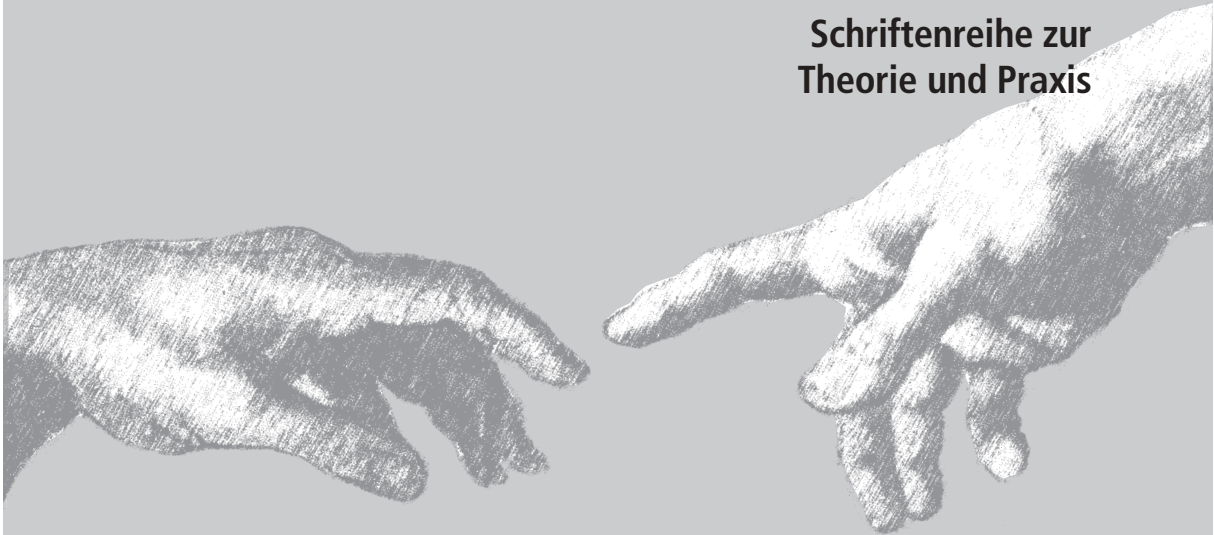


Soziale Arbeit *SPEZIAL*

Schriftenreihe zur
Theorie und Praxis



Wolfgang Grose

**„Wie hältst du's
mit der Religion?“**

Schritte zur Integration
von Sozialer Arbeit und
christlicher Grundorientierung
am Beispiel von Beratung

dzi



Wolfgang Grose

**„Wie hältst du’s mit
der Religion?“**

**Schritte zur Integration
von Sozialer Arbeit und
christlicher Grundorientierung
am Beispiel von Beratung**



dzi

**Verlag
Deutsches Zentralinstitut für soziale Fragen**

Soziale Arbeit **SPEZIAL**

Vorwort	5	3. Integration	23
Einleitung	6	3.1 Propiumsdiskussion und integrative Position	23
1. Soziale Arbeit im Kontext moderner Gesellschaft	7	3.2 Integrative Perspektiven – drei Modelle <i>Theologie als Entscheidungstheorie</i> <i>Diakonie als Gestaltung von Transparenz</i> <i>Wert-zu-Wert-pass-Theorie</i>	24
1.1 Strukturwandel und Pluralismus	7	3.3 Kriterien für eine Integration	25
1.2 Rationalisierung und Säkularisierung <i>Säkularisierung</i> <i>Nichtsäkularisierte Individuen</i> <i>Neue ethische Orientierung</i>	9	<i>Dialogische Prozesse</i> <i>Kommunikabilität</i> <i>Konstruktivismus und Glaube</i> <i>Konstitutiva</i>	
1.3 Individualisierung <i>Wahlchancen und Orientierungsrisiken</i> <i>Individualisierung und Vereinsamung</i>	10	3.4 Kritische Anmerkungen zu Leitbildern	29
1.4 Sinn und Funktion <i>Sinnsuche und Sinnkrise</i> <i>Funktions-Sinn-Bruchstellen</i>	11	4. Integrative Handlungskonsequenzen für Beratung	31
1.5 Ökonomisierung und Leistungs- orientierung	12	4.1 Handlungskonsequenzen mit Blick auf das Beratungsgeschehen <i>Basal-religiöse Erfahrungen</i> <i>Orientierungswissen</i> <i>Dimension des Nachtgesichts</i> <i>Sprachgeschehen</i> <i>Heilung</i> <i>Ressourcenorientierung</i>	31
1.6 Rahmenbedingungen von Sozialer Arbeit in konfessionellen Wohlfahrtsverbänden <i>Kirche und Diakonie</i> <i>Kirchliche freie Träger des Wohlfahrtsstaates</i>	13	<i>Personales Angebot</i> <i>Rituale</i> <i>Advokatorischer Auftrag</i>	
1.7 Inkulturation – Zusammenfassung	14	4.2 Handlungskonsequenzen mit Blick auf die Beratenden	38
2. Implikationen christlicher Grundorientierung	15	4.3 Handlungskonsequenzen mit Blick auf Beratungsinstitutionen	39
2.1 Religion als anthropologische Grund- dimension <i>Weltoffenheit und Gottoffenheit</i> <i>Tiefen- und Sinndimension</i> <i>Transzendentalität und Grenzerfahrungen</i>	15	5. Essenz der Arbeit	42
2.2 Erfahrungsansätze positiver Religiosität	16	Abkürzungen	44
2.3 Christliche Essentials <i>Person und Handeln Jesu</i> <i>Grundvollzüge des Glaubens</i> <i>Christliches Menschenverständnis</i>	17	Literatur	44
2.4 Zusammenfassung	22		

Vorwort

„Nun sag, wie hast du's mit der Religion?“ fragt Gretchen. Und Faust faselt. Hochintelligent und eloquent und mit viel Pathos drückt er sich um eine klare Antwort. Vom Weltall schwadroniert er, vom unendlichen Gefühl und vom Glauben an die Liebe. In Fausts langer Antwort auf Gretchens kurze Frage findet auch die Allmacht Gottes Erwähnung – was Gretchens lapidares Verdikt freilich nicht verhindert: „Du hast kein Christentum“.

Dieser Dialog ist ebenso klassisch wie modern. Klassisch insofern, als man in ihm den inneren Dialog zwischen zwei Seelen – ach! – in *Goethes* Brust sehen kann. Goethe-Kenner lesen die Szene gerne so. *Goethe* war in einem lutherischen Elternhaus aufgewachsen, gleich drei Bibeln standen auf seinem Schreibtisch, und dass er sie gelesen und geliebt hat, bezeugt er mannigfach. *Goethes* erste Verlobung scheiterte daran, dass seine Braut nicht lutherisch war. So streng hielt es der junge Mann mit der christlichen Religion reformatorischer Prägung.

Dieser Glaube kippte und wich pantheistischen und von ozeanischen Gefühlen durchdrungenen Vorstellungen: faustische Religion eben. Im alten *Goethe* kamen sie wieder ins Gespräch miteinander, seine Gretchen- und seine Faustreligion. Die Gartenszene kehrt dieses innere Gespräch nach außen, und es will scheinen, als liege des Dichters Sympathie doch eher bei Gretchen.

Modern ist der Dialog insofern, als er auf die unvollendete Säkularisierung in *Goethes* Denken und in unserer Kultur hinweist. Und: Auch unsere gegenwärtige Gesellschaft hat sehr wohl Religion, aber immer weniger Christentum. Schier alles ist religiös aufgeladen: Ökologismus, Politik, Sport, Musik- und Schönheitsindustrie. Sinn-Surrogate allenthalben. Ihre Deutung als „Religion“ behauptet zum einen neue Chancen des alten Gottes, birgt zum andern aber auch Risiken: wenn alle sinnhaft gemeinten Lebensdeutungen als Religion verstanden werden, verflüchtigt sich zugleich der Religionsbegriff, wird ungreifbar, amorph.

In der Nähe dieses Risikos bewegt sich eingangs auch der Verfasser dieser Studie, *Wolfgang Grose*, indem er flottierende Sinnbedürfnisse als Spuren

der Transzendenz im Alltag interpretiert und daher von jeglicher Sozialer Arbeit, speziell von der Beratung, Sinnorientiertheit fordert. Aber dann unterscheidet er doch noch einmal, spezifiziert, sucht die Integration von dezidiert christlicher Grundorientierung und Sozialer Arbeit und bringt Argumente für sie in großer Fülle herbei. Insofern bietet die Arbeit beiden Lesertypen etwas: denen, die *Thomas Luckmanns* Theorie postsäkularer „unsichtbarer Religion“ teilen, und denen, die konfessionelle Soziale Arbeit *als solche* begründet und erkennbar sehen möchten. Angesichts der verschiedenen Wurzeln moderner Sozialarbeit, profaner und christlicher, ist dies legitim und gewiß auch weiterführend in einer Zeit gesellschafts- und sozialpolitischer Neuorientierung, in der noch nicht ausgemacht ist, ob wir zu neuen Solidaritätsformen finden oder ob sozialdarwinistische Überlebenskämpfe gang und gäbe werden.

Die bemerkenswerte Studie von *Wolfgang Grose*, ebenfalls eigentlich ein Dialog, wurde im Wintersemester 2002/2003 als Diplomarbeit an der Evangelischen Fachhochschule Darmstadt gefertigt, von Frau Professor Dr. *Maria Knab* und mir betreut und von der Evangelischen Hochschulgesellschaft belobigt und prämiert. Ich wünsche der Arbeit weite Verbreitung und intensive Diskussion.

PS: „Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, hat auch Religion; wer jene beiden nicht besitzt, der habe Religion.“ (aus *Goethes* Xenien)

Professor Dr. Horst Seibert
Evangelische Fachhochschule Darmstadt

Einleitung

Es scheint nur so zu sein, als ob in einer säkularen Welt Religiosität und Glaube ihre Relevanz für den einzelnen Menschen verloren hätten. Wachsende und oft unbefriedigte Bedürfnisse nach alltagsorientierter Spiritualität, Fragen nach Sinn- und Werthorizonten in politischen, sozialen und individuellen Grenzerfahrungen und Krisen weisen auf eine andere Wirklichkeit hin. Als ein tragischer Kristallisationspunkt menschlicher Geschichte hat der 11. September 2001 auf vielschichtige Weise auch die aktuelle Relevanz von Religiosität für Einzelne, Gesellschaft und Kultur gezeigt. „Als hätte das verblendete Attentat im Innersten der säkularen Gesellschaft eine religiöse Saite in Schwingung versetzt, füllten sich überall die Synagogen, die Kirchen und die Moscheen.“ (Habermas 2001, S. 1) Diese Schwingungen, die in extremen Grenzsituationen erfahrbar wurden (unter anderem auch nach einem Massaker in einem Erfurter Gymnasium im April 2002), gilt es aufzunehmen. Sie sind ein Hinweis auf die existenzielle Bedeutung dieser „Saite“, und es gilt zu fragen, wie sie in einer säkularen Gesellschaft immer wieder zum Schwingen gebracht und integriert werden kann.

Die grundlegende Interdependenz von sozialen, individuellen und religiösen Dimensionen erfordert einen Dialog zwischen Human- und Sozialwissenschaften, Religionswissenschaften und Theologie, um angemessene und ganzheitliche Antworten auf existenzielle Fragen geben zu können. Dieser Dialog lebt davon, dass es gelingt, sich in den unterschiedlichen Sprachen der Disziplinen zu verständigen, Übersetzungsarbeit zu leisten, Positionen dialogisch zu konkretisieren und sich um eine gemeinsame Sprache zu bemühen, die neue Wirklichkeiten schafft. Diese Arbeit versteht sich als ein kleiner Baustein des Dialogs auf diesem Weg und möchte etwas hörbar machen vom gemeinsamen Klang verschiedener „Saiten“.

In diesem Kontext stellt sich auch für Soziale Arbeit, und hier besonders für Beratung als Querschnittsaufgabe derselben, die Gretchenfrage des Faust mit immer neuer Aktualität: „Nun sag, wie hast [hältst] du's mit der Religion?“ (Goethe 1949, S. 109). Diese Ausführungen möchten ihr nachgehen. Die Frage richtet sich natürlich zuerst einmal an kirchliche Sozialarbeit, deren konzeptionelle Ausrichtung einen

besonderen Raum für die Integration religiöser Fragen eröffnet. Sie fordert aber auch integrative Antworten anderer Bereiche der Sozialarbeit, deren Ziel es ist, ganzheitliche Angebote zu machen. Die Frage nach der Religion wird im Rahmen dieser Ausführungen vor allem als Frage nach der Integration von christlicher Grundorientierung verstanden. Basalreligiöse Dimensionen und eine grundsätzliche Offenheit gegenüber anderen Religionen und Weltanschauungen sind dabei genuiner Teil einer dialogischen christlichen Position.

Im Einzelnen setzt diese Arbeit bei der Skizzierung zentraler Kennzeichen und Rahmenbedingungen (post-)moderner Gesellschaft an, umreißt ihre Folgen für Einzelne und Soziale Arbeit, und versucht daraus abgeleitete Herausforderungen und Krisen Sozialer Arbeit zu benennen. Hierbei ist erst einmal die Soziale Arbeit als Ganzes im Blick. In einem eigenen Punkt wird die besondere Situation konfessionell getragener Sozialarbeit in den Blick genommen (Kapitel 1). Vor diesem Hintergrund werden religionspsychologische und religionssoziologische Grundlagen diskutiert und theologische Grundorientierungen des Christseins erschlossen. Sie korrespondieren mit den Ausführungen zur gesellschaftlichen Situation, zeigen die Bedeutung von Religion und Glauben für den Einzelnen und für soziale Bezüge und markieren essenzielle christliche Grundorientierungen für individuelles und soziales Handeln (Kapitel 2).

Kapitel 3 untersucht Kriterien und Prinzipien einer Integration von christlicher Grundorientierung, religiösen Dimensionen und Sozialer Arbeit. Im Mittelpunkt stehen eine kritische Betrachtung der Propriumsdiskussion, die Bedeutung dialogischer Prozesse und die Frage nach der Kommunikabilität theologisch-religiöser Dimensionen. Auf der bis dahin erarbeiteten theoretischen Folie soll nach Handlungskonsequenzen für Beratungskontexte gefragt und die Relevanz einer christlich-religiösen Orientierung für Beratung deutlich werden. Dabei werden das Beratungsgeschehen, die Person von Klient und Berater, aber auch institutionelle Kontexte in den Blick genommen (Kapitel 4). Abschließend soll die Essenz der Ausführungen zusammenfassend und ausblickend gebündelt werden (Kapitel 5).

Diese Arbeit formuliert in ihrem Titel als Zielbestimmung die Untersuchung von Schritten. Sie legt darauf Wert, die Integration von christlicher Grundorientierung und Sozialer Arbeit als Prozess, und nicht statisch-dogmatisch zu verstehen, und weiß sich der letztendlichen Unverfügbarkeit religiöser und christlicher Glaubensdimensionen verpflichtet.

Es ist das Anliegen des Verfassers, auf einer großen Landkarte einzelne Wegweiser und Orientierungspunkte zu markieren, Brückenpfeiler zu setzen und Handlungsschritte zu empfehlen. Dabei ist sich der Verfasser bewusst, dass „die Landkarte nicht die Landschaft ist“ (de Shazer 1989, S. 101). Die ist größer, qualifiziert sich durch ein „Mehr“, wobei auch hier eine religiöse Erfahrung durchscheint, die es gilt, bei allem weiteren Nachdenken zu reflektieren.

1. Soziale Arbeit im Kontext moderner Gesellschaft

Unterschiedliche religiöse Bedürfnisse, ihre Möglichkeiten und Grenzen, ihre Artikulation und Konkretisierung in sozialen Räumen, die Aktualisierung und Übersetzung von christlichen Grundorientierungen in Alltagswirklichkeiten und nicht zuletzt die daraus abzuleitenden sozialarbeiterischen, beraterischen Handlungskonsequenzen werden entscheidend durch gesellschaftliche Rahmenbedingungen mitbestimmt.

Soziale Arbeit geschieht unter den Bedingungen einer konkreten Gesellschaft und ist in mehrfacher Weise in gesellschaftliche Handlungszusammenhänge eingebunden. Sozial-strukturelle Bedingungen sind oft Anlass für sozialarbeiterische Intervention und Grund für ihre steigende Nachfrage. Gleichzeitig ist Soziale Arbeit ein sozialer Prozess, der institutionell, rechtlich, ökonomisch und organisatorisch von gesellschaftlichen Strukturen abhängig ist (*Arbeitsgruppe Pastoral und Beratung* 2001, S. 16). Darüber hinaus muss es Anliegen Sozialer Arbeit sein, nicht nur individuell zu agieren, sondern politisch zur Veränderung gesellschaftlicher Strukturen und sozio-ökonomischer Bedingungen zu verhelfen (*Thiersch* 1977, S. 129 f.). So kommt moderne Sozialarbeit nicht umhin, den gesellschaftlichen Modernisierungsschub zu reflektieren, sich ihm auszusetzen, ohne unkritisch völlig in ihm aufzugehen.

Aus diesen Gründen soll im Folgenden der gesellschaftliche Bezugsrahmen skizziert werden. Die Ausführungen konzentrieren sich auf ausgewählte Aspekte, die einerseits die veränderten Bedingungen für eine Integration religiöser-christlicher Dimensionen, andererseits aber auch ihre Relevanz in moderner Gesellschaft deutlich machen. Für die Soziale Arbeit sollen immer wieder die besonderen Herausforderungen, aber auch die impliziten Risiken thesenartig festgehalten werden.

1.1 Strukturwandel und Pluralismus

Am Anfang der Darstellung gesellschaftlicher Bedingungen soll eine Betrachtung des Strukturgefüges stehen. Der Großteil der in diesem Kapitel ausgeführten Phänomene lässt sich vor diesem Hintergrund verstehen. Moderne Gesellschaft ist auf struktureller Ebene durch eine verschärfte funktionsorientierte Differenzierung gekennzeichnet (*Luhmann* 1992, S.42 ff., *Gabriel* 1996a, S. 32 ff.).

Sie zeigt sich in einer funktionalen Ausdifferenzierung funktionsorientierter Teilsysteme, die sich durch Spezialisierung, Eigenlegitimation und Selbststeuerung qualifizieren. Die Komplexität gesellschaftlicher Wirklichkeit wird nicht zuletzt dadurch erhöht, dass im Zuge wachsender Globalisierung diese differenzierenden Veränderungsprozesse nicht nur auf nationalgesellschaftliche Kontexte beschränkt bleiben, sondern von globalen, weltgesellschaftlichen Dimensionen beeinflusst werden (*Luhmann* 1992, S. 42 ff., *Gabriel* 1996b, S. 16 f.). Religion, Soziale Arbeit, ökonomische Handlungszusammenhänge, Politik, verschiedenste Wissenschaften und andere gesellschaftliche Teilsysteme sind in einem zunehmend komplexen, polyzentrischen Sozialgefüge zu verorten, das sich zentraler, hierarchischer Steuerung und Kontrolle entzogen hat.

Noch komplexer und unkontrollierbarer werden die sozialen Verhältnisse vor dem Hintergrund einer Differenzierung in verschiedene Ebenen sozialer Wirklichkeit (*Luhmann* 1975, S. 9 ff.). *Gabriel* nennt im Anschluss an *Luhmann* drei für unsere Fragestellung wichtige Ebenen, für die es im Rahmen dieser Arbeit zu fragen gilt, wie sie integriert werden können: die Ebene der Ausbildung von Sinn- und Zurechnungsgrenzen von Handlungen, die Ebene sozialer Beziehungsmuster und Interaktionsprozesse sowie die Ebene organisationaler Wirklichkeit (*Gabriel* 1996b, S. 17 f.). „Aus der Kombination teilsystemischer Funktionsdifferenzierung einerseits und der Verselbständigung unterschiedlicher Ebenen sozialer Wirklichkeit andererseits resultiert eine wachsende Kontingenz der Sozialverhältnisse, das heißt die verschiedenen Elemente von Gesellschaft gewinnen stärkere Beweglichkeit gegeneinander“ (*Kaufmann* 1995, S. 17). Dieser Befund eröffnet „riskante Chancen“ (*Keupp* 1988, S. 7): Chancen durch neue und erweiterte Möglichkeitsräume, wenn es gelingt die Dynamik und Flexibilisierung zu nutzen – andererseits aber auch Risiken hinsichtlich des Zwangs zur Auswahl und Entscheidung.

Funktionale Differenzierung und Verselbständigung von Wirklichkeitsebenen führen zu verschärftem Pluralismus und erweiterter Komplexität. Zentralistische Kontrolle ist nicht mehr gegeben, absolutistische Wahrheitsansprüche sind obsolet. Ähnliche Konsequenzen – darauf sei hier am Rande hingewiesen – ziehen auch Erkenntnisse des radikalen Konstruktivismus und der Autopoiese nach sich. Traditionalisierte Orientierungen und Handlungsmuster verlieren damit an Bedeutung. Dies gilt auch für die Frage der Integration christlich-religiöser Dimensionen in Kontexten der Sozialen Arbeit.

Für Soziale Arbeit, und im Rahmen dieser Ausführungen gilt das besonders mit Blick auf Beratung, bedeutet der skizzierte Strukturwandel auch eine zunehmende Spezialisierung und entsprechende plurale, arbeitsteilige Ausdifferenzierung. Sie birgt verschiedene Gefahren und Risiken. Einige sollen als Merkposten für die weiteren Ausführungen festgehalten werden:

▲ Die Segmentierung des Gesamtkontextes von Lebenswirklichkeit birgt die Gefahr von Dequalifizierung und Stigmatisierung, wenn Segmente ausgeblendet werden.

▲ Die Reduzierung von Komplexität und ganzheitlichem Erleben durch Spezialisierung bedeutet tendenziell auch eingeschränkte Problemlösungsperspektiven und Ausschnitthaftigkeit (*Schönig; Brunner* 1990, S. 14 ff.). Auf der anderen Seite ist es in einem Pluralismus innerdisziplinärer Schulbildung, in einem Pluralismus verschiedenster Anthropologien, Gesellschaftstheorien und Methoden unumgänglich, Komplexität zu reduzieren (*Seibert* 1996, S. 26 ff.). Hier findet sich auch ein Überblick über ausdifferenzierte unterschiedliche Theorien, Modelle, Rahmen Sozialer Arbeit, ihre Werte, Zielvorstellungen und Methoden).

