



**Denken und Handeln**

**Beiträge aus Wissenschaft und Praxis**

Schriftenreihe der Evangelischen Fachhochschule Rheinland-Westfalen-Lippe

**Neue Folge Band 10**

2. überarbeitete Auflage

*Kristin Sonnenberg/Benjamin Benz/  
Jan Friedemann/Frank-Peter Oltmann/Holger Wendelin/  
Ronald Kurt/Alexandra Lehmann/  
Larissa C. Seelbach/Lars Klinnert/Friederike Benthaus-Apel/  
Nikolaus Schneider/Gotthard Fermor*

**Antrittsvorlesungen und öffentliche Vorträge  
2011 - 2013**

Druck: Hausdruckerei der EFH RWL  
Online: [www.efh-bochum.de](http://www.efh-bochum.de)

# Inhaltsverzeichnis

<b>Vorwort</b>	<b>7</b>
<b>Inklusion und Partizipation in der Sozialen Arbeit - eine Aufforderung zum Querdenken</b> Kristin Sonnenberg	<b>9</b>
<b>Zumutungen sozialer Inklusion und politischer Partizipation in der Sozialen Arbeit</b> Benjamin Benz	<b>17</b>
<b>„Neoliberaler Pfusch im Überbau – Der ökonomische Zeitgeist im Zeichen wachsender Armut“</b> Jan Friedemann	<b>29</b>
<b>Das Neue Steuerungsmodell: Ist die Ökonomisierung der Sozialen Dienste ein Kollateralschaden oder Teil des Modells?</b> Frank-Peter Oltmann	<b>36</b>
<b>„Rückkehr zur harten Hand? – Zur Renaissance repressiver Vorstellungen im Umgang mit „renitenten“ Jugendlichen“</b> Holger Wendelin	<b>42</b>
<b>Individuum – Individualismus – Individualisierung</b> Ronald Kurt	<b>51</b>
<b>„Erzwungene Soziale Arbeit verstehen“ – Soziale Arbeit im Zwangskontext am Beispiel des Justizvollzuges</b> Alexandra Lehmann	<b>71</b>
<b>Durchkreuzte Erwartungen. Augustin über den Fall Roms</b> Larissa Seelbach	<b>79</b>
<b>Gibt es ein „christliches Menschenbild“? Zum Verhältnis von Anthropologie und Ethik</b> Lars Klinnert	<b>86</b>
<b>Über Gott und die Welt reden</b> Friederike Benthaus-Apel	<b>98</b>

<b>Ansprache zu „40 Jahre EFH RWL“</b>	<b>110</b>
Präses Nikolaus Schneider	
<b>Bildung als Dimension kirchlicher Berufe</b>	<b>114</b>
Gotthard Fermor	

## Vorwort

Der vorliegende Band von „Denken und Handeln“ dokumentiert in paradigmatischer Weise Beiträge, die die Weite wissenschaftlicher Arbeit an der EFH ebenso charakterisieren wie das Profil der Hochschule.

Im ersten Teil sind 10 Antrittsvorlesungen abgedruckt, die Kolleginnen und Kollegen zwischen 2011 und 2013 gehalten haben. Neu berufene Professorinnen und Professoren stellen jeweils dar, wie sie das von ihnen zu vertretende Lehr- und Forschungsgebiet im Kontext der EFH und im Rahmen spezifischer Studiengänge konturieren wollen. Wichtige Diskurse, Leitbegriffe und Themenstellungen kommen zur Darstellung, werden kritisch erörtert und in theoretischer wie praktischer Hinsicht akzentuiert: Die Relevanz der Gleichbehandlungsmaxime für den Migrationsdiskurs wird untersucht. Grundlegende Begriffe, Aufgaben und Entwicklungen der Sozialen Arbeit – Teilhabe, Inklusion, Verstehen, Zwang, Repression – werden thematisiert. Die Ökonomisierung Sozialer Dienste ist Gegenstand kritischer Reflexion. In theologischer und soziologischer Perspektive werden schließlich grundlegende Fragen des Verhältnisses von Christentum und Staat, von Spiritualität und Sozialer Arbeit sowie von Anthropologie und Ethik behandelt.

Der zweite Teil umfasst Vorträge, die im Blick auf das Selbstverständnis der EFH und deren Verortung in der Bildungslandschaft programmatischen Charakter haben.

Im Rahmen des Festakts zum 40 jährigen Bestehen der EFH RWL am 17. Oktober 2011 bezeichnete Nikolaus Schneider, Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland und Vorsitzender des Rats der EKD, die EFH als „eine wichtige Säule“ in der universitären und kirchlichen Landschaft. Er charakterisierte die EFH als spezifischen Bildungsort: Sie hat am evangelischen Bildungsauftrag teil und weiß sich zugleich dem öffentlichen Bildungswesen zugeordnet. Schneider konturierte das christliche Verständnis des Menschen, das das Fundament aller Arbeitsfelder der EFH bildet, und hob die Verschränkung von Bildung und Diakonie, die Bedeutung spiritueller Angebote und die inklusive Perspektive als Profilelemente der Hochschule hervor.

Gotthard Fermor dekliniert in seinem Beitrag Grundzüge einer rücksichtsvollen Bildungstheorie, die christliche und insbesondere evangelische Traditionen aufnimmt, zur Darstellung bringt, „von welchem Grund her wir unser Leben leben und wirken“, und diakonische Elemente dezidiert integriert. Seine pointierten Überlegungen können wesentlich dazu helfen, den Bildungsauftrag der EFH zu konturieren und an der Hochschule eine bildende Kultur weiter auszugestalten.

Bochum, im Februar 2014

Prof. Dr. Gerhard K. Schäfer, Rektor

**I. Antrittsvorlesungen im Vortragsverbund  
am 17. April 2012**

**Prof. Dr. Kristin Sonnenberg**

**und**

**Prof. Dr. Benjamin Benz**

## Inklusion und Partizipation in der Sozialen Arbeit - eine Aufforderung zum Querdenken

*Kristin Sonnenberg*



Abbildung 1: Skorpion im Lolli - Eigenes Foto

### Einleitung

Im folgenden Beitrag werde ich mich dem Thema „Inklusion und Partizipation in der Sozialen Arbeit“ auseinandersetzen und versuchen darzulegen, warum diese als Aufforderung zum Querdenken einlädt. Es wird darum gehen, in mehreren Schritten eine Annäherung zur Auseinandersetzung zu vollziehen. In einem ersten Schritt steht das Nachdenken und Querdenken im Mittelpunkt, in einem zweiten Schritt geht es darum Zusammenhänge zu entdecken und aufzudecken, um in einem dritten Schritt Konsequenzen für das professionelle Handeln abzuleiten.

Die grundlegende Relevanz und Bedeutung des Themas „Inklusion“ und der fachlichen Diskurse um die Themen „Inklusion und Exklusion“ - das Einschließen und Ausschließen von Menschen im Kontext von Gesellschaft - verläuft in unterschiedlichen Diskursen: Armut, Migration, Gesundheit und Bildung sowie Menschen, die mit Behinderungen leben, primär der Bereich der Behindertenhilfe - auf dem Weg zur „Inklusiven Pädagogik“ - und fachlich ebenfalls betroffen, die Soziale Arbeit mit Menschen mit Behinderungen, besonderen Bedürfnissen, herausforderndem Verhalten usw. Der geführte wissenschaftliche Diskurs (siehe z. B. Balz u. a. 2012, Anhorn u. a. 2012) beeinflusst Praxis und bietet Reflexionsmöglichkeiten an. In den folgenden Ausführungen beziehe ich mich auf die Stärkung der Menschenrechte für Personen, die in ihrer Teilhabe am Leben behindert werden, z. B. an kultureller Teilhabe, Bildung und Arbeit. Grundlage dafür sind die Rechte und Forderungen wie sie in der UN-Behindertenrechtskonvention 2006 dargelegt sind.

D. h. es geht um gesellschaftliche Bedingungen und Prozesse, die Menschen behindern und ausschließen.

### Nachdenken

Fragestellungen, die sich für die Soziale Arbeit ergeben, sind:

- (1) Was genau meint Inklusion? Wo kommt der Gedanke her? Wie wird er theoretisch begründet? Ist Inklusion aktiv oder passiv gemeint? Wer will/soll denn eigentlich genau vom wem inkludiert werden? Und wenn ja, wohin? Darf ich da eigentlich auch Nein sagen? In wieweit gestalte ich als zu inkludierender Mensch, wie dies „passiert“?

Es ergibt sich mit Blick auf die Themenstellung dieses Aufsatzes ein zweiter Fragenkomplex:

- (2) Wo ist der Zusammenhang zwischen Inklusion und Teilhabe? Wo sind Gestaltungsräume? Wo Beteiligungsmöglichkeiten? Wie bin ich dabei selbstwirksam, handlungsfähig und gestaltungsfähig (Nutzerperspektive)?

Und letztendlich muss geklärt werden, in welchem Zusammenhang diese Diskussion zur Sozialen Arbeit steht:

- (3) Fallen diese Themen in den Gegenstandsbereich Sozialer Arbeit?

Vertrautere Begriffe und Ansätze der Sozialen Arbeit aus der Handlungstheorie zum Thema Teilhabe und Selbstbestimmung sind Konzepte und Theorien wie das Empowerment (Herriger), die Lebensweltorientierung (Thiersch), die Sozialraumorientierung (Hinte u.a.) und die Menschenrechtsorientierung (Staub-Bernasconi), das Recht auf Teilhabe und Beteiligung in den Sozialgesetzbüchern (z. B. SGB IX, SGB XII) sowie die damit verbundenen gesellschaftlichen und politischen Forderungen und Ansätze. Selbstverständlich werden in den folgenden Ausführungen nicht auf alle Denkanstöße Antworten formuliert, sollen diese Fragen doch die eigene Recherche und das Nachdenken fördern.

Zu (1) - Ich möchte dennoch eine Annäherung versuchen. Zum ersten Fragenkomplex „Was ist Inklusion?“, lässt sich zunächst feststellen, dass der Begriff der Inklusion unscharf ist bzw. unterschiedlich ausgelegt und definiert und noch unterschiedlicher verstanden und praktiziert wird. Ich beziehe mich in diesem Kontext auf die Definition, wie sie in der UN-BRK zu finden ist, hier in Anlehnung an die Konvention für Menschenrechte:

„...als Menschenrecht geht Inklusion alle Menschen an, nicht allein diejenigen, die ausgeschlossen sind. Denn Menschenrechte bauen darauf auf, dass jeder Mensch den anderen als Gleichen respektiert und sich deshalb solidarisch für die Rechte der anderen einsetzt. Nur wenn alle mitmachen, kann Inklusion gelingen.“ (DIMR, 2012)

Neben dem zentralen Wert der universellen Menschenwürde (d.h. Menschenrechte sind für alle Menschen anwendbar) beinhaltet diese insbesondere den Schutz vor jeglicher Form der Diskriminierung. Exemplarische weitere Werte sind Freiheit, Gleichheit und Solidarität. Diese werden in den unterschiedlichen Definitionen aufgegriffen, wie beispielsweise in der von Aktion Mensch:

„Um nichts anderes geht es bei Inklusion: Jeder Mensch erhält die Möglichkeit, sich vollständig und gleichberechtigt an allen gesellschaftlichen Prozessen zu beteiligen – und zwar von Anfang an und unabhängig von individuellen Fähigkeiten, ethnischer wie sozialer Herkunft, Geschlecht oder Alter.“ (Aktion Mensch, o.J.)

In leichter Sprache lautet die Definition zur Inklusion im Kontext der Erläuterung der UN-BRK wie folgt:

„Alle Menschen können überall dabei sein.“

Alle Menschen können überall mitmachen.“ (Aktion Mensch, 2013)

Zu (2) - Um auf den zweiten Fragenkomplex der Zusammenhänge einzugehen und die Komplexität des Themas zu verdeutlichen, möchte ich folgendes Schaubild einführen. Es stellt meine Perspektive aus der Rolle „Professorin für Soziale Arbeit“ dar, in Form einer Momentaufnahme meines Denkens. Es zeigt Spuren, auf der Suche nach Antworten und Vernetzungen:

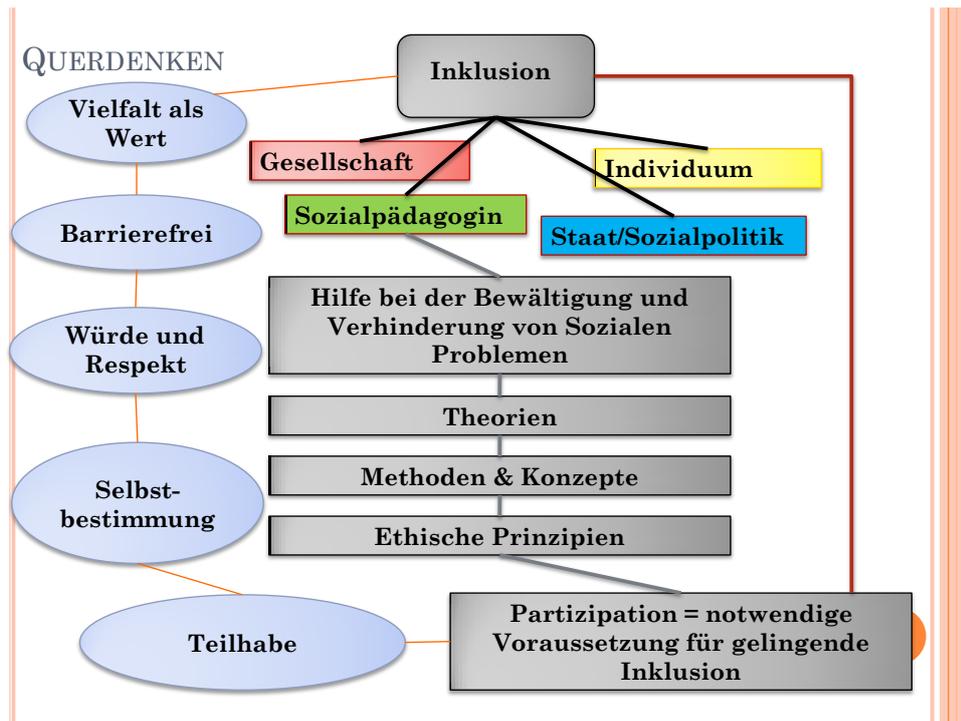


Abbildung 2: Thematische Vernetzungslandkarte „Querdenken“ im Rahmen der Antrittsvorlesung

Es finden sich auf der linken Hälfte die Werte und Forderungen nach Vielfalt, Barrierefreiheit, Würde und Respekt, Selbstbestimmung und Teilhabe. Diese sind u.a. aufzuspüren in der UN-BRK, zudem in zahlreichen theoretischen Ansätzen der Sozialen Arbeit, deren Ausführungen hier zu weit führen würden. Ich stelle die These auf und damit auch den Zusammenhang zwischen Inklusion und Partizipation her, dass Partizipation die notwendige Voraussetzung für gelingende Inklusion ist. Soziale Arbeit befindet sich und wirkt an den Übergängen der Begegnung von Einzelnen und Gruppen mit Gesellschaft oder anderen Individuen oder Gruppen, immer dann, wenn Hilfe und Unterstützung bei der Bewältigung von sozialen Problemen oder deren Verhinderung Gegenstand Sozialer Arbeit sind. Demnach ist sie an der zentralen Stelle tätig, um Inklusionsprozesse mitzugestalten.

Zu (3) – Begründen lässt sich diese besondere Zuständigkeit auf unterschiedliche Weise. So sind Sozialarbeiter und Sozialpädagogen Anwälte der Klienten und darin ausgebildet, diese in unterstützender, selbstbefähigender Weise bei ihrer individuellen Lebensgestaltung zu begleiten. Als gesellschaftliche Aufgabe ergibt sich eine politische Einmischung für die Rechte sozial Schwacher, aber auch eine Schutz- und Kontrollfunktion aus staatlicher Sicht. Positiv gedeutet erschließt sich hier heraus die Arbeit mit Gesellschaft, konkret in Sozialräumen, um Prozesse der Aufklärung, Bewusstmachung für das Thema Inklusion, an dem Gesellschaft und konkret die im Stadtteil zusammenlebenden Menschen unmittelbar betroffen sind. Diese sind letztendlich dazu aufgefordert, Inklusion zu leben und soziale Verantwortung zu tragen. Die vermittelnde Position der Sozialen Arbeit zwischen Individuum und Gesellschaft ermöglicht dies und stellt Handlungskonzepte bereit. Diese Begründungslinien ließen sich vertiefen auf Grundlage der aktuellen Beschreibung der Aufgaben und des Gegenstandes von Sozialer Arbeit in der internationalen Definition zur Sozialen Arbeit der International Federation of Social Workers aus dem Jahr 2000 (vgl. ifws.org) und deren Verankerung in den Prinzipien des Deutschen Berufsverbandes für Soziale Arbeit e.V. (vgl. dbsh.de) sowie alternativ dazu historisch z. B. mit Alice Salomon (1930), bei der sich die Bereitschaft der Gesellschaft zu Solidarität und Verantwortung für Gemeinschaft eindeutig finden lassen (siehe neben Salomon 1930, z. B. die Auslegung von Kuhlmann 2000).

## **Entdecken und Aufdecken von Zusammenhängen**

Das soeben in der Profession Sozialer Arbeit angedeutete Selbstverständnis zur Förderung und Unterstützung von Teilhabe und Selbstbestimmung lässt sich auf mindestens vier Ebenen verorten.

Zum einen sind diese Grundorientierungen Teil des Selbstverständnisses von Sozialarbeiterinnen und Sozialarbeitern und gehören zur professionellen Identität. Als Stichworte seien hier exemplarisch „Hilfe zur Selbsthilfe“, der pädagogische Grundsatz des „sich entbehrlich Machens“ und die „compliance“ im Kontext von Gesundheitsfragen genannt.

Neben der Ethik und dem Professionsverständnis finden sich auf einer zweiten Ebene Theorien der Sozialen Arbeit. Im Kontext von Teilhabe und sozialer Inklusion, Anerkennung und Wertschätzung sind hier zentral zu nennen: Der Adressat im Mittelpunkt in der Rolle des Experten, mit Eigensinn und eigenen Ressourcen – dieser Ansatz findet sich z. B. in der Theorie der Lebensweltorientierung von Hans Thiersch wieder, die subjektorientierte Theorie z. B. bei Michael Winkler und Albert Scherr („subjektorientierte Jugendarbeit“); die Orientierung zu einer Menschenrechtsdisziplin (Silvia Staub-Bernasconi); der zentrale Aspekt der Gerechtigkeit, hier der Befähigungsgerechtigkeit im „capability approach“ (Martha Nussbaum).

Eine dritte Ebene stellen die Methoden und Techniken der Sozialen Arbeit dar: Auf allen Ebenen der klassischen Methoden Sozialer Arbeit (Einzelfall/Beratung, Gruppen, Gemeinwesen/Sozialraum/Quartier) finden sich Beispiele, welche Teilhabe und Mitbestimmung fördern. Insbesondere zu nennen sind Konzepte zum „Peer-Counselling“, Hilfeplankonferenzen und das gemeinsame Entwickeln von Lösungsstrategien über ressourcenorientierte Ansätze. Ein Leitgedanke, der sich in der Praxis dazu findet und die umfassende Beteiligung anspricht ist der Leitsatz: „Nicht über uns ohne uns“ in der Arbeit mit Menschen, die behindert werden. Ohne den Anspruch auf Vollständigkeit möchte ich einige nennen. In der Einzelhilfe gibt es vielfältige Präventionsprojekte und unterschiedlichste Ansätze, wie die Arbeit mit benachteiligten Kindern und Familien, Ressourcen stärkende Arbeit, Auf- und Ausbau von Fähigkeiten und Schutzfaktoren (BALU und DU), Schulsozialarbeit als Feld, ASD und Familienhilfen des Jugendamtes. Die Kooperation und Vernetzung von Gruppen findet für sich und im Stadtteil statt, spezifisch geregelt für Kinder und Jugendliche als „Soziale Arbeit mit Gruppen“ in § 29 KJHG. Themen und Projekte über beispielsweise die Jugendförderung der Jugendämter im Gemeinwesen und in der Stadteitarbeit sind „Legales Graffiti“, die gemeinsame Gestaltung von Spielplätzen, Begegnungsprojekte für Alt und Jung, das Konzept des Mehrgenerationenhauses und viele mehr, die auf Solidarität, Verantwortung des Einzelnen für sich und sein Leben und Beteiligung schließen lassen.

Auf vierter Ebene ist zu ergänzen, die Verbindung von Wissenschaft und Praxis in der Forschung, insbesondere der Handlungs- und Aktionsforschung mit und für die Praxis. Ein hier zu benennender Entwicklungsaspekt ist die stärkere Beteiligung von Betroffenen in allen Phasen von Forschung, im Sinne einer „Partizipativen Forschung“.

Um noch einmal auf die oben formulierte These einzugehen - „Partizipation als Voraussetzung für gelingende Inklusion“ - möchte ich nun in einem dritten Schritt versuchen konkret zu beschreiben, wie Teilhabe in Gesellschaft aus unterschiedlichen Perspektiven aussehen kann, was sich in der dritten so eben benannten Ebene bereits angedeutet hat, und sich am Beispiel eines aktuellen Forschungsprojektes gut darstellen lässt.

## **Handeln**

Das Forschungsprojekt, welches ich hier anführe heißt: „Soziale Inklusion von Menschen mit Mehrfachbehinderung: Computergestützte Schreibwerkstatt als Teil lebenslangen Lernens“ und wird vom Bundesministerium für Bildung und Forschung im Zeitraum 2012 - 2015 unter der Richtlinie lebenslanges Lernen gefördert. Soziale Inklusion wird hier untersucht am Beispiel von Bildungs- und Weiterbildungsangeboten in einer Werkstatt für behinderte Menschen und den ihnen innewohnenden Inklusion fördernden und hindernden Faktoren. Diese werden im Rahmen

einer formativen Evaluation und eines umfassenden Forschungsdesigns erforscht. In diesem Projekt ist die Perspektive der Teilnehmerinnen und Teilnehmer zentral. In Interviews können alle 50 Teilnehmer die Kurse einschätzen und bewerten, sowie Verbesserungsvorschläge machen.

Die formative Evaluation der Kurse findet über einen Zeitraum von knapp zwei Jahren mit vier Erhebungszeiträumen statt, der zweite wird gerade abgeschlossen. Dazu gehören: Interviews mit allen Kursteilnehmern, Beobachtungen, Gruppendiskussionen mit den Fortbildnern und die Befragung der Mitarbeiter der Werkstatt nach z. B. wahrnehmbaren Veränderungen in Haltung und Handlung der Kursteilnehmer. Die ergänzenden Methoden neben der Befragung der Teilnehmenden dienen nicht zur Überprüfung und Kontrolle der Aussagen, sondern als ergänzende Perspektive, um eine Annäherung an Wirklichkeit anzustreben. Dies ist zum einen ein Aspekt von methodischer Triangulation, um umfassende Hinweise auf die Bedingungen zu erhalten (neben der zentralen subjektiven Einschätzung der Teilnehmer) und kann ggf. der Ausschließung „adaptiver Präferenzen“ (Nussbaum) dienen.

Ein weiteres, die Partizipation von Nutzerinnen fokussierendes Projekt, ist noch in der Vorbereitungsphase eines Antrags der Hochschule und des Neukirchner Erziehungsvereins und lautet „Soziale Inklusion von Menschen mit Behinderungen - Beurteilungen zur Wohnsituation aus der Nutzerperspektive“. In seinem methodischen Kern steht eine Nutzerbefragung im Bereich des Wohnens zum Thema Lebensqualität bzw. Zufriedenheit.

Welche Vorstellungen haben Nutzerinnen und Nutzer stationärer Einrichtungen davon, wie lange sie mit welcher Hilfe wo wohnen möchten?

Als Lehr-Lern-Praxisforschungsprojekt konnten hier bereits eine BA-Arbeit und eine Master-Thesis empirisch einzelne Aspekte untersuchen.

### **Fazit - Antworten und offene Fragen**

Die Fragestellungen, die zu Beginn formuliert wurden, sollen nun soweit dies möglich ist beantwortet werden, mit Hinweisen auf offen gebliebene Fragen.

Zu (1) Was ist Inklusion?

Die erste Frage lautete: Was ist Inklusion? Sie lässt sich auf Grundlage der erarbeiteten Argumente wie folgt beantworten. Inklusion als eine konsequente (Weiter-) Entwicklung und Umsetzung einer umfassenden Beteiligungskultur ist Voraussetzung für erfolgreiches professionelles methodisches Handeln. Inklusion muss, soll deren Umsetzung erfolgreich sein, also gelingen und zu mehr Gerechtigkeit führen, von allen Akteuren gewollt und ermöglicht werden. Dies gilt nicht ausschließlich für eine Gesellschaft, die bereit dazu sein muss, sondern ebenso für die Bereitstellung finanzieller Ressourcen durch die Politik bzw. der Realisierung entsprechender struktureller Rahmenbedingungen. Kurz gesagt, die Umsetzung von Inklusion erfordert die Akzeptanz und Unterstützung von Gesellschaft, Politik und Individuen.

Zu (2) – Wo ist der Zusammenhang zwischen Inklusion und Teilhabe?

Des Weiteren gilt, dass Partizipation eine notwendige Voraussetzung für gelingende Inklusion ist. Die Realisierung von Partizipation ist Gegenstand Sozialer Arbeit. Inklusion stellt eine konsequente Weiterentwicklung des Partizipationsgedankens und der Realisierung von Selbstbestimmung dar und gibt dieser einen rechtlichen Rahmen. Sie umfasst so formuliert (siehe z. B. UN-BRK) eine gesellschaftliche Funktion und lenkt den Blick auf notwendige strukturelle und institutionelle Veränderungen, um allen Menschen die uneingeschränkte Partizipation an gesellschaftlicher

Aktivität und zu gesellschaftlichen Bezügen zu ermöglichen (Theunissen 2009, 18). Entscheidend ist, dass sich die Fragestellung verändert hat, diese lautet im Sinne der Inklusion: Wie muss sich die Gesellschaft verändern, um ein erfolgreiches Zusammenleben heterogener Gruppen zu gewährleisten? Diese Entwicklung distanziert sich von der Frage, wie ein Individuum bestmöglich in eine Gesellschaft integriert werden kann, in dem es sich dieser anpasst.

Zu (3) - Fallen diese Themen in den Gegenstandsbereich Sozialer Arbeit? Wenn ja, wo sind sie verankert?

Diese Frage kann mit „Ja“ beantwortet werden. Denn, wie bereits in der vorhergehenden Frage argumentiert, kann Inklusion als Weiterentwicklung des Gedankens von Teilhabe und Befähigung gedeutet werden und ist somit Gegenstand Sozialer Arbeit. Die Soziale Arbeit kann zur Umsetzung einen Beitrag leisten: Teilhabe fördern, Vernetzen, Vermitteln. Sie hat entsprechende Methoden entwickelt und nimmt zwischen den Akteuren (Klient, Staat, Gesellschaft, Professionelle Ethik) eine Schlüsselposition ein.

Theoretische Entwicklungslinien, die dies unterstützen sind das Empowerment (Herriger, 2006; Theunissen, 2009), Theorien, die einen Fokus auf Selbstbestimmung, Mündigkeit, Emanzipation (Klafki) legen und wie bereits zu Beginn erläutert die Strömungen Sozialer Arbeit, die deren wissenschaftliche Ausrichtung als Menschenrechtsprofession (Silvia Staub-Bernasconi) und eine Befähigungsgerechtigkeit (Martha Nussbaum) formulieren. Die Lebensweltorientierung (Thiersch) und die Sozialraumorientierung (Hinte u. a.) stellen wichtige Brücken ins Gemeinwesen dar.

Grundannahme diese Ansätze ist es, dass Adressatengruppen, die durch ein Mehr an sozialer Abhängigkeit gekennzeichnet sind, besonderer Beteiligungskulturen bedürfen und einer Ermächtigung ihrer Selbstbestimmungspotenziale.

Ein zweiter Gedanke ist, dass Inklusion verankert als Menschenrecht, zentrale Werte der Sozialen Arbeit aufgreift, die seit mehr als 100 Jahren, seit den Zeiten von Alice Salomon, internationale Geltung haben (IFSW).

Alice Salomon formulierte dies bereits 1930 sehr deutlich:

„Soziale Arbeit beruht auf dem Grundsatz, daß die Gesamtheit für die schwachen Glieder Verantwortung übernehmen muß. Und die Gesamtheit trägt die Schuld für alle Ungerechtigkeit, Selbstsucht, Rücksichtslosigkeit, die sie im sozialen Kampf zugelassen hat. Sie muß die Schäden, die daraus entstanden sind, gutmachen, die Leiden der Opfer zu beseitigen versuchen.“ (Salomon, 1930, zitiert in Kuhlmann, 2000, 223)

Carola Kuhlmann betont, dass „bestehende gesellschaftliche Ungerechtigkeiten“ für Alice Salomon „eine Herausforderung zur Übernahme sozialer Verantwortung.“ (Kuhlmann, 2003, 106) darstellten.

Und auch in der aktuellen Definition der International Federation of Social Workers aus dem Jahre 2000 findet sich der Gedanke der Gerechtigkeit an zentraler Stelle:

„Die Profession Soziale Arbeit fördert sozialen Wandel, Problemlösungen in zwischenmenschlichen Beziehungen sowie die Befähigung und Befreiung von Menschen zur Verbesserung ihres Wohlbefindens. Gestützt auf wissenschaftliche Erkenntnisse über menschliches Verhalten und soziale Systeme greift Soziale Arbeit dort ein, wo Menschen und ihre Umwelt aufeinander einwirken. Grundlage der Sozialen Arbeit sind die Prinzipien der Menschenrechte und der sozialen Gerechtigkeit.“ (vgl. Engelke, Spatschek, Bormann, 2009, 263/4)

Soziale Arbeit basiert auf humanitären und demokratischen Idealen, sie weiß sich den Menschenrechten und der sozialen Gerechtigkeit verpflichtet. Diese Werte resultieren aus dem Respekt vor der Gleichheit und der Würde aller Menschen (vgl. Engelke, Spatschek, Bormann, 2009, 39-51). Formuliert als Menschenrecht sind zur Umsetzung Staat, Gesellschaft und Bürger in Solidargemeinschaft verantwortlich. Inklusion als konsequentes Weiterdenken und Umsetzen von

Teilhabe und Befähigung wird einen wertvollen Beitrag zur Umsetzung der zentralen Werte der Sozialen Arbeit leisten können. Hier sind insbesondere hervorzuheben: Respekt, Würde und Solidarität als ethische Prinzipien der Sozialen Arbeit. Die theoretische Ableitung bezieht die ethische Dimension des Handelns als zentral ein, z. B. die Gleichheit, Würde, Einzigartigkeit und Rechte des Menschen.

Soziale Arbeit als eine Wissenschaft vom Menschen muss auch dessen Vielfalt widerspiegeln und aushalten, dass es weder Rezepte noch einfache Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge gibt.

Das „politisches Mandat“ als Gegenstand Sozialer Arbeit ist in seiner Wirkung begrenzt. Eine Niemanden ausschließende Gesellschaft zu fördern, wäre von daher vermessen und nicht möglich. Inklusion mit dem Ziel Barrieren abzubauen, Exklusionsrisiken zu erkennen und professionelles Handeln kritisch zu reflektieren ist von bedeutender Relevanz, denn Selbstbestimmungsfähigkeit, Mitbestimmungsfähigkeit und Solidaritätsfähigkeit können gefördert werden.

Konsequenzen, die sich für das professionelle Handeln ergeben sind z. B. Wissen über die Entstehung sozialer Probleme an die öffentlichen Entscheidungsträger weitergeben und die Einmischung in sozialpolitische Entscheidungsprozesse, gegen menschenverachtende soziale Regeln von sozialen Systemen. Daraus ergibt sich die Beteiligung bei der Gestaltung von Inklusionsprozessen.

Eine Verlagerung der Verantwortung für Inklusionsprozesse im Rahmen des Abbaus des Sozialstaates auf die Schultern von Sozialarbeiterinnen und in soziale Netzwerke stellt eine reale Gefahr dar (vgl. Dahme/Wohlfahrt, 2011). Qualitativ hochwertige Soziale Arbeit kostet Zeit und Geld, um effektiv und effizient zu sein. Sie entlässt den Staat nicht aus seiner Verantwortung.

Es bleiben zahlreiche Fragen unbeantwortet: Was wollen die Nutzerinnen und Nutzer? Wollen alle inkludiert werden? Und wie? Welche Veränderungen zieht dies nach sich? Welche Ängste sind damit verbunden? Wo sind Überforderungen zu erwarten? Will die Gesellschaft eine offene sein? Ist sie dazu bereit, Menschen mit unterschiedlichen Fähigkeiten und Grenzen in ihrer Mitte aufzunehmen? Wird dies unterstützt oder behindert durch bestehende wirtschaftliche Systeme, wie den Kapitalismus und betriebswirtschaftlicher Effizienz (Nutzenmaximierung)? Was will ich als Bürgerin, Bruder, Schwester, Nachbar? Was kann ich an Verantwortung tragen, ausgestalten und leben?

Notwendig innerhalb der Gesellschaft und in der Öffentlichkeit ist eine ehrliche Diskussion der Möglichkeiten und Grenzen sowie Chancen und Risiken von sozialer Inklusion.

### Quellenverzeichnis:

**Aktion Mensch (o.J.):** Was ist Inklusion? URL: [http://www.aktion-mensch.de/inklusion/was-ist-inklusion.php?et\\_cid=28&et\\_lid=86206](http://www.aktion-mensch.de/inklusion/was-ist-inklusion.php?et_cid=28&et_lid=86206) [17.7.2013].

**Aktion Mensch (2013):** Broschüre zur UN-Konvention in leichter Sprache. URL: [http://publikationen.aktion-mensch.de/5mai/AktionMensch\\_5Mai\\_UN-Konvention\\_ls.pdf](http://publikationen.aktion-mensch.de/5mai/AktionMensch_5Mai_UN-Konvention_ls.pdf) [17.7.2013].

**Anhorn, Roland; Bettinger, Frank; Stehr, Johannes (Hrsg.) (2012):** Sozialer Ausschluss und Soziale Arbeit. Positionsbestimmungen einer kritischen Theorie und Praxis Sozialer Arbeit. 2. überarbeitete Auflage, Wiesbaden.

**Balz, Hans-Jürgen; Benz, Benjamin; Kuhlmann, Carola (2012):** Soziale Inklusion. Grundlagen, Strategien und Projekte in der Sozialen Arbeit. Wiesbaden.

**Dahme, Heinz-Jürgen; Wohlfahrt, Norbert (2011) :** Sozialraumorientierung in der Behindertenhilfe: alles inklusive bei niedrigen Kosten? In: *Teilhabe* 50 (4), 148-154.

**DIMR, Deutsches Institut für Menschenrechte (2012):** Online-Handbuch Inklusion als Menschenrecht. URL: <http://www.inklusion-als-menschenrecht.de/> [06.04.2012]

**Engelke, Ernst; Spatschek, Christian; Borrmann, Stefan (2009):** Die Wissenschaft Soziale Arbeit. Werdegang und Grundlagen. Freiburg im Breisgau.

**Herriger, Norbert (2006):** Empowerment in der Sozialen Arbeit. Eine Einführung. 3., erweiterte und aktualisierte Auflage, Stuttgart.

**Kuhlmann, Carola (2000):** Geschichte sozialer Arbeit. Eine Einführung für soziale Berufe. Schwalbach/Ts.

**Theunissen , Georg (2009):** Empowerment und Inklusion behinderter Menschen. Eine Einführung in die Heilpädagogik und Soziale Arbeit. 2. aktualisierte Auflage, Freiburg im Breisgau.

## Zumutungen sozialer Inklusion und politischer Partizipation in der Sozialen Arbeit

Benjamin Benz

### Was habe ich mit uns vor?

Ich will mich im Folgenden – gemeinsam mit Ihnen und anschließend an den Beitrag der Kollegin Kristin Sonnenberg – in zwei Teilen mit Zumutungen *sozialer* Inklusion und *politischer* Partizipation auseinandersetzen. Zunächst (1.) frage ich, was (hier) soziale Inklusion eigentlich meint und warum sie uns in der Sozialen Arbeit interessieren sollte? Gleiches habe ich (2.) mit dem Begriff der politischen Partizipation vor. Im zweiten Teil verstehe ich (3.) unter der Überschrift „handlungswissenschaftlicher Leidenschaft“ Zumutungen abschließend noch einmal anders.

### Zumutungen (I)

#### 1. Was meint hier soziale Inklusion und warum sollte sie uns in der Sozialen Arbeit interessieren?

Der abgebildete Skorpion mag in Zuckermasse inkludiert sein, vor allem aber ist er tot. Sozial inkludiert scheint er jedenfalls nicht. Was meint dann *soziale* Inklusion?

Abb. 1: Skorpion-Lutscher



Foto: Kristin Sonnenberg

Soziale Inklusion spielt in unterschiedlichen politischen Diskursen eine durchaus unterschiedliche Rolle:

- Im schul- und heilpädagogischen Bereich etwa widerstreiten Konzepte der *Integration* bestimmter Gruppen (Merkmalsträger) und der *Inklusion* einzigartiger Menschen (s. Theunissen 2009<sup>2</sup>: 17ff; Greving / Ondracek 2009: 49, 198, 226f).
- Im migrationspolitischen Diskurs hingegen kommt der Begriff der Inklusion kaum vor, stattdessen werden aktuell (so in Nordrhein-Westfalen) *Integrationsgesetze* beschlossen.
- Im armutspolitischen Diskurs schließlich heißt es zur diesbezüglichen Politik auf EU-europäischer Ebene: „Im Vertrag von Maastricht haben sich die Mitgliedstaaten der Europäischen Union u. a. das Ziel gesetzt, *gesellschaftliche Ausschließung* von Bürgern (*social*

*exclusion*) zu bekämpfen und auf *soziale Integration aller (social inclusion)* hinzuwirken.“  
(Hauser 2012: 125; Herv. i. O.)

Grenzt also der eine Diskurs Inklusion gegen Integration ab, operiert der zweite nur mit Integration und setzt der dritte beide Begriffe synonym.

Bleiben wir beim hier zu behandelnden sozialen *Inklusionsbegriff*. Dieser lässt sich in einer ersten Lesart als binäres Begriffspaar sozialer *Inklusion* versus sozialer *Exklusion* verstehen. Fast wie bei einem Lichtschalter: Strom fließt, Strom fließt nicht. Wir haben es hier aber nicht mit Strom- oder Steckdosen zu tun, sondern mit *sozialer* (also gesellschaftlicher) Inklusion. Unterschieden werden muss bei diesem binären Begriffsverständnis zwischen einer sich wertfrei verstehenden Variante (so z. B. bei Niklas Luhmann) im Sinne etwa von „nimmt teil“/„nimmt nicht teil“ und einer ausdrücklich normativen, etwa im Sinne von guter Inklusion und schlechter Exklusion. Bei vermeintlicher Wertfreiheit ist stets Wachsamkeit geboten. Doch auch die normative Variante ist so einfach nicht: Im höchsten Grade (bis in den letzten Winkel ihres Privatlebens hinein) sozial inkludiert waren in der Deutschen Demokratischen Republik hauptamtliche Mitarbeiter/innen des Amtes für Staatssicherheit.

Gleichwohl, das Postulat sozialer Inklusion hat auch etwas sehr sozialarbeiterisches: ‚Keine/r soll verloren gehen‘. Kristin Sonnenberg bemühte hierzu ja bereits Alice Salomon, ich will dies hier noch einmal tun:

„Die Biologie (...) wurde philosophisch und politisch ausgenutzt. Der Entwicklungsgedanke, fußend auf dem Glauben an den *Kampf ums Dasein* und dem Begriff der Auslese der Passendsten wurde auf das Kulturleben der Menschen übertragen. (...) Die Natur verdammt den Schwachen zur Vernichtung. (...) Der Wohlfahrtspflege war damit ihr Urteil gesprochen. Denn sie dient der *Erhaltung der Schwachen*, und verhindert den Kampf des stärkeren Lebenswillens gegen den schwächeren, hindert die Auslese der Geeigneten.“ (Salomon 1921: 6; Herv. BB)

Für mich bleibt Salomons Mahnung von 1921 – bereits vor der nationalsozialistischen Herrschaft formuliert – in einer Konkurrenzgesellschaft weiter aktuell. Allerdings bleibt auch diese Argumentation binär: Erhaltung versus Auslese. Gibt es *Zwischenräume*, gibt es *Graustufen*?

Wieder werden wir in der Heilpädagogik fündig. Hans Wocken (2010: 216) etwa unterscheidet in seinem Stufenmodell gesellschaftliche

- *Inklusion*, etwa im Rahmen einer inklusiv arbeitenden Schule, von
- *Integration*, etwa indem Kinder mit Behinderungen ‚normale‘ und ‚integrative‘ Schulklassen besuchen.
- *Separation* meint hier deren Beschulung in ‚Sonderschulen‘, während sie bei
- *Exklusion* von der Schulpflicht ‚befreit‘ sind.

‚Schulbefreiung‘ als Exklusion weist darauf hin, dass selbst der exkludierte Mensch sich ja nicht jenseits der Gesellschaft befindet, er bleibt in ihr und (gerade er) ist ihren (ausgrenzenden) Regeln und Mechanismen unterworfen. Am Beispiel arbeitsloser Menschen hat dies Christoph Türcke einmal – wie ich finde unübertroffen gut – skizziert: Der Markt treibe mit durch ihn ausgesonderten Menschen ein Doppelspiel. Er

„grenzt sie aus – und hört dennoch nicht auf, sie zu integrieren. Ausgeschlossen werden sie zwar vom Arbeitsleben (...); als umso integrierter erfahren sie sich in die Marktzwänge. Erst wer auf dem Sozialamt oder an der Straßenecke die Hand aufhalten, mittellos um Schaufensterauslagen, Kino- oder Discoeingänge herumstreichen muß, bekommt diese Zwänge ganz ungepolstert sozusagen pur zu spüren, und gerade er kann sich ihnen am wenigsten entziehen. Vor ihm zu flüchten nützt nichts. Wo man auch ankäme, der Markt ist schon da.“ (Türcke 1996: ZB 3)

Was machen Kinder, die das Spiel ständig sehen, mitspielen wollen, aber nicht dürfen? Stören sie das Spiel – bestehen darauf, doch mitspielen zu dürfen? Oder suchen sie sich andere Spiele und Spielgefährten? Oder gewöhnen sie sich das spielen wollen (ihre Wünsche) ab?

Vielleicht suchen wir noch einmal nach weiteren Graustufen. So lehrt uns die Armutforschung, Armut als relativ und damit als relationalen Begriff zum Gegenbegriff des Reichtums zu begreifen (Huster / Boeckh / Mogge-Grotjahn 2012<sup>2</sup>). Das mögliche Verhältnis von Armut und Reichtum reicht dabei von theoretisch völliger bzw. empirisch von relativer Gleichverteilung bis zu Armut im Überfluss (sozialer Polarisierung). Wäre es daran anschließend nicht naheliegend, nach Formen und Ausprägungen *gradueller* sozialer Inklusion (Benz 2012: 136) zu suchen? Damit widerspreche ich dem eben gebrauchten Stufenmodell von Hans Wocken. ‚Volle‘ Inklusion aber wird jedenfalls – mit zum Teil guten Gründen – von Klienten Sozialer Arbeit (etwa Punks) gar nicht durchgängig gewünscht. Und Exklusion markiert hier nicht nur Ausschluss, sondern auch Widerständigkeit.

Die Armutforschung kann noch einen weiteren Denkanstoß geben: Anschließend an einen multidimensionalen Armutsbegriff (Huster / Boeckh / Mogge-Grotjahn 2012<sup>2</sup>), der mindestens Einkommen, Arbeit, Wohnen, Gesundheit und Bildung, weitergehend aber etwa auch soziale Kontakte, sozialen Status und politische Partizipation, umfasst, lässt sich nach *partieller* sozialer Inklusion (Benz 2012: 135) fragen. Auch hier ist widerständige Exklusion möglich. Wohnsitzlose Bürger/innen sind dies selten freiwillig, aber es gibt sie (siehe etwa Janosch 2007; Evangelischer Kirchenkreis Recklinghausen 2013). Dann aber ist die Frage, ob eine Inklusionsdimension (etwa Wohnen oder Arbeit) die Voraussetzung für den Zugang zu allen anderen sein muss?

Aber es geht nicht nur um graduelle oder partielle Zwischenräume zwischen gesellschaftlicher Inklusion und Exklusion. Auch eine Steigerung der Gegenüberstellung von Inklusion und Exklusion ist historisch wirksam geworden. Hans Wocken (2010: 222) beschreibt sie als *Extinktion* (Auslöschung), etwa indem Menschen mit Behinderungen – vorbereitet durch die Lebensunwertdebatte der 1920er Jahre – während der nationalsozialistischen Herrschaft schlicht das Lebensrecht abgesprochen wird, bis hin zu ihrer systematischen Vernichtung. Wir sollten Alice Salomons Warnung ernst nehmen, dass Wohlfahrt grundsätzlich in Frage gestellt und dabei auch Soziale Arbeit für Ausgrenzung und Ausmerze instrumentalisiert werden kann. Heute wird in Deutschland (anders als etwa in den USA) keine Todesstrafe mehr verhängt und exekutiert. ‚Abgeschoben‘ – neben Auswanderung eine weitere Form gesellschaftlicher Extinktion – wird auch in europäischen Gesellschaften aber nach wie vor sehr wohl.

Und was passiert mit Menschen, deren Asylgesuch durch den deutschen Staat anerkannt wird? Sie werden zunächst politisch bewusst und gewollt in mehrfacher Hinsicht sozial exkludiert. Geht man etwa im Anschluss an Walter Korpi und Gøsta Esping-Andersen verschiedene Machtressourcen durch (siehe hierzu bezogen auf die Soziale Arbeit Benz 2014a), stehen ihnen neben dem Potential physischer Gewalt nicht sonderlich viele zur Verfolgung ihrer Interessen zur Verfügung (Arbeitsverbot, Ausschluss von Wahlen, stark eingeschränkte Sozialrechte usw.). Nun kann man soziale Exklusion zu rechtfertigen versuchen, eine politikwissenschaftliche Mahnung hierzu aber bleibt: sie kann die Demokratie gefährden (Heller 1928; Marshall 1992) und hat sie historisch gefährdet (Boeckh / Huster / Benz 2011<sup>3</sup>: 68ff). Solange Chancen gesehen werden, eigene Interessen wenigstens in der nächsten oder übernächsten Auseinandersetzung zur Geltung bringen zu können, „kann mit dem Gegner parliert werden“ (Heller 1928 / 1997: 197). Wenn hingegen nur Ohnmacht als Perspektive bleibt, wo Alternativen nicht mehr gesehen werden, bleibt nur die gleichermaßen Demokratie gefährdende ‚Wahl‘ zwischen Apathie und Gewalt (Benz 2013).

Was können wir festhalten zur sozialen Inklusion und der Frage, warum sie uns in der Sozialen Arbeit interessieren sollte? Soziale Inklusion

- lässt sich als Anspruch Sozialer Arbeit verstehen (s. Alice Salomon).
- bricht sich (politisch gewollt) an exkludierenden Mechanismen (s. etwa das Asylbewerberleistungsgesetz).
- ist als Begriff hinreichend präzise und theoretisch fundiert zu besetzen (vgl. ‚nachhaltige Rüstungspolitik‘).
- ist nicht immer und ungebrochen ‚gut‘ (s. exkludierende Widerständigkeit gegen gesellschaftliche Zumutungen).

Damit zur zweiten Frage:

## 2. Was meint hier politische Partizipation und warum sollte sie uns in der Sozialen Arbeit interessieren?

Was ist Politik? Als heuristische Arbeitsdefinition taugt etwa ein Verständnis von „Politik als gesellschaftliches Handeln (...), welches darauf gerichtet ist, *gesellschaftliche Konflikte über Werte* (einschließlich materieller Güter) *verbindlich zu regeln.*“ (Lehmbruch 1971<sup>4</sup>: 17, Herv. i. O.) Es geht demnach um *Entscheidungen* zwischen *Alternativen*, um Entscheidungen, die *revidierbar*, aber über *Einzelfälle* und *Zustimmungswillige* hinaus *verbindlich* sind (etwa um Entscheidungen, Krieg zu führen oder nicht).

Abb. 2: Entscheidungsnotwendigkeiten



Quelle: Johannes Weissinger 2011: 18

Dabei gehört politische Partizipation zum Gegenstands- und Funktionsbereich Sozialer Arbeit, so Günter Rieger:

„Wenn Soziale Arbeit den Auftrag hat, die Inklusion als Bürger sicherzustellen, dann muss sie sich auch um die Inklusion ihrer Klienten in das politische System kümmern. Sie bietet ‚Politik als Hilfe‘. Ihr muss es darum gehen, dass die Interessen ihrer Klienten im politischen Prozess eine Rolle spielen.“ (Rieger 2007: 90f)

Hierzu böten sich auf Selbstvertretung (Ermächtigung) zielende und stellvertretende (anwaltschaftliche) Wege (ebd.: 90). Auch hier stellt sich (wie bei der In- und Exklusion) wieder die Frage: reicht die Identifikation zweier Varianten? Rieger (ebd.: 104) deutet mit der Mitbestimmung bereits eine dritte Form an (siehe hierzu weiterführend Benz 2013), Sabine Ruß (2005: 34ff) identifiziert gleich fünf „Modi der Interessenvertretung“, darunter mit

1. Selbstvertretung und
3. advokatorische Vertretung (Stellvertretung)  
die in der Literatur zur Politik Sozialer Arbeit klassisch benannten Varianten, daneben aber auch
2. Mitvertretung (Koalition, heterogene soziale Bewegung, s. die koalierenden

Schüler/innen- und Studierendenproteste gegen das 8-jährige Gymnasium und die Studiengebühren),

4. Vertretung über wahlpolitische Mechanismen/Parteienwettbewerb (s. die Landtagswahl in NRW knapp einen Monat nach der Antrittsvorlesung) und
5. Vertretung aufgrund des Repräsentationsauftrages öffentlicher Einrichtungen (s. das Jugendamt und den Auftrag des § 1 Achten Buch Sozialgesetzbuch, nach dem die Jugendhilfe dazu beitragen soll, „positive Lebensbedingungen (...) zu erhalten und zu schaffen“),

die ich teils als Ausformungen von Selbstvertretung (2.), Mitbestimmung (4.) und Stellvertretung (5.) zu fassen versucht habe (Benz 2013: 81).

Oder haben wir es gar mit neun Stufen politischer Partizipation zu tun, wie sie Klaus Koopmann (2008) im Anschluss an Roger Hart und Richard Schröder skizziert:

1. Selbstverwaltung
2. Selbstbestimmung
3. Mitbestimmung
4. Mitwirkung
5. zugewiesen aber informiert
6. Teilhabe
7. Alibi-Teilhabe
8. Dekoration
9. Fremdbestimmung?

Hier reicht politische Partizipation von Selbstverwaltung als völliger Selbstorganisation (etwa eines Kinder- und Jugendzentrums), über Umsetzung und Evaluation (nicht aber Planung) von Angeboten durch Kinder und Jugendliche als Mitwirkung, bis zur Rolle von Plakatträger/innen auf einer Demonstration Erwachsener als Beispiel für Fremdbestimmung. Jenseits dieser feingliedrigen Unterscheidung stünde (10.) Stellvertretung/Anwaltschaft, in der Kinder und Jugendliche gar nicht mehr als Akteure auftreten (partizipieren), sondern ‚nur‘ ggf. am Ergebnis der Interessenvertretung durch Dritte teilhaben.

Jedenfalls kommt die Durchsetzung von Interessen nicht ohne ihre Vertretung (politische Partizipation) aus. Selbst im Rahmen einer (minimalen) ‚arbeitsteiligen‘ Demokratietheorie hat die politische Partizipation gemeinhin politisch ‚enthaltamer‘ Bevölkerungsteile eine wichtige Funktion:

„Alle politische Initiative ist in einen Horizont sozialer Möglichkeiten eingebunden. Wird dieser Horizont überschritten, so setzt der Widerstand gegen die Entscheidung ein: Unlust, Abkehr, Abwehr, Protest. Hier, genau hier, tritt die passive Öffentlichkeit aus dem Halbdunkel ihrer ‚normalen‘ Existenz: Ihre Reaktionen zeigen an, ob die Herrschenden die Schwelle ihrer Legitimität überschritten haben.“ (Dahrendorf 1967 / 2002: 227)

Politische Partizipation aber ist ein zum Teil höchst voraussetzungsvolles Unterfangen. So berichtet Chantal Munsch (2007: 124f) zu einer Vorbereitungsgruppe für ein Stadtteilstfest im Rahmen der Gemeinwesenarbeit eines Bürgerhauses:

Wir „luden (...) immer wieder auch Arbeitslose, die wir kannten, zu dieser Gruppe (...) ein. Aber immer war es so, dass sie ‚nichts sagen konnten‘ – wie es einmal eine Frau ausdrückte. (...) Während andere Redebeiträge wie Zahnräder ineinander griffen, fragte ich mich bei ihr oft, wieso sie das jetzt sage. (...) Als Sozialpädagogin sei ihr bewusst, dass es wichtig sei, sozial benachteiligte Menschen zu integrieren – als engagierte Bürgerin erlebe sie dies jedoch als ziemliche Belastung.“

Wir brauchen also ein Verständnis für (politische) Partizipation förderliche und hinderliche Settings – und die sind spezifisch. Die einfache Proklamation eines Jugendhauses etwa, es sei schlicht ‚offen für alle‘, reicht bekanntlich nicht.

Vielleicht braucht es aber auch gar nicht immer die Partizipation Aller, vielleicht wirkt sie sogar sozial ausgrenzend? So verdeutlichte der Hamburger Schulentscheid die unterschiedlichen Mobilisierungspotentiale der Befürworter und Gegner eines gegliederten Schulsystems. Bei Stuttgart 21 stellte sich die Frage, wen eigentlich die zur Entscheidung aufgerufene Gesamtheit umfasst bzw. umfassen soll: die Stuttgarter/innen, die Baden-Württemberger/innen, die Bundesbür-

ger/innen, die Bahnreisenden zwischen Paris und Bratislava? Was, wenn wie im Moschee-Volksentscheid der Schweiz, der Mehrheitswille an Minderheiten- und Menschenrechten kratzt?

Halten wir wiederum ein paar Hinweise zur politischen Partizipation und der Frage fest, warum sie uns in der Sozialen Arbeit interessieren sollte:

- Politische Partizipation ist wesentlich für die Profession Sozialer Arbeit, in Praxis, Ausbildung sowie Forschung und Theorieentwicklung.
- Aber wird sie hier wie dort tatsächlich als so wesentlich anerkannt und behandelt?
- Schließlich: wie bereits die soziale Inklusion ist auch (mehr) politische Partizipation nicht per se ‚gut‘.

Neben derlei Zumutungen sozialer Inklusion und politischer Partizipation sollten wir abschließend eine andere Konnotation von Zumutung nicht übersehen:

## Zumutungen II

### 3. Zu handlungswissenschaftlicher Leidenschaft

„Zumutung“ hat auch etwas mit „Mut“ zu tun (Dudenredaktion 1989<sup>2</sup>: 835) und „Leidenschaft“ etwas mit „leiden“ (ebd.: 413). Auf soziale Inklusion zielende politische Partizipation ‚passiert‘ in der Praxis und kann von dort aus handlungswissenschaftliche Leidenschaft entfachen.

Ein Beispiel: In den Jahren 2003/2004 wehrten sich von massiven Kürzungen von Mitteln für die Jugendarbeit seitens der rot-grünen Landesregierung bedrohte Klient/innen, Fachkräfte und Organisationen Sozialer Arbeit über die Initiierung einer Volksinitiative hiergegen. Mit gesammelten 174.000 Unterschriften erreichten sie weit mehr ausdrückliche Zustimmung, als mit 0,5 % der Wahlberechtigten (= 66.000 Bürger/innen) gefordert. Die Kürzungen wurden abgewehrt.

Abb. 3: Banner der Volksinitiative „Jugend braucht Zukunft!“ (2003/2004)



Quelle: [www.jugendring-bochum.de/volksinitiative.html](http://www.jugendring-bochum.de/volksinitiative.html) (11.6.2009)

Es dauerte zwei Jahre, die Landesregierung war inzwischen schwarz-gelb, bis 2006 abermals – nun von Seiten der politischen Kräfte, die die erste Volksinitiative noch unterstützten – die Jugendarbeit wiederum kaputt gespart werden sollte. Gesammelt wurden dagegen diesmal 300.000 Unterschriften. Es kam gleichwohl zu herben Einschnitten in die Budgets für Jugendarbeit. Ein best- und worst-practice-Beispiel politischer Bildungsarbeit zugleich, ging es doch ausweislich der abgebildeten Logoi zuerst um die Zukunft der Jugend, dann um ihr Vertrauen in politische Partizipation.

Abb. 4: Banner der Volksinitiative „Jugend braucht Vertrauen - jetzt!“ (2006)

Kinder- und Jugendförderungsgesetz voll umsetzen!  
**VOLKSINITIATIVE**  
Jugend braucht Vertrauen – jetzt!

Quelle: [www.jugendring-bochum.de/volksinitiative.html](http://www.jugendring-bochum.de/volksinitiative.html) (11.6.2009)

Beide Initiativen, die erfolgreiche erste und die nicht erfolgreiche zweite, dokumentieren sowohl in der Jugendhilfe vorhandenen praktischen politischen Sachverstand, als auch den Bedarf nach Reflexion und politischem Lernen. In der politischen Praxis wird die ganze Palette politischer und politikwissenschaftlicher Kenntnisse, Fertigkeiten und Haltungen relevant,

- zu polity-Fragen (Verfassung, Grundrechten, ...): Was geht?,
- zu policy-Fragen (politischen Problemen und Lösungsalternativen): Wofür tue ich das?,
- zu politics-Fragen (Handlungswissen) Wie geht das? Womit muss ich rechnen?
- insgesamt zur Frage: Wieso sind welche Interessen stark, andere schwach und lässt sich das (wie, inwieweit, warum nicht) ändern?

