kontext und im Medium eines gleichsam Anschließens und Absetzens von den dominanten Herkunfts- und Stammeskulturen bspw. der Arbeiterklasse interessante Einsichten etwa in freizeitbezogenen (im Gegensatz zu Arbeit und Familie) widerständigen Stilumwandlungsprozessen bspw. als magische Versuche, die Klassenwidersprüche zu lösen: der Teddy-Boys, der Rocker, der Mods und der Skinheads ermöglichten, John Gillis (auch in Deutschland sehr bekannt geworden mit seinem Band: Zur Geschichte der Jugend) Edwin Shorter und Joseph Kett aus den USA und Kanada, Walter Hornstein, Rolf Oerter und Jürgen Zinnecker aus Deutschland).

Wenn wir den Bezugspunkt Deutschland nehmen, haben wir daran zu erinnern, dass jugendkulturelle Strömungen vornehmlich in den bürgerlichen Traditionen des deutschsprachigen Wandervogels, die an der Wende zum 20. Jahrhundert in der Regel zwar noch nicht milieutranszendierend und auch noch nicht universalisierend, allerdings schon als bunte, facettenreiche, schillernde und eigensinnige Lebensformen zumeist in regionalen bzw. lokalen Zusammenhängen wahrgenommen wurden.

Der Begriff Jugendkultur stammt übrigens von Gustav Wyneken (dem deutschen Wandervogel nahestehend, entschiedener Schulkritiker, was etwa Disziplinierung, Militarisierung vor und nach dem 1. Weltkrieg im Deutschen Kaiserreich und der Weimarer Republik und im Kontext reformpädagogischer Bestrebungen Schulgründer der Freien

Schulgemeinde Wickersdorf, auch auf dem alternativen jugendaffinen Fest am Hohen Meißner 1913 anwesend und aktiv sich für Selbstbestimmungsrechte, Eigensinnigkeiten der Jugend einsetzend und gegen den Hurratriotismus des feiernden Deutschlands am Völkerschlachtdenkmal in Leipzig kämpfend).

Zu erinnern wäre auch noch ganz kurz in einigen Pinselstrichen (vgl. etwa Ferchhoff 2000, 32 ff.; 2006, 117 ff.):

- 1. Die Jugendmetapher wurde am Ende des 19. Jahrhunderts und vornehmlich in den Anfängen des 20. Jahrhunderts qua aufkommender wissenschaftlicher Analysen wertneutraler und universalisierender und nicht mehr nur - im heutigen Sinne würden wir sagen - weniger diskriminierend und stigmatisierend, allerdings stets normativ aufgeladen aufgefasst. Die Genese des Jugendbegriffs lag vor allem in der Gefangenenfürsorge und Rettungshausbewegung und galt vor allem für Gottlose, Kriminelle, Verwahrloste und Korrekptionsbedürftige, nicht zuletzt auch für krisengefährdete und bedrohte (sub-)proletarische Jugendliche.*
- 2. Die traditionellen, erheblichen Bedeutungswandlungen unterzogenen Jünglingskonzeptionen im 18. und 19. Jahrhundert: „Deutsche Dichterjünglinge“ auch die Metapher „Ewige Jünglinge“ tauchte auf, die Leipziger Jünglinge, die Göttinger Jünglinge des Deutschen Hainbundes bis zu den Jünglingen des Sturm und Drang (historisch vorher sprach man von „Jungen Herrn“, nach 1871 gab es zwei Ausprägungen der idealistischen Jünglingsmetapher: der „deutsche“ und der „christliche Jüngling“ neben den klassischen humanistischen Bildungsidealen der Wahrheit, Sittlichkeit, Schönheit traten ein nationaler vaterländischer Bildungsauftrag des Gymnasiums – Ehre, Vaterlandsliebe, Militarismus, Untertanenmentalität) wurden aufgeweicht, verschwanden aber nie ganz mit dem Auftreten des Wandervogels..*
- 3. Entstehung der Vorstellung eines sogenannten psycho-sozialen Moratoriums, Jugend als eine Art Schonraum, eine Art Freistellung von Arbeit, Familie, Verantwortung etc. kam auf, bspw. bei Stuart Hall um 1900 in den USA. Jugend wurde jenseits naturbedingter Vorstellungen als ein historisch entstandenes soziales Phänomen bezeichnet; sie wurde zudem nicht mehr unbedingt*

nur als transitorisch /Durchgangs-stadium allein betrachtet; das Ziel Erwachsenwerden wird mindestens unterbrochen; Jugend wird als eigenständige Lebensphase, als eigenes Jugendreich usw. gesehen.

- 4. Der Jugendkulturbegriff war seinerzeit noch stark schulbezogen und pädagogikzentriert gedacht (auf Schule, Ausbildung, Hochschule fokussiert, nicht so schulfern wie historisch später, wo außerschulische Bereiche stets in den Sog gerieten) und hatte auch insbesondere Konnotationen und ein Hauch des Metaphysischen zum sogenannten jugendaffinen „innerseelischen Reich des Wanderns auf geistigem Gebiet“, so etwa auch bei Eduard Spranger in seiner „Psychologie des Jugendalters“ (1924) in den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts, dem allerdings die geistigen Elemente insbesondere beim Wandervogel zu kurz kamen.*

Die jugendkulturellen Strömungen müssen in einem Zeitraum von mehr als hundert Jahren immer stärker vor dem Hintergrund der Schnelligkeit, Dichte und Wirksamkeit weltgesellschaftlicher ökonomischer, sozialer und kultureller Prozesse (insbesondere hier qua Technik, Mobilität, Mode, Musik Tanz, Sprache, Sport, Habitus etc.) im Kontext einer sich schon spätestens nach dem 1. Weltkrieg andeutenden und in den folgenden Jahrzehnten immer weiter Fahrt aufnehmenden weltweiten Durchsetzung und Vorherrschaft der amerikanischen pop culture betrachtet werden. Diese komplexen, sich weltweit durchsetzenden, facettenreichen alltags- und jugendkulturellen Strömungen werde ich hier nur bis in der 60er Jahre des 20. Jahrhunderts rekonstruieren.

Zwischen jugendkulturellen Prozessen der Universalisierung und Pluralisierung, zwischen Globalisierung und Lokalisierung - neudeutsch Glokalisierung - haben sich seit den 60er Jahren bis ins 21. Jahrhundert im Lichte weiterer technisch-medialer, ökonomischer und kultureller Beschleunigungen (Metaphern wie: *McDonaldisierung* (schnelle und uniforme Nahrung und Mahlzeiten, *schnelle(s) Computer, Internet-Plattformen wie Facebook, Twitter Skype etc.*, schnelle Popmusik/MTV/iPod). Globalisierte oder adäquater: translokale Kulturen, Markenprodukte oder adäquater: Life-Style- bzw. Markenimages) die Jugendkulturen gegenüber den vorangegangenen Jahrzehnten noch

einmal – nicht zuletzt auch durch immer neue Retrowellen unterstützt - erheblich sowohl grenzziehend als auch grenzüberschreitend ausdifferenziert, so dass es nicht nur für Jugendliche selbst weltweit zu einer kaum noch überschaubaren, geschweige denn klassifizierbaren Artenvielfalt gekommen ist¹.

In einer bekannten weltweiten Metapher ausgedrückt handelt es sich hierbei bspw. um das Stichwort *McDonaldisierung* (schnelle und uniforme Nahrung und Mahlzeiten, schnelle Computer, schnelle Popmusik/MTV/Ipod, Twitter, Facebook etc.). Globalisierte oder adäquater: translokale Kulturen, Markenprodukte oder adäquater: Life-Style-Marken bzw. Markenimages etwa von Starbucks, Microsoft, The Gap, Coca-Cola, Disney, Diesel, Nike, Ikea, H & M, Zara, Tommy Hilfiger etc., im Sinne eines „Corporate Branding“ stehen für eine international sich durchsetzende weltweite Vereinheitlichung von Haltungen, Ideen, Kommunikationsformen, Lebensstilen, Lebensformen und schließlich auch noch Warenangeboten, die dem Werbe- und Image-Design multinationaler Konzerne entstammen und dort lanciert und auf viele Oberflächen projiziert werden. Suggestiert wird, dass Marken Bedeutungen anzeigen, Sinn verleihen und nicht Produkteigenschaften sind. Auf diese Weise sind Nike, Puma, Adidas und Reebok keine Schuhe, sondern sie machen Sport, Microsoft, Google und Apple stellen auch Kommunikation bereit und nicht nur Software her; Starbucks aus Seattle produziert auch Geselligkeiten und Gemeinschaften und nicht nur Kaffee; Diesel kreiert auch eine Bewegung und nicht nur eine Bekleidungsline.

Aber auch hier gilt es, die Paradoxien der kulturellen Globalisierung in den Blick zu nehmen. Denn kulturelle Globalisierung bedeutet stets auch Re-Lokalisierung/Glokalisierung, ohne dass es automatisch zu einer Renaissance des Lokalen, des bornierten Provinziellen/ Heimalichen kommt. Es findet schon eher eine nicht-traditionalistische Renaissance des Lokalen statt, d.h., dass das Lokale gerade nicht als Insel vom kulturellen Weltmarkt abgeschottet werden kann, sondern seine Besonderheit, seine Spezifität nur im Medium des kontextaffinen Globalen als translokaler Austausch, der nicht immer herrschafts-

¹ Versuche, nicht nur partikulare, sondern das gesamte Ensemble, die komplexe Artenvielfalt globaler und translokaler jugendkultureller Strömungen seit den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts bis in das 21. Jahrhundert zu rekonstruieren, liegen vor. (W. Ferchhoff: Jugend und Jugendkulturen im 21. Jahrhundert, Wiesbaden 2011).

frei als Dialog oder als wechselseitig durchdringender und befruchtender Konflikt aufgefasst werden kann.

Hinzu kommt, dass im Zentrum des eigenen Lebens sich das Globale einnistet. Die Gegensätze und Widersprüche der Welt, der Religionen, der Kulturen, der Warenströme und Güter, aber auch die virtuellen Strömungen finden nicht nur draußen statt, sondern mitten im eigenen Leben in trans- bzw. multikulturellen Beziehungen und Familien, im Betrieb, im Freundeskreis, in der Schule, in der Gleichaltrigengruppe, im Kino, im PC, beim Sport und Einkaufen an der Käsetheke, in der Kneipe, im Zug, beim Musikhören, Abendbrotessen, Liebemachen usw.

II. Jugend und Jugendkulturen - Konturen der deutschen Jugendbewegung - Historische Erinnerungen:

Die bürgerliche Wandervogeljugend (vgl. Ferchhoff 2006, 117 ff.) stieß an der Schwelle zum 20. Jahrhundert durchaus im Kontext anderer zeitgleich stattfindender, der Jugendbewegung verwandter Aufbruch- und Lebensreformbewegungen - wie Siedlungs-, Gartenstadt- und Landkommunenbewegung, Naturheilbewegung, Kleidungsreform, Ernährungsreform, Nacktkultur, Sexualreform, Frauenrechte, Reformpädagogik, Kunsterziehungsbewegung, Theaterreform, Ausdruckstanz, Neureligiosität, deren verschiedenen Reformbestrebungen und Denkströmungen dahingehend übereinstimmten, dass die historisch gewordenen Lebensverhältnisse in Bezug auf Gesellschaft, Wirtschaft, Staat, Religion, Körper, Geist, Seele, Natur und Lebenspraxis einer Revision unterzogen werden müssten;. Und auch, was den sozialen Status der Jugend betraf, war der Wandervogel in Kombination mit den Hervorbringungen des Jugendkulturkonzepts von Hans Blüher, Gustav Wyneken und Siegfried Bernfeld und den entwicklungspsychologischen und pädagogischen „Entdeckungen des Jugendalters“ sozialhistorisch und auch jugendkulturell zumindest wegweisend für die folgenden Jahrzehnte in Deutschland Jugend wurde mit Eigensinn versehen, als eigenständiger Lebensabschnitt verstanden und zum Inbegriff von Zukunft, zum „gesellschaftlichen Auftrag, ja zum mythologischen Faktor kultureller Entwicklung definiert. In der

berühmten Programmatik zur Jugendbewegung auf dem Hohen Meißner 1913 kann bei allem Facettenreichtum, bei allen Spielformen und bei aller Differenzierung der typisch deutschen Jugendbewegung die Geburtsstunde eines neuen Begriffs von Jugend und Jugendkultur gesehen werden: „Die Freideutsche Jugend will aus eigener Bestimmung, vor eigener Verantwortung, mit innerer Wahrhaftigkeit ihr Leben gestalten. Für diese innere Freiheit tritt sie unter allen Umständen geschlossen ein“.

Die Arbeiterjugendbewegung, die ebenfalls zu Anfang des 20. Jahrhunderts in Deutschland 1904 aus der Arbeiterbewegung heraus entstand, weil auch in der Arbeiterbewegung der Sonderform des Jugend gegenüber dem Erwachsenenstatus Rechnung getragen wurde, unterschied sich zunächst jedenfalls in den Zielen der Gemeinschaften und Gesellungsformen wesentlich von der bürgerlichen Jugendbewegung gerade auch in freizeitbezogener und jugendkultureller Hinsicht.

Vornehmlich die Krisenjahre der Weimarer Republik waren die Hochzeiten der proletarischen wilden Cliques, die mit ihren Haltungen, ihren Trachten, Fahnenfeder und bunte Bänder und Edelweißabzeichen - heute würden wir von inszenierten Outfits und Accessoires sprechen - sowie ihren selbst und bewusst gewählten martialischen Namen wie etwa Todesverächter, Zigeunerliebe, Kosakenblut, Tatarenblut, Blutiger Knochen, Sing-Sing, Apachenblut, Gewaltbanditen, Ostpiraten, Seeräuber, Roter Schwur, Wildsau, Seepiraten, Waldpiraten usw. (Mitterauer, 210) mindestens an die wilden Wanderflegel einige Jahre vorher erinnerten. Abends (sonnabends) saßen die Wilden Cliques wie die Wandervögel und die bündischen Jugendkulturen am romantischen Lagerfeuer. Im Gegensatz zu den bündischen Jugendkulturen, die von den „Wilden Cliques“ verächtlich als „Latscher“ bezeichnet wurden, setzten sie völlig andere Akzente: Sie verlagerten ihre feuchtfröhlichen Vergnügen aus den territorialbezogenen Kneipen und Tanzpalästen ins Grüne. Alkohol und Klampfe gehörten ebenso wie einige Bräute dazu, die auch zugleich liebevoll und verächtlich Cliqueskühe genannt wurden. Sie spielten Fußball oder Wasserball, boxten und führten Ringkämpfe durch, rauchten „Knösel“, erzählten deftige Witze und zapften schon manchmal ein Fässchen Bier an - in den Augen der naturverbundenen Wandervögel ein Sakrileg. Offene Feindschaft herrschte bei den meisten jugendlichen Wilden Cliques gegen die Nationalsozialisten, aber sie wollten sich auch nicht trotz

einiger Sympathien und Umwerbungsprozesse von dem kommunistischen Jugendverband (KJ) und der SAJ, dem Jugendverband der sozialistischen Arbeiterjugend der SPD, angesichts ihrer autonomen und antiautoritären Haltungen funktionalisieren und vereinnahmen lassen.

III. Wirkungen der Deutschen Jugendbewegung. Zarte Pflanzen der Globalisierung

Wenn man die Erscheinungsbilder der Jugendkulturen im 20. Jahrhundert Revue passieren lässt, dann wird offensichtlich, dass in den ersten Jahrzehnten des Jahrhunderts zumindest im deutschen Sprachraum die zentralen Auswirkungen des Wandervogels und der bündischen Jugendbewegung in all ihren Varianten bis in die Zeiten des Nationalsozialismus reichten.

Nach 1945 sind in den folgenden Jugendkulturbewegungen - auch vor dem Hintergrund sich immer stärker weltweit durchsetzender us-amerikanisch geprägter globaler Jugendkulturen (vgl. Ferchhoff 2007, 25ff.) - die deutschen Traditionen des Wandervogels und der bündischen Jugendbewegung direkt nie so richtig wieder aufgelebt, wenngleich in sehr begrenzter Form hier und da es eine vitale bündische Jugendbewegung mit historischen Anklängen und Bezügen zu den 20er Jahren gegeben hat. Immerhin haben Stilelemente und Leitmotive des Wandervogels und der bündischen Jugendbewegung in den internationaler/globaler werdenden Jugendkulturen und zum Teil auch internationalen Protestbewegungen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts Eingang gefunden. Leitmotive und Stilelemente. Wie bspw. die tendenziell romantisierende Kritik an der grenzenlosen Dynamik der Moderne und die Kritik an den Verheißungen von materiellem Wohlstand und Sicherheit durch Technik und Konsum wanderten historisch weiter.

Sie kehrten in immer neuen Variationen und Verwandlungen wieder. Etwa in den – von Herbert Marcuse, Erich Fromm und Herrmann Hesse (die selbst mit den Ideen und Lebensgefühlen der deutschen Jugendbewegung groß geworden sind) inspirierten - vorwiegend alterna-

tiven Gegen- und Subkulturen der 60er und 70er Jahre des 20. Jahrhunderts.

Und auch in den heutigen Suchbewegungen der Globalisierungskritiker zu Anfang des 21. Jahrhundert. Von *No logo* über *Attac* bis *Occupie*. Die ihrerseits die ungebremsten Folgen der kapitalistischen Globalisierungsprozesse massiv attackieren und stattdessen nachhaltige Lebensstile und eine ökologische Lebenskunst, eine Balance von Mensch und Natur, von materiellen und immateriellen Bedürfnissen anstreben, sind immer noch – mindestens latente – Bezüge zur traditionellen Jugendbewegung vorhanden.

Der deutsche Sonderweg des Wandervogels bzw. der bündischen Jugendbewegung überlebte direkt in den Nachfolgegruppierungen nach dem 2. Weltkrieg nur noch in einigen wenigen jugendkulturellen Randbereichen und Nischen. Ein letzter Versuch, die traditionellen bündischen Lebensgefühle, wiederum vornehmlich von Oberschülern und Studenten getragen, (Natursehnsucht, Zivilisationskritik, Wiederentdeckung des Volkstümlichen, Erlebnisgemeinschaft der Gruppe und autonomes Gruppenleben, Lagerfeuerromantik, romantischer Jugendkult, freigewähltes Beisammensein und Lebensgemeinschaft von Altersgleichen, inklusive der Selbstbestimmung der Leitung, die sich qua Leistung resp. besonderes Können zu legitimieren hatte, Autonomie gegenüber äußeren Einflüssen etc; im klassischen Sinne noch einmal in einer Art Neubestimmung zwischen „Fernweh und eigener Geschichtlichkeit“ aufleben zu lassen, waren die - us-amerikanische Folk-Traditionen aus Newport und die politischen Chansons aus der Kampagne gegen die Notstandsgesetzgebung und der Ostermarschbewegung aufnehmenden - Folklore-Festivals in den frühen 60er Jahren auf der Burg Waldeck (vgl. bspw. Ferchhoff 2005, 411 ff.).