▲ Die spezialisierende Reduzierung der Komplexität macht eine gemeinsame Orientierung der Sozialarbeiterinnen und Sozialarbeiter sowie anderer Professioneller in Sozialer Arbeit immer schwerer. Um den „System overload“ zu verhindern, werden die Grenzen der Teilsysteme starr geschlossen. Spezialisierung und Arbeitsteilung in Beruf und Ausbildung führen vielleicht zu steigender Sicherung innerhalb des Teilsystems und Spezialgebietes, sie befördern aber gleichzeitig steigende Unsicherheit in der Einschätzung und (Mit-)Gestaltung von Lösungen in Problemen, die den Lebenszusammenhang umfassender betreffen (*Schönig; Brunner* 1990, S. 14 ff.). Die Orientierungsunsicherheiten wirken natürlich auch bei Klientinnen und Klienten.

Soziale Arbeit bleibt aber hinsichtlich des Strukturwandels moderner Gesellschaft und hinsichtlich der daraus für sie selbst resultierenden strukturellen Entwicklungen herausgefordert, eine komplexe und damit ganzheitliche Sicht der sozialen Wirklichkeiten offen zu halten. Dazu gehört besonders das Bestreben zum expliziten Dialog mit anderen Teilsystemen und zur Integration anderer Wirklichkeitsebenen, nicht zuletzt auch der religiösen (siehe Kapitel 3). Pluralisierung in heutiger Gesellschaft bietet auch dahingehend Chancen, dass sie verschiedene Wirk-

lichkeitsperspektiven nebeneinander gelten lässt. So kann eine christlich-religiöse Perspektive plausibel integriert werden, aber nur in der dialogischen Auseinandersetzung mit und neben anderen Wirklichkeitsverständnissen. Sich darauf einzulassen ist die Chance und die Herausforderung einer christlich verorteten Sozialarbeit im radikalisierten Pluralismus. (Gabriel 1996b, S. 17 f.). Dabei bleibt Soziale Arbeit gefordert, ihren kritischen Beitrag zu leisten, dass einzelne, seien es politische, ökonomische oder ethische Teilsysteme, nicht eine einseitige Dominanz gewinnen, sowohl in der Mitgestaltung gesellschaftlicher Perspektiven als auch in den eigenen Konzeptionen.

1.2 Rationalisierung und Säkularisierung *Säkularisierung*

Aufklärung in ihren verschiedenen Schüben hat sicher aus „selbstverschuldeter Unmündigkeit“ befreit und ideologische Fesseln aufgebrochen. In ihrem Entwicklungsprozess hat sie dabei aber auch schrittweise Zusammenhänge aufgelöst und dazu beigetragen, dass die Entsprechung von Religion und Sozialstruktur immer mehr verloren ging. Nach der Auflösung des mythischen Zusammenhangs von Mensch und Welt durch die griechische Philosophie, des Zusammenhangs von Mensch und Dingen als Mitgeschöpfen in der Neuzeit, stellte die Aufklärung des 18. Jahrhunderts den geglaubten Zusammenhang von Mensch und Gott in Frage und warf den Menschen auf sich selbst und seine Lebenswirklichkeit (Spital 1986, S. 33 ff.). Am Ende der Aufklärung zeigten sich die moderne Welt und ihre Deutungssysteme als „entzaubert“ (Weber 1996).

Eine cartesianische Kategorisierung der Wirklichkeit als Geist – Materie wirkt bis heute und prägt auch modernes Wirklichkeits- und Menschenverständnis (Heimbrock 1994, S. 57 f.). Sie realisiert sich nicht nur in einer Instrumentalisierung der Natur und deren Ausbeutung, wie sie in kausal-mechanistischen Ansätzen der Naturwissenschaften begründet werden, sondern auch in einer Exkludierung der Seele als existenzieller Größe des Menschseins (*ebd.*). Rationalisierung im Sinn eines zweckrationalen Verständnisses von Wirklichkeit und Handeln gilt weitgehend als leitendes Prinzip der Wissenschaft und des Alltags in einer modernen säkularen Gesellschaft. Damit wird aber auch Religion rationalisiert. Viele und möglicherweise entscheidende religiöse Dimensionen – und dazu gehört, dass sie sich letztlich nicht rational fassen lassen – werden wegrationalisiert. Zentrale religiöse Inhalte sind schwerer identifizierbar und integrierbar. Im Blick auf Soziale Arbeit sei mit Degen (1991) festgehalten, dass im Zuge zuneh-

mender gesellschaftlicher Säkularisierung auch das Helfen, also auch Soziale Arbeit, von diesem Phänomen geprägt wurde. Eine „Säkularisierung des Helfens“ (Degen 1991, S. 27) habe noch einmal zu einer „neuen an Aufklärung ... und individueller Befreiung orientierten Hilfskultur“ (*ebd.*) geführt, die nicht zuletzt religiöse Hilfemotivationen „häufig zu einer nachträglichen Legitimierung verkommen“ lassen (*ebd.*, S. 34, Seibert 1996, S. 29 f.).

Nichtsäkularisierte Individuen

Fokussiert man Alltagswirklichkeiten, so wird deutlich, dass „Säkularisierung immer noch ... mit ambivalenten Gefühlen besetzt“ ist (Habermas 2001, S. 2). Gerade im Alltag zeigt sich die Präsenz religiöser Dimensionen. Das Bedürfnis nach alltagsorientierter spiritueller und mystischer Erfahrung, nach erlebbaren Antworten hinsichtlich des Unerklärbaren und die oft zivilreligiöse Bewältigung von Krisen (zum Beispiel in den Formen des Umgangs mit den Terroranschlägen in den USA) verweisen auf Grenzen der Rationalität und auf eine zum größten Teil nicht institutionalisierte Gegenbewegung in der säkularen Gesellschaft, und scheinen der breit propagierten These von der Säkularisierung zu widersprechen. „Die Sozialstruktur ist säkularisiert – nicht aber das Individuum; an dieser Erkenntnis geht der Mythos der Säkularisierung vorbei“ (Luckmann 1980, S. 197). Die Offenheit für Kontingenz und Transzendenz, welche ausdrückliche Fragen nach Wohin und Woher, nach Gut und Böse und vieles mehr reflektiert, kann als religiös gedeutet werden. Dieses Phänomen existenzieller Offenheit eröffnet Perspektiven für eine Integration christlicher Grundorientierung, ja es macht diese notwendig (Claussen 1993, S. 183 ff., Mörth 1986, S. 92 ff.). Diese allgemeine religiöse Offenheit ist im gesellschaftlichen Kontext geprägt durch eine plurale Vielfalt individueller religiöser Konzepte, eine Tendenz zur „Privatisierung“ und Individualisierung bei gleichzeitiger Entinstitutionalisierung von Religion (Steinkamp 1995, S. 191, S. 195 ff.).

Die radikale Rationalisierung und ein damit implizierter, als reduziert und oft auch machtförmig erlebter Umgang mit der Wirklichkeit entspricht nicht der Alltagswirklichkeit (Mörth 1986, S. 183). Dort sind religiöse Schichten weiterhin präsent. Je mehr die Erfahrung zunimmt, dass ein Machbarkeitszeitalter zu Ende geht und sich Grenzen rationaler Weltbeherrschung zeigen (politische, wirtschaftliche, ökologische oder auch individuelle Grenzen), nimmt diese Tendenz zu, und die gesellschaftlichen Fragen nach Gerechtigkeit, Frieden und Solidarität werden immer brennender. So zeigt sich in ambivalenter Weise neben der Exotisierung der Religion in säku-

larer Gesellschaft auch deren Entextotisierung, was der gewonnenen Freiheit, aber auch der Angst vor ihr entspricht (Heimbrock 1994, S. 57 ff.).

Neue ethische Orientierung

Säkularisierung und Pluralisierung haben auch zu einem Verlust eines gesamtgesellschaftlichen ethischen Konsenses beigetragen, der eine „quasi objektive“ und nicht nur eine auf das Subjekt gerichtete, subjektive Dimension von Existenz- und Sinnfragen eröffnen würde (Stähli 1985, S. 375). In einem „ethischen Vakuum“ macht sich eine weitgehend utilitaristische Ausrichtung gesellschaftlichen Handelns breit, die sich an der Maxime subjektiver „Nutzenmaximierung“ orientiert (Giovannelli-Blocher 1985, S. 366). „Richtig ist, was mir nützt; alles ist erlaubt, was nicht ausdrücklich verboten ist; die Ressourcen sind unendlich“ (Stähli 1985). In diesem Verständnis korreliert Utilitarismus mit „Gesinnungspluralismus und ökonomischem Monismus... Beide gründen interdependent in der Voraussetzung unendlicher Möglichkeiten und unendlicher Ressourcen“ (ebd., S. 376). Die, oft auch nur diffuse, Erkenntnis endlicher Ressourcen und Machbarkeit markiert aber die Grenzen des Utilitarismus, seiner Kosten-Nutzen-Rechnungen und kapitalistischen Prämissen und stellt die Frage nach „neuen“ ethischen Orientierungen, die Perspektiven eröffnen, Subjektivität und Objektivität dialektisch zu verbinden, und darin transsubjektive Werte erschließen (Stähli 1985, S. 381).

In diesen ethischen Kontext ist auch Soziale Arbeit involviert, die professionell mit der Frage nach richtigem Handeln zu tun hat. In einer „ethisch alarmierenden Einseitigkeit“ (Giovannelli-Bocher 1985, S. 373) muss Soziale Arbeit fundamentale „Werte, die mit Ganzheitlichkeit, der Fähigkeit zu hegen, mitzuleiden, mitzutragen... zusammenhängen“ (ebd., S. 372 f.) neu in den Blick nehmen und erlebbar machen und mit Blick auf kapitalistischen Utilitarismus Ethik und Effektivität zusammendenken (Seibert 1996, S. 43). Im Anschluss an Staub-Bernasconi fordert Giovannelli-Blocher, für Soziale Arbeit die Korrelate Macht und Schuld in ethische Orientierungen aufzunehmen. In säkularer Gesellschaft ist die Schuldfrage weitgehend ausgeblendet und Instrumente und Räume zum Umgang mit Schuld sind vielfältig verloren gegangen. Gleichzeitig ist aber Verantwortungsübernahme nur dann möglich, wenn die Angst vor der Schuld diese nicht mehr lähmend verhindert (Giovannelli-Blocher, S. 372, Spital, S. 33 ff.).

Im Gesinnungspluralismus wird es Aufgabe Sozialer Arbeit sein, und in besonderer Weise christlich ver-

orteter Sozialer Arbeit, dialogisch Werthorizonte zu integrieren, denn Sozialarbeiterinnen und Sozialarbeiter sowie Klientinnen und Klienten werden nur dann zur autonomen Auseinandersetzung fähig sein, wenn sie eigene Wertmaßstäbe ausgebildet haben.

1.3 Individualisierung

Die gesellschaftlichen Prozesse treffen auf den Menschen – als Fluchtpunkt der verschiedenen Entwicklungen zeigt sich Individualisierung als Megatrend moderner Gesellschaft. In ihm zeigen sich Wandlungsprozesse, die auf ein verändertes Verhältnis der Menschen zu bisher weitgehend vorgegebenen Lebensformen und -deutungen hinweisen. Individualisierung – wie auch andere hier verhandelte gesellschaftliche Trends – zeigt sich ambivalent. Sie beinhaltet einerseits Chancen und Freiheiten, andererseits Risiken, um die spannenden Begriffe von Beck; Beck-Gernsheim 1994, S. 10 f. und Keupp 1988, S. 7 aufzugreifen. In diesem Spannungsbogen zwischen Befreiung aus Zwängen, Chancen zur selbstbestimmten Subjektivität und Selbstorganisation und eben auch riskanten Unsicherheiten muss auch Individualisierung betrachtet werden. Um nicht missverstanden zu werden, wird betont, dass Individualisierung besonders auch Freiheit und Chance bedeutet, selbst wenn im Folgenden einige Aspekte herausgegriffen werden, die unter Umständen stärker Risiken in den Vordergrund rücken. Einen umfassenden Überblick zu diesem gesellschaftlichen Phänomen liefern Beck; Beck-Gernsheim 1994.

Wahlchancen und Orientierungsrisiken

In mehrfacher Weise führen die gesellschaftlichen Entwicklungen zu einer Freisetzung aus überkommenen Bindungen, in ihrer Folge zu einer Vervielfältigung von Lebensformen, verbunden mit einer Enttraditionalisierung vorgegebener Formen, und damit letztlich auch zu Orientierungsrisiken (Gabriel 1996b, S. 20 f., S. 24). Individualisierung setzt Selbstverwiesenheit und Selbstbezüglichkeit als Konstanten des Lebensvollzugs und macht Lebenssinn zur Daueraufgabe der Einzelnen. Dies wird verschärft durch die Erosion sinnbefördernder sozial-moralischer Milieus und damit den schwindenden Rückgriffsmöglichkeiten auf vorgegebene Lebensdeutungen, nicht zuletzt nach dem „insgeheim ratifizierten Niedergang der objektiven Religionen, die verheißen hatten, dem Tod den Stachel zu nehmen“ (Adorno 1970, S. 361). In einer pluralistischen Gesellschaft ist es schwerer geworden, in existenziellen Fragen sinnintegrierende und tragende Orientierungsrahmen zu finden. Religion ist kein einheitliches, inhaltlich kohärentes System mehr, das in homogenen Sozialisationsprozessen vermittelt werden kann. Thiersch

hat sogar bezweifelt, ob religiöse Fragen in unserer Zeit überhaupt noch „verhandlungsfähig sind, weil vielen die Fragen und Begriffe fehlen ... und elementare Bildvorstellungen und Geschichten aus der christlichen ... und anderen religiösen und philosophischen Traditionen nicht verfügbar sind“ (Thiersch 1993, S. 275).

Gerade wenn das, was als fraglos hingenommen wird, plötzlich fraglich wird, zeigt sich zunehmende Ratlosigkeit. Wenn sozioökonomische, soziokulturelle, weltpolitische und private Einschnitte, Brüche, Widersprüche und Krisen die Fraglichkeit des Alltags unausweichlich deutlich machen und scheinbar fraglose Konstrukte zusammenbrechen, erlebt sich das säkulare Subjekt in existenzieller Weise verunsichert und kann der ihm zukommenden Aufgabe der Sinngebung letztlich immer weniger entsprechen (Bukow 1994, S. 87 ff., Görres 1986, S. 11 ff.). Die zunehmende Fraglichkeit und Widersprüchlichkeit des Alltags reflektiert das wachsende Unvermögen in einer säkularen Gesellschaft, die Grundfragen Kants zu beantworten. Die Ratlosigkeit ist die Antwortlosigkeit auf die Fragen „Was muss ich wissen? Was darf ich hoffen? Was kann ich tun?“ (Kant, zitiert nach Görres 1986, S. 11). Sie korrespondiert mit den verdrängten Fragen und Antworten nach dem Wohin und Woher oder der Frage nach dem Sinn des Daseins (ebd., S. 11 f.).

Das Konzept der Logotherapie bestätigt von einer ganz anderen Seite diesen Befund. Frankl hat neben dem klassischen Klassifikationsschema für Depressionen (endogene und exogene Depressionen) die Kategorie der noogenen Depression als ein zunehmendes Phänomen moderner Gesellschaft gefasst. Die Antwortlosigkeit der Gegenwart zeigt sich in einer scheinbaren Sinnlosigkeit der Zukunft und führt zu existenzieller Frustration und existenziellem Vakuum, eben existenzieller Ratlosigkeit (Lukas 1986, S. 49 ff.). Vor diesem Hintergrund stellt sich für Soziale Arbeit und besonders für Beratung die Aufgabe, Orientierungswissen zur Verfügung zu stellen und zu bilden und „Rat in ratloser Zeit“ zu geben (Görres 1986, S. 10). Der steigende Beratungsbedarf ist Seismograph für die geschilderten gesellschaftlichen Entwicklungen und für die notwendige qualitative Entwicklung von Beratung (ebd., S. 10 f., Lindemann 1995, S. 265 f.).

Individualisierung und Vereinsamung

Untersuchungen zur Armut weisen unter anderem daraufhin, dass – unabhängig von materieller Armut – soziale und seelische Armut im Zuge der Individualisierung immer mehr ein Phänomen heutiger

Gesellschaft wird (Albert 2002, S. 2, S. 4 ff.). Der Abschmelzungsprozess traditioneller sozialer Milieus und eine von der Sozialität abgelöste Individualität und Selbstverwirklichung führen immer mehr zur Beeinträchtigung oder zum Verlust von Beziehungen, auf die Menschen als soziale Wesen existenziell angewiesen sind (ebd., S. 6). Jörms verweist darauf, dass sich psychosoziale Störungen und Beziehungskrisen letztlich zu einem großen Teil auf einen so isoliert verstandenen Individualismus zurückführen lassen. Er führt letztlich zur Vereinzelnung in Leben, Arbeit, Kultur und Gesellschaft, in der „viele den Alltag und vor allem die Allnacht als Isolationsfolter [erleben], aus der sie Erlösung brauchen“ (Jörms 1995b, S. 191). Nicht zuletzt reflektieren die Biographien der Klientel in der Beratung dieses Phänomen unserer Kultur und Gesellschaft. Nicht zuletzt gründen hier Sinnkrisen (Jörms 1995a, S. 17 ff., Jörms 1995b, S. 191 f., siehe Abschnitt 1.4). Soziale Arbeit und besonders Beratung bleiben gefordert, bei Verlust des Sozialen neue soziale Räume zu inszenieren, in denen Beziehung neu erlebt, Sozialität gebildet und personale und transpersonale Erfahrungen möglich werden.

1.4 Sinn und Funktion Sinnsuche und Sinnkrise

Die in grobgeschnitzten Akzenten angedeuteten Kennzeichen säkularer, individualistischer und segmentierter Gesellschaft haben immer wieder auf die Relevanz von ganzheitlichen Sinnhorizonten hingewiesen. Besonders dann, wenn das „fraglos Hingenommene“ durch Krisen in Frage gestellt wird, wirkt sich die säkulare Entfremdung auf die Sinn-Erfahrung aus und kann sich als Sinnkrise manifestieren. Gleichzeitig wächst aber das Bedürfnis nach Integration als Erfahrung, Sehnsucht und Perspektive der Aufhebung von Entfremdungserfahrungen und dem Leiden an ihnen. Diese Suche nach Integration kann auch als Suche nach Sinn verstanden werden (Jörms 1995a, S. 27 f., S. 31 ff.). Die Sinnfrage – und die Tatsache, dass sie gestellt wird, macht deutlich, dass der Sinn oft verloren gegangen ist – gehört heute zu den Fragen, die die Alltagswirklichkeit bestimmen, auch wenn sie nicht immer explizit formuliert werden kann. Es wird gefragt nach dem Ganzen, nach dem Zusammenhang des Einzelnen mit einem Größeren, nach dem Woher und Wohin, nach Kontingenz und Transzendenz. Sinn ist Einklang mit dem, was mir widerfährt und dem, was ich erwarte, dem, was ich habe und dem, was ich mir zu Recht wünsche (Fries 1985, S. 31 f.). Die religiösen Bedürfnisse in unserer Gesellschaft zielen auf die Herstellung dieses Sinnzusammenhangs nicht in einem abstrakten philosophischen oder theologischen Sinn, sondern in konkreter alltäglicher Lebenswirklichkeit.

Die in der Sinnfrage angezielte umfassende Wirklichkeit steht dem Menschen so nicht zur Verfügung und weist über die individuelle und soziale Wirklichkeit hinaus. In ihrer Fragerichtung nach Kontingenz und Transzendenz ist sie eine religiöse Frage, wenn Religion als Sinnsuche und Lebensdeutung verstanden wird (*Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend* 1998, S. 44 f.). In ihrer religiösen Dimension ist die Sinnfrage in ihrer tiefsten Schicht die Frage nach Gott, von dem erwartet wird, dass er hilft, den Sinn des Lebens zu finden oder nicht zu verlieren. Und sie korrespondiert mit der Frage nach der Gerechtigkeit Gottes, nach dem Zusammenhang – wenn es Gott gibt – von erlebtem Guten und erlittenem Bösen, von positiven und negativen Erfahrungen, von Sinnerfahrung und der Erfahrung von Sinnlosigkeit (*Jöms* 1995b, S. 192 f.). Wird die Sinnfrage losgelöst von ihrer transzendenten Dimension verstanden, stellen sich Erwartungen an dieses Erdenleben, mit seinen persönlichen, sozialen oder ökonomischen Möglichkeiten, die es nicht erfüllen kann. Schnell besteht die Gefahr, dass menschliche Beziehungen überfordert werden, dass der Seele des Einzelnen ein Gewicht aufgebürdet wird, das der Einzelne nicht tragen kann.

Funktions-Sinn-Bruchstellen

Moderner Positivismus hat den Sinn an eudämonistisches Funktionieren, im Sinn eines leidfreien Funktionierens des Lebens, gebunden, und Sinn und Glück, Sinn und Zweck gleichgesetzt. Die gesellschaftlichen und individuellen Brüche entlarven aber diese Sinnkonzeption. Sie machen deutlich, dass Verzweckung und Funktionalisierung den Einzelnen ausblenden und damit Sinnerfahrung abspalten, vor allem dann, wenn das Dysfunktionale zu Tage tritt (*Jöms* 1995a, S. 28 ff.). Zunehmend lässt sich beobachten, dass Funktion und eigentlicher Sinn auseinanderfallen, verschärft da, wo Milieus zerbrechen.

Im Anschluss an die Segmentierungstheorie *Dörners* (1991, S. 39 ff.) liefert *Seibert* in diesem Zusammenhang einen weiterführenden Gedanken zur Trennung von Funktion und Sinn. Die arbeitsteilige Ausdifferenzierung moderner Industriegesellschaft hat verschiedene Segmente nebeneinander ausgebildet: ein Segment zur steigenden Produktivität ohne soziale Rücksichten, eines der sozialen Einrichtungen zur entsprechenden Entlastung des produktiven Sektors, und ein weiteres des Privaten. Diese Differenzierung bedeutet eine Segmentierung ganzheitlicher Sinnhorizonte und letztlich eine Trennung von Sinn und Funktion (*Seibert* 1996, S. 15 f., S. 41, S. 46 f.). Die Konsequenzen dieser Überlegungen werden im Folgenden im Zusammenhang von Ökonomisierung

und der besonderen Situation kirchlicher Wohlfahrtsverbände noch einmal aufgegriffen. Mit diesem Befund stellen sich schwierige Bedingungen für ganzheitliche Soziale Arbeit und Beratung, deren essenzielles Kriterium es aber weiterhin bleiben muss, sinnerschließende Räume der Integration zu öffnen und an Funktions-Sinn-Bruchstellen Handlungsalternativen zu entwickeln.

