

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

Nauerth, Matthias

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Nauerth, M. (2016). Wie hält sie's mit der Religion? Ein Beitrag zur Begründung der Bedeutung von Religionssensibilität in der Sozialen Arbeit. *Widersprüche : Zeitschrift für sozialistische Politik im Bildungs-, Gesundheits- und Sozialbereich*, 36(140), 79-90. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-63959-7>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.



Matthias Nauerth

Wie hält sie's mit der Religion?

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

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

Religion

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

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

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

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



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

Die Religionstatsache als Leerstelle der deutschsprachigen Theorie und Praxis Sozialer Arbeit

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

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

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

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

Subjekt- bzw. Lebensweltorientierung verlangt Religionssensibilität

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Religionssensibilität ist leichter gewollt als getan

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

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

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

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

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

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

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

Literatur

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

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

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

*Matthias Nauerth, Ev. Hochschule für Soziale Arbeit & Diakonie Hamburg,
Horner Weg 170, 22111 Hamburg
E-Mail: mnauerth@raubehaus.de*