IV. Globale Jugendkulturen jenseits des deutschen Sonderwegs

Eine ganz zentrale Voraussetzung für die Entwicklung globaler Tendenzen von Jugendkulturen war selbstverständlich neben der Ausweitung der Jugendzeit durch verlängerte Schulzeiten und Freizeiten in den komplexer werdenden modernen Gesellschaften die – durch Prozesse der Industrialisierung unterstützte – tendenzielle Überwindung der territorialen Grundlage für die Bildung von vornehmlich männlichen Jugendgruppen, wie sie in ganz Europa für die ländlichen Burschenschaften typisch war. Der Einfluss der (Massen-)Medien, vor allem des Radios, später auch der Schallplatten, des Tonbandes, des Kassettenrecorders, des Fernsehens, des Handys und schließlich des Internet bis zu Facebook und Twitter schuf eine zunächst überregionale, später auch eine internationale Jugendkultur. Die Verkehrerschließung des ländlichen Raums, insbesondere die Motorisierung der Jugendlichen selber, machte in einem bisher nicht da gewesenen Maße Vergesellschaftungsprozesse möglich, die über die Lokalgruppe hinausgingen. Trotzdem spielt der Zusammenhalt auf lokaler Ebene für die Ausbildung von Jugendgruppen nach wie vor nirgendwo eine so starke Rolle wie gerade im ländlichen Raum, obgleich die ländlichen Räume in historischer Perspektive sich in vielerlei Hinsicht immer mehr den städtischen angeglichen haben (Arealisierung und Verstärkung der ländlichen Räume).

Immerhin gelten spätestens seit den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts die Jugendkulturen in den USA und Großbritannien - und in abgeschwächter Form in Frankreich und neuerdings auch Japan, Südkorea und vielleicht mit gewissen Abstrichen auch China – weltweit als Quelle der Dauerinspiration, gleichwohl jugend-, alltags- und popkulturelle amerikanische Einflüsse trotz klischeehafter, scharfer sozialkultureller Polarisierungen der Amerikabilder etwa im Musik-, Tanz-, Film, Mode- und Habitusbereich teilweise schon vor dem 1. Weltkrieg, verstärkt freilich erst in den 20er, 30er und 40er Jahren in Europa und vornehmlich auch in der Weimarer Republik (selbst während des 2. Weltkriegs) vorhanden waren.

Unter den Bildungsschichten in Deutschland dominierten seit dem 19. Jahrhundert (übrigens bis in die 60er und 70er Jahre des 20. Jahrhun-

derts) stereotype anti-amerikanische Kulturvorstellungen: Schablonisierte Massenhaftigkeit, niveaulose Oberflächlichkeit, Vulgarität des intellektuellen Lebens und der populären Künste. Dennoch setzten sich in den kapitalistischen Gesellschaften Europas nicht zuletzt qua Medien und Kommerz Tendenzen des - von Amerika beeinflussten - unkonventionellen, schrägen und farbigen Massen- bzw. Populärkulturellen durch (vgl. Ferchhoff 2007, 32 ff.).

Diese frühen kulturellen Globalisierungstendenzen wurden im Rahmen eines positiven Amerika-Bildes freilich jenseits bestimmter Bildungseliten und zumeist auch jenseits der bündischen Jugendbewegung insbesondere von Jüngeren, der sogenannten „einfachen Leute“ im Angestellten-, teilweise auch in bestimmten Sektoren des städtischen Arbeitermilieus und auch in Teilen der intellektuellen und künstlerischen Avantgarde (etwa von Grosz bis Brecht) begeistert aufgenommen. So gesehen fand schon ansatzweise im Medium der Technisierung des Alltags und der kommerzialisierten und mediatisierten Populärkultur in den 20er Jahren ein - zunächst noch nicht radikaler - Bruch des Hochkulturmonopols der Gebildeten statt: „Kino, Radio. Jazzmusik, Musikrhythmen, Tanzfieber, Starbegeisterung, Sportbewegung und Körperkultur fanden Eingang in den von Amerika beeinflussten populärkulturellen Unterhaltungssektor der städtischen Metropolen Europas. Als Gegenentwürfe zum traditionellen Gesellschaftstanz löste ähnlich wie in der Musik eine Mode die andere ab. Die soziale Exklusivität und die kulturelle Deutungshoheit bestimmter bildungsbürgerlicher Schichten und Milieus wurde aufgeweicht. Die „alleinigen Inhaber der Kulturgüter“ gerieten durch populärkulturelle urbane Lebensauffassungen des Amerikanismus unter Druck.

Exzentrische Kulturimporte aus den USA wurden in Europa auch von Teilen der „vergnügungssüchtigen Oberschichten“ und speziell von der „Jugend der Hautevolée“ hochgeschätzt – und dies betraf vor allen Dingen den Jazz, die schwarze Tanzmusik – und in den dreißiger Jahren auch den Swing. Eine sogenannte „Swing-Jugend“ gab es in den späten 30er und Anfang der 40er Jahre in vielen Metropolen Europas und der westlichen Welt, „ein Großstadtphänomen also, und die erste von USA ausgehende“ tendenziell globale Jugendkultur, die allerdings noch nicht zur vollen Entfaltung kam, mit ihren – auch für historisch spätere Jugendkulturen wichtigen – typischen Eigenschaften: Musik, Tanz, Mode, Kleidung, Habitus etc. Diese angloamerikani-

schen Musik-, Tanz-, Kleidungs- und lässigen Handlungsformen hatten freilich nichts oder nur wenig mit dem volkstümlichen Liedgut, den Landsknechtsliedern, den - vom historischen Bauerntum (Volkstrachten) und von wandernden Gesellen und Scholaren im Mittelalter abstammenden - Kleidungsstilen und Freiluft- und Lichtkulturen und den Reigen- und Volkstänzen des Wandervogels, der bündischen Jugend und des Pfadfindertums zu tun.

Zudem prägten verjazzte deutsche Unterhaltungsmusik resp. verjazzte Schlager wie „Am Sonntag will mein Süßer mit mir segeln geh`n“ den populären Geschmack. Und selbst im – international unverdächtigen – deutschen Faschismus duldeten man bis zum Kriegsbeginn und teilweise auch während des Krieges. Selbst wenn der Freiraum für Jugendliche erheblich eingeschränkt wurde, bestimmte, nicht „übertriebene Hot-Rhythmen“ des angloamerikanischen Jazz und Swing durch Tanzorchester, weiße Bigbands, Clubs und Schallplatten, obwohl gleichzeitig massive ideologische Propaganda gegen „staatsabträgliches Treiben“, gegen „Volks- und Wehrkraftzersetzung“, gegen die unerwünschte, entartete „undeutsche, jüdische Negermusik“, gegen „Negergejohl“, Swing und Anglophilie vorherrschte. Jazz, so verbreiteten dumpfdeutsche Kulturstimmungen, ist nicht schneidig, zackig und straff, sondern fördere Sittenverfall und sexuelle Zügellosigkeit“. In diesem Zusammenhang kam es im Zuge staatlicher Bedrohungsszenarien (Zwangarbeit, Straflager, Jugend-KZ) vornehmlich unter jugendlichen Jazzfans, Jazzkatzen, Swing-Boys, Swingheinis und Swingfans im Rahmen einer „Oase der Sehnsucht“ nach einer angenehmeren Welt – teilweise anonym und illegal, zuweilen aber auch direkt – zu einer Art subkulturellen oppositionellen Haltung und Lebensart gegen Militarisierung und gegen die „Formierung des persönlichen Lebens“.

Der jugendliche Pariser Zazzou-Kult im faschistisch besetzten Frankreich war – ähnlich den deutschen Swing-Heinis etwa in der Hamburger Szene und den „Wiener Schlurfs“- für junge Menschen jenseits der französischen Widerstandsbewegung attraktiv, die in einer doktrinär politisierten Gesellschaft eigentlich unpolitisch nur den Jazz liebten und an einer lässigen Lebensart der republikanischen Liberalität gepaart mit dem „american way of life“ interessiert waren. Der typische Swing-Heini (die wenigen weiblichen Pendants nannten sich Swing Babys) trug english style like „elegante Kleidung und lange zu-

rückgekämmtes Haar. Modisches Vorbild waren smarte Musiker wie der Schweizer Virtuose Teddy Stauffer. Perfekt gestylt war der Swing-Heini mit einem „Scotchen“ (einem speziellen Hut), einem weißen Staubmantel“ oder einer langen Jacke mit Karomuster, einem Regenschirm (auch bei Sonnenschein, freilich niemals aufgespannt), weitgeschnittene Hosen und „einer ostentativ getragenen Zeitung vornehmlich „in der Manteltasche (möglichst einer englischsprachigen;). Die Wiener „Schlurfs“ trugen auch, von Hollywoodfilmen inspiriert, lange Haare, lange Sakkos und ausgestellte Hosen, hörten (umgingen das Tanzverbot) und hotteten in Parks oder auf Rummelplätzen mit tragbaren Grammophonen den „Tiger-Rag“ und andere heiße Musik

Allerdings wurden das nicht-uniformierte Gesamtszenarium, namentlich das modische Zubehör, der Kult des Lässigen und des „Lotters“ (eine Eigenbeschreibung), „die körperliche Verausgabung und Exzentrik beim „Hotten“, der mondäne oder von proletarischer Vorstadt-Eleganz geprägte Kleidungsstil und die Aura des Angloamerikanischen (.....) Symbole des Widerstands gegen nationalsozialistische Gleichschaltung“. Die typischen Swing-Cliquen trafen sich während des Krieges nicht nur im Alsterpavillon, im Cafe Heinze und dem Trocadero in Hamburg, dem Melodie Club und dem Cafe Emperor in Berlin, sondern auch in Freibädern, Stadtparks, auf Eislaufbahnen und in Privatwohnungen („surprise parties“). Dort wurde, wie übrigens auch während des Fliegeralarms im Luftschutzkeller, auf dem (tragbaren) Grammophon von den Swing-Fans die begehrte Musik gehört.

Beliebt war der amerikanische Jazz und Swing auch bei den sehr jungen 15.- 16. jährigen Luftwaffen Helfern, die zwar in den rigiden totalitären Organisationsstrukturen und Wertesystemen der Nationalsozialisten etwa der Hitlerjugend aufwuchsen und sozialisiert wurden, aber in dem ebenfalls sehr rigiden militärischen Ordnungssystem unter nationalsozialistischer Prägung während des militärischen Drills und mitten im Totalen (Bomben-)Krieg“ vom Frühherbst 1944 an einen nicht nur pubertären, lässigen und lockeren Anti-Stil“ entwickelten, der unter sehr ungünstigen Bedingungen kleine jugendeigene Freiräume, Amusement und Ausdrucksformen (längere Haare, Halstücher in gelb und rot kombiniert mit der Uniform, Entfernung des Hakenkreuzes von der Mütze, verbotene Anstecknadeln etc.) ermöglichte und kaum noch etwas mit der paramilitärischen stumpfsinnigen HJ-Mentalität, den pathetischen Parolen und dem HJ-Liedgut zu tun hatte.

Der - verbotene - Jazz und die - gleichfalls verbotene - Swing-Musik spielten dabei als „Leitwährung“ eine zentrale Rolle. Ebenfalls verbotene deutschsprachige BBC-Sendungen und die englischen propagandistischen „Soldatensender Calais“ und „Gustav Siegfried Eins“ waren die entscheidenden Medien, die den vornehmlich amerikanischen Jazz und Swing (Tommy Dorsey, Louis Armstrong, Benny Goodman, Glenn Miller, Lionel Hampton, Lois Prima u.v.a.m.) verbreiteten und von den Luftwaffen Helfern begierig aufgenommen und begeistert gehört wurden – selbstverständlich auch als willkommene Entlastung vom alltäglichen Dauerdruck und den Zukunftssorgen.

V. Globalisierungstendenzen nach dem 2. Weltkrieg

Vom amerikanisch beeinflussten Jazz- und Swingstil führten im Genre der klassenübergreifenden Stil-Zeichen und Unterhaltungsmusik deutliche globale Linien in die sich anbahnenden Freizeitgesellschaften der Nachkriegszeit. Nach dem 2. Weltkrieg trat der ohnehin schon seit den 20er Jahren jugendkulturell international wirksame us-amerikanische Jazz in allen Spielarten nicht zuletzt durch die US-Siegertruppen seinen weltweiten (vor allem in Westeuropa inklusive Deutschland) Siegeszug an. Amerikanische Radiosender, Clubs und Musikveranstaltungen verbreiteten den Jazz im größeren Stil – freilich überwiegend in den polierten Varianten der „Bigband-Sounds“ und des Dixieland – als demokratieaffine Musik der Freiheit und des lässigen „American Way of Life“, während die tendenziell intellektuellen Varianten des „Modern“- und „Cool“-Jazz vorzugsweise in den frühen 50er Jahren des 20. Jahrhunderts in den existentialistisch geprägten Studenten- und Gymnasiastenumilieus Eingang gefunden haben.

Nicht nur im Paris der 50er Jahre traten in einer Art antibürgerlicher Aufmachung und Haltung jugendliche Intellektuelle in den Espresso Bars, Hot-Clubs, Jazz-Kellern und Jam-Sessions auf den Plan, die mit Stoppelhaarfrisur/Cäsarenschnitt in einer unheimlich coolen, antispießigen Haltung als Existentialisten mit Camus, Greco, Sagan und Sartre, teilweise auch schon mit der amerikanischen Beatliteratur im Arm, Cool-Jazz in den Ohren sowie vornehmlich schwarz in schwarz,

schwarze Rollkragenpullover, schwarze Hose, manchmal schon Jeans, Armee-Parka oder Duffle Coat, und schwarze dickrandige Brille trugen und Pfeife oder selbstgedrehte schwarze Zigaretten nach dem Vorbild des Quartier Latin rauchten. Mädchen in den bohemeorientierten Existentialistenmilieus bevorzugten kurze Haarschnittformen wie Jean Seberg, Pferdeschwanz oder einen Zopf auf der einen Seite oder Ponyfrisuren und trugen oftmals Ballerinaschuhe.

Etwa zur gleichen Zeit (in den 50er Jahren) breiteten sich in den USA (vgl. Ferchhoff 2007 37 ff. - im Anschluss an einige wichtige Vorläufergestalten der sogenannten „white negros“ (Norman Mailer): die „Hipster“ - weitere gegenkulturelle Strömungen aus. Mit den Protagonisten Allen Ginsberg, William S. Burroughs und Jack Kerouac zelebrierten die Beatniks vornehmlich in Gedichten und Prosa einen, oftmals mit Alkohol und anderen Drogen unterstützt, gegenkulturellen Entwurf mit jugendlichem Elan zur Leistungsgesellschaft, zur Konsummentalität und zum schnöden Gewinnstreben. Mit Abenteuerlust und Freiheitsbestreben setzten sie sich mit einer Bewusstseinsrevolution, gerade nicht mit Musik und auch nicht mit großen politischen Demonstrationen zur Wehr. Und anders als bei allen späteren amerikanischen globalen Protestbewegungen (Rock`n Roll, Rocker-, Studenten-, Flower-Power resp. Hippiebewegung, amerikanische Punk-, Hardcore-, Grunge-, Hip-Hop- und Techno-Kulturen), die jeweils sofort im Anschluss an ihre Genese nach Europa schwappten, dauerte es eine Zeit lang, bis die Botschaft der Beat-Generation in Europa etwa in den (stark französisch geprägten) bürgerlichen Existentialistenmilieus und später im Rahmen der Gammlerbewegung Anfang der 60er Jahre ankam. Für Mailer waren die Hipster amerikanische Existentialisten, die bspw. als Hobo oder Gammler in der Haltung von Mobilität zwischen Güterwagons, von aktivem Widerstand aber auch latenter Rebellion einen extremen Nonkonformismus lebten. Insbesondere in den Boheme-Vierteln der kulturell lebendigen Großstädte der Nachkriegszeit in San Francisco und New York, Chicago und New Orleans, aber auch in Paris und London war dies in der Melange zwischen schwarzer Kultur, Bohemienkultur und verschiedenen gestrandeten, buntscheckigen jugendlichen Abweichlern und Delinquenten zu beobachten.

Zum Teenager gehörten im Übergang vom pädagogisch-moralischen Code zum kommerziellen, konsumorientierten Code in der Jugendthematik. Definitionselemente eines neuen vorwiegend weiblich geprägten amerikanisierten Freizeit- und Konsumstils und Umgangsformen aus den Angestelltenmilieus; eine „Ästhetik des Flotten“. Im alltäglichen, nicht nur deutschen Sprachgebrauch waren Teenager in den 50er und 60er Jahren Jugendliche, die im Gegensatz (es gab auch gemeinsame Schnittmengen und eine allzu strikte Entgegensetzung ging an der Wirklichkeit vorbei) zu den Halbstarken von vielen Erwachsenen gerade noch so, was ihre Lebensstilbildungen anging, geduldet wurden. Der „brave“ Teenager war so gesehen nicht die Antwort auf den „wilden“ Halbstarken. Teenager arrangierten sich mit den ökonomischen Triebkräften und Konsummöglichkeiten, kosteten diese – zumeist mit dem selbst verdienten und zur eigenen Verfügung stehenden Geld trotz der noch bestehenden Institution des Kostgeldes/Haushaltsabgabe - genussvoll für weitere Autonomisierungs- und Informalisierungsprozesse aus. Sie hörten die Musik von Elvis Presley (vgl. Ferchhoff 2005, 415 ff.), sie schätzten in den USA, in Europa auch in Deutschland die Musik von den amerikanischen, kanadischen und britischen Soft-Rockern Paul Anka, Pat Boone, Ricky Nelson, Cliff Richard, speziell in Deutschland auch von Ted Herold, der auch als Elvis Verschnitt die Halbstarken begeisterte, Peter Kraus und Conny Froboess. Sie fuhren mit ihren Vespa-Rollern unbesorgt und vergnüglich in der Gegend herum, lasen BRAVO, die mit der ersten Ausgabe 1956 auf den Markt kam, versammelten sich vor den Spielautomaten und Musikboxen etwa in Jugendclubs, Cafés und Milchbars. Beliebt waren für Teenager-Girls Pferdeschwanz und Pony, Petticoats, gelegentlich auch schon Jeans, die zu jener Zeit wie das Make-up noch in pädagogischer Vorstellung dem Lernen abträglich galten, spitze Pfennigabsätze, mit denen Löcher in das Parkett gebohrt werden konnten, und Hula-Hoop-Reifen.

Den originären Rock`n`Roll (ebenda, 415 ff.) beerbte Anfang der 60er Jahre zunächst der Twist in New York/ („Pepper, int Longue“ in Manhattan) entstandene und von der Begeisterung für die Musik bspw. von Chubby Checker und den hüftschwenkenden Tanzstil allerdings in den zwei Jahren seiner weltweiten Hochzeit nie an die vitale gegenkulturelle und die jugendkulturell wegweisende Kraft des

„Rock`n Roll anschließen konnte. So schnell wie die Twisteuphorie aufkam, so schnell flaute sie auch wieder ab.

Der englische Mersey- und London Beat verdrängte auf der globalen Weltbühne zu Anfang der 60er Jahre des 20. Jahrhunderts den klassischen amerikanischen Rock`n Roll und den nicht so bedeutsamen Twist, gleichwohl sehr viele Elemente des amerikanischen Rock`n Roll neben dem britischen Skiffle, eine Verbindung von Folklore- und Jazz-Elementen, in den britischen Beat eingegangen sind.