Und hier darf Mut gemacht werden, zur Verbindung politikwissenschaftlichen Knowhows mit dem der Profession Sozialer Arbeit in Praxis, Ausbildung und Disziplin. Denn während die Politikwissenschaft einen unglaublich reichen Fundus an Erkenntnissen und Reflexionsanregungen liefern kann, hat etwa nach Ansicht Helmut Königs (1999: 9) „das Studium der Politikwissenschaft nicht das Ziel (...), Anleitungen für die politische Praxis zu geben“. Doch:

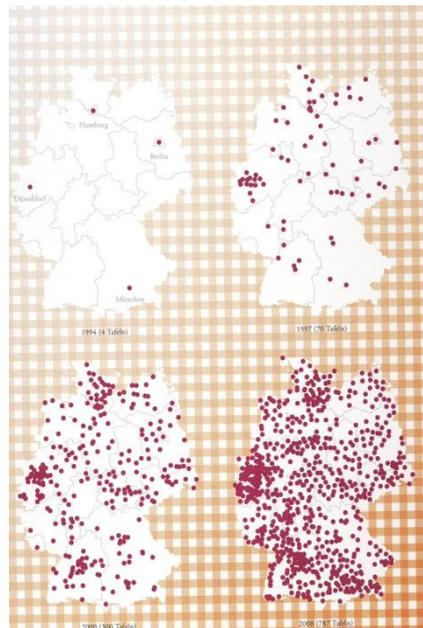
„Mögen Sozialpolitiker das Recht und die Pflicht haben, weitausschauende Reformpläne auszuarbeiten und vorzubereiten, der Armenpfleger hat zu untersuchen, wie er – neben den Bemühungen zur Besserung des Loses ganzer Klassen – die gegenwärtige Lage des einzelnen Hilfebedürftigen verbessern kann.“ (Salomon 1908: 69)

Schlichte ‚Anleitungen‘ hat auch ein Studium (der Politik in einem Studium) der Sozialen Arbeit nicht zu geben. Aber die Vermittlung von Handlungsnotwendigkeit in der politischen Praxis Sozialer Arbeit mit der von Handlungsnotwendigkeit enthobenen Erkenntnissuche und Reflexion entfacht jedenfalls bei mir in der Tat handlungswissenschaftliche Leidenschaft, die mich trägt und ermutigt. Hierzu abschließend vier ganz knapp gehaltene Beispielskizzen:

### ***Zu-mut-ungen 1: Vermittlung von Praxis und Theorie***

Den in den immer zahlreicher gewordenen ‚Tafelläden‘ engagierten Menschen gebührt zunächst Hochachtung für ihr konkretes Hilfehandeln. Hier setzen sich zehntausende Menschen ganz handfest für die Linderung von Armut in unserer Gesellschaft ein.

Abb. 5: Verbreitung von Tafel-Angeboten in Deutschland (1994, 1997, 2000, 2008)



Quelle: Stolz 2009: Nr. 69

Gleichwohl ist dieses armenhilfepolitische Angebot und Engagement politik- und sozialarbeitswissenschaftlich in hohem Maße reflexionsbedürftig (s. hierzu ausführlicher Benz 2014b). Immerhin treffen sich in diesen Angeboten Caritas/Diakonie und Entsorgungswirtschaft. Ferner treffen sich hier die Inklusionsdimensionen oben/unten (Einkommensarmut in der Überflusgesellschaft) und drinnen/draußen („Sonderläden“ analog der „Sonderschulen“).

### **Zu-mut-ungen 2: Vermittlung disziplinärer Diskurse**

In der *Fachgruppe Politik Sozialer Arbeit der Deutschen Gesellschaft für Soziale Arbeit (DGSA)* engagieren sich inzwischen etliche Personen gemeinsam für die Vermittlung sozialwissenschaftlicher Diskurse, etwa denen zur *Parteilichkeit* und zum *Empowerment* in der Wissenschaft Sozialer Arbeit mit denen in der Politikwissenschaft zur Prozessdimension (*politics*) von Politik und zur *Vertretung schwacher Interessen*.

### **Zu-mut-ungen 3: Vermittlung sozialer Interessen**

Vergleicht man die folgenden zwei Bilder aus Zeitungsmeldungen vom Sommer 2007 zu Forderungen nach weiteren „Reformen“ der Bundesregierung im Sinne der *Initiative Neue Soziale Marktwirtschaft* (links) und zur Bekämpfung der Kinderarmut seitens des *Deutschen Kinderschutzbundes* (rechts), wird deutlich, dass politische Anliegen der Sozialen Arbeit zumindest vergleichsweise hoch mobilisierungsfähig sind:

Abb. 6: ‚Demonstrationen‘ gegen Kinderarmut und für ‚Reformen‘



Quelle: Badische Zeitung vom 25.8.2007



Quelle: Badische Zeitung vom 20.9.2007

Hier geht es ziemlich mediengerecht („menschelnd“) um die Vertretung soziale Forderungen, auch wenn dies missbraucht werden kann und auch, wenn dies für krebskranke Kinder eher gilt, als für obdachlose Menschen. Jedenfalls brauchen unsere Themen keine Verrenkungen wie die in der Bildunterschrift zu den zahlreich zu sehenden Demonstrant/innen auf dem linken Bild: „Die Reformen nun nicht auf Eis legen, verlangten gestern Demonstranten mit einem Eisblock in Meseberg“ (dem Veranstaltungsort einer Klausurtagung des damaligen Bundeskabinetts).

#### **Zu-mut-ungen 4: Vermittlung emanzipativer Prozesse**

Mit einer letzten dreifachen Zu-mut-ung komme ich zur Antrittsvorlesung aus dem letzten Wochenende zurück, an dem in Freiburg im Breisgau wieder das jährliche Frühjahrskolloquium für promotionsinteressierte, promovierende und promovierte Nachwuchswissenschaftler/innen der Deutschen Gesellschaft für Soziale Arbeit stattfand. Wieso dreifach? Wer eine Affinität zu einem auf *Emanzipation* gerichteten Wissenschaftsverständnis (s. hierzu Alemann 1995<sup>2</sup>: 123ff) hat, durfte hier erfreut

- die Emanzipation (*Identifikation* und *Dissertation*) von Studierenden der Sozialen Arbeit erleben.
- die Emanzipation (*Organisation*) der Sozialarbeitswissenschaft, um zu einer Wissenschaft Sozialer Arbeit zu gelangen, erleben. Hier zeigen sich Analogien zur *Herausbildung* der Politikwissenschaft (Maier 1996) und hier wurde die fruchtbare *Zusammenführung* von disziplinären Zugängen deutlich.
- auf Emanzipation (*Ermächtigung*) von Fachkräften und Klient/innen der Sozialen Arbeit gerichtete Forschungsdesigns kennen lernen.

Auch mich prägen und verbinden solche Emanzipationsprozesse dankbar etwa

- identifizierend und lösend mit Ernst-Ulrich Huster und Silvia Staub-Bernasconi,
- herausbildend und zusammenführend mit Albert Mühlum, Konrad Maier, Björn Kraus und Günter Rieger,
- ermächtigend mit Jens Flachmeier, Eckehard Klein und Hartmut Dreier.

Ich hoffe, Ihnen mit meinem Beitrag nicht zuviel zugemutet zu haben und danke Ihnen herzlich für Ihre Aufmerksamkeit und für die Berufung an dieses Haus.

## Quellenverzeichnis

- Alemann, Ulrich von (1995<sup>2</sup>):** Grundlagen der Politikwissenschaft, Opladen: Leske + Budrich.
- Balz, Hans-Jürgen / Benz, Benjamin / Kuhlmann, Carola (Hg.) (2012):** Soziale Inklusion. Grundlagen, Strategien und Projekte in der Sozialen Arbeit, Wiesbaden: Springer VS.
- Benz, Benjamin (2012):** Politik sozialer Inklusion in formaler, inhaltlicher und prozeduraler Perspektive, in: Balz / Benz / Kuhlmann 2012: 115-140.
- Benz, Benjamin (2013):** Politische Interessenvertretung in der Sozialen Arbeit, in: ders. u.a. 2013: 70-84.
- Benz, Benjamin / Rieger, Günter / Schönig, Werner / Többe-Schukalla (Hg.) (2013):** Politik Sozialer Arbeit. Band 1: Grundlagen, theoretische Perspektiven und Diskurse, Weinheim / Basel: Beltz Juventa.
- Benz, Benjamin (2014a):** Wohlfahrtsstaatlichkeit und Soziale Arbeit in machtrressourcentheoretischer Perspektive, in: Kraus / Krieger 2014<sup>3</sup>: 197-227.
- Benz, Benjamin (2014b):** Armenhilfepolitik. Soziale Arbeit als „Hilfe unter Protest“ am Beispiel der Tafeln, in: ders. u.a. 2014: 122-140.
- Benz, Benjamin / Rieger, Günter / Schönig, Werner / Többe-Schukalla (Hg.) (2014):** Politik Sozialer Arbeit. Band 2: Akteure, Handlungsfelder und Methoden, Weinheim / Basel: Beltz Juventa.
- Boeckh, Jürgen / Huster, Ernst-Ulrich / Benz, Benjamin (2011<sup>3</sup>):** Sozialpolitik in Deutschland. Eine systematische Einführung, Wiesbaden: VS Verlag.
- Dahrendorf, Ralf (1967):** Fundamentale und liberale Demokratie, auszugsweise abgedruckt in: Massing / Breit 2002<sup>2</sup>: 223-227.
- Dudenredaktion, Wissenschaftlicher Rat (Hg.) (1989<sup>2</sup>):** Etymologie. Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache, Duden Band 7, Mannheim u.a.: Dudenverlag.
- Evangelischer Kirchenkreis Recklinghausen, Schulleferat (Hg.) (2013):** Vilim „Willi“ Vehauc. Ein Mann ohne Raum, aber nicht ohne Ziel, Recklinghausen: Evangelischer Kirchenkreis Recklinghausen.
- Greving, Heinrich / Ondracek, Petr (2009):** Heilpädagogisches Denken und Handeln, Stuttgart: Kohlhammer.
- Hauser, Richard (2012):** Das Maß der Armut. Armutsgrenzen im sozialstaatlichen Kontext – Der sozialstatistische Diskurs, in: Huster / Boeckh / Mogge-Grotjahn 2012<sup>2</sup>: 122-146.
- Heller, Hermann (1928):** Politische Demokratie und soziale Homogenität, in: auszugsweise abgedruckt in: Münkler 1997<sup>2</sup>: 196-201.
- Huster, Ernst-Ulrich / Boeckh, Jürgen / Mogge-Grotjahn, Hildegard (Hg.) (2012<sup>2</sup>):** Handbuch Armut und Soziale Ausgrenzung, Wiesbaden: VS Verlag.
- Janosch, Clemens (2007):** un-gewohnt. Wohnungslose Menschen stellen sich vor, Freiburg im Breisgau: Lambertus.
- König, Helmut (1999):** Orientierung Politikwissenschaft, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Koopmann, Klaus (2008):** (Kinder- und Jugend-) Partizipation. Eine thematische Einführung, [www.afs60.de/webcontent/files/AFS-Partizipationswerkstatt\\_Einfuehrung\\_Koopmann.pdf](http://www.afs60.de/webcontent/files/AFS-Partizipationswerkstatt_Einfuehrung_Koopmann.pdf) [29.1.2011].
- Kraus, Björn / Krieger, Wolfgang (2014<sup>3</sup>):** Macht in der Sozialen Arbeit. Interaktionsverhältnisse zwischen Kontrolle, Partizipation und Freisetzung, Lage: Jacobs.
- Lallinger, Manfred / Rieger, Günter (Hg.) (2007):** Repolitisierung Sozialer Arbeit. Engagiert und professionell, Stuttgart: Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart.
- Lehmbruch, Gerhard, unter Mitarbeit von Frieder Naschold und Peter Seibt (1971<sup>4</sup>):** Einführung in die Politikwissenschaft, Stuttgart: Kohlhammer.
- Maier, Konrad (1996):** Überlegungen zur Etablierung einer Sozialarbeitswissenschaft auf dem Hintergrund der Entwicklung der Politikwissenschaft, in: Puhl 1996: 137-148.
- Marshall, Thomas H. (1992):** Bürgerrechte und soziale Klassen. Zur Soziologie des Wohlfahrtsstaates, herausgegeben und mit einem Vorwort versehen von Elmar Rieger, Frankfurt am Main: Campus.
- Massing, Peter / Breit, Gotthard (Hg.) (2002<sup>2</sup>):** Demokratietheorien. Von der Antike bis zur Gegenwart. Texte und Interpretationshilfen, Schwalbach im Taunus: Wochenschau Verlag.
- Münkler, Herfried (1997<sup>2</sup>):** Politisches Denken im 20. Jahrhundert. Ein Lesebuch, München / Zürich: Piper.
- Munsch, Chantal (2007):** Bürgerschaftliches Engagement und soziale Ausgrenzung, in: Lallinger / Rieger 2007: 121-131.

**Puhl, Ria (Hg.) (1996):** Sozialarbeitswissenschaft. Neue Chancen für theoriegeleitete Soziale Arbeit, Weinheim / München: Juventa.

**Rieger, Günter (2007):** Politisierung als professionelle Herausforderung, in: Lallinger / Rieger 2007: 85-108.

**Ruß, Sabine (2005):** Interessenvertretung als Problemkonstruktion. Schwache Interessen im politischen Kräftefeld moderner Demokratien am Beispiel Wohnungsloser in Frankreich und den USA, Baden-Baden: Nomos.

**Salomon, Alice (1908):** Mutterschutz und Mutterschutzversicherung, Schriften des deutschen Vereins für Armenpflege und Wohltätigkeit, Leipzig: Duncker und Humblot.

**Salomon, Alice (1921):** Leitfaden der Wohlfahrtspflege, Leipzig / Berlin: Teubner.

**Stein, Anne-Dore / Krach, Stefanie / Niediek, Imke (Hg.) (2010):** Integration und Inklusion auf dem Weg ins Gemeinwesen, Bad Heilbrunn: Julius Klinkhardt.

**Stolz, Matthias (2009):** Deutschlandkarte. 101 unbekannte Wahrheiten, München: Knauer.

**Theunissen, Georg (2009<sup>2</sup>):** Empowerment und Inklusion behinderter Menschen, Freiburg i. Br.: Lambertus.

**Türcke, Christoph (1996):** Ausgrenzung, in: Frankfurter Rundschau vom 2. November 1996, S. ZB 3.

**Weissinger, Johannes (2011):** Fragen eines Protestanten beim Betrachten eines Fotos, in: AMOS, 44. Jg., Heft 4-2011, S. 18.

**Wocken, Hans (2010):** Integration & Inklusion, in: Stein / Krach / Niediek 2010: S. 204-234.

**II. Antrittsvorlesungen im Vortragsverbund  
am 11. Dezember 2012**

**Moderne Zeiten: Effizient, angepasst und repressiv?**

**Prof. Dr. Jan Friedemann**

**Prof. Dr. Frank-Peter Oltmann**

**Prof. Dr. Holger Wendelin**

## **„Neoliberaler Pfuscher im Überbau - Der ökonomische Zeitgeist im Zeichen wachsender Armut“**

*Jan Friedemann*

Den Impuls zum Thema meines Vortrages gab mir die Bekanntgabe des 4. Armuts- und Reichtumsberichtes der Bundesregierung Mitte September 2012. Die Veröffentlichung dieses Berichtes bietet alle 4 Jahre für ein paar Wochen Anlass zu beobachten, wie Öffentlichkeit, Wissenschaft und Politik die statistische Erhebung zum Stand der sozialen Lage in der Republik kommentieren, reflektieren und instrumentalisieren. Über den einen oder anderen Beitrag im Dunstkreis dieser Debatte habe ich mich innerlich echauffiert und mir gedacht, dies ist ein guter Stoff zum Anstoß bzw. Antrittsauftritt. Denn dann ist etwas Herzblut dahinter und dem Publikum wird deshalb hoffentlich nicht ganz so langweilig.

Ich beziehe mich im Folgenden auf die Entwurfsversion von Mitte September des Armuts- und Reichtumsberichtes (Bundesregierung 2012) und ignoriere die jüngst öffentlich gewordene Aufregung um die Korrekturen dieses Berichtes. Gemeint ist, dass aktuell am Wortlaut des Berichtes und an den Zahlen in mehreren Ministerien fleißig frisiert wird, weil der Bericht in Teilen „nicht der Meinung der Bundesregierung entspricht“ (Bundwirtschaftsminister Rösler 2012). Schließlich sei es „ein sehr normaler Vorgang“ (Regierungssprecher Seibert 2012) den Bericht zu verändern und z. B. Textpassagen über die 4 Millionen Menschen in Deutschland, die 2010 für einen Bruttostundenlohn unter 7 Euro gearbeitet haben, einfach herauszustreichen.

Der Skandal liegt meines Erachtens auch nicht in der Verschönerung des Berichtes, sondern 1. in dem, was man ihm auch noch nach 20 Umformulierungen und Streichungen an Auskünften über unsere Gesellschaft entnehmen kann, und 2. mit welcher Selbstverständlichkeit modernerweise Armut als quasi lästige Dauererscheinung nicht nur hingenommen oder geleugnet, sondern offensiv als Notwendigkeit für wirtschaftliche Dynamik oder individuelle Chance interpretiert wird.

Mit dem Thema „Neoliberaler Pfuscher im Überbau - Der ökonomische Zeitgeist im Zeichen wachsender Armut“, will ich Ihnen in einem klassischen Dreischritt einen Einblick in eine - zugegebenermaßen sehr pointierte - Auswahl des herrschenden neoliberalen Zeitgeistes bei der Betrachtung der Schattenseiten unserer Wirtschaft geben.

In einem ersten Schritt will ich Ihnen nach einer Einleitung zur Genese des Armutsberichtes anhand von ausgewählten Zitaten aus dem Bericht und aus dem Umfeld seiner Besprechung einige aus meiner Sicht gewöhnungsbedürftige Interpretationen von Armutsentwicklungen aufzeigen, die ich - um Missverständnissen ihrer inhaltlichen Wertschätzung meinerseits vorzubeugen - in die extra für diese Antrittsvorlesung neue geschaffene wissenschaftliche Diskursschublade ‚neoliberaler Pfuscher‘ einsortieren will.

Im zweiten Schritt werde ich exemplarisch eine neue ökonomische Interpretation von Armutsbewältigung fokussieren, um abschließend in einem dritten Schritt drei Schlussfolgerungen für die ökonomische Lehre im Fachbereich der Sozialen Arbeit zu ziehen.

Zur Einstimmung ein Blick auf den Bericht selbst und einige aus meiner Sicht neoliberaler Strömungen in der aktuellen Armutsdebatte. Eine wissenschaftlich didaktische Abgrenzung und historische Einordnung des Begriffs Neoliberalismus erspare ich mir zugunsten einer thematischen Zuspitzung und einschlägiger aktueller Stellungnahmen zum Thema Armut in Deutschland.

Zunächst ein paar Worte zur Sache, d. h. dem Armutsbericht und seiner Genese: Mit dem 4. Armutsbericht erfasst die amtierende Regierung seit nun mehr als einem Jahrzehnt - also fast synchron mit den großen Sozialstaatsreformen Anfang dieses Jahrtausends - die Lebenslagen der Menschen in Deutschland nach verschiedenen Gesichtspunkten und das mit sehr viel statistischem Aufwand. Warum wird dies überhaupt getan? Will die Regierung etwa frühzeitig erkennen, dass Menschen in Armut abgleiten, um schnell helfen zu können?

Ich denke kaum, denn es wird die Initiatoren der Agenda 2010 und die Nachfolger schon gleich nicht verwundern, dass die tiefgreifenden Veränderungen im Sozialstaat zu neuen und auch zu gewollt schlechteren Lebenslagen in Deutschland geführt haben. Dennoch: Gleichwohl die Politik der Initiator für neue Lebenslagen ist, will die Regierung die Auswirkungen der Reformgesetze erfassen, weil sie diese nicht kennt: Es findet ein offenes Experiment am Sozialstaat und seinem Nutzen für den ersten Arbeitsmarkt statt. Politiker definieren die Bedingungen für das Leben und Überleben in der Wirtschaft und im Sozialstaat ständig neu und lassen wenig Zweifel über die politische Absicht und die vorgesehenen Wirkungen ihrer Reformwerke.

Doch wie viel verdienen die Bürger nun wirklich nach 15 Jahren Arbeitsmarktreform? Wie steht es um die Kinderbetreuung? Wie viel Schulden haben sie gemacht? Wie gesund sind sie? Wie wohnen sie? Wer geht auf welche Schule? Und nicht zuletzt: Wo hat sich welcher Reichtum angesammelt? Denn schließlich handelt es sich auch um einen Reichtumsbericht. Die Veränderungen in der materiellen Lage seines Volkes interessiert die Politik vor allem auch im Hinblick auf die Wirkungen ihrer Reformen und die Funktionstüchtigkeit seiner Bürger, denen am unteren Rand in bester Absicht und mit großem Reformeifer in den letzten Jahren ein Plus an Armuts- und Leistungsdruck zugemutet wird.

Es geht dem Bericht nicht um die individuelle Lebenslage von Menschen und deren ökonomischen Überlebenskampf unter verschärften Konkurrenzbedingungen. Vielmehr geht es um eine statistische Gesamtschau auf das Verhältnis von Armut und Reichtum in der Republik und seine Funktion für das Wirtschaftswachstum. So liest sich der Bericht denn auch stellenweise eher wie ein Konjunkturbericht, als eine Beschreibung von Lebenslagen, aber vielleicht ist ja auch schon der Begriff ‚Lebenslage‘ ein schönes Wortgeschöpf für den angewandten politischen Betrachtungswinkel. Der Staat fragt seine Bürger schließlich in seiner Armutsstatistik nicht ‚Wie geht es Dir?‘ oder: ‚Wo kann ich helfen?‘, sondern eher ‚Verwahrlost Du schon oder überlebst Du noch?‘.

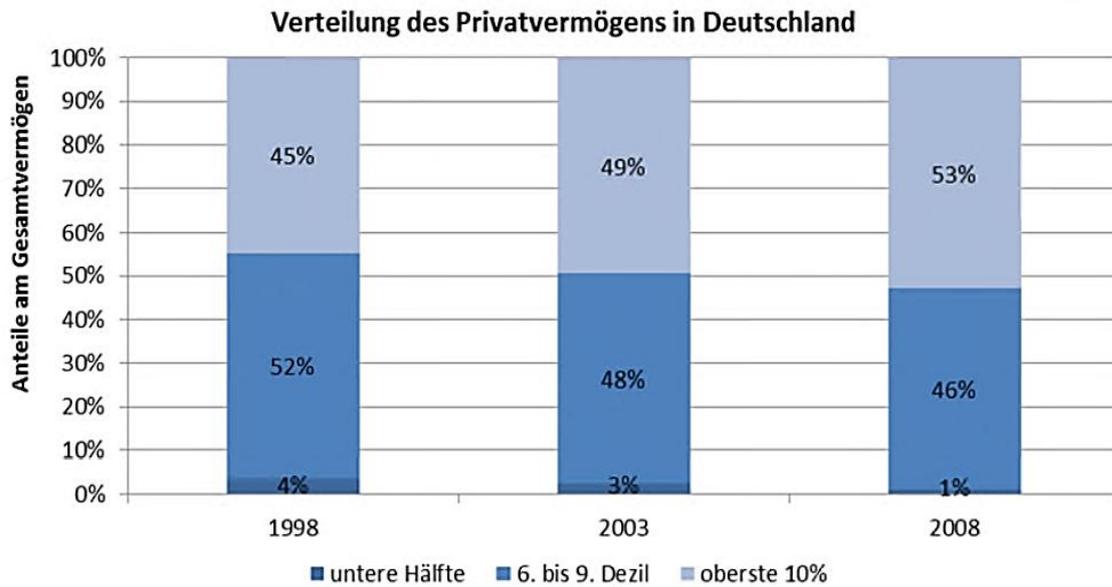
Insgesamt fällt die Bilanz im Jahre 2012 daher auch gar nicht so schlecht aus – das liegt im Übrigen auch daran, dass bisher noch keine Regierung sich in ihrer eigenen Auftragsarbeit ein vernichtendes Zeugnis hat ausstellen lassen – ich zitiere:

„Es ist immer wieder gelungen, wirtschaftliche Dynamik mit wirksamen Teilhabechancen für die große Mehrheit der Bevölkerung zu verbinden. Übereinstimmend mit dieser Tradition betont die Bundesregierung, dass die Basis für die Teilhabe der Bürgerinnen und Bürger in einer wachstumsorientierten Wirtschafts- und Finanzpolitik mit einer damit synchronisierten Sozialpolitik liegt. So entstehen die notwendigen Rahmenbedingungen für eine produktive Volkswirtschaft mit einem hohen Beschäftigungs- und Teilhabegrad.“(Bundesregierung 2012, 7).

Deutlicher kann man eigentlich nicht sagen, wer hier wen synchronisiert. Oder ist mit Synchronisation der Sozialpolitik etwa gemeint, dass diese zum Inhalt haben soll, die Verlierer der wirtschaftlichen Dynamik stets so arm zu machen, dass sie jeden Job, der dem Wachstum dient, annehmen müssen?

Selbstkritisch ist der Bericht natürlich auch, allenthalben gibt es offene Baustellen von A wie Arbeitsmarkt über D wie Demenz bis hin zu Z wie Zusammenhang zwischen sozialer und gesundheitlicher Lage. Die Lebenslagen werden wissenschaftlich korrekt untersucht, erfasst und der Bericht bietet eine Fülle von Informationen über den Zustand der Republik von ‚oben‘ bis ganz nach ‚unten‘. Unter all den erfassten Lebenslagen hat in der öffentlichen Debatte weniger der wachsende Niedriglohnsektor für Diskussionsstoff gesorgt als vor allem ein Faktum, welches ich Ihnen zur Erläuterung gerne als Grafik präsentieren will. Es geht – übrigens ein Klassiker in der

öffentlichen Diskussion - um die Verteilung des Privatvermögens in Deutschland.



**Quelle:** Lebenslagen in Deutschland, Entwurf des 4. Armuts- und Reichtumsberichts der Bundesregierung, S. 14.

Ich will Ihr Augenmerk gerne auf den hellblauen Bereich legen. Hier wird grafisch dargestellt, dass die vermögensstärksten zehn Prozent der Haushalte im Jahr 2008 über die Hälfte des gesamten Reinvermögens der Republik auf sich vereinen. Die Haushalte in der unteren Hälfte der Verteilung verfügen nur über gut ein Prozent des gesamten Nettovermögens. Das heißt in anderen Worten: die oberen 10 % der Haushalte besitzen über 50 %, während die untere Hälfte – also 50 % der Einkommenshaushalte ‚von unten‘ - nur 1 Prozent dieses Vermögens auf sich vereinen. Der Anteil des obersten Dezils ist dabei im Zeitverlauf 1998 – 2008 immer weiter angestiegen, die berühmte ‚Schere‘ geht also weiter auseinander. In dem Bereich zwischen 50 % bis zu den oberen 90 % Prozent der Einkommenshaushalte bilden sich die verbliebenen 46 % des Vermögens ab, die sich auf die klassische Mittelschicht in unterschiedlichen Proportionen, d.h. auf die verbleibenden 40% der Einkommenshaushalte verteilen.

Die Reichen sind wieder reicher geworden und die Armen wieder ärmer. Man könnte jetzt dagegen halten: Was denn sonst? Diese verfluchte Schere öffnet sich jetzt der Tendenz nach schon seit 30 Jahren. Im Jahre 2012 zu erwarten, dass sie sich wieder schließt oder gar geschlossen wird, mutet ja auch irgendwie sozialromantisch an. Also weiter im Text und es bereichere sich wer Geld und Kapital zur Verfügung hat?

Nein, so einfach ist die Welt dann doch nicht und nicht nur die Regierung, sondern in fast jeder Sendung melden sich Stimmen zu Wort, die die wachsende Ungleichheit in Deutschland thematisieren. Neben einigen sorgenvollen Betrachtungen auf den sozialen Zusammenhalt der Gesellschaft sind mir in diesem Jahr vor allem Stimmen aufgefallen, die eine ganz eigene Art der Klarstellung in Sachen wachsender Ungleichheit an den Tag legen. Besonders dreist und fehlerhaft sind diese Stellungnahmen, wenn Sie ein ökonomisches Ergebnis unserer Konkurrenzgesellschaft mit einer gesunden Portion Realismus in eine Art Naturzustand erheben, um anschließend eine geschmeidigere Interpretation für denselben Sachverhalt zu liefern.

Als prominentes Beispiel ein Zitat von Michael Hüther, Direktor des Institutes der Deutschen Wirtschaft und seine Stellungnahme zu den eben von mir präsentierten Zahlen:

„Es kann natürlich nicht jeder schaffen, realistisch betrachtet. Eine Gesellschaft muss auch mit Ungleichheit auskommen, das gehört auch dazu. Ich finde die Zahlen auch nicht besonders erhellend, weil sie nur darstellen, wie Vermögen sich darstellen. Wenn wir uns mal anschauen, wie die Einkommen sich gestalten und wie die Einkommensklassen Vermögen haben, dann stellen wir fest, die untere Hälfte der Einkommensbezieher hat ein Viertel des Vermögens. Es ist also nicht so, dass diejenigen die durch Arbeitstätigkeit Einkommen erzielen, kein Vermögen hätten.“ (Hüther 2012).

Als Erstes stellt Herr Hüther also klar, dass soziale Niederlagen zu unserer Gesellschaft einfach dazu gehören, da reicht es, auf die Wirklichkeit zu verweisen. Es wäre ja auch naiv, Herrn Hüther dieses Fakt zu bestreiten. Auffällig ist hingegen schon, dass es zunehmend zum hoffähigen Zeitgeist zu gehören scheint, mit der ‚Armutseite‘ der Marktwirtschaft für dieselbe zu argumentieren und diese nicht als eine irgendwie zu behebende Entgleisung der Marktkräfte zu bedauern. Wahrscheinlich ist es ja auch so, dass ohne die Ungleichheit und den ökonomischen Zwang zum Arbeitsangebot um jeden Preis unserer Wirtschaft die Dynamik abgehen würde, die das Institut der Deutschen Wirtschaft stets im Auge hat.

Was meint Herr Hüther jetzt mit seiner Sicht auf das Vermögen? Hat er andere Zahlen? Bestreitet er die Gültigkeit? Nein, er sagt lediglich, dass wenn wir eine andere statistische Kategorisierung desselben Sachverhaltes wählen, dann sieht die Vermögensverteilung doch schon wieder viel positiver aus. Wahrscheinlich geht es in solchen Expertenrunden sowieso nur darum, die eigene Position mit wichtigen Zahlen zu untermauern, die im Eifer des Gefechtes keiner weiteren logischen Prüfung Stand halten müssen. Aber leisten wir uns doch im Namen der Forschung einmal den Luxus.

Also, die untere Hälfte der Einkommensbezieher – das verrät ein Blick in die Zahlen des statistischen Bundesamtes (alle Zahlen: Statistisches Bundesamt 2012) - verdienen ca. zwischen 8.650 € und 26.750 € brutto im Jahr. Aber was ist jetzt mit den Vermögen derjenigen, die gar kein Einkommen beziehen? Die kommen bei dieser Art der Betrachtung nicht mehr vor und das ist auch so gewollt. Das heißt, Herr Hüther schließt schlichtweg alle aus seiner Betrachtung aus, die kein Einkommen oder ein Einkommen unter diesem Niveau haben. Das spricht auch nicht gerade für große Vermögen oder gar Reichtum, denn der ‚Hüthersicht‘ der Dinge könnte man auch entnehmen, dass 50% der Menschen in Lohn und Brot in dieser Republik nicht mehr als 26.750 € brutto verdienen – das sind 2229 € brutto im Monat – und, wenn man genauer nachschaut, dann sähe man sogar, dass 19% Prozent davon unter 12.756 € - das sind 1063 € im Monat verdienen und sich die Vermögen auch in dieser Einkommensklasse sehr unterschiedlich verteilen.

Also, kurz und zusammengefasst:

Lassen Sie sich nicht irritieren, es ist auch noch im Jahr 2012 noch so, dass wer wenig Geld hat, auch wenig Vermögen bildet und große Vermögen, die nicht verkonsumiert werden müssen, sich vermehren. Oder akademisch ausgedrückt: Ich diagnostiziere bei Herrn Hüther eine gezielte Vertauschung der ökonomischen Kategorien Vermögen und Einkommen zugunsten einer vorsätzlich falschen Induktion auf die Reichtumsverteilung in Deutschland. Herr Hüther belegt also mit seiner Gegenthese nur, was er belegen will, nämlich: „Es ist also nicht so, dass diejenigen die durch Arbeitstätigkeit Einkommen erzielen, kein Vermögen hätten“ (Hüther 2012). Dies hatte zwar auch der Armutsbericht mit der Darstellung der Verteilung des Privatvermögens selbst überhaupt nicht behauptet, die interessierte Gegendarstellung ist aber - mit Verlaub – ein ziemlicher Pfusch.

Ein weiteres Highlight im Rahmen der Armutsdebatte rund um den aktuellen Bericht will ich Ihnen nicht vorenthalten. Ich komme hiermit zum zweiten Schritt: Neues aus der ökonomischen Lehre. Es handelt sich um einen Beitrag der französischen Starökonomin Esther Caroline Duflo. Duflo ist Professorin für Entwicklungsökonomie am Massachusetts Institute of Technology (MIT). Der Economist zählte sie 2008 zu den acht einflussreichsten Ökonomen der Welt und das Magazin Time zählte sie 2011 zu den 100 einflussreichsten Personen der Welt.

Wir können den wirkungsorientierten und entwicklungsökonomischen Ansatz der neuen Ökonomischen Schule in diesem Rahmen leider nicht vertiefen. Es geht zusammengefasst darum, die existierende Armut und Ungerechtigkeit als einziges Forschungslabor für empirisch forschende Ökonomie zu nehmen. Armut wird - zugespitzt formuliert - nicht mehr als Resultat von ökonomischen Kräften fokussiert, sondern als empirisches Forschungsfeld unterstellt, indem es jetzt darum geht, die richtigen ökonomischen Anreize zu setzen. Im Prinzip - so die Unterstellung - handelt jeder Mensch nach dem Prinzip der Nutzenmaximierung (diese Vorstellung ist nicht neu). In der expliziten Deutlichkeit neu ist die praxisorientierte Anwendung dieser Überlegungen in der ökonomischen Theorie für die Ärmsten der Armen. Bei ihnen liegt nicht irgendwie Marktversagen o. ä. vor, sondern man muss Wege finden, für die armen Menschen dieser Welt die richtigen Anreize zu setzen, damit auch sie ihre ökonomischen Präferenzen in ihrer bescheidenen Wahlalternative Pareto-optimal sortieren. Und siehe da, wenn man in Indien eine Schüssel Reis zur Impfung als Anreiz in Aussicht stellt, dann kommen doch glatt mehr Menschen in ein Impfzelt, als ohne Reisschüssel. Das geschieht natürlich alles im Namen der Betroffenen und ich will auch gar nicht bestreiten, dass auf diese Art mehr Menschen zur Impfung gehen. Warnen will ich davor, dass diese Art der Betrachtung die Frage, wieso es in Indien neben zweistelligen Wachstumsraten und neuen Glitzerwelten massenhaft hungernde Menschen gibt und warum der indische Staat seine Landbevölkerung nicht ernährt, geschweige denn vollständig impft, völlig ausblendet. Bezogen auf die Armutsdebatte in Deutschland, will ich Ihnen exemplarisch ein Zitat von Madame Duflo aus der Süddeutschen Zeitung vorstellen, welches diese Art der Gedankenführung fast selbsterklärend präsentiert. Es handelt sich um Auszüge aus einem Interview, das am Wochenende nach der Veröffentlichung des Armutsberichtes in Deutschland erschien (Duflo 2012).

**SZ:** „Auch in Deutschland redet man zurzeit viel über Armut, obwohl es uns hier vergleichsweise gut geht.“

**E. Duflo:** „Das kann man wohl sagen, wenn man es, oder auch die anderen westlichen Länder, mit Afrika vergleicht.“

**SZ:** „Sie behaupten: Wenn Arme nicht sparen, bleiben sie arm. Aber wie können sie sparen, wenn sie nichts haben?“

**E. Duflo:** „Das ist ein Trugschluss. **Arme haben weniger Geld, aber auch sie haben die Wahl. Sie können sich entscheiden, ob sie heute mehr essen oder morgen** [meine Hervorhebung!]. Wenn du heute ein bisschen Geld hast und weißt, dass du morgen nichts haben wirst, dann sparst Du ein bisschen. Es gib keinen Grund, warum eine arme Person proportional gesehen weniger sparen sollte als eine reiche Person.“

Bemerkenswert ist - da ist die französische Kollegin erfrischend ehrlich und amerikanisch direkt - dass sich hier ohne wissenschaftliche Umschweife der Stammtisch-Logik des Vergleichs nach unten bedient wird. Logisch, wenn man nach Afrika schaut, dann lebt der ‚Hartz-IV-Empfänger‘ hier im Paradies auf Erden. Gemessen am Reichtum, der in unserer Republik produziert wird, geht es ihm ziemlich schlecht, wäre allerdings auch ein möglicher Vergleichsmaßstab. Jetzt bleibt es aber gar nicht bei der bekannten Gedankenfigur der vergleichenden Relativierung von Lebenslagen, sondern die Armut wird als ökonomisches Problem der Wahlentscheidung präsentiert (vgl. Banerjee, Duflo 2011, 12f.). Ich kann mich auch als Armer besser stellen, wenn ich mich noch Ärmer mache und hungere - das ist doch mal eine Ansage für die Bewältigung von Lebenslagen. An dieser Stelle setzt es bei mir in Sachen Verständnis - mit Verlaub - aus. Und ich will lieber gar nicht wissen, ob man am Massachusetts Institute of Technology (MIT) die Tatsache, dass auf diesem Globus alle 3 Sekunden ein Mensch verhungert, als bemerkenswert selbstlose Sparanstrengung wachsender Bevölkerungsschichten bei ihrer Vermögensbildung begreift. Ohne diese sarkastische Zuspitzung lautet meine sachliche Kritik an dieser Stelle: Es handelt sich um eine falsche Abstraktion von der Wirklichkeit, wenn man in der erzwungenen Bewältigung auch noch der allerärmsten Lebenslage, die ökonomische Kategorie Sparen als Investitionsstrategie bzw. Kapital für eine bessere Zukunft entdecken will. Das Einteilen beim Konsumieren ist nicht zu verwechseln mit Investieren. Zum Abschluss will und sollte ich im Rahmen einer Antrittsvorlesung im

Fachbereich Soziale Arbeit noch Schlussfolgerungen für die ökonomische Lehre im Fachbereich der Sozialen Arbeit ziehen.

**Erstens:** Es ist m. E. wichtig, dass der herrschende ökonomische Zeitgeist und auch der neoliberale Blickwinkel auf Armut und Reichtum in unserer Gesellschaft Lehrenden und Studierenden im Fachbereich bekannt ist und auch verstanden wird, wie da gedacht wird. Es nützt bisweilen nichts und beeindruckt bisweilen in der Realität auch wenig, wenn man versucht, gegen die herrschende Realität nur mit dem ‚Menschen‘ und anderen Werten zu argumentieren. Die Fähigkeit, den ökonomischen Zeitgeist zu verstehen und auch kritisieren zu können, gehört nach meiner Auffassung zum Rüstzeug eines sozialkritisch engagierten Studierenden.

Hierzu gehört natürlich auch, dass Studierende lernen, dass man heutzutage nicht davor zurückschreckt, beispielsweise den Social Return of Investment (SROI) einer Einrichtung für Wohnungslose auszurechnen (vgl. hierzu Ballweg, Lehmann 2012, 474f.). Das geht grob zusammengefasst so, dass man die Kosten für die Wohnungslosenhilfe als Gewinn schön rechnet, indem man jedem Euro, der in die Wohnungslosenhilfe fließt, Erträge zurechnet, die dem Staat z. B. aus ersparten Justizvollzugs- und Straßenreinigungsgebühren zufließen. Zu wissen, wie das geht, ist wichtig und kann für die Begründung in einem Antrag z. B. an den Landschaftsverband sehr nützlich und zielführend sein.

Gleichzeitig – und das führt mich zu meiner **zweiten Schlussfolgerung** – sollte man aber nicht davor zurückschrecken, auch und gerade im Jahr 2012 ökonomische Grundsatzfragen zu stellen. Das heißt in unserem Beispiel sich mitunter zu fragen, ob ein Wohnungsloser nicht eher eine Wohnung braucht, als dem Staat Gefängnisgebühren zu ersparen, und ob eine Ursache für seine Wohnungslosigkeit nicht eher im realen Return of Investment des boomenden Mietmarktes in den Großstädten zu suchen ist. Des Weiteren sollte man bei der Anwendung solcher Rechnungsweisen das kritische Bewusstsein dafür schärfen, dass man sich auf sehr dünnes Eis begibt. Schließlich wird ohne Vorbehalt ein Gewinnmaßstab an die Soziale Arbeit herangetragen und die Wohnungslosenhilfe auf diese Art und Weise gerechtfertigt. Aber was passiert, wenn jemand in der gleichen Logik und methodisch korrekt vorrechnet, dass die Investition in eine moderne Justizvollzugsanstalt oder besser gleich in eine elektronische Fußfessel allemal einen höheren SROI abwirft, weil sich durch diese innovative Investition sämtliche Ausgaben für die Wohnungslosenhilfe und die Straßenreinigung erübrigen?

Nochmal ohne Beispiel: Der Unterschied zwischen ökonomischen Verteilungsfragen und ökonomischer Ursachenforschung sollte nicht aus dem Blick geraten, um das Verhältnis von ökonomischen Grund und den zu bewältigenden Folgen der Armut richtig zu bestimmen.

Diese Zuspitzung führt mich zu meiner **dritten und letzten Schlussfolgerung**, die mir auf der Exkursion mit Studierenden unseres Studiengangs Master Management nach Nürnberg beim Betreten des Eingangsbereiches der ConSozial 2012 – das ist die größte Messe für das Sozialwesen in Deutschland – in den Kopf geschossen ist: Denn gleichwohl der Messeauftritt verglichen mit so mancher Industrie- oder Pharmashow noch recht bescheiden ist, wird man an allen Ecken herzlich und in bunten Broschüren auf einem zukunftssicheren Wachstumsmarkt begrüßt. Softwarehersteller buhlen um die Gunst für die beste Software zur Verwaltung sozialer Einrichtungen, und Diakonie, Caritas, AWO et al. konkurrieren um den besten Messeauftritt. Das ist so und hat mich jetzt auch nicht wahnsinnig überrascht. Für die Studierenden und mich, ist es ja auch spannend zu sehen, dass die Nachfrage nach unserer Ausbildung offensichtlich auf dem Arbeitsmarkt vorhanden ist. Dennoch: soziale Arbeit als Wachstumsmarkt der Zukunft? Steht die Welt jetzt nicht ein wenig Kopf? Wäre es nicht besser, wenn der Bereich der Sozialfälle schrumpfen, statt wachsen würde?

Sicher, Soziale Arbeit ist vielmehr als Armutsverwaltung, dennoch: Was die Armut und das Soziale angeht bleibe ich dabei, dass wachsende Armut nicht fraglos als Chance bzw. Herausforderung

für soziale Berufe der Zukunft akzeptieren sollte, geschweige denn als empirische Spielwiese für neue ökonomische Verhaltensuntersuchungen.

Mein Schlussplädoyer lautet: Die ökonomische Lehre hat gerade in härter werdenden modernen Zeiten die Aufgabe, sich gründlich der Erforschung der Ursachen von Armut zu widmen und darf wachsende Armut keinesfalls als zu managende Herausforderung akzeptieren.

#### **Quellenverzeichnis:**

**Ballweg, Thomas / Lehmann, Robert (2012):** Soziale Arbeit zahlt sich aus: der Social Return on Investment einer stationären Einrichtung der Wohnungslosenhilfe. In: NDV Nachrichtendienst des Deutschen Vereins für öffentliche und private Fürsorge e.V. Nr. 10/2012, 92. Jahrgang, S. 474-478.

**Banerjee, Abhijit V. / Duflo, Esther (2011):** Poor Economics / Plädoyer für ein neues Verständnis von Armut. München: Knaus Verlag, S. 12-14.

**Bundesregierung (2012):** Lebenslagen in Deutschland, Entwurf des 4. Armuts- und Reichtumsberichts der Bundesregierung, Stand 17.09.2012 17:00, [http://www.sozialpolitik-aktuell.de/tl\\_files/sozialpolitik-aktuell/\\_Politikfelder/Einkommen-Armut/Dokumente/Entwurf%204.%20Armutsbericht%20der%20Bundesregierung%2017.9.2012.pdf](http://www.sozialpolitik-aktuell.de/tl_files/sozialpolitik-aktuell/_Politikfelder/Einkommen-Armut/Dokumente/Entwurf%204.%20Armutsbericht%20der%20Bundesregierung%2017.9.2012.pdf) (20.09.12).

**Duflo, Esther (2012):** Esther Duflo über Armut, in: Süddeutsche Zeitung 22.09.2012, S. V2/8.

**Hüther, Michael (2012):** zu Gast bei AnneWill, Mittelschicht in Abstiegsangst - bleiben die Fleißigen auf der Strecke? ausgestrahlt in der ARD am 19.09.12 | 22:45 Uhr.

**Rösler, Philipp (2012):** Regierung entschärft Armutsbericht, <http://www.tagesschau.de/inland/armutsbericht106.html> (29.11.2012).

**Seibert, Steffen (2012):** Regierung entschärft Armutsbericht, <http://www.tagesschau.de/inland/armutsbericht106.html> (29.11.2012).

**Statistisches Bundesamt (2012):** Wirtschaftsrechnungen: Einkommens- und Verbrauchsstichprobe Einkommensverteilung in Deutschland, Fachserie 15 Heft 6, S. 15 f.

## Das Neue Steuerungsmodell: Ist die Ökonomisierung der Sozialen Dienste ein Kollateralschaden oder Teil des Modells?

*Frank-Peter Oltmann*

Das Lehrgebiet der „öffentlichen Sozialverwaltung“ erfreut sich in der Regel weder großer Beliebtheit, noch erscheint es auf den ersten Blick besonders spannend. Entsprechend ist auch wenig bekannt, dass sich auf der Folie der öffentlichen Verwaltung - und im konkreten der öffentlichen Sozialverwaltung - ein Paradigmenwechsel unseres Gesellschafts- und Sozialsystems abbildet. Um diesen Paradigmenwechsel gedanklich nachvollziehen und analysieren zu können, bedarf es zunächst der Klärung von zwei zentralen Begrifflichkeiten bzw. Phänomenen. Dies sind a) das Modell der Neuen Steuerung und b) die sogenannte Ökonomisierung der Sozialen Dienste. Unternehmen wir zum Einstieg einen kleinen Ausflug in die jüngere bundesdeutsche Geschichte. Während die Bundesrepublik die erste Welle der Ölpreiserhöhungen 1973 noch relativ unbeschadet überstand, führte die zweite Ölkrise 1979/80 zu einer starken Verunsicherung des politischen Systems und einer allmählichen Veränderung der Verhältnisse von Ökonomie und Gesellschaft sowie von Markt und Staat. Das erfolgreiche Nachkriegsmodell der sozialen Marktwirtschaft geriet durch sinkende Wachstumsraten und steigende Arbeitslosigkeit zunehmend ins Wanken und mit ihm die durchaus innovative und dynamische Wohlfahrtspolitik des Landes.<sup>1</sup>

Programmatisch mündeten die nun aufkommenden Rufe nach einer staatlichen Reaktion auf die Krise zunächst in der von FDP und CDU 1982 ausgerufenen „Wende“. Dieser erste neo-liberale Schwenk in der bundesdeutschen Nachkriegspolitik blieb lange Zeit ohne eine prominente Folgedoktrin und erfuhr erst 1999 im Schröder-Blair Papier und dann seit 2003 mit der Agenda 2010 unter einer rot-grünen Bundesregierung weitere neo-liberale Akzentuierungen.

Die genannte „Wende“ führte in den 80ern neben einer aktionistischen Sparpolitik durch das Streichen von freiwilligen Leistungen zu einer breit angelegten Reformbewegung gegen die vermeintlichen internen Ursachen der Krise. Zentrale Ausgangspunkte bei diesen Überlegungen waren die Thesen vom systematischen Staatsversagen auf der einen, und „einem System organisierter Unverantwortlichkeit“<sup>2</sup> auf der anderen Seite. Also sowohl der Staat im Allgemeinen als auch die Verwaltung im Besonderen, so die Kritik, seien nicht in der Lage, die anstehenden Hausforderungen zu meistern. Sehr verkürzt gesprochen seien Staat und Verwaltung weder willens noch befähigt, die knappen Ressourcen einer Volkswirtschaft sinnvoll zu verteilen.

Sie erlügen vielmehr a) den Versuchungen einer Allokation der Ressourcen vor dem Hintergrund verschiedener Interessensgruppen (wobei diese Kritik die Politik trifft) und b) dem Vollzug eines Dienstes nach Vorschrift ohne wirkliches Interesse für die entstehenden Kosten und Ergebnisse (diese Kritik trifft dann die Mitarbeitenden in den Verwaltungen).<sup>3</sup>

Wie aber kommt man heraus aus diesem vermeintlichen Dilemma, besonders, wenn man an demokratische Strukturen gebunden ist. Blicke über die Nordsee nach England und über den großen Teich nach Amerika ließen die Protagonisten der Kritik hoffen. Dieser Blick wurde umso flehentlicher, weil ab 1990 die deutsche Wiedervereinigung von der ohnehin schon stark gebeutelten Volkswirtschaft einen hohen Preis forderte.

---

<sup>1</sup> vgl. Ptak, Ralf (2012), Ökonomisierung der Sozialen Arbeit und ihre Alternativen, in : standpunkt: sozial, 1+2, S. 77- 83, S. 78f.

<sup>2</sup> Banner, Gerhard, (1986), Politikstrukturen und kommunale Entwicklung: Altneustadt 1985 bis 1995, in: Hesse, Joachim Jens (Hrsg.), Erneuerung der Politik von unten? Stadtpolitik und kommunale Selbstverwaltung im Umbruch, Wiesbaden, S. 159-171, S. 161

<sup>3</sup> vgl. ebenda.S. 161ff.

Das neue Zauberwort hieß „Verwaltungsmodernisierung“ und wie wir gleich sehen werden, verband sich damit die Hoffnung, sowohl die behauptete Ineffizienz der Verwaltung als auch die Klientelpolitik der politisch legitimierten Verwaltungsspitze bzw. der Stadt- oder Kreistage zu korrigieren.

Seit Beginn der 1990er Jahre laborierte die Kommunale Gemeinschaftsstelle für Verwaltungsmanagement (kurz KGSt) an der Ausarbeitung eines „Neuen Steuerungsmodells“ für die Kommunale Verwaltungspraxis. Inspiriert von den New Public Management Modellen aus dem anglo-amerikanischen Raum hoffe die KGSt, unter Zuhilfenahme betriebswirtschaftlicher Instrumente, die vermeintliche Krise des weberianischen Verwaltungsmodells alter Prägung zu reformieren und für die Anforderungen an eine globalisierte Welt fit zu machen. Neuer Referenzrahmen für die öffentliche Verwaltung sollten von nun an privatwirtschaftliche Betriebe sein. Bürokratie und Hierarchien sollten abgebaut, professionelles Handeln auf der Basis präziser Zielformulierungen und Aufgabenbeschreibungen effizient koordiniert und die Ergebniskontrolle anhand objektiver quantifizierbarer Parameter (Kennzahlen) vorgenommen werden.<sup>4</sup>

Werfen wir einen Blick darauf, wie diese Ziele erreicht werden sollten. Der wohl wichtigste und zugleich auch am kontroversesten diskutierte Bereich betrifft das sogenannte „Kontraktmanagement“ zwischen Politik und Verwaltung. Nach der Logik dieses Kontraktmanagements soll die Politik lediglich das WAS vorgeben, die Verwaltung hingegen, in der Hoffnung diese täte das objektiv und kostenorientiert, das WIE selber entscheiden. Kontrakte gibt es aber auch zwischen Zentraler Steuerung und Fachabteilungen und - darauf komme ich später noch einmal zu sprechen - auch zwischen Fachabteilungen und externen Dienstleistern. Weiterhin werden die einzelnen Instrumente zur Zielerreichung fortan als „Produkte“ gelabelt, der klassische Aufgabengliederungsplan der Kommune wird zum „Produktkatalog“. Die KGSt schreibt hierzu: „Nicht mehr die öffentliche Aufgabe, sondern das Produkt und damit die zu erzielenden Wirkungen und Ergebnisse beim Bürger wurden Ausgangspunkt von Prozessen und Strukturen.“<sup>5</sup> Um nun die Annahme, die Verwaltung entscheide objektiv und kostenorientiert, in die Realität zu übertragen, wird den einzelnen Verwaltungseinheiten neben der eben beschriebenen Aufgabenverantwortung (Stichwort: dezentrale Gesamtverantwortung) gleichzeitig eine umfassende Budgetverantwortung übertragen. Gesamtsteuerung und Controlling werden in einer zentralen Abteilung zusammengezogen und die Ergebniskontrolle durch die Politik dann durch ein Kontraktmanagement und messbare Ergebnisse (Outputorientierung) gewährleistet werden. Grundsätzlich gilt das Paradigma der Outputsteuerung bzw. dessen Weiterentwicklung in Form wirkungsorientierter Steuerung. Die beschriebenen Implikationen der Binnenmodernisierung der Verwaltung sollten zum einen um die Komponente einer „stärkeren Kundenorientierung“ ergänzt werden, zum anderen sollten interkommunale Vergleichsringe, quasi als Marktersatz, implementiert werden.<sup>6</sup>

Wenn wir nun versuchen, das bis hier beschriebene Verfahren wirtschafts- und gesellschaftspolitisch zu verorten, dann sind wir schnell und ohne Umwege bei einer neo-liberalen Gesellschaftskonzeption, deren Ziel, im Hinblick auf unsere Problemstellung, die Reduzierung eines überbordenden (und daher eines verschwenderischen und gleichzeitig versagenden) Sozialstaats, also der größtmögliche Rückzug des öffentlichen Sektors aus der allgemeinen Daseinsvorsorge, ist.

Die Protagonisten einer neo-liberalen Ökonomie nehmen für sich in Anspruch, Lösungen für sämtliche Lebens- und Gesellschaftsbereiche vorzuhalten. Im Rahmen der Verwaltungsreform bedeutet dies die Rückabwicklung mühsam errungener rechtlicher und institutioneller Normen (ich erinnere hier an das Papier zur Reform der Jugendhilfe der A-Länder „Wiedergewinnung kommunalpolitischer Handlungsfähigkeit zur Ausgestaltung von Jugendhilfeleistungen“) und es be-

---

<sup>4</sup> vgl. KGSt (Hrsg.) (1993), „Das Neue Steuerungsmodell“, KGSt-Bericht Nummer 5/1993

<sup>5</sup> <http://www.kgst.de/themenfelder/organisationsmanagement/organisatorische-grundlagen/> (01.04.2012)

<sup>6</sup> vgl. Buestrich, Michael / Burmester, Monika / Dahme, Hans-Jürgen / Wohlfahrt, Norbert (2008), Die Ökonomisierung Sozialer Dienste und Sozialer Arbeit, Baltmannsweiler, S. 40ff.

deutet auch die Vorrangstellung von Märkten und quasi marktlichen Verfahren gegenüber politisch zustande gekommenen Richtungsentscheidungen.

Wenn wir nun der These folgen, dass der Staat und seine vorgelagerten Verwaltungen nicht in der Lage sind, die zur Verfügung stehenden Ressourcen sparsam und ergebnisorientiert (also ökonomisch) einzusetzen, und es deshalb einer, marktwirtschaftlichen Implikationen folgender Steuerung bedarf, ist es nicht weiter verwunderlich, dass der Sozialbereich das erste Einfallstor neo-liberal geprägter Reformen war und ist. Ist doch davon auszugehen, dass allein in diesem Jahr ca. 300 Milliarden €, das ist fast jeder dritte erwirtschaftete Euro in Deutschland, für Soziales ausgegeben wird.<sup>7</sup> Dazu zählen die Bereiche Arbeitsmarkt, Alters- und Grundsicherung sowie Gesundheit und Pflege. Somit gab und gibt es bis zu 300 Milliarden gute Gründe, diesen Bereich a) für privatwirtschaftliche Akteure zugänglich zu machen (was in der Vergangenheit bereits umfangreichst stattgefunden hat) und b) zum Gegenstand von Einsparungsbemühungen zu machen.

Das Neue Steuerungsmodell der KGSt ist also in den frühen 1990er Jahren angetreten, die bundesdeutsche Verwaltungslandschaft effizienter, effektiver und unbürokratischer zu gestalten. Also die vermutete starre Ressourcenorientierung (Inputorientierung) mittels der Übertragung von Fach- und Finanzverantwortung und entsprechenden Zielvereinbarungen mit konsequenter Ergebnisorientierung (Outputorientierung) aufzulösen und gleichzeitig durch Benchmarks mit anderen Kommunen eigene Schwächen offenlegen. Gleichzeitig sollte die Politik um die WIE-Frage entlastet werden.

Folgt man den Resümees der KGSt, dann hat sich das NMS in den deutschen Kommunen (ebenso wie in den Ländern und anderen quasi-öffentlichen Verwaltungen) etabliert und weitestgehend bewährt.<sup>8</sup>

Zu anderen Ergebnissen kommen kritische Sozialwissenschaftler. Weder sei die Politik dem Aufruf der Selbstentmachtung durch Kontraktmanagement gefolgt, noch habe die Einführung von Benchmarks und Kennzahlen zu einer Verbesserung der Leistungen geführt. Im Gegenteil, die Versuche der Fachabteilungen, sich quantitativ zu legitimieren haben zu riesigen Datenfriedhöfen geführt, die eine rationale und rationelle Auseinandersetzung mit den dahinter liegenden Tatbeständen häufig unmöglich machten.<sup>9</sup>

Eine dezidiertere und vielleicht auch qualifiziertere Diskussion der Erfolge des NMS ist an dieser Stelle nicht möglich und ich verweise Interessierte an die zahlreich vorliegenden Einschätzungen einer Vielzahl von Kollegen.

Für die weitere Auseinandersetzung mit der Ausgangsfragestellung bleibt zunächst festzuhalten, dass das NMS im Verwaltungsalltag eine eher untergeordnete Rolle spielt, einige wenige Implikationen dieser „Reform“ jedoch massiv nachhallen und zwar auf der Ebene der Erbringer Sozialer Dienstleistungen.