1.5 Ökonomisierung und Leistungsorientierung

„Ökonomischer Monismus“ (*Stähli* 1985, S. 376) hat zu einer Ökonomisierung sämtlicher individueller und gesellschaftlicher Lebensbereiche geführt und den Kosten-Nutzen-Gedanken zum leitenden Prinzip des Homo oeconomicus erhoben (*Albert* 2002, S. 2). Die ökonomischen Trends sind bestimmt durch das permanente Bestreben nach Wirtschaftswachstum, getragen vom Traum immer wählender Prosperität (trotz Krisenerscheinungen) und der Perspektive, durch Leistungsorientierung und Omnipotenz beides auch zu realisieren (*Gabriel* 1996b, S. 27).

Eine durch Ökonomisierung und individualisiertes Leistungsdenken geleitete Moderne schafft Ungleichheiten, sie kennt wirtschaftliche Verlierende und führt viel gravierender zum Verlust sozialer Dimensionen. Es gehört zu den zentralen Kennzeichen sozialpädagogischer und sozialarbeiterischer Beratung, dass sie besonders Phänomene der Ungleichheit und Ausgrenzung in den Blick nimmt und Handlungsalternativen befördert. Die Sicherheit und Kontinuität von Erwerbsbiographien ist für viele nicht mehr gegeben. Ein Drittel der Gesellschaft lebt in Armut (weniger als 50 Prozent des Nettoäquivalenzeinkommens) und prekärem Wohlstand (50-75 Prozent des Nettoäquivalenzeinkommens) zuzüglich der Menschen, die in verdeckter Armut leben (*Albert* 2002, S. 3 f.). Ihre Chancen an der Befriedigung der von der Gesellschaft definierten sozialen Bedürfnisse teilzuhaben, sind minimiert, Beziehungsformen eben ökonomisiert (*ebd.*, S. 5 f.).

Die funktionale Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen Wirklichkeit hat auch das Eindringen systemspezifischer Wirklichkeitsperspektiven in soziales Handeln und dessen Lösung aus traditionellen Selbstverständlichkeiten zur Folge (*Gabriel* 1996b, S. 18). Folgt man dem Gedanken *Dörners*, ist die Folge der Segmentierung vor dem Hintergrund der Interdependenz der getrennten Segmente, dass auch das Soziale ökonomisch-industrielle Züge tragen muss (*Seibert* 1996, S. 15). War einmal soziales Handeln der Bereich, der nicht mit wirtschaftlichen Kategorien gemessen und gestaltet wurde, so hat sich das verändert. Grenzen wohlfahrtsstaatlicher Finanzie-

rung und die durch die Europäische Union (als vor allem eines *wirtschaftlichen* Zusammenschlusses) verschärfen geschaffene Konkurrenzsituationen und zwingen Sozialer Arbeit zunehmend eine industriell-ökonomische Soziallogik auf, die nur schwer mit ihren leitenden Prinzipien zu verbinden ist (Seibert 2001, S. 59 f.).

Vor diesem Hintergrund stellen sich erneut ethische Fragen hinsichtlich der Prioritätenfolge von Mensch und Wirtschaft, der „sinn-vollen“ Bewertung von Mensch und Leistung, der Konkretisierung solidarischer Werte im Kontext der Tendenz zu einer Individualisierung von Not und so weiter. Soziale Arbeit steht vor der Herausforderung, Perspektiven für „das Zusammendenken und Handhaben von Ökonomie und Sozialheit ... (und) Ethik und Effizienz“ zu entwickeln (Seibert 1996, S. 43). Außerdem ist zu prüfen, inwieweit Bereiche Sozialer Arbeit überhaupt Marktgesetzen zugänglich sind. Beratung beispielsweise ist es nur bedingt, wenn sie um der Menschen und nicht um des Gewinnstrebens willen geschieht. Ökonomisierung bedeutet nicht ausschließlich Kommerzialisierung (Eichhorn 1996, S. 214). Im Zuge der Ökonomisierung besteht auch die Chance, Handeln und Standards neu zu qualifizieren und Weltanschauung in der Dienstleistungsgesellschaft glaubwürdig zu konkretisieren. Dieser Anspruch im Hinblick auf Qualitätsentwicklung und -sicherung stellt sich nicht zuletzt für christlich verortete Sozialarbeit.

1.6 Rahmenbedingungen von Sozialer Arbeit in konfessionellen Wohlfahrtsverbänden

Konfessionelle Wohlfahrtsverbände sind besondere Institutionen Sozialer Arbeit. Als solche sind sie natürlich mitbestimmt durch die bisher geschilderten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen und Herausforderungen. Darüber hinaus ergeben sich aus ihrer geschichtlichen Entwicklung sowie ihrem strukturellen und organisationalen Kontext eigene Aspekte, die hier kurz skizziert werden.

Kirche und Diakonie

Das Diakonische Werk (DW/EKD) oder der Deutsche Caritasverband (DCV) sind gleichzeitig Teil der Kirchen und ihres Handelns (das Diakonische Werk zum Beispiel als Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland) und als freie Verbände der Wohlfahrtspflege selbstständige Institutionen Sozialer Arbeit (Deutscher Caritasverband 1997, S. 5, S. 12 ff., Diakonisches Werk der EKD 1997, S. 4). Dieser Doppelstatus fordert eine doppelte Plausibilität der Konzepte, sowohl kirchlich-theologischer als auch sozialwissenschaftlicher Art. Das von Dörmer identifizierte gesellschaftliche Muster der Entkopplung von Sinn

und Funktion schlägt aber auch hier auf den kirchlich-wohlfahrtsverbandlichen Kontext durch. Durch historische Entwicklungen und gesellschaftliche Bedingungen befördert, auf die in diesem Rahmen nicht näher eingegangen werden kann, lässt sich heute an vielen Stellen eine Trennung von Kirche und Diakonie beobachten (Seibert 1996, S. 41). Die Folge sind Legitimierungsprobleme einer ursprünglich zusammengedachten ganzheitlichen Identität, die tendenziell immer mehr auseinander klafft in eine „Sozialarbeit, die Sinnkrisen nicht wirklich beheben kann, und eine Theologie, die nicht recht funktional werden kann“ (ebd.). Die Legitimierungsschwierigkeiten machen es kirchlichen Wohlfahrtsverbänden schwer, die geforderte doppelte Plausibilität ihrer Konzepte herzustellen und umzusetzen und dadurch eine christlich-sozialarbeiterische Identität identifizierbar zu qualifizieren.

Genau diese zweifache Plausibilität gehört jedoch zum Profil konfessioneller Sozialarbeit. Sie für Klientinnen und Klienten sowie für Mitarbeitende zu qualifizieren, bedeutet eine Gradwanderung und neue dialogische Integrationsprozesse. Eine einseitige Fokussierung auf den Bereich der Sozialen Arbeit und eine Trennung von Diakonie und missionarischem Auftrag der Kirchen würde essenziell-religiöse Dimensionen abkoppeln und eine Selbstsäkularisierung des Verbandes fördern. Sie würde bedeuten, dass im Zuge einer angestrebten Zweckfreiheit letztlich auch die „neutrale“ Soziale Arbeit der kirchlichen Träger grundlos wird (Gebhard 2000, S. 77 ff.). Gleichmaßen würde auch eine einseitige theologische Fokussierung wichtige Dimensionen und Standards Sozialer Arbeit ausblenden. Nur über Konzepte der Integration ist ganzheitliches Profil zu bilden.

Kirchliche freie Träger des Wohlfahrtsstaates

Die Geschichte des Deutschen Caritasverbandes und des Diakonischen Werks zeigt die enge Einbindung des freien Wohlfahrtswesens in den Sozialstaat. Dieses Bündnis ist geprägt von einem Mitwachsen der Wohlfahrtsverbände bei gleichzeitiger Ausdehnung des Sozialstaats und seiner Sicherungs- und Leistungssysteme bis an die zur Zeit akut gewordenen Grenzen. Potenziert wurde diese Entwicklung durch die in Deutschland grundgelegte subsidiäre Ausgestaltung der Organisation sozialstaatlicher Leistungen (Seeber 1996, S. 187 f.). Sparzwänge und eine daraus resultierende Aufweichung des Subsidiaritätsprinzips in Richtung allgemeiner Privatisierung des sozialen Sektors markieren Grenzen und Risiken dieser Entwicklung. Die kirchlichen Wohlfahrtsverbände sind gezwungen, vor diesem Hintergrund zu prüfen, wie ihr Profil und daraus abgelei-

tete Ursprungsaufträge erkennbar bleiben und nicht durch unreflektierte Übernahme aller nicht mehr gesicherten Leistungen, sowie eine unkritische Ökonomisierung an essenzieller Kontur verlieren (*ebd.*, S. 189 f.). Dabei stellt sich die Glaubwürdigkeitsfrage in durchaus ambivalenter Weise. Die Einbindung als Wohlfahrtsverband in den Sozialstaat bedeutet, an dessen momentane sozialpolitische Ausrichtung (Privatisierungstendenz) gebunden zu sein. Auf der anderen Seite ist das Image der Verbände geknüpft an gegenläufige soziale Erwartungen der Bevölkerung, die mehrheitlich Angst vor Sozialabbau artikuliert (*Seibert* 1996, S. 36 f.), und nicht zuletzt an eine erkennbare kirchliche Identität und damit verbundene Erwartungen, wie sie jenseits von Gewinnstreben deutlich werden (*Seeber* 1996, S. 192).

Die konfessionellen Verbände sind, wie alle gesellschaftlichen Organisationen, von strukturellem Wandel betroffen, sie haben aber in ihrer Ausweitung innerhalb des Sozialstaats selbst dazu beigetragen, dass sich Soziale Arbeit beziehungsweise Wohlfahrtspflege heute durch institutionelle Ausdifferenzierung und Professionalisierung gestaltet (*Eichhorn* 1996, S. 209). Dies führt auf der einen Seite zu einer Steigerung des Leistungsniveaus, aber eben auch zu Verrechtlichung, Bürokratisierung, der Notwendigkeit, sich auf komplexe Verfahrensweisen zu konzentrieren und finanzielle Rücksichten zu nehmen und anderes mehr (*Seeber* 1996, S. 190 f.). Die „latente Verstaatlichung der Tätigkeit freier Träger“ (*ebd.*, S. 192) birgt die Gefahr, dass Innovationskraft verloren geht, Gestaltungsräume sozialen Handelns eingeschränkt und Konstitutiva christlichen Profils nicht mehr ausreichend entfaltet werden können, weil die Prioritäten scheinbar anders gesetzt werden müssen (*Eichhorn* 1996, S. 212).

1.7 Inkulturation – Zusammenfassung

Am Ende dieses Kapitels sollen Bezugspunkte Sozialer Arbeit im Kontext moderner Gesellschaft markiert werden, um auf dieser Grundlage weitere Perspektiven zu entwickeln. Moderne Gesellschaft ist geprägt von einer Situation radikalisierten Pluralismus und komplexer Ausdifferenzierung. Soziale Arbeit, Theologie, Humanwissenschaften und andere Systeme sind gefordert, in dialogischer Weise Grundlagen und Konzepte der Ganzheitlichkeit zu entwickeln. Der Strukturwandel trifft auf den Menschen und zeigt sich in Enttraditionalisierung der Lebensformen und Erosion der Großgruppenmilieus (wie Kirchen, Wohlfahrtsverbände) und führt zu Individualisierung als gesellschaftlichem Megatrend. Ökonomisierungsprozesse und Leistungsdenken werden zu einem leitenden, aber ambivalenten Prinzip. Ethische Orien-

terung, der Umgang mit Grenzen, die Ausrichtung auf Sinn- und Werthorizonte, soziales Handeln an Sinn-Funktions-Bruchstellen, Beziehungsangebote in sozialer Armut und Räume für neue Solidaritäten gewinnen aktuelle Relevanz für konzeptionelle Orientierung Sozialer Arbeit.

In säkularisierter, rationalisierter Gesellschaft ist die Klage über das Ende eines „goldenen Zeitalters“ unangemessen. Genauso wenig treffen Versuche einer Renaissance der Säkularisierungsthese die gesellschaftliche Realität. Religiöse Bedürfnisse sind in Alltagswirklichkeiten präsent und fordern Gestaltungsräume. Konfessionelle Wohlfahrtsverbände gestalten sich als Compositum mixtum christlich verorteter Sozialarbeit zwischen Kirche und diakonischer Sozialarbeit, zwischen freier Trägerschaft und wohlfahrtsstaatlicher Eingebundenheit und können nur in diesem Spannungsfeld ihr Profil gewinnen.

Dieser gesellschaftliche und kulturelle Kontext ist bindender Bezugsrahmen für alle Soziale Arbeit. Es war dem Verfasser deshalb wichtig, ihn in dieser Weise an den Anfang seiner Arbeit zu stellen. Gesellschaftliche Modernisierungsschübe machen eine neue Reflexion und erneute „Inkulturation“ (*Gabriel* 1996b, S. 15) notwendig. Diese Inkulturation beinhaltet, wie die gesamte gesellschaftliche Situation, Risiken und Freiheiten, bedeutet „riskante Chancen“ (*Keupp* 1988, S. 7) und „riskante Freiheiten“ (*Beck; Beck-Gernsheim* 1994, S. 11). Sie wird sich nur in einem „Dazwischen“ konkretisieren lassen, zwischen verschiedensten Trägerintentionen (auch christlichen) und Systemzwängen, zwischen Rechtsorientierung und normverändernder Notwendigkeit, zwischen individueller Hilfe und gesellschaftlicher Bedingtheit von Not (*Seibert* 1996, S. 11 ff., S. 24 f.). Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage nach „erforderlichen Ressourcen, um Freiheitschancen und Möglichkeiten zu nutzen“ (*Keupp* 1988, S. 7) und Risiken zu bewältigen. In diesem Spannungsfeld stellt sich somit auch die Frage nach religiös-christlichen Ressourcen in gesellschaftlicher Gegenwart. Ihr soll im nächsten Kapitel nachgespürt werden.

2. Implikationen christlicher Grundorientierung

Auf der Folie gesellschaftlicher Analyse sollen im Folgenden allgemein religiöse und dezidiert christliche Perspektiven skizziert werden. Christliche Grundorientierung wird dabei in einem weiteren Horizont zu entfalten sein: Aspekte einer grundsätzlichen anthropologisch-religiösen Grunddimension, Erfahrungsansätze von Religiosität und zentrale Implikationen christlichen Glaubens sollen gebündelt werden. Dabei wird sich zeigen, wie diese christlich-religiösen Dimensionen immer wieder Bezugspunkte zur gesellschaftlichen Situation erschließen, Antwortmöglichkeiten auf individuelle und gesellschaftliche Fragen anbieten und somit Grundorientierungen für individuelles und soziales Handeln eröffnen. Die kontroverse Lage der theologischen und religionswissenschaftlichen Fachdiskussion kann und soll im Rahmen dieser Arbeit nicht entfaltet werden. Vielmehr sollen zentrale Grundeinsichten vorgetragen werden. Gemäß der integrativen Themenstellung ist der Verfasser bemüht, neben den sozialwissenschaftlichen auf zentrale theologische Sachverhalte abzuheben, diese aber in einer integrierenden Sprache, die säkularisierte Sprachwirklichkeiten berücksichtigt und Übersetzung leistet, einzuführen.

2.1 Religion als anthropologische Grunddimension

Weltoffenheit und Gottoffenheit

Die philosophische Anthropologie *Gehlens* (auch *Scheler*, *Plessner*) betont nachhaltig die Extrapositionalität des Menschen. Demgemäß ist der Mensch ein unfertiges Wesen, unspezialisiert, ohne die sichere Instinktapparatur der Tiere. Als ein weltoffenes Wesen lebt der Mensch eben nicht in einer festmontierten Umwelt, sondern muss sich seine Umweltbeziehungen erst schaffen, seinen Lebensvollzug reflektieren und Sein und Handeln transzendieren. Der Mensch fragt dabei über sich hinaus, um Sicherheit in Orientierung und Verhalten in einer sonst überwältigenden, fremden Welt gewährleisten zu können (*Mörth* 1986, S. 38 f.). Als kollektiver Prozess sozialer Konstruktion führt diese Weltoffenheit unter anderem auch zur gesellschaftlichen Bildung der Institution Religion als einer notwendigen Entlastungsform (*ebd.*, im Anschluss an *Luckmann* und *Berger*). Solche „transzendente“ Weltoffenheit konkretisiert sich immer als Raumoffenheit, im Sinn einer Offenheit für die Weltfülle (nicht nur Umwelt-

fülle) und einer Zeitoffenheit, die Zukunftsperspektiven sucht (*Noack* 2002, S. 127 ff.).

Pannenberg führt den Ansatz *Gehlens* theologisch weiter. Als ein weltoffenes Wesen kann und wird der Mensch über das hinausgehen und -fragen, was er schafft. In seiner Suche nach dem letzten Sinnhorizont bleibt die Welt – und was darüber hinaus geht – dem Menschen aber unverfügbar. Er braucht, um die Weltoffenheit in der Spannung von gewonnener Freiheit und notwendiger Sicherheit riskieren zu können und dadurch Mensch zu sein, ein Gegenüber, das Vertrauen, ja Urvertrauen begründet (*Pannenberg* 1983, S. 68 f., *ders.* 1964, S. 23 ff.). „Für dieses Gegenüber, auf das der Mensch in seinem unendlichen Streben angewiesen ist, hat die Sprache den Ausdruck Gott“ (*Pannenberg* 1964, S. 11). Die Frage nach sich selbst, die Frage nach der Welt, die Frage nach dem Ursprung – die Weltoffenheit – ist letztlich Gottoffenheit (*Pannenberg* 1983, S. 69 ff., *ders.* 1964, S. 11 ff.).

Tiefen- und Sinndimension

Das religionsphilosophische Verständnis *Tillichs* führt den Gedanken der Gottoffenheit weiter und knüpft dabei an die existenzielle Relevanz der Sinnsuche für jeden Menschen an. „Religiös sein bedeutet, leidenschaftlich nach dem Sinn unseres Lebens zu fragen ... Eine solche Auffassung macht Religion zu etwas universal Menschlichem ... Religion als Tiefendimension ist ... das Sein des Menschen, sofern es ihm um den Sinn seines Lebens und Daseins überhaupt geht“ (*Tillich* 1969, S. 9). „Religion ist im weitesten und tiefsten Sinne des Wortes das, was uns unbedingt angeht“ (*Tillich* 1964, S. 38).

Der Ansatz von *Tillich* und auch andere Konzeptionen theologischer Anthropologie erschließen Menschsein als zutiefst religiös und die religiöse Dimension in jedem Menschen, seine „transzendente Verwiesenheit auf das absolute Geheimnis, die die Grunderfahrung Gottes ausmacht“ (*Rahner* 1976, S. 61), als ein im Menschsein angelegtes „dauerndes Existential“ (*ebd.*). Die religiöse Dimension wird mit einer Vielfalt unmittelbarer Erfahrungen, die uns „unbedingt angehen“, identifiziert und stellt sich als anthropologische, substanziale Grundbefindlichkeit menschlicher Existenz, eben als Tiefen- und Sinndimension, dar (*Koervers* 1988, S. 78 ff., hier werden auch einige solcher Erfahrungen genannt).

Transzendentalität und Grenzerfahrungen

Es wurde in den bisherigen Ausführungen schon verschiedentlich auf die Bedeutung von Religion in der Alltagswirklichkeit verwiesen. Vor dem Hintergrund

der obigen anthropologischen Erkenntnisse und des damit verbundenen Erfahrungspotenzials soll nun die religiöse Grunddimension soziokultureller menschlicher Existenz im Hinblick auf alltägliche Grenzerfahrungen noch einmal von einer religionssoziologischen Seite ausgeleuchtet und konkretisiert werden.

Luckmann und *Berger* verstehen religiöse Sinnstiftung als eine transzendierende Wirklichkeitskonstruktion. Die soziale Konstruktion von Religion errichtet hinter der Alltagswelt eine Sinnordnung in Grenzerfahrungen, erhält diese und legitimiert sie (*Berger; Luckmann* 1989, S. 102 ff.). Als ein „heiliger Kosmos“ (*Berger* 1971, S. 52) schützt sie die soziale und individuelle Existenz vor dem Chaos der Sinnlosigkeit. Im Zuge der Säkularisierung, Rationalisierung und Ausdifferenzierung der Gesellschaft (siehe Kapitel 1) geht einer soziokulturellen Sinnstruktur ihre durchgängige Plausibilität verloren (*Mörth* 1986, S. 92 ff.). Will man nicht kontrafaktisch an der religiösen Tradition festhalten, was kaum möglich ist in einer veränderten Realität, und will man auch nicht die religiöse Dimension säkularisieren, weil dies den anthropologischen Grundbedürfnissen nicht entspricht, bleibt in unserer pluralistischen Situation nur eine Fokussierung auf (religiöse) Erfahrungen, um „Spuren der Transzendenz“ neu zu erschließen. Mögliche religiöse Sinnstiftung ist damit zuerst in der Lebenswelt und in Alltagswirklichkeiten verwurzelt (*ebd.*, S. 1 ff., S. 104).

Zu den fundamentalen Erfahrungen des Menschen gehören die Erfahrungen von Grenzen der Natur- und Sozialwelt, die sich dann konkretisieren, wenn bisher fraglos Erlebtes aktiv in Frage gestellt wird oder „Selbstverständlichkeiten“ fraglich werden (*ebd.*, S. 105 f.). Die Undurchschaubarkeit der Lebenswelt, die Erfahrung von Grenzen psychischer, physischer und rationaler Möglichkeiten, eine nicht berechenbare und beeinflussbare Zukunft sind nur einzelne Elemente solcher Grenzerfahrungen. Diese bergen transzendente Aspekte der Lebenswelt in sich und können als „kleine Transendenzen im Alltag“ (*ebd.*, S. 107) gedeutet werden. Sie fragen nach Sinn, sie motivieren, alltäglich eigene Alltagswirklichkeit über eine Grenze auf etwas zu beziehen, eben zu transzendieren und nicht-alltägliche Wirklichkeiten zu integrieren. Religion gewinnt in diesem Zusammenhang ihre elementare Bedeutung darin, dass sie Grenzerfahrungen thematisiert und die Möglichkeit bietet, sie im alltäglichen Handeln zu stabilisieren.