Auch hier können wir das gleiche jugendkulturelle Procedere wie beim Rock`n Roll beobachten - mit einer Ausnahme. Die Jugendkulturen, insbesondere die Musikkulturen die in Großbritannien entstanden sind und von dort aus ihren internationalen Siegeszug antraten, hatten es besonders schwer, in den Vereinigten Staaten von Amerika Fuß zu fassen. Diese Phänomen konnte man auch schon in der Entstehungsgeschichte des (Mersey-)Beats beobachten. Der Medienhype der frühen britischen Beatgruppen erreichte in den Anfangsjahren 1962-1964 die USA nicht so schnell und auch nicht so intensiv wie Europa. Ähnliches galt für die Nachfolger der Rock`n Roll affinen Teddy-Boys: die Mods. die ihrerseits als Modernists und Stylists nicht nur den eleganten, modernen und ein wenig verweiblichten und androgynen (es tauchten Lippenstift und Haarlack, smaragdgrüne Pelzstiefel und bonbonfarbene Ringelsöckchen bei Jungen auf), distinguierten italienischen Kleidungsstil hochschätzten, sondern auch bestimmte Varianten der britischen Soul- und Beatmusik in Großbritannien. Sie waren extrem konformitätsablehnend und ehrgeizig, gaben sich arrogant, narzisstisch, kleidungsbewusst und zynisch und waren in der Vorliebe für das gute Aussehen im dezidiert exklusiven konsumorientierten Lebensstil verbissen. Sie traten auf wie Mehrscheiner und fühlten sich in der Wahl und dem Mitmachen der Mode-Gags als Gewinner. Sie fuhren aufreizend cool mit ihren Motorrollern im 25-Kilometer Tempo und in Formation durch die Straßen - denn im Gegensatz zu vielen aus der Arbeiterklasse stammenden städtischen jugendlichen Territorialgruppen lebten die Mods nicht nur auf den Straßen und brauchten auch in dem Sinne kein Territorium zu verteidigen.

Musikalische Kultgruppen waren für die Mods zumindest in den Varianten der „Scooter-Boys“ und der „Hard Mods“ die frühen „Rolling Stones“, die später auch im Kontext ihrer musikalischen Weiterentwicklung Rockerkulturen, nahezu alle Versionen von Beat- und Rockfans und sogar Hippiekulturen faszinierten, und ganz besonders The Who, die mit ihren Kult-Hymnen wie *I can't explain*, *Substitute* und mit *My Generation* gut gelaunt und emotional aufgeheizt in die berühmten und berüchtigten südenglischen Seebadschlachten in Brighton, Clacton und Margate mit den Rockern gingen.

Jenseits der Modskulturen, die eine sehr starke britische Affinität und Fokussierung aufwiesen, in den USA zumindest als Modskulturen gar nicht auftauchten und im übrigen Festland-Europa auch nur eine kurzlebige jugendkulturelle Randerscheinung blieben, setzten sich die britischen Beatkulturen nach 1963 international durch.

Weltweit verstanden sich häufig in der Bipolarität zwischen Stones- und Beatle Fans die begeisterten jugendlichen Fans und Konsumenten wiederum – auch eingedenk möglicher befristeter erlebnisintensiver Autonomie und zugleich fröhlicher kommerzieller Selbsttäuschungen – als „aktiver Bestandteil einer total subversiven Jugendkultur“. Und dieses ambivalente globale weltumspannende protest- und konsumbezogene Strukturmuster von Jugendkulturen tauchte in immer neuen, jugendkulturell selbstkreierten und gleichsam von der Kultur-, Musik- und Konsumgüterindustrie funktionalisierten (inklusive von dieser erst in Gang gesetzten) Metaphern, Variationen und Varianten von Jugendkulturen auf: zwischen Teilkultur und Gesamtkultur, zwischen Subkultur und Hochkultur, zwischen Gegenkultur und Mainstream, zwischen Widerstand und Anpassung, zwischen Rebellion und Integration, zwischen Exklusion und Inklusion, zwischen Protest und Vereinnahmung, zwischen Revolte und Restauration, zwischen Anti-Haltungen und Adaption, zwischen progressiven und regressiven Jugendkulturen.

VI. Vorläufiges Fazit

Das 20. Jahrhundert hatte mit der Hofierung oder gar mit der Vergötzung der Jugend und Jugendkulturen im Sinne eines „eigenen Jugendreichs“ begonnen. Mit dem Wandervogel, den Scouts und der bürgerlichen Jugendbewegung sowie mit den vielen anderen Lebensreform- und Protestbewegungen wurden aufbegehrende, normabweichende und traditionelle Lebens- und Verhaltensstandards lockernde Jugendkulturen zum Leitmotiv nahezu aller späteren jugendkulturellen Avantgarden.

Und Jugend, Jugendlichkeit und Jugendkulturen wurden seit der Jahrhundertwende zum 20. Jahrhundert noch zögerlich und nur für bestimmte bürgerliche Milieus, seit den 20er Jahren schon in Ansätzen milieuübergreifend universaler werdend und vor allem seit den 60er Jahren vollends gleichgesetzt mit vergesellschafteten Tendenzen des Individualismus, einer individualistischen und antitechnokratischen Lebensführung und Kreativität.

Jugend und Jugendkulturen wurden im Markt, in der Werbung, in der Technik, in der Musik, in der Mode, im Sport und im gesamten Konsumsektor zur neuen globalen Leitkultur, zur tendenziell nonkonformistischen flexiblen Geisteshaltung, die immense – von vielen Jugendkulturen gerade nicht intendierte - Life-Style- und Innovationspotentiale in Gang setzten und dynamische ökonomische und kulturelle Schubkräfte für gesellschaftliche Entwicklungsprozesse ermöglichten. Jugend und Jugendkulturen wirkten darüber hinaus - in historisch nie gekannter Weise - als Multiplikator geschmacks- und lebensstilprägend für Ältere. Der Jugendstatus wurde vom Altersstatus abgekoppelt. Das Gegenkulturelle, Subversive und Rebellische wurden sehr schnell zur Life-Style/Lebensstil-Metapher nicht nur für Erwachsene, sondern - paradox genug - auch für konsumierende Konsumkritiker, Und daran scheint sich bis heute nur wenig verändert zu haben. Zudem wird es für Jugendliche, Jugendgruppen und Jugendkulturen immer schwerer gegenüber den Mächten und Sogwirkungen des Marktes Eigenständigkeit zu bewahren.

Jugend und Jugendkulturen und –szenen haben sich seit den 60er und 70er Jahren in den letzten vierzig Jahren noch einmal weltweit im Zuge beschleunigter Individualisierungsprozesse in eine kaum noch überschaubare alltagskulturelle Artenvielfalt - Kulturen, Gruppen,

Szenen. Cliques, Tribes, Families - mit verschiedenen Outfits, Ritualen, Musik-, Sprach- und Handlungsformen ausdifferenziert. Es bestehen im Mix und Cross Over der Jugendkulturen fließende Übergänge und teilweise auch scharfe Grenzziehungen (vgl. hierzu vor allem Ferchhoff 2008 127 ff.; 2011, 191 ff.).

In der Eltern-, Großeltern- und Urgroßelterngeneration war man noch mit Leib und Seele Wandervogel, Pfadfinder und Arbeitersportler oder war mit Haut und Haaren Mitglied einer informellen Jugendgruppe oder Clique. Auch Schützen-, Feuerwehr-, Turn- und Sport- sowie Jugendvereine und konfessionelle Jugendgruppen mit spezieller Zielsetzung bedeuteten meistens eine generelle umfassende, alle wichtigen Lebensbereiche einschließende Eingliederung und Sozialisation. Schon der enorme Konformitätsdruck und der hohe Grad der Ritualisierung in allen Lebensbereichen ließen wenig Spielraum für individuelles Handeln. Toleranz gegenüber Fremden war sehr begrenzt. Eine solche multifunktionale, totale Bindungsbereitschaft der Jugendlichen wurde seit den 50er und 60er Jahren des 20. Jahrhundert immer seltener. An deren Stelle traten partikularisierte und stärker individualisierte Formen, etwa was Dauer und Intensität der Zugehörigkeit betrifft.

Vorläufergestalten hierzu waren das aus den USA importierte offene Clubwesens oder im Zuge der erörterten Aufweichung traditioneller Gesellungsformen tendenziell deinstitutionalisierte und entritualisierte jugendliche Gemeinschaftsbindungen der informellen Jugendgruppen bzw. Jugendkulturen oder Jugendszenen, obwohl neue individualisierte Rituale auch in informellen Jugendgruppen entstehen und auch etwa bei Aufnahme (Mutproben, Kleidung, Habitus und Ausdrucksformen bspw. im Rahmen von Großveranstaltungen wie Rock- und Popkonzerte, Fußballspiele) praktiziert und durchgesetzt werden.

In den heutigen enttraditionalisierten, posttraditionalen informellen Jugendgruppen und -szenen gibt es weder den sozialen Zwang des Mitmachens, wie etwa bei den ländlichen Burschenschaften oder Gesellenverbänden, noch die freiwillige Bindung auf Zeit oder auf Dauer, wie bei den Jugendorganisationen. Es herrscht zunehmende Wahlfreiheit, und es ist für Jugendliche möglich geworden, jenseits struktureller Vorgaben und Milieueinbindungen je nach Interesse und Vorstellung in verschiedenen Gruppenkonstellationen und Jugendkulturen aktiv zu werden, die auch konsumkulturell, medial, virtuell hergestellt

werden können und insbesondere in internationaler globaler Perspektive weit über einen lokalen und regionalen Bezug hinausweisen können. In vermeintlich wirren und unsicheren Globalisierungszeiten scheinen allerdings neben Re-Fundamentalisierungs- und neben Re-Ontologisierungprozessen vor allem neokonservative Strömungen in großen Teilen der Gesellschaft vermeintliche Sicherheiten zu bieten.

Literatur

- Ferchhoff, Wilfried. (2000):** Die „Jugend“ der Pädagogik. In: Sander, Uwe/Vollbrecht, Ralf: (Hrsg.): Jugend im 20. Jahrhundert. Sichtweisen - Orientierungen - Risiken, Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied-Kriftel-Berlin, S. 32-74.
- Ferchhoff, W. (2005):** Musikalische Jugend(sub)kulturen. In: Oerter, Rolf/Stoffer, Thomas H. (Hrsg.): Enzyklopädie der Psychologie, Serie VII, Musikpsychologie, Band 2, Spezielle Musikpsychologie, Hogrefe- Verlag für Psychologie, Göttingen-Bern-Toronto-Seattle, S. 411-460.
- Ferchhoff, Wilfried (2006):** Wandervogel, Jugend und Jugendkultur. In Faulstich Werner (Hrsg.): Das Erste Jahrzehnt, Kulturgeschichte des 20. Jahrhundert, Werner Fink Verlag, München, S. 117-133.
- Ferchhoff, Wilfried (2007):** Geschichte globaler Jugend und Jugendkulturen. In: Villányi, Dirk/Witte. Matthias/Sander, Uwe (Hrsg.): Globale Jugend und Jugendkulturen. Aufwachsen im Zeitalter der Globalisierung, Juventa Verlag, Weinheim-München, S. 25-54.
- Ferchhoff, Wilfried: (2008):** Neue Trends in der Jugendforschung. Jugendkulturen zwischen Globalisierung und Individualisierung, in: Kindheit, Jugend, Sozialisation. Freiburger Geschlechter Studien, Band 22, Freiburg,, S. 127-154.
- Ferchhoff, Wilfried (2011):** Jugend und Jugendkulturen im 21. Jahrhundert. Lebensformen und Lebensstile. 2. aktualisierte und überarbeitete Auflage, VS Verlag für Sozialwissenschaften/Springer Fachmedien, Wiesbaden.
- Ferchhoff, Wilfried/Olk, Thomas (1988) (Hrsg.):** Jugend im internationalen Vergleich. Sozialhistorische und soziokulturelle Perspektiven, Juventa Verlag, Weinheim-München.
- Mitterauer, Michael (1986):** Sozialgeschichte der Jugend, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main.
- Spranger, Eduard (1924):** Psychologie des Jugendalters, Reclam, Leipzig.

Annette van Randenborgh

„Ich denke, also bin ich traurig“

Antrittsvorlesung am 25. Oktober 2011

Liebe Kolleginnen und Kollegen, liebe Studierende und liebe weitere Anwesende,

„Ich denke, also bin ich traurig“ lautet der Titel meiner Antrittsvorlesung. Gibt es etwa eine Schattenseite des menschlichen Nachdenkens? Ich möchte Ihnen zunächst eine wissenschaftliche Studie von Wilson und Schooler aus dem Jahr 1991 vorstellen. Diese baten 200 College-Studenten, einige Sorten Erdbeermarmelade bezüglich ihrer Qualität zu beurteilen. Einige Studierende wurde dabei angeleitet, spezielle Aspekte wie Süße, Bitterkeit und Qualität des Erdbeeraromas zu beachten. Die andere Gruppe sollte ohne diese angeleitete Reflektion urteilen. Das Urteil wurde im Anschluss mit Beurteilungen von Lebensmittelexperten verglichen. Das Ergebnis war: Das Urteil von den Studierenden, die spontan entscheiden durften, wies eine höhere Übereinstimmung mit den Expertenurteilen auf als das Urteil der Studierenden, die zur Reflektion angeleitet wurden.

Die Studie wirft ein erstes Licht auf mögliche Nachteile von „zu viel“ Nachdenken – das dürfte einige erstaunen. Schließlich sind wir doch geistige Erben von wichtigen Vordenkern wie Aristoteles und Descartes, die den Wert des Nachdenkens erkannten: Denken gilt als eine wertvolle menschliche Kompetenz. Sie ist Mittel zum Erkenntnisgewinn und Problemlösen. Selbstreflektion ist eine Tugend!

Und dennoch gab es da auch den exzellenten Menschenkenner Dostojewski, der einer seiner literarischen Figuren in den Mund legt „Ich schwöre Ihnen... sich seiner selbst zu sehr bewusst zu sein ist eine Krankheit, eine richtiggehende Krankheit.“

Ich nehme die Lösung dieses scheinbaren Widerspruchs nun schon vorweg. Es gibt Merkmale, wie sich konstruktives Nachdenken von unproduktivem Grübeln unterscheidet. Die Merkmale des Grübelns wurden in einer mittlerweile 20 Jahre langen Forschungsgeschichte aufgedeckt. Das Ganze bekam natürlich auch einen Fachbegriff und dieser ist „Rumination“. Rumination ist ein aus der Biologie entliehener Begriff und bedeutet wiederkäuen – wie es Kühen und anderen Paarhufer mit ihrer Nahrung machen.

Den Anfang dieser wissenschaftlichen Untersuchung machte die Forscherin Susan Nolen-Hoeksema, als sie untersuchte, wie unterschiedlich Personen auf traurige Stimmung reagieren. Sie beschrieb zwei große Strategien: Die eine Reaktion ist Ablenkung und die andere Reaktion ist Rumination. Sie entwickelte einen Fragebogen, der die Tendenz zu beiden Verhaltensweisen maß. Für Ablenkung wurden Items wie „Wenn ich mich traurig oder niedergeschlagen fühle, ... tue ich etwas, das mich in der Vergangenheit hat besser fühlen lassen“ oder „...gehe ich an einen Lieblingsort, um mich abzulenken“ formuliert. Rumination wird gemessen durch Items wie „Wenn ich mich traurig oder niedergeschlagen fühle, ... denke ich, warum reagiere ich immer so?“ oder „... versuche ich, mich selbst zu verstehen, indem ich nachdenke.“

Als Nolen-Hoeksema ihre Fragebögen verschickt und wiedererhalten hatte, passierte etwas Unvorhergesehenes: Die Stadt San Francisco, wo die Studie stattfand, wurde von einem Erdbeben erfasst. Nolen-Hoeksema hatte so die Gelegenheit, diese Katastrophe in ihr Studiendesign einzubauen. Sie konnte erforschen, wie ihre Untersuchungsteilnehmer das Erdbeben verarbeiteten. Sie kontaktierte ihre Teilnehmer nach dem Erdbeben erneut und machte so eine wichtige Entdeckung: Während Grübler und zu Ablenkung neigende Personen zuvor keine Unterschiede in einem Maß zu depressiver Symptomatik aufwiesen, unterschieden sie sich direkt nach dem Erdbeben, sechs Wochen nach dem Erdbeben und drei Monate nach dem Erdbeben. Grübler gaben ein signifikant größeres Ausmaß an depressiver Belastung an.

Die weitere Forschung zu Rumination hat bestätigt: Die Kombination einer im Allgemeinen hohen Grübelneigung und gegebener psychischer Belastung macht in hohem Maße anfällig für Depression. Ein weiterer wichtiger Befund ist, dass, wenn eine Person bei trauriger Stimmung anfängt zu ruminieren, dies für die Aufrechterhaltung der traurigen Stimmung sorgt. Es wurde weiterhin belegt, dass Grübler unter längeren und schwereren depressiven Phasen leiden als Personen ohne Grübelneigung.

Rumination wurde nicht nur im Feld, sondern auch im Labor erforscht. So lassen sich kausale Schlussfolgerungen ziehen und die Konsequenzen des Grübelns können im Detail und unter standardisierten Bedingungen erforscht werden. Üblicherweise werden Teilnehmer

in entsprechenden Laborstudien in einer siebenminütigen Übung zum Grübeln angeregt, während eine Vergleichsgruppe geistig abgelenkt wird. Im Anschluss werden sie gebeten, unterschiedliche Aufgaben zu bearbeiten und die Ergebnisse beider Gruppen werden verglichen.

Bei den entsprechenden Untersuchungen kam heraus, dass Grübeln zu schlechteren Problemlösungen führt. In eigener Forschung zeigte sich zudem, dass sich die Grübler schlechter von unrealistischen Zielen lösen konnten. Wir legten den Teilnehmern in der entsprechenden Studie unlösbare Aufgaben vor, mit der Möglichkeit, jede Aufgabe auch zu überspringen. Personen, die zuvor gegrübelt hatten, taten das nicht. Rumination führt weiterhin auch zu Entscheidungsschwierigkeiten.

Angesichts dieser negativen Folgen von Rumination ist die Frage, warum Personen überhaupt ins Grübeln verfallen. Eine Antwort hat die Forschung zu Metakognitionen ermittelt. Metakognitionen sind „Gedanken über Gedanken“ und in diesem Fall Überzeugungen zum Grübeln. Bei der Befragung von Personen mit hoher Grübelneigung zeigte sich, dass diese sehr wohl die negativen Konsequenzen erkannt haben. Sie stimmten in hohem Maße folgenden Aussagen zu: „Grübeln bewirkt, dass ich mich traurig fühle“; „Wenn ich grübele, kann ich nichts Anderes tun“; „Grübeln ist unkontrollierbar“; „Personen, die grübeln, sind schwach“.

Und gleichzeitig bestanden daneben auch positive Überzeugungen übers Grübeln. Ebenfalls hohe Zustimmung erhielten die folgenden Aussagen: „Grübeln hilft mir, meine Probleme zu verstehen“; „Grübeln hilft mir, Lösungen für meine Probleme zu finden“; „Grübeln hilft mir, Fehler nicht zu wiederholen“; „Wenn ich mir Gedanken mache, heißt das, dass ich ein guter Mensch bin“.