Haben wir uns also bis hierher mit der, zugegebener Weise recht verkürzten, Darstellung des neuen Steuerungsmodells sowie den davor und dahinter stehenden Rahmenbedingungen befasst, werde ich nun den Bogen zu der zweiten zentralen Begrifflichkeit, also der „Ökonomisierung Sozialer Dienste“ schlagen. Dieser Bogen, wen wundert es, ist erst in Kenntnis des vorher Beschriebenen möglich, bzw. nachvollziehbar.

Ebenso wie Politik und Verwaltung wurde und wird den Trägern Sozialer Arbeit ein ineffizienter und ineffektiver Umgang mit den zur Verfügung stehenden Mittel unterstellt. Wolfgang Seibel schuf die Formel vom „funktionalen Dilettantismus“, so sein Buchtitel von 1992, in dem er das „erfolgreiche Scheitern von Organisationen der Sozialwirtschaft“<sup>10</sup> beschreibt. Es muss jedoch die

---

<sup>7</sup> vgl. Sozialbericht der Bundesregierung 2013

<sup>8</sup> KGSt (Hrsg.) (2007), Das Neue Steuerungsmodell. Bilanz der Umsetzung, Bericht 2/2007

<sup>9</sup> vgl. Holtkamp, Lars (2008), Das Scheitern des Neuen Steuerungsmodells, in: dms – der moderne staat – Zeitschrift für Public Policy, Recht und Management Heft 2/2008, S. 423-446

<sup>10</sup> Seibel, Wolfgang (1994), Erfolgreich scheinende Organisationen im "Dritten Sektor" zwischen Markt und Staat, Baden Baden

Frage gestellt werden, wobei und woran scheitern die Erbringer Sozialer Dienste. Hierzu müssen wir uns zunächst noch einmal vor Augen führen, a) welche Aufgabe Soziale Dienste im Sozialstaat haben und b) unter welchen Bedingungen sie antreten.

Fragen wir nach den Aufgaben, so sind diese (technisch ausgedrückt) die Deckung von Bedarfen, und zwar die Deckung von sozialen Bedarfen einer Klientel, die diese Bedarfe aus eigenen Mitteln nicht decken bzw. erbringen kann. In dieser Beschreibung der Aufgaben findet sich dann auch schon ein Hinweis auf die Bedingungen Sozialer Arbeit, nämlich darauf, dass die Erbringung dieser meritorischen Güter oder Leistungen eben nicht unter Marktbedingungen für zahlende Kunden geschieht.

Wenn also von der Ökonomisierung Sozialer Dienste gesprochen wird, dann ist der Umstand gemeint, das ökonomische Paradigmen und betriebswirtschaftliches Kalkül in einen Gesellschaftsbereich eingeführt werden, dessen ursprünglichen sozialpolitischen Begründungs- und Bestimmungszusammenhänge sich in ökonomischen Parametern gar nicht fassen lassen.<sup>11</sup>

Aus neoliberaler Sicht kann und darf es jedoch keine Gesellschaftsbereiche geben, die sich einem wirtschaftlichen Kalkül entziehen. Diese Einschätzung hat im Zuge der Debatte über die Neuen Steuerung dazu geführt, das fortan nicht die Ziele, Aufgaben und Methoden Sozialer Arbeit im Vordergrund standen und immer noch stehen, sondern die Themen: Kosten, Finanzierung und die Effizienz die Diskussion bestimmen.

In der logischen Konsequenz wurden deshalb grundlegenden Steuerungsmechanismen des Neuen Steuerungsmodells (programmatisch ja zur Binnenreformierung der öffentlichen Verwaltung konzipiert) auf die Sozialen Dienste übertragen. Auf zwei grundlegende Stränge möchte ich kurz eingehen.

Ein zentraler Vorgang ist hier die Abkehr von der traditionellen Inputsteuerung und die Hinwendung zur Outputorientierung, die über die Einführung von Zielvereinbarungen und Leistungsverträgen realisiert wurde. Dies wiederum hatte zwangsläufig die Sichtbarmachung von Qualität und Erfolgen Sozialer Arbeit durch die Entwicklung und Einführung von Kennzahlen zur Folge. Die hieraus entstandene Debatte um Wirkungsorientierung und Evidenzbasierung hat ihren Höhepunkt sicher noch nicht erreicht, dabei birgt sie ein geradezu beängstigendes Szenario.

Wie sollen in einer ökonomisch determinierten Debatte Effizienz und Wirkung letztendlich argumentiert und dargestellt werden, wenn nicht ökonomisch? All jene Protagonisten (auch und gerade die aus den Reihen der Sozialen Arbeit selber), die jetzt mit aufwendigen Studien und Berechnungen nachweisen können, dass sich Soziale Arbeit „rechnet“ mögen bitte gleichzeitig eine Antwort darauf entwickeln, wie es um die Daseinsberechtigung Sozialer Arbeit bestellt ist, wenn sie sich eines Tages nicht mehr „rechnet“.

Kommen wir zum zweiten Strang, der Implementierung eines Quasi-Marktes für Soziale Dienstleistungen. Die gesetzlichen Voraussetzungen hierfür wurden durch die Novellierung des BSHG 1996 und des KJHG 1998 geschaffen. Hierdurch wurde die traditionelle Aufgabenteilung zwischen öffentlichen und gemeinnützigen freien Trägern endgültig aufgebrochen und der Bereich der Sozialen Dienste für privatwirtschaftliche Akteure weit geöffnet. Der Staat (nach den ursprünglichen Zielen der Propheten des Neuen Steuerungsmodells ja nur noch in Gestalt der straff durchorganisierten Exekutive in Form der Verwaltung) tritt somit aus seiner angestammten Rolle als Auftraggeber und Akteur heraus und beschränkt sich auf eine steuernde Funktion des sich entwickelnden Sozialmarktes.

Kommen wir jetzt zu der Beantwortung der Ausgangsfrage: Ist die Ökonomisierung Sozialer Dienste ein Kollateralschaden des Neuen Steuerungsmodells oder Teil des Modells selber?

---

<sup>11</sup> vgl. Otto, Hans-Uwe / Ziegler, Holger, () Impulse in die falsche Richtung – Ein Essay zur *Neuen Steuerung* der Kinder- und Jugendhilfe, in: Forum Jugendhilfe 1/2012, S.17- 25, S. 18f.

Das Neue Steuerungsmodell ist ein offensives Element im Gesamtprozess eines ökonomiezentrierten Umbaus des bundesdeutschen Gesellschaftssystems. Gleiches gilt für die Ökonomisierung und gleichzeitige Domestizierung der freigemeinnützigen Sozialen Dienste in Deutschland. Somit sind beide Entwicklungen strategisch gesetzte Pflastersteine für den Weg einer endgültigen Ökonomisierung unserer Gesellschaft, oder in Anlehnung an Habermas, die endgültige Kolonialisierung der Lebenswelt durch die systemischen Kategorien Geld und Macht.

Zu aller Letzt noch zwei ebenso anschauliche wie schauerliche Beispiele, wie sich die schöne neue Welt neoliberaler Verwaltungsorientierung und der Freie Markt der Sozialen Dienstleistungen ihren Weg in die Realität bahnen.

Die Bertelsmann AG und die Bertelsmann Stiftung sind seit Anbeginn der Diskussion um das neue Steuerungsmodell ein aktiver Promoter des Modells und haben viele Kommunen bei der Einführung entsprechender Strukturen unterstützt. Nicht ganz uneigennützig: Seit 2005 hat die Bertelsmann Tochter Marcato-Services einen Großteil der kommunalen Verwaltung in East Riding of Yorkshire (England) übernommen. In dem Landkreis mit 325000 Einwohnern zieht Arvato lokale Steuern ein, erhebt im hoheitlichen Auftrag Gebühren, zahlt Wohngeld und Beihilfen aus, erledigt Lohn- und Gehaltsabrechnungen und betreibt 14 BürgerInnenbüros. Arvato stellt sowohl das Management als auch die komplette informationstechnologische Infrastruktur. Der Vertrag in East Riding hat nach Unternehmensangaben ein Volumen von mehr als 240 Millionen Euro.<sup>12</sup> Ein ähnliches Projekt gab es in der Zeit von 2007-2011 zwischen Arvato und der Stadt Würzburg. Die Zusammenarbeit dort wurde allerdings abgebrochen, weil sich die erhofften Einsparungen nicht eingestellt haben.

In den USA und England soll ein neuartiges Finanzierungsmodell die Sozialarbeit in Haftanstalten revolutionieren. Mit "Social impact bonds" spekulieren Investmentbanker auf den Erfolg von Betreuern bei der Senkung der Rückfallquote. In einem aktuellen Fall stellt Goldman Sachs beispielsweise 9,6 Millionen US Dollar zur Verfügung, damit ein privater Träger die Resozialisierungsarbeit umsetzen kann. Schafft der Träger die vereinbarte Quote, winkt ein satter Bonus, schafft er sie nicht, gibt es gar nichts.<sup>13</sup>

Die Rollen zwischen Staat und Privat werden hier radikal neu verteilt. Mithilfe von Social impact bonds kann der Staat sich von dem Risiko freihalten, dass die Sozialarbeiter anschließend das tun, was Sozialarbeiter oft tun: Rückschläge erleben und Enttäuschungen einstecken. Der Staat wälzt das finanzielle Risiko, das gerade mit seinen schwierigsten Aufgaben verbunden ist, damit auf den privaten Träger ab - obwohl er selbst politisch in der Pflicht steht.

## Quellenverzeichnis

**arvato services (2006):** Ein Blick über die Grenzen nach East-Riding, Großbritannien: Präsentation an der IHK Osnabrück Emsland im Rahmen der Veranstaltung „Privat statt Staat – Chancen für den Mittelstand durch Privatisierung, Osnabrück

**Banner, Gerhard (1986):** Politikstrukturen und kommunale Entwicklung: Altneustadt 1985 bis 1995, in: Hesse, Joachim Jens (Hrsg.), Erneuerung der Politik von unten? Stadtpolitik und kommunale Selbstverwaltung im Umbruch, Wiesbaden, S. 159-171

**Buestrich, Michael / Burmester, Monika / Dahme, Hans-Jürgen / Wohlfahrt, Norbert (2008):** Die Ökonomisierung Sozialer Dienste und Sozialer Arbeit, Baltmannsweiler,

**Holtkamp, Lars (2008):** Das Scheitern des Neuen Steuerungsmodells, in: dms – der moderne staat – Zeitschrift für Public Policy, Recht und Management Heft 2/2008, S. 423-446

**KGSt (Hrsg.) (2007):** Das Neue Steuerungsmodell. Bilanz der Umsetzung, Bericht 2/2007

---

<sup>12</sup> vgl. arvato services (2006) Ein Blick über die Grenzen nach East-Riding, Großbritannien: Präsentation an der IHK Osnabrück Emsland im Rahmen der Veranstaltung „Privat statt Staat – Chancen für den Mittelstand durch Privatisierung, Osnabrück

<sup>13</sup> Steinke, Ronen (2012) Warum Goldman Sachs in Häftlinge investiert, in: Süddeutsche 08/08

**KGSt,(Hrsg.):** <http://www.kgst.de/themenfelder/organisationsmanagement/organisatorische-grundlagen/>  
(01.04.2012)

**Otto, Hans-Uwe / Ziegler, Holger, ():** Impulse in die falsche Richtung – Ein Essay zur Neuen Steuerung der Kinder- und Jugendhilfe, in: Forum Jugendhilfe 1/2012, S.17- 25, S. 18f.

**Ptak, Ralf (2012):** Ökonomisierung der Sozialen Arbeit und ihre Alternativen, in: standpunkt: sozial, 1+2 , S. 77- 83

**Seibel, Wolfgang (1994):** Erfolgreich scheiternde Organisationen im "Dritten Sektor" zwischen Markt und Staat, Baden Baden

**Sozialbericht der Bundesregierung 2013**

**Steinke, Ronen (2012):** Warum Goldman Sachs in Häftlinge investiert, in: Süddeutsche 08/08

## **„Rückkehr zur harten Hand? – Zur Renaissance repressiver Vorstellungen im Umgang mit „renitenten“ Jugendlichen“**

*Holger Wendelin*

Mein Beitrag trägt den Titel „Rückkehr zur harten Hand? – Zur Renaissance repressiver Vorstellungen im Umgang mit „renitenten“ Jugendlichen“. Es geht also darum, wie sich wieder repressive Vorstellungen im Umgang mit denjenigen etablieren, denen wir auf unterschiedlichste Weise nicht gerecht werden können; die oftmals erfolglos durch unsere Hilfeangebote rutschen und mit delinquentem und unangepasstem Verhalten auf ihre schwierigen Lebenslagen aufmerksam machen.

Selbst in der Fachwelt werden diese Jugendlichen oft als „die schwierigen“ oder als „die Erziehungsresistenten“ betitelt. Begriffe übrigens, die ihrerseits stigmatisieren und ausgrenzen und damit die Problematik eher verstärken dürften. Insbesondere diese besondere Gruppe von Jugendlichen stellt uns Fachkräfte in der Praxis aber auch in der Wissenschaft immer wieder vor große Herausforderungen und um diese Gruppe soll es im Weiteren gehen.

Aber wie Christian Schrappert sinngemäß einmal formulierte, wurden und werden gesellschaftliche Entwicklungen immer an ihren Grenzfällen diskutiert (Schrappert 2006, S. 17). Die Debatte verweist also nicht nur auf einen kleinen isolierten Bereich, sondern auf Haltungen und Vorstellungen, die gesamtgesellschaftlich zu thematisieren sind und sich in diesem speziellen Diskurs in besondere Deutlichkeit widerspiegeln. Insofern weist auch mein Beitrag über diese besondere Klientel hinaus.

Ich möchte im Weiteren drei Ebenen beleuchten. Zum ersten die gesellschaftliche Sicht, hier vor allem das Bild, das über die Medien vermittelt wird. In einem zweiten Schritt möchte ich auf politische Entwicklungen eingehen um dann schließlich im dritten Teil zu der Frage zu kommen, wie wir in der Sozialen Arbeit – hier insbesondere der Jugendhilfe – mit der Thematik, die – so viel sei vorweggenommen – nicht nur aber auch von Gesellschaft und Politik an uns herangetragen wird, umgehen.

Einsteigen möchte ich mit einem kurzen Rückblick:

Noch in den 50er und 60er Jahren des letzten Jahrhunderts waren Gewalt, Druck, harte Strafe und Demütigung durchaus gängige und akzeptierte Bestandteile einer eher repressiv orientierten Erziehung. Mit dem gesellschaftlichen Wandel, der durch die 68er Bewegung eingeleitet wurde, wuchs die Erkenntnis, dass solche Methoden weniger Erziehung als Dressur bedeuten und bei den Zöglingen mehr Schaden als Nutzen bringen und letztlich auch einem freiheitlich-demokratischen Selbstverständnis entgegenstehen. In der Folge wurden sie aus dem pädagogischen Repertoire weitgehend verbannt. Auch im Umgang mit der oben erwähnten Klientel änderte sich durch die Heimreform der 70er und 80er Jahre einiges. Die gewaltvolle Fürsorgeerziehung in überwiegend geschlossenen Heimen wurde weitgehend abgeschafft. Stattdessen wurden pädagogisch sinnvollere Alternativen gesucht und häufig auch gefunden. Im Wesentlichen wurde durch engere Betreuung, bessere Ausbildung und angemessenere pädagogische Methoden den Jugendlichen ein deutlich humaneres Aufwachsen ermöglicht. Andernorts wurden auch durchaus exotische Konzepte wie etwa die Intensivpädagogischen Auslandshilfen entwickelt – sodass wir ab Mitte der 90er Jahre von einer vergleichsweise repressionsarmen und freien Erziehung in diesem Bereich ausgehen können. Gerahmt wurde diese Entwicklung auch durch das 1990 in Kraft getretene Kinder- und Jugendhilfe Gesetz, das das eingriffsorientiertere Jugendwohlfahrtsgesetz ablöste. Dieser repressionsarme Umgang fand sowohl in der Fachwelt als auch in der Gesellschaft breiten Zuspruch und wurde kaum in Frage gestellt.

Damit komme ich zur heutigen Situation.

Und beginne zunächst mit der gesellschaftlichen Sicht, wie sie uns insbesondere über Medien vermittelt wird:

In den letzten Jahren haben sich gerade bei den privaten Sendern die sogenannte Coachingformate und Realitysoaps durchgesetzt und eine ganze Reihe dieser Formate befasst sich mit dem Umgang besonders „schlimmer“ Jugendlicher – ich benutze diese Formulierung hier absichtlich, um die Sichtweise der Medien zu verdeutlichen – dazu später mehr.

Ich möchte die Problematik an zwei Beispielen verdeutlichen:

Ein erstes prominentes Beispiel stellt hier das Boxcamp Lothar Kanneberg dar, dass als Unikat real existiert und in der Nähe von Kassel angesiedelt ist. Das Boxcamp kam 2005 erstmalig in die Medien und in die Schlagzeilen. In dieser Einrichtung werden Jugendliche über ein halbes Jahr betreut. Inhalt ist ein Alltag, in dem vor allem Sport - insbesondere Boxen - als Leitmedium dient. Die Betreuer sind absichtlich keine Fachkräfte, sondern Menschen mit eigener problembehafteter Vergangenheit. Die sogenannten Respekttrainer sollten für Jugendliche Vorbilder sein, die ihre Situation aus eigener Erfahrung kennen.

Bei genauerer Betrachtung aber zeigt das Boxcamp erhebliche Parallelen zu den von Erving Goffmann in den 60er Jahren beschriebenen Totalen Institutionen: Es findet eine Deindividualisierung statt, Jugendliche werden durch einheitliche und nach Rang gestaffelte Bekleidung uniformiert und durch ein Privilegiensystem diszipliniert. Die Respekttrainer heben sich durch eigene andersfarbige Trainingsanzüge von den Jugendlichen ab. Der Alltag ist stark durchstrukturiert, allzeit überwacht und von Drill und Gruppendruck geprägt. In konfrontativen Gruppenübungen werden Jugendliche in demütigender Weise bloßgestellt. Außenkontakte werden unterbunden und/oder überwacht. Hinzukommen Einrichtungs- und Gruppennormen, die unanfechtbar und umfassend über dem alltäglichen Leben stehen.

Pädagogen reagierten und reagieren ausgesprochen skeptisch auf diese Form der Hilfe, widersprach sie doch allem was sich in der eingangs erwähnten Heimreform der 70er und 80er Jahre durchgesetzt und vollzogen hatte.

Vorrangig propagierte die mediale Darstellung des Boxcamps einen harten und restriktiven Umgang mit den Jugendlichen. In diversen Reportagen und schließlich auch in einer Serie von RTL 2 wurde diese harte Pädagogik als zukunftsweisend angepriesen. 2005 wurde Herrn Kanneberg durch den Bundespräsidenten Horst Köhler das Bundesverdienstkreuz mit entsprechender Bildzeitungsschlagzeile verliehen.

Auch Roland Koch sprang 2008 im Wahlkampf auf und stellte sich neben Kanneberg. Kochs Kommentar zum Boxcamp:

"Gewalttätige Jugendliche gehören nicht in einen Kuschelvollzug." (Koch 2008)

Bundesweit hatte das Boxcamp in Medien und Politik eine durchweg positive Aufmerksamkeit erfahren und erfreut sich seit dem in regelmäßigen Abständen prominentem Besuch aus Politik und Gesellschaft.

Es geht mir hierbei weniger um eine abschließende fachliche Bewertung des Boxcamps - unterdessen läuft eine durchaus seriöse Evaluation – auf deren erste Ergebnisse ich später zurückkommen werde (Galuske, Böhle 2009). Vielmehr geht es mir um das Phänomen der medialen Darstellung der harten Hand, die hier in beeindruckendem Maße verfangen hat.

Ein zweites Beispiel sei hier mit der Serie „Teenager außer Kontrolle“ herangezogen. In dieser Serie geht es ebenfalls um vermeintliche Monsterkids, die von RTL für mehrere Wochen in ein Erziehungscamp in die USA geschickt wurden. Dort angekommen, wurden sie zunächst in der

Wüste von der Außenwelt isoliert und uniformiert. Die ersten Tage des Programms standen durchaus im Zeichen des Brechens der Jugendlichen. Diana Schmidt (2009) hat herausgearbeitet, wie sehr hier mit Deindividualisierung, Demütigung, Unterdrückung, psychischer Gewalt, Nötigung zu harter körperlicher Arbeit, martialischen Strafaktionen wie Gewaltmärschen und letztlich Selbstaufgabe gearbeitet wurde. Erst wenn die Jugendlichen sich konform verhielten und die Regeln achteten, durften sie aus ihrer Einzelisolation, die aus einem Steinkreis, einem kleinen Zelt und einem Sprechverbot bestand wieder heraus, durften sich wieder mit anderen unterhalten, durften wieder zumindest teilweise autonome Persönlichkeiten sein. Diese so gebrochenen Jugendlichen – die bei Verstößen die Rückkehr in den Steinkreis riskierten, sollten nun im zweiten Schritt durch positive Erlebnisse im Sinne der Programmziele aufgebaut werden.

Die Dokusoap hatte auf RTL bombastische Einschaltquoten, lief wöchentlich und wurde in vier Staffeln über vier Jahre hinweg ausgestrahlt.

Damit einher geht übrigens auch eine vereinfachte Sicht auf die Problemhintergründe: Schuldig und folglich umzuerziehen sind die Jugendlichen dieser Formate selbst. „Da ist das Problemkind; das muss repariert werden.“ Jugendliche in schwierigen Lebenslagen werden hiernach nicht mehr als Subjekte in vielschichtigen und buntscheckigen Verhältnissen, aus denen heraus sich die Problemlagen komplex entwickeln oder als Symptomträger von Konflikten, die etwa im Familiensystem liegen gesehen. Gesellschaftliche Ursachen werden ebenfalls nicht in den Blick genommen.

Nicht gefragt wird auch danach, ob die Jugendlichen überhaupt die Möglichkeit hatten, angemessene Kompetenzen zur Lebensbewältigung zu entwickeln, oder ob ihr Verhalten in ihrer individuellen Lebenswelt möglicherweise hoch funktional und damit nur natürlich ist.

Nein – Schuld sind ungeachtet all dieser Fragen die verkorksten Jugendlichen selbst, sie müssten sich nur zusammenreißen und endlich tun, was von Ihnen verlangt wird, dann würde alles gut. Wer sich gegenüber dieser Aufforderung renitent oder resistent zeigt, wird zur Verantwortung gezogen. Das abweichende Verhalten der Jugendlichen wird gleichsam monokausal und individualistisch gesehen. Soweit die dahinterliegende simple Weitsicht, die in diesen Sendungen vermittelt wird.

Spätestens hier finden wir auch Parallelen zur Neoliberalismusdebatte, in der es letztlich auch um eine Individualisierung von prekären Lebenslagen geht – euphemistisch bezeichnet als Betonung der Eigenverantwortung.

An diesen beiden Beispielen – und es gäbe noch einige mehr, nicht nur im Fernsehen – wird deutlich, dass der harte Umgang mit Jugendlichen offenbar wieder große Resonanz findet und auch gesellschaftlich wieder stärker akzeptiert und durch entsprechende Einschaltquoten goutiert wird.

Parallele Entwicklungen finden wir in anderen gesellschaftlichen Bereichen, die Diskussion um das „Lob der Disziplin“ sei hier nur kurz erwähnt.

Kürzlich warf eine Kollegin die Frage auf, ob wir uns mit solcherlei Darbietungen befassen müssten. Tatsächlich könnte man – und viele tun das – diese Sendungen ignorieren. Freiwillig zusehen würde man ja – vermutlich - ohnehin nicht.

Ich bin mir aber sicher, dass uns als Professionelle diese Formate auf unterschiedlichen Wegen teils bemerkt teils unbemerkt begegnen.

Zunächst erreichen und prägen diese Formate – die Einschaltquoten sind ja mitunter immens - breite Bevölkerungsteile und nicht selten sind dies dann eben auch die Familien und Eltern, mit denen wir bzw. die Sozialpädagoginnen in der Praxis, die wir ja immerhin ausbilden, arbeiten müssen. RTL prägt die Erziehungsbilder, gegen die die Praxis dann anarbeiten muss.

Auch unsere Studierenden selbst kommen mit entsprechenden Vorprägungen zu uns an die Hochschule. Teilweise sind diese Prägungen ganz offen, teilweise geschieht dies aber auch verdeckt, wenn Grenzsetzung, Bestrafung und eben die harte Hand zu legitimen und zentralen Inhalten zeitgemäßer Pädagogik verklärt werden. Holger Ziegler hat 2009 (Ziegler 2010) dazu Studierende der Sozialen Arbeit befragt:

Zwei Drittel der Befragten meinten, das Jugendliche mehr Disziplin bräuchten. 57 % meinten, Disziplin müsse in der Pädagogik wieder stärker betont werden.

Auch hier schwingt vermutlich – neben Bernhard Bueb – RTL mit. Ziegler findet zu diesen wie er sie nennt „repressiven Einstellungen“ eine eindeutige Korrelation zu Einstellungen, die er als „wohlfahrtsskeptisch“ bezeichnet und die auf neoliberale Orientierung verweisen. Immerhin 54 % der Studierenden wiesen eine entsprechende Einstellung auf. Das heißt, dass wir tagtäglich in der Lehre mit diesen Tendenzen konfrontiert sind.

Mit zunehmender Studiendauer nahmen diese Orientierungen übrigens ab. Das Studium scheint also zu wirken.

Der dritte Weg, auf dem wir damit konfrontiert werden, bringt mich zu meinem zweiten Teil: der Politik.

Letztlich hantiert auch Politik mit diesen Vorstellungen, seien sie nun über RTL, die Bildzeitung oder andere gesellschaftliche Foren kommuniziert. Sicherlich sind entsprechende Vorstellungen auch unabhängig der gesellschaftlichen Diskussion in den Köpfen mancher Politiker - wieder oder immer noch - verankert. Politik formuliert ihrerseits Forderungen nach der harten Hand. Diese Forderungen gehen dann direkt an unsere Adresse und sollen unsere vermeintliche „Kuschelpädagogik“ endlich zugunsten einer weniger kuscheligen ablösen.

Der damals nordrhein-westfälische Ministerpräsident Jürgen Rüttgers forderte beispielsweise 2007 mehr „Erziehungscamps“. Ganz unverhohlen wurde dabei mit dem Versprechen nach mehr Härte operiert. Hier kann ein unmittelbarer Zusammenhang zu der eingangs erwähnten Ehrung von Lothar Kannenberg und seinem Boxcamp und der entsprechenden Berichterstattung unterstellt werden.

Es sei auch an den hessischen Wahlkampf 2008 erinnert, in dem Roland Koch – mein damaliger Landesvater – eine polarisierende Debatte zu kriminellen Ausländern anstieß. In dieser sprang auch die Bildzeitung Koch zur Seite und titelte:

*„Bei -55 °C Holz hacken. Hessen schickt Schläger (16) nach Sibirien“ „Knallharte Strafmaßnahme anstatt Kuschelpädagogik“ (Bild 17.01.2008).*

In diesem Kontext brüstete Koch sich dann auch mit dem erwähnten Boxcamp von Lothar Kannenberg und forderte ebenfalls weitere Erziehungscamps.

Und eben hier wird die Jugendhilfe mit politischen und oft populistischen Erwartungen konfrontiert, denen sie sich nicht immer entziehen kann.

Rene Grummt, Peter Schruth und Titus Simon haben diese Entwicklung unter dem – wie ich finde zutreffenden – Titel „Neue Fesseln der Jugendhilfe – repressive Pädagogik“ nachgezeichnet und kommen zu der Feststellung:

*„Der Streit um den richtigen Umgang mit schwierigen jungen Menschen ist neu entbrannt, und das Pendel schwingt bedrohlich stark in eine Richtung. Einrichtungen, die mit dieser Klientel zu tun haben, geraten zunehmend unter Druck. Institutionen wie Schule, Jugendhilfe oder andere Bereich Sozialer Arbeit beteiligen sich (freiwillig oder unfreiwillig) zunehmend am Sicherheitsdiskurs, an der Transformation vom Wohlfahrt- zum Sicherheitsstaat und laufen damit Gefahr, ihren grundgesetzlichen Legitimationsbereich zu verlassen und ver-*

*stärkt ordnungspolitische, kontrollierende und strafend-repressive Funktionen einzunehmen.“* (Grummt, Schruth, Simon 2010, S.8)

Michael Lindenberg beschreibt die dahinterliegende Entwicklung gesellschaftlicher Deutungsmuster als eine Verschiebung von einer Grammatik der Sorge hin zu einer Grammatik der Härte (Lindenberg 2000, vgl. auch Oelkers u. a. 2008).

Verdeutlichen möchte ich diesen politischen Druck an den Entwicklungen der geschlossenen Unterbringung. Nach den eingangs beschriebenen historischen Entwicklungen der Heimreform der 70er und 80er Jahre sank die Zahl geschlossener Heimplätze bis Mitte der 90er Jahre bundesweit auf etwa 100 Plätze in sehr wenigen Einrichtungen.

Die Fachwelt war sich durchweg einig, dass geschlossene Unterbringung im Rahmen der Jugendhilfe nicht mehr stattfinden sollte und auch keinen Erfolg haben könne.

Seit dem Jahr 2000 haben wir jedoch einen kontinuierlichen Anstieg zu verzeichnen. Unterdessen gibt es wieder knapp 400 geschlossene Plätze in der Jugendhilfe.

Als kleine Randnotiz: in der Trägerschaft der geschlossenen Unterbringung tun sich besonders kirchliche Träger hervor. Von 16 Trägern, die mir bekannt sind, sind 9 katholisch und 5 evangelisch, zwei öffentlich. Wieso das so ist wäre auch eine interessante Frage, der ich hier aber nicht nachgehen kann.

Stattdessen möchte ich wieder zur Frage der politischen Einflussnahme zurückkehren, die beim Ausbau der geschlossenen Unterbringung eine wesentliche Rolle spielt. Ich möchte dazu zwei Beispiele aufführen:

Erstens: die Diskussionen um die geschlossene Unterbringung in Hessen, die erst seit dem 1. Oktober dieses Jahres (2012) wieder Realität ist.

In Hessen ging die Initiative für die Einrichtung vom CDU-geführten Sozialministerium aus. Grüne, Linke und SPD wandten sich gegen diese Initiative, insbesondere nachdem der Landtag ein Jahr zuvor aufgrund der Aufarbeitung der hessischen Heimerziehung der 50er und 60er Jahre sich gegen geschlossene Unterbringung ausgesprochen hatte. Auch die Wissenschaft, vertreten in diesem Fall von zehn Kollegen der Universität Kassel – unter anderem Werner Thole – wandte sich aus fachlichen Gesichtspunkten in einem Aufruf gegen die Wiedereinführung der geschlossenen Unterbringung. Letztlich hat sich die Politik durchgesetzt und die Einrichtung unter der Trägerschaft der Salesianer Don Boscos umgesetzt. Die eigentlichen politischen Intentionen wurden dabei unter anderem in der öffentlichen Berichterstattung deutlich:

Aus einer Dpa-Meldung vom 19.08.11

*„Es gibt junge Menschen, die sich jedem Erziehungsversuch widersetzen.“ Kinder unter 14 Jahren sind nicht strafmündig, über die Einweisung entscheidet ein Familienrichter. Das Sozialministerium sprach in seiner Mitteilung von einer „geschützten Unterbringung“ für „strafauffällige, strafunmündige Kinder“.* (Deutsche Presseagentur 2011)

Es geht politisch gewollt, sehr gezielt um die Unterbringung straffälliger aber strafunmündiger Kinder – hier wird also ein – Entschuldigung für die harte Ausdrucksweise - Kinderknast geschaffen der die bislang unerfüllte Forderung nach einer Herabsetzung des Strafmündigkeitsalters durch die Hintertür realisieren soll.

Erster Insasse der Einrichtung ist übrigens ein 10-Jähriger sogenannter Intensiv- und Gewalttäter.

Das zweite Beispiel spielt in Niedersachsen. Auch hier ging die Initiative von der Politik aus. CDU und FDP hatten die Einrichtung einer geschlossenen Unterbringung 2008 in den Koalitionsvertrag geschrieben. Auch hier gab es Proteste aus der Opposition, der Fachwelt und auch der Öffent-

lichkeit. Zeitungen und TV berichteten, es wurde heiß debattiert. Die Einrichtung wurde dennoch geschaffen.

Auch hier übernahm die Trägerschaft ein katholischer Träger, diesmal in Lohne. Auch hier sind die repressiv-straftenden Absichten leicht zu durchschauen. Im Koalitionsvertrag steht auf Seite 37:

*„Für hochgradig gefährdete und kriminelle Kinder und Jugendliche werden wir die geschlossene Heimunterbringung [...] auch in Niedersachsen umsetzen.“ (CDU/FDP 2008)*

Der Satz steht übrigens nicht im Kapitel „Soziales“, sondern im Kapitel „Justiz“. Zielgruppe sind 10-13jährige.

Beide Beispiele zeigen, wie Politik die Kinder- und Jugendhilfe beeinflusst und Druck auf sie ausübt, wieder zu härteren Maßnahmen zu greifen.

Nun gehören dazu auch immer zwei. Einer der Druck ausübt und einer der dem Druck nachgibt. Wie geht also die Jugendhilfe mit diesen Entwicklungen um:

Es gibt - um zunächst am Beispiel der geschlossenen Unterbringung zu bleiben - durchaus Fachkräfte in den Hilfen zur Erziehung, die die Offerten der Politik dankbar annehmen und man muss dazu auch sagen, dass der Ausbau sich nicht ausschließlich auf Zuruf von Politik und Gesellschaft begründen lässt. Es gibt auch innerhalb der Fachwelt, aus ihr selbst heraus kommende Initiativen für geschlossene Unterbringung, die auch von wissenschaftlicher Seite vergleichsweise wohlwollend begleitet werden.

Gleichzeitig sehen wir entschlossene Gegenbewegungen wie etwa die eben genannten Kollegen von der Universität Kassel, die sich gegen die geschlossene Unterbringung in Hessen stellen. Oder die Internationale Gesellschaft für erzieherische Hilfen (IGfH), die dies seit Jahren tut. Erst vor einigen Tagen hat die IGfH in einem offenen Brief an den Sozialminister in Hessen die Abschaffung der gerade neu eingerichteten Einrichtung gefordert. Die durchaus auch ideologisch geführten Grabenkämpfe, die hier ausgefochten werden, sind neu entflammt und werden uns noch eine Weile begleiten. Das ist auch gut und notwendig.

Aus pädagogischer Sicht stellt sich unabhängig von solchen hitzigen Debatten ganz nüchtern die Frage, ob repressive und autoritäre Maßnahmen nicht vielleicht sogar sinnvoll sind und ihren Zweck erfüllen. Möglicherweise wären sie dann zu befürworten. Allein, mir ist keine einzige Untersuchung bekannt – und es gibt national und international eine ganze Reihe – die diese Annahmen untermauern würden. Nehmen wir das Beispiel des Boxcamps Lothar Kannenberg. Zunächst zeigen erste Ergebnisse der eben angeführten Untersuchung eine Abbruchquote von 43 Prozent – ein allarmierend hoher Wert (Galuske, Böhle 2009, S. 40). Unter denen, die nicht abbrechen zeigt zumindest die Rückfallquote keine Erfolge, die nicht auch von anderen – milderer Maßnahmen erreicht werden würden – teilweise liegen deren Erfolgsraten deutlich besser (ebd.).

Aber selbst wenn diese Maßnahmen erfolversprechend wären, bliebe immer noch die Frage, ob sie legitim, sind. Anders ausgedrückt, ob der Zweck die Mittel wirklich heiligt und hier muss man deutlich anführen, dass das Selbstverständnis einer freiheitlich-demokratischen Gesellschaft, die junge Menschen zu einer eigenen Individualität und Identität, die zu einer Selbstadjustierung hinsichtlich unserer Normalitätserwartungen und zur Konzeption eines eigenen gelingenden Lebensentwurfes befähigen möchte, sich im Widerspruch zu sich selbst bewegt, wenn sie rein konditionierend, dressierend und unter zu Hilfenahmen von Zwangsmomenten vorgeht.

Es spricht bei genauerer Betrachtung also nichts für eine Rückkehr zur Harten Hand, empirisch ist das aktuell unbestritten.

Umso irritierender ist es dann, wenn auch aus der fachlichen Richtung und an prominenter Stelle anderslautende Verlautbarungen zu vernehmen sind und deutliche Signaturen einer reaktionären Pädagogik hinterlassen.

So ist beispielsweise in der SHELL Jugendstudie 2002, die unter der Leitung des weithin anerkannten Kollegen Klaus Hurrelmann stand, zu lesen: dass es

*„zu allererst um eine strenge Setzung von Grenzen [geht], weil diese Gruppe keine andere Sprache versteht oder verstehen will. Erst wenn aggressive oder radikale Jugendliche wieder das Regelwerk der Gesellschaft akzeptieren, können weichere Maßnahmen der Förderung und Integration einsetzen“* (Deutsche SHELL 2002, S. 21)

Auch im 11. Kinder- und Jugendbericht aus demselben Jahr steht zu lesen:

*„Erinnert werden muss daran, dass Delinquenz von Kindern und Jugendlichen pädagogische Antworten provoziert, die eher etwas mit Erziehung, sozialer Kontrolle, Intervention bzw. Eingriff, Grenzsetzung und Normverdeutlichung zu tun haben.“* (BMFSFJ 2002, S.239)

Hans-Uwe Otto und andere sehen hierin schon einen neuen reaktionären „Common sense“ in der Sozialen Arbeit (Oelkers u.a. 2008, S.188). Soweit würde ich nicht gehen, aber es wird deutlich, dass auch in der Fachwelt eine schleichende Entwicklung hin zu mehr Durchgriff und Härte zu verspüren ist.

Im Gesamtbild – und damit komme ich zum Schluss – lässt sich erkennen, dass in Gesellschaft und Politik zunehmend repressive Umgangsweisen mit Jugendlichen in schwierigen Lebenslagen hoffähig, vielleicht sogar mehrheitsfähig werden. Die Jugendhilfe geht diesen Trend in Teilen aus sich selbst heraus mit, in Teilen wird ihr der Diskurs von außen aufgezwungen.

Dabei sickert wieder eine Haltung in die Köpfe auch der Fachkräfte, das institutionalisierter un-mittelbarer Zwang und Repression in der Erziehung irgendwie normal und legitim sind. Solche Uneindeutigkeiten – das lehrt uns die Geschichte der Heimerziehung – sind ein Spiel mit dem Feuer. Hier werden Grenzen in den Köpfen aufgeweicht und eingerissen, die mittel- und langfristige auch fachliche Vorstellung von Erziehung beeinflussen können und schon erreichte Fortschritte einer demokratischen Zivilgesellschaft gefährden. Ich halte hier eine klare Linie, dahingehend dass institutioneller Zwang, Repression und Punitivität nicht in der Kinder- und Jugendhilfe stattfinden können und nicht Leitmotiv für pädagogische Hilfe sein können, für den richtigen Weg. Andernfalls sehe ich die Gefahr, dass wir nicht nur in exponierten Einzelfällen, sondern systematisch wieder stärker und auch unbemerkt zu einer repressiven Erziehung nicht nur in der Jugendhilfe kommen.

Dem sollten wir entgegentreten und dies gelingt nicht, wenn wir uns hier und dort damit arrangieren, sondern eben nur wenn wir uns klar und offen gegen eine weitere Etablierung repressiver Vorstellungen positionieren. Dies will ich hiermit getan haben.

### **Literaturverzeichnis**

**BMFSFJ (2002):** „11. Kinder- und Jugendbericht.“ Berlin

**CDU / FDP Niedersachsens (2008):** „Koalitionsvereinbarung 2008 – 2013 zwischen CDU und FDP für die 16. Wahlperiode des Niedersächsischen Landtages“. Hannover

**Deutsche Presseagentur (2011):** Streit über geschlossenes Heim für kriminelle Kinder in Hessen URL: <http://www.hna.de/nachrichten/hessen/streit-ueber-geschlossenes-heim-kriminelle-kinder-hessen-1368104.html> Stand: 01.12.2012

**Deutsche SHELL (2002):** „14. Shell-Jugendstudie“ Frankfurt am Main

**Galuske, Michael; Böhle, Andreas (2009):** „Erster Zwischenbericht der Evaluation des Trainingscamps Lothar Kannenberg.“ URL: [http://cms.uni-kassel.de/unicms/uploads/media/ZwischenberichtGesamtfassungLetzte\\_01.pdf](http://cms.uni-kassel.de/unicms/uploads/media/ZwischenberichtGesamtfassungLetzte_01.pdf) Stand: 01.12.2012

**Grummt, Rene; Schruth, Peter; Simon, Titus (2010):** „Neue Fesseln der Jugendhilfe“ Baltmannsweiler

**Koch, Roland (2008):** „SPD muss Blockade bei Jugendstrafrecht aufgeben.“ URL: <http://www.rolandkoch.de/2008/01/02/koch-spd-muss-blockadehaltung-bei-jugendstrafrecht-aufgeben/> Stand: 01.12.2012

**Lindenberg, Michael (2000):** „Von der Sorge zur Härte.“ In: ders. (Hrsg.): „Von der Sorge zur Härte - kritische Beiträge zur Ökonomisierung Sozialer Arbeit“ Bielefeld

**Oelkers, Nina; Otto, Hans-Uwe; Schrödter, Mark; Ziegler, Holger (2008):** „<Unerziehbarkeit> - Zur Aktualität einer Aussonderungskategorie.“ In: Brumlik, Michael (Hrsg.): „Ab nach Sibirien? Wie gefährlich ist unsere Jugend.“ Weinheim

**Schmidt, Diana (2009):** „Teenager außer Kontrolle – Der Sozialpädagogische Blick auf ein inszeniertes Auslandsprojekt.“ URL: [http://www.bildung.uni-siegen.de/mitarbeiter/wolf/files/download/wissdiplom/diplomarbeit\\_schmidt.pdf](http://www.bildung.uni-siegen.de/mitarbeiter/wolf/files/download/wissdiplom/diplomarbeit_schmidt.pdf)

**Schraper, Christian (2006):** „Intensivpädagogische Auslandsbetreuung – nur ein weiteres <finales Rettungskonzept> öffentlicher Erziehung oder mehr?“ In: Witte, Matthias D./ Sander, Uwe (Hrsg.): „Intensivpädagogische Auslandsprojekte in der Diskussion.“ Baltmannsweiler

**Ziegler, Holger (2011):** „Der aktivierende Sozialstaat und seine Pädagogik. Gerechtigkeitsideologien Studierender in der Sozialen Arbeit“, in: H. Thiersch & R. Treptow (Hrsg.): „Zur Identität der Sozialen Arbeit - Positionen und Differenzen in Theorie und Praxis.“ 10. neue praxis Sonderheft. Lahnstein

**III. Antrittsvorlesungen im Vortragsverbund  
am 19. Juni 2012**

**Prof. Dr. Ronald Kurt**

**und**

**Prof. Dr. Alexandra Lehmann**

## **Individuum – Individualismus – Individualisierung**

## **Rationalität – Rationalismus – Rationalisierung**

## **Verstehen – Verstehende Soziale Arbeit – Verstehende Soziale Arbeit verstehen**

*Ronald Kurt*

Ich möchte hier drei Topoi soziologischen Denkens – die Theorie der Individualisierung, die Rationalisierungsthese und die Methode des Verstehens – auf ihre Relevanz für Soziale Arbeit prüfen. Die im Titel genannten Begriffe bilden den Referenzrahmen meiner Argumentation.

In der Geschichte der Sozialen Arbeit spiegeln sich gesellschaftliche Individualisierungs- und Rationalisierungsschübe. Wenn in diesem Sinne die Wertschätzung des Individuums und die Sorge um seine Selbstbestimmung einerseits und das Bemühen um wissenschaftliche Rationalität andererseits Grundorientierungen Sozialer Arbeit sind, dann könnte ein ´hermeneutic turn` hin zu einer Verstehenden Sozialen Arbeit für die Professionalisierung der Sozialen Arbeit wegweisend sein.

### **Individuum – Individualismus – Individualisierung**

„Was bleibt euch denn in allem Unglück?

Medea: Ich, ich, sag ich, und das reicht.“

(Pierre Corneille)

Als der französische Soziologe Émile Durkheim in seiner 1898 erschienenen Schrift ´Der Individualismus und die Intellektuellen` der Moderne einen ´Kult des Individuums` zuschrieb, hatte das Abendland schon eine Vielzahl von Individualisierungsschüben hinter sich.

Heute „(stellt) der Individualismus den Hauptwert der modernen Gesellschaften dar“ (Dumont 1991: 27), vgl. auch *Die Sakralität der Person*, Joas 2011) – aber das war nicht schon immer so. In der Antike fiel das Individuelle in seiner Abständigkeit zum Kollektiven zunächst nur negativ auf. Die Privatperson wurde, seinerzeit noch nicht wertend, Idiotes genannt. Mit dem Christentum gewinnt dann die Idee von der individuellen Seele an Relevanz: „Das Christentum schuf das Prinzip der Individualität durch seine Lehre von der unsterblichen Seele“ (Horkheimer in Kippele 1998: 155) und mit der für den Christen alles entscheidenden Frage, ob die Seele in den Himmel oder in die Hölle gelangt, wird das schulfähige Individuum mit dem Prinzip Verantwortung auf sich selbst verwiesen. Das Christentum weist so gesehen starke Alleinstellungszüge auf. Dennoch gilt Individualität bis ins Mittelalter hinein als Makel. „Unähnlichkeit, Unterschiedenheit oder Einzigartigkeit sind Mängel, sie sind das Schlechte par excellence und keineswegs Schemata für die Darstellung vormoderner Individuen“ (Bohn 2006: 65).

Die Irrelevanz des Individuellen spiegelt sich auch in der christlichen Pflicht, Armen Almosen zu geben. Im Mittelalter war das Almosen für die Armen - eine Art Vorform heutiger Sozialarbeit - keine Hilfe zur Selbsthilfe. Die mildtätige materielle Gabe, die zumeist nicht face-to-face, sondern indirekt über die Kirche erfolgte, orientierte sich am Merkmal Armut und an der Hoffnung, aus dem Almosen-Geben im Hinblick auf die Sündenvergebung spirituellen Nutzen zu ziehen. Insofern hatte das Almosen-Geben als praktizierte Nächstenliebe – jeder ist sich selbst der Nächste – dann doch eine Selbsthilfefunktion. Das Armsein galt als gottgewollt. „Niemand kam zu dieser Zeit auf die Idee, von den Armen zu verlangen, ihr Schicksal selbst in die Hand zu nehmen und ihren von Gott vorbestimmten Armutsstand zu verlassen“ (Kuhlmann 2008: 14). Das Individuum konnte im christlichen Mittelalter kein Adressat für Hilfeleistungen sein, weil dem Menschen als singulärem Lebewesen keine Bedeutung beigemessen wurde. Eine Autobiographie zu schreiben

wäre zu dieser Zeit Blasphemie gewesen - es sei denn, sie erfüllte, wie bei Augustinus, eine Bekenntnisfunktion. Mittelalterliche Hagiographien sind deshalb weniger dem Genre Biographie als vielmehr der Textgattung religiöse Erbauungsliteratur zuzuordnen.

Gleichwohl, es waren insbesondere innerkirchliche Diskurse, die für die Emanzipation des Individuellen vor dem Allgemeinen Denkschneisen schufen. Im Streit um die Universalien (Allgemeinbegriffe) – Sind die Universalien *vor* den Dingen (platonischer Ideenrealismus), *in* den Dingen (aristotelischer Formenrealismus) oder *nach* den Dingen (Nominalismus)? – hat schließlich Wilhelm von Ockham (1290-1339) die Position vertreten, dass nur das Einzelne, Individuelle wirklich ist, während den Allgemeinbegriffen, die der menschliche Verstand aus den Einzeldingen ableitet, keine Realität zukomme. Indem Ockham die Bedeutung der Begriffe auf eine Bezeichnungsfunktion reduzierte, erstritt er dem Individuellen einen nicht unbeträchtlichen Relevanzgewinn.

Auf den Theozentrismus des Mittelalters folgte der Anthropozentrismus der Renaissance-Kultur. Im Wertewandel der Renaissance und des Humanismus gewinnt das Weltliche, die Sphäre des Menschen und damit auch das Individuelle an Bedeutung, z. B. in Form der ersten Blüten biographischen Schreibens - hier wäre beispielsweise die Künstlersammelbiographie Giorgio Vasaris auf dem Jahre 1550 zu nennen (vgl. Alheit/Dausien 1990). Es ist insbesondere die Sphäre der Kunst, in der und aus der heraus sich das Abendland auf den langen Weg in den Individualismus begab. Einen weiteren Schub erhielt der Individualismus durch die Reformation. Luthers Widerstand gegen die Institution Kirche bewirkte eine Privatisierung des Glaubens – der Protestant stand nun allein vor Gott und Bibel - und Calvins Prädestinationslehre begünstigte die Herausbildung einer ichbezogenen Arbeitsethik, die Webers Protestantismusthese zufolge zur Geburt des Kapitalismus aus dem asketischen Geist des unternehmerischen Selbst führte.

Als Beispiele für den Prozess, in dem der Mensch von einem *Individuum an sich* (- wie ein Stein oder eine Pflanze, so ist auch ein Mensch ein einzigartiges, von allen anderen Dingen verschiedenes Einzelding -) zu einem *Individuum für sich* wurde, mögen hier Petrarca und Dürer dienen.

### **Petrarca und Dürer**

1336. Francesco Petrarca (1304-1374) beschreibt in seiner 'Besteigung des Mont Ventoux' durch die Hervorhebung seiner Lust an einer ästhetischen Naturerfahrung die Grundzüge eines säkularen Selbst- und Weltbewusstseins, das sich neugierig dem Einzelnen, keinem System Subsumierbaren, zuwendet (vgl. Stierle 2012: 6). Damit löst sich Petrarca vom mittelalterlichen Habitus der Selbst- und Weltverneinung, – zumindest kurzzeitig: die Sorge, dass die Lust des Schauens sein Seelenheil gefährde, veranlasst Petrarca zu einer reuevollen Rückkehr in die mittelalterliche Lebenswelt. Es ist ein Akt des Lesens, der Petrarca zur Besinnung bringt. Die von ihm in den *Confessiones* von Augustinus aufgeschlagene Stelle spiegelt ihm seine Hybris wider, und er fügt sich, erzürnt über sich selbst, der kirchenväterlichen Autorität. Immerhin; der Anfang ist gemacht: Das Vor- und Für-Gott-Sein beginnt sich in ein Vor- und Für-sich-selbst-Sein zu transformieren.

1498. Albrecht Dürer (1471-1528) malt in der Nachfolge der italienischen Portraitkunst ein Selbstbildnis, in dem er sich als selbstbewusstes Individuum darstellt. Selbstbewusst heißt hier: sich als einzigartiges Individuum abbilden, unidealisiert, genau so wie man sich selbst sieht: „Das malt ich nach meiner Gestalt“, und: sich selbstbewusst als elegant gekleideten Aristokraten inszenieren. Dürer erhebt damit symbolisch den Künstler vom Handwerker- in den Adelsstand. Darüber hinaus: Er signiert sein Werk. Mit dieser insbesondere auf Giotto (1266-1337) zurückgehenden Einzigartigkeits-Markierung trägt sich der sich selbst malende Dürer mit einem schriftlichen 'Fingerabdruck' in sein Bildwerk ein. (Als ich 2012 dem *Selbstbildnis mit Landschaft* im Museo del Prado begegnete, hatte ich nicht das Gefühl, einem über 500 Jahre alten Bild gegenüberzustehen. Ich meinte vielmehr im von Dürer gemalten Dürer einen von uns zu sehen: ein modernes Individuum.)

## Moderne Selbst-Bestimmungen

Es dauerte einige Jahrhunderte bis sich das Individuum von Religion und Gesellschaft emanzipierte. Selbst Montaigne (1533-1592), der wegen seiner Unabhängigkeit, Originalität und Reflexivität geradezu als Prototyp des modernen Individuums gelten kann, ist nicht ganz wohl dabei, wenn er 1580 seinen Lesern im Vorwort zu den Essays mitteilt, dass seine Texte im Grunde nur Selbstbespiegelungen seien.

»Lieber Leser! In dem Buche, das ich vorlege, will ich aufrichtig sein. Ich sage dir gleich, dass die Absichten, die ich darin verfolge nur privater und persönlicher Natur sind. Ich habe gar nicht daran gedacht, ob du es brauchen kannst und ob es mir Ruhm einbringt [...]. So also, lieber Leser, bin ich selber der Gegenstand meines Buches: es lohnt sich nicht, dass du deine Zeit auf einen so gleichgültigen und unbedeutenden Stoff verwendest; also: leb wohl!« (Montaigne 1993: 34).

Montaignes Selbstbeobachtungen sind ein wichtiges historisches Indiz für das Entstehen eines Denkens, das um die Themen Ich, Selbst, Subjekt und Individualität gravitiert. Und man beginnt zu ahnen: Der abendländische Mensch kommt von sich selbst nicht mehr los. In der Aufklärung spitzt Immanuel Kant diese Egozentrik rationalistisch zu: „Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen“ (Kant 1975: 55) – ohne Leitung eines anderen! Für Kant ist jeder Mensch als vernunftfähiges, moralisches Lebewesen sein eigener Zweck. „Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als auch in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest“ (Kant 1974: 61/BA67)

Dann setzt der Geniekult der Idee des autonomen Individuums die Krone auf. Das Individuum nimmt den Platz Gottes ein und wird schöpferisch tätig, nicht nur in den Künsten, wo Komponisten wie Mozart und Beethoven mit ihren autonomen Kunstwerken musikalische Welten erschaffen, sondern auch in der Philosophie. Hier ist es insbesondere Johann Gottlieb Fichte, der das Ich als eine sich selbst schaffende Kraft zelebriert. Goethe und Schiller und die die Tiefen und Abgründe des Ich erkundenden Romantiker taten ein Übriges, um der abendländischen Ego-Reflexion neue Phantasien zuzuführen.<sup>1</sup>

Auch wenn im Anschluss an die Autonomiephantasien des deutschen Idealismus Schopenhauer, Marx und Freud dem Ich durch den Willen, die gesellschaftlichen Verhältnisse und das Es innere und äußere Grenzen aufzeigten, so gehört die Idee vom Menschen als einem selbstbestimmt lebenden Individuum, das „frei dem eigenen Willen gemäß zu handeln“ in der Lage ist (Brockhaus 1993: 87), doch auch heute noch zu den Leitmotiven abendländischen Denkens. Peter Sloterdijk zufolge handelt es sich hier um eine Neurose. „Es ist die Basisneurose der okzidentalen Kultur, von einem Subjekt träumen zu müssen, das alles beobachtet, benennt, besitzt, ohne sich von etwas zu enthalten, ernennen, besitzen zu lassen“ (Sloterdijk in Kron/Horáček 2009: 16).

## Selbstbestimmung und Soziale Arbeit

Schaut man mit dieser Diagnose in Richtung Soziale Arbeit, dann ist unschwer zu erkennen, dass auch dort der Glaube an die Selbstbestimmung des Individuums weit verbreitet ist. Zur Sprache kommt er im Diskursfeld Soziale Arbeit in Ausdrücken wie diesen: ´subjektive Selbstführung`, ´subjektive Handlungsfähigkeit in kritischen Lebenssituationen`, ´selbstbestimmtes Leben`, ´Aktivierung subjektiver Lebensgestaltungsverantwortung` (vgl. z.B. Kessler 2005: 9ff.). In der Formel ´Hilfe zur Selbsthilfe` verdichtet sich der abendländische Glaube an das Individuum in einer

<sup>1</sup> Goethe und Schiller beschrieben den Menschen als ein Selbstbildungsprojekt, in dem das Ich in seinen Veränderungsprozessen mit sich identisch bleibt – „So musst du sein / dir kannst du nicht entfliehen / ... / Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt / Geprägte Form, die lebend sich entwickelt“ (Goethe 2007: 359). E.T.A. Hoffmann wiederum, die postmoderne Kritik am Identitäts-Begriff vorwegnehmend, entgrenzt die Ich-Identität durch Nicht-Identität. In den *Elxieren des Teufels* zerfließt das Ich im Zugriff auf sich selbst. „Mein eignes Ich zum grausamen Spiel eines launenhaften Zufalls geworden, und in fremdartige Gestalten zerfließend, schwamm ohne Halt wie in einem Meer all´ der Ereignisse, die wie tobende Wellen auf mich hineinbrausten. – Ich konnte mich selbst nicht finden. (...) Ich bin das, was ich scheine, und scheine nicht das, was ich bin, mir selbst ein unerklärlich Rätsel, bin ich entzweit mit meinem Ich“ (Hoffmann 2003: 59).

Wortkonstellation, in der das zentrale Selbst buchstäblich von links wie von rechts Hilfe erhält, die im günstigsten Fall nach ihrem Verschwinden ein Selbst zurücklässt, das selbst bestimmt, wie es sich selbst bestimmt.

Autonome Lebenspraxis zu ermöglichen ist ein Leitwert Sozialer Arbeit. Damit wird das Individuum in seiner Verantwortung für sich selbst sehr ernst genommen. Das lässt sich jedoch auch als Zumutung verstehen: Den Klienten Sozialer Arbeit wird Selbstbestimmung auferlegt. Mit dem Paradox der fremdbestimmten Selbstbestimmung steht die Soziale Arbeit nicht alleine da, denn Selbstbestimmung zu fordern stellt heute in Deutschland eine Selbstverständlichkeit dar. In öffentlichen wie auch zunehmend in privaten Sphären gibt es kaum noch Raum für Nichtselbstständigkeit. Frei nach Marx: Das gesellschaftliche Sein bestimmt das Bewusstsein dazu, sich selbst zu bestimmen. Soziologisch betrachtet paart sich hier die Kulturidee des Individualismus mit sozialstrukturellen Individualisierungsprozessen. Die Voraussetzungen, Formen und Folgen dieses Phänomens haben bereits Ende des 19., Anfang des 20. Jahrhunderts die Gründerväter der modernen Soziologie untersucht.