Für die Integration religiöser Dimensionen im Rahmen christlich verorteter, beratender Sozialarbeit ist auf Grund dieser Erkenntnisse festzuhalten: Die an-

thropologische Grunddimension von Religion eröffnet eine Perspektive, Menschsein und Wirklichkeitskonstruktion in ganzheitlicher Weise zu deuten. Sie betont die Relevanz von Transzendentalität bei der Bewältigung individueller und gesellschaftlicher Grenzerfahrungen und Sinnsuche. Nicht zuletzt führen Erfahrungen von Grenzen Menschen auch in Beratung. Die oben referierten Erkenntnisse haben deshalb praktische Reichweite für (religions-)pädagogisches und auch beraterisches Handeln, wenn es darum geht, oft verschüttete Dimensionen der Tiefe wieder freizulegen und „Spuren der Transzendenz“ im Alltag neu wahrnehmen zu helfen. Religiosität wird hier in einem weiten Sinn verstanden. Sie kann sich christlich, aber sicher genauso in anderen institutionell gefassten Religionen und Glaubenssystemen ausdrücken. Für jede christlich verortete Sozialarbeit ist sie aber elementarer Anknüpfungspunkt, nicht nur für christliche Klientel und Beratende.

2.2 Erfahrungsansätze positiver Religiosität

Nach einem eher substanziellen Blick auf Religion als menschliche Weltdeutung und Sinngebung durch Transzendenzbezug soll in einem zweiten Schritt die Funktion und Motivation von Religiosität in ausgewählten, und damit in keiner Hinsicht vollständigen Aspekten dargestellt werden. Die neuere Religionspsychologie liefert eine Vielzahl von Erfahrungsansätzen (*Grom* 1992, S. 117 ff.), von denen hier zwei skizziert werden. Die Erkenntnisse korrelieren mit Ergebnissen der Lebensqualitäts- und Mental-Health-Forschung.

Neuere Untersuchungen der Lebensqualitätsforschung und Mental-Health-Forschung belegen einen moderaten, aber durchaus signifikanten positiven Zusammenhang von Religiosität und subjektivem Wohlbefinden (kognitiv im Hinblick auf Lebenszufriedenheit, emotional im Hinblick auf Glückseligkeit) sowie Religiosität und psychischer Gesundheit (im Hinblick auf Sinnerfülltheit, Selbstwertgefühl und anderes). *Grom* nennt zentrale Quellen beider Forschungsbereiche und stellt detailliertere Ergebnisse vor (*Grom* 2002, S. 197 ff.), die im Rahmen dieser Arbeit nicht im Einzelnen dargelegt werden können.

Die Ergebnisse dürfen nicht im Sinn einer Instrumentalisierung des Glaubens interpretiert werden, dieser bleibt unverfügbar. Wenn aber Glaube, religiöse Praxis und Einstellung um ihrer Selbst willen konkretisiert werden, haben sie, nicht zuletzt krisenhaft forciert, positive Wirkungen. Religion dürfte über die objektiven Lebensbedingungen hinaus das subjektive Wohlbefinden fördern und präventiv-projek-

tiv zum Erhalt der psychischen Gesundheit beitragen – als eine personale und soziale Ressource unter anderen (*ebd.*, S. 199), vielleicht nicht unbedingt die wichtigste, aber durchaus nicht belanglos. Das Neue Testament (NT) unterstützt diesen Befund, indem es durchgängig auf den Zusammenhang von Glauben und Heil verweist. Lebenszufriedenheit und deren Tragfähigkeit in Krisen sowie seelische Gesundheit können hierbei als Aspekte eines heilen Lebens verstanden werden.

Wie Religiosität den Umgang mit krisenhaften Lebensereignissen und belastenden Situationen günstig beeinflussen und gleichzeitig zum befriedenden Aufbau von Lebensqualität beitragen kann, soll an zwei Erfahrungsdimensionen dargestellt werden.

Die Psychologie hat auf breiter Ebene die zentrale Bedeutung des Selbstwertgefühls für die innere Einheit (und damit die Bildung von Identität) und für das emotionale Befinden herausgearbeitet. Positives Selbstwertgefühl konstituiert sich aus der Summe der anerkennenden Bewertungen des Individuums, partikular im Hinblick auf Einzelbereiche des Lebens und global auf die ganze Person, wobei es letztlich um die positive Bilanz geht, die jeder einzelne Mensch für sich zieht, und die durchaus auch negative Bewertungen integrieren kann (*Grom 1996*, S. 32 ff., *ders.* 1992, S. 173 f.). Besonders der entwicklungspsychologische Ansatz *Eriksons* (auch *Piaget*) und sozialpsychologische Konzepte (*Mead*, *Cooley* und andere) weisen darauf hin, dass für ein positives Selbstbewusstsein und Selbstwertgefühl die Wertschätzung von Bezugspersonen, also signifikant anderen, unabdingbar ist (*Grom 1992*, S. 174 f.).

Vor diesem Hintergrund eröffnet sich eine psychologische Perspektive, auch Religion in ihrer selbstwertstützenden und emotionalen Bedeutung zu verstehen, wo sie selbstwertbedeutsam wird. Ur- und Grundvertrauen als ein Gefühl der Sicherheit, des Angenommenseins und der Geborgenheit kann – wenn es entwickelt werden konnte – als konstitutiver Faktor für die Entwicklung einer positiven Religiosität gelten (*ebd.*, S. 175 ff., S. 184 ff.). Urvertrauen, das der Säugling in der frühen, affektiven Entwicklung bilden kann, qualifiziert sich selbst schon von Anfang an als fundamentale religiöse Erfahrung, die ihm durch die mütterliche und väterliche Zuwendung, ohne Zutun (im Sinne einer „extra nos“-Erfahrung) zuteil wird. Sie ist eine Grunderfahrung, auf deren Basis weitere Erfahrungen gründen und transzendiert werden können (*Koervers 1986*, S. 107f.). Als eine Haltung in der gegenwärtigen Alltagswirklichkeit ist Urvertrauen die Dimension, auf Grund

derer sich Menschen trotz Scheiterns, gesellschaftlicher und individueller Brüche und Krisen immer wieder neu auf das Leben einlassen können. Aus dem Urvertrauen, das in der Beziehung zu signifikant anderen Bezugspersonen wächst, kann das Vertrauen zu sich selbst, zu Mitmenschen und zur Welt entwickelt werden, und es kann in ein letztes, unbedingtes Getragensein und Bejahtwerden münden, durch den „signifikant Anderen“, Gott, eine „transsoziale Quelle der Zuneigung und Selbstachtung“ (*Grom 1992*, S. 173, *ders.* 1996, S. 32 ff.).

Das Verlangen nach äußerer Kontrolle von bedeutsamen Lebensereignissen – und damit eng verbunden, nach innerer Kontrolle von Frustration, Trauer und Angst – gehören wohl zu den elementaren Bedürfnissen von Menschen. Gerade an der Erkenntnis, dass die eigenen, immanenten Steuerungs- und Bewältigungsmöglichkeiten begrenzt bleiben, dass sich Leben zwischen Hoffnung und Angst verortet, gründet kontrollmotivierte Religiosität als Coping in materieller, psychischer und sozialer Fraglichkeit und Krise (*Grom 1996*, S. 26 ff.). Sie konstituiert sich dabei zwischen den beiden Polen eines passiven Verhaltens, das ein direktes äußeres Eingreifen des Transzendenten, der göttlichen Instanz erwartet, und eines kooperativen Vertrauens auf Hilfe zur Selbsthilfe (*Grom 1992*, S. 145 ff.).

Kann eine weitgehend kooperativ-spirituelle Einstellung in der Entwicklung des Menschen gebildet werden (also nicht im Sinn einer ausschließlich zweckrationalen und manipulativ-magischen Instrumentalisierung des Religiösen), kann sie in der Trauerarbeit krisenhaft forciert und bei der Bewältigung von Angst aktiviert werden? Als Quelle innerer, intrapsychischer Kontrolle bei der Bewältigung von Angst, Trauer und anderen krisenhaften Erfahrungen, die den Menschen aus selbstverständlicher Beheimatung reißen, wirkt Religiosität letztlich unterstützend, nicht bewältigend (*ebd.*, S. 155 ff.). Sie eröffnet einen Ort für gerichtete Klage und ermutigt dazu, sie bietet Trost und Kompensation durch transpersonale Anerkennung, sie thematisiert Grenzen und weist darüber hinaus. Damit vermindert sie Angst und hilft Verluste zu ertragen, motiviert zu eigener Problemlösung und wird zu einer wichtigen Ressource für selbstverantwortliche Bewältigungsschritte, die Beratung schließlich befördern möchte (*Grom 2002*, S. 199 f., *ders.* 1996, S. 26 ff.).

2.3 Christliche Essentials

Nachdem Religion in einem sehr weiten Sinn als menschliches Existenzial dargestellt wurde, nachdem deutlich wurde, wie positive Religiosität als

Sinnressource die Bewältigung und Befriedigung von Entwicklungs- und Lebensaufgaben unterstützen kann, soll nun vor diesem weiten religiösen Horizont (er gilt ganz selbstverständlich auch für die christliche Religion) nach Essentials christlicher Identität und christlichen Glaubens gefragt werden. Dabei soll zuerst ihre Grundlegung in Person und Handeln Jesu Christi beschrieben werden. Im Anschluss daran werden mit einem praktisch-theologischen Blick ihre Wurzeln in urchristlichen Konkretionen betrachtet. Abschließend sollen heute bedeutsame Aspekte christlichen Menschenverständnisses skizziert werden.

Person und Handeln Jesu

Der exegetische Befund des Neuen Testaments (NT) verweist darauf, dass eine Definition, die Gott einholen will, im Grunde nur über seine Selbstdefinition in Jesus Christus möglich ist (Pöhlmann 1985, S. 136). In Person und Handeln Jesu zeigt sich Gott in fundamentaler Weise als Gott der Menschen, der menschlich-mitmenschlich, partnerschaftlich, solidarisch und heilend leiblich-erfahrbar Persongestalt gewinnt (Zerfaß 1992, S. 63 f.). Als „Gott der ist, nur indem er handelt“ (Pöhlmann 1985, S. 136), in konkreten Lebenswelten und Alltagswirklichkeiten, korrelieren in Jesus transzendente und immanente Dimensionen Gottes in ambivalenter Weise – er ist immanent in der Welt und gleichzeitig als transzendenter Horizont ihr gegenüber. Dieser Sachverhalt wird im theologischen Begriff der Inkarnation gebündelt (ebd.). Die Hinwendung zum Menschen in Person und Handeln Jesu eröffnet eine Grundlegung sowie Perspektiven, die es möglich machen, bedeutsame Brücken zwischen gesellschaftlichem Kontext, individueller Lebenswelt und Glauben zu schlagen und Zuwendung zum Menschen und Glauben zusammen zu denken, nicht zuletzt in Sozialer Arbeit. Auch wenn im Rahmen der vorliegenden Arbeit der breite exegetische Befund und seine theologischen Interpretationen nicht dargestellt werden können, sollen einzelne zentrale Aspekte betrachtet werden.

Verkündigung und Handeln Jesu fokussieren darauf, die göttliche Wirklichkeit (Reich Gottes) in immanenten Bezügen zu konkretisieren, hörbar, zeichenhaft sichtbar und erfahrbar zu machen (siehe als Zusammenfassung der Predigt Jesu Mk. 1,15, Lohse 1984, S. 25 f.). In vielfältiger Weise dokumentieren die Evangelien, dass diese Wirklichkeit in der „mitmenschlichen“ Offenbarung Gottes in der Person Jesus Christus, in seinem personalen Angebot und seiner heilenden Zuwendung zu Menschen, seiner Solidarität und Parteilichkeit besonders für Benachteiligte gründet und von dort zur mitmenschlichen

Veränderung der Wirklichkeit aufruft. Kohler nennt drei zentrale Bibelstellen, die für unser Thema besonders relevant erscheinen und macht deutlich, wie Predigt und Handeln Jesu diesen Zusammenhang verschränken: Die Erzählung von der Fußwaschung der Jünger durch Jesus endet mit der Aufforderung: „Tut wie ich euch getan habe“ (Joh. 13,15). Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter erzählt Jesus mit dem Hinweis „Tu desgleichen“ (Lk. 10, 37). Die Verheißung über das Weltgericht (Mt. 25, 40) schließt mit der Erklärung „Was ihr getan habt einem meiner geringsten Brüder (und Schwestern, W.G.), das habt ihr mir getan“ (Kohler 1995, S. 105 ff.).

Das Handeln Jesu ist von einer durchgängigen ganzheitlichen Einheit geprägt, die Verkündigung, soziales Handeln und Heilung zusammenhält, Leib und Seele nicht voneinander trennt, Heilung nicht ausschließlich auf Wohl reduziert, sondern in einem umfassenderen Sinn in Heilungsprozesse einbindet (Gebhard 2000, S. 66 ff.) und Glaubens- und Lebenshilfe als unteilbares, sinnstiftendes und wertgegründetes Orientierungsangebot versteht (Seibert 2001, S. 12, zu Mk. 10,17). Jeshuah (hebr. Jesus) bedeutet Heil im Sinn von ganzheitlicher Hilfe und Rettung (Scheffbuch 1982, S. 173).

Diese Ganzheitlichkeit wird besonders in den Heilungstaten Jesu deutlich. Sie haben alle gleichzeitig ein „leiblich-materielles Substrat, eine soziale Funktion und eine religiöse, spirituelle Dimension“ (Seibert 1986, S. 53). Sie befriedigen körperliche und materielle Bedürfnisse, helfen zu einer (erneuten) Integration in die soziale Gemeinschaft und verändern die soziale Wahrnehmung der Beteiligten und deren Menschen- und Gottesbild. Zeichenhaft und punktuell verweisen die Heilungstaten auf eine neue göttliche Wirklichkeit (Reich Gottes) und sind eschatologische Vorboten einer umfassenden Veränderung, siehe Lk. 4, 18 f., Antrittspredigt Jesu (ebd., S. 53 f.).

Leiden und Auferstehung Jesu sind zentrale Kristallisationspunkte christlicher Verkündigung, an denen sich Person und Handeln Jesu erschließen lassen (Pöhlmann 1985, S. 200 f.). Im Leiden wird die mitleidende, mit den Leidenden solidarische Zuwendung Gottes zum Menschen in besonderer Weise deutlich. Seine Auferstehung kann glaubende Zukunft über Grenzen hinaus begründen (Zippert 1998, S. 9). Der „Christus diakonos“ (Kohler 1995, S. 94) ist somit die Grundlegung christlich verorteter Sozialarbeit und Diakonie. Die Theologik zielt auf die ganzheitliche Zuwendung Gottes zum Menschen, die menschliche Zuwendung motivieren und begründen kann.

Grundvollzüge des Glaubens

Betrachtet man nun die Konkretion obiger Grundlegung in (ur-)christlichen kirchlichen Zusammenhängen (zum Beispiel in *Apg. 2, 42 ff.*), so wird deutlich, dass sich christliches Leben in der Interdependenz verschiedener Lebensäußerungen christlichen Glaubens qualifiziert: Diakonisches Handeln, Verkündigung und Gemeinschaft gehören untrennbar zusammen (*Rohloff 1981, S. 64 ff.*). Von Anfang an sind Wort und Tat aufeinander bezogen. Eine Integration des missionarischen Auftrags von Kirche bewahrt das christlich motivierte helfende Handeln davor, grundlos zu werden und Orientierungsdimensionen zu verlieren (*Gebhard 2000, S. 79*). Andererseits ist „Kirche ... nur Kirche, wenn sie für andere da ist. Sie muß an den weltlichen Aufgaben des menschlichen Gemeinschaftslebens teilnehmen, nicht herrschend, sondern helfend und dienend“ (*Bonhoeffer 1985, S. 193*). Diakonie wird in ihren kirchlichen Wurzeln missionarisch-diakonisch und in diesem Sinne ganzheitlich verstanden (*Gebhard 2000, S. 78 f.*). Sie ist dabei, auch das zeigt der exegetische Befund, konstitutiv in Gemeinschaftsbezüge eingebunden und gestaltet sich in christlich-kirchlichen Beziehungsräumen.

In besonders gebündelter Form verweist die Pastoralkonstitution „*Gaudium et Spes*“ des Zweiten Vatikanischen Konzils auf die wechselseitige Verwiesenheit der Grundvollzüge des Glaubens. Als Grundvollzüge werden genannt: das helfende Handeln (Diakonia), das Glaubenszeugnis (Martyria), die christliche Gemeinschaft (Koininía). Sie fließen zusammen im Gottesdienst (Leiturgia) (*Blasberg-Kuhnke 2001, S. 9*). Nur in der gegenseitigen Durchdringung profiliert sich christliche und kirchliche Identität. Diakonie als ein Grundvollzug, als christlich verortete Sozialarbeit qualifiziert sich nur, wenn sie von den anderen Grundvollzügen nicht abgekoppelt wird (*Puschmann 1998, S. 56*) – so die „Pastoraltheologik“.

Vor diesem Hintergrund erschließt sich ein christliches Konstitutivum in besonderer Weise, das schon durch Person und Handeln Jesu grundgelegt ist. Gottes- und Menschenliebe fallen zusammen, sind gleich notwendig und gleichwertig (Doppelgebot der Liebe, *Mt. 22, 37-40*). „Soziale und spirituelle Transzendenz gehören zusammen und bedingen sich gegenseitig“ (*Fuchs 1999, S. 180 f.*). Christliche Existenz ereignet sich zwischen den Polen einer religiösen Deutung, die das Leben verändert, und einer Veränderung der Lebenswelt, die den Glauben ermöglicht. Wenn die Interdependenz von Diakonie mit „Martyria“ und „Leiturgia“ zusammengehalten wird, wenn Gottesliebe und Menschenliebe sich

wechselseitig bedingen, kann Leben vertieft werden entlang der Kategorien Solidarität Gottes, Solidarität mit den Menschen, transzendente Tiefe (*ebd., S. 181*).

Schon in der urchristlichen Gemeinde sind Brüche in der Verwiesenheit der genannten Grundvollzüge feststellbar – eine ganze Reihe der Passagen in den paulinischen Briefen hebt darauf ab. Auch heute stellt sich auf Grund von Diskrepanzen zwischen der urchristlichen Idee und der Praxisgestalt die Frage nach einer Integration von christlicher Grundorientierung und Sozialer Arbeit in diakonischer Verantwortung mit neuer Aktualität (siehe Kapitel 3). Denn auch heute wird ein Profil christlich verorteter Sozialarbeit/Beratung sich daran messen müssen, wie es die Interdependenz der christlichen Grundvollzüge realisieren kann.

Christliches Menschenverständnis

Ohne in diesem Rahmen eine theologiegeschichtliche Entfaltung im Detail nachzeichnen zu können und zu wollen, sollen in einem dritten Schritt zur Darstellung christlicher Essentials vier zentrale und für heute relevante Aspekte christlichen Menschenverständnisses skizziert werden. Theologische Anthropologie ist in besonderer Weise geeignet, als interdisziplinärer Bezugspunkt einen wichtigen und kritischen Beitrag zum interdisziplinären Dialog zu leisten, wenn sie sich auf human-, sozial- und philosophiewissenschaftliche Erkenntnisse beziehen kann und die Reflexion über den Menschen einschließlich dieser Erkenntnisse in seiner von Gott gegebenen Bestimmung betreibt (*Gebhard 2000, S. 28 ff.*). Anthropologie ist dabei ein Feld, das auch nichttheologische Wissenschaften (vor allem Human- und Sozialwissenschaften) kennen, wenn sie das Menschsein bedenken und orientieren wollen. *Seiberts* Hinweis „Die Geschichte der wissenschaftlichen Anthropologie ist die Geschichte des geglaubten Menschen. Man glaubte zu wissen“ (*Seibert 1986, S. 48*), fordert besonders heraus, über ein christliches Menschenverständnis im heutigen gesellschaftlichen Kontext nachzudenken.

Das christliche Menschenbild besteht wesentlich in der Auffassung des Menschen als Person. Personsein schließt die Fähigkeit zur Reflexivität (nicht bloßes Existieren), zur Welt- und damit Gottoffenheit ein, und da Personalität allen Menschen aneignet, ist in ihr auch die Sozialnatur begründet (*Stock 1999, S. 66 f.*). Der personale Mensch wird in seiner Bezogenheit zu einem personalen Gott gesehen (*Pöhlmann 1985, S. 175*). Personalität und Relationalität sind Konstitutiva des Humanum. Als ein von

Gott Angerufener wird der Mensch erst zum Menschen, zur Person, zum – um den theologischen Begriff zu verwenden – Ebenbild dieses personalen Gottes (*Gen. 1,26*). Als solcher ist der Mensch nicht als Einzelner, sondern auch in sozialer Bezogenheit zu anderen Menschen geschaffen (*Gen. 2,18, Spital 1986, S. 38 ff.*). In so verstandener Personstruktur entwickelt der Mensch seine Individualität nur in personaler Beziehung, oder wie der Personalismus Bubers (*Buber 1966*) es beschreibt, sein „Ich“ am „Du“ (*Pöhlmann 1985, S. 169*). In seiner Offenheit für Gott und die anderen Menschen begründet sich menschliche Existenz – man könnte in Abwandlung eines aufklärerischen Satzes zusammenfassen: „Co-existo ergo sum“. Selbstsein und Mitsein sind keine Gegensätze sondern eine polare Grundgegebenheit personalen Lebens. Der Mensch ist in eine personale Wirklichkeit gestellt, die sich durch Beziehungen erignet und verändern kann (*Spital 1986, S. 40 f.*).

Besonders feministische Theologie (*Heyward, Keller, Sölle* und andere) hat in Adaption von Erkenntnissen feministischer Psychologie grundlegende Aspekte der Relationalität und Verbundenheit herausgearbeitet (*Riedel-Pfäfflin; Strecker 1999, S. 63 f.*). Im Anschluss an *Heywards* „Theologie der Beziehung“ versteht *Sölle* (1999, S.65) Gott als „Beziehungskraft (power-in-relation)“, als „transpersonalen Geist“ (*ebd.*), der sich nicht zuletzt in menschlichen Beziehungen inkarniert, in Beziehungen erfahrbar wird, zur Beziehungs- und Verantwortungsfähigkeit befähigt, darin „Beziehungs-Empowerment“ ist (*ebd., S. 65 f.*). In diesem Sinne erschließt sich der schöpfungstheologische Begriff der Gottebenbildlichkeit, der Entsprechung Gottes in einer vertieften Weise (*ebd., S. 67 f.*).