Von verschiedenen Forschern wurde zur Erklärung des Phänomens vorgeschlagen, dass Betroffene möglicherweise zwei Arten von Gedanken verwechseln und nicht unterscheiden können (Watkins et al., 2001; Papageorgiou et al., 2001): Rumination und Reflektion. Hier sind Beispiele für typische Aussagen aus dem Bereich der Rumination: „Oft gehe ich in Gedanken immer wieder durch, wie ich mich in einer vergangenen Situation verhalten habe“ oder „Ich neige dazu, noch eine lange Zeit über Dinge, die mir passiert sind, nachzugrübeln“. Und für Reflektion sind einige Beispiele: „Ich sinne gern über Beschaffenheit und Bedeutung der Dinge nach“ oder „Es liegt in meiner Natur, mich selbst zu hinterfragen.“

Lassen Sie mich diese beiden Formen von Gedanken an einem Beispiel vertiefen. Ruminieren im Rahmen einer Antrittsvorlesung: „Ich hätte mehr Witze machen sollen... Warum habe ich nicht mehr Witze gemacht? Habe ich genügend Humor für diesen Job? Warum bin ich nur immer so ernst? Außerdem hätte ich den Bezug des Themas zur Sozialen Arbeit noch deutlicher machen sollen. Hätte ich wenigstens mehr Witze gemacht ...“ Reflektion im Rahmen einer Antrittsvorlesung wäre der folgende Gedankengang: „War der Flyer ansprechend gestaltet? Nun ja, die Aula war gut gefüllt. Habe ich genügend Witze gemacht? Ich sollte Frau Skladny und Herrn Schiffer-Nasserie um Feedback bitten. Und das Catering? War wohl in Ordnung, weil Alles aufgegessen wurde.“

Folgende Merkmale grenzen Ruminieren und Reflektion voneinander ab: Ruminieren ist allgemein, abstrakt, etwas „über den Dingen schwebend“. Sie wirft die großen „Warum-Fragen“ auf, die in der Regel schwer zu beantworten sind (zum Beispiel: „Warum bin ich nur immer so ernst?“). Reflektion hingegen ist konkret und bezieht spezifische Situationsbeobachtungen mit ein. Es werden „Wie-Fragen“ gestellt, die durch Beobachtungen zu beantworten sind. Ruminieren verhaftet an einem Thema und die Gedanken kreisen, während Reflektion fortschreitend ist. Ruminieren hat einen starken Vergangenheitsbezug. Es ist oftmals ein Hadern mit Dingen, die schief gelaufen sind. Reflektion hingegen ist gegenwartsbezogen. Während Ruminieren stark selbstbezogen ist und häufig ein „in Frage stellen der eigenen Person ist“, sieht Reflektion das Selbst im situativen Kontext und betrachtet die eigenen Verhaltensweisen.

Welchen Bezug hat die Thematik des Grübelns nun zur sozialen Arbeit? Zum einen können Studierende der Sozialen Arbeit von dem Verständnis des Phänomens „Grübeln“ profitieren. Angesichts der Verzahnung von Depression und Ruminieren ist dies wichtig, um sich in depressive Klienten einfühlen und angemessen auf sie eingehen zu können. Zweitens ist Ruminieren in der Bewältigung von Krisen (Verluste, Krankheitsbewältigung) eine Gefahr. Fachkräfte der Sozialen Arbeit unterstützen häufig bei Krisenbewältigung und sollten deshalb Anzeichen und Lösungen für die sogenannte „Grübel Falle“ kennen.

Ein anderer Blickwinkel betrifft die Person des Sozialarbeiters selber. Ich hoffe, ich konnte aufzeigen, dass nur ein schmaler Grat die Ruminieren von konstruktiver Selbstreflektion trennt. Konstruktive Selbst-

reflektion will gelernt sein. Eventuell kommt der konstruktiven Selbstreflektion sogar ein bestimmter Stellenwert in der Prävention von beruflichem Burn-out zu. Das Hinterfragen des eigenen beruflichen Vorgehens wird immer dann relevant, wenn es ungelöste Probleme und berufliche Belastungen gibt. Wird in dieser Situation gegrübelt statt reflektiert, könnte das für den professionellen Helfer negative Konsequenzen für Stimmung, Selbstwert und Wohlbefinden haben.

Helene Skladny

Wohin werfen wir die Kunst?

Über Kunstwerfen, Kunstwürfe und Entwürfe

Antrittsvorlesung am 25.10.2011

Bochum, Sonntag, der 4. September 2011. Ein großes eingezäuntes Brachgelände im Stadtzentrum gegenüber dem Bermudadreieck neben der Riff-Halle.



Kunstwerfen

Etwa 150 Menschen finden sich vor dem eingezäunten Brachgelände ein, um eine ungewöhnliche Aktion zu verfolgen. Vor dem hohen Metallzaun liegen wiederum ungewöhnliche Kunstexponate, die, so erfährt man später, von 48 verschiedenen deutschen und internationalen Künstlerinnen und Künstlern eigens für diesen Anlass hergestellt worden. Der Bochumer Künstler Matthias Schamp hält eine Ansprache. Der Grund der Versammlung: Das große Brachgrundstück wurde vor seiner aufwändigen Einzäunung vor ca. anderthalb Jahren von den Bürgern vielfältig genutzt. Dann sollte 2010 hier im Rahmen der Kulturhauptstadt Ruhr 2010 das Bochumer Kreativquartier entstehen. Doch die Bebauungspläne der Stadt ziehen sich über Jahre hin. Eine kulturelle Nutzung erscheint unwahrscheinlich. Die Brache soll nun vor den Bürgern geschützt werden, so die Begründung der Stadtverwaltung. Schamp beschließt, das Brachgrundstück für einen Monat

mit eigens für diesen Anlass angefertigter Kunst als kulturellen Ort zu nutzen. Er nennt es „Situatives Brachland Museum“. Über die behördliche Barrikade, hier in Gestalt eines Zauns, musste die Kunst befördert werden. So entstand die Idee des Kunstwerfens. Kunst, so der Redner, hat nicht in erster Linie Repräsentationspflichten zu erfüllen, sondern muss Realitäten hinterfragen. Und: Es ist nicht die Frage, ob Kunst das darf, sondern ob Kunst das muss. Und schon fliegt das erste Werk, nämlich sein eigenes. Ein sorgfältig ausgewählter Pflasterstein, wird von Schamp durch ein von zwei Bannerträgern gehaltenes Transparent hindurch geworfen. Vorher gibt es einen Trommelwirbel – nachher Posaunenklang. Soweit die Grundsteinlegung! In den nächsten zwei Stunden werden, unter Applaus und auch unter Mithilfe der Besucher, weitere Werke durch die Luft befördert. Teilweise sind die Künstler angereist und kommentieren ihre Exponate, die dann mit Schwung hinter dem Zaun verschwinden.



Ein ferngesteuerter Hubschrauber streut in einer eleganten Bewegung Farbpigmente auf das Brachland.



„Werfen verwandelt die Dinge in Stücke vergangenen Glanzes“, ist auf einem fragilen, fein bemalten Porzellanteller zu lesen. Zentnerschwere Eisringe werden dem Brachlandmuseum übereignet und verschmelzen mit diesem im Laufe der Zeit.

Ein großes, 20 kg schweres, mit einer nachleuchtenden Farbe bemaltes Gehirn aus Fiberglas wird über den Zaun gehievt. Begleitet wird die Übergabe von einer Zeremonie, in die auch die Zuschauer einbezogen werden: „Herr, lass Hirn ra!“ (Schwäbisch für: „Herr, lass Hirn vom Himmel regnen.“)



Das Brachlandmuseum ist eröffnet!¹

Kunstwürfe

Ist das Kunst oder kann das weg? Was, so kann man sich fragen, macht dieses „Kunstwerfen“ zu einem gelungenen „Kunstwurf“? Dass Kunst mehr, bzw. etwas anderes ist, als die Abbildung von Wirklichkeit, ist nicht erst seit Magritte bekannt. Der surrealistische Maler hatte 1921 in einer naturalistischen Malweise eine Tabakspfeife auf eine Leinwand gebracht und auf Französisch „Das ist keine Pfeife“ unter sein Bild geschrieben. Auf die Verwunderung seiner Zeitgenossen soll er mit der Bemerkung reagiert haben: „Ein Bild ist nicht zu verwechseln mit einer Sache, die man berühren kann. Können Sie meine Pfeife stopfen? Natürlich nicht! Sie ist nur eine Darstellung. Hätte ich auf mein Bild geschrieben, dies ist eine Pfeife, so hätte ich gelogen.“ Das, was wie Haarspalterei klingt, (natürlich wissen wir, dass das keine echte Pfeife ist, auch wenn sie naturgetreu gemalt ist), deutet auf ein komplexes Thema und führt hin zu der Frage nach der Funktion von Kunst. Magritte malte eine ganze Serie solcher Werke, die er „Verrat der Bilder“ nannte und die den Betrachter energisch darauf verweisen,

¹ Verwendung der Bilder mit freundlicher Genehmigung des Künstlers: http://brachlandmuseum.de/brachland/?page_id=597(Zugriff: 6.2.2012)

dass Kunst die Wirklichkeit nicht in einem Eins-zu-ein-Verhältnis duplizieren kann. Und, was noch viel entscheidender ist, es auch gar nicht will. Der Künstler stellt mit diesen Bildern unseren Wunsch, in einem Bild genau das wiederzuerkennen, was wir ohnehin schon kennen, in Frage. Naheliegende Zugänge, wie die Frage: „Was soll das darstellen?“ und die banale Antwort: „Eine Pfeife.“ laufen ins Leere, werden weder dem Kunstwerk noch der Wirklichkeit gerecht. „Das ist keine Pfeife“, so Magritte. Das ist genau genommen noch nicht einmal das Bild einer Pfeife. Aber was ist es dann? Hierzu schweigt der Künstler. Zwei Deutungsangebote geraten in den Blickpunkt: 1) Das ist Malerei! Das ist sinnlicher Ausdruck und Weltaneignung mit Form, Farbe, Komposition. 2) Das ist eine gelungene künstlerische Auseinandersetzung (ein gelungener „Kunstwurf“), der sich mit der Frage auseinandersetzt, inwieweit Kunst die Wirklichkeit abbildet. Magritte macht es uns nicht leicht. Er malt ein Bildrätsel, ein Paradoxon, was sich nicht auflösen lässt, jedenfalls dann nicht, wenn wir uns allein auf unser begriffliches Denken verlassen. Was müsste also hinzukommen? Zum Beispiel: Fantasie, Imagination, gern auch entlegene Assoziation, das Aushalten scheinbarer Widersprüche und natürlich Empfindungen. Der Kunsthistoriker Werner Hofmann fasst die Funktion der Kunst in folgenden widersprüchlichen Aussagen zusammen²:

Kunstwerke:

- | | |
|-------------------------------------|-------------------------------------|
| 1. treten für Ideale und Normen ein | 8. klagen Macht und Besitz an |
| 2. dienen Macht und Besitz | 9. verräteln den Augenschein |
| 3. bestätigen den Augenschein | 10. stellen der Vernunft eine Falle |
| 4. machen Wünsche gegenwärtig | 11. nehmen die Welt spielend ernst |
| 5. bezeugen, mahnen und werben | 12. sprengen Ordnungen |
| 6. entwerfen Ordnungen | |
| 7. greifen Ideale und Normen an | |

² Kunst – was ist das? Ausstellungskatalog der Hamburger Kunsthalle, Hamburg 1977, S.105

Es geht um Stellungnahmen zu Idealen, Normen, Macht, Besitz, es geht um Sichtbarmachen und Verrätseln, Wunschträume, Weltzugänge und Ordnungen bzw. gesprengte Ordnungen. Kunst geht von der Wirklichkeit aus, natürlich tut sie das. Aber im Bild, im Werk kann sich eine Transformation ereignen, kann ein neuer Raum beginnen. Nur auf diese Weise werden Imagination und Denken freigesetzt und zwar ästhetisch, das heißt: dem begrifflichen Denken soll mit sinnlicher Erkenntnis auf die Sprünge geholfen werden.

Die Kunstaktion des Bochumer Künstlers Matthias Schamp beschäftigt sich auf eine lustvolle, sinnliche und unkonventionelle Weise mit der Frage: „Wer hat eigentlich die Deutungshoheit über ein Grundstück?“ Das imposante Gehirn, das hier als Sinnbild der Vernunft dem temporären Brachlandmuseum zugeführt wird, macht dann wieder Sinn, und zwar auf seine Weise. Es deutet den Ort um, spielt mit den Begriffen und trotz der eingezäunten Brache, indem es nachts leuchtet.

Entwürfe

Sommerakademie 2011 an der EFH. Inmitten des bunten Treibens, rücken vier Studierende mit roter Farbe und Malutensilien an, um das 25 Jahre alte Kunstobjekt, das Wahrzeichen der EFH, in einer gemeinsamen Aktion neu zu gestalten. Im Vorfeld wurden nicht nur sorgfältige Restaurierungsarbeiten und Pläne zu seiner Umgestaltung gemacht, sondern auch lebhaft gestritten und diskutiert: Darf man das? Ist das Kunst? Warum soll das Objekt überhaupt verändert werden und wenn schon, warum dann Rot? Doch an diesem Tag scheinen diese Fragen in den Hintergrund gerückt zu sein. Jeder der Lust hat, darf sich am Auftragen der roten Farbe beteiligen. Viele nutzen die Gelegenheit. Eine der russischen Gäste deutet die Aktion auf ihre Weise. Eine Psychologieprofessorin in einem eleganten Sommerkleid widmet sich selbstvergessen der Farbe und der Figur. Auf die Frage, warum Sie sich beteiligt, antwortet sie: „Ich möchte einen Teil von mir hier lassen.“

Was ist die Aufgabe Ästhetischer Bildung an der EFH?

Schulung einer differenzierten sinnlichen Wahrnehmung, das Üben des Denkens mit den Sinnen, Intuition und die Fähigkeit zur Imagination, Betrachtung und Gestaltung der Welt und der Dinge in spielerischer Weise, mit wechselnden Blickrichtungen und anderen Perspektiven.

Im Freiraum der Kunst, im Freiraum des sinnlichen Betrachtens und Handelns können die üblichen Wirklichkeitszwänge außer Kraft gesetzt werden, sich neue Erfahrungen bilden, die das Erleben und Gestalten der Wirklichkeit nicht unberührt lassen, sondern befördern.



Arian Schiffer-Nasserie

Teilhabe durch Gleichbehandlung? Zur Kritik eines Ideals (nicht nur) im Migrationsdiskurs

Antrittsvorlesung am 25. Oktober 2011

1. Einleitung

Fast auf den Tag genau vor 50 Jahren, am 30. Oktober 1961, unterzeichnete die Bundesrepublik ein Anwerbeabkommen zum Zwecke der „Vermittlung türkischer Arbeitnehmer nach der Bundesrepublik Deutschland“ wie es in diesem Dokument heißt. Mit dem Mauerbau im selben Jahr drohte den westdeutschen Unternehmen der ständige Zufluss von deutschstämmigen, billigen und willigen Arbeitskräften aus Mittel- und Osteuropa auszugehen; die Löhne stiegen und die sich abzeichnende Vollbeschäftigung schränkte die Wachstumsbedürfnisse der Wirtschaft weiter ein. Die Türkei kam in dieser Konjunkturphase wie gerufen und war zur „Lieferung von billigen Arbeitern für die bundesdeutsche Wirtschaft“ bereit, wie es Heribert Prantl in der Süddeutschen Zeitung (22.10.2011) so hart und treffend formulierte. So erreichte die Zuwanderung von Millionen Gastarbeitern nicht nur, aber vor allem aus der Türkei, in den folgenden Jahren ihren Höhepunkt.

In den anschließenden 40 Jahren nahmen die Arbeitsmigranten ökonomisch genau jene untersten Plätze in der bundesdeutschen Sozial- und Lohnstruktur ein, die ihnen zugedacht wurden und erwiesen sich eben dadurch für die deutsche Wirtschaft als relativ unentbehrlich. Politisch wurde dabei, angefangen beim Rotationsprinzip, über den Anwerbestopp in der Ölkrise, die Einschränkung des Familiennachzugs, das Rückkehrförderungsgesetz usw. parteiübergreifend betont, dass die Bundesrepublik „kein Einwanderungsland“ sei und die Ausländer – nach getaner Arbeit versteht sich - auch wieder zurückkehren müssen in „ihre Heimat“, die per Definitionem nicht ihr Geburts- und Aufenthaltsort in Stahlhausen, Kreuzberg oder Obertürkheim sein durfte. Manchen Bundesbürgern erschien diese Rückkehrforderung viel zu langwierig und zu zögerlich, so dass sie unter der bündigen Pa-

role „Ausländer raus!“ die Sache in die eigenen tüchtigen Hände nahmen und immer noch nehmen.

Vor 10 Jahren, im Juli 2001, legte die Süßmuthkommission einen Bericht vor, der getragen von der Einsicht, dass die Arbeitsmigranten auch künftig zum ökonomisch unverzichtbaren Inventar des Standorts gehören, einen Paradigmenwechsel in der deutschen Migrationspolitik einleitete: Mit Ausnahme der rechtsextremen Parteien nahm man partiübergreifend von der als „unrealistisch und unökonomisch“ verurteilten allgemeinen Rückkehrforderung Abstand. Künftig sollten Migranten ausdrücklich auch dauerhaft in der Bundesrepublik bleiben und zuwandern dürfen, sofern ihre ökonomische Nützlichkeit und Rechtsschaffenheit als erwiesen gilt. In der Folge entstand ein neues Zuwanderungsgesetz. Da der dauerhafte Aufenthalt und Zuzug von Migranten dem, seit dem Kaiserreich in der Bundesrepublik geltenden, rassistisch begründeten Staatsbürgerschaftsprinzip, dem „ius sanguinis“, dem so genannten Blutsrecht, dass die Staatsangehörigkeit als quasi natürliche Eigenschaft an die Abstammung von Deutschen bindet, widerspricht, wurde sogar der Erwerb der deutschen Staatangehörigkeit durch Ausländer denkbar und führte zur Reform des Staatsbürgerschaftsrechts.

Mit diesem polit-ökonomischen Paradigmenwechsel ging selbstverständlich auch ein geistig-moralisch Reformbedarf einher, sowohl gegenüber der deutschstämmigen Mehrheitsbevölkerung als auch gegenüber den Migranten. In einem von der Bundesregierung noch im selben Jahr angeführten „Aufstand der Anständigen“ sollen erstere seit dem lernen, dass Fremdenfeindlichkeit und Rassismus ab sofort nicht mehr zum Anstand eines globalisierten Standortes passt und letztere sollen den Beweis erbringen, dass sie gegenüber der Bundesrepublik ebenso vorbehaltlos loyal sind wie ihre autochthonen Mitbürger. Die Diskussion, wie dieser Beweis zu erbringen sei, und welche Bedingungen dafür gegeben sein müssen, dauert bis heute an und provoziert neue Feindbilder.

In Bildung und Wissenschaft sind darüber neue Aufgaben in den Bereichen Interkulturelle Pädagogik, Interkulturelle Soziale Arbeit, Antirassismus und Integration gewachsen - und damit auch neue Stellen für Jungakademiker entstanden. Auf eine solche Stelle an der Evangelischen Fachhochschule Bochum mit den Schwerpunkten Sozialpolitik, Migrations- und Integrationspolitik sowie Rassismus wurde ich –

aus den bereits skizzierten Gründen und zu meinem persönlichen Glück – berufen.