### **Durkheim, Simmel und Tönnies**

Émile Durkheim attestierte dem modernen Individuum immer autonomer zu werden: „Der Mensch wird beweglicher, wechselt leichter sein Milieu, verlässt die Seinen, um anderswo ein autonomeres Leben zu führen, und entfaltet immer mehr eigene Ideen und Gefühle“ (Durkheim in Kipple 1998: 99). Auf der anderen Seite bemerkte er die immer stärker werdende Abhängigkeit des Individuums von der Gesellschaft. Gleichwohl zeichnete sich Durkheim zufolge der Prozess der Moderne durch eine Apotheose des Individuums aus: „In der Tat ist es eines der Hauptaxiome unserer Moral ..., dass die menschliche Person heilig ist. Sie hat das Recht auf den Respekt, den der Gläubige aller Religionen seinem Gott vorbehält.“ (Durkheim in Kron/Horáček 2009: 121)

Georg Simmel sah, dass sich in den Großstädten eine Pluralisierung der Lebensstile vollzog. Die sozialen Kreise, in denen sich das Individuum bewegte, begannen sich zu vermehren und zu überschneiden. Die Individualisierung des Individuums trat damit in eine neue Phase. Ein modernes Individuum zu sein bedeutete: ein einzigartiger Schnittpunkt sozialer Kreise zu sein, sich durch ein unverwechselbares, individuelles Anderssein von anderen Individuen zu unterscheiden und sich durch die Auseinandersetzung mit Kulturprodukten als Individuum zu verwirklichen. Simmel erkannte in diesem Individualisierungsprogramm das „tiefste Problem des modernen Lebens: ... (den) Anspruch des Individuums, die Selbständigkeit und Eigenart seines Daseins gegen die Übermächtigten der Gesellschaft, des geschichtlich Ererbten, der äußerlichen Kultur und Technik des Lebens zu bewahren“ (Simmel 1995: 116).

Ferdinand Tönnies stattete die Soziologie durch die Differenzierung zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft (1887) mit einem binären Schema aus, durch das sich die Individualisierung des Individuums analytisch fassen ließ. Das Schema ließ erkennen: Der moderne Mensch handelt mehr und mehr gesellschaftsorientiert, also vertragsorientiert, eigennützig, zweckrational. Traditionale Gemeinschaftsformen wie Verwandtschaft, Nachbarschaft und Freundschaft werden dadurch zurückgedrängt.

### **Individualisierung als Norm und Lebensform**

Im Anschluss an die Gesellschaftsdiagnosen der ersten Soziologengeneration ist es insbesondere Ulrich Beck gewesen, der den Diskurs um das Individuum und seine Individualisierung weitergeführt hat. Beck setzt am Deutschland der Nachkriegszeit an und beschreibt, wie sich die Gesellschaft seitdem modernisiert und, damit einhergehend, individualisiert hat. Für Beck bedeutet Individualisierung vor allem dies: Erosion traditionaler Sozialstrukturen und Gemeinschaftsformen und Entselbstverständlichung fraglos geltender Rollen-, Normen- und Wertorientierungen

einerseits und Freisetzung des Individuums für neue Vergemeinschaftungsformen und Reflexion auf die Folgen und Risiken der Modernisierung andererseits.

Segen oder Fluch? Ob die Individualisierung das Individuum zu mehr Freiheit oder zu mehr Fremdbestimmung führt, ist strittig. Unstrittig ist: In den modernen westlichen Gesellschaften ist das individualisierte Individuum das für sich selbst verantwortliche Zentrum seiner Lebensführung und Identitätskonstruktion. Als soziale Norm betrachtet bedeutet Individualisierung, das eigene Leben stets als Ergebnis eigener Entscheidungen zu begreifen. So gesehen „(wäre) *Individualisierung* also eine *Zurechnungsform* – das Meiste, was in einem Leben geschieht, wird dem Individuum selbst zugerechnet“ (Nassehi 2011: 128).

Das moderne Individuum muss dabei einem doppelten Druck standhalten: der inneren Sehnsucht nach einem selbstverwirklichungsreichen Leben – Individualismus – und den von außen insbesondere durch den Arbeitsmarkt, das Bildungswesen, das Rechtssystem und die Massenmedien auferlegten Selbstbestimmungszwängen – Individualisierung. Der historisch gewachsene Wunsch westlicher Individuen, ein selbstbestimmtes Leben zu führen, beißt sich dabei insbesondere in Deutschland mit der Tatsache, dass die Abhängigkeit des Individuums von den Institutionen der Gesellschaft immer größer wird. Das soziologische Sprachspiel der asymmetrischen Gegenüberstellung von Individuum und Gesellschaft ergibt unter den Vorzeichen fortgeschrittener Individualisierung Sinn, d.h. Kommunikation bedeutet zunehmend: Der Einzelne hat es direkt mit Institutionen zu tun. Beck spricht hier von institutionenabhängigen Individuallagen (vgl. Beck 1986: 119). Andererseits darf nicht übersehen werden, dass die Möglichkeiten moderner Selbstbestimmung nicht in einer Gegenbewegung zur Ausdifferenzierung staatlicher Institutionen entstanden sind. Sie gründen vielmehr in ihnen, z.B. im Ausbau des Bildungssystems und des Sozialstaats in den 70er Jahren (vgl. Wohlrab-Sahr 1997: 24).

Die Freiheit gebende und Freiheit nehmende Bindung des Individuums an die gesellschaftlichen Institutionen stellt eine (schon von Durkheim und Simmel erkannte) soziale Tatsache dar, die sich im Zuge der Globalisierung seit den 90er Jahren noch verschärft hat. Weltwirtschaftskrisen, befristete Arbeitsverträge, Arbeitslosigkeit, Scheidungen, Öffnungszeiten von Kindertagesstätten, Krankheiten, pflegebedürftige Eltern etc. schweben wie Damoklesschwerter über den Selbstorganisationsplänen moderner Individuen – mit weitreichenden milieuspezifischen Unterschieden: „nicht alle sozialen Gruppen (sind) gleichermaßen individualisiert“ (Wohlrab-Sahr 1997: 33). Gleichwohl geht Beck in seiner Gegenwartsdiagnose davon aus, dass Individualisierung in modernen Gesellschaften eine soziale Norm ist, die alle angeht.

Dieser Individualisierungsdruck wird sozial durch Standardisierungsprozesse aufgefangen, z.B. in Form der Standardisierung individualisierter Lebensläufe durch beispielsweise in Talkshows und Therapien (und nicht zuletzt in Sozialer Arbeit) verabreichte Rezepte zur Bewältigung individualisierungsspezifischer Lebensprobleme. Die moderne Gesellschaft lässt ihre zwangsegozentrierten Individuen nicht allein (bzw. nicht in Ruhe); zur Not steht sie mit reindividualisierenden Resozialisierungsmaßnahmen bereit.

### **Biographiearbeit**

Aber selbst wenn sich das moderne Ich im Idealfall erfolgreich selbst managen kann, so ist es doch trotz höchster Flexibilität, Mobilität, Entscheidungsfreudigkeit und Reflexivität in einer sehr prekären Lage. Es muss ständig risikoreiche Entscheidungen treffen und die Spannungen im eigenen Selbst- und Weltverständnis immer wieder von Neuem ausbalancieren. Dabei kann sich das moderne Individuum seine Zukunft weder aus der Herkunft ableiten, noch kann es sich, wie noch die Nachkriegsgeneration, an vorgefertigten Normalbiographien orientieren. Die Normalbiographie diffundiert in Wahl-, Bruch- und Bastelbiographien. „Die Biographie der Menschen wird aus traditionellen Vorgaben und Sicherheiten, aus fremden Kontrollen und überregionalen Sitengesetzen herausgelöst, offen, entscheidungsabhängig und als Aufgabe in das Handeln jedes einzelnen gelegt“ (Beck/Beck-Gernsheim 1990:12)

Die Autobiographie, die Aufgabe, das eigene Leben als etwas im Ganzen Sinnhaftes zu beschreiben, wird damit zum ergebnisoffenen Konstruktionsprojekt. Wer bin ich für mich? Wer bin ich für andere? Wie gebe ich meiner Vergangenheit, meiner Gegenwart und meiner Zukunft Sinn? Diese im Laufe des Lebens immer wieder von neuem zu beantwortenden Fragen sind nicht nur für das Identität konstruierende Individuum interessant. Die Biographiearbeit moderner Individuen (bzw. von Individuen, die in modernen Gesellschaften leben) interessiert auch aus soziologischer und sozialarbeiterischer Sicht.

Soziologisch gesehen sind Biographien Schnittstellen im Verhältnis von Individuum und Gesellschaft. Über die einzelfallspezifische Rekonstruktion biographischer Konstruktionen (z.B. durch die Interpretation narrativer Interviews) können Soziologen sichtbar machen, wie Individuen ihren Lebenslauf und ihre Lebenslage einschätzen und mit welchen Deutungs- und Handlungsmustern sie auf gesellschaftliche Fakten und Zwänge reagieren. Mit anderen Worten: Mittels der Biographie lässt sich durch das Individuum auf die Gesellschaft sehen. Diese Forschungsperspektive gestattet Rückschlüsse auf die sozialen Prozesse, in denen die Individuen der Gesellschaft die Gesellschaft der Individuen formen und verändern. Marx, Durkheim und Weber konnten diese Perspektive noch nicht einnehmen. Sie „(haben) ihre Hauptaufgabe darin gesehen, die Gesellschaftlichkeit des Lebens und die gesellschaftliche Produziertheit des Individuums nachzuweisen“ (Fuchs 1984: 95). Es wäre geradezu widersinnig gewesen, das Individuum „als (Mit-)Organisator seiner Lebensprozesse“ (Kohli in Fuchs 1984: 95) und als Konstrukteur gesellschaftlicher Wirklichkeit aufzufassen. Die biographische Forschung beginnt in der Soziologie bezeichnenderweise im Chicago der 10er, 20er Jahre, als sich William I. Thomas und Florian Znaniecki in den USA mit Enttraditionalisierungs- und Individualisierungsprozessen beschäftigten. In Deutschland, wo sich die Biographieforschung erst Ende der 70er Jahre zu etablieren begann (vgl. Fischer/Kohli 1987), hat die Biographie-Soziologie beständig an Bedeutung gewonnen. Ohne Übertreibung könnte man ihre jetzige Situation mit den Worten ´sie boomt` beschreiben.

Sozialarbeiterisch gesehen ist die Biographie ein Ansatzpunkt, um Klienten dazu anzuregen sich (selbstständig oder mit professioneller Hilfe) mit der eigenen Lebensgeschichte auseinanderzusetzen (vgl. Hölzle 2011: 31). Idealerweise können Klienten als Interpreten ihrer Lebensgeschichte in dieser Ressourcen zur Erkenntnis und Bewältigung von Problemen aufspüren. Ressourcenorientierte Biographiearbeit versucht, „Menschen in ihrer Identitätsentwicklung, Lebensplanung und -bewältigung zu unterstützen“ (Hölzle 2011: 51).

Für die Soziologie ist Biographie ein Mittel, um Gesellschaft zu verstehen. Für die Soziale Arbeit ist Biographie ein Mittel, um Individuen bei der Bewältigung ihrer Probleme zu unterstützen. Aber so oder so: Der Fluchtpunkt der Betrachtung ist derselbe: das sich selbst biographisierende Individuum, das mit sich selbst beschäftigte, an sich selbst arbeitende Ich.<sup>2</sup> Das soziale Phänomen des um sich selbst kreisenden Ichs ist ein nicht intendiertes Produkt der westlichen Kultur- und Sozialgeschichte. Von der christlichen Antike über die Renaissance, die (das Individuum aus dem kirchlichen Kontext herauslösende) Reformation und die Aufklärung bis zum ´Kult des Individuums` im 19./20. Jahrhundert (Durkheim) und die Deklaration der (insbesondere das Individuum schützen wollenden) Menschenrechte durch die Vereinten Nationen (1948) hat sich das Individuum als heiliger Kern der westlichen Welt herausgeschält.

### **Das exkludierte Individuum**

Weltgeschichtlich betrachtet war die westliche Idee des freien Individuums die Wirkkraft, die traditionellen Sozialformen wie Stand, Zunft, Gilde, Klasse, Familie und Ehe ihre selbstverständliche

---

<sup>2</sup> Zu den vorwissenschaftlichen Erscheinungsformen dieser Selbstthematisierungskultur zählt Alois Hahn den Funktionswandel der Beichte: „HAHN zeigt, wie sich die Beichte bereits ab dem 12. Jahrhundert immer weiter weg entwickelt von einem Sakrament, das von einzelnen Taten entlastet, und immer mehr zu einer Institution wird, die zur systematischen Selbstbeobachtung und Selbstkontrolle anhält und so zunehmend das gesamte Leben in den Blick nimmt, wodurch – wie er es ausdrückt – gewissermaßen als Urform der Biographie die Sündenbiographie entsteht“ (Wohlrab-Sahr 1997: 29).

Geltung entzog und dadurch den einzelnen durch die Reduktion von Zugehörigkeitszuschreibungschancen in zunehmendem Maße dazu drängte, sich als Individuum außerhalb des Sozialen zu stellen.

Mit der Systemtheorie Niklas Luhmanns lässt sich diese Drift von sozialkultureller zu individueller Identität als Exklusionsprozess beschreiben. Systemtheoretisch ausgedrückt: In den funktional ausdifferenzierten Sozialsystemen moderner Gesellschaften hat der Mensch als Individuum keinen Platz mehr, weil systemintern die Kommunikation von Codes (wie Wahrheit, Macht, Recht und Geld) bestimmt wird, die das Kommunizieren von Individualität ausschließen. Das Individuum ist „in der funktional differenzierten Gesellschaft nirgendwo als Ganzheit sozial präsent“ (Bohn 2006: 55). In Bezug auf sein einzigartig-ganzheitliches Individuum-Sein wird der Mensch in der Moderne exkludiert. Als Individuum - als das seinem ursprünglichen Wortsinn nach Unteilbare - ist der moderne Mensch sich selbst aufgegeben; als sozialer Akteur hingegen ist er ein Individuum: ein fragmentiertes Selbst, das den Imperativen funktional ausdifferenzierter Systeme unterworfen ist.

Wie man es soziologisch auch sieht: In modernen Gesellschaften ist die Lage des Individuums prekär. Es ist mitten im Sozialen außen vor und seine Freiheit ist so fragil wie seine Lebensführung krisenanfällig.

### **Die Soziale Arbeit und das Individuum**

Welche Rolle spielt nun die Soziale Arbeit hier? Ist sie ein Funktionssystem der modernen Gesellschaft, das in Form professionell organisierter (und in der Regel staatlich subventionierter) Hilfeleistungen (entlang des Codes Helfen/Nicht-Helfen bzw. Fall/Nicht-Fall (vgl. hierzu Klassen 2004:169)) dafür sorgt, dass exkludierte Individuen in soziale Systeme inkludiert werden (- womit sie im günstigsten Fall aus dem System Soziale Arbeit wieder exkludiert wären)? Oder ist Soziale Arbeit ein System, das Menschen aus dem Sozialen exkludiert, indem es sie dabei unterstützt sich als sich selbst zu bestimmen habende Individuen zu erfahren und anzunehmen?

Das doppelte Mandat der Sozialen Arbeit – im Sinne des Staates und im Sinne des Klienten zu handeln – lässt hier keine eindeutige Antwort zu.<sup>3</sup> Soziale Arbeit steht im Spannungsverhältnis zwischen sozialstaatlicher Kontrolle und Klientenzentrierter Für-, Mit- und Nachsorge. Diese Ambivalenz zwischen Kontrolle und Hilfe ist nicht nur konstitutiv für das Rollenspiel Sozialarbeit, in ihr weist sich Soziale Arbeit auch als ein Kind der Moderne aus: Die Idee des Individualismus und der sozialstrukturelle Prozess der Individualisierung wurden ihr Ende des 19., Anfang des 20. Jahrhunderts gleichsam mit in die Wiege gelegt. Stark geprägt durch das Selbstbestimmungsideal des Individualismus ist Sozialarbeit immer schon eine Art Agentur für Individualisierung gewesen. Sie fördert Selbstbestimmung ja nicht nur ideell, sie fordert sie von ihren Klienten ja auch ein – und setzt dabei nicht selten starke Kontroll- und Sanktionsmittel ein. So gesehen war und ist Sozialarbeit eine treibende Kraft im Individualisierungsprozess.

Aktuell ließe sich hier auf den Diskurs um den Begriff Inklusion verweisen (vgl. Balz et al. 2012). Auch wenn die Bedeutungsgrenzen des Begriffs noch nicht scharf gezogen sind, so scheint mir das Konzept Inklusion im Kontext Soziale Arbeit doch ein sehr individualismusaffines zu sein. Es fordert die Gesellschaft dazu auf, sich fördernd in Richtung des Individuums zu bewegen, um möglichst vielen möglichst viel Autonomie und Partizipation zu ermöglichen (und Exklusion so gut es eben geht zu entmöglichen). Im Gegensatz zum Assimilations- und Integrationsbegriff liegt hier die Bringschuld nicht mehr beim Individuum, sondern bei der Gesellschaft. Die Gesellschaft als Mittel für den Selbstzweck Individuum: Radikaler kann Individualismus kaum sein. Fragte man bisher danach, was der Einzelne für die Gesellschaft tun könnte, so wird jetzt gefragt, was die

---

<sup>3</sup> Es sei denn, man sieht, wie Ronald Lutz, Soziale Arbeit einseitig als Aufklärungsarbeit im Projekt Moderne an. Das Mandat Sozialer Arbeit „im Projekt der Moderne ist: Menschen zu unterstützen ihr Leben in der Moderne selbstverantwortlich zu führen“ (Lutz 2011: 56).

Gesellschaft für den Einzelnen tun kann. Dem skeptischen Gesellschaftsbeobachter bietet sich damit ein skurriles Bild: Es scheint als ob hier der Schwanz mit dem Dackel wedeln wolle.

Wie sich die Soziale Arbeit als Profession heute zu den Phänomenen Individualismus und Individualisierung verhalten soll, kann ich als ein sich am Wert der Werturteilsfreiheit orientierender Sozialwissenschaftler nicht sagen. Ich kann nur sagen, dass Individualismus und Individualisierung sozialarbeitsimmanente Aspekte sind und dass sich Sozialarbeiter/innen nicht nicht zu diesen Aspekten verhalten können, wenn sie – im Sinne einer reflexiven Moderne (Beck) – die Voraussetzungen und Folgen von dem, was sie tun und lassen, rational erfassen wollen. Das bringt mich zum nächsten Punkt:

### **Rationalität – Rationalismus – Rationalisierung**

Hätte ich die Geschichte des Abendlandes auf zwei Begriffe zu bringen, so hießen diese: Individualisierung und Rationalisierung. Im Anschluss an Max Weber bezeichne ich mit dem Begriff Rationalisierung den Prozess, in dem theoretische Systematisierung, technisch-praktische Weltbeherrschung, methodisch kontrollierte Lebensführung und wissenschaftliche Entzauberung zu Leitideen des modernen abendländischen Denkens und Handelns wurden. Weltgeschichtlich betrachtet handelt es sich hier um eine einzigartige Entwicklung. Wie sich in diesem historischen Kontext das Rationalisieren als Kulturtechnik entfaltete und wie dabei Rationalisierungs- und Individualisierungsprozesse phasenweise ineinandergriffen, zeigen die nächsten Abschnitte.

Dass die Begriffe Ratio und Rationalität zu den untilgbar mehrdeutigen gehören, deutet sich schon bei Cicero an. Für ihn heißt Ratio „Rechnung, Rechenschaft, Rücksicht, Verhältnis, Beziehung, Plan, System, Theorie, Lehre, Methode, Regel, Grundsatz, Weise, Zustand, Einsicht, Vernunft, Vernunftschluss, Beweggrund“ (Kible 1992: 38). Dieses weit gesteckte Bedeutungsfeld umgibt den Rationalitätsbegriff im Prinzip auch heute noch. Im Blick zurück lässt sich gleichwohl feststellen: Das abendländische Rationalitätsverständnis hat sich in eine bestimmte Richtung bewegt. Im Anschluss an die eher kontemplativen Denktraditionen der Antike und des Mittelalters brach sich in der Neuzeit ein Denken Bahn, das die Welt durch künstlerische, naturwissenschaftliche und philosophische Experimente nachhaltig veränderte. Entlang der Sphären Kunst, Naturwissenschaft und Philosophie gehe ich hier kurz auf Leonardo, Galilei und Descartes ein.

### **Leonardo, Galilei, Descartes**

Leonardo da Vinci (1452-1519) rationalisierte das Sehen: Er malte detailgenau, entwickelte mit der Sfumatotechnik eine realistische Darstellung von Licht- und Schattenverhältnissen und folgte in seinen Bildkonstruktionen dem mathematischen Ideal der Zentralperspektive. Im Abendmahl kreuzt sich die rationalistische Bildkomposition zudem mit einer individualistischen Personendarstellung: „zum ersten Mal ist eine Situation gezeigt, die, eine große Anzahl von Personen gleichzeitig ergreifend, jede von ihnen zum stärksten, vollendeten Ausdruck ihres besonderen Wesens bringt“ (Simmel 1995: 305).

Galileo Galilei (1564-1642) gilt als Vater der modernen Naturwissenschaft. Er setzte das Experiment als Hypothesen testendes Verfahren ein, er verband das induktive Denken mit dem deduktiven und die Physik mit der Mathematik, er konstruierte exakte Beobachtungs- und Messinstrumente und, vor allem: er setzte voraus, dass die Sprache der Natur und damit die Ordnung der Schöpfung mathematisch dechiffrierbar ist. In dem vor uns aufgeschlagenen Buch der Natur können wir nur dann lesen, wenn wir „die Sprache und die Zeichen lernen, in denen es geschrieben ist. Diese Sprache ist Mathematik, und die Zeichen sind Dreiecke, Kreise und andere geometrische Figuren“ (Galilei in Störig 1993: 213). In diesem neuen Weltbild hat die Bibel als Ort der Wahrheit ausgedient. Wahr ist von nun an, was sich auf der Basis von Theorien mit wissenschaftlichen Methoden empirisch beweisen lässt. Wissen, nicht Glauben, glaubte Galilei, sei der Weg zu Gott. In dieser religiösen Euphorie nimmt die Erfolgsgeschichte der Naturwissenschaften ihren Lauf.

René Descartes (1598-1650) hat der Philosophie mit seinem Rationalismus einen neuen Ankerpunkt gegeben: das Ich. In radikalem Zweifel wird sich das Ich als denkendes Ding seiner selbst gewiss. „Und so komme ich ... zu dem Beschluß, daß dieser Satz: ´Ich bin, ich existiere` ... notwendig wahr ist“ (Descartes 1965: 18). Die rationale Objektivierung des Subjektiven heißt heute, Individualisierung und Rationalisierung synthetisierend: Selbstreflexion. Für moderne Menschen hat sie den Rang einer Kernkompetenz, die sich aktuell, wie weiter oben beschrieben, in der sozialwissenschaftlichen, sozialarbeiterischen und alltagsweltlichen Hinwendung zum Biographisieren zeigt.

### **Die Soziologie der Rationalisierung – Die Rationalisierung der Soziologie**

Diese Einzelfallskizzen markieren Rationalisierungsrichtungen, die für die Moderne prägend waren: Entzauberung der Tradition, Erforschung der Natur, Entdeckung von Gesetzen, Erfindung von Messinstrumenten und Maschinen, Erkundung des Selbst. Im Ganzen: Die Gestaltung und Beherrschung von Welt und Selbst durch Wissenschaft und Technik (inklusive der Bekämpfung alles Nicht- bzw. Irrationalen); und dies überwölbend: der Glaube an die menschliche Vernunft als Erkenntnisinstrument und Fortschrittsgarant. Modern denken bedeutet, die Wirklichkeit als von Menschen gemacht zu begreifen. Dieser Denkweise ist eine doppelte Ambivalenz immanent. Die Ambivalenz zwischen dem ambivalenten Gestalten-Können – einerseits: ´Das habe ich geschafft!`, andererseits: ´Hätte ich es nicht besser machen können?` – und dem ambivalenten Verantworten-Müssen – ´einerseits: ´Ich kann Verantwortung übernehmen!`, andererseits: ´Bin ich schuld?`. „Weil die Wirklichkeit uns überall als gemacht entgegentritt, ist sie in die Zukunft hinein von Menschen machbar, in die Vergangenheit zurück von Menschen verantwortbar.“ (Tenbruck 1989:128).

In der Rationalisierung der westlichen Kultur durch Wissenschaft und Technik sieht Max Weber einen Glauben wirken; „den Glauben daran, daß man, wenn man *nur wollte*, es jederzeit erfahren *könnte*, daß es also prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte gebe, die da hinein spielen, daß man vielmehr alle Dinge - im Prinzip - durch *Berechnung beherrschen könnte*“ (Weber 1995: 19). Dieser Attitüde ist eigen, dass sie sowohl der Welt als auch dem Menschen das Prädikat rational zuweist. Getragen von diesem Welt- und Menschenbild hat sich der Glaube an die Gestaltbarkeit und Beherrschbarkeit der physischen, psychischen, sozialen und kulturellen Wirklichkeit in nahezu allen Lebenssphären nicht nur verselbstständigt, sondern auch verselbstständlicht.<sup>4</sup> Weber konzentrierte sich auf Rationalisierungsprozesse in Wirtschaft, Politik, Verwaltung, Recht und Musik, ließ jedoch den Kernbereich der Rationalisierung, die Wissenschaften, ununtersucht. Ein Blick auf seine eigene Disziplin, die Soziologie, wäre durchaus interessant gewesen, aber dafür hätte sich Weber selbst dabei beobachten müssen, wie er der Soziologie in Deutschland den Status einer wissenschaftlichen Disziplin erstritt. In dieser Selbstbeobachtung hätte er sehen können, dass die Soziologie Ende des 19., Anfang des 20. aus dem Geist der Rationalisierung geboren wurde. So gesehen brachte die Rationalisierung die die Rationalisierungsthese hervorbringende Soziologie hervor.

Soziologisches Denken war nötig geworden als die heils- und philosophiegeschichtlichen Gesellschaftsmodelle an Erklärungskraft verloren. Mit den Krisen der modernen Gesellschaft – Industrialisierung, Massenarmut, Enttraditionalisierung, politische Unruhen (im Anschluss an die Französische Revolution) – wuchs das Bedürfnis, das Phänomen Gesellschaft mit den Methoden einer empirisch forschenden Wissenschaft rational zu erfassen. Die Gründerväter der Soziologie, Weber, Durkheim und Simmel, nahmen sich dieses Anspruchs auf unterschiedliche Weise an: Durkheim stellte sich in die Tradition der Naturwissenschaften und plädierte dafür, soziale Tatsachen

<sup>4</sup> Die Trägerschicht dieser Art von Rationalismus war das gebildete Bürgertum. Reflexion war ihr kulturelles Kapital. Darauf, dass die in bildungsbürgerlichem Denken fundierte Soziologie dazu neigt(e), ihre herkunftsbedingte Reflexivität in Form der Unterstellung von Gründen, Entwürfen und Zweck/Mittel-Kalkulationen in den Kopf des Alltagsmenschen hineinzuprojizieren, hat Armin Nassehi hingewiesen (vgl. Nassehi 2011: 135). Davon gleich mehr.

wie Dinge zu behandeln, Simmel fundierte seine formale Soziologie auf dem Prinzip der Wechselwirkung und Weber setzte mit seiner verstehenden Soziologie als empirischer Wirklichkeitswissenschaft am sozialen Sinn individuellen Handelns an. Im Sinne des hier von mir gesetzten Referenzrahmens ´Individualisierung – Rationalisierung` verfolge ich hier nur den letztgenannten Typus soziologischen Denkens weiter.

### **Soziologische Handlungstheorie**

Weber hat für seinen Zugang zum Sozialen den Begriff ´methodologischer Individualismus` gewählt. In dieser Methode gehen Individuum und Rationalität eine enge Verbindung ein. Weber verwies zwar oft auf die Irrationalität menschlichen Verhaltens, doch wenn es um das Verstehen und Erklären sozialen Handelns ging, dann diente Weber die rationale Orientierung des Individuums als Bezugspunkt für die idealtypische Rekonstruktion des Handlungssinns. Weber unterschied zwischen zwei Typen rationalen Handelns, dem wertrationalen – „wertrational handelt, wer ohne Rücksicht auf die vorauszusehenden Folgen handelt im Dienst seiner Ueberzeugung“ (Weber 1980: 12) - und dem zweckrationalen. Hiermit ist die Kosten und Nutzen abwägende Zweck/Mittel-Wahl gemeint. Dass Weber der zweckrationalen Handlungsorientierung gegenüber der wertrationalen, affektuellen und traditionellen den ersten Platz zuwies, kam nicht von ungefähr. Der Typus des zweckrational handelnden Individuums spiegelte nicht nur den Zeitgeist des Kapitalismus, sondern auch das Menschenbild der (von Weber in Freiburg, Heidelberg und München gelehrt) Nationalökonomie wider. Aus Sicht der politischen Ökonomie definierte bereits John Stuart Mill (1806-1873) den Menschen als ein Lebewesen, “who invariably does that by which he may obtain the greatest amount of necessaries, conveniences, and luxuries, with the smallest quantity of labour and physical self-denial with which they can be obtained in the existing state of knowledge” (Mill in Ritter 1992: 56f.).

Es gehört zur Erfolgsgeschichte des (zweck-)rationalistischen Menschenbildes, dass es im Theorie-Diskurs der Soziologie nach wie vor Relevanz besitzt. Max Weber war der erste Soziologe, der die wohl westlichste aller westlichen Ideen, das Konzept des frei entscheidenden, rationalen Individuums, in den Mittelpunkt der soziologischen Handlungstheorie stellte. Andere folgten. Talcott Parsons zum Beispiel eröffnete sein erstes Buch „The Structure of Social Action“ (1937) mit folgendem Weber-Zitat: „Jede denkende Besinnung auf die letzten Elemente sinnvollen menschlichen Handelns ist zunächst gebunden an die Kategorien ´Zweck` und ´Mittel“ (Weber 1968: 149). Alfred Schütz versuchte zeitgleich in „Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt“ den handlungstheoretischen Ansatz Webers im Rekurs auf die Phänomenologie Edmund Husserls weiterzuentwickeln. Das führte ihn zu einem 4-Phasen-Modell menschlichen Handelns: 1. Zielsetzung, 2. Entwurf (Handlung), 3. Entschluss, 4. Vollzug (Handeln). Schütz denkt hier differenzierter als Weber; aber nicht anders: Beide Theorien werden von der Annahme eines gottähnlichen Akteurs getragen, der in eigener Regie denken, entscheiden und wirken kann (vgl. Kurt 2008). In der Theorie der rationalen Wahl, deren prominentester Vertreter in Deutschland gegenwärtig Hartmut Esser ist, wird die Qualität der Zweck-Mittel-Rationalität quantitativ zugespitzt und auf die Formel  $E = f(U, O, p)$  gebracht, wobei E für Entscheidung, f für Funktion, U für Nutzenwerte (utility), O für Opportunitätsstruktur (opportunities) und p für Eintrittserwartung (probability) steht (vgl. Corsten 2011: 133).

So unbestreitbar die Nützlichkeit dieser rationalistischen Handlungstheorien ist, so unbestreitbar ist aber auch, dass sie die nichtrationalen Aspekte des Handelns bestenfalls als Abweichung vom Rationalen erfassen können. Hans Joas hat in seinem Buch „Die Kreativität des Handelns“ gezeigt, dass der rationalistische Reduktionismus der europäischen Handlungstheorien mit amerikanischem Pragmatismus überwunden werden kann, wenn die Soziologie nicht das souveräne Subjekt, sondern das Situative in den Mittelpunkt der Theoriebildung rückte. Die Situation ist dann nicht mehr als Objekt rational operierender Subjekte zu denken. In einer Situation zu sein bedeutet vielmehr, habitualisierte Reaktionsmuster reflexionsfrei applizieren zu können. Die Situation ist uns „im Modus möglicher Handlungen (gegeben)“ (Joas 1996: 233), sie aktiviert Erwartungen

und augenblicklich abrufbare Reaktionsschemata und lässt gleichwohl Spielraum für Improvisation und Kreativität (vgl. Kurt/Göttlich 2012). „So verstanden, ist der Begriff der `Situation` geeignet, an die Stelle des Zweck/Mittel-Schemas als erster Grundkategorie einer Handlungstheorie zu treten“ (Joas 1996: 235). Die Antwort auf die Frage, wer oder was handelt, verschiebt sich damit tendenziell vom Subjekt in Richtung der Situation – ohne ein Subjekt, das eine Situation als wirklich bestimmt und sein Handeln an dieser `imagined reality` orientiert – „If men define situations as real, they are real in their consequences“ (Thomas/Thomas 1932: 572) – geht es gleichwohl nicht.

Hier geht es nun nicht um die Frage, ob Theorien, die von der Annahme eines rationalen Individuums ausgehen, die Praxis menschlichen Handelns angemessen erfassen und erklären können und wie sie gegebenenfalls zu erweitern oder zu verändern wären. Die ideengeschichtliche Reflexion auf die Relevanz der Begriffe Rationalisierung und Individualisierung für das Abendland im Allgemeinen und für die Soziologie im Besonderen bildet vielmehr den Hintergrund für eine Frage, die in Richtung Sozialer Arbeit zielt. Lässt sich in Analogie zur Geschichte der Soziologie auch die Etablierung der Sozialen Arbeit als wissenschaftsbasierter Profession als Produkt abendländischer Rationalisierungs- und Individualisierungsprozesse verstehen?<sup>5</sup>

### Alice Salomon

Soziologie und Soziale Arbeit sind Professionen, die Ende des 19., Anfang des 20. Jahrhunderts als Parallelreaktionen auf die Krisen der modernen westlichen Gesellschaften entstanden sind. In Deutschland wurde dieser Professionalisierungsprozess seitens der Soziologie von Männern wie Max Weber, Georg Simmel und Ferdinand Tönnies getragen – sie gründeten 1909 die Deutsche Gesellschaft für Soziologie. Seitens der Sozialen Arbeit ist hier insbesondere Alice Salomon zu nennen – sie gründete 1908 die Soziale Frauenschule in Berlin, die heutige Alice Salomon Fachhochschule für Sozialarbeit und Sozialpädagogik. Während Weber die Soziologie als Sphäre werturteilsfreier Wissenschaftlichkeit betrachtete, verankerte Salomon die Soziale Arbeit im Zwischen von wissenschaftlichem Verstehen- und praktischem Verändern-Wollen. Diese Positionierung gilt es nun aus rationalisierungs- und individualisierungstheoretischer Sicht in den Blick zu nehmen.<sup>6</sup>

Alice Salomon, 1872 in Berlin geboren, studierte 1902 bis 1906 Nationalökonomie, Geschichte und Philosophie an der Friedrich-Wilhelms-Universität (unter anderen bei Georg Simmel, Gustav Schmoller und Max Webers Bruder Alfred, der sie zur Promotion über „Die Ursachen der ungleichen Entlohnung von Männer- und Frauenarbeit“ motivierte). 1908 übernahm sie die Leitung der von ihr gegründeten Sozialen Frauenschule in Berlin-Schöneberg (bis 1927), 1914 konvertierte sie vom Judentum zum Protestantismus. 1937 emigrierte Alice Salomon in die USA, wo sie 1948 in New York starb.

Diese Kurzbiographie lässt bereits erahnen, was Salomon wichtig war: nicht die wissenschaftliche Theorie (und schon gar nicht der Zweckrationalismus der Nationalökonomie), sondern: die Institutionalisierung Sozialer Arbeit als Frauenberuf. Über ihre Fokussierung auf Soziale Arbeit setzte sie sich für die Rechte der Frau und mehr soziale Gerechtigkeit ein. In ihrem Streben, „die Welt zu einem glücklicheren Wohnort für die Menschheit“ (Feustel 2011: 104) zu machen, scheinen Muster modernen, rationalen Denkens auf. Modern ist, dass Salomon soziale Missstände nicht als „gottgewollt akzeptiert“ (Salomon in Feustel ebd.: 217), dass sie davon ausgeht, „daß Menschen die Geschichte machen“ (Salomon in Feustel ebd.: 104), dass sie das auf mittelalterlicher Mildtätigkeit

<sup>5</sup> Der Anschlussfrage, ob bzw. inwieweit die Auffassung vom Menschen als animal rationale auch das Menschenbild der Theorien und Methoden Sozialer Arbeit geprägt hat, wende ich mich im Folgenden nicht systematisch, sondern nur in einigen Randbemerkungen zu.

<sup>6</sup> Die einseitige Fokussierung auf die insbesondere auf Salomon und Richmond zurückgehende Methode der sozialen Einzel(fall)hilfe ergibt sich aus der Fragestellung und dem Bezugsrahmen dieser Studie. Die beiden anderen klassischen Methoden der Sozialen Arbeit, die soziale Gruppenarbeit und die Gemeinwesenarbeit, bleiben hier deshalb unberücksichtigt.

tigkeit basierende Wohltäter-Hilfeempfänger-Modell in ein kooperatives Fürsorger-Klient-Verhältnis verwandelt (vgl. Müller 2009: 38f., vgl. Salomon 2004: 271), dass sie fordert, dass Soziale Arbeit selbsthilfeorientiert helfen soll und dass sie dafür kämpft, dass sich Frauen (im Rahmen der ihnen traditionell zugeschriebenen typisch weiblichen Fähigkeiten wie Empathie und Fürsorge) durch Berufsarbeit emanzipieren können – „Gesegnet, wer seine Arbeit gefunden hat!“ (Salomon in Berger 1998: 42); aus diesem Carlyle-Satz leitete Alice Salomon für sich eine zivilreligiöse Leitmaxime ab.

Der für meine Argumentation zentrale Aspekt ist indes dieser: Alice Salomon verankerte die Soziale Arbeit in einer Berufsausbildung, in der wissenschaftliches Wissen vermittelt werden soll. Auf der Konferenz des Preußischen Ministeriums für Volkswohlfahrt über „Grundsätzliche Fragen zur Ausgestaltung der staatlich anerkannten Wohlfahrtsschulen“ sagte sie 1924: „Will die Wohlfahrtsschule aber ihre Aufgaben erfüllen, so müssen ihre Lehrer sich die Wissenschaft für den Unterricht selbst schaffen. Das Material ist da; aber es ist nicht gehoben. (...) An den Lehrern der Wohlfahrtsschule liegt es, solches Unterrichtsmaterial zu beschaffen und wissenschaftlich darzustellen und zu verarbeiten“ (Salomon in Feustel 2011: 145). Die Forderung Salomons, Soziale Arbeit zu verwissenschaftlichen, kam nicht von ungefähr. Auf ihrer zweiten Amerikareise im Jahr 1923 – die erste unternahm sie 1909 – lernte sie ein Lehrbuch kennen, das sie sehr beeindruckte: Mary Richmonds 1917 publizierte *Social Diagnosis*.

### Mary Richmond

In *Social Diagnosis* beschrieb Richmond (1861-1928) anhand ihres Konzepts der individualisierenden Fürsorge bzw. sozialen Einzelfallhilfe (social case work) die Grundzüge wissenschaftsbasierter Sozialarbeit. Als pragmatisch denkende Verbands-Repräsentantin der Charity Organisation Society (COS) war Wissenschaft für sie der Hebel, um sich im Kampf um private Spenden mit Effektivität und Rationalität gegen Konkurrenten durchzusetzen. Bis dahin war es üblich, durch ehrenamtliche Hausbesucherinnen (friendly visitors) Informationen über Hilfesuchende einzuholen und Kandidaten für Hilfeleistungen in Arbeitshäusern auf ihre Arbeitsbereitschaft zu testen. Mit wissenschaftlich geschulten Mitarbeiterinnen wollte Mary Richmond nun zeigen, dass ihr Ermittlungsverfahren in der Anwendung auf Hilfesuchende „würdige“ und „unwürdige“ Fälle besser voneinander schied als der Test des Arbeitshauses und das gute Herz ehrenamtlicher Gemeindefelder. Die Existenzberechtigung der Charity Organization Bewegung hing also von der wissenschaftlich angeleiteten Ermittlungstätigkeit der *friendly visitors* ab“ (Müller 2009: 31). Die Soziale Arbeit als rationales Handeln rechtfertigend, legte Richmond in *Social Diagnosis* auf 511 Seiten dar, wie welche wissenschaftlichen Methoden in der sozialen Einzelfallhilfe praktisch angewandt werden sollen.

*Social Diagnosis*. Direkt in ihren drei Eingangszitaten drückt Mary Richmond die Relevanz des Sozialen, des Verstehens und des Kooperierens für ihr Konzept von Sozialer Arbeit aus. „One of the most striking facts with regard to the conscious life of any human being is that it is interwoven with the lives of others“ (James Jackson Putnam). „No matter how mean or hideous a man’s life is, the first thing is to understand him“ (Charles Horton Cooley). „... how many must co-operate in order to explain the very simplest things?“ (Hans Gross; Zitate in Richmond 1917: 4)).

Ausgehend von diesen Grundsätzen fragt Richmond nach Standards Sozialer Arbeit. Guter Wille allein kann für Richmond nicht das Maß für gute Soziale Arbeit sein (vgl. Richmond 1917: 5); ihr zufolge muss sich Soziale Arbeit als Profession an wissenschaftlichem Spezialwissen orientieren. Um soziale Diagnosen zu erstellen – mit dem Griff zum Begriff Diagnose stellt Richmond den social worker strategisch geschickt auf eine Stufe mit Ärzten und Psychologen – sollen Sozialarbeiter mithilfe wissenschaftlicher Methoden ermitteln. Ermitteln heißt: Durch genaues Beobachten, umsichtiges Fragen-Stellen und gezielte Dokumenten-Suche Informationen über eine Person oder eine Familie zusammentragen, um die Persönlichkeit und die soziale Situation von Klienten möglichst exakt bestimmen zu können (vgl. ebd. 1917: 62). Richmond beschreibt das Ermitteln als Anwendung eines facettenreiches Sets wissenschaftlicher Methoden, das heute, in verfeinerter

Form, zum Grundbestand qualitativer Sozialforschung gehört (vgl. Folgekapitel). Als Pionierin im Bereich der qualitativen Forschungsmethodik Datenerhebungsprobleme, Hypothesenbildungsprozesse, Vorurteilsstrukturen, Interviewtechniken, Vergleichsmöglichkeiten und Interpretationsverfahren detailliert diskutierend, weist sie die Ermittlungs- und Deutungstätigkeiten des Sozialarbeiters als im Kern wissenschaftlich aus.<sup>7</sup> Diese Kompetenzen befähigen Sozialarbeiter dazu, etwas zu sehen, was andere im Hinblick auf einen Hilfefall nicht sehen können. Kurz: Ermitteln und diagnostisch deuten sind die Alleinstellungsmerkmale, die den Sozialarbeiter in seiner Kooperation mit Ärzten, Juristen, Psychologen, Seelsorgern und Lehrern auf Augenhöhe bringen. Mary Richmond setzte in Sachen Sozialer Arbeit auf Verwissenschaftlichung; genauer: auf empirische Sozialforschung. Damit hat sie Anfang des 20. Jahrhunderts dem Helfen als Beruf eine Professionalisierungsrichtung angezeigt, die wegweisend für Rationalisierungsprozesse in der Sozialen Arbeit wurde.

### Alice Salomons Kunstlehre des Helfens

Alice Salomon hielt Richmonds Weg für den richtigen. Für den ersten Teil ihres Textes *Soziale Diagnose* übernahm sie von der Amerikanerin dann auch weit mehr als nur den Titel – worauf im Vorwort auch unmissverständlich hingewiesen wird (vgl. Salomon 2004: 255). Wie Richmond geht Salomon zunächst vom Ermitteln als wissenschaftsbasierter Schlüsselkompetenz des Fürsorgers aus. In diesem Kontext betont sie, dass es eine Kernaufgabe Sozialer Arbeit sei, „Menschen und ihr Handeln zu verstehen“ (ebd.: 259). Feststellung objektiver Lebenslagen einerseits, hermeneutische Rekonstruktion subjektiver Lebenswelten andererseits – so ließe sich diese biperspektivische Grundausrichtung sozialarbeiterischer Orientierung heute benennen.

Die Möglichkeiten und Grenzen des Ermitteln und Deutens auslotend, zeigt Salomon, dass Sozialarbeiter nicht nur genau beobachten, systematisch recherchieren und klar denken, sondern auch kritisch gegenüber ihren Voreingenommenheiten (ebd.: 269), Hypothesen und Hilfeplänen sein müssen. Die richtige Anwendung der richtigen Methode im richtigen Moment ist für Salomon allerdings noch lange kein Garant für gute Sozialarbeit. „Die richtige Methode sichert keinen Erfolg, wenn es an der Fähigkeit zu schöpferischer Einsicht, an der Fähigkeit zur Einfühlung fehlt“ (ebd.: 295). Indem Salomon dem Sozialarbeiter hiermit auch noch die Prädikate kreativ und empathisch ins Anforderungsprofil schreibt, veredelt Salomon die Soziale Arbeit zu einer Kunstlehre mit wissenschaftlichem Anspruch. So gesehen besteht zwischen Sozialer Arbeit – als Kunstlehre des Helfens – und Hermeneutik – als Kunstlehre des Verstehens – eine Familienähnlichkeit. Sicher, Salomon war keine Hermeneutin und die These, dass „Soziale Diagnose für Salomon ein hermeneutisches Verfahren (war)“ (Kuhlmann 2000: 301), erscheint mir überzogen. Andererseits ist offensichtlich, dass Alice Salomons Methodenlehre eine Reihe von Gedanken enthält, die problemlos der Tradition hermeneutischen Denkens zuzuordnen sind; als da wären: Lebenssituationen und Lebensäußerungen aus Sicht des zu Verstehenden verstehen, das Geworden-Sein individueller Lebenswelten rekonstruieren und in Richtung Zukunft weiterdenken, Individuen nicht isoliert, sondern in ihren Beziehungen zu anderen betrachten, kritisch gegenüber eigenen Vormeinungen sein, Methoden nicht mechanisch anwenden, keine voreiligen Schlüsse ziehen, Interpretationen als fehlbar und vorläufig ansehen (und im Kollegenkreis, in kollegialen Fachgesprächen, diskutieren) (vgl. ebd.: insb. 295-300).

Hermeneuten wollen verstehen, warum Menschen das, was sie tun, so tun, wie sie es tun. Salomon fordert dem Sozialarbeiter eine ähnliche Haltung ab. Er soll „danach streben, die Gesetze zu begreifen, durch die ein Mensch mit seiner Art, mit seiner Geschichte, mit seinem Charakter, zu einem bestimmten Tun und Verhalten gedrängt wird“ (ebd.: 300). So sehr Soziale Arbeit und Hermeneutik im Punkt Erkenntnishaltung konvergieren, so sehr divergieren sie im Punkt Er-

<sup>7</sup> Richmond geht mit ihrem bis ins Privateste ausgreifenden Ermittlungsanspruch sehr weit; aus heutiger Sicht würden viele sagen: zu weit. „Über weite Strecken liest sich die ´Soziale Diagnose` wie ein Lehrbuch für angehende Kriminalkommissare“ (Müller 2009: 32).

kenntnisinteresse: Der Hermeneut versteht des Verstehens wegen, der Sozialarbeiter, um zu helfen – hiervon handelt der zweite Teil des Lehrbuchs *Soziale Diagnose*.

*Zweiter Teil. Zur Theorie des Helfens.* Hier lernt der Leser eine völlig andere Alice Salomon kennen. Nun spricht nicht mehr die Wissenschaftlerin und Richmond-Rezipientin Salomon, sondern eine Philosophin, die über die Kunst zu leben und die Kunst zu helfen räsoniert. Der Ton verändert sich entsprechend von nüchtern in pathetisch. Leben ist die hohe Kunst, sich anpassen zu können, so Salomon. Helfen ist die Kunst, Menschen in Not so zu unterstützen, dass sie sich im günstigsten Fall selbst aus ihrer schwierigen Lage befreien können. Diese Hilfe zur Selbsthilfe beruht Salomon zufolge auf einer Reihe von Bedingungen. Erstens: Hilfebedürftige müssen sich helfen lassen wollen und mit dem Sozialarbeiter ein Vertrauensverhältnis eingehen können. Zweitens: Fürsorger sollen sich der inneren und/oder äußeren Problemlagen eines Hilfsbedürftigen verstehend und mitfühlend nähern können, ihm Achtung entgegenbringen und ihn ermutigen, „für sich selbst zu denken“ (ebd.: 307). Drittens: Fürsorger müssen nicht nur Hilfspläne entwerfen und ausführen können, sie müssen den Klienten auch führen können – wobei gilt, dass ein Sozialarbeiter „niemals wie eine Autorität handeln soll, ehe er nicht als solche anerkannt ist“ (ebd.: 313). Salomons Kunst zu helfen soll letztlich der Kunst zu leben dienen – indem sie für mehr Anpassung sorgt. „Alle Fürsorge besteht darin, daß man entweder einem Menschen hilft, sich in der gegebenen Umwelt einzuordnen, zu behaupten, zurecht zu finden – oder daß man seine Umwelt so umgestaltet, verändert, beeinflusst, daß er sich darin bewähren, seine Kräfte entfalten kann“ (ebd.: 308).

Ausgangs- und Endpunkt dieser Hilfe-Theorie ist für Salomon das einzigartige Individuum, das ganzheitlich in den sozialarbeiterischen Blick zu nehmen ist. Dass „verschiedenartige Menschen auch verschiedenartig versorgt und behandelt werden müßten“ (ebd.: 298), bezeichnet sie in diesem Zusammenhang als „Grundsatz der Individualisierung“ (ebd.: 298). Salomon verbindet mit ihrem Individualisierungsbegriff keinen soziologischen Sinn. Sie möchte vielmehr betonen, dass es ihr beim Menschen ums Ganze geht – und nicht nur, wie in der Nationalökonomie, um den Menschen als homo oeconomicus bzw. animal rationale. Aber ob Alice Salomon, Gustav Schmöller oder Alfred und Max Weber; trotz ihrer unterschiedlichen disziplinären Perspektiven wurde ihr Denken doch von demselben Glauben getragen: von dem unerschütterlichen Glauben an die Selbstbestimmung des Individuums und von dem Glauben an die Erklärungs- und Veränderungskraft der Wissenschaft.

Alice Salomon beschließt ihr Lehrbuch, indem sie den Beruf des Sozialarbeiters auf das Fundament einer inneren Berufung stellt. „Wahre Hilfe kann der Mensch dem Menschen nur bringen, wenn fremde Not, wenn fremdes Leid für ihn zum eigenen wird, wenn es ihm im Herzen brennt. Die bessere Technik, die durchdachte Methode ist nur Werkzeug – als solches nützlich und unentbehrlich. Aber recht handhaben kann es nur der Mensch, dessen Tun aus einem wachen Gewissen quillt; aus dem lebendigen Glauben an eine Brüderlichkeit, der Taten wirken muß“ (ebd.: 314). Damit schließt sich der Kreis. Bildet im ersten Teil des Textes die Wissenschaft den Mittelpunkt, so endet der zweite mit dem pathetischen Fingerzeig auf das Herz als *conditio sine qua non* guter Sozialarbeit. So wächst nun zusammen, was Salomon zufolge in guter Sozialer Arbeit zusammengehört: ein brennendes Herz, das sich nüchterner Wissenschaft als Mittel zum Zweck des Helfens bedient.

Anspruchsvoller kann das Anforderungsprofil für einen Beruf kaum sein. In der Methodik wissenschaftlich, in der Kooperation mit Angehörigen anderer Berufe interdisziplinär, in der sozialen Diagnose akribisch, selbstkritisch und kreativ, im Umgang mit Klienten empathisch und autoritär (zur Selbstführung führend). Und das alles wäre nicht genug, wenn Sozialarbeiter nicht noch etwas mitbrächten, was letztlich weder lehr- noch lernbar ist: die innere Bestimmung zum Helfen. Professionalisierungstheoretisch betrachtet ist das eindeutig zuviel des Guten.

Salomons Sozialarbeiterbild ist zeitbedingt und im Ganzen für die akademisierte Sozialarbeit von heute nicht attraktiv. Speziell für die Methodenlehre Salomons, wie auch für diejenige Rich-

monds, gilt das meiner Meinung nach jedoch nicht. Hier könnte die Soziale Arbeit auf ihrer Suche nach einem disziplinspezifischen Methoden-Verständnis fündig werden.

### **Verstehen – Verstehende Soziale Arbeit – Verstehende Soziale Arbeit verstehen**

Für Alice Salomon und Mary Richmond ist das Verstehen eine *conditio sine qua non* einzelfallorientierter Sozialarbeit. In der Trias Ermitteln – Verstehen – Helfen bildet das Verstehen die Mitte. Mit anderen Worten: Verstehen ist nicht alles in der Sozialen Arbeit, aber: es ist das alles Verbindende. Stünde das Verstehen nicht im Zentrum der social case work, dann fehlte dem Ermitteln die Funktion (ein Um-zu-Motiv) und dem Helfen die Legitimation (ein Weil-Motiv).

Salomon und Richmond schreiben dem Verstehen eine hohe Relevanz für die Soziale Arbeit zu; sie schreiben jedoch nicht, was ihrer Meinung nach Verstehen bedeutet und wie es in der Sozialen Arbeit methodisch kontrolliert eingesetzt werden kann. Dieses methodologisch-methodische Vakuum ließe sich mit den Grundbegriffen und Verfahren der sozialwissenschaftlichen Hermeneutik füllen.

### **Hermeneutik und Soziale Arbeit**

Verstehen bedeutet menschlichen Lebensäußerungen Sinn zu geben. Mit anderen, Wilhelm Diltheys, Worten: „Wir nennen den Vorgang, in welchem wir aus Zeichen, die von außen sinnlich gegeben sind, ein Inneres erkennen: Verstehen“ (Dilthey 1957: 318). Kennzeichnend für das Verstehen ist, dass es an die Perspektive des Verstehenden gebunden ist, dass es auf Vorverständnissen beruht, dass es selektiv ist und dass es sich interessenorientiert vollzieht (vgl. Kurt 2009a: 10). In der Alltagspraxis – auch im Berufsalltag des Sozialarbeiters – geschieht das Verstehen weitgehend reflexartig: als blitzschnelles Einordnen gegebener Zeichen in bereit stehende Wissensbestände. In der wissenschaftlichen Praxis darf das Verstehen aber kein Reflex sein. Es muss eine Reflexion sein: Ein bewusster, sich selbst beobachtender und steuernder, den Sinn gegebener Zeichen aus der Perspektive des Zeichen Setzenden rekonstruierender Interpretationsprozess. Als Kunstlehre des wissenschaftlichen Verstehens bietet die Hermeneutik hierfür eine Reihe von Methoden auf: Techniken der Perspektivenübernahme (z.B. Sinnzuschreibungsverfahren vgl. Kurt 2009b: 86), Techniken der Reflexion auf das eigene Vorverständnis (z.B. hermeneutischer Zirkel) und Techniken der Interpretation (z.B. Sequenzanalyse vgl. Kurt 2004: 240ff.).

Mit *der* Hermeneutik ist hier eine spezielle, die sozialwissenschaftliche, gemeint (Soeffner 1989, Schröer 1994). Ursprünglich eine lose Sammlung von Verfahren, mit denen sich (z.B. in der antiken Bibelexegese) unverständliche Texte in verständliche verwandeln ließen, wurde das hermeneutische Denken von Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher Anfang des 19. Jahrhunderts in die Form einer „Kunstlehre des Verstehens“ gebracht (Schleiermacher 1995). Wilhelm Dilthey (1833-1911) erweiterte den Anwendungsbereich der Hermeneutik (von gr. *hermeneuo*: aussagen, auslegen, übersetzen), indem er nicht nur sprachliche, sondern alle menschlichen Ausdrucksformen zu möglichen Gegenständen des wissenschaftlichen Verstehens erklärte – unter der Voraussetzung, dass sie in der Form von Texten, Bildern, Kleidern, Gärten etc. (gemeint sind Artefakte jedweder Art) als objektive Daten methodisch kontrolliert und für andere nachvollziehbar interpretiert werden können. Die Hauptaufgabe der Hermeneutik sahen Schleiermacher und Dilthey in der Sinnrekonstruktion, also in der hypothetischen Nachbildung des Sinnzusammenhangs, der verstehbar macht, warum sich ein Mensch so ausgedrückt hat wie er sich ausgedrückt hat. Die in den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts von Hans-Georg Soeffner entwickelte sozialwissenschaftliche Hermeneutik knüpft an dieses Verstehensverständnis an. Sie fragt nach den (allgemeinen) Problemen, die Menschen in ihrem Handeln (auf besondere Art und Weise) zu lösen versuchen, sie fragt nach den Deutungsroutinen, Handlungsmustern, Ritualen und Symbolen, mit denen Menschen im sozialen Aufeinanderbezogensein ihrem Alltagsleben Sinn und Struktur verleihen, sie fragt nach den biographischen, soziohistorischen und kulturellen Hintergründen individueller

Lebenswelten und sie fragt nach Freiheit: nach Möglichkeiten des Andersdenken-, Andersdeuten- und Andershandelnskönnens.

Im Vergleich zu der auf die Entdeckung latenter Strukturen ausgerichtete objektive Hermeneutik Ulrich Oevermanns (vgl. Oevermann et al. 1979), geht es in der sozialwissenschaftlichen Hermeneutik primär um die Rekonstruktion subjektiver Sinnkonstruktionen. Diese Haltung ist auch kennzeichnend für die einzelfallorientierte Sozialarbeit. Getragen von ihrem verstehensgeleiteten Interesse am Individuum könnten sozialwissenschaftliche Hermeneutik und einzelfallorientierte Sozialarbeit sich hier aufeinander zubewegen. Sie konvergieren nicht nur im Wie, sondern auch im Was des Verstehens: Ihr gemeinsames Objekt ist die Subjektivität des Individuums.

Im Rahmen meiner Argumentation kann diese Konvergenz nicht verwundern: Die einzelfallorientierte Soziale Arbeit und die sozialwissenschaftliche Hermeneutik sind (unabhängig voneinander entstandene) Spätfolgen der weiter oben beschriebenen Rationalisierungs- und Individualisierungsprozesse. Das Passungsverhältnis zwischen beiden Traditionen zeigt sich nicht zuletzt auch darin, dass sich Alice Salomons Äußerungen über das Verstehen problemlos in die Methodologie und Methodik der sozialwissenschaftlichen Hermeneutik einfügen ließen (s.o. Seite 62). Genau wie diese, so setzt auch Salomon kasuistisch an: In ihren Einzelfallanalysen will sie Menschen ganzheitlich erfassen und individualisierend verstehen. An diesem Punkt, der gemeinsamen Einzelfallorientierung, könnte die Hermeneutik der Salomonschen Tradition Sozialer Arbeit mit wissenschaftlicher Methodik zur Seite stehen. Damit wären Hermeneutik und Sozialarbeit in ihrem Streben nach der objektiven Rekonstruktion subjektiver Einzelfalllogiken methodisch auf einen Nenner gebracht. Die Wahlverwandschaft zwischen sozialwissenschaftlicher Hermeneutik und einzelfallorientierter Sozialarbeit manifestiert sich auch in der Art und Weise, wie hier und dort mit den Regeln des Auslegens umzugehen ist: nicht mechanisch, „weil mit den Regeln nicht auch die Anwendung gegeben ist, d. h. nicht mechanisiert werden kann“ (Schleiermacher 1995: 81). Mit ihrer skeptischen Einstellung gegenüber Vorurteilen und Hypothesenbildungen kommt Salomon der hermeneutischen Haltung des skeptisch-distanzierten, alles Un- Miss- und Selbstverständliche in Frage stellenden Verstehen-wollens ohnehin sehr nah.