Christlicher Glaube, verwurzelt in der jüdischen Tradition, zeigt sich als personaler Glaube, als Beziehungsgeschehen und nicht in erster Linie als dogmatische Lehre. Sein Spezifikum liegt darin, dass er auf die heilende Kraft einer Beziehung gerichtet ist. Er kann im Grunde nur personal ins Spiel gebracht werden, indem die personalen Werte erfahrbar werden in Beziehungen (*Pompey; Roß 1998, S. 163 ff.*). Menschlichen Beziehungen eignet unverfügbar und als Geheimnis ein „Mehr“ an (*Riedel-Pfäfflin; Strecker 1999, S. 99*). Es liegt nicht fern, vor diesem Hintergrund zu bemerken, dass offensichtlich die Wichtigkeit des Beziehungsaspektes in menschlicher Kommunikation – und für unser Thema vor allem ihre Konkretion in Beratung als einem kommunikativen Beziehungsgeschehen – mit den theologischen Aspekten eines Mehr in Beziehungen, einer Kraft in Beziehung, einer Personalität und Relationalität im christlichen Menschenverständnis korreliert und

wichtige Umsetzungen in christlich begründeter Beratungsarbeit fordert (siehe dazu vor allem Kapitel 4). Das christliche Menschenbild bietet für Soziale Arbeit in oft depersonalisierenden Strukturen wie Vereinsamung, sozialer Armut oder Scheitern in ökonomisierten und leistungsorientierten Kontexten (siehe dazu Kapitel 1) eine kritische Folie für ihr Handeln.

Es wurde im Rahmen der bisherigen Ausführungen aus verschiedensten Blickwinkeln deutlich, dass Ganzheitlichkeit als wichtige Zielbestimmung von Sozialer Arbeit im Kontext moderner Gesellschaft zu entwickeln ist (siehe Kapitel 1), dass sie zentrale religiöse Kategorie ist (siehe Abschnitte 2.1, 2.2) und den Horizont im Handeln und der Person Jesus und im Vollzug christlichen Glaubens mitbestimmt. Sie gehört zu den heute relevanten Konstitutiva christlichen Glaubens und christlichen Menschenverständnisses. Deshalb soll sie hier als wesentliche Komponente ohne allzu große Wiederholungen noch einmal zusammenfassend benannt werden.

Die biblische Überlieferung versteht durchgängig den Menschen als Ganzheit in einer Einheit von körperlichen, seelischen, geistigen, sozialen und religiösen Dimensionen. Diese Wirklichkeit drückt sich bereits in der biblischen Sprache aus (*Seibert 1986, S. 52 f.*). So formuliert der Schöpfungsbericht „Da ward der Mensch eine lebendige Seele“ (*Gen. 2,7*; der Mensch hat nicht nur Seele, er ist Seele) und versteht mit dem Begriff „nāphesh“ (hebräisch Seele) den ganzen Menschen in einer geradezu systemischen Zirkularität und Reziprozität von Körper, sinnlicher Empfindung, Gedanken, Gefühlen und sozialer Eingebundenheit (*Pöhlmann 1985, S. 106 f.*).

Im Einzelnen fokussiert christliche Anthropologie auf Ganzheitlichkeit unter folgenden kurz skizzierten Aspekten: Sie betont die leiblich-seelische Ganzheit (*Gebhard 2000, S. 189 ff.*) und verweist auf die Ganzheit von Heil und Wohl. Dabei beschreibt der theologische Begriff Heil selbst das Ganzwerden über menschlich verfügbares und gestaltbares Wohl hinaus als religiöse Dimension (*Steinkamp 1991, S. 122 ff.*). Vor diesem Hintergrund hält christliches Menschenverständnis die Ganzheit von Würde und Schuldfähigkeit zusammen. Und nicht zuletzt bezieht christliches Menschenverständnis immer die Umwelt mit ein. Es betont die Ganzheitlichkeit im Hinblick auf die Interdependenz von Individualität, Relationalität und Personalität und im Hinblick auf den Zusammenhang von Individualität und Sozialität in der Verantwortung für soziale Bezüge (*Gebhard 2000, S. 193 ff.*). Ganzheitliches Menschenverständnis theologischer Anthropologie bietet eine reflektive Folie

für Soziale Arbeit. In einer Gesellschaft, die ausdifferenziert, Funktion und Sinn trennt und bis heute von griechischer Philosophie und Rationalisierung mit ihren den Menschen in Teilbereiche aufspaltenden anthropologischen Implikationen geprägt ist, wird Soziale Arbeit wieder ganzheitliche Räume eröffnen müssen, die dem Bedürfnis nach Ganzheitlichkeit entsprechen können.

Es gehört zu den realistischen Grundzügen christlichen Menschenverständnisses, dass es kein idealistisches Bild des Menschen kennzeichnet, sondern in der Lage ist, auch Leiden, Brüche, Fehlbarkeit und Begrenztheit als existenzielle Erfahrungen des Menschseins wahrzunehmen und Perspektiven für deren Ertragen und Annehmen offen hält. Die Bibel beschreibt den Menschen im Spannungsfeld zwischen Gottebenbildlichkeit und zugleich Geschöpflichkeit, zwischen Macht, Freiheit, Autonomie und Abhängigkeit, Begrenztheit, Fehlbarkeit (Stock 1999, S. 69 f.). Die redaktionelle Zusammenstellung der Urgeschichte (Gen. 1-11) reflektiert diesen Spannungsbogen – auf die Schöpfungsgeschichten folgen Sündenfall, Brudermord und Sintflut.

In einem theologisch zentralen Paradigma christlicher Anthropologie formuliert Luther, der Mensch, nicht nur der glaubende, ist „simul iustus et peccator“ (Luther, zitiert nach Pöhlmann 1985, S. 271), zugleich „Sünder und Gerechter“. Entsprechend stellt sich die Gotteserfahrung zugleich als Erfahrung eines liebend sich zuwendenden, offenbaren Gottes und eines hinter dem Leiden verborgenen „Deus absconditus“ dar. Welt- und Gotteserfahrung stehen in diesem komplementären Zusammenhang, in dem sich Widersprüche als Teile eines Ganzen verbinden. Eindeutige, nicht-komplementäre Denkmuster werden dieser theologischen Einsicht nicht gerecht – und auch dem Leben nicht (Jörns 1995a, S. 142). Das Böse, oder was als solches erlebt und gedeutet wird, bildet den eigenen „Schatten“, zeigt das „Nachtgesicht“ (ebd., S. 79) menschlicher Existenz, und es ist (in der tieferen Bedeutung des Wortes) nicht sinnvoll, es vom eigenen Selbst oder von Gott abzuspalten. Christliches Menschenverständnis wendet sich gegen solche Versuche, die existenzielle Aspekte des Menschseins und seine „Gnadenbedürftigkeit“ leugnen würden (ebd., S. 30).

Autopoietische Systeme, und ein solches ist der Mensch auch im biblischen Sinn, bleiben nur dann lebendig, wenn sie Ränder haben, sie würden sich ansonsten auflösen. Leiden, Schuld, Hoffnungslosigkeit, Begrenztheit können als Randerfahrungen beschrieben werden, wie sie auch in Sozialer Arbeit

(und zwar für Sozialarbeiterinnen, Sozialarbeiter und die Klientel) immer wieder aufbrechen (Seibert 1996, S. 9 ff.). Seibert stellt sie in den Kontext des Rechtfertigungsglaubens. Solche Randerfahrungen, „zum Beispiel (der) im Beratungsvorgang mögliche Nullpunkt, die Einsicht in die Gemeinsamkeit abgrundtiefer Verlorenheit“ (ebd., S. 50) können die entscheidende Wende markieren. „Wir werden uns aneinander unserer Hilflosigkeit bewußt ... In solcher Bejahung der (hier: gemeinsamen) Gnadenbedürftigkeit kann die creatio ex nihilo, das Wunder der Gnade Gottes, eintreten“ (ebd.). Der Blick auf Fehlbarkeit, Begrenztheit und Gnadenbedürftigkeit ist für christlich orientierte Sozialarbeit eine Kernperspektive. Sie bewahrt vor „inhumanen“ Idealisierungen (Gebhard 2000, S. 166 f.), vor menschlich-soteriologischer Überhöhung und letztlich Überforderung, Selbstrechtfertigungszwang und Machbarkeitswahn (Sauter 1978, S. 88 f.).

Gottebenbildlichkeit des Menschen und seine Konkretion im Urbild Jesus Christus, der dem Menschen wieder neuen Anschluss an diese Gottebenbildlichkeit ermöglicht (Röm. 8,29; 2 Kor. 3,18), implizieren von Anfang an eine politische, ethische und kulturelle Dimension, die Erde „zu bebauen und zu bewahren“ (Gen. 2,15, Pöhlmann 1985, S. 177). „Der Gedanke der Gottebenbildlichkeit verbindet die Freiheit gegenüber der Welt mit der Verantwortung für die Welt“ (Moltmann 1983, S. 160). Die Sendung und Botschaft Jesu, die Predigt der Propheten und das urchristliche Glaubensverständnis halten diesen konstitutiven Zusammenhang wach. Sie verweisen auf eine gerechte Veränderung der Wirklichkeit, die als eschatologischer Horizont Verheißung und zugleich immanente Erfahrung und Aufgabe ist (zum Beispiel Lk. 4,17-21). Wird Spiritualität als Beziehungskraft gedeutet, dann korreliert sie mit Politik, wenn es im politischen Bereich um die Gestaltung und Strukturierung von Beziehungen zwischen Systemen geht (Riedel-Pfäfflin; Strecker 1999, S. 122 f.).

Christliches Menschenverständnis wendet sich gegen eine Stabilisierung und Individualisierung gesellschaftlich verursachter Not, gegen fromme „Befreiungsverbrechen“, die sich politischer Verantwortung entziehen (Jörns 1995a, 120 ff.). Soziale Arbeit, hier besonders Beratung, die sich der Tradition eines biblisch-christlichen Menschenbildes verpflichtet weiß, wird „Not sehen und handeln“ (Deutscher Caritasverband 1997). Sie wird sich parteilich für Teilhabe aller Menschen an einem Leben gemäß den in unserer Gesellschaft geltenden Maßstäben von Menschenwürde einsetzen, selbstverantwortliche Lebensgestaltung befördern und so soziale Ge-

rechtigkeit einfordern. Nicht zuletzt wurzeln die Menschenrechte in der Gottebenbildlichkeit des Menschen (Huber 1992, S. 591 f.). Dabei impliziert das Gerechtigkeitsverständnis den Aspekt sozialer Verantwortung und solidarischer Anwaltfunktion besonders für Benachteiligte (Puschmann 1996, S. 246 ff.). Christliche Grundorientierung eröffnet eine Vision für politisch-prophetisches Handeln und motiviert zu konstruktiven Perspektiven, Wirklichkeit gerechter zu gestalten.

2.4 Zusammenfassung

Christliche Grundorientierung, wie sie sich aus dem Diskurs dieses Kapitels ergibt, kann anhand von vier konstitutiven Kategorien zusammengefasst werden: Transzendenzbezug, Person und Handeln Jesu, Leiblichkeit und Gerechtigkeit. Nur in ihrer Zusammenschau und gegenseitigen Durchdringung qualifiziert sich christliche Identität. Die Kategorie der Leiblichkeit reflektiert zum einen die leibliche Gestalt der Bewegung Gottes auf den Menschen zu, seine Inkarnation in konkrete Lebenswelten. Zum anderen drückt Leiblichkeit die ganzheitliche Orientierung christlichen Menschenverständnisses aus, das auch Fehlbarkeit und Gnadenbedürftigkeit integrieren kann. Nicht zuletzt nimmt diese Kategorie die personale Dimension christlicher Grundorientierung auf. Der Transzendenzbezug verweist einerseits auf die als Existenzial in jedem Menschen angelegte „Gottoffenheit“, der sich über Grenzen hinaus auf Gott beziehen darf, andererseits erinnert er auch die Unverfügbarkeit Gottes und seine Präsenz in Erfahrungen, die sich nur „extra nos“ erschließen.

Die Kategorie der Gerechtigkeit hält die politisch-prophetische Dimension christlichen Glaubens wach. In Person und Handeln Jesu werden alle Kategorien grundgelegt und konkretisiert. Als der „Christus Diakonos“ begründet er diakonisches Handeln. Solche ethisch-wertorientierte, ganzheitliche und personale christliche Grundorientierung bietet bedeutende Antworten und Horizonte in modernen gesellschaftlichen Fragen. Entscheidend ist in diesem Zusammenhang, inwieweit es gelingt, diese Perspektiven in konkrete Bezüge moderner säkularisierter Gesellschaft zu übersetzen und erfahrbar zu machen. Gefragt ist also vor diesem Hintergrund – ähnlich wie schon am Ende von Kapitel 1 – Inkulturation. Sie braucht ein integratives Theologieverständnis und eine integrative diakonische Sozialarbeit, die christlicher Grundorientierung in konkreten Lebenswelten und Alltagswirklichkeiten und in aktuellen wissenschaftlichen und politischen Diskursen neue Kontur verleihen. Nicht zuletzt verweist eine Rezeption der paulinischen Briefe darauf, dass sich christliche

Grundorientierung von Anfang an im Diskurs mit einer nicht-christlichen, pluralen Umwelt profiliert – und nicht außerhalb von ihr – in gegenseitiger Übernahme von Handlungsoptionen und in kritischer Auswahl und Korrektur. Der Hinweis paulinischer Ethik (1. Thess. 5, 21) – „Prüft aber alles, und das Gute behaltet“ – kann auch heute als Richtschnur für diesen Prozess gelten (Gebhard 2000, S. 234 f.).

3. Integration

Nachdem gesellschaftliche Bedingungen und Entwicklungen dargestellt sowie zentrale theologische und religionswissenschaftliche Implikationen christlicher Grundorientierung benannt wurden, soll nun darauf fokussiert werden, inwieweit diese Dimensionen zusammengebracht und integriert werden können und sich wechselseitig durchdringen. Dabei sollen die Positionen einer Diskussion des Propriums christlicher Sozialarbeit kurz skizziert und Konsequenzen beschrieben werden. Modellhaft werden Perspektiven einer Integration vorgestellt. Es werden Kriterien einer Integration diskutiert und zum Schluss werden auf dieser Folie die Leitbilder des Diakonischen Werks der EKD und des Deutschen Caritasverbandes gelesen und einzelne für unsere Fragestellung relevante Aspekte kritisch beleuchtet. Dabei geht es um die Frage, inwieweit es eine christliche Sozialarbeit überhaupt gibt, oder ob man nur von christlichen Sozialarbeiterinnen und Sozialarbeitern reden darf. Und wenn es christliche Sozialarbeit gibt, wie sie sich profiliert oder profilieren könnte. Auch dieses Kapitel versteht sich zunächst wiederum als Abstecken eines weiten Feldes und möchte darin entscheidende Pflöcke benennen, da der Rahmen dieser Arbeit keine erschöpfende Behandlung erlaubt.

3.1 Propriumsdiskussion und integrative Position

Die Frage nach dem Proprium christlich begründeter Sozialarbeit, nach ihrem diakonischen Profil und ihrer besonderen Qualität hat in einer immer pluraler werdenden Wirklichkeit und nicht zuletzt auch durch Eindringen ökonomischer Wirklichkeiten mit Begriffen wie Marketing oder Corporate Identity neue Brisanz gewonnen. Die Suche nach dem diakonischen Profil ist gekoppelt mit der Frage nach dem Verhältnis von christlichen Essentials und Konstitutiva Sozialer Arbeit, nach dem Verhältnis von Kirche und Diakonie, von Glaube und Lebenswelt, also letztlich mit der Frage nach dem Integrationsverständnis und der Einschätzung der Integrationsmöglichkeiten. Im Grunde zeigen sich drei Positionen, denen die vielfältigen Ansätze zugeordnet werden können:

▲ Es gibt keine christliche Sozialarbeit, nur Sozialarbeit. Ein spezifisch christliches Proprium wird abgelehnt. Diakonie ist von Kirche zu trennen und kann

sich nur zeitgemäß profilieren, wenn sie sich ihrer christlichen Begründungszusammenhänge entledigt (*Gebhard 2000, S. 223*).

▲ Eine ähnliche Extremposition ist auch zur anderen Seite hin feststellbar. Christliche Sozialarbeit bildet ihr Profil durch scharfe, zum Teil dogmatische oder dualistische Abgrenzung von weltlicher Sozialarbeit (und letztlich Welt) als „die bessere Sozialarbeit“ (*ebd., S. 226 ff.*).

▲ Zwischen diesen beiden Positionen finden sich Verortungen, die differenzierte Unterschiedlichkeit aber nicht Trennung beschreiben, Kooperation und wechselseitige Offenheit als konstitutive Kriterien konkretisieren und christliche Sozialarbeit in integrativen Prozessen qualifizieren (*ebd., S. 228 ff.*).

Die weiteren Ausführungen werden zeigen und begründen, dass nur eine integrative, dialogische Position angemessene Perspektive bieten kann, nicht aber die gekennzeichneten dualistischen Extrempositionen. Die Auffassung gründet dabei in der Grundannahme, dass ein Proprium nicht statisch vorgegeben werden darf, sondern in gemeinsamen Prozessen immer wieder neu verhandelt werden muss.

Eine Ausblendung zentraler gesellschaftlicher und sozialwissenschaftlicher Konstitutiva (Ansatz 1) reduziert auf unzulässige Weise die Komplexität einer in diese Wirklichkeit eingebundenen Sozialarbeit, auch einer christlichen. Eine Trennung von Diakonie und Kirche, also die tendenzielle Ablösung der wohlfahrtsverbandlichen Sozialarbeit von ihrer kirchlichen Wurzel (Ansatz 2) bedeutet, den Selbstsäkularisierungstendenzen innerhalb der Kirchen Vorschub zu leisten (*Gebhard 2000, S. 79 f.*) und Ganzheitsbezüge aufzulösen (*ebd., S. 81 f.*). Eine schon vorhandene religiöse Individualisierungstendenz würde befördert werden. Am Ende müsste dann, fast zwangsläufig, das Profil durch die mitarbeitenden Individuen gesichert werden, da ein anderer Rahmen zerbrochen ist (*ebd., S. 169*). Diese Tendenz zur Personalisierung des Propriums führt zu massiver Überforderung (*ebd., S. 44 ff.*) – ein Aspekt, der später anhand einer Betrachtung von Leitbildern noch einmal aufgegriffen werden soll (siehe 3.4). Darüber hinaus führt jegliche Trennung von Diakonie und Kirche zu einer Verhinderung notwendiger wechselseitiger Durchdringung, die diakonischem Handeln die religiöse Dimension erschließt und begründet und Kirche insgesamt für gesellschaftliche Wirklichkeiten und ihr politisches Mandat als wesentliche Institution in der Gesellschaft sensibilisiert und profiliert (*Nowak 2001, S. 84 f.*).

Der Verfasser teilt vor dem dargestellten Hintergrund die Position, dass eine christliche Sozialarbeit qualifizierbar ist. Sie kann sich aber nur in einem integrativen, aushandelnden Prozess zwischen Theologie und Human-, Wirtschafts- und Sozialwissenschaften sowie weiteren Nachbarwissenschaften, zwischen Glauben und Lebenswelt, zwischen Kirche und konfessioneller wohlfahrtsverbandlicher Sozialarbeit profilieren, nicht aber in einer dualistischen, andere Dimensionen entwertenden Trennung.

In Anbetracht einer immer mächtigeren Ökonomisierung von (auch kirchlicher) Sozialarbeit (siehe 1.5) hat sich die Frage der Kompatibilität von Wirtschaft/Wirtschaftsethik und christlich begründeter Sozialethik noch einmal verschärft. Die Positionen, inwieweit beide Systeme überhaupt integrierbar sind, sind breit gefächert zwischen genereller Inkompatibilität (zum Beispiel *Eucken* 1996) und Chancen integrativer Schnittstellen (zum Beispiel *Rich* 1984) (*Seibert* 2000, S. 7). Die umstrittenen Einschätzungen weisen darauf hin, dass auch eine integrative Position grundsätzlich nicht umhinkommt, eine Harmonisierbarkeit kritisch zu betrachten und möglicherweise auch Unvereinbarkeit festzustellen (auch dieser Aspekt wird im Rahmen der Leitbildbetrachtung noch einmal aufgenommen, siehe 3.4).

3.2 Integrative Perspektiven – drei Modelle

Eine ganze Reihe diakoniewissenschaftlicher Konzepte entwickelt integrative Schritte im Sinn einer wissenschaftstheoretischen Grundlegung, die darauf zielt, sowohl gesellschaftliche, sozialarbeiterische als auch theologische, kirchliche Legitimation zusammenzubringen. Diese Konzepte stützen die These der vorliegenden Arbeit, dass nur im integrativen Miteinander verschiedener Systeme weiterführende Perspektiven entwickelt werden können. Drei ausgewählte Modelle sollen in ihren zentralen Aussagen skizziert werden, dies nicht ohne Hinweis, dass hier nur ein Ausschnitt integrativer Diakoniewissenschaft dargestellt werden kann.

Theologie als Entscheidungstheorie

Im Anschluss an die Organisationstheorie *Luhmanns* (1977, S. 9 ff., S. 272 ff.) verweist *Daiber* darauf, dass moderne funktionale Differenzierung (siehe 1.1) neben der Systemebene der Gesellschaft und der Ebene einfachen sozialen Zusammenhaltens eine Zwischenebene ausgebildet hat, die Systemebene der Organisationen. Auch Sozialhandeln muss heute als organisiertes Handeln betrachtet werden (*Daiber* 1980, S. 11 f.). Professionalisierung, Institutionalisierung und Spezialisierung Sozialer Arbeit stützen diese Analyse. Durchgängiges Prinzip der Organisation ist

Entscheidung, so *Luhmann* (1977, S. 284 ff.), die im Rahmen stets pluraler, arbeitsteiliger Ausdifferenzierung notwendig wird, um Problemvielfalt bewältigen zu können.

In Konsequenz dieser Erkenntnisse hinsichtlich der organisationalen Struktur sozialen Handelns und seiner Charakterisierung als Entscheidungshandeln plädiert *Daiber* dafür, dass Theologie für die Diakonie die Funktion einer „Entscheidungstheorie“ (*Daiber* 1980, S. 17) gewinnen und diese in einem handlungs- und gesellschaftlich orientierten Prozess qualifizieren muss (*ebd.*, S. 17 f.). Nur so können Soziale Arbeit (und *Daiber* versteht Diakonie weitgehend als Soziale Arbeit) und Theologie zusammengebracht und kann die Diskrepanz zwischen Theologie und Diakonie gemildert werden: In einem distanzreduzierenden Prozess, der „auf der Ebene organisierten Handelns Entscheidungen, und zwar eben theologisch begründete Entscheidungen“ (*ebd.*, S. 17) inszeniert, Handlungsziele und Visionen formuliert, Praxis kritisch reflektiert, eine theologische Überprüfung der gewonnen Aussagen ermöglicht, Realisierungsbedingungen und Methoden begründet (*ebd.*, S. 17 f.). Eine verkürzte Harmonisierbarkeit ist bei diesem Modell offensichtlich und in realistischer Weise nicht vorgesehen. Im Grunde kann die Diskrepanz nur abgemildert werden in einem dialogischen Aushandlungsprozess verschiedener Disziplinen, Professionen und Wirklichkeitsperspektiven (*ebd.*, 18 ff.).