Der inhaltliche Zusammenhang zwischen diesen Schwerpunkten liegt auf der Hand: Armut und Ausgrenzung gehören in demokratischen Marktwirtschaften wie der Bundesrepublik trotz zahlloser sozialer Bemühungen und Bekundungen schlichtweg zur Normalität – und damit zur Geschäftsgrundlage der Sozialen Arbeit. Zu den Betroffenen zählen zunehmend auch Migranten. Als „Problem“ wahrgenommen und diskutiert werden sie, wie diesen Sommer in Großbritannien wieder, als zahlreiche Armutsquartiere britischer Großstädte in Flammen aufgingen, wenn ihre Identität, Loyalität und Funktionalität als Bürger des Gemeinwesens in Frage steht und sie in ihren Stadtteilen die öffentliche Ordnung gefährden. Von jenen, die sich in solchen Situationen nicht dem sarrazynischen Urteil „der fremdenfeindlichen Mitte“ (Ahlheim 2011, 46) anschließen, dass die Betroffenen für ihre sozioökonomische Lage selbst verantwortlich sind und sich in deren Aufständen lediglich ihre asoziale, weil fremdstämmige Gesinnung äußert, wird davon ausgegangen, dass deren tendenzieller Ausschluss von den materiellen Ressourcen der Gesellschaft auf *Diskriminierung und Ungleichbehandlung* zurückzuführen ist. Daraus wird – gerade auch von den Betroffenen selbst – die Forderung nach mehr Anerkennung und rechtlicher Gleichbehandlung abgeleitet.

Gemäß des Titels meines Vortrages „Teilhabe durch Gleichbehandlung? Zur Kritik eines Ideals (nicht nur) im Migrationsdiskurs“ möchte ich mich im Fortgang mit dieser sozialen und ökonomischen Teilhabe von Migranten und Migrantinnen in Deutschland befassen. Meine Fragestellung lautet: Inwiefern ist die vielfach geforderte und angestrebte *Gleichbehandlung*, d.h. eine diskriminierungsfreie, chancengleiche Konkurrenz um Bildungsabschlüsse, Arbeitsplätze oder Wohnraum dazu geeignet, die Teilhabe der Menschen mit Migrationsgeschichte oder -hintergrund im Sinne ihrer materiellen Interessen zu verbessern. Dazu möchte ich zunächst an einige Fakten über die soziale und ökonomische Teilhabe bzw. die Exklusion von Migranten erinnern. Im Anschluss geht es um die Deutung dieser Fakten im migrationspolitischen Diskurs aus rassistischer und antirassistischer Perspektive. Die aus letzterer hervorgehende Forderung nach Gleichbehandlung wird schließlich im Hinblick auf die genannte Fragestellung kritisch diskutiert.

2. Die Fakten

In der Bundesrepublik lebten im Jahr 2010 ca. 6,7 Millionen Ausländer und 15,7 Millionen Menschen mit Migrationshintergrund bei einer Gesamtbevölkerung von etwa 82 Millionen Personen. Der Ausländeranteil liegt damit ungefähr bei 8 %, der Anteil der Menschen mit Migrationshintergrund bei rund 19 % aller in Deutschland lebenden Personen. Die sozialstrukturelle Situation dieser Bevölkerungsgruppen lässt sich durch die folgenden Fakten umreißen:

- 53 von 100 ausländischen Beschäftigten arbeiten auch heute noch als einfache Arbeiter: „Sie verrichten überproportional häufig belastende und gefährliche Arbeiten, werden an Arbeitsplätzen eingesetzt, mit denen hohe körperliche und nervliche Belastungen, Schmutz, Lärm, Gefahren, monotone Abläufe, starke Kontrollen sowie ungünstige Arbeitszeiten wie Nacht- und Schichtarbeit verbunden sind.“ (Geißler 2011, 242)
- Der *Beschäftigungsanteil im Niedriglohnsektor* liegt bereits im Jahr 2008 mit 34 % aller ausländischen Einkommensbezieher um ein Drittel höher als der Anteil der Deutschen mit 20,5 % (vgl. IAQ 2010).
- Ihre gewichteten *Pro-Kopf-Netto-Einkommen* betragen im Durchschnitt etwa 77 % der deutschen Bevölkerung, sind also etwa um ein Viertel geringer (vgl. Geißler 2011).
- Die *Arbeitslosenquote* von Ausländern und Menschen mit Migrationshintergrund ist ungefähr doppelt so hoch wie die der Deutschen (vgl. Bundesagentur für Arbeit 2010).
- Menschen mit Migrationshintergrund sind im Vergleich zu autochthonen Deutschen in den letzten Jahren fast dreimal so häufig von Armut bedroht.
- Ausländer verfügen pro Person über erheblich geringeren Wohnraum als Deutsche, zahlen aber vergleichsweise höhere Mieten.
- Die Bildungsbenachteiligung von ausländischen Kindern und Jugendlichen und solchen mit Migrationshintergrund ist seit den einschlägigen PISA-Studien hinlänglich bekannt. Mehr als doppelt so viele (17 %) erhalten keinen Schulabschluss (Deutsche: 7

%) ; nur 16 % erreichen (im Vergleich zu 33 % der Deutschen) die Hoch- bzw. Fachhochschulreife (Geißler 2011).

- Die Gesundheit der Migranten ist allgemein schlechter, Säuglings- und Kleinkindersterblichkeit sind höher (ebd.).
- Ihre sozioökonomische Ausgrenzung macht sich auch räumlich geltend. Dies wird in Kommentaren, die einen Vergleich zu den Unruhen in Frankreich oder England ziehen, oft beschönigt. Deshalb hier noch einige Erläuterungen.

Migranten wohnen besonders oft in so genannten benachteiligten Quartieren, d.h. in den Armutsvierteln der deutschen Großstädte. Diese Quartiere teilen sie sich mit jenen deutschen Bewohnern, die Stadtsoziologen zur „A-Bevölkerung“ rechnen: Arme, Arbeitslose, Alte, Alkoholabhängige, Alleinerziehende und eben – Ausländer. Aus der sozioökonomischen Benachteiligung wird, vermittelt über die selektierende Wirkung des freien Wohnungsmarktes, deutlich erkennbar eine räumliche Trennung, die vom Sorgestandpunkt des Zusammenhalts bzw. sozialen Friedens gerne als „soziale bzw. ethnische Segregation“ bezeichnet wird.

Zu der allgemeinen Einschränkung ihrer Lebensbedürfnisse kommt für die Bewohner dieser Viertel die Belastung hinzu, die aus der Konzentration der Verlierer in den entsprechenden Stadtteilen hervorgeht. Mein Amtsvorgänger Michael Krummacher – über dessen Anwesenheit ich mich sehr freue, hat diesen Effekt treffend mit den folgenden Worten auf den Punkt gebracht: „Aus dem benachteiligten Quartier wird so ein benachteiligendes Quartier.“ (Krummacher u.a. 2003, 43) Die Konsequenz liegt auf der Hand: Der Prozess der „selektiven sozialen Mobilität“ – so vornehm kann man das stadtsoziologisch ausdrücken - verstärkt sich. Wer es sich leisten kann zieht weg! Zurück bleiben jene, die das „Schicksal“ eint, auf dem Arbeitsmarkt nicht mehr – oder nur zu prekären Bedingungen nachgefragt zu werden. Insofern ist es kein Wunder, sondern politisch durchaus einkalkuliert, dass sich die beschriebenen Tendenzen mit der Flexibilisierung des Arbeitsmarktes und der Ausdehnung des Niedriglohnsektors tendenziell weiter verschärfen.

Gerade deshalb ist es aber bemerkenswert, wenn ausgerechnet jene den Vorwurf der Abschottung in so genannten Parallelgesellschaften über sich ergehen lassen müssen, die unfreiwillig in den Quartieren

mit der schlechtesten Wohnqualität und relativ hohen Mietbelastung leben, während diejenigen, die sich bewusst vom Rest der Gesellschaft abgrenzen und durchaus als Nutznießer der sozialpolitischen Reformen gelten können, in ihren im wörtlichen Sinne exklusiven Siedlungen nicht einmal als Parallelgesellschaft wahrgenommen werden.

Zusammenfassend kann festgehalten werden: Migranten sind wesentlich häufiger arbeitslos als der Bundesdurchschnitt, sie sind ärmer, arbeiten besonders oft in den schlecht bezahlten und besonders belasteten Branchen, wohnen beengter in ökologisch und sozial benachteiligten Quartieren, sind öfter krank, ihre Kindersterblichkeitsziffer ist höher, sie zahlen vergleichsweise höhere Mieten, sind an der Hochschule oder dem Gymnasium unterrepräsentiert und in Haupt- und Sonderschulen stark überrepräsentiert.

Mit einem Wort: Die große Mehrheit der Migranten – von den unternehmerischen Eliten aus dem Ausland, von Hochqualifizierten, Ärzten etc. ist hier selbstverständlich nicht die Rede – gehört zu den Verlierern in der deutschen Konkurrenzgesellschaft. Man kann diese Tatsachen allerdings ganz unterschiedlich interpretieren.

3. Die rassistische Interpretation: Verlierer – Versager – Schädlinge!

Man kann die Ursache für ihre schlechte Lebenslage den Migranten selbst zur Last legen. Eine solche rassistische Interpretation hat jüngst Thilo Sarrazin geliefert. Gemäß der Logik, dass jeder seines Glückes Schmied ist, sind die Bewohner der entsprechenden Armutsquartiere z.B. in Bochum Querenburg, Stahlhausen oder dem Gleisdreieck schlechte Schmiede. Suggestiert wird, „dass das Prekariat für seine Lage selbst verantwortlich ist.“ (Ahlheim 2011, 48) Ihr geringer Erfolg in der Konkurrenz um Arbeitsplätze, Einkommen, Wohnraum, Bildung usw. lässt sich in dieser Logik zurückführen auf ihre geringe *Erfolgsfähigkeit oder Erfolgswilligkeit*. Aus Verlierern werden so Versager gemacht.

Mangelnde Intelligenz, mangelnde Begabung, mangelnder Wille. Selber schuld! Das ist aber noch nicht alles: Vom Standpunkt ihres Nut-

zens für das ideelle Gemeinwesen sind die Konkurrenzverlierer nicht nur Versager, die für ihre eigene Lage verantwortlich sind. Sondern sie schaden mit ihrer Minderleistung, ihrer Arbeitslosigkeit, ihrem aufstockungsbedürftigen Einkommen, ihrer geringen Zahlungsfähigkeit, ihrer Verschuldung usw. auch der Gemeinschaft der Leistungsträger (deren Leistung marktwirtschaftlich korrekt übrigens umso höher einzuschätzen ist, desto größer ihr Einkommen ist). Exemplarisch und offenbar ganz im Sinne eines relevanten Teils der deutschen Mehrheitsbevölkerung bringt diese Vorstellung der Sozialdemokrat Thilo Sarrazin zum Ausdruck, wenn er schreibt: „Über die schiere Abnahme der Bevölkerung hinaus gefährdet vor allem die kontinuierliche Zunahme der weniger Stabilen, weniger Intelligenten und weniger Tüchtigen die Zukunft Deutschlands. Dass das so ist, weshalb das so ist, und was man dagegen tun kann – davon handelt dieses Buch.“ (Sarrazin 2010, 11)

Die Versager entpuppen sich als Schädlinge. Aus mangelndem wird böser Wille. Aus mangelnder Intelligenz und Begabung ein Angriff auf die Nation. Dieser äußert sich für den Sozialdemokraten Sarrazin und seine Gesinnungsgenossen besonders gefährlich in der Fortpflanzung der Minderleister: „Das Muster des generativen Verhaltens in Deutschland seit Mitte der sechziger Jahre ist nicht nur keine Darwinische natürliche Zuchtwahl im Sinne von ‚survival of the fittest‘, sondern eine kulturell bedingte, vom Menschen selbst gesteuerte negative Selektion, die den einzigen nachwachsenden Rohstoff, den Deutschland hat, nämlich Intelligenz, relativ und absolut in hohem Tempo vermindert.“ (Ebd., 353)

Eine Gesellschaft, die deren Vermehrung zulässt und angeblich sozialpolitisch unterstützt, fördert ihre eigene „Eroberung durch Fertilität“ (ebd., 316) und „schafft sich ab“. So lautet ja der Titel seines Buches. „Das Transfersystem setzt auf deren Fruchtbarkeit hohe Prämien aus und zieht so die migrantische Unterschicht von morgen heran. Die gute Versorgung bewirkt überdies, dass jeder Integrationsdruck fehlt. Aus den männlichen arabischen Kindern ...werden die Gewalttäter von morgen, während die jungen Mädchen ... viele Kinder bekommen...“ (Ebd., 323 f.) Wer den Schaden hat, braucht für den Spott bzw. die dazugehörige nationalistische Verachtung nicht zu sorgen. Darin besteht auch schon das Grundmuster des Rassismus. Denn Rassismus legitimiert die gesellschaftliche Ordnung, indem er die gesell-

schaftlichen Positionen der Marginalisierten als Ausdruck ihrer natürlichen, kulturellen oder religiösen Eigenschaften interpretiert. „Beim Rassismus handelt es sich also nicht einfach um individuelle Vorurteile, sondern um die Legitimation von gesellschaftlichen Hierarchien, die auf der Diskriminierung der so konstruierten Gruppen basieren. In diesem Sinn ist Rassismus immer ein *gesellschaftliches Verhältnis*.“ (Rommelspacher 2009, 26) „Die sind eben so“ lautet die anti-aufklärerische Grundformel dieser Ideologie. Armut kommt von Bildungsarmut, also Dummheit. Arbeitslosigkeit kommt von mangelnder Qualifikation oder Eignung. Und ein heruntergekommenes Viertel lässt nicht auf die marktwirtschaftlichen Kalküle des Immobilienmarktes oder kommunaler Wohnungsbaugesellschaften mit der geringen Zahlungsfähigkeit seiner Bewohner schließen, sondern auf deren verdorbenen Charakter.

Um Missverständnissen vorzubeugen, sei betont, dass die *sachlich-theoretische Unhaltbarkeit* der am Beispiel von Sarrazin skizzierten rassistischen Interpretation *nicht* darin besteht, dass bei den genannten Gruppen, den Unterschichtangehörigen und Migranten, nicht tatsächlich jene Eigenschaften aufzufinden sind, die Sarrazin so gehässig beschreibt. Zunehmende Verwahrlosung und Verrohung in Teilen der deutschen und ausländischen Unterschicht sind kaum zu übersehen. Die oben erwähnte theoretische *Unhaltbarkeit* liegt vielmehr darin, diese Eigenschaften, die das Ergebnis, die das *Produkt* der ökonomischen und politischen Instrumentalisierung dieser Menschen sind, *als Ursache* für ihre inferiore Lage umzudeuten. Ganz so, als käme Kriminalität von den Kriminellen, Arbeitslosigkeit von den Arbeitslosen und Armut von den vielen Armen. Die Kurzform dieses Denkens lautet: Verlierer = Versager = Schädlinge!

Man kann die eingangs genannten Fakten über die Lage der Migranten aber auch antirassistisch interpretieren...

4. Die antirassistische Deutung: Diskriminierung!

Aus der Perspektive des Antirassismus lassen die aufgezählten Fakten, lassen überproportional viele Migranten auf den unteren Plätzen der deutschen Bildungs-, Berufs-, und Einkommenshierarchie nur auf eines schließen: Der demokratisch-bürgerliche Grundsatz der Gleichheit, genauer das Prinzip der Chancengleichheit beim Zugang zu Bildungsabschlüssen, Arbeits- und Wohnungsmarkt usw. wird verletzt! Die Tatsache, dass in Deutschland geborene Arbeiter- und Ausländerkinder – beides fällt ja nicht selten zusammen – im deutschen Bildungswesen überdurchschnittlich häufig auf Haupt- und Sonderschulen landen und eher selten an Gymnasien und Universitäten vertreten sind, deutet aus dieser Perspektive darauf hin, dass explizit oder implizit, strukturell oder personell, offen oder durch einen angeblich existierenden „geheimen Lehrplan“ diskriminiert wird (vgl. zuletzt Fereidooni 2010). Diese Vermutung erscheint logisch, denn:

- Warum sonst sollten so viele Migranten keinen Schulabschluss bekommen?
- Warum sonst sollten ausgerechnet Zuwanderer zu den typischen Geringverdienern gehören?
- Warum sonst sollten Ausländer häufiger dem Hartz IV-Regime zum Opfer fallen?

Wenn man die rassistische (Un-)Logik nicht teilt, der zufolge die Verlierer der Konkurrenz für ihre Lage verantwortlich sind, so drängt sich als vermeintlich logischer Umkehrschluss auf, dass etwas am Auswahlverfahren selbst nicht stimmt, dass es bei der Konkurrenz nicht fair zugeht. Mit einem Wort: Diskriminierung! Rassismus! Gemäß dieser Diagnose fällt auch die Therapie aus: Gefordert wird eine möglichst alle gesellschaftlichen Teilbereiche durchdringende, antirassistische Läuterung. Eine diskriminierungsfreie Praxis von A wie Arbeitsmarkt bis Z wie Zahnarztbesuch. Kurz: Gleichbehandlung.

Fast alle gesellschaftspolitischen und ökonomischen Akteure von der Bertelsmannstiftung bis zum DGB wissen sich mittlerweile diesem Ziel verpflichtet und formulieren entsprechende Leitsätze. Und im Sinne dieser Forderung gibt es – wenngleich erst auf Druck der EU –

seit 2006 in Deutschland explizit ein entsprechendes Gesetz: das AGG, das Allgemeine Gleichstellungsgesetz, oft auch als Antidiskriminierungsgesetz bezeichnet. § 1 des Gesetzes benennt dessen Ziel: „Ziel des Gesetzes ist, Benachteiligungen aus Gründen der Rasse oder wegen der ethnischen Herkunft, des Geschlechts, der Religion oder Weltanschauung, einer Behinderung, des Alters oder der sexuellen Identität zu verhindern oder zu beseitigen.“ (AGG § 1)

Dennoch hat sich seit der Einführung solcher Leitsätze in Institutionen, Betrieben und Organisationen und der Implementierung entsprechender Gesetze – das Allgemeine Gleichstellungsgesetz feiert in diesem Jahr sein fünfjähriges Jubiläum – nichts Wesentliches geändert hinsichtlich der sozioökonomischen Teilhabe von Migrant*innen, abgesehen davon, dass die sozialen Gegensätze unter dem Stichwort der „Vielfalt“ oder „Heterogenität“ eine gewisse euphemistische Umdeutung erfahren haben.

Zusammenfassend sei festgehalten: Freunde von Antidiskriminierungsstrategien unterstellen, dass wahre Gleichberechtigung, das wahre Chancengleichheit auch zu gleichen Resultaten führen müsse, folglich die oben skizzierten Verlierer eigentlich nicht nötig seien. Solange es die aber gibt, so die Vorstellung, müsse es auch noch „irgendwie“ Diskriminierung geben, sei folglich das AGG *noch nicht* wirkungsvoll genug (Lüders 2011) oder finde die Diskriminierung eben viel *subtiler* statt, so dass man sich mit sozialwissenschaftlicher Raffinesse auf die Suche macht und natürlich auch fündig wird...