Das Erlernen der hermeneutischen Methodik ermöglichte es Sozialarbeitern, im Rahmen der Ermittlungstätigkeit erhobene Materialien wie Personendaten, Interviews, Beobachtungsprotokolle und Dokumente methodisch kontrolliert zu interpretieren. Die Deutungsarbeit des Sozialarbeiters wäre somit wissenschaftlich fundiert (sofern im Einzelfall die Kriterien ´empirische Datenbasis`, ´Angemessenheit der angewendeten Methoden`, ´Nachvollziehbarkeit der Interpretation`, ´Widerspruchsfreiheit` und ´Falsifizierbarkeit` erfüllt sind). Mit diesem hermeneutischen Turn könnte die Soziale Arbeit nicht nur ihr Verstehen verwissenschaftlichen. Professionalisierungstheoretisch würde sie über die Hermeneutik eine Schlüsselkompetenz und damit die Lizenz für die wissenschaftliche Deutung menschlicher Lebensäußerungen und Lebenslagen erhalten. Im Konkurrenzverhältnis zu den Professionen, mit denen Sozialarbeiter/innen kooperieren, wäre dies ein eindeutiges Alleinstellungsmerkmal.<sup>8</sup> Zur Markierung dieses Merkmals schlage ich den Ausdruck *Verstehende Soziale Arbeit* vor. In ihrem 2008 erschienenen Aufsatz *Verstehende Soziale Arbeit. Zum Nutzen qualitativer Methoden für professionelle Praxis, Reflexion und Forschung* entschied sich Bettina Völter für die gleiche Ausdrucksweise – ohne jedoch in ihrem Text auf die Hermeneutik Bezug zu nehmen. An die Kernaussagen des Textes knüpfe ich im nächsten Kapitel gleichwohl gerne an. Sie zeigen auf den Gewinn hin, den der Einsatz qualitativer Methoden der Sozialen Arbeit einbringen kann.

### **Qualitative Sozialforschung und Soziale Arbeit**

Wie in der Soziologie, so ließe sich auch in der Sozialen Arbeit die Hermeneutik gut mit anderen Methoden der qualitativen Sozialforschung kombinieren (und im Konzept einer rekonstruktiven

---

<sup>8</sup> Das Image vom Sozialarbeiter als Möchtegern-Psychologe, Mini-Soziologe oder Halb-Jurist wäre damit nachhaltig in Frage gestellt.

Sozialen Arbeit zusammenführen (vgl. Völter 2008: 6)). Das heißt: Neben dem Deuten könnte auch das sozialarbeiterische Ermitteln mit Methoden der qualitativen Sozialforschung wissenschaftlich fundiert werden. Im Anschluss an Mary Richmond (s.o.) wären hier insbesondere die Ermittlungstätigkeiten des Beobachtens und Interviewens zu nennen. Um methodisch kontrolliert beobachten und interviewen zu können, bietet die qualitative Sozialforschung mittlerweile ein breites Spektrum von Techniken an: teilnehmende/nicht teilnehmende Beobachtung, Feldprotokoll, Videographie, narrativ-biographisches Interview, Experteninterview, Gruppendiskussionen etc. Methoden wie diese können Sozialarbeitern dabei helfen, ihre „ethnographische Sichtweise“ (Schütze 1994: 189) wissenschaftlich zu verfeinern. Insofern könnten viele qualitativen Methoden der Sozialforschung auch Handlungsmethoden der Sozialen Arbeit sein (vgl. Völter 2008: 17ff.). Auf die Nähe zwischen Sozialarbeit und Ethnographie im Allgemeinen und Mary Richmond und Robert Park (Chicago School) im Besonderen hat Fritz Schütze in seinem Text *Ethnographie und sozialwissenschaftliche Methoden der Feldforschung. Eine mögliche methodische Orientierung in der Ausbildung und Praxis der Sozialen Arbeit* aufmerksam gemacht (Schütze 1994: 197). Schütze meint Sozialarbeitern eine ethnographische Sichtweise zuschreiben zu können, weil sie sich im Rahmen ihrer Berufsarbeit ständig mit Fremdem auseinanderzusetzen haben. „Die Problembestände der Sozialen Arbeit sind der Gesellschaft und den Fachkräften in der Sozialen Arbeit prinzipiell fremd, und auch die Betroffenen selbst durchschauen ihre Problemlagen kaum oder gar nicht“ (Schütze 1994: 189). So gesehen gehört das Ethnographieren, das Beschreiben des Fremden, zum Kerngeschäft des Sozialarbeiters. Indes: Mit dem Programm des Ethnographierens, das „darauf abzielt, andere Lebensweisen, Lebensformen, Lebensstile sozusagen ´von innen her` zu verstehen, d. h. ´fremde Welten` auf ihren Eigen-Sinn hin zu erkunden“ (Hitzler 2006: 48), führt Schütze die Soziale Arbeit wieder der Aufgabe des Fremdverstehens zu. Ethnographie und Hermeneutik verschränken sich hier in einer Orientierungsform, die fremde Lebenswelten beschreibend erfassen und verstehend erklären will. Die berufspraktische Umsetzung dieser Orientierungsform setzt einerseits Sensibilität, andererseits aber auch Offensivgeist voraus. Aller Zurückhaltung zum Trotz geht es ja letztlich darum, soviel wie möglich über die Biographie, die Lebenswelt, das Milieu und die Problemsituation der Klienten Sozialer Arbeit in Erfahrung zu bringen. Neben seiner Funktion, Fremdes vertraut zu machen, soll der ethnographisch und hermeneutisch geschulte Blick auch der Umkehrfunktion dienen: Er soll dazu befähigen, Vertrautes zu befremden, um Selbstverständliches nicht wie gewohnt, sondern mit anderen Augen sehen zu können (vgl. Hirschauer/Amann 1977, Völter 2008: 9).

Im Kontext qualitativer Sozialforschung könnten Ethnographie und Hermeneutik die Praxis Sozialer Arbeit methodisch fundieren – und damit akademisieren; was natürlich voraussetzt, dass Studierende der Sozialen Arbeit die Methoden der qualitativen Sozialforschung in Seminaren, Forschungswerkstätten und Praxisprojekten kennen und anwenden lernen.<sup>9</sup>

### **Verstehende Soziale Arbeit verstehen**

Wie gesagt: Soziale Arbeit ist nicht nur, aber eben immer auch: Deutungsarbeit. Disziplinieren lässt sich diese Deutungsarbeit jedoch nur bedingt. Eine hermeneutische Haltung trägt zwar dafür Sorge, dass Sozialarbeiter ihre Klienten nicht vorschnell klischeeisieren, sie kann aber nicht verhindern, dass sich das Verstehen im Berufsalltag im engen Rahmen professionsspezifischer Deutungsroutrinen bewegt. Man erkennt Bekanntes, versteht wie üblich und tut, was man tut, so wie man es schon immer tat – und arbeitet pragmatisch die Forderungen des Tages ab. Das ist

<sup>9</sup> Auch die Phänomenologie könnte hier eine wichtige Rolle spielen. Als „Hermeneutik des Bewusstseinslebens“ (Husserl 1989: 177) böte sie sich Sozialarbeitern als Methode der Reflexion auf das eigene Bewusstsein-von-etwas und als Methode der Analyse subjektiver Lebenswelten an (vgl. Kurt 2002). Der Erfolg der lebensweltorientierten Sozialarbeit kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Phänomenologie von Thiersch weit unter ihren Möglichkeiten in die Soziale Arbeit eingeführt wurde. Meiner Meinung nach ist der Thiersche Therietransfer durch die Gleichsetzung der Begriffe Alltagswelt und Lebenswelt schon im Ansatz schief (vgl. Grunwald/Thiersch 2011: 854). Es lohnte sich, den Weg von der Phänomenologie in die Soziale Arbeit noch einmal zu gehen.

die (von Alfred Schütz so genannte) natürliche, alltagsweltliche Einstellung, in der das Verstehen wie von selbst geschieht.

Hier ist die hermeneutische Haltung ein probates Interventionsinstrument. Sie kann das alltagsweltliche Verstehen jederzeit aussetzen und stattdessen das wissenschaftliche Verstehen in Stellung bringen. Theoretisch; praktisch ist es gerade im sozialarbeiterischen Berufsalltag allzu oft nicht möglich, vom aktiven Handelnmüssen in ein kontemplatives Verstehenwollen überzugehen. Gelingt es gleichwohl, dann wird im Wechsel vom Modus Alltag in den Modus Wissenschaft das alltägliche Verstehen zum Gegenstand des wissenschaftlichen Verstehens. In diesem Verstehen des Verstehens wird das Verstehen selbstreflexiv. So ist es möglich, das eigene Verstehen (wie auch das Verstehen anderer) einer hermeneutischen Prüfung zu unterziehen. Es wäre andererseits hermeneutisch naiv, wenn man nicht versuchte zu verstehen, warum man was wie verstand. „Wer über die Akte der Deutung nichts weiß und sich über ihre Prämissen und Ablaufstrukturen keine Rechenschaftspflicht auferlegt, interpretiert – aus der Sicht wissenschaftlicher Überprüfungspflicht – einfältig, d.h. auf der Grundlage impliziter alltäglicher Deutungsrouinen und Plausibilitätskriterien“ (Soeffner 1989: 53).

Um das eigene Verstehen methodisch kontrolliert verstehen zu können, müssen objektive Daten vorliegen: „dauerhaft fixierte Lebensäußerungen“ (Dilthey 1958: 217), zu denen das Verstehen immer wieder zurückkehren kann. Das ist, im Fremdverstehen wie im Selbstverstehen, die Bedingung für die Möglichkeit hermeneutisch tätig zu werden.

Sozialarbeiter könnten diesem Anspruch durch die Dokumentation ihres Denkens und Handelns gerecht werden: z.B. in Form von Beobachtungsbögen, ethnographischen Tagebüchern, Praxisprotokollen (vgl. Völter 2008: 23), Tonbandaufnahmen und Videoaufzeichnungen. Darüber hinaus könnten sich Sozialarbeiter auch gegenseitig interviewen (vgl. Völter 2008: 22, Fußnote 10). In all diesen Fällen ließen sich der professionellen hermeneutischen Selbstreflexion objektive Daten vorlegen. Ein auf Erinnerungen gestütztes kollegiales Fachgespräch würde diese Voraussetzung hingegen nicht erfüllen.

Verstehende Soziale Arbeit verstehen ist ein hermeneutisches, Qualitätsstandards sicherndes Professionalisierungsprogramm, das Sozialarbeiter zur methodisch kontrollierten Selbstreflexion auffordert; – den Satz `Denn sie verstehen nicht, was sie tun` könnten sie dann von sich weisen – mit guten, will sagen: rationalen Gründen.

### Literaturverzeichnis

**Alheit, Peter/ Dausien, Bettina (1990):** Biografie. Eine problemgeschichtliche Skizze. Bremen: Universitätspublikation

**Balz, Hans-Jürgen/ Benz, Benjamin/ Kuhlmann, Carola (Hrsg.) (2012):** Soziale Inklusion. Grundlagen, Strategien und Projekte in der Sozialen Arbeit. Wiesbaden: VS

**Beck, Ulrich (1986):** Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp

**Beck, Ulrich /Beck-Gernsheim, Elisabeth (1990):** Das ganz normale Chaos der Liebe. Frankfurt am Main: Suhrkamp

**Berger, Manfred (1998):** Alice Salomon. Pionierin der sozialen Arbeit und der Frauenbewegung. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel

**Bohn, Cornelia (2006):** Inklusion, Exklusion und die Person. Konstanz: UVK

**Brockhaus (1993):** Selbstbestimmung. Enzyklopädie in 24 Bänden. Band 20. Wiesbaden: F.A. Brockhaus

**Corsten, Michael (2011):** Grundfragen der Soziologie. Konstanz: UVK

**Descartes, René (1965):** Meditationen. Hamburg: Meiner

**Dilthey, Wilhelm (1958):** Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Gesammelte Schriften VII. Stuttgart: Teubner; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht

**Dilthey, Wilhelm (1957):** Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Gesammelte Schriften V. Band. Leipzig und Berlin: Teubner

- Dumont, Louis (1991):** Individualismus. Zur Ideologie der Moderne. Frankfurt am Main, New York: Campus
- Feustel, Adriane (2011):** Das Konzept des Sozialen im Werk Alice Salomons. Berlin: Metropol
- Fichte, Johann Gottlieb (1971):** Zur theoretischen Philosophie. Fichtes Werke. Band 1. Berlin: de Gruyter
- Fischer, Wolfram/ Kohli, Martin (1987):** Biographieforschung. In: Werner Fuchs, Martin Kohli, Fritz Schütze (Hg.): Methoden der Biographie- und Lebenslaufforschung. Opladen: Westdeutscher Verlag. 25-49
- Fuchs, Werner (1984):** Biographische Forschung. Eine Einführung in Praxis und Methoden. Opladen: Westdeutscher Verlag
- Goethe, Johann Wolfgang von (2007):** Gedichte. Hrsg. und kommentiert von Erich Trunz. München: Beck
- Grunwald, Klaus /Thiersch, Hans (2011):** Lebensweltorientierung. In: Hans-Uwe Otto und Hans Thiersch (Hrsg.): Handbuch Soziale Arbeit. Grundlagen der Sozialarbeit und Sozialpädagogik. 4. Auflage. München, Basel: Ernst Reinhardt Verlag. 854-863
- Hirschauer, Stefan /Amann, Klaus (Hrsg.) (1977):** Die Befremdung der eigenen Kultur. Zur ethnographischen Herausforderung soziologischer Empirie. Frankfurt/Main: Suhrkamp
- Hitzler, Ronald (2006):** Ethnografie. In: Ralf Bohnsack, Winfried Marotzki, Michael Meuser (Hrsg.): Hauptbegriffe Qualitativer Methoden. 2. Auflage. Opladen, Farmington Hills: Budrich. 48-51
- Hoffmann, E.T.A. (2003):** Die Exekutive des Teufels. Düsseldorf, Zürich: Artemis & Winkler.
- Hölzle, Christina (2011):** Gegenstand und Funktion von Biographiearbeit im Kontext Sozialer Arbeit. In: Christina Hölzle /Jansen Irma (Hg.): Ressourcenorientierte Biographiearbeit. Grundlagen – Zielgruppen – Kreative Methoden. 2. Auflage. Wiesbaden: VS. 31-54
- Husserl, Edmund (1989):** Aufsätze und Vorträge (1922-1937). Husserliana Band 27. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers
- Joas, Hans (2011):** Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte. Berlin: Suhrkamp
- Joas, Hans (1996):** Die Kreativität des Handelns. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Kant, Immanuel (1975):** Was ist Aufklärung?. Aufsätze zur Geschichte und Philosophie. Herausgegeben und eingeleitet von Jürgen Zehbe. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Kant, Immanuel (1974):** Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Werkausgabe Band 7. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Kessl, Fabian (2005):** Der Gebrauch der eigenen Kräfte. Eine Gouvernementalität Sozialer Arbeit. Weinheim, München: Juventa
- Kible, Brigitte (1992):** Ratio. In: Joachim Ritter, Karlfried Gründer (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 8. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 37-41
- Kippele, Flavia (1998):** Was heißt Individualisierung? Opladen: Westdeutscher Verlag
- Klassen, Michael (2004):** Was leisten Systemtheorien in der Sozialen Arbeit? Ein Vergleich der systematischen Ansätze von Niklas Luhmann und Mario Bunge. Bern u.a.: Haupt
- Kron, Thomas/Horáček, Martin (2009):** Individualisierung. Bielefeld: transcript
- Kuhlmann, Carola (2008):** Geschichte Sozialer Arbeit I. Schwalbach: Wochenschau
- Kuhlmann, Carola (2000):** Alice Salomon. Ihr Lebenswerk als Beitrag zur Entwicklung der Theorie und Praxis Sozialer Arbeit. Weinheim: Deutscher Studien Verlag
- Kurt, Ronald (2009a):** Indien und Europa. Ein kultur- und musiksoziologischer Verstehensversuch. Bielefeld: transcript
- Kurt, Ronald (2009b):** Hermeneutik: Die Kunstlehre des (Nicht-)Verstehens. In: Boike Rehbein, Gernot Saalman Hg.): Verstehen. Konstanz: UVK. 71-91
- Kurt, Ronald (2008):** Komposition und Improvisation als Grundbegriffe einer allgemeinen Handlungstheorie. In: Ronald Kurt, Klaus Näumann (Hg.): Sozial- und musikwissenschaftliche Positionen. Bielefeld: transcript. 17-46
- Kurt, Ronald (2004):** Hermeneutik. Eine sozialwissenschaftliche Einführung. Konstanz: UTB/UVK
- Kurt, Ronald (2002):** Menschenbild und Methode der Sozialphänomenologie. Konstanz: UVK
- Kurt, Ronald/Göttlich, Udo (2012) (Hg.):** Kreativität und Improvisation. Soziologische Positionen. Wiesbaden: VS
- Lutz, Ronald (2011):** Das Mandat der Sozialen Arbeit. Wiesbaden: VS

- Montaigne, Michel de (1993):** Die Essais. Stuttgart: Reclam
- Müller, Wolfgang C. (2009):** Wie Helfen zum Beruf wurde. Eine Methodengeschichte der Sozialen Arbeit. 5. Auflage. Weinheim, München: Juventa
- Nassehi, Armin (2011):** Soziologie. Zehn einführende Vorlesungen. 2. Auflage. Wiesbaden: VS
- Oevermann, Ulrich/ Allert, Tillman/ Konau, Elisabeth/Krambeck, Jürgen (1979):** Die Methodologie einer objektiven Hermeneutik und ihre allgemeine forschungslogische Bedeutung in den Sozialwissenschaften. In: Hans-Georg Soeffner (Hg.): Interpretative Verfahren in den Sozialwissenschaften. Stuttgart: Metzler. 352-433
- Richmond, Mary (1917):** Social Diagnosis. New York: Russell Sage Foundation
- Ritter, Joachim, Gründer, Karlfried (1992) (Hg.):** Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 8. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Salomon, Alice (2004):** Soziale Diagnose. In: dies.: Frauenemanzipation und soziale Verantwortung. Ausgewählte Schriften Band 3: 1919-1948. Hrsg. von Adriane Feustel. München/Unterschleißheim: Luchterhand. 255-314
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst (1995):** Hermeneutik und Kritik. Hrsg. und eingeleitet von Manfred Frank. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Schröer, Norbert (1994) (Hg.):** Interpretative Sozialforschung. Auf dem Weg zu einer hermeneutischen Wissenssoziologie. Opladen: Westdeutscher Verlag
- Schütze, Fritz (1994):** Ethnographie und sozialwissenschaftliche Methoden der Feldforschung. Eine mögliche methodische Orientierung in der Ausbildung und Praxis der Sozialen Arbeit? In: Norbert Groddeck & Michael Schumann (Hrsg.): Modernisierung Sozialer Arbeit durch Methodenentwicklung und -reflexion. Freiburg/Br.: Lambertus. 189-297
- Simmel, Georg (1995):** Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908. Band 1. GSG 7. Frankfurt am Main. Suhrkamp
- Soeffner, Hans-Georg (1989):** Auslegung des Alltags – Der Alltag der Auslegung. Zur wissenssoziologischen Konzeption einer sozialwissenschaftlichen Hermeneutik. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Störig, Hans Joachim (1993):** Kleine Weltgeschichte der Philosophie. Frankfurt am Main: Fischer
- Stierle, Karlheinz (2012):** Petrarca-Studien. Heidelberg: Universitätsverlag Winter
- Tenbruck, Friedrich H. (1989):** Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft. Der Fall der Moderne. Opladen: Westdeutscher Verlag
- Thomas, William Isaac/ Thomas, Dorothy Swaine (1932):** The Child in America. New York: Knopf
- Völter, Bettina (2008):** Verstehende Soziale Arbeit. Zum Nutzen qualitativer Methoden für professionelle Praxis, Reflexion und Forschung. In: Forum Qualitative Sozialforschung 9(1), Art. 56. <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0801563>. 5-32
- Weber, Max (1995):** Wissenschaft als Beruf. Stuttgart: Reclam
- Weber, Max (1980):** Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der Verstehenden Soziologie. Tübingen: Mohr
- Weber, Max (1968):** Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Herausgegeben von Johannes Winkelmann. Tübingen: Mohr
- Wohlrab-Sahr, Monika (1997):** Individualisierung: Differenzierungsprozess und Zurechnungsmodus. In: Ulrich Beck und Peter Sopp (Hg.): Individualisierung und Integration: Neue Konfliktlinien und neuer Integrationsmodus. Opladen: Leske + Budrich. 23-36

## **„Erzwungene Soziale Arbeit verstehen“ – Soziale Arbeit im Zwangskontext am Beispiel des Justizvollzuges**

*Alexandra Lehmann*

Der Deutsche Berufsverband für Soziale Arbeit e. V. (DBSH, 2009) nennt unter anderen folgende Aufgaben der Sozialen Arbeit:

- „Förderung von Menschen in sozialen Notlagen [...],
- Unterstützung Einzelner und Gruppen bei der Überwindung eingeschränkter Lebensbedingungen, [...]
- Beratung und Unterstützung von MitarbeiterInnen in Unternehmen,
- Mitwirkung an einer den sozialen, gesundheitlichen und psychischen Bedürfnissen der MitarbeiterInnen gerecht werdenden Organisations- und Personalpolitik in Unternehmen, [...]
- Förderung der Zusammenarbeit aller an der Hilfe beteiligten Personen und Organisationen (Vernetzung und Kooperation), [...]
- öffentlich machen problematischer Entwicklungen im Arbeitsfeld, um auf diese Weise Verantwortlichkeiten neu zu klären und gesellschaftliche Ausgrenzungsprozessen gegenzusteuern, [...]“ (ebenda, S. 2).

In nicht wenigen Kontexten haben Sozialarbeiter dabei mit Menschen zu tun, die die dabei oftmals betonte „Hilfe zur Selbsthilfe“ selbst nicht wünschen, sondern wo diese von „außen“, von anderen Personen oder Instanzen als wichtig erachtet wird – z. B. beim Jugendamt, der Berufsbildung, der Bewährungshilfe. Im Folgenden soll der Blick auf einen Bereich gerichtet werden, in dem es geschlossener und abgeschotteter nicht geht, in dem Zwang und Druck somit am größten erscheinen – dem Justizvollzug.

Die Aufgabe des Justizvollzuges ist gesetzlich festgehalten. So findet man unter § 2 des Strafvollzugsgesetzes (noch) als Vollzugsziel die Rückfallverhütung – umgangssprachlich auch als „Resozialisierung“ bezeichnet. Darin eingeschlossen ist also auch der Schutz der Allgemeinheit. Der Gedanke der „Resozialisierung“, der Wiedereingliederung in die Gesellschaft, ist dabei etwas, was den Strafvollzug im 16. und 17. Jahrhundert „modern“ gemacht hat.

Diese Freiheitsstrafe mit dem Ziel der Besserung und Resozialisierung gibt es so erst seit Ende des 16. Jahrhunderts (Ortner, 1988; Eisenhardt, 1978; Böhm, 2003). Eine Umwandlung in das so genannte „moderne Gefängniswesen“ wurde durch John Howard (1726-1790)'s Kritik am herrschenden Gefängnisystem in England und Wales ins Leben gerufen; in Deutschland setzte sich daneben der Theologe Heinrich Balthasar Wagnitz (1755-1838) für eine Ausbildung für Bedienstete und Inhaftierte ein, nicht zuletzt zur moralischen Besserung letzterer. Als oberstes Prinzip galt hierbei oftmals, die Gefangenen von der Außenwelt und voneinander zu isolieren, damit sie Zeit und Muße hatten, über sich und ihr Fehlverhalten nachzudenken.

Auch wenn der Justizvollzug in den Medien immer mal wieder mit einem „Hotelvollzug“ gleichgesetzt wird – auch heutzutage ist Justizvollzug nicht vergleichbar mit einem Urlaub im Hotel. Nach Goffman (1973) kann man Justizvollzug als eine „totale Institution“ bezeichnen, in der alle Lebensbereiche, die „draußen“ getrennt von einander stattfinden (können) (namentlich: „schlafen, spielen, arbeiten“) an einem Ort stattfinden. Kennzeichnend für eine „totale Institution“ ist demnach:

- „1. Alle Angelegenheiten des Lebens finden an ein und derselben Stelle, unter ein und derselben Autorität statt.
2. Die Mitglieder der Institution führen alle Phasen ihrer täglichen Arbeit in unmittelbarer Gesellschaft einer großen Gruppe von Schicksalsgenossen aus, wobei allen die gleiche Behandlung zuteil wird und alle die gleiche Tätigkeit gemeinsam verrichten müssen.

3. Alle Phasen des Arbeitstages sind exakt geplant, eine geht zu einem vorher bestimmten Zeitpunkt in die nächste über, und die ganze Folge der Tätigkeiten wird von oben durch ein System explizit formaler Regeln und durch einen Stab von Funktionären vorgeschrieben.

4. Die verschiedenen erzwungenen Tätigkeiten werden in einem einzigen rationalen Plan vereinigt, der angeblich dazu dient, die offiziellen Ziele der Institution zu erreichen“ (ebenda, S. 17).

Eine JVA ist damit so etwas wie eine kleine Stadt, in der man (fast) all das, was „draußen“ vorhanden ist, auch drinnen vorfindet, soll doch das Leben im Vollzug „den allgemeinen Lebensverhältnissen soweit als möglich angeglichen werden“ (§ 3, 1 StVollzG). Nach § 155, 2 StVollzG sind dabei für jede Vollzugsanstalt „entsprechend ihrer Aufgabe die erforderliche Anzahl von Bediensteten der verschiedenen Berufsgruppen, namentlich des allgemeinen Vollzugsdienstes, des Verwaltungsdienstes und des Werkdienstes, sowie von Seelsorgern, Ärzten, Pädagogen, Psychologen und Sozialarbeitern vorzusehen“. Dabei gelten – neben den eigentlichen beruflichen Aufgaben, die „von draußen“ mitgebracht werden – auch für den Fachdienst die Dienst- und Sicherheitsvorschriften für den Strafvollzug. Zu den Grundpflichten gehören also eine „Vorbildfunktion“ und die Mitwirkung an den Vollzugszielen.

Der Großteil der Beschäftigten im Justizvollzug wird dabei von den Mitarbeitern des „Allgemeinen Vollzugsdienstes“ (AVD) gestellt (s. auch Abb. 1). Der so genannte Fachdienst macht insgesamt knapp 8% des Personals im Justizvollzug aus; die Sozialarbeiter allein sind mit gut 3% der Personalstellen vertreten (Justizministerium NRW, 2012).

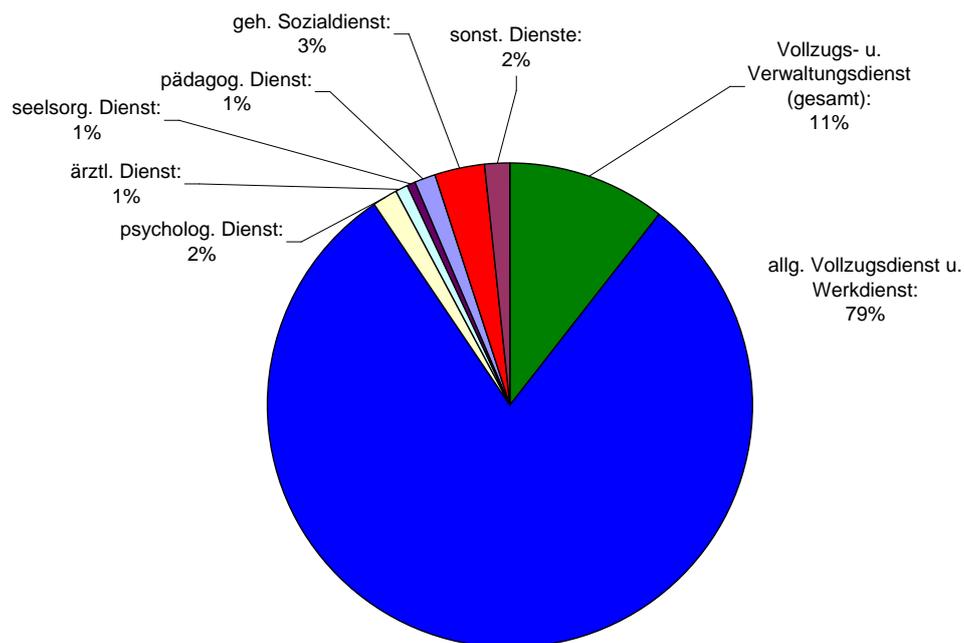


Abb. 1: Personalstellen im Justizvollzug NRW – Übersicht über die Stellenzahl im Jahr 2011 (Justizministerium NRW, 2012)

Laut § 71, 1 StVollzG kann der „Gefangene [...] die soziale Hilfe der Anstalt in Anspruch nehmen, um seine persönlichen Schwierigkeiten zu lösen. Die Hilfe soll darauf gerichtet sein, den Gefangenen in die Lage zu versetzen, seine Angelegenheiten selbst zu ordnen und zu regeln.“ Die Aufgaben der Sozialarbeit im Justizvollzug entsprechen dabei dem gesamten Spektrum, das die Soziale Arbeit auch „draußen“ zu bieten hat, und mehr als das: Ausländerberatung; Schuldnerberatung; Suchtberatung; Soziales Training; Schaffung von Therapiemotivation, Information und Ver-

mittlung in entsprechende Hilfesysteme; Entlassungsvorbereitung.<sup>1</sup> Die Agentur für Arbeit fasst die Tätigkeit von Sozialarbeitern im Justizvollzug folgendermaßen zusammen:

„Sozialarbeiter/innen im Strafvollzug bereiten Straffällige auf deren gesellschaftliche Wiedereingliederung nach der Haftzeit vor. Nach Haftantritt des Straffälligen führen Sozialarbeiter/innen im Strafvollzug ein Zugangsgespräch, das der Erfassung seiner sozialen Situation dient. Sie wirken mit bei der Arbeitseinteilung, der Haftraumzuweisung und der Erstellung eines Vollzugsplans. Zudem arbeiten sie bei therapeutisch orientierten Gruppenmaßnahmen mit. SozialarbeiterInnen beraten Angehörige und Straffällige, z.B. wenn es um Konflikte innerhalb der Justizvollzugsanstalt, um Sucht, Schulden oder Beziehungskrisen geht. Darüber hinaus leisten sie Hilfestellung in finanziellen Fragen. Sie kümmern sich ebenso um die Vorbereitung von Vollzugslockerungen, wie etwa Ausgang oder Freigang, und beraten die Straffälligen nach der Entlassung über ihre finanziellen Rechtsansprüche, therapeutische Begleitung sowie bei der Wohnungs- und Arbeitsplatzsuche.“<sup>2</sup>

Wie sieht es nun aber praktisch aus? Der folgende Ausschnitt aus einem Interview mit einem Inhaftierten im Jugendvollzug gibt einen Hinweis auf die Arbeit im Vollzug „vor Ort“:

I: Jetzt noch mal zum Personal. Es gibt ja sehr viel: Psychologen, Sozialarbeiter, Beamte und so. Wie kommst du mit diesen verschiedenen zurecht?

M: Also, für mich ist alles gleich. Sozialarbeiter, dies, das. Alles gleich Beamter. Was ist daran der Unterschied? Sozialarbeiter, toll, Beamter. Für mich ist alles gleich.

I: Ja, aber die haben ja schon verschiedene Aufgaben...

M: Ja, ja gut. Verschiedene Aufgaben. Psychologen: Das sind für mich welche, die reden mit welchen, die einen an der Pfanne haben. Das betrifft mich ja nicht. Ich hab ja keinen an der Pfanne.

I: Aber es gibt hier Leute, die einen an der Pfanne haben?

M: Ja. Ich bin Durchschnitt normal, sag ich mal. Also nicht eher nach oben und nicht nach unten. Ich bin genau in der Mitte. Und das versteh ich sowieso nicht. Warum ich Einzelgespräche machen muss mit einer Frau, obwohl ich die Alte gar nicht kenne. Das wurde überhaupt nicht besprochen. Wurde mir überhaupt nichts davon gesagt. Soll ich Einzelgespräche mit ihr machen.

I: Also, das ist dir nicht so wichtig?

M: Das ist mir überhaupt nicht wichtig. Wenn ich Einzelgespräche machen muss, dann ist das mit meiner Freundin. Aber nicht mit irgendeiner, die ich überhaupt nicht kenne“ (Koesling, Greve & Bereswill, 2004, S. 49/50).

Ein – möglicher – Nachteil neben dem Vorteil, nicht nur auf einen bestimmten Bereich der Tätigkeit festgelegt zu sein, ist bei der Sozialen Arbeit im Justizvollzug das Problem des Zwangskontextes, „wenn Personen vom Gesetz, den Eltern der wohlmeinenden Umgebung oder der Firmenleitung, etc. dazu gebracht werden, etwas gegen ihr Problem zu tun“ (Werdenich & Wagner, 1998, S. 38). Andere „sorgen“ also dafür, dass Betroffene ihr Problem angehen, im Zweifel auch gegen deren Wunsch. Das kann im Extremfall dazu führen, dass die oben genannte Verknüpfung zwischen der „Resozialisierung“ des Einzelnen einerseits und dem „Schutz der Allgemeinheit“ andererseits miteinander konkurrieren. Strasburger, Gutheil und Brodsky (1997, zit. nach Gretenkord, 1998) nennen dies den Konflikt zwischen „doing individual good“ und „doing social good“.<sup>3</sup>

Bei einem nicht-inhaftierten Klienten mit einem Alkohol- oder Gewaltproblem wird beispielsweise daran gearbeitet, dass dieser Ursachen und Bedingungen für das problematische Verhalten erkennt; entsprechende „Hausaufgaben“ sollen den Klienten darin unterstützen, im Alltag, außerhalb der Beratung, kleine Schritte der Verhaltensänderung durchzuführen. Im Kontext einer In-

---

<sup>1</sup> s. Justizministerium NRW unter: [www.justiz-nrw.de/Gerichte\\_Behoerden/Stellen/berufsbilder/gehobener\\_dienst/sozialer\\_dienst/portrait/index.php](http://www.justiz-nrw.de/Gerichte_Behoerden/Stellen/berufsbilder/gehobener_dienst/sozialer_dienst/portrait/index.php); Download-Datum: 16.03.2013

<sup>2</sup> s. Agentur für Arbeit unter: [http://berufenet.arbeitsagentur.de/berufe/berufld.do?pgnt\\_act=go\\_ToAnyPage&pgnt\\_pn=0&pgnt\\_id=resultShort&status=T01](http://berufenet.arbeitsagentur.de/berufe/berufld.do?pgnt_act=go_ToAnyPage&pgnt_pn=0&pgnt_id=resultShort&status=T01); Download-Datum: 12.06.2012

<sup>3</sup> „Problems occur when the ethic of healing (doing ‚individual good‘) collides with the ethic of objectively serving the legal system (doing ‚social good‘)“ (Strasburger, Gutheil & Brodsky, 1997, p. 453, zit. nach Gretenkord, 1998, S. 68).

haftierung im Justizvollzug muss dies allerdings integriert werden in die entsprechenden instanzbezogenen Rahmenbedingungen: Der Inhaftierte übt seine Verhaltensänderung im geschützten Rahmen des Vollzuges ein. Wie sicher ist es, dass der Inhaftierte dies auch „draußen“ schafft? Nicht nur, aber auch von dieser Prognose hängt ab, ob dem Inhaftierten Ausgang oder Freigang gewährt wird. Ein weiteres Beispiel: Der Klient schafft es, bei einem Freigang keine illegalen Drogen zu nehmen. Allerdings trinkt er ein paar Gläser Bier – und verstößt damit gegen die entsprechenden Bestimmungen. Der Bedienstete im Justizvollzug ist verpflichtet, diesen Verstoß, so er ihm denn bekannt wird, zu melden. Ist der Soziale Berater also ein „Doppelagent“, wie Gretenkord (1998) fragt?

Für die Öffentlichkeit ist der Justizvollzug und der Alltag in ihm ein sehr „verschlossener“ Bereich. Zwei Forschungsprojekte des Kriminologischen Forschungsinstituts Niedersachsen e.V. (KFN) – das Projekt „Gefängnis und die Folgen“ (u. a. Greve, Hosser & Pfeiffer, 1997), welches sich mit den Erfahrungen jugendlicher Erst-Strafhaft-Inhaftierter beschäftigte, und das Projekt „Justizvollzug als Profession“ (u. a. Lehmann & Greve, 2006), welches sich mit der Sichtweise der Bediensteten befasste – können hier einen zumindest kleinen Einblick bieten. Ausschnittsweise werden nachfolgend ein paar themenbezogene Aussagen von Inhaftierten und Bediensteten vorgestellt, die jeweils Hinweise auf die besondere Problematik im „Zwangskontext Justizvollzug“ bieten:

- Thema „Misstrauen und Kontaktvermeidung“ – eine Aussage von „Axel Becker“ (23 Jahre, in Strafhaft inhaftiert): „[Gespräche] werden zwar angeboten, aber selbst da ist man irgendwie vorsichtig. Also ich hab jetzt Therapie-Vorgespräche mit dem Beamten, und der wird auch nicht alles von mir erfahren, das ist mir zu unsicher. Hier drinne traue ich irgendwie gar keinem sehr weit“ (Koesling, 2010, S. 219f).
- Thema „Zugang finden“ – eine Aussage von einem Bediensteten im AVD: „(...) Dass man dann auch mal `ne halbe Stunde – was weiß ich, was – am Haftraum stehen muss, und nur deren Probleme anhört. Ob sie einen interessieren oder nicht. Bei denen reicht es meistens schon, wenn man einfach nur zuhört. Die wollen nicht immer `n Psychologen haben, weil, dann denken die anderen Mitgefangenen eben, man ist schwach, oder was weiß ich was, und unterhält sich mit so'm Dachdecker da.“<sup>4</sup>
- Thema „Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen Diensten“ (1) – Aussage eines Bediensteten im AVD: „Da gibt es halt einen Abteilungshelfer, da gibt es eine Abteilungsleiterin, ja, und die machen diese Arbeit eigentlich gut. Und eine Sozialarbeiterin, und die erledigen das alles. Und in JVA Sechs waren wir das irgendwie alles in Personalunion...“
- Thema „Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen Diensten“ (2) – Aussage eines Bediensteten im AVD: „Der Fachdienst kam dann auf den Bolzen und meinte in einer Dienstbesprechung, wir müssten jeden Insassen, der vom Fachdienst gerufen wird, vorher, bevor die zum Fachdienst reingehen, durchsuchen. Und da hab ich ihn gefragt: ‚Und wer durchsucht die, wenn die zu mir auf die Station aus den Betrieben kommen?‘ Ich sag: ‚Ja, ich hab dann 26, Sie haben einen einzigen vor sich sitzen. Und den sollen wir durchsuchen, weil Sie Angst haben. Weil Sie ihm `ne schlechte Nachricht mitteilen – Ihre Lockerungen sind gestrichen, Ihr Ausgang ist gestrichen, Ihre vorzeitige Entlassung auf zwei Drittel ist abgewiesen worden.‘ – Ich sag: ‚Was machen Sie denn – Sie hauen ihm das vor'n Kopp, der geht raus, und mit dem Frust kommt der auf meine Station. Ich muss mit der Aggression leben. Der bleibt nicht bei Ihnen, bis der sich beruhigt hat – Sie schicken den raus.“
- Thema „Entlassungsvorbereitung: Wunsch und Realität“ – Aussage eines Bediensteten im AVD: „Die [inhaftierten Jugendlichen] sagen dann so: ‚Ich sitz jetzt meine Strafe ab, mach hier meine Schule, mache meine Ausbildung im Betrieb oder so. So, wenn ich dann drau-

---

<sup>4</sup> Dieses und die folgenden drei Zitate stammen aus Interviews mit Bediensteten des AVD im Zusammenhang mit dem Projekt „Justizvollzug als Profession“, Teilbereich „Paid Prisoners – Bezahlte Gefangene?!“ (s. Lehmann, 2009).

ßen bin, dann hab ich meine Ausbildung dann fertig, dann hab ich gleich meine Arbeit, dann kann ich arbeiten.' Und wenn man denen dann erzählt: 'Ja, wir haben vier Millionen Arbeitslose da draußen, und dann kommst du, wenn du aus'm Gefängnis raus kommst, dass du sofort 'n Platz kriegst, wo Leute, die draußen schon 10, 15 Jahre gearbeitet haben – Erfahrung haben, die dann auf der Straße sitzen... Also, die leben teilweise wirklich in einer Traumwelt.'"

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass es weniger die konkrete Arbeit mit den Inhaftierten ist, die die Sozialdienstmitarbeiter belastet – für diese Tätigkeit scheinen die Bediensteten entsprechendes Hintergrundwissen und Arbeitsmöglichkeiten im Rahmen der Aus- und Fortbildung erlernt zu haben (plastisch ausgedrückt z. B. mit der Frage von Conen und Cecchin (2011): „Wie kann ich Ihnen helfen, mich wieder loszuwerden?“). Der Zwangskontext wird eher erlebt in der Auseinandersetzung mit den organisatorischen und strukturellen Rahmenbedingungen – nicht die Arbeit mit den Inhaftierten scheint die Herausforderung zu sein, sondern die Arbeit mit den Umgebungsfaktoren an sich: Kollegen, Vorgesetzte, Dienstherr, Erwartungen der Öffentlichkeit, usw. (s. auch Abb. 2).

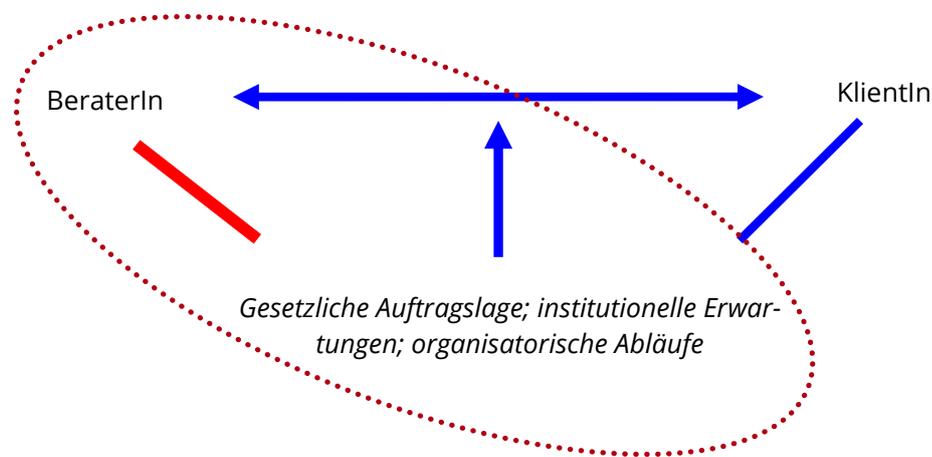


Abb. 2: Erleben des Zwangskontextes in der Sozialen Arbeit im Justizvollzug (vgl. Russinger & Wagner, 1999)

Nicht nur, aber auch aus diesem Grund kommt den Kontakten zu den direkten (Fach-)Kollegen und den fachfremden Mitarbeitern besondere Bedeutsamkeit zu. Kähler (1999) fasst dies folgendermaßen zusammen: „(...) wichtig, (...) daß ich zu diesem Personenkreis kontinuierlichen Kontakt habe. (...) daß die mich kennen, daß ich auf die zugehen kann, weil ich die teilweise brauche, aber umgekehrt, daß die mich nicht vergessen, wenn es um unsere Belange geht“ (ebenda, S. 119/120) – bei gleichzeitigem Beachten der eigenen Aufgaben und Rolle: „Ich muß dann sagen, ich bin Sozialarbeiter, habe ich nichts mit zu tun, ist der Job vom Stationsleiter, der ist Psychologe (...)“ (ebenda, S. 115).

Hilfreich bei der Bewältigung von berufsbezogenen Stress und Belastungen sind vor allem die Soziale Unterstützung im Familien- und Freundeskreis „draußen“, das Gefühl der Selbstwirksamkeit (als persönlicher Einstellung, mit auftauchenden Problemen fertig werden zu können), sowie eine gewisse Flexibilität in der Anpassung eigener (beruflicher und privater) Ziele (s. Tab. 1).

Tab. 1: interne und externe Ressourcen gegen Burnout: Signifikanzen auf dem 1%-Niveau (\*\*) bzw. 10%-Niveau (+) (s. Lehmann & Greve, 2006)

Korrelationen verschiedener Ressourcen mit Burnout	Sozialdienst (n = 69)
Soziale Kohäsion	-.22 (+)
Soziale Unterstützung	-.45 (**)
Flexibilität in der Zielanpassung	-.45 (**)
Selbstwirksamkeit	-.54 (**)

Die Aufgaben der Sozialen Arbeit im Hinblick auf eine „Mitwirkung an einer den sozialen, gesundheitlichen und psychischen Bedürfnissen [...] gerecht werdenden Organisations- und Personalpolitik in Unternehmen“ sowie der Vernetzung und Zusammenarbeit innerhalb der Organisation (DBSH, 2009, S. 2; s. oben) kann dabei durch den Justizvollzug als Arbeitgeber mit der offiziellen Einrichtung von Supervision (extern oder intern) und Intervision („Peergroups“) unterstützen (Belardi, 2005; Belardi, 2009). Die Bedeutung der Möglichkeit, seine eigene Arbeit, Methoden und Bedingungen zu reflektieren, wird bei Studierenden der Sozialen Arbeit bereits im Studium angesprochen. Möglicherweise fällt es diesen später dann auch persönlich leichter, sich einen entsprechenden fachlichen und zeitlichen Rahmen zu schaffen. Dass das reine Zuhören und Interesse zeigen an der jeweiligen Tätigkeit manchmal schon hilfreich für das Gegenüber sein kann, zeigt folgende Aussage eines dienst erfahrenen Vollzugsbeamten zum Ende seines Interviews im KFN-Projekt „Justizvollzug als Profession“:

„Das ist schön, dass mir mal einer zugehört... dass ich meinen... [lacht] dass Sie das so mal, was mich da so – ich will jetzt gar nicht immer sa- nur bedrückt – aber dass ich das einfach mal sagen kann.“<sup>5</sup>

Ich wünsche Ihnen als Studierende der Sozialen Arbeit, dass Sie in Ihrer späteren Tätigkeit – wo auch immer diese sein sollte – nicht erst im Rahmen eines Forschungsprojekts die Möglichkeit zu einer Reflexion Ihrer Arbeit kommen.

#### Literaturverzeichnis:

**Belardi, N. (2005):** Supervision. In F. Petermann & H. Reinecker (Hrsg.), Handbuch der Klinischen Psychologie und Psychotherapie (S.738-745). Göttingen: Hogrefe.

**Belardi, N. (2009):** Supervision. Grundlagen, Techniken, Perspektiven (3. A.). München: C. H. Beck.

**Böhm, A. (2003):** Strafvollzug (3. Auflage). Neuwied: Luchterhand.

**Conen, M.-L. & Cecchin, G. (2011):** Wie kann ich Ihnen helfen, mich wieder loszuwerden? Therapie und Beratung mit unmotivierten Klienten und in Zwangskontexten (3. A.). Heidelberg: Carl Auer.

**DBSH (2009):** Grundlagen für die Arbeit des DBSH e. V.: Berufsbild. [Download: [www.dbsh.de/fileadmin/downloads/Berufsbild.Vorstellung-klein.pdf](http://www.dbsh.de/fileadmin/downloads/Berufsbild.Vorstellung-klein.pdf); Download-Datum: 16.03.2013].

**Eisenhardt, T. (1978):** Strafvollzug. Stuttgart: Kohlhammer.

**Goffman, E. (1973):** Asyle. Über die soziale Situation psychiatrischer Patienten und anderer Insassen. FF/M: Suhrkamp.

**Gretenkord, L. (1998):** Der Therapeut als Doppelagent. Zum Rollenkonflikt des Psychotherapeuten in einer forensischen Institution. In E. Wagner & W. Werdenich (Hrsg.), Forensische Psychotherapie. Psychotherapie im Zwangskontext von Justiz, Medizin und sozialer Kontrolle (S. 68-80). Wien: Facultas.

<sup>5</sup> Das Zitat stammt aus einem Interview mit einem Bediensteten des AVD im Zusammenhang mit dem Projekt „Justizvollzug als Profession“, Teilbereich „Paid Prisoners – Bezahlte Gefangene?“ (s. Lehmann, 2009).

**Greve, W., Hosser, D. & Pfeiffer, C. (1997):** Gefängnis und die Folgen. Identitätsentwicklung und kriminelles Handeln während und nach Verbüßung einer Jugendstrafe. Förderungsantrag an die Stiftung Volkswagenwerk. Hannover: Kriminologisches Forschungsinstitut Niedersachsen e.V. [Download unter: [www.kfn.de/versions/kfn/assets/idententwicklungvoll.pdf](http://www.kfn.de/versions/kfn/assets/idententwicklungvoll.pdf); Download-Datum: 16.03.2013].

**Justizministerium NRW (2012):** Personalübersicht (Stellenzahl) im Justizvollzug. [Download unter: [www.justiz-nrw.de/Gerichte\\_Behoerden/zahlen\\_fakten/statistiken/justizvollzug/personal/personaluebersicht.pdf](http://www.justiz-nrw.de/Gerichte_Behoerden/zahlen_fakten/statistiken/justizvollzug/personal/personaluebersicht.pdf); Download-Datum: 16.03.2013].

**Lehmann, A. (2009):** „Paid Prisoners“ – Bezahlte Gefangene?! Entwicklungschancen und -belastungen von Justizvollzugsbeamten: Erwartungen und Erfüllungserwartungen. Lingen: Kriminalpädagogischer Verlag.

**Lehmann, A. & Greve, W. (2006):** Justizvollzug als Profession: Herausforderungen eines besonderen Tätigkeitsbereichs. Baden-Baden: Nomos.

**Kähler, H. D. (1999):** Beziehungen im Hilfesystem Sozialer Arbeit. Zum Umgang mit BerufskollegInnen und Angehörigen anderer Berufe. Freiburg im Breisgau: Lambertus.

**Koesling, A. (2010):** Erziehungs- und Beziehungserfahrungen jugendlicher und heranwachsender Inhaftierter. Berlin/ Münster: LIT.

**Koesling, A., Greve, W. & Bereswill, M (2004):** Gitterblick. Gesichter und Geschichten aus dem Strafvollzug. Bremen: Edition Temmen.

**Ortner, H. (1988):** Gefängnis. Eine Einführung in seine Innenwelt. Weinheim: Beltz.

**Russinger, U. & Wagner, E. (1999):** Gewalt – Zwang – System. Zeitschrift für systemische Therapie, 17 (3), 144-156.

**Werdenich, W. & Wagner, E. (1998):** Die Kunst der Zwangsbehandlung. In E. Wagner & W. Werdenich (Hrsg.), Forensische Psychotherapie. Psychotherapie im Zwangskontext von Justiz, Medizin und sozialer Kontrolle (S. 37-48). Wien: Facultas.

**IV. Antrittsvorlesungen im Vortragsverbund  
am 17. Januar 2013**

**Über Gott und die Welt reden...**

**Prof. Dr. Larissa Seelbach**

**Prof. Dr. Lars Klinnert**

**Prof. Dr. Friederike Benthaus-Apel**

## Durchkreuzte Erwartungen. Augustin über den Fall Roms

Larissa Seelbach

Es gibt bekanntlich Banken, die als systemrelevant bezeichnet werden. Dabei bleibt in dieser Feststellung changierend offen, ob diese Banken für das Bankensystem relevant sind und/oder für das Gesellschafts- wie das Staatssystem.

Wie verhält es sich eigentlich mit dem Christentum? Ist es auch „systemrelevant“, gar „too big, to fail“, wenn es um unser Gesellschafts- und Staatssystem geht?

Die Frage nach der Systemrelevanz des Christentums ist fast so alt wie dieses selbst. Sie stellt sich bis heute, gerade auch hier in Deutschland, wo wir uns in einem gesetzlich geregelten Staats-Kirchen-Verhältnis vorfinden. Der Kirche kommt als Körperschaft des öffentlichen Rechtes eine Systemrelevanz zu, bzw. sie nimmt – wie es eine Handreichung der Evangelischen Kirche im Rheinland ausdrückt – einen „öffentlichen Auftrag (...) im weltanschaulich neutralen Staat“<sup>1</sup> wahr. Ähnliches gilt für unsere Evangelische Fachhochschule. Ist auch sie systemrelevant?

Was ist aus systematisch-theologischer Perspektive zur Systemrelevanz des Christentums zu sagen? Was ergibt die historische Betrachtung? Der Kirchenvater Augustin gibt hier eine wegweisende Antwort. Sie ist bis heute genial einfach und provozierend zugleich. Die von vielen als brennend wichtig empfundene Frage nach der Systemrelevanz des Christentums lässt er fast achtlos beiseite liegen und fragt stattdessen nach der Relevanz des Systems für das Christentum. Und seine Antwort bestürzt viele. Doch davon später mehr.

Gehen wir zunächst in die Zeit des Römischen Reiches, das ja für Augustin den Bezugsrahmen seiner Äußerungen darstellt. Edward Gibbon erklärt in seinem Klassiker über den „Verfall und Untergang des Römischen Reiches“: „Die verschiedenen Religionen, welche in der römischen Welt herrschten, wurden sämtlich von dem Volke als gleich wahr, von den Philosophen als gleich falsch, von der Staatsgewalt als gleich nützlich angesehen.“<sup>2</sup>

Demnach war die Religion stets ein wesentlicher Faktor römischen Denkens und römischer Machtpolitik. Eine Welt ohne Gott und Religion war für einen Römer vollkommen undenkbar. Religion und Politik gehörten für ihn zusammen. Für die altgläubigen Römer versinnbildlichte Rom als „Roma aeterna“ die sinnvolle Ordnung der Welt schlechthin und war dabei mehr als nur das Sinnbild ihres Patriotismus. Rom selbst hatte eine quasireligiöse Bedeutung inne.

Wie konnte sich das Christentum in diesen geistig-religiösen Rahmen integrieren, konnte es sich überhaupt integrieren? War es systemrelevant?

Im Jahre 2013 gedenken wir in diesem Zusammenhang eines besonderen Jubiläums: Vor nunmehr 1700 Jahren kam es zu einem historisch folgenreichen Ereignis, das die Stellung des Christentums wie auch der Kirche epochal verändern sollte. Ich spreche von dem, was früher etwas missverständlich als „Mailänder Edikt“ bezeichnet wurde. Gemeint ist jene Vereinbarung, die die römischen Kaiser Konstantin und Licinius bei einem Treffen im Jahre 313 in Mailand festhielten. Darin wird davon gesprochen,

„es sei unter den Fragen, von denen wir uns einen Nutzen für die Mehrheit versprochen, vor allem die der Gottesverehrung (...) einer Neuregelung bedürftig, d.h. wir sollten allen, den Christen wie allen übrigen, die Freiheit und Möglichkeit geben, derjenigen Religion zu folgen, die ein jeder wünscht ...“<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Evangelische Kirche im Rheinland. Landeskirchenamt Abteilung II Theologie und Diakonie (Hg.), Religionsfreiheit gestalten. Zum öffentlichen Auftrag der Religionen im weltanschaulich neutralen Staat (Handreichung), Düsseldorf 2012.

<sup>2</sup> E. Gibbon, Verfall und Untergang des Römischen Reiches, übers. v. Johann Sporschill, Nördlingen 1987, S. 23.

<sup>3</sup> Zit. nach: A. M. Ritter, Alte Kirche (Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen, Bd. 1), Neukirchen 6. Aufl., 1994, S. 124.

Diese Übereinkunft, die nach einer der schwersten Christenverfolgungen im römischen Reich zunächst einmal nur die reichsrömische Duldung des christlichen Glaubens festhielt, markiert ein zentrales Ereignis innerhalb einer Entwicklung, die als „konstantinische Wende“ und als Beginn des „Konstantinischen Zeitalters“ in die Geschichte eingegangen ist. Ein Ereignis, das bis heute umstritten gedeutet wird. Was war denn geschehen? Die christliche Kirche wurde seit 313 und in den Folgejahren immer deutlicher von einer verfolgten Institution zu einer reichsrömisch geförderten. Sie war nun „anstelle des alten Kultus ... die Religion, welche die *salus publica* gewährleisten konnte und sollte.“<sup>4</sup> Die Stabilität des römischen Reiches sichern: Das war offensichtlich die zentrale Erwartung, die mit der Indienstnahme der Religion des Kreuzes verbunden war. In diesem Kreuzes-Zeichen sollte Konstantin bekanntlich siegen. Jedenfalls war das Kreuz nun kein verachtetes Hinrichtungssymbol mehr, sondern eine verehrungswürdige Reliquie, deren Auffindung wohl im Zeitraum der endgültigen Machtübernahme des Kaisers in einer farbenprächtigen Legende seiner Mutter Helena zugeschrieben wurde.<sup>5</sup> Es kam zu „einer nun massiv einsetzenden Kreuzesverehrung“<sup>6</sup>.

Um den sich hier ereignenden epochalen Wandel zu verstehen, müssen wir historisch noch einmal einige Schritte zurückgehen. Das Imperium Romanum war ein Vielvölkerstaat, in dem das Volk von Rom schon aus quantitativen Gründen keine absolut beherrschende Rolle spielen konnte. Da jedoch alle Völker in dieses Imperium integriert werden sollten, bedurfte es des Einheitsbandes einer Ideologie, die mit der Entstehung des Kaiserreiches unter Augustus im Kaiserkult gefunden wurde. Hier jedoch wirkte das Christentum zunächst einmal mit seinem Glauben an den einen Gott und der göttlichen Verehrung des Jesus Christus unangepasst und desintegrierend. Von einer irgendwie systemstabilisierenden Rolle dieser neuen und sich rasch ausbreitenden Religion konnte keine Rede sein. Im Gegenteil! Indem man sich dem staatskonstituierenden Kaiserkult verweigerte, schienen die Christen gerade diesen Staat zu unterminieren.