Diakonie als Gestaltung von Transparenz

Turre verortet Diakonie im „Dazwischen“, nicht in dualistischer Abgrenzung, im Begegnungsfeld zwischen Theologie sowie Human- und Handlungswissenschaften, zwischen Theologie und Pädagogik (1991, S. 257 f.), zwischen Theologie und Psychologie (*ebd.*, S. 246 ff.), zwischen Theologie und Ökonomie (*ebd.*, S. 275 ff.), zwischen Theologie und Medizin (*ebd.*, S. 234 ff.). Die Tendenz der Diakonie ist dabei an ihrer Gestalt „ablesbar“ (*ebd.*, S. 66) und wird hier transparent. *Turre* verweist darauf, dass diakonisches Handeln in seinem Kern darauf zielt, Gottes- und Menschenliebe erfahrbar und glaubwürdig werden zu lassen (*ebd.*). Gleichzeitig wird in der Erfahrung so gestalteten Handelns für Hilfeempfangende Transparenz konkret, wenn sie „durch ihre Heilung hindurch verstehen lernen, daß sie für Gottes Heil überhaupt bestimmt sind“ (*ebd.*, S. 67). Diakonie bleibt nach *Turre* konstitutiv in einen eschatologischen Kontext eingebunden. Diakonie solle nur „Zeichen sein wollen für Gottes Reich, und nicht schon seine Verwirklichung“ (*ebd.*). „Heilung“ und „Verkündigung“ bleiben untrennbar aufeinander verwiesen, „Diakonie will auch Mission sein“ (*ebd.*, S. 109).

Kritisch referiert *Seibert* die implizite Problemanzeige dieses Entwurfs: Die Kluft zwischen Anspruch und Wirklichkeit, die sich nicht zuletzt darin zeigt, dass die von *Turre* für konstitutiv gehaltene Ganzheitlichkeit durch moderne Sozial- und Marktlogik immer weiter konterkariert wird (*Seibert* 1996, S. 126 f.). Ähnlich wie oben bereits angerissen, wird auch hier deutlich: Eine automatische Integration, eine „erkennbare Gestalt“ christlich begründeter Sozialarbeit ist nicht selbstverständlich gegeben, sondern muss immer wieder neu ausgehandelt, „gestaltet“ werden, um Transparenz zu gewinnen.

Wert-zu-Wert-pass-Theorie

Kohler legt ein Diakonie-Kompendium vor, auf das in all seinen spannenden Details hier nicht eingegangen werden kann (eine Rezension findet sich bei *Seibert* 1996, S. 128 ff.). Die „Wert-zu-Wert-Pass-Theorie“ (*ebd.*, S. 42) *Kohlers* soll hier kurz skizziert werden, weil sie meines Erachtens eine wichtige Perspektive für die Fragestellung beiträgt. Für *Kohler* sind Wertorientierung und diakonische Spiritualität grundlegende Bestandteile kirchlicher Sozialarbeit und diakonischen Handelns (*Kohler* 1995, S. 214 ff.). Im „Zusammendriften“ verschiedener Systeme mit unterschiedlichen Sprachen und Werten geht es letztlich darum, die Sprache des anderen zu lernen, um seine Wirklichkeit zu verstehen und mitgestalten zu können. Um die „Werte des Settings“ (*ebd.*, S. 241, *Kohler* meint hier zuerst die christlichen Werte in einer kirchlichen Sozialarbeit) teilen zu können, ist es unabdingbar für Sozialarbeit, „die kirchliche Umgangssprache soweit zu beherrschen, daß man recht versteht, was die Leute meinen und das, was man meint, den Leuten recht zu verstehen gibt“ (*ebd.*, S. 222). Aber auch Theologie muss sozialwissenschaftliche Sprache lernen (*ebd.*, S. 222 f.). Dieser im weiteren Sinn dialogisch orientierte Prozess, Wertorientierung Ausdruck zu verleihen, schließt kritische Distanz nicht aus. Letztlich aber zielt er darauf, dass „Wert zu Wert paßt“ (*ebd.*, S. 241) und Mitarbeitende „eine Spiritualität entwickeln, sei sie bibelorientiert, liturgisch-meditativ oder emanzipatorisch-politisch“ (*ebd.*). Ohne kommunikabel gemachte Wertorientierung und Spiritualität, „ohne die Impulse, die aus der Höhe und der Tiefe, aus einer anderen Dimension kommen, würde ... Person und mit ihr ... Diakonie verflachen ... Was geschieht ist offen. Aber daß es geschieht, darauf kommt es an; denn dann ist das Symbol mit dem Zentrum verbunden, und von daher leuchtet es ein“ (*ebd.*, S. 220).

3.3 Kriterien für eine Integration

Vor dem Hintergrund der Notwendigkeit einer integrativen Perspektive für die Bestimmung des Profils

christlicher Sozialarbeit (siehe 3.1) und in der Reflexion der grob skizzierten Ansätze integrativer Theorie (siehe 3.2) sollen im Folgenden Strukturprinzipien für eine Integration herausgeschält und kurz diskutiert werden. Die Integration von christlicher Grundorientierung und Sozialer Arbeit ist grundlegend getragen von dialogischen Prozessen; die nicht akzeptable Alternative wären hierarchische Unterordnung, Abwertung und Ignorieren einer pluralen Wirklichkeit. Integration ist des Weiteren bestimmt durch Kommunikabilität, weil nur so Stummheit und damit Stillstand überwunden und im Miteinander verschiedener Sprachen Wirklichkeiten konstruiert werden können. Dabei bedeutet Integration immer auch hermeneutische Anstrengung, weil sonst Verstehen und damit auch Hilfe zum Verstehen nicht möglich werden. Diese Strukturprinzipien hängen wechselseitig miteinander zusammen, auch wenn sie hier zum Teil einzeln entfaltet werden. Sie sind die Grundlage für eine Bestimmung von Konstitutiva christlicher Sozialarbeit.

Dialogische Prozesse

Um in einer sozialen Wirklichkeit pluraler und ausdifferenzierter Systeme religiöse Dimensionen einzubringen, bedarf es eines Prozesses, der Pluralität offen hält, verschiedene Subsysteme ohne die Dominanz eines Teilsystems zusammenbringen kann und eine Verständigung über Grundfragen des Menschseins möglich macht (*Stock* 1999, S. 73 f.). In einer pluralen und ausdifferenzierten sozialen Wirklichkeit braucht es den Dialog auf den verschiedenen Ebenen als konstitutives Strukturprinzip. Es bedarf dieses Dialogs zwischen Theologie und Human-, Sozial-, Wirtschaftswissenschaften, zwischen diakonischem Wohlfahrtsverband und Kirche, zwischen Sozialarbeitern, Klientel aus unterschiedlichen Lebenswelten sowie Theologinnen und Theologen. Autoritärmonologische Modelle, die hierarchisch festlegen wollen, was für andere zu gelten hat, sind obsolet geworden. Die systemische Erkenntnis, dass die objektive Wahrheit unverfügbar ist, korreliert hier mit der theologischen, dass auch Gott letztlich unverfügbar bleibt, wie die Wirklichkeit. Aber auch ein Entwurf, der ausschließlich auf Selbstbestimmung und Profilierung ohne Austausch setzt, wird der Herausforderung nicht gerecht, bleibt Emanzipation ohne Gehalt, weil sie nicht aufnimmt, dass Individuen und Institutionen in sozialen Bezügen aushandeln müssen, was für sie gemeinsam gelten soll (*Nipkow* 1991, S. 106 f.). So kann christlich begründete Sozialarbeit nur dann ein erkennbares und erfahrbares Profil entwickeln, christliche Grundorientierung nur dann überzeugend integrieren und Glaube neu ins Spiel bringen, wenn sie offene und dialogische Aus-

tauschprozesse initiiert und sich an ihnen beteiligt. „Was gelten soll und alle überzeugen könnte, muss gemeinsam gesucht und entdeckt, ausgehandelt und erprobt, erörtert und gewagt werden“ (*ebd.*, S.107).

Im Zusammenhang mit der Alphabetisierung von Landarbeiterinnen und Landarbeitern in Südamerika hat *Paulo Freire* ein befreiungspädagogisches Modell von Dialog entwickelt. Die konstitutiven Säulen dieses dialogischen Modells haben auch Gültigkeit für andere Dialoge und können hier zu Grunde gelegt werden. *Freires* Dialogkonzept lässt sich auf der Basis eines Gleichgewichts dreier Grundkomponenten wie folgt zusammenfassen: Gelingender Dialog gründet auf der Vertretung einer dezidierten, eigenen Position, auf Beteiligungsein (Partizipation an Entscheidungsprozessen, Übernahme von Verantwortung) und auf Offenheit (Offenheit für andere Positionen und Wirklichkeiten sowie Veränderungsbereitschaft, (*Freire* 1973, S. 25 ff., S. 72 ff., S. 106 ff., S. 143 ff.). Solcher Dialog ermöglicht erst Kommunikation und in ihrer Folge befreiende Bildungsprozesse (*ebd.*, S. 76). *Freire* versteht seinen Ansatz als „dialogische Aktionstheorie“ (*ebd.*, S. 143). In der Begegnung wird gemeinsam Welt benannt und dadurch Wirklichkeit strukturell verändernd, menschlich konstruiert (*ebd.*, S. 115 f.).

In solchem dialogischen Verständnis können auch zentrale Aspekte unseres Themas gebündelt werden. Christlich begründete Soziale Arbeit bedarf der Gestaltung offener Räume zur Erfahrbarmachung religiöser Wirklichkeitsdimensionen, der offenen Akzeptanz gegenüber anderen nicht-religiösen Wirklichkeitskonstruktionen, einer offenen Auseinandersetzung mit nicht-christlichen Theorien. Dabei hat sie sich um eine wechselseitige Durchdringung in einem nicht hierarchischen, nicht zentralistischen Sinne zu bemühen und in einem partizipativen Verständnis andere Beiträge zu integrieren. Solches Verständnis führt nicht zur Beliebigkeit, sondern lebt von einer kritischen Position, die nicht automatisch harmonisierbar ist. Solche dialogischen Prozesse bieten eine Perspektive für die Integration von christlicher Grundorientierung und Sozialer Arbeit und ermöglichen die Konstruktion eines Profils christlicher Sozialarbeit, die einen Beitrag leisten kann zur Veränderung von Lebenswelten und Wirklichkeiten.

Dialog bedeutet vor diesem Hintergrund nicht sekundäre Addition, bedeutet auch nicht „Indienstnahme“ (*Gebhard* 2000, S. 142, im Anschluss an *Herms*). Um die doppelte Legitimation (theologisch und sozialwissenschaftlich, ökonomisch, humanwissenschaftlich) christlich begründeter Sozialarbeit zu gewähr-

leisten, wird immer wieder das Verfahren der sekundären Addition praktiziert. Aus Zeitmangel, weil es praktikabler erscheint und ein Dialog sehr aufwendig ist, werden theologische und sozial-, humanwissenschaftliche und andere Begründungen relativ unverbunden, selbstständig nebeneinander gestellt. Dieses Verfahren lässt die wechselseitige Durchdringung vermissen, ist kein Dialog im Sinne kritischer Auseinandersetzung (*ebd.*, S. 142 f.). Sekundäre Addition birgt die Gefahr, dass letztlich entweder die Humanwissenschaften zu Hilfswissenschaften der Theologie reduziert werden (Indienstnahme) oder andererseits theologische Erkenntnis auf ein traditionales Normengefüge reduziert wird, dessen Bezug zu impliziten Normen anderer wissenschaftlicher Erkenntnis nicht vermittelt werden kann (*ebd.*), oder sie zum Lückenbüßer für das Nichtmachbare macht, sonst aber als vernachlässigbar erachtet (*ebd.*, S. 304 f.). Sekundär-additive Tendenzen in Leitbildern sollen später noch einmal aufgegriffen werden (siehe 3.4). Für eine Legitimation christlicher Sozialarbeit und ihrer Gestaltung neuer Wirklichkeit braucht es den Dialog. „Im ‚strukturellen Driften‘ und ‚Koppeln‘ ... entstehen nicht einfach additive Konzepte; es entsteht etwas Neues“ (*Seibert* 1996, S. 114).

Mag für die Leserinnen und Leser bisher der Eindruck entstanden sein, dass dialogische Prozesse zu gänzlicher Harmonisierbarkeit und Vereinbarkeit führen, so soll dem hier widersprochen werden. Dialog kann auch in seinem Ergebnis zu einer prinzipiellen Unvereinbarkeit einzelner Aspekte führen, die es kritisch auszuhandeln und auszuhalten gilt (*Gebhard* 2000, S. 143 ff.). Umso mehr ist christlich begründete Sozialarbeit gefordert, in dialogischen Aushandlungsprozessen eine eigene Position hinsichtlich ihres Menschenverständnisses und ihrer Wertorientierung zu qualifizieren. Beratung als ein dialogisches Begegnungsgeschehen bietet schon von ihrem Grundverständnis her einen Rahmen, dialogische Prozesse, wie sie in diesem Unterkapitel verhandelt wurden, zu konkretisieren.

Kommunikabilität

Vor dem Hintergrund der Relevanz von dialogischen Prozessen soll nun mit Kommunikabilität ein weiteres Strukturprinzip für eine Integration christlicher Grundorientierung und Sozialer Arbeit entfaltet werden. Perspektiven aus der Friedenspreisrede von *Habermas* (2001) sollen in diese Überlegungen führen.

Habermas Gedanken sind geleitet von der Frage, wie sich in einer säkularen Welt eine Vermittlung und Integration der normativen Gehalte der religiösen Überlieferung ereignen können – eine Frage, der auch

diese Arbeit nachspürt. Dabei konstatiert *Habermas* „den Abstand zu einer religiösen Überlieferung, von deren normativen Gehalten wir gleichwohl zehren“ (*Habermas* 2001, S. 4). Grundlage für eine Dekonstruktion solcher religiöser Gehalte ist deren Übersetzung in säkulare Kontexte und Sprache (*ebd.*). Dabei geht es nicht darum, in säkularer Sprache die religiösen Inhalte bloß zu eliminieren, sondern die Artikulationskraft religiöser Sprache zu erhalten, zu bewahren und in Übersetzung neu zugänglich zu machen (*ebd.*, S. 3 f.). Dies konkretisiert *Habermas* an der Bedeutung der theologischen Lehrsätze zu „Geschöpflichkeit“ und „Ebenbildlichkeit“ für die Kontroverse über Umgang mit menschlichen Embryonen (*ebd.*, S. 5 f.). Solche Übersetzungsversuche sind unverzichtbar, um der Gefahr des Verlusts wichtiger Sinnressourcen, von dem die moderne Gesellschaft ständig bedroht ist, entgegenzuwirken (*ebd.*, S. 4). Da „die Grenze zwischen säkularen und religiösen Gründen ... ohnehin fließend“ ist (*ebd.*), muss die Übersetzung zu einer „kooperativen Aufgabe“ (*ebd.*), zu einer gemeinsamen Herausforderung der unterschiedlichen Disziplinen werden.

Habermas lässt keine Illusionen darüber aufkommen, dass solche kooperative Übersetzung schwierig ist. Exemplarisch wird dies in seiner Reflexion ökonomischer Bedingungen deutlich. Die Sprache der Ökonomie, die „alle zwischenmenschlichen Beziehungen in das Schema der Orientierung an je eigenen Präferenzen“ (*ebd.*, S. 4) zwingt, verdrängt zentrale soziale Grundlagen, die nicht in Nutzenmaximierung und rationaler Wahl aufgehen. Die biblisch-christliche Tradition hat das immer gewusst. Die Herausforderung nicht zuletzt für christliche Sozialarbeit – hier vor allem Beratung – in säkularen Bezügen besteht darin, diese Tradition immer wieder neu kommunikel zu machen, sie in aktuelle Lebensbedingungen und Gesellschaft zu übersetzen.

Kohler knüpft im Grunde an diese gemeinsam gestellte hermeneutische Aufgabe an, wenn er zur Entwicklung einer beruflichen Kompetenz für in sozialen Berufen Tätige in kirchlichen Kontexten ein „Sprachstudium“ (*Kohler* 1995, S. 222) fordert. Neben der Vertrautheit mit sozialwissenschaftlichen, ökonomischen oder anderen Sprachen sollen sie mit der „kirchlichen Umgangssprache“ (*ebd.*), der religiösen Sprache vertraut werden, um besser zu verstehen und verstehen zu helfen (*ebd.*, S. 220 ff.). Die Vielfalt der Sprachen, die „dialogische Diakonie“ sprechen und verstehen muss, nimmt zu: Alltagssprache, religiöse Sprachen und Glaubenssprache, Sprache der Ökonomie, Körpersprache, Sprache der Administration, Sprache der Lebensgeschichten der Klientel

(*Gebhard* 2000, S. 52). Die Unterschiedlichkeit und Distanz dieser Sprachen stellt die hermeneutische Herausforderung dar, erfordert immer wieder die Auseinandersetzung mit anderen Sprachsystemen und das Bemühen um Verstehen, sowie die Aktualisierung sprachlicher Traditionen in modernen Bezügen. Für christlich begründete Sozialarbeit und Beratung heißt das auch, Glaubenssprache immer wieder neu in Alltagssprache zu übersetzen – und zwar gleichermaßen für die Klientel und die Beratenden, die ja nicht alle kirchlich gebunden und christlich orientiert sind.

Kommunikabilität als Folge gelingenden Dialogs weiß sich an dessen Kriterien gebunden. So wichtig Kommunikabilität ist – und an ihr ist gelegen, ob und wie religiöse Sprache (wieder) integriert werden kann – sie wird nur kritisch reflektiert ihre Kraft gewinnen. Bei allem Bestreben nach Kommunikabilität wird darauf zu achten sein, dass eine eigene kritische Position nicht aufgelöst wird, sonst ist der Dialog nicht möglich und in dessen Folge letztlich auch nicht Kommunikabilität. Übersetzung darf nicht Banalisierung um jeden Preis, nicht beliebige Auflösung von Komplexität und Widersprüchen bedeuten, sonst verliert sie ihre Kraft.

Das christliche Selbstverständnis christlich begründeter Sozialarbeit gibt es nicht – darüber muss sich verständigt werden (*Ziebertz* 1993, S. 151 f.). Damit solche Kommunikation über die pluralen, weitgehend individualisierten Motive und über Traditionen christlicher Grundorientierung zwischen Beratenden und Klientel, zwischen Sozialarbeitern, Theologen und anderen Professionen in kirchlichen Verbänden und Kontexten überhaupt möglich wird, bedarf es gemeinsamer Übersetzungsleistung, „Aktualisierung, Anreicherung und Transformation“ (*ebd.*, S. 152) der biblisch-christlichen Tradition. Qualitativ-quantitative Untersuchungen zum Selbstverständnis diakonischer (nicht nur christlicher) Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter (*ebd.*, *Nübel* 1994) zeigen deutlich eine Vielfalt von Anknüpfungspunkten und Bedürfnissen für eine christlich-religiöse Profilierung und einen geistlich-sozialen Motivtransfer. Dieses Potenzial, auch das zeigen die verschiedenen Studien, kann dann entfaltet werden, wenn es gelingt, den weitgehend privatisierten Charakter der Religiosität kommunikativ aufzubrechen (*Ziebertz* 1993, S. 158 ff.). Erneute Kommunikabilität christlicher Essentials in moderner, säkularer Gesellschaft wird wichtige Sinnpotenziale wieder neu verstehen und erschließen helfen, nicht zuletzt in christlich begründeten Beratungskontexten, die herausgefordert sind, dafür soziale Räume zu eröffnen.

Konstruktivismus und Glaube

Ein kurzer Exkurs über die Interdependenz von Konstruktivismus und Glaube liefert eine interessante Nuance unserer Fragestellung. Sprache hat im Zusammenhang mit Konstruktivismus besondere Bedeutung. Kommunikationsforschung zeigt zum einen, dass Sprache Wirklichkeit abbildet und damit ein wesentliches Instrument der Beschreibung von Wirklichkeiten ist. Hierbei wird im konstruktivistischen Sinn deutlich, dass bestimmte Sprachlogiken auch bestimmte Wirklichkeitswahrnehmungen zur Folge haben und umgekehrt eine bestimmte Wahrnehmung zu einem bestimmten Sprechen über diese Wirklichkeit führt. Andererseits schafft Sprache Wirklichkeiten. Wirklichkeiten werden kommuniziert und konstruiert (Seibert 2001, S. 133 ff., Watzlawick 1981, S. 91 ff., Watzlawick entwickelte seine Überlegungen zur Wirklichkeitskonstruktion hier im Zusammenhang mit selbsterfüllenden Prophezeiungen).

Rebell stellt einen Zusammenhang zwischen diesen Erkenntnissen und dem planvollen sozialen Handeln in den urchristlichen Gemeinden her und erklärt so die Funktion des Kommunizierens von Wundergeschichten. „Dadurch dass man die Wunder Jesu immer wieder erzählte und sich an ihnen inspirierte, baute man ... ein semantisches Universum auf, das einen Nachvollzug der Machttaten Jesu überhaupt erst möglich machte“ (*Rebell* 1989, S. 38). Kommunikation und sprachlicher Ausdruck sind ein konstitutives Kriterium dafür, dass eine „wirklichkeits-schaffende Macht eines bestimmten Glaubens an das So-Sein der Dinge“ (*Watzlawick* 1981, S. 106) zum Tragen kommt.

Die Identitätsprobleme heutiger christlich begründeter Sozialarbeit lassen sich vor diesem Hintergrund auch so verstehen, dass in der Pluralität und Ausdifferenzierung verschiedener Teilsysteme, Sprachen und Motive sich ein „semantisches Universum“ aufgelöst hat und damit einen Bedeutungsrahmen, in dem sich kirchliche Sozialarbeiterinnen und Sozialarbeiter (und auch Klienten) definieren können. Eine erneute Annäherung, kooperative Übersetzung, neue dialogische Kommunikation, die religiösen Dimensionen und Glaubensinhalten sprachliche Gestalt verleiht, würde – folgt man der konstruktivistischen Logik – eine neue Wirklichkeit schaffen, in der auch religiöse Erfahrungen und Schritte zu einer Integration christlicher Grundorientierung neu konstruiert werden können. Der Satz Jesu „Dein Glaube hat dir geholfen“ gewinnt hier für christlich begründete Beratung und Sozialarbeit besondere Relevanz, wenn es die Glaubensüberzeugungen sind, die Verhalten und dadurch Wirklichkeit prägen (*Etzold* 1992,

S. 429 ff.). Dieser Zusammenhang soll in den Handlungsperspektiven für Beratung noch einmal aufgegriffen werden (siehe Kapitel 4).