5. Teilhabe durch Gleichbehandlung?

Dass dies nicht so ist, sei am Beispiel der bekannten Karikatur von Hans Traxler zur Frage der Chancengleichheit in der Schule erläutert



Viele Betrachter werden die Karikatur so zur Kenntnis nehmen, dass es eben eine *ungerechte* Auslese sei, Wettbewerber mit ganz *unterschiedlichen* Ausgangsvoraussetzungen mit *den selben* Anforderungen zu konfrontieren. Dem müsse abgeholfen werden durch eine entsprechende Unterstützung der „Benachteiligten“. Im bildungspolitischen Diskurs begründet sich so seit Langem die Forderung nach kompensatorischen Erziehungsmodellen, besonderer Förderung von armen, migrantischen und/oder behinderten Schüler/innen. Wie immer man solche Forderungen auch beurteilen mag, eines ist nicht zu übersehen: Die formale Gleichbehandlung von politisch, ökonomisch, sozial Ungleichem führt notwendig zur *Reproduktion und Legitimation der Ungleichheit* – nicht aber zu deren Überwindung! Insofern kann schon hier festgehalten werden: Die Forderung der Gleichbehandlung kann nicht im Interesse der benachteiligten Konkurrenzteilnehmer sein. Das gilt auch für Migranten, die, wie eingangs aufgezählt, mit den schlech-

testen Voraussetzungen in die Konkurrenz eintreten und erwartbar miserabel wieder aus ihr heraus kommen.

Sozialpolitisch sind Maßnahmen der positiven Diskriminierung, der Fürsorge und Förderung entsprechender Bevölkerungsgruppen, mit der Einsicht verbunden, dass ohne entsprechende Unterstützung die Partizipation der „Benachteiligten“ an der staatlich für alle Bürger alternativlos verordneten Konkurrenz um die exklusive Verfügungsgewalt über den gesellschaftlichen Reichtum nicht funktionieren kann. So zynisch solche sozial-staatlichen Standpunkte gegenüber den „Schwachen“ auch sein mögen, so ist ihnen – ganz im Gegensatz zur Forderung nach Gleichbehandlung – noch das Bewusstsein für die politökonomische Notwendigkeit der Ungleichbehandlung im Interesse der Aufrechterhaltung einer alle Klassen inkludierenden Konkurrenz anzumerken.

Allerdings bleibt damit der Blick auf den anderen Teil des karikierten Sachverhaltes, dass es sich um eine *gerechte Auslese* handeln soll, leider versperrt. Wenn die Konkurrenz zwischen den Wettbewerbern so modifiziert ganz gerecht von statten ginge, landeten dann wirklich alle auf dem Baum? Ist es überhaupt der Sinn der Auslese in der Schule, der Konkurrenz auf dem Wohnungs- und Arbeitsmarkt, dass alle „oben“ ankommen? Wohl kaum.

Und wenn Migranten oder deutschstämmige Unterschichtler tatsächlich bessere Chancen im Wettbewerb um Arbeitsplätze, Wohnungen usw. hätten – gäbe es dann eigentlich nur noch „Gewinner“? Auch diese Frage muss leider negativ beschieden werden. Gemessen an den Kriterien, die in dieser Konkurrenz gelten – Verwertbarkeit und Zahlungsfähigkeit –, werden die meisten Migranten erstens nach wie vor in großer Zahl zu den Verlierern zählen. Und selbst wenn ein Teil von ihnen es dank expliziter Förderung, die diesen Namen verdiente, in die oberen Ränge dieser Gesellschaft schaffte, wäre damit zweitens lediglich gewonnen, dass einmal Unterschichtler nach ganz oben kämen und auch die Kinder der Elite die Chance bekämen, die unschönen Seiten der bundesdeutschen Sozialstruktur eigenständig kennen zu lernen.

So sehr solche schon biblisch angelegten Vorstellungen – die Letzten werden die Ersten sein - auch angesichts einer distinguiert daher schwadronierenden Nachwuchselite in Politik und Presse verständlich sind und Gerechtigkeitsfanatiker sogar nachhaltig freuen mögen: An

den eingangs zitierten Lebensbedingungen würde dies wenig ändern. Ändern würde sich schließlich nur, dass andere darunter zu leiden hätten, dass es Kinder aus Bochum-Stahlhausen mit ganz viel Anstrengung nach Bochum-Stiepel schaffen. Und umgekehrt. An den Zuständen in Bochum-Stahlhausen änderte sich dadurch aber leider noch gar nichts.

6. Schlussfolgerung

Rechtlich-formale Gleichbehandlung sollte zwar eigentlich in einer bürgerlichen Demokratie eine Selbstverständlichkeit sein, ein Mittel zur Überwindung der inferioren sozioökonomischen Lage der meisten Migranten und ihrer autochthonen Mitbewohner in den Armutsquartieren der Bundesrepublik ist sie – wie gezeigt wurde – leider nicht. An dieser Schlussfolgerung ändert sich auch nichts, wenn Gleichstellung gar nicht von den demokratischen Verfassungsstaaten selbstverständlich gewährt, sondern von diversen Arbeiter-, Frauen-, und Bürgerrechts-Bewegungen mühevoll und nicht selten mit vielen Opfern erkämpft worden ist. Wollen die Betroffenen und ihre sozialanwaltschaftlichen FürsprecherInnen ihre materielle Situation verbessern und nicht bloß ihre Anerkennung als gleichberechtigte Wettbewerber einfordern, so sollten sie sich zunächst den durchaus anspruchsvollen Zusammenhang von ökonomischer Konkurrenz, politischer (Gleich)Berechtigung und daraus resultierenden, ethnizierenden Konstrukten theoretisch klar machen. Denn auch hier gilt das Wort von Kurt Lewin: Nichts ist praktischer als eine gute Theorie!

Literatur

- Ahlheim, Klaus (2011):** Die Pädagogik des Thilo Sarrazin, in: Journal für politische Bildung, Nr. 1.
- Bundesagentur für Arbeit (2010):** Analyse des Arbeitsmarktes für Ausländer November 2010. Nürnberg
- Fereidooni, Karim (2010):** Schule – Migration – Diskriminierung. Wiesbaden.
- Geißler, Rainer (2011):** Sozialstruktur Deutschlands. Wiesbaden.
- IAQ (2010):** Niedriglohnssektor 2008. Studie des Instituts für Arbeit und Qualifikation der Universität Duisburg-Essen. Essen.
- Krummacker, Michael u.a (2003):** Soziale Stadt, Sozialraumentwicklung, Quartiersmanagement. Herausforderungen für Politik, Raumplanung und Soziale Arbeit. Opladen.
- Lüders, Christine (2011):** Interview mit der Leiterin der Antidiskriminierungsstelle des Bundes. Süddeutsche Zeitung 16.8.2011
- Prantl, Heribert (2011):** Almany, das neue Deutschland. Süddeutsche Zeitung 22.10.2011
- Rommelspacher, Birgit (2009):** „Was ist eigentlich Rassismus?“, in: Melter, Claus/Mecheril, Paul: Rassismuskritik, Band 1. Schwalbach/Ts.
- Sarrazin, Thilo (2010):** Deutschland schafft sich ab. Wie wir unser Land aufs Spiel setzen. München.

Christian Zwingmann

Sind religiöse Menschen gesünder, und wenn ja, warum?

Ergebnisse empirisch-sozialwissenschaftlicher Forschung¹

Antrittsvorlesung am 14. Dezember 2011

Der vorliegende Beitrag gibt einen Überblick über den Stand der empirisch-sozialwissenschaftlichen Forschung zum Zusammenhang zwischen Religiosität und Gesundheit; außerdem werden mögliche Wirkwege von Religiosität auf Gesundheit diskutiert. Die Forschung zu diesem Themenbereich nimmt – namentlich in den USA – seit Anfang der 1990er-Jahre stark zu.² Für den Überblick wurden vor allem entsprechende Reviews und Meta-Analysen, aber auch einschlägige, insbesondere längsschnittliche Einzelstudien konsultiert.

Vorbemerkungen

Im vorliegenden Forschungskontext wird „Religiosität“ in der Regel substanziell (also nicht funktional) definiert und beinhaltet zumindest den Glauben an eine transzendente Wirklichkeit (Moosbrugger, Zwingmann & Frank, 1996). Überwiegend wird der Begriff auf spezifische – meist christliche – Traditionen verengt. Viele Studien heben die Bedeutung einer „verinnerlichten/intrinsischen“ Religiosität hervor. Damit ist gemeint, dass Religiosität für den Gläubigen einen Wert an sich darstellt und im persönlichen Leben eine große Rolle spielt (Allport & Ross, 1967). Verinnerlichte Religiosität wird deshalb auch als „Zentralität“ bezeichnet (Huber, 2003). Seit einigen Jahren findet sich neben der Bezeichnung „Religiosität“ auch der vergleichsweise

¹ Der Beitrag fasst meine Antrittsvorlesung vom 14. Dezember 2011 zusammen. Eine Kurzfassung wurde veröffentlicht in: EFH R-W-L (Hrsg.) (2012). *Jahresringe 2011*. Bochum: Herausgeber.

² Eine Literaturrecherche in der Datenbank MEDLINE (Suchbegriffe: religio* & health) ergibt für den 5-Jahres-Zeitraum 1986-1990 lediglich durchschnittlich 209 Nachweise jährlich, für den 5-Jahres-Zeitraum 2006-2010 hingegen bereits durchschnittlich 884 Nachweise jährlich. Die Anzahl der jährlichen Publikationen zu diesem Themenbereich hat sich also seit Anfang der 1990er-Jahre mehr als vervierfacht.

unscharfe Begriff „Spiritualität“ (Koenig, 2008). Das Verhältnis von Religiosität und Spiritualität wird kontrovers diskutiert (Zinnbauer & Pargament, 2005). In der Literatur wird derzeit überwiegend „Spiritualität“ als Oberbegriff mit einer auf spezifische Traditionen Bezug nehmenden „Religiosität“ als Teilmenge verwendet (Zwingmann, Klein & Büssing, 2011).

Die dem Beitrag zugrunde liegenden Übersichtsarbeiten basieren vor allem auf angloamerikanischen Studien, insbesondere auf Studien aus den USA. Dementsprechend unterliegt der vorliegende Überblick ebenfalls diesem kulturellen Bias. Sowohl Religiosität als auch Gesundheit sind komplexe Konstrukte, die in Einzelstudien sehr verschieden, oft nur eindimensional operationalisiert werden. Tendenziell begünstigt dies heterogene Ergebnisse. Aus den Übersichtsarbeiten geht außerdem hervor, dass es sich bei den meisten Einzeluntersuchungen um Querschnittstudien handelt. Deshalb müssen Aussagen über die Wirkrichtung letztlich offen bleiben. Längsschnittstudien oder explizite Überprüfungen theoretischer Modelle könnten weiterhelfen, sind aber selten. Auch experimentelle Studien gibt es kaum.

Sind religiöse Menschen psychisch gesünder?

Die meisten Studien zum Zusammenhang zwischen Religiosität und psychischer Gesundheit ergeben positive Assoziationen. Eine verinnerlichte, persönlich relevante, konstruktiv-positive Religiosität geht selten mit psychischen Beschwerden einher. Im Einzelnen:

Subjektives Wohlbefinden: Subjektives Wohlbefinden ist ein mehrdimensionales Konstrukt, das sowohl kognitive als auch emotionale Komponenten umfasst. Zum Zusammenhang zwischen Religiosität und verschiedenen Indikatoren des subjektiven Wohlbefindens gibt es sehr viele Studien, die mehrfach in Reviews und Meta-Analysen gesichtet wurden. Der Tenor dieser Übersichtsarbeiten ist seit den 1990er-Jahren ähnlich: In nichtklinischen Stichproben finden sich mehr positive als negative oder Nullkorrelationen. Fasst man alle jeweils betrachteten Studien zusammen, resultiert ein schwach positiver Zusammenhang (Batson, Schoenrade & Ventis, 1993; Koenig & Larson, 2001; Koenig, McCullough & Larson, 2001). Positive Zusammenhänge zeigen sich vor allem, wenn Maße verinnerlichter Religio-

sität verwendet werden und wenn das subjektive Wohlbefinden nicht negativ als geringe psychische Beeinträchtigung, sondern positiv als Ausmaß erwünschter Zustände operationalisiert wird (Donahue, 1985; Hackney & Sanders, 2003). Als spezifische positive Indikatoren des subjektiven Wohlbefindens wurden z. B. untersucht: Lebenszufriedenheit, Sinnorientierung, internale Kontrollüberzeugung, Optimismus, positives Selbstwertgefühl, persönliches Wachstum sowie Ehezufriedenheit und -stabilität (Grom, 2004; Koenig et al., 2001).

Depressivität und Suizidalität: Eine einschlägige Meta-Analyse über 147 relevante Studien weist darauf hin, dass verinnerlichte Religiosität und religiöses Engagement insgesamt mit weniger depressiven Symptomen einhergehen; der Zusammenhang ist mittelgroß und robust (Smith, McCullough & Poll, 2003). Auch verringert sich nach dieser Meta-Analyse sowie nach einer umfangreichen Längsschnittstudie von Kendler, Gardner und Prescott (1999) mit zunehmenden religiösen Überzeugungen und Aktivitäten das Risiko, an einer manifesten Depression zu erkranken. Festzustellen ist außerdem eine etwas niedrigere Suizidalität bei konfessionell Gebundenen bzw. religiös Aktiven (Grom, 2000; Neeleman & Lewis, 1999). Darüber hinaus scheinen positive religiöse Bewältigungsformen bei Todkranken, Trauernden und Pflegepersonen einen Schutz gegen Depressivität darzustellen (Plante & Sharma, 2001). Schließlich haben sich Therapieansätze, die religiöse Faktoren integrieren, bei der Behandlung depressiver Patienten als günstig erwiesen (McCullough, 1999).

Substanzmissbrauch: Zwischen Religiosität und dem Konsum und Missbrauch von Alkohol und Drogen finden sich in den meisten Studien schwach negative Korrelationen (Geppert, Bogenschutz & Miller, 2007; Koenig, 2002). Gottesdienstbesuch und verinnerlichte Religiosität können als relativ starke Prädiktoren zur Vorhersage von Substanzmissbrauch von Schülern und Studierenden gelten – stärker z. B. als Selbstwertgefühl und Sinnorientierung, schwächer hingegen als Erziehungsstandards der Eltern und Einstellungen gleichaltriger Peers (Benson, 1992). Bei der Behandlung von Suchtpatienten scheint ein höherer Religiositätsgrad mit besserer Bewältigung und höherer Stressresilienz einherzugehen (Pardini, Plante & Sherman, 2001). Einige Ansätze zur Behandlung von Suchtpatienten – z. B. das Zwölf-Schritte-Programm der Anonymen Alkoholiker (AA) – enthalten spezifische spirituelle Elemente (Murken, 2008). Ob diese notwendige

Bestandteile für den therapeutischen Erfolg darstellen, ist nicht geklärt (Borman & Dixon, 1998).

Schizophrenie: Religiosität ist mit hoher Wahrscheinlichkeit kein ätiologischer Faktor für Störungen aus dem schizophrenen Formenkreis, kann aber einen Einfluss auf den Ausdruck der Störung haben: Religiös sozialisierte Patienten scheinen etwas häufiger religiöse statt profane Wahnerlebnisse zu schildern (Wilson, 1998). Dieser Zusammenhang ist allerdings nicht sehr stark ausgeprägt und hängt vom soziokulturellen Hintergrund ab (Wahass & Kent, 1997). Zwar weisen mehrere Untersuchungen darauf hin, dass Schizophrene und andere psychotische Patienten eine höhere Religiosität aufweisen als Gesunde; diese stellt aber in erster Linie nicht einen Teil der Symptomatik, sondern eine hilfreiche Bewältigungsressource dar (Mohr, Gilliéron, Borrás, Brandt & Huguelet, 2007).

Religiosität als Belastungsfaktor: Seit Ende der 1990er-Jahre mehren sich Forschungsansätze, welche – unter Bezeichnungen wie *religious struggle*, *religious strain* oder *religious conflict* – explizit negative Aspekte der Religiosität fokussieren (Exline, 2002; Exline & Rose, 2005).³ Zu nennen sind vor allem religiös begründete Schuldgefühle und Strafvängste sowie Ärger auf Gott bzw. das Anklagen und Beschuldigen von Gott bei erlebtem Leid. Die bisherigen Untersuchungen zeigen, dass solche negativen Aspekte mit Einschränkungen der psychischen und auch körperlichen Gesundheit einhergehen (Fitchett, Rybarczyk, DeMarco & Nicholas, 1999; Pargament, Koenig, Tarakeshwar & Hahn, 2001). Nicht immer allerdings handelt es sich um überdauernde Haltungen, sondern um zeitlich begrenzte religiöse Krisen oder Konflikte bei der Bewältigung von Lebensproblemen, die als Durchgangsstationen im Verlauf von Wachstumsprozessen verstanden werden können (Tedeschi, Park & Calhoun, 1998). Dies ver-

³ Im deutschsprachigen Bereich wurden – zuerst von Schaetzing (1955) und dann vor allem in den 1970er- und frühen 1980er-Jahren – unter dem Stichwort „ekklesiogene/religiöse Neurose“ ebenfalls negative Aspekte der Religiosität diskutiert. Insbesondere wurden psychische und sexuelle Beeinträchtigungen und Störungen thematisiert, für die über kirchliche Lehre und religiöse Erziehung vermittelte sexuelle Tabus und Strafdrohungen als ursächlich vermutet wurden. Die entsprechenden Veröffentlichungen orientieren sich an Fallbeispielen, verwenden überwiegend psychoanalytisch geprägte Sprache und Argumentationen und stellen insgesamt entweder „konstruktive Streitschriften“ oder Lebenshilfe-Literatur dar, sind also als vorwissenschaftlich zu werten.

weist darauf, dass persönliche Religiosität letztlich nicht statisch, sondern als dynamischer Prozess zu konzeptualisieren ist.

Angst- und Zwangsstörungen: Trotz uneinheitlicher Studienergebnisse scheinen zumindest zwischen verinnerlichter Religiosität und Angst bzw. Angstsymptomen überwiegend schwach negative Zusammenhänge zu bestehen. In Einklang mit den Befunden zu Religiosität als Belastungsfaktor gibt es allerdings auch eine substantielle Anzahl an Studien, die darauf hinweisen, dass religiöse Glaubensvorstellungen die Entstehung oder Aufrechterhaltung von Angstsymptomatik begünstigen (Shreve-Neiger & Edelstein, 2004). Dies trifft vor allem für Personen mit strengem religiösen Erziehungshintergrund zu und für Personen, die lediglich über schwach entwickelte religiöse Vorstellungen verfügen oder bestimmte religiöse Konzepte wie „Sünde“ überbewerten. Bei hochreligiösen Patienten mit Zwangsstörungen werden die Symptome zwar häufiger religiös ausgestaltet; hoch Religiöse sind aber nicht häufiger zwangsgestört (Higgins, Pollard & Merkel, 1992; Raphael, Rani, Bale & Drummond, 1996).

Sind religiöse Menschen körperlich gesünder?

Epidemiologische Studien ergeben Hinweise, dass Religiosität durchaus Effekte auf die Mortalität hat, also auch für die körperliche Gesundheit eine Rolle spielt. Die Relevanz von Religiosität beim Umgang mit lebensbedrohlichen Erkrankungen steht schon seit Längerem im Fokus religionsbezogener empirischer Forschung. Im Einzelnen:

Mortalität: Meta-Analysen über epidemiologische Studien zeigen, dass Religiosität in ursprünglich gesunden Stichproben mit geringerer Mortalität einhergeht (Chida, Steptoe & Powell, 2009; McCullough, Hoyt, Larson, Koenig & Thoresen, 2000; vgl. auch Hefti, 2011). Religiöse Menschen leben demnach länger. Dieser epidemiologische Effekt ist zwar nicht übermäßig groß, aber ziemlich robust. Der Zusammenhang zwischen Religiosität und geringerer Mortalität ist stärker, wenn nicht privates, sondern öffentliches religiöses Engagement betrachtet wird. Die relative Langlebigkeit religiöser Menschen hängt also möglicherweise mit Vorteilen aus sozialen Interaktionen und Beziehungen oder mit positiven Emotionen beim gemeinschaftlichen Gottesdienst zusammen. Ferner ist der Zusammenhang zwischen Re-

ligiosität und geringerer Mortalität für Frauen stärker als für Männer und tritt insbesondere bei lebensstilbedingten Erkrankungen auf. Zu betonen ist, dass in bereits erkrankten Stichproben Religiosität *nicht* mit geringerer Mortalität einhergeht. Liegt also bereits eine Erkrankung vor, hat Religiosität keinen Einfluss auf Progression oder Überlebenszeit. Insgesamt scheint sich Religiosität somit eher protektiv, nicht kurativ auszuwirken.