Den bald einsetzenden machtpolitischen Repressionen, die sich auch in sporadischen und mit lokalen Schwerpunkten versehenen Christenverfolgungen äußerten, korrespondierte eine philosophische Kritik, die ihrerseits von christlichen Apologeten abgewehrt wurde. Als ein bedeutender Kritiker des Christentums ist etwa der Philosoph Porphyrius anzusehen. Deutlich kam er auf die in seinen Augen geradezu zersetzende Wirkung des Christentums zu sprechen:

„Wie sollten nicht solche Menschen für ganz und gar unfromm und gottlos zu gelten haben, welche von der Vätersitten (...) abgefallen sind, jenen Sitten, die einem jeden Volk und einem jeden Staat seinen Zusammenhalt geben? (...) Ist es nicht ein Beweis äußerster Nichtwürdigkeit und Leichtfertigkeit, unbekümmert vom Eigenen abzufallen und in unvernünftigem und unüberprüfbarem Glauben (...) der Sache unfrommer und bei allen Völkern verhaßter Menschen anzuhängen, ja sich dabei nicht einmal an den von den Juden verehrten Gott entsprechend den bei jenen geltenden Satzungen zu halten, sondern sich eine neue, isolierte, ausweglose Lehre zurechtzuzimmern, welche weder den Überlieferungen der Griechen noch denen der Juden die Treue bewahrt.“<sup>7</sup>

Die Argumentationslinie ist deutlich: Zum einen gefährden die Christen praktisch den Bestand und die Einigkeit des Reiches durch ihren Glauben und zum zweiten ist dieser Glaube auch noch in rational-philosophischer Sicht geradezu indiskutabel.

Unter Kaiser Diokletian sah sich die Kirche, die mittlerweile zu einem straff hierarchisch organisierten, sozial engagierten und im ganzen Reich verbreiteten Machtfaktor geworden war, in den Jahren 303 – 311 der letzten und bisher schwersten Verfolgung ausgesetzt, aus der die Kirche trotz aller Abgefallenen insgesamt durch die hohe Zahl von Märtyrern gestärkt hervorging. Im Rahmen des von Diokletian etablierten Vierkaisertums trat nun bald der 306 von seinen Truppen

---

<sup>4</sup> W.-D. Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Alte Kirche und Mittelalter (Bd. 1), Gütersloh 2. Aufl. 1995, S. 142.

<sup>5</sup> H. Brandt, Konstantin der Große. Der erste christliche Kaiser, München 2. Aufl. 2007, S. 147.

<sup>6</sup> Ebd.

<sup>7</sup> Zit. nach: Ritter, a.a.O., S. 110.

zum Augustus ausgerufene Konstantin hervor. Zentrales Datum seiner Machtkonsolidierung war die berühmt gewordene Schlacht an der Milvischen Brücke 312, bei der das von Konstantin visionär am Himmel geschaute Kreuzeszeichen zumindest der Legende nach eine wichtige Rolle spielen sollte. Für Konstantin war nach der gewonnenen Schlacht der Weg nach Rom und nach wenigen Jahren auch der Weg zur Alleinherrschaft frei. Die Konstantinische Wende im Zeichen des Kreuzes konnte sich nun durch eine Reihe von Gesetzen zur Begünstigung und zum Schutz der Kirche entfalten.

Mit dieser Konstantinischen Wende kommt gleichsam das Christentum im Römischen Reich an sein Ziel. Friede herrscht, der an die Pax Romana des Augustus erinnerte, doch nun im Zeichen des Kreuzes: Eusebius von Caesarea erzählt:

„Genommen war nun von den Menschen jede Furcht vor denen, die sie einst bedrängt. (...) Und die zuvor niedergeschlagen einander anblickten, sahen sich an mit freudelächelndem Antlitz und strahlenden Auges. (...) Die alten Leiden waren vergessen, und begraben jede Erinnerung an Gottlosigkeit. (...) Und an jeglichem Orte wurden Erlasse des siegreichen Kaisers, voll von Menschenfreundlichkeit angeschlagen und Gesetze, die da Zeugnis gaben von seiner Freigebigkeit und echten Gottesfurcht.“<sup>8</sup>

Indem nun weiterhin in Rom die Hüterin der ewigen Weltordnung erkannt wurde und Christen sich diese Vorstellung zu eigen machten, wurde das antike Romdenken zur Idee vom neuen, wahren christlichen Rom umgestaltet.

Aus heutiger, weniger enthusiastischer Sicht ist allerdings zu sagen:

„1. Konstantin war in erster Linie Staatsmann. 2. Er machte die Kirche seinem Machtstreben dienstbar. 3. Dieses Machtstreben rann mit seinem religiösen Glauben in eins. 4. Er war von der Wirkungskraft des ... Kreuzeszeichens überzeugt.“<sup>9</sup>

Die Söhne Konstantins setzten diese religionspolitische Linie fort, wobei die Begünstigung der christlichen Kirche auch zunehmend mit einer aktiven Benachteiligung der heidnischen Kulte einherging.

In dieser Zeit wurde 354 Augustin im römischen Nordafrika Augustin als Sohn einer entschieden christlichen Mutter geboren.<sup>10</sup> Wer war Augustin? Es ist mit Recht gesagt worden:

„Die Christenheit kennt keinen Theologen von so umfassender Wirkung wie Augustin. Weder Origenes noch Thomas von Aquin, aber ebenso wenig Luther oder Calvin können sich in dieser Beziehung mit ihm messen. In Augustins Denken fasst sich der geistige Ertrag der kirchlichen Entwicklung vor ihm zusammen. (...) Für die Bildungsgeschichte des Abendlandes ist Augustin zu einer Schlüsselfigur geworden. Es gibt kaum eine bedeutsame kirchliche und theologische Richtung nach Augustin, die ihm nicht irgendwie zu Dank verpflichtet wäre.“<sup>11</sup>

Trotz der Beeinflussung durch seine christliche Mutter Monnica wendet sich der junge Augustin – angewidert von der scheinbaren Plumpheit und Unglaubwürdigkeit der Glaubenslehren – vom Christentum ab. Es kommt zu einer geistigen Suchbewegung, in deren Gefolge er sich der heidnischen Philosophie und vor allem einer der damals bedeutendsten Sekten, dem Manichäismus, anschließt. Erst als er mit dem Bischof Ambrosius am Mailänder Kaiserhof einen Christen kennen lernt, der seinen Glauben intellektuell anspruchsvoll, gesellschaftlich relevant und auf der Höhe

---

<sup>8</sup> Eusebius von Caesarea, Kirchengeschichte, hg. u. eingel. v. H. Kraft, übers. v. Ph. Haeuser, München 3. Aufl. 1989, S. 441.

<sup>9</sup> K. Heussi, Kompendium der Kirchengeschichte, Tübingen 18. Aufl. 1991, S. 90.

<sup>10</sup> Im Folgenden finden Passagen und Gedanken aus diesem Artikel Verwendung: L. C. Seelbach, Wo ist denn nun euer Gott? Augustins Rechtfertigung des Christentums anlässlich der Eroberung Roms, in: Th. Naumann, A. Kurschus (Hg.), Wo ist denn nun euer Gott? Gottes Anwesenheit in einer unordentlichen Welt, Neukirchen-Vluyn 2010, S. 86-96.

<sup>11</sup> W. v. Lowenich, Augustin, München u.ö. 1965, S. 7f.

der Zeit verkörpert, beginnt wieder eine langsame Hinwendung zum Glauben, die in seiner spektakulären Bekehrung 386 zum Ziel kommt.

Wenige Jahre vor Augustins Bekehrung war 380 von den Kaisern Gratian und Theodosius die noch formal im Reich vorhandene Religionsfreiheit aufgehoben und das Christentum gleichsam zur Staatsreligion erhoben worden. Als sichtbares Zeichen wurde die Statue der Siegesgöttin Viktoria aus der Mitte des Sitzungssaales des Senates entfernt. Eine Klagedelegation zum Kaiser war auf Betreiben des genannten Bischofs Ambrosius nicht vorgelassen worden. Erst einige Jahre später gelang dies gegenüber dem neuen Kaiser Valentinian II. Der römische Rhetor Symmachus bat an der Spitze einer Delegation gegenüber dem Kaiser um die Wiederherstellung der Statue und erhob mahnend seine Stimme:

„Wir bitten um die Wiederherstellung jenes religiösen Zustandes (...), unter dem die Republik sich so lange auf das glücklichste entwickelt hat. (...) Ihr (...) solltet auf einen Schutz nicht verzichten, der eure Triumphe begünstigt (...):“<sup>12</sup>

Nur wenige Jahrzehnte später sollte Symmachus vermeintlich Recht bekommen und die Entfernung der Siegesgöttin sich spürbar rächen. Was war geschehen? Unter der Führung des Alarich eroberten die Westgoten auf der Suche nach Land für ihre Völkerschaft am 24.8.410 Rom. Drei Tage lang zogen sich die Plünderungen hin. Einzig die beiden Basiliken St. Petrus und St. Paulus schienen Schutz zu verheißen, so dass sich in ihnen unzählige Heiden und Christen gemeinsam aufhielten, um nicht den siegestrunkenen Germanen in die Hände zu fallen, denn Alarich war mitsamt seinen Westgoten schon zum Christentum übergetreten, so dass die christlichen Kirchen von den Ereignissen verschont blieben.

Zwar hatte Rom schon seit geraumer Zeit den Zenit seiner Macht überschritten, doch die Eroberung der Hauptstadt des Weltreiches war ein unvergleichlich erschütterndes Ereignis, das man bisher für undenkbar gehalten hatte. Der ganze Stolz des Römers ruhte schließlich auf dem Glauben an die Sendung der Roma aeterna, des ewigen Rom. Das Imperium war im Mark getroffen und verunsichert worden.

Die christlichen Gemeinden wurden kleinlaut angesichts der nun völlig ungehindert vorgetragenen Vorwürfe der altgläubigen Heiden. Jetzt trat offen zu Tage, wie wenig verwurzelt der christliche Glaube in der Bevölkerung in Wirklichkeit war. Auch viele Christen fassten ihre Leiden als Ungerechtigkeit Gottes auf und blieben mit dieser Gesinnung in der alten heidnisch-römischen Auffassung des «do ut des» verhaftet.<sup>13</sup> Erschwerend kam die zeitliche Parallelität der Entwicklungen vom fortschreitenden Niedergang Roms und vom Eindringen des Christentums in Rom hinzu. Augustin, seit 395 Bischof der nordafrikanischen Stadt Hippo Regius, erkannte, welche explosiv-gefährliche Symbiose der christliche Romglaube aus Politik und religiösem Heil zu kreieren fähig war und diagnostizierte folglich das Grundproblem im Glauben der Christen an Rom. Deshalb richteten sich seine Predigten nicht nur gegen die Heiden, sondern ebenso heftig gegen all jene Christen, deren Romglauben er als Aberglauben entschieden verurteilte.<sup>14</sup>

Ab 412 fing Augustin mit der Abfassung seines Werkes «de ciuitate Dei» an, das wie wenige Schriften der Weltliteratur geschichtlich prägend wurde, indem es etwa im Mittelalter die Zwei-Gewalten-Lehre des sogenannten politischen Augustinismus sowie in der lutherischen Reformation die sogenannte Zwei-Reiche-Lehre maßgeblich beeinflusste.<sup>15</sup>

De ciuitate Dei ist die erste umfassende Geschichtsphilosophie überhaupt und sie ist gleichzeitig die letzte große Verteidigungsrede des Christentums im Altertum. In insgesamt 22 Büchern wird eine neue Geschichtsauffassung deutlich, die für mehr als eineinhalb Jahrtausende im Abendland prägend und selbstverständlich war, nämlich die Auffassung, dass Geschichte nicht ein unendli-

---

<sup>12</sup> Zit. nach: Ritter, a.a.O., S. 185.

<sup>13</sup> Vgl. F. G. Maier, Augustin und das antike Rom (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft Bd. 39), Stuttgart 1955, S. 66f.

<sup>14</sup> Vgl. ebd. S. 57.

<sup>15</sup> Vgl. Hauschild, a.a.O., S. 252.

cher Kreislauf ohne letzten Sinn und abschließendes Ziel ist, sondern dass sie genau auf einen letzten Zielpunkt hinsteuert, dass sie deshalb sinnvoll ist. Das Ziel selbst liegt dann außerhalb der Geschichte im Handeln Gottes am Ende der Zeit. Insofern ist Augustins Geschichtsdeutung natürlich Heilsgeschichte. Indem Augustin sich in seinem Werk von der Konzentration auf ein bestimmtes Volk oder einen Staat freimacht, wird die gesamte Menschheit zum Konzept einer Geschichtsauffassung. Auch hierin ist Augustin wegweisend geworden.

Es ist diesem Werk „de ciuitate Dei“ ganz entscheidend mit zu verdanken, dass das Christentum den Untergang des römischen Imperiums, dessen Staatsreligion es ja nun mal geworden war, geradezu „müheles“ überstand und vielmehr im Zerbrechen der antiken Welt selbst zur Ordnungsmacht wurde, um dann die heranströmenden germanischen Völker in der Welt des Frühmittelalters wie selbstverständlich zu prägen. Anhand dieses epochalen Werkes wird sinnenfällig, dass Augustin den konkreten Anlass zum Ausgangspunkt von Überlegungen machte, die den zeitgeschichtlichen bzw. konkreten Hintergrund weit übersteigen und damit im besten Sinne zeitlos werden und uns auch heute noch etwas zu sagen vermögen.

Die damals allseits drängend aufgeworfene Frage lautete: Warum hatte Gott Rom nicht beschützt? „Wo ist denn nun dein Gott?“<sup>16</sup>, so bringt es Augustin selbst auf den Punkt. Er aber ließ sich durch die Klagen der Römer über ihre neue christliche Staatsreligion und ihren Gott, der das nicht verhindert hatte, nicht erschüttern. Sein unerschütterlicher Bezugspunkt war Jesus Christus und nicht der Glaube an das ewige Rom.

Auffällig ist, dass Augustin sich vom Romglauben seiner Zeit konsequent absetzte und stattdessen Heilsgeschehen und Weltgeschichte zwar nicht entkoppelte, aber christlichen Glauben und politische Ereignisse auseinander dividierte. Seine Grundthese ist dabei: Christen müsse ihre Zugehörigkeit zu politischen Größen, sei es nun Rom oder was auch immer, nicht weiter beschäftigen und folglich deren Untergang auch nicht weiter beunruhigen, denn ihr Vaterland sei die ciuitas Dei. Anders formuliert: Die jeweiligen politischen Systeme, in denen sich das Christentum entfaltet, sind für dieses nicht glaubensrelevant – und: Das Christentum hat es seinerseits nicht nötig sich politischen Ordnungen als systemrelevant anzuempfehlen. Das Christentum ist vielmehr ein System eigener Ordnung, eine „himmlische Bürgerschaft“, wie es in de ciuitate Dei heißt.

Was ist diese Gottesherrschaft, die Gottesstadt, die himmlische Bürgerschaft, oder wie immer man den Begriff übersetzen will? Auf jeden Fall ist sie nicht identisch mit einer vorfindlichen empirischen Größe, auch nicht mit der Kirche. Sie ist die Gemeinschaft der Gläubigen, die wohl auch die wahre Kirche bilden, aber in der Institution Kirche keineswegs allein sind. Die Gläubigen befinden sich neben Heuchlern, Mitläufern, Lügnern und dergleichen.

Augustin geht auf die Vorwürfe, die dem Christentum gegenüber erhoben wurden, ein, und geht selbst zum Angriff über.

Es gibt drei Punkte, in denen sich seine Angriffe konzentrieren. Das ist zum ersten der römische Götterglaube, dann zum zweiten die moralische Verfasstheit der römischen Gesellschaft und zum dritten ist es die konkrete römische Politik der Vergangenheit. Ich komme zum ersten Punkt, dem römischen Götterglauben. Hier argumentierte Augustin, dass es eben mit diesen Göttern nicht weit her sein könne, sie hätten sich gleichsam schon selbst erledigt, aufgrund ihrer Unwirksamkeit in der bisherigen Geschichte, so dass es eigentlich unsinnig sei, sich unter ihren Schutz zu stellen.<sup>17</sup> Diese polemische Argumentation ist natürlich ein heftiger Schlag ins Gesicht der überkommenen Religion des römischen Reiches und Augustin muss das begründen. Er begründet es damit, dass es diesen Göttern doch offensichtlich nicht gelungen sei, das zu fördern oder überhaupt zu erhalten, was zum Kernbestand eines jeden Staates gehöre, nämlich – und damit kommt er schon zum zweiten Punkt – die Kraft der Sitten. Augustin erinnert an den Priester Scipio, der im Zusammenhang des Unterganges von Karthago, der alten Gegenmacht aus früher

<sup>16</sup> Vgl. ciu. 1,29 CCL 47,30.

<sup>17</sup> Vgl. z.B. s. 105,12 PL 38,624.

römischer Zeit, vor den negativen Folgen gewarnt hat.<sup>18</sup> Wenn der mächtige Gegner verschwinde, so war seine Befürchtung, dann werde eine Gesellschaft, die sich sicher wähne, sozusagen ihre Angespanntheit, ihre Dynamik verlieren und stattdessen erschlaffen.

Augustin sieht damit die ganze Politik auf diesem Verfall der Sitten begründet, allein schon darin, dass die politischen Ämter nur aus Volksgunst zu gewinnen seien, diese Volksgunst aber wiederum nur durch Befriedigung des Volkswillens geschehe, der schließlich darin bestünde, das Volk durch Gunsterweise in Sicherheit zu wiegen.

Und so zitiert Augustin noch einmal Scipio, wenn er sagt, er hielte nicht den Staat für glücklich, dessen Mauern stünden, während seine Sitten dahin sinken würden.<sup>19</sup>

Der dritte Kritikpunkt Augustins an Rom ist die konkrete Machtpolitik des Staates, die dieser durch sein imperialistisches Vorgehen in der Vergangenheit entwickelt hatte. Was war Rom in der Vergangenheit anderes als ein Gewaltstaat, der sich Land um Land unterworfen hat? Darauf wollten die Römer stolz sein? Das alles, was Augustin an beißender Kritik vorbringt, ist für ihn ein Zeichen irdischer Reiche: Gewalt, falsche Götter und Sittenlosigkeit. Auf die Frage „Wo ist nun Dein Gott?“<sup>20</sup> antwortet Augustin faktisch mit drei Gegenfragen:

„Wo ist nun Eurer rechter Glaube? Wo ist nun Euer moralisch richtiges Verhalten? Wo ist nun Eure gerechte Politik?“ Die Antwort gibt er selbst. Alles drei ist eben nicht vorhanden, stattdessen findet er Götzendienst, moralisches und politisches Unrecht. Beide Bürgerschaften, die der Gläubigen und die der irdisch-diesseitig politisch Orientierten, wandern durch die Zeit. Die irdisch Orientierten mögen sich über den Untergang Roms aufregen, den Christen kann das eigentlich nur ein Nebenthema sein.

Was kann nun in diesem ausgespannten Drama zwischen *ciuitas Dei* und *ciuitas terrena* für Christen überhaupt das höchste Ziel sein? Augustin gibt die Antwort: Mit Sicherheit nicht eine Orientierung an den Mächten dieser Welt und sei es auch an Rom, oder einer verchristlichten *pax romana*, sondern stattdessen nur das Wandern der Bürgerschaft Gottes durch Raum und Zeit der Geschichte hin auf das Ziel der ewigen Gottesgemeinschaft. In diesem Zwischenstadium ist das Beste, was zu erreichen ist, der – wie er es nennt – Friede Babylons, also ein relatives Maß an Sicherheit und Wohlfahrt, wozu auch der Staat dienen kann, wozu Christen beitragen können.<sup>21</sup> Alles andere ist zuviel verlangt. Roms Unglück ist zu relativieren und darf Christen in ihrem Glauben nicht beirren.<sup>22</sup> Die Tatsache, dass Rom gerade in christlicher Zeit zu Fall kam, stelle kein Problem, kein Glaubenshindernis dar, sondern sei schlicht darin begründet, dass dies dem Willen Gottes entsprochen habe.<sup>23</sup> Gottes Wille verweise auf den einzig wahren Schatz im Himmel, den Gott selbst dort bewahre und der daher von allen irdisch-äußeren Bedrohungen unberührt bliebe. Wie also sollte das, was von Christus selbst an verheißenen Gütern bewacht wird, durch die Goten beinträchtigt werden?<sup>24</sup>

Die einfache innerweltliche Kausalkette von Götterkult, Verdienst und Belohnung oder von Vernachlässigung des Götterkultes, Schuld und Strafe stand selbstredend im krassen Widerspruch zu Augustins Gnadenverständnis, das in der Menschwerdung Christi Gestalt gewinnt. Augustin betonte sowohl die Unmöglichkeit, Gottes Gnade durch Verdienst zu erwerben, als auch die Un-ergründlichkeit von Gottes Ratschluss. Gottes Maßstäbe unterscheiden sich kategorial von den diesseitig-politischen, erst recht eignen sie sich nicht als Konstruktionshilfe stabiler innerweltlicher politischer Systeme. Entsprechend forderte der Kirchenvater Glauben ein und mahnte zu einer Abkehr von heidnischen Werten sowie zur Hoffnung auf ewige Güter.<sup>25</sup>

---

<sup>18</sup> Vgl. *ciu.* 1,30 CCL 47,31.

<sup>19</sup> *ciu.* 1,33 CCL 47,33.

<sup>20</sup> *ciu.* 1,29 CCL 47,30.

<sup>21</sup> *ciu.* 19,26 CCL 48, 697.

<sup>22</sup> s. 296,6 MA 1,404.

<sup>23</sup> s. 296,7 MA 1,405f.

<sup>24</sup> s. 296,11 MA 1,409.

<sup>25</sup> s. 296,10 MA 1,407.

Nicht Werke oder die Anhäufung von Verdiensten boten seines Erachtens Sicherheit in dieser Welt, sondern allein Christi Kreuz, das ungleich mächtiger als all unser Tun und Lassen ist.<sup>26</sup>

Dementsprechend führte Augustin in einem Brief aus:

„... Gott handelt nicht so wie ein König der Menschen oder sonst ein Führer der Staaten und lässt nicht ungestraft, was von vielen versündigt wird. Sein Erbarmen aber und seine Gnade, die den Menschen durch den Menschen Christus verkündigt und durch Gott und den Sohn Gottes, eben diesen Christus, mitgeteilt ist, wird die nicht im Stich lassen, die aus dem Glauben an ihn leben und ihn fromm verehren. Ob sie nun die Übel dieses Lebens geduldig und tapfer ertragen oder seine Güter barmherzig und maßvoll gebrauchen, in beiden Fällen werden sie den ewigen Lohn im himmlischen und göttlichen Staat erhalten, wo nicht länger schmerzhaft Bedrängnisse zu ertragen sind, noch mühsam unsere Versuchungen niedergehalten werden müssen, sondern wo einzig ohne jede Anstrengung und in vollkommener Freiheit die Liebe Gottes und des Nächsten zurückbleibt.“<sup>27</sup>

Augustin lehnte innerweltliche Heilsvorstellungen ab. Jeglicher politische Messianismus ist und bleibt mit der Botschaft von Christus unvereinbar. Augustin warnte und warnt die Christen davor, von innerweltlichen Institutionen das Heil zu erwarten und er entfremdete in gewisser Weise damit die Christen dieser Gemeinschaften, um sie auf ihr eigentliches Bürgerrecht hinzuweisen. Zugleich entfremdete er sie allerdings, ohne ihnen ein konkretes Mittun in Institutionen zu verbieten.

Der Kern der Differenz ist und bleibt aber das Heilsgeschehen in sich, die Tatsache, dass in Jesus Christus Gott Mensch wird und für unsere Sünden am Kreuz stirbt. Diese Botschaft vom Kreuz, die Botschaft des Evangeliums - seit jeher von vielen als Ärgernis und Torheit empfunden<sup>28</sup> - bleibt nicht nur in Augustins Zeit, sondern auch in unserer Gegenwart der Hauptkritikpunkt am Christentum. Sie lässt sich als „Skandalon“ in kein innerweltliches System harmonisch integrieren. Das Christentum bleibt im Gefolge seiner Botschaft eine Kritik an der irdischen Welt mit ihren menschlichen Klugheiten, ihren politischen Ideologien. Jene sind eben keine Schätze im Himmel, sondern nur irdische Güter wie das vermeintlich ewige Rom. Dies bedeutet keineswegs, dass nun die Christen, die Kirchen oder kirchlich geprägte Körperschaften öffentlichen Rechts grundsätzlich Systemverweigerer sind. Augustin steckt auch hier den Rahmen ab. Am Frieden Babylons wird man gerne mitarbeiten, denn dieser Friede Babylons bedeutet im Sinne des Propheten Jeremia ja, „der Stadt Bestes zu suchen“<sup>29</sup>.

Darauf, der Stadt bzw. der Gesellschaft Bestes zu suchen, bereitet auch diese Evangelische Fachhochschule ihre Studierenden vor. Die EFH Rheinland-Westfalen-Lippe muss sich dabei – im Sinne Augustins – nicht einmal als systemrelevant anempfehlen. Indem sie ihren Auftrag erfüllt, hat sie von ganz allein Relevanz für das System.

---

<sup>26</sup> Vgl. ep. 138,17 CSEL 44,143f.; vgl. J.-D. Burger, Augustin et la ruine de Rome: Revue de Théologie et de Philosophie 30 (1942), S. 177-194, hier: S. 191.

<sup>27</sup> ep. 137,20 CSEL 44,124sq.; Übs. W. Geerlings, Die Belehrung eines Heiden. Augustins Brief über Christus an Volusianus, in: B. Bruning, M. Lamberigts, J. van Houtem (Hg.), Collectanea Augustiniana Mélanges T. J. van Bavel (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XCII-A), Leuven 1990, S. 451-468, hier: S. 467f.

<sup>28</sup> 1. Kor 1,23.

<sup>29</sup> Jer 29,7.

## Gibt es ein „christliches Menschenbild“? Zum Verhältnis von Anthropologie und Ethik

Lars Klinnert

### 1. Das „christliche Menschenbild“ als unmittelbare Grundlage ethischer Entscheidungen?

Um grundlegende ethische Entscheidungen zu begründen, wird (nicht nur von kirchlicher, sondern auch von politischer Seite) häufig auf das „christliche Menschenbild“ rekurriert. Ein anschauliches Beispiel ist die aktuelle Debatte um die Präimplantationsdiagnostik, bei der in vitro gezeugte Embryonen vor ihrer Übertragung in die Gebärmutter auf bestimmte chromosomale oder genetische Defekte hin untersucht werden. Dazu heißt es in einer Stellungnahme der Evangelischen Kirche in Deutschland aus dem Jahr 2011:

„Das christliche Menschenbild gründet darauf, dass der Mensch nicht sein eigener Schöpfer ist, sondern dass sich alles Leben Gott verdankt. Darin, dass jeder Mensch zum Gegenüber Gottes geschaffen ist, liegt die unableitbare, nicht verzweckbare Würde eines jeden Menschen begründet. Eine mit einer Zulassung der PID bei bestimmten Krankheitsbildern zwingend gegebene Selektion zwischen lebenswertem und nichtlebenswertem Leben ist damit nicht vereinbar.“<sup>1</sup>

Hier werden aus einer Beschreibung des christlichen Menschenbildes also unmittelbare moralische Folgerungen und davon ausgehend einigermaßen konkrete rechtliche und politische Empfehlungen abgeleitet<sup>2</sup>. Eine ähnliche Vorstellung klingt auch in einem Diskussionspapier der CDU-Wertekommission aus dem Jahr 2001 an, wenn dort formuliert wird:

„Die Bindung an das christliche Menschenbild hat unmittelbare Auswirkungen auf die Entscheidungen der CDU zur Bioethik und zur Genforschung, zur Familienpolitik, zur Wirtschafts- und Sozialpolitik sowie zur Bildungs- und Erziehungspolitik.“<sup>3</sup>

Ein paar Zeilen später wird immerhin zugestanden:

„Aus dem christlichen Menschenbild lassen sich allerdings keine konkreten Handlungsanweisungen für alle politischen Fragen des Alltags in Parteien und Parlamenten ableiten. Das christliche Menschenbild stellt jeden, der politisch handelt, immer wieder vor Entscheidungen, die er nur in seiner persönlichen Verantwortung beantworten kann.“<sup>4</sup>

Ganz so unmittelbar, wie zwei Sätze vorher behauptet, scheint der Zusammenhang zwischen christlichem Menschenbild und ethischem Urteil also doch nicht zu sein. Diese Schwierigkeit liegt zuallererst in der diachronen und synchronen Pluralität des christlichen Menschenbildes begründet. Denn selbstverständlich unterliegen christliche Vorstellungen über den Menschen nicht nur historischen Wandlungen, sondern sind auch heute innerhalb des Christentums ebenso wie innerhalb der einzelnen Kirchen durchaus umstritten, man denke nur an das Verhältnis von Mann und Frau. Demnach scheint es also gerade nicht ein einheitliches christliches Menschenbild, sondern vielmehr unzählig viele christliche Menschenbilder zu geben, was mitunter zu der

---

<sup>1</sup> „Deine Augen sahen mich, als ich noch nicht bereitet war ...“ (Psalm 139,16). Stellungnahme des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Präimplantationsdiagnostik (PID), Hannover 2011, [http://www.ekd.de/download/pm40\\_2011\\_stellungnahme.pdf](http://www.ekd.de/download/pm40_2011_stellungnahme.pdf) (eingesehen am 1. Januar 2013), 3.

<sup>2</sup> Kritisch dazu Hartmut Kreß, Reproduktionsmedizin und Präimplantationsdiagnostik aus protestantischer Sicht – Gewissensfreiheit, Gewissensverantwortung und das Selbstbestimmungsrecht als Leitgedanken, in: Journal für Reproduktionsmedizin und Endokrinologie 8 (2011) / Sonderheft 2, 20–24; Hartmut Kreß, Ethik der Rechtsordnung. Staat, Grundrechte und Religionen im Licht der Rechtsethik (Ethik – Grundlagen und Handlungsfelder 4), Stuttgart 2012, 52–55.

<sup>3</sup> Wertekommission der CDU Deutschlands, Die neue Aktualität des christlichen Menschenbildes, o. O. 2001, [http://www.cdu.de/doc/pdf/az\\_christliche\\_werte.pdf](http://www.cdu.de/doc/pdf/az_christliche_werte.pdf) (eingesehen am 1. Januar 2013), 6.

<sup>4</sup> Ebd.

Empfehlung veranlasst, die Rede vom christlichen Menschenbild besser aufzugeben, da sie eine irreführende Eindeutigkeit suggeriere<sup>5</sup>.

Unter diesem Gesichtspunkt allerdings könnte und dürfte man letztlich auch vom christlichen Glauben nicht reden. Selbstverständlich gab und gibt es viele unterschiedliche Vorstellungen über die wesentlichen Bekenntnisinhalte, was sich nicht zuletzt in den konfessionellen Trennungen zeigt. Letztlich kann aber sowohl trotz als auch in der Vielfalt intellektueller und spiritueller Interpretationen das gemeinsame Anliegen reidentifiziert werden, den eigentlichen Kern des christlichen Glaubens zu verstehen und zu bestimmen. Dass es angesichts unterschiedlicher historischer, sozialer und individueller Erfahrungshintergründe verschiedene, nicht selten auch einander widersprechende Glaubensinterpretationen gibt, heißt also keineswegs, dass man sich nicht in legitimer Weise auf den christlichen Glauben berufen könnte oder dass es ihn möglicherweise als solchen überhaupt nicht gäbe. Vielmehr kann es gerade als die wesentliche Aufgabe christlicher Theologie begriffen werden, mit den begrenzten Mitteln menschlicher Erkenntnis immer wieder darum zu ringen, wie das Evangelium Jesu Christi sachgemäß und verantwortlich zur Sprache gebracht werden kann. Wenn es aber in der christlichen Theologie gerade um die Beziehung zwischen Gott und Mensch geht, muss es ihr möglich sein, nicht nur gültige Aussagen über Gott, sondern von dort aus auch gültige Aussagen über den Menschen machen zu können.

Die Frage „Gibt es *ein* christliches Menschenbild?“ ist daher müßig, wenn damit lediglich gemeint ist, ob es ein einziges oder ein einheitliches christliches Menschenbild gibt. Sie lässt sich im Blick auf die faktische Vielfalt christlicher Menschenbilder ebenso gut verneinen, wie sie sich im Blick auf deren gemeinsamen Anspruch bejahen lässt, authentischen Bezug auf das biblische Zeugnis zu nehmen<sup>6</sup>. Viel bedeutender erscheint daher die Frage „Gibt es ein christliches Menschenbild?“ – in dem Sinne, ob es legitimerweise überhaupt so etwas wie ein christliches Menschenbild geben kann und was man sich gegebenenfalls darunter vorzustellen hat. Anders gesagt: Als das theologische Problem stellt sich nicht so sehr die historische und konfessionelle Uneinheitlichkeit des christlichen Menschenbildes dar, sondern viel grundlegender der Begriff des Menschenbildes als solcher.

## 2. Was sind Menschenbilder?

Im Anschluss an Wolfgang Schoberth<sup>7</sup> lassen sich Menschenbilder als handlungsorientierende Vorstellungskomplexe definieren, welche die anthropologische Fragestellung „Was ist der Mensch?“<sup>8</sup> explizit oder implizit zu beantworten versuchen. Sie haben gewissermaßen die pragmatische Funktion, uns mit vertrauten, erprobten und eingespielten Vorstellungen darüber zu versorgen, was unser Menschsein und das Menschsein anderer ausmacht. Es kann daher, wie im Folgenden deutlich werden soll, kein sinnvoller Ratschlag sein, unsere Menschenbilder einfach hinter uns zu lassen oder uns zumindest in ethischen Diskursen nicht auf sie zu berufen. Vielmehr muss es darum gehen, unsere immer schon vorhandenen (weil für unser Handeln unabdingbaren) Menschenbilder offenzulegen und im Blick auf ihre Angemessenheit zu reflektieren.

Insofern anthropologisches Nachdenken durch mindestens drei wesentliche Spannungen gekennzeichnet ist, die nachfolgend kurz skizziert werden sollen, zeichnen sich angemessene Menschenbilder – so die zu plausibilisierende These – dadurch aus, dass es ihnen gelingt, diese Spannungen zu bearbeiten und zu überbrücken, sie zugleich aber im Wissen um die letztendliche Unabschließbarkeit allen Fragens nach dem Menschen grundsätzlich offenzuhalten. Entscheidend ist für die Legitimität und Funktionalität eines bestimmten Menschenbildes dann also, inwiefern

---

<sup>5</sup> So z. B. Hartmut Kreß, Religion und Politik (Interview), in: Neue Gesellschaft –Frankfurter Hefte 67 (2007) / 11, 48-50, hier 48.

<sup>6</sup> Vgl. hierzu auch Kord Schoeler, Das christliche Menschenbild als Grundlage ethischer Entscheidungen, <http://www.kirche-altenholz.de/Vtrg.Schoeler%20.htm> (eingesehen am 1. Januar 2013).

<sup>7</sup> Die nachfolgenden Ausführungen sind in wesentlichen Zügen inspiriert von Wolfgang Schoberth, Einführung in die theologische Anthropologie, Darmstadt 2006, besonders 9–90.

<sup>8</sup> Immanuel Kant, Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen, in: Akademie-Ausgabe IX, 1–150, hier 25.

es um seine tatsächliche Kompetenz und deren Grenzen weiß und sich hierzu selbstreflexiv verhalten kann.

## **2.1 Menschenbilder zwischen Subjektivität und Objektivität**

Es ist unmittelbar einsichtig, dass sich Anthropologie nicht in der gleichen Weise betreiben lässt wie z. B. Ornithologie. Wo es um die angemessene Beschreibung des Menschen oder des Menschseins geht, wird unser Selbstverständnis nicht einfach nur berührt, sondern ist es vielmehr der unhintergehbare Ausgangspunkt aller Überlegungen. Wir alle sind Expertinnen und Experten für das Menschsein, d. h. jeder von uns hat die anthropologische Fragestellung implizit immer schon in gewisser Weise für sich beantwortet, ohne dass er sie notwendigerweise explizit gestellt haben müsste. Was Menschsein ist, lässt sich im alltäglichen Vollzug ohne jede wissenschaftliche Reflexion einigermaßen gut verstehen.

Allerdings besteht die Gefahr, dieses präreflexive Bild vom eigenen Menschsein nun einfach auf andere zu übertragen und auf diese Weise für allgemeinverbindlich zu erklären. Es bedarf also empirischer und hermeneutischer Forschung, um so etwas wie universale Strukturen menschlicher Existenz zu entdecken, zu überprüfen und gegebenenfalls auch zu revidieren. Hierfür sind u. a. biologische, psychologische, pädagogische, ethnologische und sonstige Teilanthropologien zuständig. Diese sind nicht schon dadurch reduktionistisch, dass sie sich je nach Bezugswissenschaft auf einen bestimmten Aspekt menschlicher Existenz fokussieren; sie drohen aber immer dann reduktionistisch zu werden, wenn sie alle subjektive Erfahrung für irrelevant erklären und sich eine Objektivität anmaßen, die im Blick auf das Menschsein gerade unangemessen ist. So mag sich die menschliche Partnerwahl durchaus als rationale Nutzenkalkulation des Homo oeconomicus, als evolutionsbiologische Überlebensstrategie egoistischer Gene oder als suchtähnliche Ausschüttung neuronaler Bindungshormone erklären lassen; die lebensweltliche Erfahrung des Sich-Verliebens allerdings lässt sich immer noch am besten dadurch verstehen, dass man sie macht.

Die erste Herausforderung für ein angemessenes Menschenbild besteht somit darin, einerseits die irreduzible Subjektivität menschlicher Erfahrung anzuerkennen, die andererseits aber immer nur im Horizont gemeinsamen Menschseins möglich ist. Daher bedarf es einer diskursiven und transdisziplinären Verständigung über verbindende Strukturen menschlicher Existenz, welche uns den anderen Menschen in seiner eigenen Subjektivität überhaupt erst verstehen lassen. Damit ist zugleich gesagt, dass es nicht darum gehen kann, die individuelle Biografie einem bestimmten Menschenbild unterzuordnen oder anzupassen. Vielmehr gilt es, wenn denn ein evidentes Charakteristikum menschlicher Existenz gerade die jeweilige Einmaligkeit ihres konkreten Vollzuges ist, die grundlegenden Ermöglichungsbedingungen personalen Daseins zu entdecken und zu schützen.

## **2.2 Menschenbilder zwischen Partikularität und Universalität**

Dass jedes Menschenbild immer nur aus einer bestimmten Perspektive entworfen werden kann, leuchtet für einzelwissenschaftliche Anthropologien, die immer nur mit den spezifischen Methoden ihrer jeweiligen Herkunftsdisziplin arbeiten können, sofort ein. Recht verstanden, handelt es sich bei ihnen meistens auch gar nicht im eigentlichen Sinne um Menschenbilder, die eine Art Wesensdefinition beabsichtigen, sondern vielmehr um anthropologische Modelle für einen bestimmten Erkenntnis- oder Handlungsbereich<sup>9</sup>. Schwieriger verhält es sich bei philosophischen oder theologischen Anthropologien; denn diese haben in der Regel einen integrativen und ganzheitlichen Charakter, zielen also letztlich darauf, nicht irgendeinen Aspekt menschlicher Existenz, sondern die menschliche Existenz als solche zu verstehen. Zwar ist sich gerade das christliche

---

<sup>9</sup> Vgl. Christian Thies, Menschenbilder und Ethik, in: Ian Kaplow (Hg.), Mensch – Bild – Menschenbild. Anthropologie und Ethik in Ost-West-Perspektive, Weilerswist 2009, 21–34, hier 23.

Menschenbild seiner geschichtlichen Herkunft durchaus bewusst, doch muss es aus theologischen Gründen letztlich darauf bestehen, nicht nur gültige Aussagen über Christinnen und Christen, sondern ganz allgemein über den Menschen machen zu können. Es steht damit zwangsläufig in Konkurrenz zu anderen religiösen und weltanschaulichen Menschenbildern, die von ihrem Selbstverständnis her ebenfalls einen universalen Geltungsanspruch erheben, faktisch aber immer nur partikulare Geltung besitzen. Hier taucht zudem das Problem auf, dass in der postmodernen Gesellschaft – Stichwort: Patchwork-Identitäten – nicht zuletzt im Individuum selber unterschiedliche Menschenbilder einander überlagern oder zueinander in Spannung geraten können.

Hartmut Kreß hat daher die Forderung aufgestellt, in gesellschaftspolitischen Fragen auf die Inanspruchnahme eines christlichen Menschenbildes zu verzichten und stattdessen die Religions-, Weltanschauungs- und Gewissensfreiheit aller Bürgerinnen und Bürger in den Vordergrund zu stellen<sup>10</sup>. Ähnlich argumentiert Gerhard Kruip, dass ein christliches Menschenbild immer nur kommunitäre Bedeutung beanspruchen könne und daher mit „vernunftmoralischen Argumenten“<sup>11</sup> der notwendigen Herstellung weltanschauungsübergreifender Konsense besser gedient sei.

Nun kann es ohne Frage hochproblematisch sein, wenn das christliche Menschenbild in gesellschaftlichen Konflikten mit der Absicht ins Spiel gebracht wird, der eigenen Position (möglichst noch im tatsächlichen oder vermeintlichen Gegenüber zu anderen Menschenbildern) eine besondere Dignität zu verleihen und sie damit gewissermaßen für unverhandelbar zu erklären; religiösen Fundamentalismus gibt es nicht nur in theoretischen, also dogmatischen, sondern auch (und vermutlich viel häufiger) in praktischen, also ethischen Fragen. Dennoch scheint es zu kurz gegriffen, eine strikte Trennung zwischen dem Bereich öffentlicher Normenfindung und dem Bereich persönlicher Gewissensentscheidung vorzunehmen. Denn einerseits ist eine echte Gewissensentscheidung gerade keine willkürliche Geschmacksfrage, sondern verdankt sich einer subjektiven Gewissheit über das Gute und Richtige, die letztlich immer auch auf intersubjektive Vergewisserung zielen muss<sup>12</sup>; andererseits entstehen und bestehen rechtliche Mindeststandards gesellschaftlichen Zusammenlebens, wie das sog. Böckenförde-Diktum zu Recht betont, nicht einfach aus sich selbst heraus, sondern speisen sich aus eben solchen existenziellen Grundorientierungen<sup>13</sup>. Mit dem Neologismus „Transpartikularisierung“<sup>14</sup> hat Peter Dabrock zu beschreiben versucht, dass moralische Normen an einen lebensweltlichen Entstehungs-, Bedeutungs- und Einübungskontext gebunden sind, über den hinaus allerdings sie sich öffnen, sich mit anderen Deutungsmustern verknüpfen und eine schöpferische Wirkung für eine gemeinsame Lebensgestaltung aller entfalten können. Theda Rehbock formuliert entsprechend:

„Es ist nicht so, dass es eine universale Moral schon irgendwo gibt, sodass wir sie nur noch entdecken müssten. Sie bildet sich vielmehr im Rahmen einer menschlichen Kultur, die die Grenzen partikularer Traditionen [...] kritisch transzendiert[,] allererst heraus.“<sup>15</sup>

Für das friedliche und gerechte Zusammenleben in einer pluralistischen Gesellschaft erscheint es daher unabdingbar, weder ein gleichgültiges Nebeneinander noch ein kämpferisches Gegeneinander unterschiedlicher Menschenbilder zum Normalfall zu erklären, sondern vielmehr nach deren konstruktivem Miteinander zu streben. Die Vielfalt existierender Menschenbilder ist dann

<sup>10</sup> So Hartmut Kreß, Das Gesetz zur Präimplantationsdiagnostik und die ausstehende Rechtsverordnung: Offene Fragen, Magdeburg 2012, [http://www.sozialethik.uni-bonn.de/kress/vortraege/kress\\_pid-gesetz\\_u.-verordnung\\_18.1.2012.pdf](http://www.sozialethik.uni-bonn.de/kress/vortraege/kress_pid-gesetz_u.-verordnung_18.1.2012.pdf) (eingesehen am 1. Januar 2013), 3.

<sup>11</sup> Gerhard Kruip, Menschenwürde und „christliches Menschenbild“, Tutzing 2009, [http://web.apb-tutzing.de/apb/cms/uploads/media/vortrag\\_kruip\\_01.pdf](http://web.apb-tutzing.de/apb/cms/uploads/media/vortrag_kruip_01.pdf) (eingesehen am 1. Januar 2013), 35.

<sup>12</sup> Vgl. ähnlich Arthur Rich, Wirtschaftsethik. Bd. 1: Grundlagen in theologischer Perspektive, 4. Aufl., Gütersloh 1991, 100–102.

<sup>13</sup> Vgl. ausführlicher hierzu Lars Klinnert, Der Streit um die europäische Bioethik-Konvention. Zur kirchlichen und gesellschaftlichen Auseinandersetzung im eine menschenwürdige Biomedizin (Edition Ethik 4), Göttingen 2009, 314–319.

<sup>14</sup> Z. B. Peter Dabrock, Zugehörigkeit und Öffnung. Zum Verhältnis von kultureller Praxis und transpartikularer Geltung, in: Glaube und Lernen 16 (2001) / 1, 53–65, hier 61.

<sup>15</sup> Theda Rehbock, Personsein in Grenzsituationen. Zur Kritik der Ethik medizinischen Handelns, Paderborn 2005, 60.

nicht immer nur als stetige Gefährdung des gesellschaftlichen Zusammenhalts zu interpretieren, sondern sehr wohl auch als wertvoller Reichtum kreativer Gestaltungsoptionen des Guten und des Gerechten<sup>16</sup>.

Als zweite Herausforderung für ein angemessenes Menschenbild lässt sich also die Notwendigkeit beschreiben, die eigene historische und soziale Relativität wahrzunehmen und von da aus den eigenen Geltungsanspruch nicht einfach nur zu konstatieren, sondern im öffentlichen Diskurs zu plausibilisieren. Auf diese Weise besteht die Möglichkeit, dass unterschiedliche religiöse und weltanschauliche Traditionen im Sinne des von John Rawls postulierten Overlapping consensus<sup>17</sup> so zur Überschneidung kommen, dass aus ihnen verbindende anthropologische Grundgegebenheiten hervortreten<sup>18</sup>, die als kulturübergreifende Basis gelingenden Zusammenlebens fungieren können<sup>19</sup>.

### 2.3 Menschenbilder zwischen Deskriptivität und Normativität

Wenn es also nicht nur unabdingbar, sondern unter bestimmten Bedingungen sogar um des produktiven Streitens willen hilfreich ist, bei ethischen Kontroversen das eigene Menschenbild ins Spiel zu bringen, stellt sich allerdings die Frage, in welchem Verhältnis genau denn eigentlich moralische Forderungen dazu stehen. Die Bildmetapher weckt ja (mindestens) zwei unterschiedliche Assoziationen: Sie kann zum einen, wie wir es von Schnappschüssen kennen, ein bloßes Abbild beschreiben, das zumindest den Eindruck erweckt, die Wirklichkeit so darzustellen, wie sie tatsächlich ist. Sie kann aber auch ein Idealbild meinen, wie wir es vielleicht am ehesten mit einem Gemälde oder mit einer Statue verbinden, in das ja immer auch eine Vorstellung davon miteingeflossen ist, was der Künstler über den abgebildeten Gegenstand aussagen wollte oder sogar nach Vorstellung seines Auftraggebers aussagen sollte. Mit „Menschenbild“ kann dementsprechend einerseits eher die faktische Verfassung des Menschen in seinem Menschsein, andererseits eher die aufgrund seines Menschseins zu verwirklichende Bestimmung des Menschen bezeichnet werden.

Das Problem scheint also darin zu liegen, dass im Begriff Menschenbild das Verhältnis von Sein und Sollen ungeklärt ist. Viele Argumentationen sehen ja in der Tat so aus, dass der Mensch zunächst in einer bestimmten Art und Weise beschrieben wird, um anschließend daraus moralische Konsequenzen abzuleiten. Ob z. B. eher Konkurrenz oder eher Kooperation als evolutionsgeschichtliches Erbe menschlichen Verhaltens gesehen wird<sup>20</sup>, entscheidet dann möglicherweise über die Ablehnung oder Befürwortung sozialstaatlicher Strukturen. Der so vollzogene Sein-Sollen-Fehlschluss ist aber nicht selten in Wirklichkeit ein Sollen-Sein-Fehlschluss, da die erwünschten normativen Konsequenzen unter der Hand von vornherein in die deskriptiven Grundannahmen eingetragen werden.

Es ist allerdings zweifelhaft, ob eine strikte Trennung von Sein und Sollen in diesem Fall überhaupt angebracht ist<sup>21</sup>. Die wechselseitige Abhängigkeit beider hat Armin Nassehi aus soziologischer Sicht am Beispiel des autonomen Willens herausgearbeitet: Dieser sei zwar einerseits eine anthropologische Voraussetzung ethischer Entscheidungsfindung, welche sich andererseits aber überhaupt erst in einem historischen Prozess sich verändernder moralischer Praktiken als solche

---

<sup>16</sup> Vgl. ähnlich Bernhard Vogel u. a., Im Zentrum; Menschenwürde. Politisches Handeln aus christlicher Verantwortung – Christliche Ethik als Orientierungshilfe, Berlin 2006, 12–15.

<sup>17</sup> Vgl. John Rawls, Politischer Liberalismus, 3. Aufl., Frankfurt a. M. 2003.

<sup>18</sup> Vgl. auch Christofer Frey, Pluralismus und Ethik. Evangelische Perspektiven, in: Reiner Anselm / Ulrich Körtner (Hg.), Streitfall Biomedizin. Urteilsfindung in christlicher Verantwortung, Göttingen 2003, 161–178, hier 162–165.

<sup>19</sup> Vgl. Ursula Wolf, Übergreifender Konsens und öffentliche Vernunft, in: Philosophische Gesellschaft Bad Homburg (Hg.), Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion, Frankfurt a. M. 1997, 39–51, hier 57, 65f.

<sup>20</sup> Zu dieser Diskussion vgl. Joachim Bauer, Prinzip Menschlichkeit, Warum wir von Natur aus kooperieren, 3. Aufl., München 2009.

<sup>21</sup> Vgl. hierzu auch Dietmar Mieth, Das „christliche Menschenbild“ und seine Relevanz für die Ethik, in: Wolfgang Kraus (Hg.), Bioethik und Menschenbild bei Juden und Christen. Bewährungsfeld Anthropologie, Neukirchen-Vluyn 1999, 34–56.

herausgebildet habe<sup>22</sup>. Die Beschreibung der *Conditio humana* scheint daher der Punkt zu sein, an dem es eine irreduzible Interdependenz von Sein und Sollen gibt, was sich nicht zuletzt in der Doppeldeutigkeit des Adjektivs „human“ bzw. „menschlich“ zeigt: Wer fragt, was der Mensch ist, fragt zugleich danach, wie Menschen leben sollen – und umgekehrt.<sup>23</sup>

Hierzu lässt sich mit Christian Thies kritisch anfragen, ob eine solche Gleichursprünglichkeit von deskriptiven und normativen Aussagen letztlich nicht die problematische Vorstellung eines überzeitlichen Urbildes voraussetzt, d. h. einer metaphysischen Idee vom Wesen des Menschen, von seiner eigentlichen Natur, welcher er in gewisser Hinsicht schon entspricht und in gewisser Hinsicht noch entsprechen soll<sup>24</sup>. Dadurch aber bestünde die Gefahr einer scheinobjektiven Definition anthropologischer Konstanten zwecks unkritischer Affirmation überkommener Moralvorstellungen, wie sie sich z. B. am scholastischen Naturrecht aufzeigen lässt.

Nun lässt sich für die christliche Gottebenbildlichkeitsvorstellung, auf die noch näher einzugehen ist, nicht bestreiten, dass sie eine maßgebende Bestimmung dessen intendiert, von woher und woraufhin menschliches Dasein ausgerichtet ist. Allerdings muss eine solche Bestimmung nicht zwangsläufig in einem essenzialistischen Sinne verstanden werden, also als eine quasiontologische, dem faktischen Vollzug menschlichen Lebens entthobene Größe. Um die fundamentale Verbindung von Anthropologie und Ethik zu verstehen, bedarf es nämlich, wie Theda Rehbock darlegt<sup>25</sup>, gar keiner umfassenden Theorie über den Menschen, sei es empiristischer, sei es metaphysischer Provenienz. Sie schlägt stattdessen eine phänomenologische Analyse von existenziellen Grundmomenten vor, die den immer schon vorhandenen Sinnhorizont menschlichen Lebens bedingen und ausmachen<sup>26</sup>. Die in einem Menschenbild implizierten Vorgaben wären dann nicht als absolute Setzungen zu verstehen, sondern als aus konkreten Erfahrungen gewonnene Hilfskonstruktionen, welche die anthropologischen Bedingungen einer Kultur der Menschlichkeit zu erschließen versuchen<sup>27</sup>.

Als dritte Herausforderung muss sich ein angemessenes Menschenbild demnach mit der Tatsache auseinandersetzen, dass überall dort, wo vom Menschen die Rede ist, die Beobachterperspektive gegenüber der Teilnehmerperspektive immer nur eine nachträgliche Abstraktion darstellen kann. Wenn in den anthropologischen *Prima-facie*-Annahmen (um nicht zu sagen: Vorurteilen), die unser Handeln zwangsläufig durchziehen, Sein und Sollen durchgehend ineinander verschränkt sind, ist ausgearbeiteten Menschenbildern die selbstkritische Aufgabe zuzumuten und zuzutrauen, die normativen Implikationen deskriptiver Aussagen ebenso offenzulegen wie die deskriptiven Anknüpfungen normativer Ansprüche<sup>28</sup>.

---

<sup>22</sup> Vgl. Armin Nassehi, *Wie die Ethik nach Menschen sucht und doch nur Bilder findet*, Ein soziologischer Blick auf die Praxis des ethischen Entscheidens, in: Wilhelm Vossenkuhl u. a. (Hg.), *Ecce Homo! Menschenbild – Menschenbilder* (Ethik im Diskurs 1), 24–48, hier 44–46.

<sup>23</sup> Vgl. auch Lorenz Jäger, *Sein und Sollen*, in: *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung* vom 26. Februar 2012, 13.

<sup>24</sup> Vgl. Thies, a. a. O. (Anm. 9), 22f.

<sup>25</sup> Vgl. Rehbock, a. a. O. (Anm. 15), 59.

<sup>26</sup> Als ein solcher Versuch kann sicherlich auch der sog. *Capabilities approach* verstanden werden. Vgl. z. B. Martha C. Nussbaum, *Human Functioning and Social Justice*. In *Defense of Aristotelian Essentialism*, in: *Political Theory* 20 (1992) / 2, 202–246.

<sup>27</sup> Rehbock, a. a. O. (Anm. 15), 58.

<sup>28</sup> Vgl. auch Karl Kardinal Lehmann, *Gibt es ein christliches Menschenbild?*, in: Wilhelm Vossenkuhl u. a. (Hg.), *Ecce Homo! Menschenbild – Menschenbilder* (Ethik im Diskurs 1), 121–139, hier 122f.

### 3. Menschenbilder – unverzichtbar für die Ethik

„Der Mensch' ist eine unverzichtbare Kategorie“<sup>29</sup>, bekräftigt Wolfgang Schoberth. Gemeint ist: Die Deutung des eigenen Daseins und des Daseins anderer Menschen ist immer nur im Horizont des gemeinsamen Menschseins möglich. Selbst solche Konzeptionen, die von einer radikalen Fremdheit des anderen Menschen ausgehen, kommen letztlich doch nicht umhin, angeben zu müssen, worin das Menschsein dieses fremden Menschen besteht oder wodurch es (wenn man es vom ethischen Anspruch her betrachtet) geachtet und verwirklicht werden soll<sup>30</sup>. Hannah Arendt formuliert:

„Das Faktum menschlicher Pluralität, die grundsätzliche Bedingung des Handelns wie des Sprechens, manifestiert sich auf zweierlei Art, als Gleichheit und als Verschiedenheit.“<sup>31</sup>

Angesichts der unergründlichen Vielfalt menschlicher Lebenserfahrungen können wir nicht anders von unserem gemeinsamem Menschsein reden als in Bildern. Bei aller problematischen Geschichte des Menschenbildbegriffs, wie sie Friedrich-Wilhelm Graf in eindrücklicher Weise aufgearbeitet hat<sup>32</sup>, kommen wir um allgemeine, elementare, überschaubare, gewohnte und bewährte Beschreibungen dessen nicht herum, womit wir es letztlich in allem Handeln zu tun haben – nämlich mit Menschen.

Dies lässt sich auch am Beispiel der Sozialen Arbeit illustrieren: Jedes professionelle Handeln setzt generalisierte Perspektiven darauf voraus, was Menschen in ihren sozialen Lebensbezügen ausmacht. Selbst wenn man ganz und gar die individuelle Autonomie von Klientinnen und Klienten in den Mittelpunkt stellt, um paternalistische Manipulation zu vermeiden, steckt darin immer noch die elementare Annahme, dass gerade diese individuelle Autonomie für ihr Menschsein eine entscheidende Bedeutung habe<sup>33</sup>.

Wenn sich moralische Fragen dadurch auszeichnen, dass sie „ernste Fragen“<sup>34</sup> sind, in denen es um die fundamentale Identität aller beteiligten Personen geht<sup>35</sup>, sind sie auf eine fortlaufende Verständigung darüber angewiesen, was in verschiedenen Lebensvollzügen Menschsein bedeutet. Das heißt auch, dass wir ohne Menschenbilder gar nicht moralisch handeln könnten. Menschenbilder und Lebensformen stehen in einem engen Zusammenhang. Um zu bestimmen, was für einen Menschen hier und jetzt gut ist, bedarf es diesseits aller formalen Moralkonstruktion eines materialen Fundus von Perspektiven des Menschendiehlchen. In praktischen Entscheidungszusammenhängen sind diese nicht zuletzt um einer Komplexitätsreduktion willen erforderlich, da es unter Bedingungen begrenzter Zeit, begrenzten Wissens und begrenzter Fähigkeit, sich in den anderen Menschen hineinzusetzen, gar nicht möglich ist, alle individuellen Umstände zu berücksichtigen.