Konstitutiva

In den bisherigen Ausführungen dieses Kapitels wurden zentrale Kriterien für eine Integration von Sozialer Arbeit und christlicher Grundorientierung benannt. Sie sind geleitet von der Frage nach einer Profilierung christlicher Sozialarbeit, der Frage nach ihrem Proprium. Eine meines Erachtens hilfreiche begriffliche Klärung, die die Propriumsdiskussion aus einer dualistischen Position (zum Beispiel „Christliche Sozialarbeit ist die bessere Sozialarbeit in Abgrenzung von der weltlichen“, siehe 3.1) hin zu einer integrativen, gleichwohl differenzierten Perspektive leitet, führt *Gebhard* 2000 im Anschluss an *Haslinger* ein. Sie unterscheidet zwischen Konstitutiva und Proprium (*ebd.*, S. 235 ff.). Dabei wird deutlich, dass es für christliche Sozialarbeit Aspekte gibt, die für sie konstitutiv sind, die sie aber mit anders begründeten Formen Sozialer Arbeit teilt, die nicht als Proprium geltend gemacht werden können, dazu gehört beispielsweise die Zuwendung zum Menschen, Empathie und anderes mehr. Auf der anderen Seite wird zum Beispiel besonderes in evangelikalen Kreisen die „Abgrenzung von der Welt“ und somit auch von der „weltlichen Sozialarbeit“ als spezifisches Proprium formuliert – dies kann aber nach den bisherigen Erkenntnissen dieser Arbeit nicht als konstitutiv für christlich begründete Sozialarbeit gelten.

Christlich begründete Sozialarbeit, wie sie hier verstanden wird, wird zuerst ihre Konstitutiva und das Wesen christlicher Hilfepraxis, das durchaus viele Elemente mit anderem Hilfehandeln teilt, und auch ihre Hoffnungen und Visionen verständlich machen und nicht nur auf das fokussieren, was sie von anderen unterscheidet. Sie wird diese Konstitutiva zunächst unter Absehung des Vergleichs mit „weltlicher Sozialarbeit“ und nicht durch Abwertung anderer benennen (*ebd.*, S. 237). Die Konstitutiva christlicher Sozialarbeit lassen sich nicht in einer dualistischen Abgrenzung, von Kirche und Gesellschaft, von Sozialwissenschaft und Theologie, von Glaube und Lebenswelt, von Diakonie/Sozialarbeit und Kirche, sondern nur in einem dialogischen Prozess aushandeln. Nur so kann sich christliche Sozialarbeit profilieren und die Dimensionen der für sie konstitutiven christlichen Grundorientierung (siehe Kapitel 2) und ein für sie ebenso konstitutives soziales Handeln in konkreten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen (siehe Kapitel 1), konstitutive biblisch-theologische Grundlegung und konstitutive sozial-, human- und handlungswissenschaftliche Fundierung integrieren.

Mit solchem Verständnis einer Profilierung der Konstitutiva bleibt christliche Sozialarbeit an den helfenden und Hilfe suchenden Menschen orientiert und mindert die Gefahr, dass in „Propriumdiskussionen“ das Ziel der Stabilisierung der kirchlichen Institution dominiert und eigentlich konstitutive Ziele, wie beispielsweise Lebens- und Glaubensorientierung für Klientinnen, Klienten und sozial Tätige in den Hintergrund geraten (*ebd.*, S. 235 ff.).

3.4 Kritische Anmerkungen zu Leitbildern

Zum Abschluss dieses Kapitels sollen auf der Folie der gewonnenen Ergebnisse, eines notwendigen integrativen Aushandlungsprozesses, seiner Kriterien und Strukturprinzipien des Dialogs, der Gestaltung von Kommunikabilität, Übersetzung und Hermeneutik und dadurch der Konkretion von Konstitutiva und der Konstruktion neuer Wirklichkeiten, die Leitbilder der kirchlichen Wohlfahrtsverbände (*Deutscher Caritasverband 1997, Diakonisches Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland 1997*) gelesen werden. Einige ausgewählte Aspekte sollen ohne Anspruch auf Vollständigkeit markiert werden.

Die Tatsache, dass beide kirchliche Wohlfahrtsverbände in einem breiten partizipativen Prozess (*Lehmann 1996, S. 9 ff., Diakonisches Werk 1997, S. 1*) ein Leitbild formuliert und öffentlich gemacht haben, das „im Gespräch bleiben“ und „kein statisches Papier“ sein soll (*Diakonisches Werk 1997, S. 1*), eröffnet eine wichtige dialogische Perspektive für einen Diskurs unterschiedlicher wissenschaftlicher Beiträge und dialogische Orientierung für Mitarbeiterschaften und Klienten (*Deutscher Caritasverband 1997, S. 1, S. 14, Diakonisches Werk 1997, u.a. S. 4*). Die Leitbilder sind grundsätzlich getragen von dem Anliegen, durch Kommunikabilität integrative Prozesse zu initiieren. Allerdings bleiben die Texte weitgehend postulierend und in Konkretionen offen. So hält das Diakonische Werk fest: „Unsere Tradition verpflichtet uns. Wir nehmen sie auf und übertragen sie in die Herausforderungen der Zeit“ (*ebd.*, S. 3). Das Leitbild knüpft damit an konstitutive Übersetzungsnotwendigkeiten an. Was aber die konkreten gesellschaftlichen, sozialarbeiterischen, ökonomischen und sonstigen Herausforderungen (auch Risiken) sind, wird nicht formuliert. Für eine Konkretion von Integration christlicher Grundorientierung und Sozialarbeit in heutiger Gesellschaft ist das jedoch unabdingbar. Ähnliches lässt sich auch an anderer Stelle beobachten – offene Aushandlungsprozesse werden ansatzweise im Zusammenhang der Ausführungen zur Dienstgemeinschaft (*ebd.*, S. 4) postuliert, gleiches gilt für eine kritische Partnerschaft mit dem Sozialstaat (*ebd.*). Was diese offenen Prozesse letztlich für

den Verband, für einzelne Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, für einen interdisziplinären Dialog bedeuten, bleibt weitgehend unbeantwortet. Das Caritasleitbild wird, was partizipative Orientierung innerhalb des Verbandes und der Mitarbeiterschaft angeht, etwas konkreter (*Deutscher Caritasverband 1997, S. 12 ff.*), Perspektiven für einen interdisziplinären Dialog können, wenn überhaupt, nur punktuell zwischen den Zeilen erahnt werden.

Besonders im Caritasleitbild fällt auf, dass die Beschreibung von Zielen und Aufgaben, die theologischen Grundlagen und die Darstellung des Organisationsprofils sowie des Leistungsprofils und der Dienstleistungsorientierung tendenziell additiv nebeneinander gestellt bleiben (*ebd.*, S.6 ff.). Eine wechselseitige Interdependenz und damit auch verbundene Widersprüche werden nicht explizit deutlich. Aber genau das ist die Herausforderung, an der die Umsetzung der Leitbilder gemessen werden muss: wie es den kirchlichen Wohlfahrtsverbänden gelingt, moderne Soziallogik, gesellschaftliche und sozialstaatliche Bedingungen, sozialarbeiterische Grundlagen und christliche Grundorientierung zusammenzubringen und in einer integrativen Orientierung und Praxis zu profilieren. Dies ist nur im Dialog, nicht in sekundärer Addition zu realisieren.

Es wurde bereits angedeutet, dass die verschiedenen Aspekte, die in ihrem Zusammenwirken die Rahmenbedingungen christlicher Sozialarbeit in moderner Gesellschaft bestimmen, nicht ohne weiteres harmonisierbar sind. Dies gewinnt im Bezug auf Ökonomisierung Sozialer Arbeit (siehe 1.5) besondere Brisanz. Wenn das *Diakonische Werk* formuliert: „Wir bleiben verpflichtet, theologisch begründet, sozial kompetent, fachlich qualifiziert, ökonomisch verantwortlich und ökologisch orientiert zu handeln“ (1997, S. 4), werden ohne weitere Ausführungen zu Grenzen und Widersprüchen die Schwierigkeiten eines Dialogs und darin einer kritischen ethischen Position kaum deutlich. So sind zum Beispiel Ökonomisierung und christliche Werte nicht ohne weiteres miteinander in Einklang zu bringen. Vielleicht erklärt dieses Dilemma, warum Ökonomie im Caritasleitbild von der theologischen Grundlegung gesondert behandelt wird und das Leitbild des Diakonischen Werks seine Intention in Sachen Effizienz und Ethik verschweigt.

Die schwierige Frage nach Schritten eines Zusammen Denkens und -handelns wird bleiben. Die Anfrage an eine generelle Harmonisierbarkeit und die Frage nach protestantischem Protest und einer kritischen Position im ethischen Diskurs hinsichtlich

unvereinbarer Aspekte stellt auch *Seibert* in seiner Reflexion des Leitbilds des Diakonischen Werks Württemberg (2000, S. 2, S. 7).

Eine differenzierte theologische Grundlegung qualifiziert entscheidend die profilierte Position, die christlich verortete Sozialarbeit einbringen kann. Beide Leitbilder nennen konstitutive Essentials christlich-biblischer Grundorientierung, verweisen auf ganzheitliche, personale und relationale Dimensionen christlichen Menschen- und Gottesverständnisses, auf politische Implikationen christlichen Glaubens, wie sie in Person und Handeln Jesu und biblischer Überlieferung grundgelegt in den Wesensäußeren kirchlichen und christlichen Handelns aufgegriffen sind (siehe Kapitel 2). Es fällt auf, dass die theologischen Grundlagen teilweise nur in theologisch-dogmatischen Begriffen benannt, aber nicht entfaltet werden. Damit sie zur Orientierung werden können, müssen sie kommunikabel gemacht werden. So bleibt es im Leitbild des Diakonischen Werks, um nur ein Beispiel herauszugreifen, bei der Feststellung „Die Bibel nennt den Menschen ... das Ebenbild Gottes“ (*Diakonisches Werk* 1997, S. 2). Ähnlich der Deutsche Caritasverband, beispielsweise zur christologischen Grundlegung: „Als Frucht seines (Jesu Christi, W.G.) Heilswirkens, seines Leidens und seiner Auferstehung hat er eine neue Schöpfung verheißen... Aus dieser Botschaft leitet die Caritasarbeit ihren Auftrag... ab.“ (*Deutscher Caritasverband* 1997, S. 9). Es bedarf, um diese Konstitutiva gestaltbar zu machen, über die theologisch richtige Feststellung hinaus einer Vermittlungs- und Verstehenshilfe, vor allem für nicht christlich sozialisierte Beschäftigte, aber durchaus auch für andere mit nicht theologisch fundiertem Wissen. Es bedarf hermeneutischer Hilfen, um biblische und theologische Sprache verstehen zu können, sie „bewußt zu machen und mit Leben zu füllen“ (*ebd.*, 1997, S. 10, *Gebhard* 2000, S. 45). Diesen Anspruch lassen beide Leitbilder stellenweise vermissen. Er ist aber bei ihrer Umsetzung unverzichtbar, wenn die Leitbilder das Handeln der Verbände orientieren und weiter entwickeln helfen sollen.

Leitbilder konkretisieren sich letztlich personal. Ihre Leistungsfähigkeit und ihr Erfolg werden von der Bereitschaft der Mitarbeitenden abhängig gemacht, die sich als Ziel setzen sollen, „das Leitbild in ihrer täglichen Arbeit vorzuleben, es verbindlich und überprüfbar zu machen“ (*Diakonisches Werk* 1997, S. 1, ähnlich im *Deutschem Caritasverband* 1997, S. 18). Dies ist aber von Ambivalenz geprägt, die in den Leitbildern so nicht deutlich wird. Einerseits ist es unbestritten, dass die personale Dimension theore-

tische Perspektiven lebendig macht. Andererseits darf aber nicht verschleiert werden, dass menschliches Handeln immer auch brüchig und begrenzt bleibt. Wird das Proprium ausschließlich personalisiert, ohne gleichzeitig seine menschlich begrenzte Erfüllbarkeit zu entfalten, ist die Forderung maßlos und führt zu permanenter Überforderung der Mitarbeitenden, kann somit Motivationsschwund und Burn-out befördern (*Gebhard* 2000, S. 208 f.). Besonders in zunächst nicht harmonisierbaren Widersprüchen (zum Beispiel Effizienz und Ethik) verschärft sich diese Überforderungstendenz. Hilfreich kann sein, in dieser Ambivalenz das christliche Konstitutivum der Begrenztheit und Gnadenbedürftigkeit stärker als in den Leitbildern geschehen zu entfalten, zu aktualisieren und deutlich zu machen, dass die Annahme „im Scheitern und in der Schuld“ (*Diakonisches Werk* 1997, S. 2) nicht nur für Hilfesuchende, sondern auch für Helfende gilt.

Der überfordernde Duktus wird tendenziell auch in dem Anknüpfen an kirchliche Tradition und Vorbilder deutlich (*ebd.*, S. 1, S. 3, *Deutscher Caritasverband* 1997, S. 9, S. 11). Vorbilder sind notwendig, haben aber auch Grenzen. Eine unvermittelte Ableitung von Appellen aus dem Wirken Jesu ist weder theologisch angemessen (Unterscheidung von Gott und Mensch), noch reflektiert sie gesellschaftlichen Wandel und plurales Selbstverständnis der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, denen diese Grundlegung erst vermittelt und dann für heutige Bedingungen aktualisiert werden muss (*Ziebertz* 1993, S. 147 ff., *Nübel* 1994, S. 167 f.). Gleiches gilt für Vorbilder der Kirchen- und Verbandsgeschichte, die in anderen gesellschaftlichen Bezügen und mit anderen Motiven verortet waren als viele Mitarbeitende in heutiger kirchlicher Sozialarbeit. Wenn es gelingt, in dialogischen Prozessen neue Kommunikabilität zu erreichen, kann christlich begründete Sozialarbeit „aus einer lebendigen Tradition innovativ“ (*Diakonisches Werk* 1997, S. 3) sein und verfällt nicht in überfordernde Appelle nach Totalidentifikation, die nicht realisierbar ist (*Gebhard* 2000, S. 209 f.). Christliche Grundorientierung bietet einen entlastenden Horizont, den es stärker zu übersetzen gilt. Eine schwierige Herausforderung vor dem Hintergrund, dass kirchliche Sozialarbeit unter permanentem Leistungs- und Profilierungsdruck steht, „stark für andere“ (*Diakonisches Werk* 1997, S. 5) sein muss und will.

Im Rahmen dieser Analyse der Leitbilder konnten nur einzelne Aspekte, und die nur in knapper Form, betrachtet werden. Es ist nicht im Sinne des Verfassers, die Leitbilder an sich schlecht zu schreiben, sondern kritische Anfragen zu stellen. Dabei hat sich bestä-

tigt, dass christliche Grundorientierung und Soziale Arbeit nur in einem dialogischen Prozess, der ihre Konstitutiva kommunikabel macht, integriert werden können, dass dies eine schwierige, aber letztlich entscheidende Herausforderung ist, an der sich die Zukunftsfähigkeit christlicher Sozialarbeit qualifizieren wird.

4. Integrative Handlungskonsequenzen für Beratung

Gemäß der Themenformulierung wurden bisher Schritte der Integration von Sozialer Arbeit im Kontext moderner Gesellschaft und christlicher Grundorientierung entfaltet. In einem vierten Kapitel sollen nun die Ergebnisse im Hinblick auf Beratungskontexte betrachtet und es soll nach konkreten Handlungskonsequenzen gefragt werden. Beratung wird hier als Querschnittsaufgabe Sozialer Arbeit verstanden, die sich in unterschiedlichen Arbeitsfeldern und Settings gestaltet (*Galuske* 1999, S. 154 f.). Alle bisherigen Kapitel waren darum bemüht, den Bezug zu Sozialer Arbeit und damit immer zu Beratung evident zu halten. Um die Komplexität nicht aufzulösen und für Handlungskonsequenzen eine differenzierte, theoretisch begründete Grundlage zu schaffen, war es unumgänglich, zuerst – relativ umfangreich – den Rahmen darzustellen, in dem Beratungspraxis und konkrete Gestaltung institutioneller Bedingungen betrachtet werden sollen.

Die abgeleiteten Handlungskonsequenzen sollen auf drei Ebenen in Augenschein genommen werden:

- ▲ Beratungsgeschehen und -gespräch,
- ▲ Person der Beratenden,
- ▲ institutionelle Ebene.

Die Ausführungen fokussieren auf christlich begründete Beratung, die selbstverständlich zugleich sozialwissenschaftliche Grundlagen hat. Diverse Aspekte haben aber sicher auch in anderen Beratungskontexten Relevanz. Dieses Vorverständnis ist zu Grunde gelegt, wenn im Folgenden weitgehend von „Beratung“ die Rede ist.

4.1 Handlungskonsequenzen mit Blick auf das Beratungsgeschehen

Basal-religiöse Erfahrungen

Auf die Interdependenz von religiöser Erfahrung und (religiöser) Sozialisation und Erziehung wurde bereits hingewiesen. Sozialisationsdefizite und Krisen können zu einer tief greifenden Schädigung oder Erschütterung des basal-religiösen Grundvertrauens oder zu Defiziten in anderen Strukturen der übrigen anthropologischen Erfahrungen führen, die Religiosität konstituieren. Wenn es in Beratung darum geht, Selbstorganisationspotenziale im Klientel zu aktivieren und deren Handlungsmöglichkeiten zu erweitern, um dadurch Veränderung zu ermöglichen, dann sind

Grundvertrauen und die Fähigkeit zur Introspektion eine zentrale Bedingung (Koervers 1988, S. 217 ff.). Für Introspektion im Sinn von allgemeiner Meditationsfähigkeit und für Grundvertrauen, das über Elemente eines empirischen Vertrauens in einzelne Funktionszusammenhänge hinausgeht, gilt, dass sie im Grunde religiöse Erfahrungen sind, ganz ähnlich wie bei elementaren, weltimmanenten Transzendenzerfahrungen (Grenzerfahrungen, Sinnsuche und andere).

Im Rahmen der Gefängnisseelsorge und der Arbeit mit straffälligen Jugendlichen entwickelt Koervers ein Handlungskonzept, das bei aller Bezogenheit auf diese Kontexte (hier Seelsorge) und Settings wichtige Handlungsziele liefert, die für christlich begründete Beratungskontexte relevant werden können (ebd., S. 218). Im Übrigen hat ganzheitliche Beratung, die auf die „psyche“ (und das meint im Ursinn dieses griechischen Begriffs den ganzen Menschen) zielt, immer auch Momente von Sorge um die Seele, von „Seelsorge“. Dies erklärt auch, warum es möglich ist, neben anderer Literatur auch die zur Seelsorge – bei aller kritischen Reflexion – den Überlegungen über Beratung zu Grunde zu legen (Riedel-Pfäfflin; Strecker 1999, S. 53 f.).

Soweit nicht entwickelt oder destabilisiert, muss es Anliegen von christlich verorteter Beratung sein, die Dimension des Grundvertrauens und sich daraus entwickelnder Haltungen einer positiven und prosozialen Lebenseinstellung „nachzubilden“ und eine Förderung und Vertiefung innerer Erfahrungen (allgemeine Meditationsfähigkeit) zu unterstützen. Des Weiteren kann sie helfen, die individuelle Lebenssituation als Spiegel allgemein menschlichen (geglückten und nichtgeglückten, fremden und beheimateten) Lebens mit Grenzen und Transzendenzen zu deuten. Und nicht zuletzt kann sie so (neu) hinführen zu einem ansatzweisen Bewusstsein einer umgreifenden Orientierungs-, Ziel- und Sinnbedürftigkeit des Menschen (Koervers 1988, S. 218). Mit dem Nachbilden von Grunderfahrungen und elementaren Transzendenzerfahrungen leistet Beratung eine wichtige Lebenshilfe und integriert damit eine basale-religiöse Dimension. Methodisch sind Beratende dabei Modell, an dem Klientinnen und Klienten Grundvertrauen erfahren können (ebd., S. 220). Beraterinnen und Berater bleiben gleichzeitig Fragende, die auch selbst auf Sinn angewiesen sind. In einem „zugewandten Dialog“ (ebd., S. 222) machen sie die personale Dimension von Religion erfahrbar.

Beratung knüpft so an existenziale religiöse Dimensionen (siehe 2.1) an, wenn sie propädeutisch Räume

für basal-religiöse und elementare Transzendenzerfahrungen eröffnet, auf deren Basis dann situativ ein schrittweises Erschließen christlicher Glaubensinhalte und Handlungsorientierung möglich werden kann (ebd., S. 218 f.).

Orientierungswissen

Beratung weiß um die Selbstorganisationspotenziale von Klientinnen und Klienten, wird deren Ressourcen befördern und Hilfe zur Selbsthilfe anbieten. Sie wird deshalb jede Form direktiv-missionarischer, manipulativer Praxis vermeiden. Dies wird besonders durch Theorien systemischer Beratung gestützt. Gleichzeitig verweisen systemische Erkenntnisse darauf, dass Autonomie offener Systeme nur dann erhalten werden kann, wenn sie an Grenzen und Rändern orientiert wird und dort im Austausch mit anderen Systemen und Umwelt bleibt (Seibert 1994, S. 271 f., im Verweis auf Maturana), „Nur-Offenheit, Zufälligkeit, würde alles in einander zerfließen lassen und sich selbst zerstören“ (ebd., S. 272). Grundsätzlich, aber besonders an den Grenzen, in „Grenzerfahrungen“, die oft Auslöser für Beratungsnachfrage sind, wird es zusätzlich zur Fokussierung auf Selbstorganisationskräfte und damit verbundener Offenheit notwendig, ein „Orientierungswissen“ (Schibilsky 1998, S. 86) anzubieten. Eine manchmal schon ideologisch verstandene „Nur-Offenheit“, um sich beispielsweise von theologischer Normierung abzugrenzen, wird den Bedürfnissen von Klienten nach Wert- und Sinn-Orientierung (ebd.) nicht gerecht.