Lebensbedrohliche Erkrankungen, insb. Krebs: Patienten mit lebensbedrohlichen Erkrankungen geben in Befragungen häufig an, dass sie Unterstützung und Austausch zu Religiosität/Spiritualität, Suche nach Sinn und Bedeutung sowie anderen existenziellen Themen wünschen (Mueller, Plevak & Rummans, 2001). Gut belegt ist auch, dass religiöse Glaubensüberzeugungen für schwerst- und todkranke Patienten eine Quelle der Kraft und Hoffnung bilden. Am Ende ihres Lebens scheinen religiös Involvierte besser in der Lage zu sein, den Tod zu akzeptieren (Matthews et al., 1998). Eine Krebserkrankung wird häufig als „Prototyp“ einer lebensbedrohlichen Erkrankung angesehen. Mehrere Reviews fassen die bisherigen empirischen Ergebnisse zur Rolle der Religiosität bei einer Krebserkrankung zusammen (Sherman & Simonton, 2007; Stefanek, McDonald & Hess, 2005; Thuné-Boyle, Stygall, Keshtgar & Newman, 2006): Angehörige bestimmter Glaubensgemeinschaften haben ein geringeres Risiko, an Krebs zu erkranken. Liegt allerdings eine Krebserkrankung vor, so zeigt sich in Übereinstimmungen mit den meta-analytischen Befunden zu Religiosität und Mortalität insgesamt, dass Religiosität keinen Einfluss auf Progression oder Mortalität hat. Zu den Fragen des Zusammenhangs zwischen Religiosität und gesundheitsbezogener Lebensqualität sowie der Effektivität religiöser Krankheitsbewältigung liegen gemischte Resultate vor. Die Anzahl der hierzu vorliegenden Studien ist allerdings noch begrenzt.

Mögliche Wirkwege von Religiosität auf Gesundheit

Auf welchen Wegen könnte Religiosität psychische und körperliche Gesundheit – positiv oder negativ – beeinflussen, welche vermittelnden Variablen könnten zwischen den beiden Konstrukten liegen? Mögliche Erklärungsansätze lassen sich – wie in Abbildung 1 veranschaulicht – in ein heuristisches Rahmenmodell einordnen (Klein & Albani, 2011a, 2011b; Zwingmann et al., 2011), welches in vereinfachter Form die Grundgedanken des Diathese-Stress-Modells (Ingram & Price, 2001; Zuckerman, 1999) und des Coping-Modells (Lazarus & Folkman, 1984) aufnimmt.

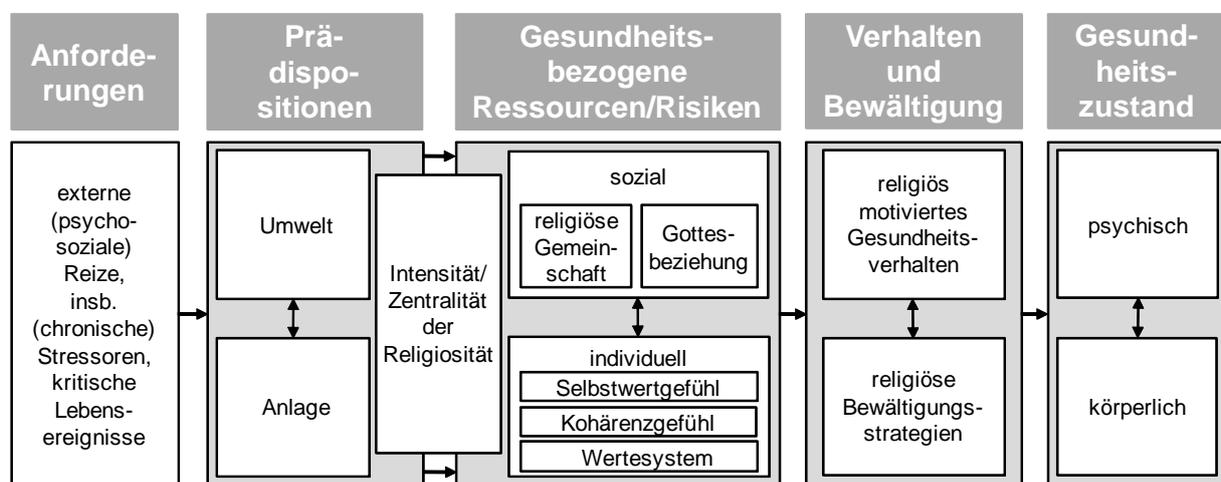


Abbildung 1: Heuristisches Rahmenmodell zur Veranschaulichung möglicher Wirkwege von Religiosität auf Gesundheit (in Anlehnung an Klein & Albani, 2011a, 2011b; Zwingmann et al., 2011)

Das Rahmenmodell in Abbildung 1 geht davon aus, dass der psychische, zumindest teilweise aber auch der körperliche *Gesundheitszustand* einer Person das Ergebnis ihrer Reaktionen auf externe belastende *Reize und Anforderungen* ist, insbesondere auf alltägliche oder chronische Stressoren und kritische Lebensereignisse. Die Reaktionen bestehen aus mehreren interagierenden Faktoren: Hierzu zählen zunächst individuelle, entweder in der Sozialisation erworbene oder durch Vererbung bestimmte *Prädispositionen*. Darüber hinaus beeinflussen sowohl soziale als auch individuelle *gesundheitsbezogene Ressourcen bzw. Risikofaktoren*, wie die Person auf die Anforderungen reagieren kann. Der konkrete Umgang mit gesundheitlichen Belastungen schließlich zeigt sich im (eher präventiven) *Gesundheitsverhalten* und in (eher intervenierenden) *Bewältigungsstrategien*. Religiosität

kann bei verschiedenen Faktoren des Rahmenmodells eine – positive oder negative – Rolle spielen:

Zentralität der Religiosität: Angesichts der Fülle der Befunde zur gesundheitlichen Bedeutung verinnerlichter Religiosität ist die Zentralität prominent im Modell verankert – zwischen Prädispositionen und gesundheitsbezogenen Ressourcen, weil sie beiden Variablengruppen zugeordnet werden kann. Alle weiteren Faktoren des Modells können bei höherer Zentralität vielfältiger und differenzierter zum Tragen kommen (Huber, 2003). Eine aktuelle Meta-Analyse von Hackney und Sanders (2003) über 34 Studien zeigt deutlich, dass Maße verinnerlichter Religiosität stärker mit gesundheitlichen Indikatoren korrelieren als institutionelle oder ideologische Maße.

Soziale Unterstützung durch religiöse Gemeinschaft: Soziale Unterstützung ist als wichtiger Gesundheits- und Protektivfaktor belegt. Deshalb ist es plausibel, dass auch die Einbindung in das soziale Netz einer religiösen Gemeinschaft gesundheitsfördernde Effekte hat – durch konkrete Hilfe und Unterstützung bei Krankheit und in Krisensituationen, durch das Erleben vertrauensvoller Beziehungen oder durch das Gefühl des Aufgehobenseins in einer Gemeinschaft. Aus den USA gibt es einige empirische Hinweise, dass religiöse Personen – insbesondere Ältere – tatsächlich über größere und stabilere soziale Netzwerke verfügen und größere soziale Unterstützung wahrnehmen (Koenig et al., 2001; Oman & Reed, 1998). Auch konnte im Längsschnitt gezeigt werden, dass regelmäßige Kirchgänger seltener sozial isoliert werden (Strawbridge, Shema, Cohen & Kaplan, 2001). In Extremfällen kann soziale Unterstützung durch die Glaubensgemeinschaft aber auch negativ wirken – z. B. wenn sie als soziale Kontrolle erlebt wird, wenn Mitglieder einer religiösen Gemeinschaft bei Nichtbefolgen von Regeln ausgegrenzt werden oder wenn sich die religiöse Gruppierung als Ganzes von der Gesellschaft stark abgrenzt.

Gottesbeziehung und Selbstwertgefühl: Die Gottesbeziehung kann als eine spezifische Form von Bindung interpretiert werden und im günstigen Fall Gefühle des Vertrauens und unbedingten Angenommenseins vermitteln, sodass ein gesundheitsförderndes, positives Selbstwertgefühl entsteht (Kirkpatrick, 2004). Im ungünstigen Fall kann die Gottesbeziehung negative Gefühle vermitteln, Ängste vor Versuchungen, Sünde und göttlicher Strafe befördern und somit einen Vulnerabi-

litätsfaktor für Selbstwertgefühl und psychische Gesundheit darstellen (Murken, 1998).

Kohärenzgefühl: Auch das von Antonovsky (1993) beschriebene Kohärenzgefühl gilt als wichtiger Protektivfaktor. Es handelt sich dabei um eine Grundhaltung, die Welt als verstehbar, handhabbar und sinnvoll zu erleben. Religiöse Traditionen stellen umfassende Erklärungen und einen kognitiven Bedeutungsrahmen zur Verfügung, durch den komplexe Anforderungen und Lebensbelastungen sinnvoll eingeordnet und interpretiert werden können. Dies kann insbesondere bei Verlust- und Leidenserfahrungen hilfreich sein (McIntosh, 1995; Znoj, Morgenthaler & Zwingmann, 2004). Gefahren religiöser Wirklichkeitsdeutungen liegen darin, dass sie bedrohliche Elemente enthalten, sich zu rigiden Deutungen verdichten oder eine Verschiebung der Lebensgestaltung ins Jenseits betonen können.

Religiös motiviertes Gesundheitsverhalten und alternatives Wertesystem: Religiöse Normen vermitteln gesundheitsbezogene und alternative soziale Verhaltensregeln. Es ist denkbar, dass religiös begründete Ernährungs-, Reinigungs- und Sexualvorschriften – direkt oder indirekt – gesundheitsschädigendes Verhalten reduzieren und gesundheitspräventive Einstellungen fördern. Beobachtungen bei kleinen Denominationen mit strengen Verhaltensnormen – etwa bei Mormonen oder Adventisten – belegen, dass Glaubensgemeinschaften einen Lebensstil mit weniger Gesundheitsrisiken wirksam unterstützen können (Phillips & Snowdon, 1983; Troyer, 1988). Aber auch in den Großkirchen mit weniger strengen Verboten geht Religiosität z. B. mit weniger Rauchen, Alkohol- und Drogenkonsum und mit stärkerer Nutzung präventiver Gesundheitsangebote einher, insbesondere auch bei Jugendlichen (Cotton, Grosseohme & Tsevat, 2007; Koenig et al., 2001). Der Einfluss verläuft hier offenbar indirekter – etwa im Rahmen der Vermittlung allgemeiner Werthaltungen, zu denen auch die Hochschätzung des eigenen Körpers und des Familienlebens sowie die Vermeidung von Exzessen gehört (Grom, 1998). Religiöse Normen betonen außerdem häufig alternative Wertvorstellungen – z. B. Demut, Verzicht und soziales Engagement statt Macht, Genuss und Selbstverwirklichung. Die sich daraus ergebenden sozialen Handlungsanweisungen können Vergebensbereitschaft (McCullough, Pargament & Thoresen, 2000) oder Dankbarkeit (McCullough, Emmons & Tsang, 2002) unterstützen und so dazu beitragen, soziale

Stressoren zu reduzieren. Obwohl die Gesundheitsimplikationen religiöser Richtlinien in der Regel wohl positiv sind, kann grundsätzlich auch das Gegenteil vorkommen. So werden in einigen kleineren religiösen Gemeinschaften bestimmte medizinische Interventionen abgelehnt, was u. U. sogar vermeidbare Todesfälle nach sich zieht (Asser & Swan, 1998).

Religiöse Bewältigungsstrategien (Coping): Religiosität kann eine bedeutende Rolle bei der erfolgreichen Verarbeitung von Stress und Krankheit spielen. Dementsprechend erweiterte Folkman (1997) die transaktionale Stress- und Coping-Theorie von Lazarus und Folkman (1984) dahingehend, dass sie verschiedene, auf Sinnfindung basierende Bewältigungsstrategien, zu denen auch religiöses Coping gehört, explizit integriert. Nach diesem modifizierten Modell wird *meaning-based coping* zur Aufrechterhaltung des Verarbeitungsprozesses eingesetzt, wenn durch andere Bewältigungsstrategien keine Lösung erreicht wird. Religiöses Coping wurde in den letzten 15 Jahren sehr umfangreich untersucht (Ano & Vasconcelles, 2005; Pargament, 1997; Pargament, Ano & Wachholtz, 2005; vgl. auch Zwingmann & Murken, 2000). Der derzeitige Forschungsstand kann folgendermaßen zusammengefasst werden: 1. Religiöses Coping wird gegenüber nicht-religiösen Strategien vor allem in stark belastenden Bedrohungs- und Verlustsituationen bevorzugt, wenn es also um die Grenzen – und nicht um die Möglichkeiten – menschlicher Existenz geht. 2. Obwohl die Befundlage nicht ganz einheitlich ist, scheint religiöses Coping nicht funktionell redundant gegenüber nicht-religiösem Coping zu sein: Zwar finden sich in der Regel moderate Zusammenhänge zwischen religiösen und nicht-religiösen Bewältigungsstrategien, d. h. es gibt einen gewissen Überlappungsbereich. Religiöses Coping hat aber zumeist eine zusätzliche Vorhersagekraft für den Gesundheitszustand. 3. Religiosität kann sich nicht nur positiv, sondern auch negativ im Bewältigungsprozess auswirken. Zu den positiven Strategien gehören: Rückbesinnung auf die eigene Religiosität, Intensivierung der Gottesbeziehung, Besinnung auf Gottes Liebe und Fürsorge, kooperative Problemlösung gemeinsam mit Gott⁴, Neubewertung als Herausforde-

⁴ Auf kontrolltheoretischem Hintergrund leiten Pargament et al. (1988; Pargament, 1997) drei relativ situationsübergreifende, kognitive „religiöse Problemlösungsstile“ ab, die sich dahingehend unterscheiden, in welchem Ausmaß wem die Verantwortung für den Coping-Prozess zugeschrieben wird – dem Menschen, dem Transzendenten bzw. Gott oder beiden: 1. Der ak-

rung oder Stärkung durch Gott sowie Bitten um göttliche Vergebung bzw. um die eigene Bereitschaft zur Vergebung. Zu den negativen Strategien gehören: Unzufriedenheit mit der religiösen Gemeinschaft, Unzufriedenheit mit Gott, Infragestellung der Macht Gottes, Neubewertung als Strafe Gottes, Neubewertung als teuflisches oder dämonisches Wirken. 4. Positives religiöses Coping ist deutlich verbreiteter und erleichtert die Belastungsbewältigung. Negatives religiöses Coping ist recht selten, aber wenn es vorliegt, beeinträchtigt es die Belastungsbewältigung deutlich. 5. Positives und negatives religiöses Coping können parallel eingesetzt werden.

Evidenz aus dem deutschsprachigen Bereich

Angloamerikanische Forschungsergebnisse zu „Religiosität und Gesundheit“ können wegen des stark differenten religiös-kulturellen Hintergrundes⁵ nicht ohne Weiteres auf den deutschsprachigen Bereich übertragen werden. Zwar ist inzwischen auch hierzulande – trotz durchaus widriger Rahmenbedingungen (Belzen, 2008; Grom, 2010) –

tiv-selbstständige Coping-Stil ist durch die Annahme gekennzeichnet, dass der Mensch seine Lebensprobleme selbst lösen kann. Gott ist nur insofern beteiligt, als er den Menschen mit den erforderlichen Fähigkeiten ausgestattet hat. Empirisch erweist sich dieser Coping-Stil bei geringer Belastung als hilfreich. 2. Beim passiv-delegierenden Coping-Stil wird angenommen, dass der Mensch zur Lösung seiner Probleme nichts tun kann, sondern nur Gott. Dieser Coping-Stil erweist sich empirisch als überwiegend wenig hilfreich. 3. Der kooperative Coping-Stil schließlich impliziert, dass der Mensch seine Lebensprobleme gemeinsam mit Gott löst. Die belastete Person sucht aktiv Problemlösungen, wobei sie sich von Gott als Partner begleitet sieht. Nur dieser religiöse Coping-Stil erweist sich empirisch als überwiegend hilfreich, auch bei hoher Belastung.

⁵ Der „Glaube an Gott“ ist in den USA mit seit 1944 nahezu konstanten Zustimmungsraten über 95 % viel verbreiteter als im deutschsprachigen Bereich (Österreich: 84 %, Schweiz: 77 %, Westdeutschland: 63 %, Ostdeutschland: 13 %), der überdies durch eine zunehmende Abnahme religiöser Bindung gekennzeichnet ist. Entsprechende Unterschiede finden sich auch bei anderen Indizes persönlicher Religiosität (Bertelsmann-Stiftung, 2008a). Außerdem ist mit religiöser Praxis in den USA – anders als hierzulande – eine viel stärkere soziale Komponente verbunden. Die große Anzahl verschiedener Denominationen (darunter evangelikale und Pfingstbewegungen mit hoher Dynamik), die größere Selbstverständlichkeit eines Konfessionswechsels und die kleinen, überschaubaren Gemeinden erleichtern eine individuelle „Auswahl“ der religiösen Bezugsgemeinschaft und ein enges Netz religionsbezogener sozialer Unterstützung. Schließlich stellen religiöse Überzeugungen in den USA einen bedeutenden politischen Faktor dar; öffentliche religiöse Rhetorik nimmt einen zentralen Stellenwert ein (Bertelsmann-Stiftung, 2008b).

einschlägige empirische Forschung aus den ersten Anfängen heraus (Klein, Berth & Balck, 2011; Zwingmann & Moosbrugger, 2004). Dennoch ist die Forschungslage im deutschsprachigen Raum sowohl in quantitativer als auch in qualitativer Hinsicht insgesamt noch unbefriedigend und lässt ein fundiertes Zwischenfazit nicht zu. Verschiedene Einzelstudien fanden in gesunden und klinischen Stichproben sowohl positive Korrelationen als auch schwache, inkonsistente bzw. komplexe oder auch negative Zusammenhänge zwischen Religiosität und gesundheitlichen Indikatoren (Zwingmann, 2005). Anders als in der angloamerikanischen Forschung werden die stärksten Zusammenhänge häufig bei negativen Aspekten der Religiosität berichtet, z. B. schlechtere psychische Gesundheit bei negativ geprägter Gottesbeziehung (Murken, 1998) oder geringes subjektives Wohlbefinden, höhere Ängstlichkeit und Depressivität bei negativem religiösen Coping (Winter et al., 2009), insbesondere bei zugleich hoher Zentralität (Zwingmann, Müller, Körber & Murken, 2008).