Theda Rehbock hat darüber hinaus überzeugend dargelegt, dass auch ethische Letztbegründungsprogramme, die sich selber gewissermaßen als freistehend begreifen, in Wirklichkeit auf spezifischen anthropologischen Grundannahmen beruhen<sup>36</sup> und somit unreflektierte Engführungen zur Folge haben können. Diese lassen sich wohl am ehesten vermeiden durch eine transzendentalpragmatische Rekonstruktion<sup>37</sup>, welche die apriorischen Verwirklichungsbedingungen allen

---

<sup>29</sup> Schoberth, a. a. O. (Anm. 7), 80.

<sup>30</sup> Vgl. zu diesem Problem Burkhard Liebsch, Ethik als Ende aller „Menschenbilder“? Un-Sichtbarkeit und gastliche Einbeziehung des Anderen, in: Ian Kaplow (Hg.), Mensch – Bild – Menschenbild. Anthropologie und Ethik in Ost-West-Perspektive, Weilerswist 2009,

<sup>31</sup> Hannah Arendt, Vita activa oder Vom tätigen Leben, München 2002, 213.

<sup>32</sup> Vgl. Friedrich-Wilhelm Graf, Missbrauchte Götter. Zum Menschenbilderstreit in der Moderne (Reden über den Humanismus. Menschlichkeit in den Konflikten der Gegenwart 1), München 2009.

<sup>33</sup> Vgl. auch Schoberth, a. a. O. (Anm. 7), 21–24.

<sup>34</sup> Gernot Böhme, Ethik leiblicher Existenz. Über unseren moralischen Umgang mit der eigenen Natur, Frankfurt a. M. 2008, 233.

<sup>35</sup> Vgl. Christofer Frey, Theologische Ethik (Neukirchener Arbeitsbücher), Neukirchen-Vluyn 1990, 118.

<sup>36</sup> Vgl. Rehbock, a. a. O. (Anm. 15), 48–51.

<sup>37</sup> So z. B. Reiner Wimmer, Anthropologische Begründung (in) der Ethik, in: Marcus Düwell / Zentrum für Ethik in den Wissenschaften (Hg.): Moralbegründung und angewandte Ethik, Tübingen 1998, 63–70.

moralischen Handelns in den immer schon gegebenen Vollzügen sinnvoller Lebenspraxis entdeckt, innerhalb derer wir uns überhaupt nur als Menschen verstehen können<sup>38</sup>. Dann aber ist Ethik gerade keine „angewandte Anthropologie“<sup>39</sup> in dem Sinne, dass bestimmte Grundzüge menschlicher Existenz (wie z. B. sein Glücksstreben, seine Vernunftfähigkeit, seine Kommunikationsfähigkeit, seine Fürsorgefähigkeit, seine Mitleidensfähigkeit etc.) zur sicheren (und gleichsam objektiven) Deduktionsgrundlage moralischer Normen erklärt werden könnten, sondern beinhaltet vielmehr auch die kritische Auseinandersetzung über anthropologische Leitperspektiven, unter denen die fundamentale Anerkennung des anderen Menschen als moralisches Subjekt angemessen zur Geltung gebracht werden kann.

Angesichts der Vielfalt menschlicher Lebensformen in Vergangenheit und Gegenwart können Menschenbilder ihren Beitrag zur ethischen Urteilsbildung selbstverständlich nicht in Gestalt einer fertigen (also einer vorgegebenen oder abschließenden) Definition des Menschseins erfüllen. Sie stellen vielmehr partikuläre Bearbeitungstopoi der transpartikularen Gegebenheiten menschlicher Existenz dar, welche jedoch immer nur im Kontext der jeweiligen kulturellen und sozialen Zeitsituation zum Vorschein treten. Somit nehmen Menschenbilder zwar der gelebten Moral und möglicherweise auch der anwendungsorientierten Ethik erhebliche Reflexionsleistungen ab – nicht jedoch der Ethik überhaupt, der so nämlich die Aufgabe zukommt, nicht nur über Handlungen, sondern auch über handlungsleitende Menschenbilder zu reflektieren<sup>40</sup>. Entsprechend formuliert das Leitbild unserer Hochschule:

„Orientiert an der biblisch-reformatorischen Anthropologie beziehen wir uns in Forschung und Lehre auf ein Menschenbild, das als Angebot zu kritisch-reflexiver Aneignung und Weiterentwicklung zu verstehen ist.“<sup>41</sup>

#### 4. Christliches Menschenbild und menschliche Gottebenbildlichkeit – ein Widerspruch?

Angesichts der praktischen Unverzichtbarkeit von Menschenbildern, aber auch ihrer erforderlichen Überprüfung und Unterscheidung, bleibt nun allerdings noch eine theologische Schwierigkeit zu bearbeiten: Die Rede von einem „christlichen Menschenbild“ nämlich scheint bei genauem Hinsehen in eklatantem Widerspruch zur biblischen Rede von der menschlichen Gottebenbildlichkeit zu stehen. Diese ist zwar dem bloßen Vorkommen nach kein Zentralbegriff der Heiligen Schrift (vgl. Gen 1,26f.; 5.1f.; 9,6; Ps 8,5–7), kann aber sehr wohl als eine Art Essenz aller biblischen Aussagen über den Menschen verstanden werden, indem sie nämlich dessen „doxologische Existenz“<sup>42</sup> zum Ausdruck bringt.

Ist der Mensch aber zum Bildnis dessen bestimmt, von dem er sich nach Ex 20,4 kein Bildnis machen darf, dann soll und kann der Mensch nicht nur zu Gott, sondern auch zum anderen Menschen ohne Bildnis in Beziehung treten. Christian Link schreibt hierzu:

„Der Menschen soll – wie außer ihm nur Gott selbst – bilderlos existieren. [...] Weder seine Subjekthaf-tigkeit, noch seine Freiheit, noch seine Verantwortlichkeit können von sich her schon seine [...] Menschlichkeit begründen. Das Gebot, das uns jegliches Bild Gottes verwehrt, schützt auch den Menschen vor dem Zugriff des tötenden Bildes. Es schützt sein Geheimnis, sein Wunder, sein unfassbare Lebendig-

<sup>38</sup> Vgl. auch Johannes Fischer. Theologische Ethik. Grundwissen und Orientierung (Forum Systematik 11), Stuttgart u. a. 2002, 165.

<sup>39</sup> Wolfgang Trillhaas, Ethik, 3. Aufl., Berlin 1970, 19. Vgl. hierzu Ulrich H. J. Körtner, Der machbare Mensch? Ethische Bewertungen und implizite Menschenbilder aus theologischer Sicht, in: Peter Böhlenmann u. a. (Hg.), Der machbare Mensch? Moderne Hirnforschung, biomedizinisches Enhancement und christliches Menschenbild (Villigst Profile 13), Berlin 2010, 115–134, hier 118–120.

<sup>40</sup> Vgl. auch Ian Kaplow, Über Faktizität und Geltung von Menschenbildern, in: Ian Kaplow (Hg.), Mensch – Bild – Menschenbild. Anthropologie und Ethik in Ost-West-Perspektive, Weilerswist 2009, 11–20.

<sup>41</sup> Evangelische Fachhochschule Rheinland-Westfalen-Lippe, Das Leitbild unserer Hochschule, Bochum 1999, <http://www.efh-bochum.de/hochschule/leitbild.html> (eingesehen am 1. Januar 2013).

<sup>42</sup> Gerhard Sauter, „Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst?“ (Ps 8,5), in: Michael Krug u. a. (Hg.), Beim Wort nehmen. Die Schrift als Zentrum für kirchliches Reden und Gestalten. Friedrich Mildenerberger zum 75. Geburtstag, Stuttgart 2004, 47–61, hier 51.

keit. Es schützt sein Recht. Wenn nämlich der Ort, an den wir ein Bild, ein Idol oder eine Projektion setzen, [...] Gott selbst als seinen eigenen Ort behauptet, [...] so ist das ein Hinweis darauf, dass die Humanität des Menschen unserer Verfügung entzogen bleibt.“<sup>43</sup>

Nun redet das Alte Testament vom bildlosen Gott sehr wohl immer wieder in sprachlichen Bildern. Der biblische Ikonoklasmus scheint sich daher weniger gegen die Unvermeidlichkeit zu richten, sich mit Bildern behelfen zu müssen, als gegen die (damals wohl besonders von figürlichen Repräsentationen ausgehende) Versuchung, den unverfügbaren Gott dadurch verfügbar zu machen, dass er auf ein bestimmtes Bild festgelegt und mit diesem identifiziert wird. Gilt ein solches Bilderverbot auch für den gottebenbildlichen Menschen, delegitimiert es jede festlegende Unterwerfung unter ein von Menschen gemachtes Menschenbild. Nicht dass Menschen sich Bilder von sich, von anderen und vom Menschen überhaupt machen, ist das entscheidende Problem, sondern die diesen Bildern innewohnende Vergötzungstendenz<sup>44</sup>. Ein Menschenbild – und das gilt nicht nur für Feindbilder, sondern auch für Idealbilder<sup>45</sup> – wird theologisch unsachgemäß, wenn es die wirkliche Erfahrung, das Sich-Einlassen auf den anderen Menschen in seiner konkreten Situation zu ersetzen droht, wenn es das auszublenden oder gar umzuformen anstrebt, was nicht ins Bild passt.

Allerdings: „Bilder verbieten, hieße Leben verbieten.“<sup>46</sup> Sehr wohl lässt sich aus Gen 1,26f. ein vorstellbarer Inhalt ableiten<sup>47</sup>, der als maßgebliche Richtungsbestimmung eines christlichen Menschenbildes gelten kann. Kurz gesagt, ist die hier bezeugte Gottebenbildlichkeit als Zuspruch und Anspruch Gottes an den Menschen zu verstehen, ihm zu entsprechen<sup>48</sup>: Weil der Mensch mit der Begabung ausgestattet ist, auf den Anruf seines Schöpfers zu antworten, ist der Mensch ein zur Verantwortung befähigtes und bestimmtes Wesen. Sein und Sollen des Menschen ergeben sich also aus seiner besonderen Gottesbeziehung: Der Mensch ist Bild Gottes, weil und sofern er zum Bild Gottes bestimmt ist.

Diese Gottebenbildlichkeit ist jedoch gerade kein am faktischen Sein abzulesendes Merkmal, sondern wird allein im Glauben erkennbar. Das Neue Testament bezeichnet vornehmlich Jesus Christus als das alleinige Bild Gottes (vgl. 2. Kor 4,4; Kol 1,15; Hebr 1,3)<sup>49</sup>. Ist aber Jesus Christus den kirchlichen Bekenntnissen nach nicht nur wahrer Gott, sondern zugleich wahrer Mensch, erschließt sich von ihm her auch der durch die Sünde verdunkelte und entstellte Lebenssinn des gottebenbildlichen Menschen, der sich nicht zuletzt in einem entsprechenden Lebenswandel ausdrücken soll (vgl. Kol 3,10; Eph 2,10; 4,24): Erst für die Auferstehung der Toten aber wird die völlige Gleichgestaltung mit diesem wahren Menschen verheißen (vgl. Röm 8,29; 1. Kor 15,49; 1. Joh 3,2): Die schöpfungstheologische Aussage der menschlichen Gottebenbildlichkeit ist somit immer schon christologisch und eschatologisch geprägt.

Hier wird der fast schon zum Gemeinplatz gewordene Sachverhalt erkennbar, dass die biblische Anthropologie den Menschen gänzlich von den ihn bestimmenden Relationen her denkt. Der Mensch kann sich schlechterdings nicht selber konstituieren. Seine Identität und seine Autonomie gewinnt er vielmehr aus den Bezügen, in denen er steht. Dass „das Ich [...] nicht einmal Herr

---

<sup>43</sup> Christian Link, Menschenbild – Theologische Grundlegung aus evangelischer Sicht, in: Wolfgang Kraus (Hg.), Bioethik und Menschenbild bei Juden und Christen. Bewährungsfeld Anthropologie, Neukirchen-Vluyn 1999, 57–71, hier 66.

<sup>44</sup> Vgl. auch Graf, a. a. O. (Anm. 32), 176.

<sup>45</sup> Vgl. Jürgen Ziemer, Du sollst dir kein Bildnis machen. Das Recht der Bilder und das Bilderverbot in der Seelsorge, o. o. J., <http://www.uni-leipzig.de/~prtheol/ziemer/bildnis.pdf> (eingesehen am 1. Januar 2013), 10f.

<sup>46</sup> Martin Fielitz, Nicht mache dir Schnitzgebild, in: Jörg Schmidt (Hg.), Du sollst dir kein Bildnis machen. Von der Weisheit des Bilderverbots (Reformierte Akzente 5), Wuppertal 2002, 15–48, hier 38.

<sup>47</sup> Zum Folgenden ausführlich Klinnert, a. a. O. (Anm. 13), 379–387.

<sup>48</sup> Vgl. Eberhard Jüngel, Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie, in: Eberhard Jüngel, Entsprechungen. Gott, Wahrheit, Mensch – theologische Erörterungen (Beiträge zur Evangelischen Theologie 88), München 1980, 290–317.

<sup>49</sup> Martin Luther hat aus das Bilderverbot im Kleinen Katechismus bekanntlich auch deshalb aus der Nummerierung der Zehn Gebote herausgenommen, weil er der Auffassung war, dass Gott in Jesus Christus selbst ein Bild von sich gegeben habe.

im eigenen Haus“<sup>50</sup> ist, wusste die jüdische und christliche Tradition schon lange vor Sigmund Freud<sup>51</sup>. Was der Mensch ist und sein kann, wird bedingt und begrenzt durch seinen naturalen Bezug zu seiner Umwelt, durch seinen sozialen Bezug zu anderen Menschen und durch seinen leiblichen Bezug zu sich selbst, die freilich alle stets in der Ambivalenz zwischen der guten Schöpfung Gottes und deren sündhafter Verfehlung stehen (vgl. Röm 1,22f.): Entscheidend ist daher, dass der Mensch letztlich in allen weltlichen Bezügen nicht aufgeht, sondern diese vielmehr in der Klammer seines unbedingten Gewollt- und Angenommenseins durch Gott stehen (vgl. Röm 8,31–39): Die Vorläufigkeit aller endlichen Identitätsbestimmungen wird aufgehoben, gerichtet und vollendet durch das endgültige Urteil Gottes, welches in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi als Gnadenurteil vorweggenommen ist (vgl. Röm 5,18): Im Angesicht des gekreuzigten Herrn gibt es, wie Michael Welker formuliert, „keine Situation [...] menschlicher Existenz mehr [...], die von der Imago Dei nicht [...] eingeholt werden könnte“<sup>52</sup>. Aus diesem Grund muss sich ein christliches Menschenbild nicht nur aus dem Bekenntnis fundamentalen Angewiesenseins heraus gegen grenzenlose Selbstbehauptung und perfektionistische Selbstgestaltung wenden, sondern darf in Anbetracht der vom Christusereignis umfängenen Möglichkeiten geschöpflichen Lebens<sup>53</sup> auch nicht umgekehrt in eine stumpfe Verklärung von Passivität, Bedürftigkeit und Verletzlichkeit münden<sup>54</sup>.

In der Erkenntnis, dass ich mich weder selbst definieren muss, noch von anderen definiert werden kann, sondern letztlich ausschließlich durch die Liebe und Güte Gottes definiert bin, besteht die von Martin Luther proklamierte „Freiheit eines Christenmenschen“<sup>55</sup>. Weil diese (in der reformatorischen Theologie als Rechtfertigung allein aus Gnade formulierte) Grundausrichtung menschlichen Daseins zwar nur in der persönlichen Glaubensgewissheit erfahren, darin aber zugleich als universaler Heilswille erkannt wird, korreliert ihr eine Haltung, die die erfahrene Gottesliebe gegenüber dem Nächsten dadurch zu verwirklichen anstrebt, dass sie ihm zum Zeichen ebendieser Liebe, also gewissermaßen zum verborgenen Bild Gottes wird. Das Doppelgebot der Liebe (vgl. Mk 12,30f. parr.; außerdem Lk 10,29–37) lässt sich daher im Horizont der menschlichen Gottebenbildlichkeit interpretieren, wie es Max Frisch mit seiner anthropologischen Deutung des alttestamentlichen Bilderverbots getan hat:

„Du sollst dir kein Bildnis machen, heißt es, von Gott. Es dürfte auch in diesem Sinne gelten: Gott als das Lebendige in jedem Menschen, das, was nicht erfassbar ist. Es ist eine Versündigung, die wir, so wie sie an uns begangen wird, fast ohne Unterlass wieder begehen – ausgenommen wenn wir lieben.“<sup>56</sup>

Hierin ist ein gewisser Lösungsansatz für die Paradoxie angedeutet, dass christliche Anthropologie sich auf die im Letzten realisierte Gottebenbildlichkeit gründet, aber im Vorletzten auf menschliche Bilder angewiesen bleibt. Der reformatorischen Tradition nach kann nämlich der sündige Mensch das Liebesgebot eigentlich gar nicht aus sich selbst heraus, sondern nur durch den Geist Gottes erfüllen. Dem anderen Menschen voll und ganz in seiner Bildlosigkeit gerecht zu werden, lässt sich daher allenfalls als Möglichkeit Gottes erhoffen, aber nicht als Möglichkeit des Menschen postulieren. Angesichts dieser Unvermeidbarkeit, verantwortliches Handeln gegenüber dem Nächsten an Bildern auszurichten<sup>57</sup>, erscheint es umso wichtiger, in sachgemäßer Abwandlung von Mk 2,27 darauf zu beharren, dass ein Menschenbild um des Menschen willen da ist – und nicht der Mensch um eines Menschenbildes willen. Von hier aus gilt es exklusive, totali-

<sup>50</sup> Sigmund Freud, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse und Neue Folge (Studienausgabe 19, 6. Aufl., Frankfurt a. M. 1975, 283f.

<sup>51</sup> Vgl. Schoberth, a. a. O. (Anm. 7), 141f.

<sup>52</sup> Michael Welker, Person, Menschenwürde und Gottebenbildlichkeit, in: Ingo Baldermann u. a. (Hg.), Menschenwürde (Jahrbuch für Biblische Theologie 15), Neukirchen-Vluyn 2001, 247–262, hier 262.

<sup>53</sup> Vgl. hierzu Dietrich Bonhoeffer, Ethik (Dietrich Bonhoeffer Werke 6), 2. Aufl., München 1998, 30–61.

<sup>54</sup> Ausführlich hierzu Lars Klinnert, Menschsein gestalten. „Gelingendes Leben“ als ethische Leitperspektive für die gesellschaftliche Förderung behinderter Menschen, in: Wege zum Menschen 64 (2012) / 3, 229–238.

<sup>55</sup> Martin Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen, in: Weimarer Ausgabe VII, 20–38.

<sup>56</sup> Max Frisch, Tagebuch 1946–1949, in: Max Frisch, Gesammelte Werke in zeitlicher Folge, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1998, 347–750, hier 374.

<sup>57</sup> Vgl. auch Frey, a. a. O. (Anm. 35), 143.

täre, abgeschlossene und objektivistische von diskursiven, fragmentarischen, offenen und selbst-reflexiven Menschenbildern zu unterscheiden.

## 5. Das christliche Menschenbild und die allgemeine Menschenwürde

Das christliche Menschenbild ermahnt somit zuallererst daran, vom Menschen nur in solchen Bildern zu reden, die seiner letztgültigen Identitätsbestimmung allein durch Gott gerecht werden. In diesem Anliegen einer fundamentalen Unverfügbarkeit berührt sich das christliche Menschenbild, wie abschließend kurz skizziert werden soll, mit dem modernen Menschenwürdegedanken, der nach Stefan Heuser geradezu als säkularer Entdeckungszusammenhang des göttlichen Gnadenhandelns gedeutet werden kann<sup>58</sup>. Die in Art. 1 Abs. 1 GG konstatierte Unantastbarkeit der menschlichen Würde fungiert demnach als eine Art Platzhalter für die biblische Zusage, dass das Menschsein jedes einzelnen Menschen nicht durch Menschen begründet werden kann, sondern von ihnen angesichts ihrer gemeinsamen Geschöpflichkeit schlichtweg anzuerkennen ist.

Das bedeutet nun aber keineswegs, dass das (unter Juristen durchaus umstrittene<sup>59</sup>) „Menschenbild des Grundgesetzes“ mit dem „christlichen Menschenbild“ identisch wäre. Abgesehen davon, dass sich Menschenwürde und Menschenrechte selbstverständlich aus vielfältigen ideengeschichtlichen Quellen speisen, würde es ihrer Intention geradezu widersprechen, die individuellen Rechtssubjekte in ihrer gleichen Freiheit auf ein partikulares Menschenbild festzulegen. Daher ist es, vorsichtig gesagt, äußerst missverständlich, wenn Angela Merkel vor einiger Zeit in einer Rede die Auffassung vertreten hat, wer das christliche Menschenbild nicht akzeptiere, sei hierzulande „fehl am Platz“<sup>60</sup>.

Allerdings muss das formale Anerkennungsgefüge, welches sich in Menschenwürde und Menschenrechten ausdrückt, sozusagen mit Leben gefüllt werden. Die materiale Ausgestaltung dessen, was es für eine qualifizierte Anerkennung des anderen Menschen in seiner Subjekthaftigkeit braucht, kann sich nur aus sozialen und kulturellen Lebensformen speisen, mithilfe derer sich zwar nicht ohne Weiteres allgemeinverbindliche Normen begründen lassen, die aber durchaus bestimmte Grundhaltungen fördern, indem sie so etwas wie geteilte Erfahrungen gemeinsamen Menschseins überhaupt erst ermöglichen. Was das für alle Menschen geltende Humane ausmacht, kann und muss auf diese Weise auch vom Zuspruch und Anspruch der biblischen Verkündigung her erschlossen, erhellt und mit spezifischen Akzentuierungen versehen werden<sup>61</sup>. Hierzu gehört nicht zuletzt die durch Jesu Solidarität mit den Verachteten und Ausgestoßenen (vgl. z. B. Mk 2,13–17) geweckte Einsicht, dass effektive Menschenwürde nicht einfach konstatiert werden kann, sondern durch konkrete Parteinahme für die ihrer besonders bedürftigen Menschen immer wieder verwirklicht werden muss.

Was Menschsein bedeutet, kann sich immer nur durch das gelebte Leben hindurch entfalten, in welchem sich die gegebene Vielfalt geschöpflicher Möglichkeiten zu konkreten Geschichten verdichtet, die dem christlichen Bekenntnis nach erst in der Wirklichkeit Gottes zu ihrem Ziel kommen – und daher immer nur zu vorläufigen und annäherungsweisen Menschenbildern strukturiert werden können. Das allgemeine Geltung und konkrete Realisierung miteinander verknüpfende Liebesgebot<sup>62</sup> kann dabei als eine Art flexibles Bestimmungskriterium menschengerechten Handelns dazu anleiten, eingespielte Menschenbilder auf ihre schöpferische Perspektive hin für

---

<sup>58</sup> Vgl. Stefan Heuser, *Menschenwürde. Eine theologische Erkundung* (Ethik im theologischen Diskurs 8), Münster 2004.

<sup>59</sup> Vgl. Michael Stolleis, *Das Menschenbild der Verfassung*, in: Hans-Rainer Duncker (Hg.), *Beiträge zu einer aktuellen Anthropologie. Zum 100-jährigen Jubiläum der Gründung der Wissenschaftlichen Gesellschaft im Jahre 1906 in Straßburg* (Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt a. M. 19), Stuttgart 2006, 379–378.

<sup>60</sup> Zitiert nach <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/integration-seehofer-und-merkel-befeuern-leitkultur-debatte-a-723466.html> (eingesehen am 1. Januar 2013).

<sup>61</sup> Vgl. Rich, a. a. O. (Anm. 12), 127.

<sup>62</sup> Vgl. Frey, a. a. O. (Anm. 35), 140–149.

den jeweiligen Nächsten zu überprüfen. Ein solches Vorgehen lässt sich als narrative<sup>63</sup> oder prozessuale<sup>64</sup> Anthropologie beschreiben, die nicht auf Kosten des Konkreten nach dem Allgemeinen strebt, sondern in der „zersplitterten Erfahrung“<sup>65</sup> nach vorläufigen Typologien sucht, die sich mit dem biblischen Zeugnis von der gemeinsamen Geschichte Gottes mit den Menschen in Verbindung bringen lassen. Ein christliches Menschenbild in diesem Sinne hat dann die ethische Funktion, anthropologische Voraussetzungen zu rekonstruieren, unter denen Menschen einander den von Gott geschenkten Lebensraum so erschließen können, dass sie darin eine Ahnung bekommen von der ihnen verheißenen Gottebenbildlichkeit.

---

<sup>63</sup> Vgl. Albrecht Peters, *Der Mensch* (Handbuch Systematische Theologie 8), 2. Aufl., Gütersloh 1994, 29.

<sup>64</sup> Vgl. Christofer Frey, *Arbeitsbuch Anthropologie. Christliche Lehre vom Menschen und humanwissenschaftliche Forschung*, Stuttgart / Berlin 1979, 247.

<sup>65</sup> A. a. O., 248.

## Über Gott und die Welt reden Spiritualität in der Sozialen Arbeit. Soziologische Perspektiven

*Friederike Benthaus-Apel*

Sehr geehrter, lieber Rektor, liebe Kolleginnen und Kollegen, liebe Studierende und weitere Anwesende,

### 1. Einleitung

„Über Gott und die Welt reden“ – mit dieser Redewendung haben wir, Larissa Seelbach, Lars Klinnert und ich, die drei Beiträge unserer Antrittsvorlesungen überschrieben. Nun kann man diese Redewendung ganz unterschiedlich verstehen, etwa im alltagssprachlichen Sinne eines Redens über „alles Mögliche“, vielleicht eher Beiläufiges, Belangloses. Ich möchte diese Redewendung natürlich anders verstanden wissen: In ihrer ursprünglichen Bedeutung meint sie das Reden über „Gott und die Menschen“ und damit wird in einem sozialen Sinn das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen angesprochen.

Aus soziologischer Perspektive betrachtet geht es beim Reden über Gott und die Welt um Kommunikation. „Über Gott und die Welt“ zu reden soll hier bedeuten, danach zu fragen: Wie wird in modernen Gesellschaften wie der BRD über Religion gesprochen? In der Soziologie hat es sich eingebürgert, dabei zwei Perspektiven zu unterscheiden: die Kommunikation über Religion und die religiöse Kommunikation selbst. Sich mit der Kommunikation über Religion zu beschäftigen bedeutet, der Frage nachzugehen, was in der Gesellschaft unter Religion verstanden wird, welchen Stellenwert Religion überhaupt aktuell im gesellschaftlichen Kontext hat und wie, d. h. mit welcher Begrifflichkeit über Religion gesprochen wird. In diesem Sinne einer Kommunikation über Religion befaße ich mich hier mit dem Thema „Spiritualität in der Sozialen Arbeit.“

Der Begriff Spiritualität, so lässt sich beobachten, ist in aller Munde. Die Januarausgabe der Zeitschrift „Donna“ etwa titelte „Die Kraft der Spiritualität“, und man kann unterstellen, dass die Redaktion den Begriff Spiritualität nicht ohne Grund auf der Titelseite verwendet, sondern ihn vielmehr verkaufsfördernd genutzt hat.

Spiritualität ist ein populärer Begriff, und so verwundert es nicht, dass er auch in den Handlungsfeldern der Sozialen Arbeit zum Thema wird. Noch vor gut zehn Jahren hätte eine Beschäftigung mit dem Thema Erstaunen, vielleicht Befremden ausgelöst oder wäre gar belächelt worden. Und heute: Spiritualität in der Sozialen Arbeit – das klingt nach einem Modethema.

Allerdings rührt die angesprochene Verbindung zwischen Sozialer Arbeit und Spiritualität auch an ein Tabu. Schwingt doch in dem Begriff eine Konnotation mit, die professionelle Sozialarbeit in eine fromme oder gar esoterische Ecke stellen könnte. Diese Sorge etwa formulierten die Ausrichtenden eines Kongresses an der FH Luzern, als sie mit dem Titel „Soziale Arbeit und Spiritualität – Um Gottes willen – das haben wir doch hinter uns – oder?“ einluden. Sie stellten fest:

„Hand aufs Herz: Soziale Arbeit und Spiritualität in Verbindung zu bringen, kann allerlei Fragen aufwerfen – es nicht zu tun, auch. (...) „Wir bewegen uns in der Sozialarbeit in Organisationen, wo Arbeit und Spiritualität ausdrücklich in Verbindung gebracht oder mehr oder weniger ausdrücklich getrennt werden. Wir können dabei als Mitarbeitende, als Männer, als Frauen, mitunter in



Spannung zur Organisation und zu uns selber kommen.“ (Kongress Soziale Arbeit und Spiritualität, FH Luzern 2010)

„Um Gottes Willen – das haben wir doch hinter uns – oder?“ In dieser Aussage steckt pointiert die Frage nach der gegenwärtigen Bedeutung sowohl der christlichen Wurzeln wie auch des Stellenwerts von Religion im Allgemeinen in der Profession der Sozialen Arbeit. Konkret geht es um die Frage: Wie kann oder sollte Religion, wie kann oder sollte Spiritualität in der Sozialen Arbeit eine Rolle spielen? Wenn religiöse Bezüge in der Sozialen Arbeit implizit und explizit hergestellt werden, wie lässt sich dies mit einem professionellen Selbstverständnis in der Sozialen Arbeit verbinden?<sup>1</sup>

Mit anderen Worten: Es geht um die Renaissance religiöser Themen in professionalisierten Handlungsfeldern, nicht nur, aber eben auch in der Sozialen Arbeit. Insbesondere in den gesundheits- und therapiebezogenen Handlungsfeldern Sozialer Arbeit ist Spiritualität als eine „gesundheitsförderliche Ressource“ wiederentdeckt worden (Utsch 2010):

In soziologischer Perspektive stellen sich somit gleich mehrere Fragen:

1. Inwieweit hat Soziale Arbeit im Zuge funktionaler Differenzierungs- und Professionalisierungsprozesse ihre ehemals selbstverständlichen christlich-kirchlichen Bezüge tatsächlich eingebüßt?
2. Inwiefern ist eine „Wiederkehr des Religiösen“ in Handlungsfeldern der Sozialen Arbeit tatsächlich zu beobachten, etwa durch einen hohen Bedarf an spirituellen Angeboten?<sup>2</sup>
3. Diese beiden Fragen berühren die grundlegendere Frage nach dem Stellenwert von Religion(en) in modernen Gesellschaften: Sind in soziologischer Perspektive moderne Gesellschaften eher von fortschreitender Säkularisierung gekennzeichnet oder von einer Wiederkehr des Religiösen?
4. Viertens ist in diesem Zusammenhang auch zu fragen, warum der Begriff der „Spiritualität“ zu einem Modewort avancieren konnte.
5. Als Soziologin ist man schließlich fünftens daran interessiert, den Versuch einer soziologischen Erklärung zu unternehmen, warum sich der Begriff der „Spiritualität“ zu einem Leitbegriff in der gesellschaftlichen Kommunikation über Religion entwickelt hat. Mit dem Soziologen Goffman kann man fragen: Was geht hier eigentlich vor sich?<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Diese Frage weist auf den Umstand hin, dass die Professionalisierungsprozesse in der Sozialen Arbeit mit Veränderungen im Sinne einer gewünschten, aber z.T. auch mit Bedauern begleiteten Entwicklung einer tief greifenden Säkularisierung und Entkirchlichung verbunden waren. Dass die Sichtweise eines radikalen Traditionsbruchs zunehmend infrage steht, darauf weisen Henkelmann/Kunter (2011: 72) in ihrer Analyse der Stellung der Laien in konfessionellen Wohlfahrtsverbänden hin (vgl. hierzu auch Fußnote 2).

<sup>2</sup> In diesem Zusammenhang ist auf neuere Forschungsergebnisse zur Transformation von Religion in Diakonie und Caritas zu verweisen (Henkelmann/Kunter 2011: 87), die Zweifel an der These eines vollständigen Traditionsabbruchs laut werden lassen. Vielmehr stellt sich Henkelmann und Kunter zufolge die Frage, „ob mit der Etablierung neuer Strukturen und Institutionen in Diakonie und Caritas seit den 1960er Jahren, die als notwendiger Beitrag der Kirche zur Modernisierung des Sozialstaates geleistet wurden, nicht gleichzeitig auch neue Räume zur Bildung kirchlicher Identitäten geschaffen wurden. Entscheidend ist dabei ein vorsichtiger Umgang mit dem Begriff Kirchlichkeit. Wer in der damaligen Zeit (und heute) `Kirchlichkeit` von Laien in der konfessionellen Sozialarbeit feststellen wollte (und will), geht häufig vorschnell davon aus, den offiziellen Erwartungshorizont als Maßstab heranzuziehen. Damit wird jedoch die Dynamik und die Fähigkeit kirchlicher Mitarbeiter, neue Formen der Vergemeinschaftung und der Kommunikationsgemeinschaft zu schaffen, oft ausgeblendet. Erst wenn man diesen Fragen nachgegangen ist, lässt sich eine komplexere Antwort auf die Fragen finden, wie sich durch den Weggang des Ordenspersonals bzw. der Diakonissen katholische und evangelische Kirchlichkeit verändert hat und welche `alten` Einstellungs- und Verhaltensmuster passten und stattdessen durch neue kirchliche Orientierungen ersetzt wurden“ (Henkelmann/Kunter 2011: 86).

<sup>3</sup> Goffman geht davon aus, „daß Menschen, die sich gerade in einer Situation befinden, vor der Frage stehen: Was geht hier eigentlich vor?“ (Goffman 1977: 16).

In meinem Vortrag gehe ich von folgenden drei Thesen aus:

- 1) Die hohe Attraktivität des Begriffes der Spiritualität ist als ein Indikator dafür zu sehen, dass in modernen Gesellschaften viele Menschen nach wie vor ein hohes Interesse und Bedürfnis haben, Fragen der Lebens- und Sinndeutung durch Bezugnahme auf religiöse Deutungen zu beantworten.
- 2) In diesem Zusammenhang ist ein hohes Interesse an körperorientierten fernöstlich inspirierten spirituellen Deutungen und Praktiken wie Reiki, Yoga und Meditation zu beobachten (Karstein/Benthaus-Apel 2012): Dem Körper als „Ort“ für authentisches Erleben religiöser Erfahrung kommt hierbei eine wichtige Bedeutung zu.
- 3) Mit dem Begriff der Spiritualität wird ein nachtraditionales, individualisiertes Verständnis von Religion gesellschaftlich kommuniziert.

Ich möchte im Folgenden diese drei Thesen begründen.

In einem ersten Schritt stelle ich in historischer Perspektive Aspekte des Wandels von Religion dar und nenne aktuelle soziologische Erklärungsansätze zur Bedeutung von Religion. In einem zweiten Schritt zeige ich auf, inwiefern sich der Begriff der Spiritualität als Leitbegriff eines individualisierten Verständnisses von Religion etabliert hat, um drittens der Frage nachzugehen, welche Bedeutung „Spiritualität“ für die soziale Arbeit hat.

## **2. Soziologische Erklärungsansätze zur Bedeutung von Religion in der Moderne.**

### **2.1 Zwischen Säkularisierung und Wiederkehr des Religiösen**

Seit den 1980er Jahren – und mit wachsender Dynamik in den 1990er Jahren – wird in der gesellschaftlichen wie der fachwissenschaftlichen Öffentlichkeit ein grundlegender Wandel in der religiösen Lage der Bundesrepublik wahrgenommen. Dieser Wandel bezieht sich vor allem auf eine wachsende religiöse Pluralisierung. Institutionell haben sich religiöse Organisationen und Angebote in der BRD ausdifferenziert. Damit geht auch eine wachsende Vielfalt in den religiösen Überzeugungen und Praktiken der Bundesbürger einher. Seit der Wiedervereinigung hat sich zudem die religiöse Landschaft in Deutschland nachhaltig verändert. Die deutsche religiöse Situation ist von einer Dreiteilung geprägt: Jeweils knapp ein Drittel der Deutschen gehören der katholischen Kirche (2007: 31,2 % der Gesamtbevölkerung), der evangelischen Kirche (30,5 %) oder keiner Konfession an (34,5 % inklusive andere Religionsgemeinschaften) (Datenreport 2008):<sup>4</sup>

Mit den Anschlägen vom 11. September 2001 ist zudem Religion als ein politisches Thema in die öffentliche Diskussion zurückgekehrt; im Mittelpunkt des politischen wie des fachwissenschaftlichen Interesses stehen dabei Fragen des interreligiösen Dialogs und der wachsenden Islamfeindlichkeit.

Insgesamt stellt sich die religiöse Lage in der BRD als sehr vielschichtig dar. In der religionssoziologischen Auseinandersetzung ist die Frage, welche Bedeutung der Religion in modernen Gesellschaften nun insgesamt zukommt, bislang nicht eindeutig beantwortet.

Drei Erklärungsansätze bestimmen die Debatte:

### **Die Säkularisierungstheorie**

Die Säkularisierungstheorie hat den Diskurs über die gesellschaftliche Bedeutung von Religion lange Zeit dominiert. Vertreter der Säkularisierungsthese gehen davon aus, dass trotz mancher Gegenbewegungen letztendlich von einem anhaltenden Bedeutungsverlust von Religion in modernen Gesellschaften wie der BRD auszugehen ist.

---

<sup>4</sup> „Daneben bekennen sich ca. zweieinhalb Prozent zu anderen christlichen Kirchen, während knapp vier Prozent muslimischen Vereinigungen angehören“ (Pickel 2011: 341).

Die Säkularisierungsthese behauptet, dass Prozesse der Modernisierung wie Technisierung, Industrialisierung und Rationalisierung „einen letztlich negativen Einfluss auf die Stabilität und Vitalität von Religionsgemeinschaften, religiösen Praktiken und Überzeugungen haben“ (Pollack 2009: 20).<sup>5</sup>

Die Säkularisierungstheorie sieht Modernisierung und Religion in einem negativen Spannungsverhältnis zueinander.

Für diese Sichtweise gibt es gute Argumente: In modernen Gesellschaften, wie sie die BRD darstellt, halten die Kirchengemeinden an, der Glaube an einen Gott, wie ihn die Kirche beschreibt, nimmt in der Bevölkerung ab, jüngere Menschen sind weniger kirchenverbunden als ältere Menschen, und wenngleich Taufe und kirchliche Bestattung unter Kirchenmitgliedern weit verbreitet sind, nehmen insbesondere kirchliche Trauungen kontinuierlich ab.

### **Das Paradigma der religiösen Individualisierung**

In direktem Widerspruch zum Säkularisierungsparadigma steht das Paradigma der religiösen Individualisierung. Vertreter dieses Ansatzes gehen davon aus, dass zwar durchaus ein Schwinden der christlich-kirchlichen Formen von Religion zu konstatieren sei, dies aber nichts an der Tatsache ändere, dass in modernen Gesellschaften der Religion gesellschaftlich wie individuell ein bedeutender Platz zukomme (Knoblauch 2009, Ebertz 1997): Sie sehen Modernität und Religion nicht in einem negativen Spannungsverhältnis, sondern weisen auf die religionsproduktiven Aspekte in Modernisierungsprozessen hin. Demnach veränderten sich die religiösen Glaubensüberzeugungen wie auch die religiösen Sozialformen. Religion verliere jedoch insgesamt nicht an Bedeutung.

Auch für diese Sichtweise gibt es gute Gründe. So ist zwar ein Mitgliederschwund in den beiden großen Volkskirchen zu verzeichnen, dafür wächst aber das außerkirchliche religiöse Angebot: In einer Untersuchung zur religiösen Vielfalt in NRW wurden ca. 1000 Esoterik-Anbieter identifiziert (vgl. Hero/Krech/Zander 2008): Der Sozialtypus des religiösen Kunden, der religiöse Angebote gezielt aussucht und punktuell an religiösen Events teilnimmt, stellt keine Seltenheit dar. Einerseits lösen sich also feste traditionale Mitgliedschaften und Glaubensüberzeugungen zugunsten individualisierter Glaubensüberzeugungen und Praktiken auf, andererseits partizipieren Kirchenmitglieder sowohl an kirchlichen wie an außerkirchlichen Angeboten.

Ich werde im Folgenden von diesem Paradigma ausgehend argumentieren.

### **Die Theorie des religiösen Marktes**

Ein dritter Ansatz – die Theorie des religiösen Marktes, der hier der Vollständigkeit halber erwähnt wird – kommt aus den USA. Vertreter dieses Ansatzes sehen gerade in der durch die Moderne verursachten Pluralisierung konkurrierender religiöser Angebote eine gesamtgesellschaftliche Stärkung der Bedeutung von Religion in modernen Gesellschaften. Sie propagieren eine Vitalisierung des religiösen Lebens durch marktförmig organisierte plurale Angebote von Religion (Stark/Innacone 1995): Konkurrenz, so dieser Ansatz, belebe das religiöse Leben einer Gesellschaft.

Die drei Erklärungsansätze zeigen, dass die Sichtweise auf die gesellschaftliche Bedeutung von Religion durchaus vielschichtig ist und einer differenzierten Analyse bedarf. Dieser Theorienpluralismus ist sinnvoll. Er zeigt, dass je nach Erklärungsansatz unterschiedliche Entwicklungen in der Bedeutung von Religion in den Vordergrund der Analyse von Religion in gegenwärtigen Gesellschaften rücken. Zudem ist die Wahl des Religionsbegriffes entscheidend. Diesem Beitrag liegt eine Verbindung von funktionalem und substanziellem Religionsbegriff zugrunde, wie er in ähnli-

---

<sup>5</sup> In Auseinandersetzung mit dem Paradigma fortschreitender Säkularisierung und der diesem Ansatz zugrunde liegenden Annahme eines Spannungsverhältnisses zwischen Religion und Modernisierung haben sich die zwei weiteren Erklärungsansätze entwickelt (vgl. Pickel 2011: 135).

cher Weise in der vierten EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft verwendet wurde. Demnach hat Religion die zentrale Funktion, zur Bewältigung von Kontingenz beizutragen. Sie bedient sich hierzu – etwa im Unterschied zur Psychotherapie – Sinndeutungen (großer) Transzendenz.

## **2.2 Zum Wandel der religiösen Kultur: Orientalisierung, Somatisierung und Therapeutisierung des Religiösen**

Ich möchte aus der Gesamtdebatte theoretischer Erklärungsansätze zum religiösen Wandel in der BRD im Folgenden einen bestimmten Gesichtspunkt herausgreifen und damit Ihre Aufmerksamkeit auf eine spezifische Qualität des Wandels von Religion in der BRD lenken. Es geht um eine Veränderung in der religiösen Kultur, die mit den Begriffen Orientalisierung, Somatisierung und Therapeutisierung des Religiösen umschrieben werden kann.

Diese Veränderungen begannen mit den späten 1960er Jahren, als neue religiöse Bewegungen (wie die Osho/Neo-Sannyas-Bewegung/Krishna) aus den USA auch in der BRD bekannt wurden und, zunächst als „Jugendsekten“ gebrandmarkt, die religiöse Landschaft und Kultur der BRD allmählich mit zu verändern begannen. Mit dem New Age, das in den 1980er Jahren äußerst populär war, erreichte diese Entwicklung einen gewissen Höhepunkt in der öffentlichen Aufmerksamkeit. Pascal Eitler hat diese Veränderung als einen zentralen Aspekt des Wandels in der religiösen Kultur der Bundesrepublik beschrieben. Er stellt fest:

„Die Somatisierung der Religion stellt [...] die einschneidendste Veränderung innerhalb des religiösen Feldes der Bundesrepublik während der 1970er und 1980er Jahre dar. Bei der Kontextualisierung dieses Transformationsprozesses fällt auf, dass es in erster Linie ‚asiatische Erlösungsreligionen‘ waren [...], die als Bezugsgrößen des ‚New Age‘ dienten – vor allem im Fall von Zen und Yoga. [...] Die begeisterte Bezugnahme auf orientalische Religionsformen (den Buddhismus, den Taoismus und den Hinduismus) wird in der Forschung meist als Pluralisierung der Religion gekennzeichnet und nicht selten unhinterfragt zur Kenntnis genommen. [...] Ich schlage demgegenüber vor, die permanenten Ovationen auf den ‚Orient‘ als einen Akt der Konstruktion in den Blick zu nehmen, in dessen Rahmen der ‚Orient‘ als Gegenbild zum ‚Okzident‘ nicht nur dargestellt, sondern überhaupt erst hergestellt wurde – als eine spirituelle und mystische Gegenwelt“ (Eitler 2007: 8).

Im Sinne Eitlers ist Spiritualität demnach als semantischer Ausdruck der Konstruktion einer Gegenwelt zur hegemonialen christlich-kirchlichen Kultur zu verstehen. Die Bezugnahme auf „fremde“ Religionen war jedoch – und hier möchte ich Eitlers Überlegungen ergänzen – nicht allein Thema eines kultischen Milieus. Aufbruchsversuche einer politisierten religiösen Protestkultur werden in dieser Zeit auch innerhalb und am Rande der christlichen Volkskirchen wichtig und verändern die religiöse Kultur in der BRD nachhaltig. Beispielhaft für diese Entwicklungen sei an das Politische Nachtgebet, die feministische Theologie und die Befreiungstheologie erinnert, die sich als subkultureller Protest nicht fernab, sondern als politisch motivierte religiöse Protestkultur auch innerhalb oder am Rande der Volkskirchen vollzog. Sowohl die politisch motivierte religiöse Protestkultur, hier insbesondere die feministische Theologie, als auch die alternativreligiöse Kultur des New Age kritisierten insbesondere die Leibfeindlichkeit der hegemonialen christlich-religiösen Kultur.

Der Körper als Ort religiösen Erlebens spielte in den Konzepten alternativer Religiosität eine wichtige Rolle: Einigen der Protagonisten ging es vor allem darum, „ursprüngliche Formen der Religiosität“ zu etablieren, eine Religiosität erfahrbar zu machen, die von den „bürgerlichen Fesseln“ befreit war (Riedel 1976). Dabei knüpfte man sowohl an schamanische Traditionen als auch an östliche Religionsformen an. Diese Versuche, Alternativen zur traditionellen christlich-kirchlichen religiösen Kultur zu etablieren, konnten sich auf Traditionslinien beziehen, die bis in die 1920er Jahre und früher zurückgingen, als sich Intellektuelle für östliche Religiosität, insbesondere den Buddhismus begeisterten und diesen rezipierten (Usarski 1989: 190). In diesem Kontext gewin-

nen fernöstlich inspirierte körperorientierte religiöse Praxisformen wie Yoga und Meditation an Interesse.

Darüber hinaus war der Prozess der Transformation der religiösen Kultur von einer weiteren weitreichenden Veränderung begleitet: In den 1970er Jahren hatte auch eine umfassende „Psychologisierung“ und „Therapeutisierung“ im Bereich des Religiösen eingesetzt, die sich nicht nur außerhalb der Volkskirchen abzeichnete, sondern diese besonders erfasste. Es entstanden neue Seelsorgekonzepte, die auf die Eigenverantwortung des Einzelnen setzten. Die Seelsorge avancierte immer mehr zur Selbstsorge (Ziemann 2007). Und auch in diesem Zusammenhang rückte der Körper als ein „Ort“ für das Erleben von Religion immer mehr in den Mittelpunkt des Geschehens.

Zudem gewannen in dieser Zeit die gesellschaftlichen Vermittlungsformen von Markt und Medien und die hegemoniale Kulturform der Popularisierung auch für die Religion an Bedeutung (vgl. Knoblauch 2008). Im Kontext des New Age etablierten sich in den 1980er Jahren neue mediale Formen der Vermittlung von Religion durch populärreligiöse Zeitschriften und marktorientierte Angebotsstrukturen in Kursen und Workshops (Bochinger 1993). Dem Begriff der Spiritualität kommt in diesem Zusammenhang eine wichtige, diese Entwicklung identifikatorisch begleitende Bedeutung in der gesellschaftlichen Kommunikation über Religion zu.

### **3. Spiritualität – Leitbegriff für die Neuformierung des Religiösen**

#### **3.1 Der Begriff der Spiritualität im alternativ-religiösen Milieu**

Der Begriff der „Spiritualität“, der sich in den 1970er Jahren als Alternative zu einem traditionellen christlich-kirchlichen Religionsbegriff zunächst allein im alternativ-religiösen Milieu etabliert hatte, entwickelte sich ab den 1980er Jahren zu einer Art Leit- oder Signalbegriff für eine populäre Religiosität. Auch wenn, wie wir aus verschiedenen empirischen Studien wissen, der Begriff der Spiritualität nicht den Begriff der Religiosität insgesamt abgelöst hat<sup>6</sup>, markiert die Popularität des Begriffs der Spiritualität doch einen wesentlichen Umbruch in der gesellschaftlichen Deutung und Wahrnehmung von Religion. Der Begriff der Spiritualität kann somit selbst als ein Merkmal des Transformationsprozesses von Religion auf semantischer Ebene verstanden werden.

Ideengeschichtlich bezogen sich die Akteure alternativer Religiosität in den 1970er und 1980er Jahren auf ein Religionsverständnis, das sowohl an „die mystischen Richtungen in den abrahamitischen Religionen [als auch] an die zahlreichen Meditationspraktiken, welche die Religionen indischen Ursprungs hervorgebracht haben“ (Bernhardt 2005: 66) anschlussfähig war. Mit der Wahl des Spiritualitätsbegriffs knüpften sie zudem an die spiritualistischen – weniger an die pietistischen – Frömmigkeitskulturen der Reformationszeit an, die sich durch die hohe Wertschätzung der subjektiven religiösen Erfahrung und einen ausgeprägten Anti-Institutionalismus auszeichneten (Beutel 2009): Die Spiritualisten, die zum sogenannten „linken Flügel“ der Reformation gezählt werden, „betonten die persönliche Dimension des geistlichen Erlebnisses und hielten jede organisierte Gemeinschaft letztlich für unwesentlich. Die Ablehnung der sichtbaren Kirche führte meist zu konfessioneller Gleichgültigkeit, bisweilen zu Separatismus“ (Salvadori 2009: 369).

Die geringe Bedeutung konfessioneller Unterschiede, die für das religiöse Selbstverständnis der alternativ-religiösen Kultur der 1980er Jahre kennzeichnend war, konnte mit der mehr oder weniger bewussten Bezugnahme auf einen – in der reformatorischen Tradition der Spiritualisten stehenden – Begriff der Spiritualität ebenso zum Ausdruck gebracht werden wie ein Religionsverständnis, das universalistische statt partikulare, demokratische statt autoritative (Wert-)Bezüge

---

<sup>6</sup> Gefragt, ob man sich als „religiös“ oder „spirituell“ versteht, bezeichneten sich einer deutschen Klinikumfrage zufolge „35 % der Patienten ausschließlich religiös, oder 32 % sowohl als religiös als auch spirituell. Lediglich 9 % schätzten sich als spirituell, nicht jedoch religiös ein“ (Utsch 2010: 26). Der Begriff der „Spiritualität“ ist nach wie vor ein Begriff, der „Differenz“ zur hegemonialen kirchlich-christlichen Religiosität markiert.

stärkte und damit ein partizipatorisch-aufgeklärtes Demokratieverständnis und Religion nicht mehr trennte, sondern religionsproduktiv zueinander in Beziehung setzte. Mit dem Begriff der Spiritualität wurde somit ein Bedeutungsraum von Religion wieder geöffnet, der das in der Aufklärung begonnene Programm einer religiösen Individualisierung sowie die Stärkung religiöser Mündigkeit forcierte.<sup>7</sup> Dabei, so Bernhardt, „verweist der Begriff der Spiritualität nicht so sehr auf ‚Religion‘, sondern eher auf Religiosität, also nicht so sehr auf die objektiven Gebilde der historischen Religionen [...], sondern auf das subjektive Erfülltsein von transzendenter Geistigkeit: Persönliche Ganzheitserfahrung statt Übernahme von lehrhaften Glaubensinhalten [...]“ (Bernhardt 2005: 66) sind der Angelpunkt dieses „neuen“ Religionsverständnisses.

### **3.2 Zum Bedeutungsraum des gegenwärtigen Spiritualitätsbegriffs**

Dem Begriff der Spiritualität kommt somit eine zentrale Funktion in der gegenwärtigen Kommunikation über Religion zu.

Hubert Knoblauch hat eine Systematisierung des Begriffs in soziologischer Perspektive vorgeschlagen und verweist auf sechs Merkmale gegenwärtiger Spiritualität.

Ihm zufolge gehört „zur gegenwärtigen Spiritualität (1) eine entschiedene Orientierung an den subjektiven Erfahrungen, die als besonders und herausragend gedeutet werden. (2) Quellen dieser Deutung sind vor allem in der alternativen Religiosität zu suchen, die sich aus den nicht-hegemonialen (östlichen, archaischen, okkulten, mystischen etc.) Traditionen der Religion zusammensetzen. (3) Distanz zur Dogmatik religiöser Großorganisationen und eine Tendenz zum Anti-Institutionalismus verbinden sich mit einer (4) Betonung der religiösen Autonomie des Individuums und damit einem ausgeprägten weltanschaulichen Individualismus. Die Erfahrungsorientierung ermöglicht (5) eine Art Ganzheitlichkeit, die die funktionale Differenziertheit für die Einzelnen wieder zusammenhängend deuten lässt. (6) Schließlich gibt es Hinweise darauf, dass ‚Spiritualität‘ für die Handelnden selbst zu einem Alternativbegriff für Religion wird.“ (Knoblauch 2005: 123)

Es ist plausibel, dass der Begriff der Spiritualität sich wachsender Beliebtheit erfreut, erlaubt sein Bedeutungsraum es doch, wesentliche Merkmale einer strukturellen Individualisierung gegenwärtiger religiöser Kultur zur Sprache zu bringen:

Mit dem Begriff der Spiritualität wird religiöse Sinndeutung an die Erfordernisse einer modernen, individualisierten Lebensführung angeschlossen, die durch Selbstverwirklichung, Eigenverantwortung und die Notwendigkeit der Wahlentscheidung charakterisiert ist und diese Wertbezüge auch im Bereich des Religiösen – im Sinne einer wachsenden religiösen Autonomie der Individuen – kommunizierbar macht. Der Begriff der Spiritualität verweist somit auf das Bemühen, Religion und Moderne in ein positives, religionsproduktives Verhältnis zu setzen.

Religiöse Angebote, die die Erfahrung ermöglichen, die Trennung von Körper, Geist und Seele zu überschreiten, und damit dem Wunsch nach einer „ganzheitlichen“ Lebensführung entgegenkommen, stehen im Mittelpunkt einer Neuformierung des Religiösen, wie sie mit dem Begriff der Spiritualität gesellschaftlich kommuniziert wird.

Ich möchte dies abschließend an einem Beispiel, dem Yoga, illustrieren. Yoga verbindet religiöse und philosophische Lehren mit körperlichen Übungen. Im Westen wird es häufig auch ohne religiös-philosophischen Hintergrund angeboten. Dass Yoga – im Sinne des Berufsverbandes – jedoch nicht nur körperliche Praxis umfasst, sondern auch zum Wachsen in spiritueller Hinsicht anleiten möchte, wird in den Statuten der berufsethischen Richtlinien des Berufsverband der Yogalehrenden in Deutschland explizit gesagt:

---

<sup>7</sup> Troeltsch (1965) hat auf den Strukturaspekt der „subjektiven Erfahrung“ hingewiesen, der als ein Kennzeichen von Spiritualität in der Mystik aufscheint. Er kennzeichnet die Mystik als eigenständige Form religiöser Vergemeinschaftung und stellt sie neben Kirche und Sekte.

„Als Yogalehrende sind wir uns der Verantwortung gegenüber den Lernenden bewusst. Nach bestem Wissen und Gewissen setzen wir unsere Kräfte dafür ein, Ihre Gesundheit und Lebenskraft zu fördern. Darüber hinaus zeigen wir Ihnen Wege zu innerer Stärke und Harmonie auf und bieten Möglichkeiten für Ihre geistig-spirituelle [Herv. B-A] Entwicklung.“ (www.yoga.de/bdy\_berufsverband)

Wie sich dieser Anspruch, Möglichkeiten zu einer geistig-spirituellen Entwicklung zu geben, Ausdruck verschaffen kann, möchte ich anhand der räumlichen Performanz eines Kölner Yoga Studios mit dem Namen „Vishnus Couch“ illustrieren. In dem Yogastudio befindet sich in einem farblich schön gestalteten Übungsraum ein Altar:



Abbildung 2: Homepage - Präsentation des Yogastudios Vishnuscouch Köln-Südstadt (Bildquelle: <http://www.vishnuscouch.de/kontakt.php>):

Ich habe mich mit einer der drei Inhaberinnen des Yogastudios, Frau Bongartz,<sup>8</sup> getroffen und sie nach der Bedeutung des Altars für sie selbst und im Rahmen des Konzepts des Yogastudios gefragt.



Abbildung 3: Yoga-Studio Vishnus-Couch, Köln Südstadt (Quelle: Benthous-Apel)

Sie antwortete, ganz im Sinne der Leitlinien des Berufsverbandes, mit den Worten: „Yoga ist mehr als körperliche Fitness“ und beschrieb dann, dass Spiritualität zum Yoga für sie dazugehöre und

<sup>8</sup> Frau Bongartz sei an dieser Stelle ganz herzlich für das Gespräch gedankt.

für sie bedeute, das Gefühl von Einheit erleben und in Verbindung mit dem Heilenden in sich selbst kommen zu können.

Der Altar ist als Ort gedacht, um die Traditionslinien des Yogaverständnisses der Lehrenden des Yogastudios zum Ausdruck zu bringen. In diesem Yogastudio wird nicht nur Yoga unterrichtet, sondern es werden dort auch Yogalehrer\_innen ausgebildet. Jede und jeder Lehrende soll ihre oder seine individuelle Traditionslinie des Yogaunterrichtes deutlich machen können.



Abbildung 4: Nahaufnahme des Altars im Kölner Yogastudio „Vishnuscouch“

Deshalb befinden sich sowohl Ganesha und Shiva wie auch ein Kreuz auf dem Altar. Das Kreuz wurde von einer in Yoga-Ausbildung befindlichen Person aufgestellt und weist auf eine christliche Traditionslinie hin.

Wofür nun steht dieses Beispiel? Der Altar ist einerseits Ausdruck eines individualisierten Verständnisses von Religion, das mit dem Begriff der Spiritualität zum Ausdruck gebracht wird. Er kann andererseits als Ort der gelebten Pluralität von Religion verstanden werden.

#### **4. Spiritualität zwischen Tabu und hohem Bedarf**

An diesem Beispiel wird deutlich: Mit dem Begriff der Spiritualität wird ein Angebot und eine Offenheit gegenüber unterschiedlichsten Traditionen religiöser Sinndeutung einerseits und ein hoher Stellenwert religiöser Autonomie und individualisierter religiöser Sinnsuche andererseits kommuniziert.

Wie eingangs festgestellt, gehen mit dem Begriff der Spiritualität jedoch auch typische Verunsicherungen einher, die als „Tabubruch“ wahrgenommen werden. Der Begriff der „Spiritualität“ verweist auf ein gesellschaftlich verfügbares, unterschiedlichste religiöse Traditionen und Bezüge umfassendes religiöses Wissen, das als ein religiöses Deutungsangebot - gerade in genuin nicht-religiösen Kontexten - an Einfluss gewonnen hat, etwa in der (Alternativ-)Medizin, in der Therapie, im Sport und im Gesundheitswesen, in Bereichen also, die bislang gewohnt waren, Fragen des Religiösen aufgrund funktionaler Differenzierung und Professionalisierung an die religiösen Spezialisten des religiösen Feldes, die Pfarrer und Pfarrerinnen zu verweisen. Verunsicherung stellt sich hier über den ungewohnten Zusammenhang von Religion und professioneller Spezialisierung her. Diese Entwicklungen zeigen einen grundlegenden Wandel im Prozess der Transformation von Religion an, den man - und dies ist mein Angebot einer soziologischen Erklärung - verstehen kann als einen Prozess partieller Ent-Differenzierung von religiösem System und angrenzenden gesellschaftlichen Teilsystemen, die im weitesten Sinne mit Heilung von Körper und Seele zu tun haben (vgl. Karstein/Benthaus-Apel 2012).

Wenn eingangs davon gesprochen wurde, dass „Zweifel an der These eines vollständigen Traditionsabbruches“ religiöser Bezüge in der Gesellschaft und so auch in der Sozialen Arbeit angebracht sind, und darauf verwiesen wurde, dass mangelnde Kirchlichkeit in den professionalisierten Bereichen der Sozialen Arbeit noch keinen Ausweis für den Verlust des Religiösen generell darstellt (Henkelmann/Kunter 2011), so liegt nun abschließend folgende (religions)soziologische Deutung nahe: Der Transformationsprozess von Religion hat neue Formen des gesellschaftlichen Umgangs mit Religion (auf Einstellungs- und Verhaltensebene und in den Sozialformen) hervorgebracht, die sowohl innerhalb als auch außerhalb kirchlicher Institutionen wirksam werden. Spiritualität als Leitbegriff dieses Transformationsprozesses verweist auf einen gesellschaftlichen Bedarf – jenseits einseitiger Erfordernisse funktionaler Spezialisierung und Rationalisierung moderner Lebensführung –, Möglichkeiten einer ganzheitlichen, Körper, Seele und Geist umfassenden modernen religiösen Lebensführung auszuloten. In diesem Sinne begegnet uns ein nachtraditionales, individualisiertes Religionsverständnis, das mit dem Begriff der Spiritualität verbunden ist, auch in den Handlungsfeldern der sozialen Arbeit.

Ich danke Ihnen für Ihre Aufmerksamkeit!

### Literaturverzeichnis

**Bernhardt, Reinhold (2005):** Spiritualität im Spannungsfeld von Esoterik und christlicher Tradition. In: Samuel Leutwyler/Markus Nägeli (Hrsg.): Spiritualität und Wissenschaft. Forum für Universität und Gesellschaft. Universität Bern. Zürich: 63-76.

**Beutel, Alfred (2009):** Frömmigkeitskulturen. In: Enzyklopädie der Neuzeit, Bd. 4, Stuttgart/Weinheim: 52ff.

**Ebertz, Michael (1997):** Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft. Breisgau.

**Eitler, Pascal (2007):** Kosmos – Körper – Kybernetik. Transformationen der Religion im „New Age“. <http://www.zeithistorische-forschungen.de/site/40208753/Default.aspx>, Zugriff: 31.10.2012.

**Henkelmann, Andreas/Kunter, Katharina (2011):** Diakonie und Caritas im Traditionsabbruch? Historische Perspektiven zur Kirchlichkeit der Laien in der konfessionellen Wohlfahrtspflege. In: Wilhelm Damberg (Hrsg.): Soziale Strukturen und Semantiken des Religiösen im Wandel. Transformationen in der Bundesrepublik Deutschland 1949-1989. Essen: 71-87.

**Hero, Markus/Krech, Volkhard/Zander, Helmut (Hrsg.) (2008):** Religiöse Vielfalt in Nordrhein-Westfalen. Empirische Befunde und Perspektiven der Globalisierung vor Ort. Paderborn.

**Karstein, Uta/Benthaus-Apel, Friederike (2012):** Asien als Alternative oder Kompensation? Spirituelle Körperpraktiken und ihr transformatives Potential (nicht nur) für das religiöse Feld. In: Robert Gugutzer/Moritz Böttcher (Hrsg.), Körper, Sport und Religion. Zur Soziologie der religiösen Verkörperung. Wiesbaden: 311-339.

**Knoblauch, Hubert (2009):** Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft. Frankfurt/New York.

**Knoblauch, Hubert/Graff, Andreas (2008):** Populäre Spiritualität oder: Wo ist Hape Kerkeling? In: Bertelsmann Stiftung (Hrsg.): Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008. Gütersloh: 725-746.

**Knoblauch, Hubert (2005):** Einleitung. Soziologie der Spiritualität. In: Zeitschrift für Religionswissenschaft, 13. Jahrg.: 123-131.

**Kongress Soziale Arbeit und Spiritualität, Hochschule Luzern, 25. November 2010:** <http://www.hslu.ch/sozialarbeit/s-veranstaltungen/s-kongresse-archiv/s-sozialarbeit-spiritualitaet.htm>, Zugriff: 15.01.2013.

**Pickel, Gert (2011):** Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche. Wiesbaden.

**Pollack, Detlef (2003):** Säkularisierung – ein moderner Mythos? Tübingen.

**Riedel, Ingrid (1976):** Nachwort. In: Ingrid Riedel (Hrsg.): Der unverbrauchte Gott. Neue Wege der Religiosität. Bern, München, Wien: 223-249.

**Salvadori, Stefania (2009):** Spiritualisten. In: Enzyklopädie der Neuzeit, Bd. 12, Stuttgart/Weinheim: 368ff.

**Stark, Rodney/Iannacone, Laurence R. (1994):** A supply-side reinterpretation of the secularization of Europe. In: Journal of the Scientific Study of Religion 22: 2302-52.

**Utsch, Michael (2010):** Spiritualität in Medizin und Pflege. In: Diakonisches Werk der EKD, (Hrsg.): Spiritualität in der Pflege. Göttingen: 21-33.

**Wohlrab-Sahr, Monika / Sammet, Kornelia (2006):** Konzeption. In: Hermelink, Jan / Lukatis, Ingrid / Wohlrab-Sahr, Monika (Hrsg.): Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Analysen zu Gruppendiskussionen und Erzählinterviews, Bd. 2, Gütersloh, 23-25.

**Ziemann, Benjamin (2007):** Katholische Kirche und Sozialwissenschaft 1945-1975. Göttingen.

## **V. Öffentliche Vorträge**

**Ansprache von Präses Nikolaus Schneider anlässlich des**

**40. Jubiläums der EFH R-W-L**

**am 17. Oktober 2011**

**Vortrag von Prof. Dr. Gotthard Fermor**

**„Bildung als Dimension kirchlicher Berufe“**

**am 3. Mai 2012**

## **Ansprache zu „40 Jahre EFH RWL“**

*Präses Nikolaus Schneider*

An einem runden Geburtstag hört eine Jubilarin zu Recht Anerkennendes über ihre Vergangenheit, Lob angesichts ihrer Gegenwart, Hoffnungsfrohes für ihre Zukunft. Auch das 40-jährige Bestehen der Evangelischen Fachhochschule Rheinland-Westfalen-Lippe bietet zu Recht Anlass für Respekt, Achtung und Zuversicht.

Die Fachhochschule versteht sich als ein Ort, an dem die kirchliche Bildungsverantwortung in der Gesellschaft in spezifischer Weise wirksam wird. Sie hat am evangelischen Bildungsauftrag teil und weiß sich zugleich dem öffentlichen Bildungswesen zugeordnet.

Im Gefolge von Martin Luther, der Reformatoren und bildungsorientierter Humanisten entstand die Grundüberzeugung, dass jeder Mensch, ob Herr oder Knecht, Magd oder Freifrau, Bauer oder Gelehrter verstehen solle, was in der Bibel steht und was er oder sie glauben dürfen von Gott und seinem Sohn Jesus Christus. „Sich seines eigenen Gewissens vor Gott ohne Anleitung eines anderen bedienen“ – als persönliche Glaubensmündigkeit – das war ein Leitgedanke der Reformation. Und dieser Gedanke brachte einen unerhörten Bildungsschub für unser Land mit sich. Das ist für unsere Kirchen ein großes und uns immer neu verpflichtendes Erbe.

In dieser Tradition verstehen wir Kirche auch als einen „Ort von Bildung“ und in dieser Tradition gestalten und verantworten unsere Landeskirchen „Orte der Bildung“ in unserer und für unsere Gesellschaft. Glaube als eine umfassende Lebensbindung an Gott braucht auch eine umfassende Bildung – nicht allein religiöse Erziehung. Bildung ist ebenso Wurzel wie Frucht des christlichen Glaubens!

Die evangelische Fachhochschule Rheinland-Westfalen-Lippe ist 1971 aus 8 Einrichtungen entstanden, darunter waren

- die Höhere Fachschule für Sozialarbeit der Evangelischen Frauenhilfe von Westfalen,
- die Höhere Fachschule für Sozialpädagogik, Diakoniewerk Kaiserswerth,
- das Institut für Heilpädagogik Bethel und
- das Evangelisches Seminar für Gemeindepflege und Katechetik, Düsseldorf.

Das macht uns deutlich: Die Evangelische Fachhochschule stand und steht in der Tradition helfender Berufe der Diakonie. Bis heute ist sie in Trägerschaft der Evangelischen Kirche in Rheinland, der Evangelischen Kirche von Westfalen und der Lippischen Landeskirche.

Und bis heute sind auch die Verbindungen zur Diakonie vielseitig und vielfältig. Die meisten Studiengänge bieten Module zum Erwerb diakonischer Kompetenzen.

Die Kirche Jesu Christi lebt in Solidarität mit der Welt. Sie steht in der Welt und leidet mit ihr an den vielfältigen Nöten und Unrechtserfahrungen von Menschen. Sie nimmt diese aber nicht einfach hin, sondern gibt inmitten und angesichts aller Krisen von der Gegenwart und Menschennähe Gottes. Kirche „vertraut und gehorcht der Kraft des Wortes, durch das Gott alle Dinge trägt“ (vgl. die 5. These der Barmer Theologischen Erklärung) und sucht in diesem Vertrauen nach Per-

spektiven der Veränderung, der Versöhnung und der Überwindung von Unrecht, Gewalt, Not und Elend.

In ihrer Verschränkung von Bildungsarbeit und Diakonie lehrt die Fachhochschule problem- und sachangemessene Methoden und Konzepte, um diesem Willen zur Veränderung eine konkrete und umsetzbare Gestalt zu geben. In ihrer diakonischen Ausrichtung antwortet die Fachhochschule auf den Ruf des Evangeliums zu einer qualifizierten Liebestätigkeit und zu einer qualifizierenden Lehre.

Das war und das ist – so denke ich – das Fundament des kirchlich-evangelischen Profils der EFH.

Auf vier weitere mir wichtige „Merkzeichen“ eben dieses Profils will ich im Folgenden in der gebotenen Kürze eingehen:

### **Zum Ersten:**

Sie haben in diesem Frühjahr einen „Raum der Stille“ eingeweiht.

Der Prozess seiner Entstehung war nicht immer einfach, aber er hat sich gelohnt. Er hat sich auch deshalb gelohnt, weil Sie darüber diskutieren mussten, wie „christlich“ ein Raum der Stille an einer Evangelischen Fachhochschule sein darf, wenn sie auch für Studierende aus anderen Religionsgemeinschaften offen sein will. Sie haben für den Raum nach Wegen gesucht, ein evangelisch-christliches Profil zu zeigen und dabei einladend - und nicht ausgrenzend - für Nicht- oder Andersgläubige zu sein.

Ich denke, das ist Ihnen gelungen, nicht zuletzt durch eine „piffige“ Idee:

Die Stirnwand, vor der der Abendmahlstisch steht, hat eine Schiebetür. Bleibt die Schiebetür einen Spalt offen, bildet sich in der Mitte der Wand ein Kreuz. Ein Kreuz, das sich nicht aufdrängt und das keine und keinen bedrängt. Ein Kreuz aber, das für uns da ist, wenn wir bereit sind, unsere Augen und Herzen für seine Heilsbedeutung zu öffnen.

### **Zum Zweiten:**

In Ihrem Leitbild haben Sie formuliert:

„Orientiert an der biblisch-reformatorischen Anthropologie beziehen wir uns in Forschung und Lehre auf ein Menschenbild, das als Angebot zu kritisch-reflexiver Aneignung und Weiterentwicklung zu verstehen ist.“

Zentralen Aussagen einer biblisch-reformatorischen Anthropologie und eines christlichen Menschenbildes sind für mich:

Christlicher Glaube versteht die Welt und den Menschen als Schöpfung bzw. Geschöpf Gottes. Entsprechend zielt christliches Bildungshandeln auf eine lebenslange und lebensdienliche Grundunterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf. Darin findet sich das Maß des Menschlichen jenseits von Selbstüberhöhung oder Selbsterniedrigung.

Gott hat den Menschen sein Wort und seinen Willen offenbart. Menschen sollen und können in einer vertrauensvollen Beziehung zu Gott leben. Für uns ist Jesus Christus das lebendige Gotteswort, das unsere irdische Wirklichkeit mit Gottes Ewigkeit verbindet.

Gott hat dem Menschen ein Maß gesetzt. Menschen sind begrenzt und fehlbar. Aber: Menschen sind unabhängig von ihren Fähigkeiten und Mängeln, Taten und Untaten von Gott geliebt. Reue

und Buße, Vergebung und Neuanfänge sind möglich. Deshalb reden wir zuerst von der Würde des Menschen und erst dann von seinem Wert.

Menschen sind von Gott zur Gestaltung und Bewahrung der Schöpfung und zum Zusammenleben in gerechtem Frieden gerufen und befähigt. Christliches Bildungshandeln zielt darauf, dass Menschen lernen, ihre persönliche Verantwortung zu erkennen. Dass sie befähigt werden, Friedensarbeit zu leisten, für Gerechtigkeit einzutreten und die Perspektive der Benachteiligten zur Sprache zu bringen.

Gerade angesichts unserer gegenwärtigen Krisen in Deutschland, in Europa und weltweit ist es aus meiner Sicht unverzichtbar, dass an unserer Fachhochschule dieses Menschenbild und seine gesellschaftspolitischen Konsequenzen als „Angebot zu kritisch-reflexiver Aneignung und Weiterentwicklung“ auch im Rahmen der refinanzierten Studiengänge vermittelt werden.

### **Zum Dritten:**

Die Evangelische Fachhochschule ist eine Lebensäußerung der Kirche und „evangelische Kirche sein“ heißt: Die Vielfalt der Gaben, die die Einzelnen haben, finden ihr Ziel und ihre Erfüllung in der Gemeinschaft. Gemeinschaft überwindet Grenzen und führt zusammen zu gemeinsamer Teilnahme und gegenseitiger Teilgabe an Lebensmöglichkeiten und Glaubenserfahrungen, zum heilsamen Wort und der helfenden Tat, zu Zuwendung zum Einzelnen und zum Ringen um gerechtere wirtschaftliche und politische Verhältnisse, zum nachbarschaftlichen Engagement und dem Blick für die fernen Nächsten. So wie die Güte Gottes allen Menschen gilt, bleibt auch der kirchliche Liebesdienst nicht auf den Binnenraum beschränkt, sondern wendet sich an alle, die seiner bedürfen, nach ihm fragen und ihn sich gefallen lassen. Darum und dafür bilden Sie Menschen in diakonischen Studiengängen aus.

Und darum verwundert es nicht, dass Sie in Ihren Leitlinien einen weiteren Punkt stark machen, der auch mir sehr Herzen liegt: das ist die Inklusion.

Sie heben hervor: „Inklusion ist nicht nur Gegenstand der Lehre und Forschung in den Studiengängen der EFH, sondern auch Ausdruck des Selbstverständnisses unserer Hochschule. Ziel ist es, die EFH soweit als möglich für alle Menschen, insbesondere aber für behinderte und chronisch kranke Menschen, zu öffnen und entsprechende Bedingungen zu schaffen.“

Menschen mit Behinderung sind Subjekte ihrer Lebensgestaltung und nicht Objekte der Betreuung:

- also Assistenz statt Fürsorge,
- also Selbstbestimmung statt Mitleid,
- also Inklusion statt Ausgliederung.

Inklusive Bildung ist ein anspruchsvolles Projekt. Haushaltsmittel sind damit nicht zu sparen. Um Gemeinsamen Unterricht zu ermöglichen, ist hoher personeller, pädagogischer und architektonischer Aufwand nötig. Gelungene Projekte sind bestens ausgestattet mit einem multiprofessionellen Lehrkörper, barrierefreien Räumen, Pflege- und Ruhemöglichkeiten sowie therapeutischen Angeboten. Ich wünsche Ihnen sehr, dass es Ihnen gelingt, diese Leitlinie weiter mit Leben zu füllen, und in dem Bemühen um Inklusion nicht nachzulassen.

### **Und zum Vierten:**

Für Ihr evangelisches Profil sprechen neben diesen theologischen und anthropologischen Aspekten auch Ihre Kooperationspartner. Sie unterhalten viele Kooperationsprojekte mit diakonischen

und kirchlichen Partnern, auf Gemeinde- und Kirchenkreisebene und mit dem Diakonischen Werk. Herausragend ist eine langfristige Kooperation mit dem Neukirchener Erziehungsverein, die vertraglich geregelt ist. Es ist eine „ressourcenorientierte Kooperation in den Bereichen der wissenschaftlichen Praxisforschung und Lehre, insbesondere auf dem Gebiet der Kinder-, Jugend-, Familien- und Behindertenhilfe.“ (Präambel des Kooperationsvertrages): Das Neukirchener Jugendhilfeinstitut wird als Institut an der EFH anerkannt.

In ökumenischer Weite arbeiten Sie auch mit Partnern im Ausland zusammen, etwa in der Russischen Republik. Eine der Kirche Jesu Christi verpflichteter Institution geht eben notwendig über ihre Grenzen hinaus.

### **Ich komme zum Schluss:**

Die Jubilarin „Evangelische Fachhochschule Rheinland-Westfalen-Lippe“ kann heute in der Tat mit Stolz auf die letzten 40 Jahre zurück und hoffnungsfroh in die Zukunft blicken.

Nun ist es ja so, dass man eigentlich am Geburtstag nicht über Geld redet, es eher schenkt - ich will das aber dennoch tun. Wir alle sind froh und dankbar, dass es einen herausragenden Finanzierungsvertrag mit dem Land NRW gibt, der - noch von der alten Regierung - verlängert wurde. Dass bei der Neuverhandlung die Finanzierung die Analogie zur Ersatzschulfinanzierung nicht in Frage gestellt wurde, sichert die Arbeit. Ferner hat die neue Landesregierung die EFH und die anderen refinanzierten Fachhochschulen in die Vergabe der Kompensationsmittel für die Studienbeiträge der Studierenden einbezogen. Das alles halten wir für gerecht und geboten.

Die evangelische Fachhochschule ist eine wichtige Säule in der universitären Landschaft, aber auch eine wichtige Säule in der kirchlichen Landschaft. Die evangelische Fachhochschule steht für ein besonderes Profil: für die Verschränkung von Bildungsarbeit und Diakonie! Seit vierzig Jahren können Menschen sich hier bilden und ausbilden lassen zu einer qualifizierten Liebestätigkeit.

Sie tragen dazu bei, dass die christliche Botschaft kompetent gelebt und bezeugt werden kann. Dafür danke ich Ihnen! Und ich danke Ihnen auch für die vertrauensvolle, belastbare und gute Zusammenarbeit der letzten Jahre. Den Lehrenden und Lernenden dieser Fachhochschule wünsche ich weiterhin Gottes Segen verbunden mit der Bitte und dem Auftrag aus dem 1. Petrusbrief:

„Dienet einander, ein jeder – ich ergänze: und eine jede – mit der Gabe, die sie empfangen haben, als die guten Haushalter der mancherlei Gnade Gottes.“ ( 1.Petrus 4, 10 )

## Bildung als Dimension kirchlicher Berufe<sup>1</sup>

*Gotthard Fermor*

Meine sehr verehrten Damen und Herren,

ich möchte Ihnen einige grundsätzliche Überlegungen zur Bildung anbieten, die mich schon seit geraumer Zeit beschäftigen: im Pfarrdienst in einer Kirchengemeinde, in der Arbeit an einer ev. Akademie, als Hochschullehrer und Dekan, als Direktor eines kirchlichen Fortbildungsinstituts und als Vater von schulpflichtigen Kindern habe und hatte ich verschiedenen Anlass, dies immer wieder zu tun.

Anlass dies heute zu tun, ist die Einladung jemanden zu ehren, der gestern 60 Jahre alt geworden ist und mit dem ich durch diese Hochschule seit vielen Jahren als Kollege und Freund verbunden bin, auch durch das, worum es heute hier gehen soll: um die Verantwortung, die Theologie und Kirche für die Verwirklichung des Menschseins durch Bildung haben. Ich könnte viel erzählen, was ich von ihm und mit ihm zusammen gelernt habe, aber wir ehren ihn am besten, wenn wir genau das machen, was ihm wichtig ist: dieses Projekt der Bildung miteinander öffentlich im und durch den Diskurs zu befördern. Ich bedanke mich sehr für die Einladung, dazu einen Beitrag geben zu dürfen.

In vier Schritten möchte ich vorgehen:

1. Bildung heute
2. Rücksichtsvolle Bildungstheorie
3. Theologische Aspekte von Bildung
4. Bildung als Dimension kirchlicher Berufe

### 1. Bildung heute

Also: Bildung!

Ein wahrlich viel strapaziertes Wort in unseren Tagen, dass vor allem gerne – und das sagt schon viel – in allem möglichen Komposita auftritt: Bildungsverantwortung, Bildungsgerechtigkeit, Bildungseliten, Bildungsstandards, Bildungsqualitätsoffensiven...

So sehr in einer funktionalen Gesellschaft die Organisation, die Evaluation, die Standardisierung, die Messung, die Finanzierung, und neuerdings auch die Akkreditierung von Bildung unverzichtbar ist, so sehr muss doch in Zeiten von Bologna gefragt werden – und wie es Kritiker wie Heike Schmoll mit Recht fordern - mit Zeit und Muße gefragt werden: von welchen Voraussetzungen her, welchen leitenden Bildern von Mensch, Welt und Gott organisieren wir denn diese Bildung? Was sind unsere Grund-Sätze für die vielen, vielen Sätze unserer Bildungsprosa in Anträgen, Formularen, Konzeptpapieren und Evaluationsbögen? Gerade wenn wir uns mit diesem Traditionswort Bildung beschäftigen, reicht es nicht „Bolognese für alle“ auszugeben, wie der Studiendekan der Bonner ev.-theologischen Fakultät Eike Kohler die Modularisierung der Bildung seit Bologna treffend und humorvoll charakterisiert hat<sup>2</sup>. Wir müssen uns auch immer wieder Zeit und Muße nehmen nach den Nährgehalten dieser Bologna-inspirierten Bildungsmenues zu fragen. Oder sind sie, da sie manche doch eher als fast food mit wenig nachhaltigen nutrition facts erfahren, von ganz woanders her inspiriert?

Und, meine Damen und Herren: sind diese wunderbaren italienischen Städte mit ihren uralten Universitäten und der Konnotation südländischer Lebensart denn die richtigen Namenspaten für

---

<sup>1</sup> Vortrag im Rahmen des Symposiums „Bildung als zentrale Grundfunktion von Kirche“ anlässlich des 60. Geburtstages des Rektors Prof. Dr. Gerhard K. Schäfer am 3.5.2012. Der Vortragsstil ist beibehalten.

<sup>2</sup> Eike Kohler, Bolognese für alle? Die Auswirkungen des Bologna-Prozesses auf das Studium der Evangelischen Theologie, in: PTh 97 (2008), 471-494.

Prozesse, die uns so etwas wie die moderne Hochschulfolter der Akkreditierungsanträge auf Dauer gestellt haben (ich weiß wovon ich rede)? Bologna, Pisa....! Wie dem auch sei: Die Bildungsdiskussion hat Fahrt aufgenommen, es wird kräftig aufs Gaspedal gedrückt. Doch wir müssen dabei auch immer wieder neu die Frage stellen: Wo geht die Fahrt hin? Und ich meine noch mehr: Wo kommen wir eigentlich her? Wir müssen, um im Bild zu bleiben, ab und zu auch „Reflexion“, wörtlich Rückspiegelung üben, also: in den Rückspiegel schauen (und natürlich auch in die Seitenspiegel, was links und rechts von uns passiert):

Genau das möchte ich heute versuchen und dabei einen Beitrag zu einer „rücksichtsvollen Bildungstheorie“ anbieten, im doppelten Sinne:

- a. Rücksicht üben, indem wir für unsere Theorie der Bildung zurück schauen, woher wir kommen und was wir im Gepäck haben (können) für unsere Grund-Sätze des Verstehens von Mensch, Welt und Gott. Das ist allemal angemessen, wenn wir einen Professor für Historische Theologie ehren.
- b. Rücksicht üben, in dem wir nicht nur in den Rückspiegel schauen, sondern auch in die Seitenspiegel: danach wer mit uns unterwegs ist (in anderen Ländern, Religionen und Kulturen) und wer es u. U. auch schwer hat, mitzukommen bei diesem Turbotross unserer gegenwärtigen Bildungsprozesse, wer am Rand steht oder gar rausfällt. Das ist allemal angemessen, wenn wir einen Professor für Diakoniewissenschaft ehren.

Die Bildung als Dimension kirchlicher Berufe wird dabei der Zielpunkt und Ausblick meiner Überlegungen sein. Der Ausgangspunkt ist zunächst ein Rückblick.

## 2. „Rücksichtsvolle“ Bildungstheorie

Nehmen wir statt „Bolognese für alle“ für dieses Anliegen zunächst Bologna noch einmal in den Blick. Also nicht das gegenwärtige Programm, sondern die Stadt, die für die Einrichtung der wohl ältesten mittelalterlichen Universitäten in Europa steht (Gründung 1088!): Und was uns oft als finsternes Mittelalter verkauft wird, mag doch in dieser Rücksicht manches Erhellende zutage zu fördern: Nicht nur was der oft als mittelalterlich etikettierte Islam für die Entwicklung unserer Wissenschaften im Mittelalter bedeutet hat, sondern auch die verblüffende Sicht darauf, welchen Studienbedingungen sich die Titel verdanken, die wir im gegenwärtigen Bologna-Prozess vergeben: Bachelor und Master. Ein kurzer Blick zurück ins Bologna des 13. und 14. Jahrhunderts. Unsere Titel haben eine lange Geschichte, aber oft nur noch wenig mit dem zu tun, wo sie herkommen.

Der bachelor<sup>3</sup> geht in einer etymologischen Lesart auf das neulateinische Kunstwort *baccalaureus* zurück, das sich zusammensetzt aus „*bacalis*“ (=„beerenreich“, *bacca* = Beere) und „*laurus*“ (=„Lorbeer“), also der „beerenreiche Lorbeerkranz“, der seit der Antike dem aufgesetzt wird, den man besonders ehrt, z.B. den *poeta laureatus*, den mit Lorbeer zu ehrenden Poeten (ein Titel, der bis ins 20. Jahrhundert vergeben wurde): Mit dem Poeten ist auch der mythische Ursprung des Lorbeerkranzes angedeutet: als die Nymphe Daphne keinen Ausweg mehr sieht den erotischen Nachstellungen des Dichter-Gottes Apollo zu entfliehen, beschließt sie, sich in einen Lorbeer zu verwandeln. Der Enttäuschte kann seine Liebe nur noch pflegen, in dem er sich zur Erinnerung an sie Lorbeerzweige ins Haar steckt. Warum ich das erzähle? Nicht damit am Ende dieses Semesters jedem Bachelorabsolventen aus lauter Worttreue ein Lorbeerzweig ins Haar gesteckt würde, sondern weil ich mich hier gerne auf diejenige Lesart von *baccalaureus* beziehe, die seinen Zusammenhang mit der Kunst schon vom Ursprung her ganz nah beieinander sieht, eine Spur, die wir noch weiter verfolgen werden. Wir vergeben ja einen bachelor of arts, vielleicht verdient das noch etwas mehr Aufmerksamkeit. Und übrigens finden die Beeren oder Trauben auf

<sup>3</sup> Vgl. zum folgenden: Laetitia Boehm, *Akademische Grade*, in: Rainer Christoph Schwinger (Hg.), *Examen, Titel, Promotionen*, Basel 2007, 11-54.

den Abschlussfeierlichkeiten auch noch ganz andere Verwendung in gegorener Form (bacalis und bacchantisch liegen nah beieinander):

Ein bakkalaureus kann aber im Mittelalter in einer anderen etymologischen Lesart auch ein junger Vasall ohne Lehen (von *baccalaria*= kleines Lehngrundstück) sein, der französische bachelier ist möglicherweise ein niederer Ritter. Beides stände dann im Hintergrund für den „bachelor“ als lediger noch zu habender junger Mann, um den heute in Fernsehformaten geworben wird. Wir können dies hier vernachlässigen.

Also, was hat es mit dem bachelor of arts auf sich?

Den mittelalterlichen Bachelor-Abschluss bekam man in den Universitäten (zuerst in Paris) in der sog. Artistenfakultät<sup>4</sup>, der Künstlerfakultät verliehen, wenn man das Zwischenexamen im Studium der sieben freien Künste, der *septem artes liberales*, absolvierte. Dies war ein langes bis zu sechs Jahren dauerndes Propädeutikum, das nach dem Besuch der Dom- und Lateinschulen auf das Studium der großen Fächer Theologie, Medizin oder Jura vorbereitete. Es unterteilte sich in zwei Abschnitte: in das Trivium, den Dreiweg und das Quadrivium, den Vierweg. Der erste Teil des Triviums drehte sich um die Kategorie des Wortes: in der Grammatik lernte man Struktur und Kenntnis der klassischen lateinischen Literatur, in der Rhetorik schulte man eben daran Figuren und Stilmittel der Redekunst, in der Dialektik lernte man die Grundlagen von Logik und Philosophie. Das Quadrivium drehte sich nun ganz um die Kategorie Zahl: in der Arithmetik ging es um Zahlentheorie und auch praktisches Rechnen, in der Geometrie auch um Geographie, in der Musik um Musiktheorie und Tonarten und in der Astronomie neben Himmelskunde auch um Astrologie. Dies alles diente dem Verstehen der Vermessung der göttlich geschaffenen Welt. Mit dem Abschluss des *Baccalareus Artium* konnte man schon als Hilfslehrer arbeiten. Entweder machte man nun nach einigen Zusatzstudien noch ein weiteres Examen und schloss dann mit dem *Magister Artium* ab, oder man wechselte in eine der drei oberen Fakultäten: zur Theologie, zur Jurisprudenz oder zur Medizin und machte dann (manchmal erst nach 12 Jahren) dort seinen *Magister*, der später auch durch den Doktor ersetzt wurde. In den oberen Fakultäten lehrten Professoren, in der vierten Fakultät, der Artistenfakultät, Studenten dieser drei Fakultäten, die sog. Scholaren. *Universitas* hieß ja damals auch nichts anderes als die Gemeinschaft der Lehrenden und Lernenden, oft noch ohne eigene Gebäude. Heute würden wir die Scholaren Tutoren nennen – und by the way: wie wichtig sind die denn eigentlich in den heutigen Bachelorsystemen?

Mit diesem Abschluss konnte man in einem der drei Felder tätig werden und auch im Lehrberuf (z.B. an einer Lateinschule), der auch diesen *Magister*abschluss voraussetzte.

Später wurde aus der Artistenfakultät, nicht nur in Bologna, die Philosophische Fakultät und die beiden Wege wurden auf jeweils eineinhalb Jahre verkürzt, womit wir dann mit unserem dreijährigen Bachelor in dieser Tradition stehen.

Aber leider oft nur was die Studiendauer angeht. Nicht nur meint manche Verzweckungslogik von Bildung ein *Studium Generale* (und genau das waren diese Jahre in den sieben freien Künsten) nicht mehr nötig zu haben, noch hat das Wort Propädeutik irgendeinen Klang, der so etwas wie Bildungslust entstehen lassen würde (machen wir eine kleine Umfrage hier an der Hochschule...):

Was mir in diesem Rückblick allein schon an dem Wort „Artistenfakultät“ wichtig ist, ist dies: Bildung hat etwas mit Kunst zu tun und die muss (möglichst) frei sein: *artes liberales*! Das wurde zwar seit der Antike meist auf die von Erwerbsarbeit freien Männer bezogen und im Mittelalter waren die Studenten (Frauen waren noch nicht zugelassen) rechtlich den Klerikern gleichgestellt und genossen große Freiheiten (die sie auch gerne mal missbrauchten...): Es meint aber auch die Freiheit von zu schnell zielgerichteten berufspraktischen Zwecken.

Das Verständnis von Wissenschaft, was sich darin verbirgt, ist doch allemal bedenkenswert: junge Menschen (sie waren damals mit 15 Jahren sehr jung) in Grundorientierungen des Lebens anhand von Tradition so zu schulen, dass sie mit diesem „Handwerkszeug“ auf alle möglichen

---

<sup>4</sup> Vgl. Walter Rüegg (Hg.), *Geschichte der Universität in Europa*, Bd. 1: Mittelalter, München 1993.

Handlungsanforderungen zugehen können. Wo das durch Lernen zusammen kommt, was man von bestimmten Grundeinsichten her meint brauchen zu müssen, um unterschiedlichste Lebensanforderungen praktisch bestehen zu können, da sprechen wir von Kompetenzen. Competentia ist lateinisch das, was zusammentrifft. Spezifiziert man sie weiter aufgrund von konkret beschreibbaren Handlungsanforderungen in einem Beruf, werden sie zu Qualifikationen. Ich meine, wir sollten das noch schärfer differenzieren, was den Unterschied von Haltungen, Kompetenzen und Qualifikationen ausmacht, aber das wäre ein anderer Vortrag.

Der Bachelor und Master in Kontext der freien Künste mag programmatisch an die notwendige Zweckfreiheit von Bildung erinnern, die damit auch wieder auf ihren Wortsinn aus dem künstlerischen Bereich aufmerksam wird. Man muss vielleicht nicht so weit gehen, wie unser früherer Innenminister Otto Schily, der davon überzeugt war, dass die Schließung von Musikschulen die innere Sicherheit gefährde. Aber diese Erinnerung an den Zusammenhang von Bildung und Kunst ist doch auch ein grundsätzlicher, denn: Bildung kommt vom Bild, vom Bildermachen. Mit welchem Bild von mir selbst, von der Welt, von Gott bin ich unterwegs und welche Materialien, Farben, Traditionen stehen mir dafür zur Verfügung? Bildung als artistischer Prozess zielt letztlich auf Lebenskunst.<sup>5</sup>

### 3. Theologische Aspekte von Bildung

Ich bleibe noch einen Moment bei dem Versuch einer rücksichtsvollen Bildungstheorie und beim beispielhaften Rückblick im Mittelalter und erinnere an einen Magister, der zwar nicht im Bologna aber im 13. und 14. Jahrhundert in Paris und Köln studiert und gelehrt hat, und dem wir nicht nur sprachgeschichtlich ursprüngliche Impulse für das deutsche Wort Bildung verdanken, sondern auch wesentliche theologische Einsichten dazu, die sich der gedanklichen Beschäftigung eben mit dem Bildsein der Bildung verdanken.

Aber, warum denn jetzt so schnell schon die Theologie mit ins Spiel der Bildungstheorie bringen, mögen Sie fragen? Nicht um an ihre historische Zentralstellung der Bildungsermöglichung im Mittelalter zu erinnern, da war sie „top“ und ohne sie ging es nicht, sondern weil ich meine, dass ihre Grund-Sätze, ihre Grundeinsichten auch für heute unverzichtbar sind. Das wird nicht nur auf den einschlägigen Symposien zur Frage „Wozu Theologie?“ (wie kürzlich an der Humboldt-Universität in Berlin) positiv beantwortet, sondern auch vom Wissenschaftsrat aktuell so empfohlen.<sup>6</sup> Im Kontext der OECD-Tauglichkeit von Bolognese-Bildung will ich es einmal so formulieren: Weil der Kapitalismus ständig ein manchmal geradezu blindes Vertrauen fordert und somit nach Karl Marx seine „theologischen Mucken“ zeigt (worauf mein Primärliteratur lesender Freund Bernd Beuscher aufmerksam gemacht hat), betreibt der, der über Glauben nachdenkt und darüber, woran es sich lohnt, sein Herz zu hängen, Aufklärung. Dieser Modus der Welterschließung gehört zum Gesamt aller Bildungsanstrengungen<sup>7</sup> nicht nur weil es die Kirche gibt, sondern weil die Welt voller Glauben und Aberglauben ist, deren Grundsätze bedacht werden wollen, will man auf die Fragen die darin beschlossen liegen, guten Gewissens antworten.

Zurück ins erhellende Mittelalter und zu dem Theologen, den ich Ihnen vorstellen wollte: zu Meister Eckhart. Die Theologie dieses wirklich atemberaubend provokanten Mystikers, Scholastikers und Dominikanermönches vermag kunstvoll gerade das am Menschen in den Blick zu nehmen, was mit einem Begriff der Kunst grundsätzlich am besten gesagt werden kann, mit dem des Bildes. Natürlich kann man seine Impulse nicht einfach mit modernen Bildungstheorien verglei-

<sup>5</sup> Vgl. dazu grundsätzlich: Peter Bubmann, Gemeindepädagogik als Anstiftung zur Lebenskunst, in: PTh 93 (2004), 99-114.

<sup>6</sup> Wissenschaftsrat, Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen, Berlin 2010.

<sup>7</sup> Vgl. Bernhard Dressler, Religion im Perspektivwechsel. Warum Religion zur Allgemeinbildung gehört, in: Hartmut Rupp / Christoph Th. Scheilke (Hg.), Bildung und Religionsunterricht. Jahrbuch für kirchliche Bildungsarbeit, Bd. 5, Stuttgart 2011, 15-28; ders., Unterscheidungen. Religion und Bildung, Leipzig 2006.

chen, aber sie sind derart grundsätzlich, dass eine rücksichtsvolle Erinnerung daran allemal lohnt.<sup>8</sup>

Das althochdeutsche bildunga, dass er verwendet (und auch sprachgeschichtlich dann bedeutsam geworden ist), dreht sich in zwei Richtungen tatsächlich um das Bild: das Ebenbild Gottes, das wir im Grunde unserer Seele sind und der bildende Prozess, der aus diesem Grunde her möglich und aber auch nötig, not-wendig ist.

Im Grunde unserer Existenz, Eckhart nennt es Seelengrund, sind wir ein paradoxes Gebilde: Wir sind Ebenbilder eines Gottes, den kein Bild fassen kann. Da wir uns aber unablässig Bilder von uns selbst, von der Welt und auch von Gott machen (gespeist aus dem Material unserer Wahrnehmung) kann dieser Grund unserer Existenz nur zum Leuchten kommen, wenn wir das Wagnis der Entbildung auf uns nehmen: das Lassen von Bildzuschreibungen, das Loslassen, das geübt werden muss, ein Leben lang. In diesem Lassen können wir überbildet werden oder auch gleichgebildet werden dem Bild Christi, als dem Menschen, der paradigmatisch für diese gelassene Bildhaftigkeit steht. In dieser Existenzform der glaubenden Rückbindung (religio) an den nicht bildhaften Grund in Gott sind unsere menschlichen Bildungsbemühungen potentiell durchleuchtet von diesem Grund her, bis in die kleinsten Alltagsverrichtungen hinein. Wir bilden die Welt und uns selbst von dieser Ebenbildlichkeit her. Es ist die Transparenz der geschaffenen Dinge für Gott, die im Zentrum von Eckharts Bildungstheorie steht. Zwecklos hier eine Verzweckung anzustreben, ohne Grund als nur den, auf den Grund hin durchlässig, leuchtend, transparent zu sein, geht es in dieser Grund-Ausbildung, aus der wir nie herauskommen. Bildung heißt dann: mich selbst, die Welt, die Dinge so anzuschauen und zu gestalten, dass sie von Gott her kommen, etsi deus daretur – das freche und provokante Geschäft jeder Theologie, die Welt so anzusehen und zu deuten, als wenn Gott existieren würde. Allerdings meint Meister Eckhart auch Welt, wenn er Welt sagt. Es geht um „profane Erleuchtung“, wie es Walter Benjamin so treffend zusammengehalten hat, theologisch gewendet: um das Einüben in ein „Verhalten zum Unverfügbaren“ (Hermann Lübbe), das damit rechnet, dass sich augenblickshaft der göttliche Grund in den Dingen meines Lebens zeigen kann.

Bildung ist in dieser Sicht kein Applikations- oder Optimierungsprogramm zur Weltgestaltung, sondern etwas, was schon immer geschieht, eben dann, wenn wir uns immer schon Bilder von uns selbst, der Welt, von Gott machen, und zwar von klein auf.

Und was die Kleinen angeht, ist das gewissermaßen Notwehr. Das lehrt uns die Narzissmusforschung: auf das Zerbrechen der vorgeburtlichen Einheitserfahrung und der immer größer werden körperlichen Distanz, die mit der Entwicklung verbunden ist, reagieren wir durch kompensatorisches Bildermachen: ist die Mutter (und ihre Brust) fort, dann ist sie doch präsent in einem Bild von ihr. Oder: geht mir die Kohärenz meines Körpereinheitsbewusstseins verloren, versuche ich sie doch durch ein Bild von mir herzustellen. Das geht ein Leben lang so und ist nicht nur etwas frühkindliches, und gilt auch theologisch: je ferner mir Gott ist, desto näher müssen mir die Bilder kommen, die ich mir von ihm mache. Bildermachen reagiert also - vollkommen vormoralisch – auf einen grundsätzlichen Mangel, den der verlorenen oder zumindest ersehnten, imaginierten Einheit oder Ganzheit. Dieses Begehren danach, sagt Lacan, ist unstillbar und nicht wie ein Bedürfnis zu befriedigen. Damit umgehen zu lernen, ist eine grundsätzliche Bildungsaufgabe<sup>9</sup>. Lebenslanges Lernen ist somit kein neues Programm, sondern eine anthropologische Selbstverständlichkeit.

Bringen wir in diesen lebenslangen Prozess eine von Meister Eckhart und anderen bereicherte theologische Perspektive mit ein, ließe sie sich so formulieren:

---

<sup>8</sup> Vgl. zum folgenden: Joachim Kunstmann, Religion und Bildung. Zur ästhetischen Signatur religiöser Bildungsprozesse, Gütersloh/Freiburg i. Br. 2002, 135-146.

<sup>9</sup> Vgl. dazu: Bernd Beuscher, Leistungskurs Religion. Vorlesungen zur Kunst der Religionspädagogik, Norderstedt 2000, 149-168.

Gründet unsere Bildung, unser Bildermachen, in der biblisch bezeugten Gottebenbildlichkeit, dann ist unser Bildermachen auf eine Wirklichkeit bezogen und in ihr gegründet, die kein Bild fassen kann (daran erinnert uns das biblische Bilderfixierungsverbot): Jede Bildung gründet sich in der Wirklichkeit, die wir mit unseren Bildern versuchen anzuzeigen, darauf verweisen, uns mit ihnen danach ausstrecken, aber paradox als das erfahren, was jedes Bildmachen – gründend und entlastend – transzendiert. Insofern sind wir immer schon „gebildet“. Und dies ist ein enormer Horizontgewinn. Der sich bis zur Verzweiflung nach sich selbst und seinem Bild fragende Mensch, gründet sich in der religiösen Perspektive – so Kierkegaard – in der Wirklichkeit, die alle Möglichkeiten ist. Und wenn das gilt, dann gilt – ebenbildlich – umgekehrt auch, dass der Mensch alle Möglichkeiten spiegeln könnte. So wie es Robert Musil wunderbar in seinem (von Meister Eckhart inspirierten) „Mann ohne Eigenschaften“ formuliert hat: „Das Mögliche umfasst jedoch nicht nur die Träume nervenschwacher Personen, sondern auch die noch nicht erwachten Absichten Gottes.“<sup>10</sup> Die Mensch-Gott-Beziehung ist also eine Beziehung der Potentialität. Als Liebesgeschehen fragt sie spiegelbildlich nach den Möglichkeiten des anderen, so wie es Max Frisch von der Idee der Gottebenbildlichkeit her für die Ebene der zwischenmenschlichen Liebe zu lesen vermag:

„Es ist bemerkenswert, dass wir gerade von dem Menschen, den wir lieben, am mindesten aussagen können, wie er sei. Wir lieben ihn einfach. Eben darin besteht ja die Liebe, dass sie uns in der Schwebelage des Lebendigen hält, in der Bereitschaft, einem Menschen zu folgen in allen seinen möglichen Entfaltungen...“

Und andersherum:

„Du bist nicht“, sagt der Enttäuschte oder die Enttäuschte, ‚wofür ich dich gehalten habe‘. Und wofür hat man sich denn gehalten? Für ein Geheimnis, das der Mensch ja immerhin ist, ein erregendes Rätsel, das auszuhalten wir müde geworden sind. Man macht sich ein Bildnis. Das ist das Lieblose, der Verrat.“<sup>11</sup>

„Bei Gott sind alle Dinge möglich“ sagt der, in dessen Bild wir nach Meister Eckhart umgestaltet werden dürfen: für mich und für die, die anders sind als ich. Das ist die inklusive Pointe des Evangeliums, wie wir sie für unseren Blick in die Seitenspiegel dringend brauchen. So ist auch die begrüßenswerte theologische Grundlegung auf dem Weg zu einem inklusiven Bildungsverständnis, wie sie die EKIR letztes Jahr auf den Weg gebracht hat<sup>12</sup>, von dieser Sicht der Gottebenbildlichkeit her angelegt.

Aber, warum nicht einfach ebenbildliche Entsprechung, Bildsein vom Grund her, warum nach Meister Eckhart noch Entbildung und Umbildung?

Der schöpfungstheologisch angelegte Blick auf das Bild des Menschen als Potentialität, die er mit seiner Subjektwerdung bildend, „malend“ immer wieder aneignet, ohne sie auszuschöpfen, bedarf der rechtfertigungstheologischen Ergänzung. Und zwar angesichts der Tatsache, dass wir uns und andere offensichtlich nicht immer so sehen können, wie wir in dieser Perspektive der unendlichen Potentialität als Ebenbilder Gottes schon gesehen werden. Sich ein Bild machen heißt rechtfertigungstheologisch: sich und andere sehen lernen und aushalten können, was man sieht - jenseits aller möglichkeitsraubenden Fixierungen und Infragestellungen. So wie es Max Frisch beschrieben hat. Rechtfertigung heißt: Welches Werk ich auch mache, male, schaffe oder auch nicht schaffe, die Person, die das tut, ist immer schon gesehen, genießt Ansehen in der Wirklichkeit, in der und aus der alle Werke überhaupt möglich sind – das ist die bildungstheoretische Pointe der Reformation.

Das Stichwort der „Person“ weist uns dabei auf einen weiteren ästhetischen Lernbereich im Konzert der artistischen Anthropologie, auf den der Musik: Personare heißt „hindurch tönen“. In der

<sup>10</sup> Hamburg 1952, 16.

<sup>11</sup>Max Frisch, Tagebuch 1946-1949, München/Zürich 1965, 26f.

<sup>12</sup> Auf dem Weg zu einem inklusiven Bildungsverständnis. Eine Stellungnahme der EKIR, Düsseldorf 2010, 19f.

Person tönt dieser Grundton durch alle Selbstkompositionen und lebenslange Etüden hindurch. Im Individuum bekommt er seine unteilbare eigene Klangfarbe.

Von daher dürfen und müssen wir theologisch auch so fragen: Sind unsere Bildungsprozesse „stimmig“, resonanzfähig für diesen Grundton?<sup>13</sup>

Und zur Rechtfertigung gehört auch dies: Durch ihre grundsätzliche Offenheit und Unabgeschlossenheit, durch die Nicht-Stillbarkeit dieser Ursehnsucht, ist Bildung als anthropologischer Grundvollzug immer etwas, das wir als Fragmentsein erleben. Darauf hat, aufbauend auf seinem Namensvetter Martin, Henning Luther hingewiesen.<sup>14</sup> Es geht gerade nicht um Ganzheitlichkeit und Perfektionierung, sondern um das Angenommensein als Fragment. Im Fragment, so Henning Luther, steckt aber nicht nur die humane Begrenztheit, sondern auch die Potentialität: es verweist auch auf noch Mögliches und Ausstehendes. Gerade durch diese Fragmentarität ist Bildung immer auf Erweiterung und Integration angewiesen, zwei Modi die in der Pädagogik Friedrich Schleiermachers grundlegend sind.<sup>15</sup>

Und von Schleiermacher sollten wir auch das in Erinnerung halten, was schon für die mittelalterliche Artistenfakultät wesentlich zur Bildung gehört<sup>16</sup>: sie ist auch eine Kunst, erst recht wenn es um Religion geht. Es gibt Bildungsprozesse, in denen wir wirksam Wissen und Handeln vorantreiben, aber es gibt auch solche – und die sind dem Wort „Bild“ näher – in denen bringen wir zur Darstellung, von welchem Grund her wir unser Leben leben und wirken. Und von daher braucht es zur Lebenskunst die Religion, als eines nicht mit den anderen verrechenbaren eigenen Bildungsaspektes.

Ich will nicht empfehlen die gegenwärtigen Studiengänge wieder in eine Artistenfakultät zu integrieren, aber ich will in Zeiten von Bolognese doch so viel von Bologna lernen, dass der Beitrag der Theologie zum allgemeinen Bildungsverständnis darin liegt, darauf aufmerksam zu machen und auch darauf zu bestehen, dass Bildung grundsätzlich auch mit einer Haltung, von der Kunst her gesprochen mit einem Stil zu tun hat, mit dem das Projekt der Lebenskunst angegangen wird, mit einer Haltung zum Unverfügbaren. Das diese Haltung für alle möglichen Qualifikationen lebensförderlich ist, ist allerdings eine theologische Grundüberzeugung, die übrigens auch ökonomisch nicht vollkommen blöd ist.

#### **4. Bildung als Dimension kirchlicher Berufe**

Alle wirksamen Handlungsperspektiven in der Gesellschaft (im Wissen und Handeln) brauchen mit Schleiermacher also die erweiternden, integrierenden und vor allem auch darstellenden Aspekte. Für diese steht Kirche als Institution im allgemeinen und in ihrer Bildungsarbeit im besonderen. Ihr Beitrag zur Gesellschaftspraxis ist unverzichtbar (und nicht nur aus ekklesiozentrischen Selbsterhaltungstrieben her zu begründen): der göttliche Ruf, die Berufung zur Bildung als theo-anthropologisches Projekt der Lebenskunst, kann und muss auf die Rufe der Gesellschaft und ihrer Systeme bezogen werden. Aus beiden Polen spannt sich das elliptisch zu fassende Feld kirchlicher Berufe, die auf der Linie dieser Logik natürlich auch mitten in der Gesellschaft aktiv sein müssen.

Die grundsätzlichen Ziele kirchlicher Praxis und der darauf bezogenen Berufe ist immer wieder mit neutestamentlichen Vokabeln dimensional begründet worden<sup>17</sup>: als Verkündigung und Zeug-

---

<sup>13</sup> Vgl. Gotthard Fermor, Der Sound des Lernens. Systematisch- und praktisch-theologische Überlegungen zur Gemeindegkulturpädagogik am Beispiel der Musik, in: ZPT 59 (2007), 120-135.

<sup>14</sup> Henning Luther, Identität und Fragment. Praktisch-theologische Überlegungen zur Unabschließbarkeit von Bildungsprozessen, in: ders., Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992, 160-182.

<sup>15</sup> Vgl. Joachim Ochel (Hg.), Bildung in evangelischer Verantwortung auf dem Hintergrund des Bildungsverständnisses F.D.E. Schleiermachers, Göttingen 2001.

<sup>16</sup>Vgl. Joachim Kunstmann, a.a.O.

<sup>17</sup> Vgl. zum Folgenden: Gotthard Fermor, Cantus firmus und Polyphonie. Zur Theologie kirchlicher Berufe, in: PTh 101 (2012), 324-340; Peter Bubmann, Amt, Ämter und Dienste der Kommunikation des Evangeliums. Aktuelle Herausfor-

nis (martyria), als Gottesdienst und Feier (leiturgia), als helfendes Handeln (diakonia), als Gemeinschaft (koinonia): Meist fehlt in dieser Liste, die sich, angestoßen von der Berneuchener Bewegung in den 20er Jahren des letzten Jahrhunderts, inzwischen in allen wichtigen kirchentheoretischen Dokumenten findet, die paideia, die Bildung. Nicht so im Leitbild der EFH, das ja u. a. auch die Handschrift des heute zu Ehrenden trägt.

Dass die paideia meist fehlt, ist nicht nur deshalb fatal, da es die grundlegende Einsicht unterschlägt, dass alle Bereiche kirchlicher Praxis immer auch Gegenstand von Entwicklung und Lernen sind (und somit Gemeindepädagogik eine grundsätzliche Dimension kirchlicher Praxis ist), sondern weil es auch das theologische Potential von Bildung für Kirche und Gesellschaft, wie ich es versucht habe zu skizzieren, zu wenig beachtet. Kirche betreibt als Bildungsagentur also nicht nur das „wie“ von Verkündigung, Gemeinschaft, Feier und Hilfehandeln, sondern das „dass“ von Bildung in aller Welt. Und dies wird bestenfalls dimensional verstanden.

Für diesen grundsätzlichen Aspekt der lebenslangen paideia, in der wir am Selbst-, Nächsten-, Welt- und Gottesbild so arbeiten, dass darin Gott als sein Grundton hindurchtönen kann und es gleichzeitig für das Subjekt als Individuum stimmig ist, brauchen wir:

- Erzähl- und Deutungsmaterial in Tradition und Gegenwart, mithin: martyria. Schon in der Bibel ist dies sinnigerweise meist bildhaft.
- Austausch, Anregung, Kritik, Korrektur, den Zusammenhang der Generationen, Erinnerung, Irritation, mithin: koinonia (in allen möglichen kirchlichen und nicht-kirchlich organisierten Formen):
- Die Ermöglichung von Teilhabe für die, die in diese Zirkel und die Zirkulation nicht hineinkommen, mithin: diakonia.
- Rituale und Vollzüge, in der das Menschsein als Bildseinkönnen und vom Grund auf Gesehenwerden vor allem in seiner Potentialität jenseits aller Wirksamkeitslogiken zur Darstellung kommen kann, mithin: leiturgia.

Alle kirchlichen Berufe antworten mit diesen Dimensionen auf den doppelten Ruf nach Bildung.

Alle Ausbildung in kirchlicher Verantwortung muss ihrem Namen darin Ehre machen, dass sie das Wort Bildung in ihr in seinem theologischen Potential ernst nimmt und gerade darin der heutigen Bildungsdiskussion einen Dienst tut. Sie erweist sich gerade dann als zukunftsweisend, so meine feste Überzeugung, wenn sie es sich leistet auf einer rücksichtsvollen Bildungstheorie aufzubauen.

Eine rücksichtsvolle Bildungstheorie erweitert unseren Horizont,

indem sie fragt, wo wir mit unseren Bildungsanstrengungen her kommen;

indem sie fragt, wer es neben uns schwer hat da hin zu kommen, wo wir hin wollen;

und indem sie fragt, von welchem Grund aus dies alles geschieht.

Wie das, auch hier an der EFH, gehen kann, das werden wir weiter miteinander diskutieren.

Es müsste zumindest das berücksichtigen, was wir im kürzlich veröffentlichten Hochschulentwicklungsplan dieser Hochschule zu dem Stichwort „Bildung“ lesen können:

„Dies schließt ein, dass Fachhochschulen zu einer Rekonstruktion des Bildungsverständnisses in protestantischer Tradition beitragen und selbst eine bildende Kultur entwickeln.“<sup>18</sup>

---

derungen in der Ämterfrage, in: Annette Noller/Ellen Eidt/Heinz Schmidt (Hg.), Diakonat - Theologische und sozialwissenschaftliche Perspektiven auf ein kirchliches Amt, Stuttgart 2012, 85-104.

<sup>18</sup> Evangelische Fachhochschule R-W-L, Hochschulentwicklungsplan 2012-2016. Perspektiven – Ziele, Massnahmen, Bochum 2012, 14.

## 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./Gerhard K. Schäfer (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 - Abschieds- und Antrittsvorlesungen 2009/2010
- Band 7: Balz, Hans-Jürgen/Huster, Ernst-Ulrich/Kuhlmann, Carola (Hrsg.) Soziale Inklusion: Änderungswissen und Handlungskompetenz im sozialen Feld - Master-Thesen und Promotionsprojekte
- Band 8: Greuel, Thomas/Bauer, Andreas/Huster, Ernst-Ulrich/ Herlyn, Okko/Ferchhoff, Wilfried/van Randenborgh, Annette/Skladny, Helene/Schiffer-Nasserie, Arian/Zwingmann, Christian (2012): Generationswechsel - Abschieds- und Antrittsvorlesungen 2010/2011
- Band 9: Tuttas, Annika/Pfannschmidt, Steffen/Roser-Köber, Mirjam und Müller, Christian/Blömker, Denisa/Hinzmann, Lisa Rebecca (2013): Prämierte Abschlussarbeiten
- Band 10: Schiffer-Nasserie, Arian/Sonnenberg, Kristin/Benz, Benjamin/Friedemann, Jan/Oltmann, Frank-Peter/Wendelin, Holger/Kurt, Ronald/Lehmann, Alexandra/Seelbach, Larissa C./Klennert, Lars/Benthaus-Apel, Friederike/ Schneider, Nikolaus/Fermor, Gotthard Generationswechsel - Abschieds- und Antrittsvorlesungen 2011 - 2013 1. Auflage März/2013\*

\* = vergriffen