Zusammenfassende Schlussfolgerungen

Aus dem vorliegenden Überblick zum Stand der empirischen Forschung zum Zusammenhang zwischen Religiosität und Gesundheit lässt sich das Resümee ziehen, dass – zumindest in den USA – eine verinnerlichte, persönlich relevante Religiosität mit psychischen und körperlichen Gesundheitsvorteilen verbunden ist. Allerdings sind die Korrelationen häufig eher gering und die Wirkrichtung nicht immer eindeutig. Es sind verschiedene, sich einander nicht ausschließende Wirkwege von Religiosität auf Gesundheit denkbar, die unterschiedlich stark beforscht wurden. Trotz dieser Einschränkungen zeigen die bisher gefundenen Zusammenhänge aber doch, dass es sinnvoll sein kann, im Rahmen medizinischer und psychotherapeutischer Behandlungen auch religiöse Ressourcen zu nutzen (Frick & Roser, 2011; Shafranske, 1996, 2005). Dabei kann verinnerlichte Religiosität allerdings nur „genutzt“, nicht „verordnet“ werden. Der Einbezug von Religiosität in Anamnese und Therapie ist auch deshalb wichtig, weil es – offenbar aber weniger häufig – auch vorkommen kann, dass sich Religiosität negativ auf die Gesundheit auswirkt, etwa bei enger Ver-

knüpfung mit Angst- und Schuldgefühlen. Dann kann es hilfreich sein, positive religiöse Bewältigungsstrategien gezielt zu fördern. Angloamerikanische Befunde zum Zusammenhang zwischen Religiosität und Gesundheit können nicht ohne Weiteres verallgemeinert werden. Ganz gravierende Forschungsdefizite finden sich in außerchristlichen Bereichen; interkulturelle Vergleiche werden erst seit kurzem verstärkt eingefordert. In Deutschland ist die Forschungslage zu „Religiosität und Gesundheit“ ebenfalls noch unbefriedigend und wenig konsistent, sodass noch keine verlässlichen Schlussfolgerungen gezogen werden können.

Literatur

- Allport, G. W. & Ross, J. M. (1967):** Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 5, 43-443.
- Ano, G. G. & Vasconcelles, E. B. (2005):** Religious coping and psychosocial adjustment to stress: A meta-analysis. *Journal of Clinical Psychology*, 61, 1-20.
- Antonovsky, A. (1993):** The structure and properties of the Sense of Coherence Scale. *Social Science and Medicine*, 36, 725-733.
- Asser, S. M. & Swan, R. (1998):** Child fatalities from religion-motivated medical neglect. *Pediatrics*, 101, 625-629.
- Batson, C. D., Schoenrade, P. & Ventis, W. L. (1993):** *Religion and the individual. A social-psychological perspective*. New York: Oxford University Press.
- Belzen, J. A. van (2008):** Über Religionspsychologie: Konditionen und Gründe ihrer Existenz. *Journal für Psychologie*, 16(3).
- Benson, P. L. (1992):** Religion and substance use. In J. F. Schumaker (Ed.), *Religion and mental health* (pp. 211-220). New York: Oxford University Press.
- Bertelsmann-Stiftung (Hrsg.) (2008a):** *Religionsmonitor 2008* (2. Aufl.). Gütersloh: Herausgeber.
- Bertelsmann-Stiftung (Hrsg.) (2008b):** *Religionsmonitor 2008. USA. Überblick zu religiösen Einstellungen und Praktiken*. Gütersloh: Herausgeber.
- Borman, P. D. & Dixon, D. N. (1998):** Spirituality and the 12 steps of substance abuse recovery. *Journal of Psychology and Theology*, 26, 287-291.
- Chida, Y., Steptoe, A. & Powell, L. H. (2009):** Religiosity/spirituality and mortality. *Psychotherapy and Psychosomatics*, 78, 81-90.
- Cotton, S., Grosseohme, D. H. & Tsevat, J. (2007):** Religion/spirituality and health in adolescents. In T. G. Plante & C. E. Thoresen (Eds.), *Spirit, science and health. How the spiritual mind fuels physical wellness* (pp. 143-156). Westport, CT: Praeger.
- Donahue, M. J. (1985):** Intrinsic and extrinsic religiousness: Review and meta-analysis. *Journal of Personality and Social Psychology*, 48, 55-67.
- Exline, J. J. (2002):** The picture is getting clearer, but is the scope too limited? Three overlooked questions in the psychology of religion. *Psychological Inquiry*, 13, 245-247.
- Exline, J. J. & Rose, E. (2005):** Religious and spiritual struggles. In R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (pp. 315-330). New York: Guilford.
- Fitchett, G., Rybarczyk, B. D., DeMarco, G. A. & Nicholas, J. J. (1999):** The role of religion in medical rehabilitation outcomes: A longitudinal study. *Rehabilitation Psychology*, 44, 1-22.
- Folkman, S. (1997):** Positive psychological states and coping with severe stress. *Social Science and Medicine*, 45, 1207-1221.
- Frick, E. & Roser, T. (Hrsg.) (2011):** *Spiritualität und Medizin. Gemeinsame Sorge für den kranken Menschen* (2. Aufl.). Stuttgart: Kohlhammer.

- Geppert, C., Bogenschutz, M. P. & Miller, W. R. (2007):** Development of a bibliography on religion, spirituality and addictions. *Drug and Alcohol Review*, 26, 389-395.
- Grom, B. (1998):** Gesundheit und „Glaubensfaktor“. Religiosität als Komplementärmedizin? *Stimmen der Zeit*, 216, 413-424.
- Grom, B. (2000):** Suizidalität und Religiosität. In M. Wolfersdorf & C. Franke (Hrsg.), *Suizidforschung und Suizidprävention am Ende des 20. Jahrhunderts. Theologische, epidemiologische, ökonomische, therapeutische Aspekte* (S. 19-35). Regensburg: Roderer.
- Grom, B. (2004):** Religiosität – psychische Gesundheit – subjektives Wohlbefinden: Ein Forschungsüberblick. In C. Zwingmann & H. Moosbrugger (Hrsg.), *Religiosität: Messverfahren und Studien zu Gesundheit und Lebensqualität. Neue Beiträge zur Religionspsychologie* (S. 187-214). Münster: Waxmann.
- Grom, B. (2010):** Stiefkind Religionspsychologie. Plädoyer für mehr wissenschaftliche Unbefangenheit. *Psychologische Rundschau*, 61, 101-102.
- Hackney, C. H. & Sanders, G. S. (2003):** Religiosity and mental health: A meta-analysis of recent studies. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 42, 43-55.
- Hefti, R. (2011):** Religion und Mortalität. In C. Klein, H. Berth & F. Balck (Hrsg.), *Gesundheit – Religion – Spiritualität. Konzepte, Befunde und Erklärungsansätze* (S. 361-373). Weinheim: Juventa.
- Higgins, N. C., Pollard, C. A. & Merkel, W. T. (1992):** Relationship between religion-related factors and obsessive compulsive disorder. *Current Psychology: Research and Reviews*, 11, 79-85.
- Huber, S. (2003):** *Zentralität und Inhalt. Ein neues multidimensionales Messmodell der Religiosität*. Opladen: Leske & Budrich.
- Ingram, R. E. & Price, J. M. (2001):** *Vulnerability to psychopathology. Risk across the lifespan*. New York: Guilford.
- Kendler, K. S., Gardner, C. O. & Prescott, C. A. (1999):** Clarifying the relationship between religiosity and psychiatric illness: The impact of covariates and the specificity of buffering effects. *Twin Research*, 2, 137-144.
- Kirkpatrick, L. A. (2004):** *Attachment, evolution, and the psychology of religion*. New York: Guilford.
- Klein, C. & Albani, C. (2011a):** Die Bedeutung von Religion für die psychische Befindlichkeit: Mögliche Erklärungsansätze und allgemeines Wirkmodell. *Zeitschrift für Nachwuchswissenschaftler*, 3, 7-58.
- Klein, C. & Albani, C. (2011b):** Religiosität und psychische Gesundheit – empirische Befunde und Erklärungsansätze. In C. Klein, H. Berth & F. Balck (Hrsg.), *Gesundheit – Religion – Spiritualität. Konzepte, Befunde und Erklärungsansätze* (S. 215-245). Weinheim: Juventa.
- Klein, C., Berth, H. & Balck, F. (Hrsg.) (2011):** *Gesundheit – Religion – Spiritualität. Konzepte, Befunde und Erklärungsansätze*. Weinheim: Juventa.
- Koenig, H. G. (2002):** *Spirituality in patient care. Why, how, when and what*. Philadelphia: Templeton Foundation Press.
- Koenig, H. G. (2008):** Concerns about measuring “spirituality” in research. *Journal of Nervous and Mental Disease*, 196, 349-355.

- Koenig, H. G. & Larson, D. B. (2001):** Religion and mental health. Evidence for an association. *International Review of Psychiatry*, 13, 67-78.
- Koenig, H. G., McCullough, M. E. & Larson, D. B. (2001):** *Handbook of religion and health*. New York: Oxford University Press.
- Lazarus, R. S. & Folkman, S. (1984):** *Stress, appraisal, and coping*. New York: Springer.
- Matthews, D. A., McCullough, M. E., Larson, D. B., Koenig, H. G., Swyers, J. P. & Milano, M. G. (1998):** Religious commitment and health status: A review of the research and implications for family medicine. *Archives of Family Medicine*, 7, 118-124.
- McCullough, M. E. (1999):** Research on religion-accomodative counseling: Review and meta-analysis. *Journal of Counseling Psychology*, 46, 92-98.
- McCullough, M. E., Emmons, R. A. & Tsang, J. A. (2002):** The grateful disposition: A conceptual and empirical topography. *Journal of Personality and Social Psychology*, 82, 112-127.
- McCullough, M. E., Hoyt, W. T., Larson, D. B., Koenig, H. G. & Thoresen, C. E. (2000):** Religious involvement and mortality: A meta-analytic review. *Health Psychology*, 19, 211-222.
- McCullough, M. E., Pargament, K. I. & Thoresen, C. E. (Eds.) (2000):** *Forgiveness. Theory, research, and practice*. New York: Guilford.
- McIntosh, D. N. (1995):** Religion as a schema, with implications for the relation between religion and coping. *International Journal for the Psychology of Religion*, 5, 1-16.
- Mohr, S., Gilliéron, C., Borrás, L., Brandt, P. Y. & Huguelet, P. (2007):** The assessment of spirituality and religiousness in schizophrenia. *Journal of Nervous and Mental Disease*, 195, 247-253.
- Moosbrugger, H., Zwingmann, C. & Frank, D. (1996):** Psychologische Aspekte von Religiosität. In H. Moosbrugger, C. Zwingmann & D. Frank (Hrsg.), *Religiosität, Persönlichkeit und Verhalten. Beiträge zur Religionspsychologie* (S. 3-8). Münster: Waxmann.
- Mueller, P. S., Plevak, D. J. & Rummans, T. A. (2001):** Religious involvement, spirituality, and medicine: Implications for clinical practice. *Mayo Clinic Proceedings*, 76, 1225-1235.
- Murken, S. (1998):** *Gottesbeziehung und seelische Gesundheit. Die Entwicklung eines Modells und seine empirische Überprüfung*. Münster: Waxmann.
- Murken, S. (2008):** Das Konzept der Zwölf Schritte und der „Höheren Macht“. Zum Genesungsprogramm der Anonymen Alkoholiker. *Prävention*, 31, 57-60.
- Neeleman, J. & Lewis, G. (1999):** Suicide, religion, and socioeconomic conditions. An ecological study in 26 countries. *Journal of Epidemiology and Community Health*, 53, 204-210.
- Oman, D. & Reed, D. (1998):** Religion and mortality among the community-dwelling elderly. *American Journal of Public Health*, 88, 1469-1475.
- Pardini, D., Plante, T. G. & Sherman, A. C. (2001):** Strength of religious faith and its association with mental health outcomes among recovering alcoholics and addicts. *Journal of Substance Abuse Treatment*, 19, 347-354.
- Pargament, K. I. (1997):** *The psychology of religion and coping. Theory, research, practice*. New York: Guilford.

- Pargament, K. I., Ano, G. G. & Wachholtz, A. B. (2005):** The religious dimensions of coping: Advances in theory, research, and practice. In R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (pp. 479-495). New York: Guilford.
- Pargament, K. I., Kennell, J., Hathaway, W., Groevengod, N., Newman, J. & Jones, W. (1988):** Religion and the problem-solving process: Three styles of coping. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 27, 90-104.
- Pargament, K. I., Koenig, H. G., Tarakeshwar, N. & Hahn, J. (2001):** Religious struggle as a predictor of mortality among medically ill elderly patients: A two-year longitudinal study. *Archives of Internal Medicine*, 161, 1881-1885.
- Phillips, R. L. & Snowdon, D. A. (1983):** Association of meat and coffee use with cancers of the large bowel, breast, and prostate among Seventh-Day Adventists: Preliminary results. *Cancer Research*, 43(5 Suppl), 2403s-2408s.
- Plante, T. G. & Sharma, N. K. (2001):** Religious faith and mental health outcomes. In G. Plante & A. C. Sherman (Eds.), *Faith and health. Psychological perspectives* (pp. 240-261). New York: Guilford.
- Raphael, F. J., Rani, S., Bale, R. & Drummond, L. M. (1996):** Religion, ethnicity and obsessive-compulsive disorder. *International Journal of Social Psychiatry*, 42, 38-44.
- Schaetzing, E. (1955):** Die ekklesiogenen Neurosen. *Wege zum Menschen*, 7, 97-108.
- Shafranske, E. P. (Ed.) (1996):** *Religion and the clinical practice of psychology*. Washington, DC: American Psychological Association.
- Shafranske, E. P. (2005):** The psychology of religion in clinical and counseling psychology. In R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (pp. 496-514). New York: Guilford.
- Sherman, A. C. & Simonton, S. (2007):** Spirituality and cancer. In T. G. Plante & C. E. Thoresen (Eds.), *Spirit, science and health. How the spiritual mind fuels physical wellness* (pp. 157-175). Westport, CT: Praeger.
- Shreve-Neiger, A. K. & Edelstein, B. A. (2004):** Religion and anxiety: A critical review of the literature. *Clinical Psychology Review*, 24, 379-397.
- Smith, T. B., McCullough, M. E. & Poll, J. (2003):** Religiousness and depression: Evidence for a main effect and the moderating influence of stressful life events. *Psychological Bulletin*, 129, 614-636.
- Stefanek, M., McDonald, P. G. & Hess, S. A. (2005):** Religion, spirituality and cancer: Current status and methodological challenges. *Psychooncology*, 14, 450-463.
- Strawbridge, W. J., Shema, S. J., Cohen, R. D. & Kaplan, G. A. (2001):** Religious attendance increases survival by improving and maintaining good health practices, mental health, and stable marriages. *Annals of Behavioral Medicine*, 23, 68-74.
- Tedeschi, R. G., Park, C. L. & Calhoun, R. G. (Eds.) (1998):** *Posttraumatic growth: Positive changes in the aftermath of crisis*. Mahwah, NJ: Erlbaum.
- Thuné-Boyle, I. C., Stygall, J. A., Keshtgar, M. R. & Newman, S. (2006):** Do religious/spiritual coping strategies affect illness adjustment in patients with cancer? A systematic review of the literature. *Social Science and Medicine*, 63, 151-164.
- Troyer, H. (1988):** Review of cancer among 4 religious sects: Evidence that life-styles are distinctive sets of risk factors. *Social Science and Medicine*, 26, 1007-1017.

- Wahass, S. & Kent, G. (1997):** Coping with auditory hallucinations: A cross-cultural comparison between Western (British) and non-Western (Saudi Arabian) patients. *Journal of Nervous and Mental Disease*, 185, 664-668.
- Wilson, W. P. (1998):** Religion and psychoses. In H. G. Koenig (Ed.), *Handbook of religion and mental health* (pp. 161-174). New York: Academic Press.
- Winter, U., Hauri, D., Huber, S., Jenewein, J., Schnyder, U. & Kraemer, B. (2009):** The psychological outcome of religious coping with stressful life events in a Swiss sample of church attendees. *Psychotherapy and Psychosomatics*, 78, 240-244.
- Zinnbauer, B. J. & Pargament, K. I. (2005):** Religiousness and spirituality. In: R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (pp. 21-42). New York: Guilford.
- Znoj, H., Morgenthaler, C. & Zwingmann, C. (2004):** Mehr als nur Bewältigen? Religiosität, Stressreaktionen und Coping bei elterlicher Depressivität nach dem Verlust eines Kindes. In C. Zwingmann & H. Moosbrugger (Hrsg.), *Religiosität: Messverfahren und Studien zu Gesundheit und Lebensqualität. Neue Beiträge zur Religionspsychologie* (S. 277-297). Münster: Waxmann.
- Zuckerman, M. (1999):** *Vulnerability to psychopathology. A biosocial model*. Washington, DC: American Psychological Association.
- Zwingmann, C. (2005):** Spiritualität/Religiosität als Komponente der gesundheitsbezogenen Lebensqualität? *Wege zum Menschen*, 57, 68-80.
- Zwingmann, C., Klein, C. & Büssing, A. (2011):** Measuring religiosity/spirituality: Theoretical differentiations and categorization of instruments. *Religions*, 2, 345-357.
- Zwingmann, C. & Moosbrugger, H. (Hrsg.) (2004):** *Religiosität: Messverfahren und Studien zu Gesundheit und Lebensqualität. Neue Beiträge zur Religionspsychologie*. Münster: Waxmann.
- Zwingmann, C., Müller, C., Körber, J. & Murken, S. (2008):** Religious commitment, religious coping and anxiety: A study in German patients with breast cancer. *European Journal of Cancer Care*, 17, 361-370.
- Zwingmann, C. & Murken, S. (2000):** Coping with an uncertain future: Religiosity and millenarianism. *Archive for the Psychology of Religion*, 23, 11-28.

In der Reihe Denken und Handeln, Neue Folge sind bisher erschienen:

- Band 1: Bell, Desmond/Maaser, Wolfgang/Schäfer, Gerhard K. (Hrsg.) (2007): Diakonie im Übergang, ISBN 978-3-926013-66-8*
- Band 2: Kuhn, Elmar (2008): Digitale Spaltung unter Jugendlichen
- Band 3: Kuhn, Thomas K./Schäfer, Gerhard K. (Hg.) (2009): Zwischen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit
- Band 4: Roeder, Stefanie (2010): Das evangelische Selbstverständnis an der Evangelischen Fachhochschule Rheinland-Westfalen-Lippe
- Band 5: Zimmermann, Gerardo (2010): Wenn der K(l)ick zur Sucht wird - Internet-Pornografie als Herausforderung für die Jugendarbeit
- Band 6: Burmester, Monika/Krummacher, Michael/von Schnakenburg, Renate/Marenbach, Jürgen/Gerlach, Irene/Kulbach, Roderich/Beuscher, Bernd/Steden, Hans-Peter/Dringenberg, Rainer (2011): Generationswechsel - Antritts- und Abschiedsvorlesungen 2009/2010
- Band 7: Balz, Hans-Jürgen/Huster, Ernst-Ulrich/Kuhlmann, Carola (Hrsg.) (2012): Soziale Inklusion: Änderungswissen und Handlungskompetenz im sozialen Feld

* = vergriffen

**Evangelische Fachhochschule
Rheinland-Westfalen-Lippe**

Immanuel-Kant-Str. 18-20
44803 Bochum

Telefon: 0234 / 36901 - 0
Telefax: 0234 / 36901 - 100

E-Mail: efh@efh-bochum.de
www.efh-bochum.de