Christlich begründete Beratung darf Orientierungsangebote und Antwortmöglichkeiten auf die Grundfragen des Menschen – im Anschluss an Kant: die Fragen nach notwendigem Wissen, möglichem Tun, und dem Horizont der Hoffnung – wie sie in Beratungssituationen in besonderer Weise zentral werden, nicht verschweigen. Wenn christlich begründete Beratung dialogisch und personal diesen Sinn- und Werthorizont transparent, und damit in einem eigentlichen Sinne offen machen kann, wird sie ein Angebot in den Orientierungsrisiken und -schwierigkeiten moderner Gesellschaft qualifizieren. Solche Beratung wird Position beziehen und Dimensionen christlicher Grundorientierung situativ zum Thema machen. Auf dieser Folie können Klientinnen und Klienten eigene religiöse Dimensionen entdecken. Beratung hilft somit, Religiosität als Tiefen- und Sinndimension, als besondere Ressource der Klientel zu fokussieren. Wertneutrale Beratung (die es im Grunde nicht gibt) wird nicht glaubwürdig (Gebhard 2000, S. 162 ff.) und bleibt „sinn-los“. Seibert (1994, 1996) plädiert in dem Zusammenhang der oben beschriebenen Ambivalenz von Zielgerichtetheit und

Offenheit für ein „offen-zielgerichtetes Beratungsverständnis“ (Seibert 1994, S. 273), das weder Zielgerichtetheit zum Ideologem erhebt und dadurch Freiheit und Autonomie einschränkt und Klienten indoktrinieren will, noch Offenheit zum Ideologem erhebt und damit Freiheit behauptet, wo es sie nicht gibt, und dem Orientierungsbedürfnis „an den Rändern“ zuwiderläuft (ebd., S. 272 f.).

Christlich begründetes und dialogisch fundiertes Beratungsverständnis weiß um die Unverfügbarkeit religiöser Wahrheiten. In einer multireligiösen und multikulturellen Gesellschaft nimmt es die Pluralität religiöser und weltanschaulicher Vorstellungen ernst. Zielgerichtet und offen wird christlich begründete Beratung Handlungsperspektiven entwickeln, die ihr fremde Formen der Religiosität nicht ausgrenzen oder vereinnahmen, sondern durch eine dialogische Position in anderen Weltanschauungen, Religionen und religiösen Kontexten verortete Klientel und Beratende zur Entfaltung ihrer nicht christlichen Religiosität und der darin enthaltenen Potenziale befördern. Nicht zuletzt finden sich bei Jesus selbst modellhafte Beispiele für eine solche offen-zielgerichtete Praxis (vgl. den Umgang mit der blutflüssigen Frau und ihren magischen Vorstellungen, Lk. 8,40 ff.). Es ist hier gerade die christliche Position, die offen und zielgerichtet auch andere Positionen wertschätzt und dadurch nicht beliebig macht und religiöse Ressourcen entfalten hilft. Dieser interreligiöse Aspekt kann in dieser Arbeit nicht vertieft werden, er ist aber wichtig, so dass er hier zumindest benannt werden soll.

Dimension des Nachtgesichts

Aus der Reflexion der Telefonseelsorge entwickelt Jörms (1995a, 1995b) eine praktisch-theologisch und psychologisch begründete Handlungskonsequenz für Beratung und Seelsorge. Menschliche Existenz beschreibt Jörms mit zwei Dimensionen, zwei Gesichtern, ein Taggesicht, das wahrgenommen und unmittelbar zugänglich ist und ein Nachtgesicht, das oft verborgen und verdrängt bleibt (ders. 1995b, S. 195 f., ders. 1995a, S. 68 ff.). Um Lebenswirklichkeit in ihrer Ganzheit wahrnehmen und gestalten zu können – und es ist Anliegen ganzheitlicher Beratung, dazu beizutragen – braucht es beide Gesichter (ders. 1995b, S. 196). Die Kategorisierung Jörms nimmt den Befund auf, dass sich menschliche Existenz in unserer modernen Gesellschaft in der Spannung von Rationalisierungen und Wirklichkeiten, die sich nicht in schlusslogischen Konstrukten fassen lassen, ausprägt. Aufgeklärte und säkularisierte, eben taggesichtige Wirklichkeit korreliert mit Grenzerfahrungen, Brüchen, Fehlbarkeit und religiösen Bedürfnissen, die

letztlich nicht rational fassbar sind, eben mit einer nachtgesichtigen Wirklichkeit. Das Nachtgesicht menschlicher Existenz bekommt Einblick in Verdrängtes, Fragwürdiges, Angst, Hass oder Schuld bis hin zu geradezu archaischen Anteilen menschlichen Lebens (ebd., S. 196 ff.).

Eine Beratung, die sich auf ein ganzheitliches christliches Menschenbild beruft, das gerade auch Schatten nicht ausblendet, kann im Besonderen helfen, religiöse, existenzielle und transzendente Dimensionen des Menschseins zu erschließen, und eröffnet damit einen „notwendigen“ Zugang zu nachtgesichtigen Anteilen, indem sie Grenzerfahrungen thematisieren und über die aktuell erlebte Wirklichkeit hinausweisen kann (ebd., 1995b, S. 196 f.). Religion und Glaube werden dahingehend sinnstiftend erfahrbar, dass sie Bewältigungsmöglichkeiten eröffnen, um Glück und Leid, Helles und Dunkles, Sinnvolles und Sinnloses, Verantwortung und Schuldigwerden auch „nacht-täglich“ in Alltagswirklichkeiten zusammenzubringen. Wenn es um Zugänge zu Lebenswirklichkeiten von Menschen geht, und das ist auch Anliegen von Beratung, wenn es darum geht, zu verstehen und verstehen zu helfen, dann gilt es, gemeinsam (Klienten und Beratende) die nachtgesichtige Dimension in den Blick zu nehmen, Räume zu eröffnen, in denen sie zugelassen wird und auch ausgehalten werden kann. Das sind auch religiöse Räume. Und es gilt, die taggesichtige Wirklichkeit, die genauso zum Leben gehört, mit der nachtgesichtigen zu verbinden (ebd., S. 196). Christlich begründete Beratung hat mit ihrer Grundorientierung ein großes Potenzial, solche Räume zu eröffnen.

Nachtgesichtigen Dimensionen Raum zu geben, bedeutet in einer Welt der Sprache und taggesichtigen Sprachlogik das Hören als bedeutsame Kategorie beraterischen Handelns wahrzunehmen. Beratung ist ein Ort, an dem Klientinnen und Klienten ihre „Geschichten ... ‚abgenommen‘ werden“ (ders. 1995a, S. 81), an dem stellvertretend das „Un-erhörte“ (ebd.) Gehör finden kann. In den Geschichten der Klientel schaut das Nachtgesicht Beraterinnen und Berater verschiedentlich an: als Traum und Albtraum vom Leben, als Erfahrung von Angst, Brüchen und Krisen, als Verantwortung blockierende Schuld, und genauso als Bedürfnis nach neuer Verortung von Urvertrauen, Sinn, Vergebung und sich Vergeben-Können in gegenwärtigen Alltagswirklichkeiten (ebd., S. 81, Riedel-Pfäfflin; Strecker 1999, S. 110 f.). Klientenorientierte, ganzheitliche Beratung manifestiert sich in der Offenheit für die tag- und eben auch nachtgesichtigen Geschichten der Klienten. Christlich begründete Beratung, die auch um Begrenztheit, Fehl-

barkeit und Gnadenbedürftigkeit des Menschen weiß, wird im Zuhören besondere Artikulationsmöglichkeiten für nachtgesichtige Dimensionen eröffnen und damit dem Ausdruck geben, was verborgen und „unerhört“ ist. Dabei wird sie auch auf religiöse Ressourcen fokussieren, die nicht immer Lösung von Problemen, sondern auch das Leben mit nicht Lösbarem, rational nicht Fassbarem und Nichtmachbarem stützen können. Dabei ist festzuhalten, dass auch Beratende selbst ein Tag-, aber auch ein Nachtgesicht haben (Jörns 1995a, S. 30).

Sprachgeschehen

Neben dem Hören ist auch die Sprache konstitutive Kategorie beraterischen Handelns. So ist Beratung ein Sprachgeschehen, das durch Fragen und Bilder neue Wirklichkeiten thematisiert, zur Erweiterung von Wirklichkeitswahrnehmungen beiträgt und damit Sinnsuche befördern hilft. Die Bilder und Momente, die in Mythen, in religiösen Schriften und biblischen Geschichten verdichtet sind, gilt es durch Sprache zu rekonstruieren, eine Verknüpfung mit den menschlichen Geschichten zu eröffnen, damit die sinngebenden Elemente zu erhöhen und Außeralltägliches in Alltagswirklichkeit rückzuübersetzen. Damit kann für Klientinnen und Klienten ein Fundament für neue Wirklichkeitskonstruktionen geschaffen werden, die über das Heute und über Sinnkrisen hinausweisen (ebd., 1995a, S. 40 f.). Dies gilt für Beratung im Allgemeinen. Die biblisch religiösen Geschichten enthalten ein Potenzial, das die Wahrnehmung durch neue Bilder der Hoffnung, des Angenommenseins erweitern und menschliche Wertbindungen durchsichtiger machen kann, auch für mögliche Revisionen von Urteilen, gerade von denen, die der einzelne Mensch über sich selbst getroffen hat (ebd., S. 41 f., Schall 1989, S. 486 ff.). Eine in dieser Weise verstandene Sprachdynamik rechnet mit der dynamischen Kraft von Inhalten.

Säkulare, sprach- und kausallogische Sprachen, „die das, was einmal gemeint war (eine ganzheitlich-religiöse Dimension, W.G.) bloß liminieren, hinterlassen Irritationen“ (Habermas 2001, S. 5), sie werden nicht ausreichen, ganzheitliche Dynamik zur Entfaltung zu bringen. Ein oft von Naturwissenschaft und Aufklärung geprägtes Denken europäischer Christen hat vielleicht dazu beigetragen, dass Glaubens- und Gottese Erfahrungen, weil sie naturwissenschaftlich nicht erklärbar sind, oft nicht mehr erwartet werden und deshalb, auch im Sinn der Rückbezüglichkeit selbsterfüllender Prophezeiungen, oft nicht Wirklichkeit werden (Etzold 1992, S. 435 f.). Besonders christlich begründete Beratung hat die Chance, fallweise-situativ die Aufgabe, die in ihrer Grundlegung

verdichtete „Artikulationskraft religiöser Sprachen“ (Habermas 2001, S. 4) und damit existenziell-religiöse Kraftressourcen in heutiger Lebenswirklichkeit zu erschließen. Dazu wird es aber notwendig sein, dass auch Beratende einen Zugang zu diesen religiösen Bildern haben oder neu ermöglicht bekommen.

Heilung

Der Begriff der Heilung spielt in der Therapie eine wichtige Rolle. Um ein eigenes Profil zu schärfen, grenzt sich Beratung von Therapie ab, auch wenn in der beraterischen Praxis die Grenzen fließend bleiben. Sicherlich ist Beratung keine Therapie, trotzdem kann und darf sie sich nicht von den Heilungssehnsüchten der Menschen abgrenzen – und die werden zunehmend deutlich. Sie wird immer gefragt sein, einzelne Schritte von Heilungsprozessen zu begleiten und zu befördern.

Für ganzheitliche Beratung gewinnt Heilsein besondere Bedeutung, da es als Ganzsein gedeutet werden kann (Sölle 1976, S. 167). Auf dem Weg dahin bleibt Heilsein in konkreter Alltagswirklichkeit – in ihr kann es gesucht und gefunden werden, jenseits von ihr bleibt es ohne Relevanz – nur ambivalent erfahrbar: als Sehnsucht, Ahnung und punktuelle glückliche Erfahrung und gleichzeitig im negativen Reflex der Erfahrung von Heillosigkeit; als mitgestaltbar in Heilungsprozessen und der Aktivierung heilender Ressourcen und gleichzeitig als letztlich nicht machbar und verfügbar (Steinkamp 1991, S. 122 ff.) Vor diesem Hintergrund unterstützt christlich verortetes Beratungsverständnis Heilungsprozesse und weiß sich darin in biblischem Heils- und Erlösungsverständnis begründet (ebd., S. 126).

Heilungsprozesse von Klienten und Klientinnen durchlaufen Entwicklungen, die mit dem Bewusstsein von Grenzen, Brüchen und Entfremdung, der existenziellen Sehnsucht nach Ganzsein und den eigenen Ressourcen beginnen und mit einem akzeptierenden, und in diesem Sinn zufriedenen Leben enden. Dazwischen liegen verschiedenste Phasen. Bass und Davis liefern eine Kategorisierung verschiedener Phasen und Dimensionen von Heilungsprozessen, deren Reihenfolge nicht zwingend festgelegt ist, sondern sich individuell (nicht zufällig) bestimmt (Bass; Davis 2001, S. 49 ff.). Eine konstitutive Dimension bilden hierbei Religion und Spiritualität. Spiritualität wird verstanden, als „in Verbindung zu bleiben mit dem Teil von dir, der heilen will, gesund sein will, vollständig und wirklich lebendig. Dem kleinen Teil von dir, der jetzt schon ganz ist“ (ebd., S. 145). Auch hier reflektiert das Verständnis von Spiritualität die existenziale Gottoffenheit jedes

Menschen, die dort erfahrbar wird, wo uns etwas unbedingt, auch leidvoll und unheil, angeht (Tillich 1964, S. 34).

Beratung (und das Buch von Davis und Bass wendet sich explizit auch an Beratende, 2001, S. 322 ff.) kann eine Fokussierung der Aufmerksamkeit auf „Heilungspotenziale“, auf diese religiöse Dimension befördern. Sie korreliert eng mit der Ausbildung beziehungsweise Nachbildung von Grundvertrauen. Leiderfahrungen und Verletzungen von Klienten können so schwer und traumatisch sein, dass sie für ihre Heilung einer Kraft bedürfen, die über die menschlich begrenzten Bedingungen hinausreicht. Hier wird deutlich, worum christlich begründete Beratung bei allem professionellen Arbeiten weiß: Heil ereignet sich auch „extra nos“. Dabei ist Religion keine Abkürzung des Heilungsprozesses und Spiritualität ist keine Flucht und keine Alternative zu den anderen Stadien des Heilungsprozesses. Aber in einem kooperativ-spirituellen Verständnis (Grom 1996, S. 31 f.) kann sie Trost und Halt ermöglichen.

Ganzheitliche Beratung ist gefordert, in ihrem Rahmen einen Zugang zu dieser Dimension zu eröffnen. Dabei darf es auch Beratenden nicht darum gehen, zu meinen, sie müssten (und könnten gar) das Leid wegschaffen. Sie würden damit Menschsein und Leidsein trennen und sich „Befriedungsverbrechen“ (Wieners 1995, S. 11) schuldig machen. Vielmehr geht es darum, Klientinnen und Klienten mit ihrem Leiden anzunehmen und dieses ertragen zu helfen. Dort fängt Heilung an. Die christliche Perspektive ganzheitlichen Heilungsverständnisses und einer Solidarität Gottes mit den Leidenden bietet dabei eine konstitutive Perspektive für christlich verortete Beratung.

Ressourcenorientierung

Ressourcen- und lösungsorientierte Beratungskonzepte gehen davon aus, dass Fähigkeiten in jedem Klienten, in jeder Klientin bereits vorhanden sind, auch wenn sie nicht immer beachtet und bereits genutzt werden. Sie konstituieren sich als „Ressourcenselbst“ (Stierlin, zit. nach Hesse 1999, S. 50), das es im beraterischen Dialog zu aktivieren gilt. Damit wird die Aufmerksamkeit auf Lösungsvisionen fokussiert, werden Bewältigungs- und Klärungserfahrungen ermöglicht und deren Potenziale im Sinne von Empowerment in den Blick genommen (de Shazer 1997, S. 60 ff., Hesse 1999, S. 47 ff.). Der Hinweis von Habermas, ein „Ausschluss der Religion ... würde die säkulare Gesellschaft ... von wichtigen Ressourcen der Sinnstiftung abschneiden“ (Habermas 2001, S. 4), stellt den Bezug von Ressourcenorientierung

zu unserer Fragestellung her. An verschiedenen Stellen wurde ja bereits auf die Bedeutung religiöser Ressourcen und ihrer Aktivierung in der Beratung hingewiesen.

Die von de Shazer und Kim Berg entwickelte „Wunderfrage“ gehört wohl zu den bekanntesten Fragekategorien lösungsorientierter Beratung: „Nehmen wir an, Sie schlafen heute Nacht und während Sie schlafen, passiert ein Wunder und das Problem, mit dem Sie hierher kamen, ist gelöst. Woran würden Sie es merken, wenn Sie am nächsten Morgen aufwachen ...?“ (in verkürzter Form, W.G.). Die Wunderfrage dient der Ermittlung eigener Ressourcen, Ziele und konkreter, alltagsbezogener Lösungsvisionen. Sie weist über das gegenwärtige Erleben hinaus und ist der Beginn neuer Wirklichkeitskonstruktion (Jong; Kim Berg 2001, S. 125 ff.).

Ohne es zu sehr theologisch zu überhöhen sei darauf hingewiesen, dass diese Frage mit dem religiösen Begriff des Wunders verknüpft wird. Dies leuchtet ein, denn mit dieser Frage nach dem Wunder berühren Beratende basal-religiöse Schichten und aktivieren unter anderem auch religiöse Ressourcen. Im Übrigen finden sich in den biblischen Wunder- und Heilungsgeschichten, überhaupt in der religiösen narrativen Tradition, ressourcenorientierte Aspekte von Empowerment, die als Folie auch heute für christlich begründete Beratung Relevanz haben und neu gewinnen können. Die zeigen diesbezüglich folgendes Muster: Nach der Darstellung von Krankheit, Problem, Beschwerde wird geschildert, was die Betroffenen selbst unternommen haben, um neue Lebensmöglichkeiten zu finden – Motivation, Anstoß zur Veränderung kommen aus dem System selbst. Veränderung (Heilung) findet in einer Begegnung (mit Jesus) statt, als Interaktion, als Prozess der Begegnung. Am Ende wird die Ressource wertgeschätzt: „Dein Glaube hat dir geholfen“ (Riedel-Pfäfflin; Strecker 1999, S. 39 f.).

Personales Angebot

Vor allem ein systemisch orientiertes Beratungsverständnis hat die zentrale Bedeutung von Beziehungen herausgearbeitet, fokussiert auf Beziehungsprozesse anstatt auf individualisierte Symptome (von Schlippe; Schweitzer 2000, S. 54 ff.). Damit gewinnt die Beziehung zwischen Klientel und Beratenden besondere Relevanz. Sie „ist der Ausgangspunkt jeder Veränderung. Wenngleich die Beziehung selbst keine Veränderung hervorbringt, so baut doch jede Problemlösung auf ihr auf“ (Kim Berg 1999, S. 37). Beziehungen werden nie statisch, sondern dynamisch zwischen Geben und Nehmen verstanden (ebd.).

Hier ergeben sich wichtige Anknüpfungspunkte für christlich begründete Beratungspraxis zur personalen Eröffnung von religiösen Räumen. Religion (lat. religio) selbst bedeutet in einer der möglichen ethymologischen Herleitungen „Rückbindung“ – von daher Bindung, Beziehung – an eine Wirklichkeit, die nicht mit dem Menschen identisch ist, ihn aber in existenzieller Weise beansprucht (Fries 1985, S. 14). Personalität und Relationalität gehören zu den Konstitutiva christlichen Menschenverständnisses, Glaube wird als personales Geschehen verstanden. Beratung, die diese Grundlegungen bewusst einhält, schafft ein Beziehungsangebot, das den Zugang zu transzendenter Erfahrung erschließt und sensibel bleibt für die religiöse Qualität, die in menschlichem Beziehungsgeschehen aufscheinen kann (Eckart 2001, S. 96). Nicht als Vermittlung einer dogmatischen Lehre, sondern in der erfahrbaren Gestalt eines personalen Angebots kann beratendes Beziehungsgeschehen christlich konstitutive Aspekte von personaler Bezogenheit, Annahme, Vertrauen, Hoffnung und Erbarmen erschließen. Beratungsbeziehungen können so – oft nicht explizit formuliert, aber implizit erfahrbar – Evangelium erlebbar machen und Sinnhorizonte konkretisieren. Die Erfahrung einer „Kraft der Beziehung“ (Sölle 1999, S. 65; ein Begriff für Gott) berührt religiöse Tiefendimensionen und Glaubensressourcen und kann diese aktivieren (Riedel-Pfäfflin; Strecker 1999, S. 99).

Das spirituelle und letztlich unverfügbare „Mehr“ in Beziehung (Riedel-Pfäfflin; Strecker 1999) spiegeln auch diverse von für Beratung und Soziale Arbeit bedeutende Theorien, die, wenngleich nicht christlich-religiös begründet, religionsanaloge, begegnungsmetaphysische Implikationen formulieren. Zwei sollen hier erwähnt werden (eine weitergehende Diskussion findet sich bei Seibert 1996, S. 47 ff.). So leitet Rogers sein Buch über die „klientenzentrierte Gesprächstherapie“ folgendermaßen ein: „Es geht um den Klienten und um mich, wie wir staunend die mächtigen Kräfte wahrnehmen, die in dieser Erfahrung sichtbar werden, Kräfte, die tief im Universum verwurzelt zu sein scheinen. Es geht, glaube ich, um das Leben, wie es sich im therapeutischen Prozeß zeigt – mit seiner blinden Kraft und ungeheuren Fähigkeit zur Destruktion, aber auch mit seinem noch stärkeren Drang zum Wachsen dort, wo Gelegenheit zum Wachsen geschaffen wird“ (Rogers 1972, S. 16). Die Ausführungen erinnern an rechtfertigungstheologische Konstrukte und lassen sich christlich-theologisch transponiert als ein Plädoyer für Vertrauen in die Gnade lesen, die in Beratungsbeziehungen als spirituelles „Mehr“ erfahrbar wird.

Von Vertrauen in unverfügbar wirkende „und damit wirkliche Kräfte in KlientInnen-BeraterInnen-Beziehungen“ spricht auch Herriger in Ausführungen zu seinem Ansatz des Empowerment: „Die Proklamation von Empowerment bedeutet für die Praktiker ... zunächst einmal eine Verunsicherung. Sie sollen – so die Forderung – die Sicherheiten fester Diagnosen und erprobter Routinetechniken aufgeben und sich auf ungewohnte und in ihrer Dynamik nicht vorhersehbare Entwicklungsprozesse im sozialen Feld einlassen“ (Herriger 1991, S. 227). „Zusammenhänge herstellen und Lebenswirklichkeit gestaltbar machen ist ein offener Prozeß, in dem alle Partner sich verändern, indem sie voneinander und miteinander lernen. Das aber erfordert ... vor allem eines: den Mut, etwas nicht Kontrollierbares zu beginnen. Prozesse ohne Kontrolle, nicht evaluierbar, kreativ und phantasievoll zuzulassen, erfordert den Mut, Vertrauen zu haben“ (ebd., S. 229).

Die Ausführungen Herrigers zeigen in ihrem Verweis auf höhere, unverfügbare Strukturebenen in helfender Beziehung auch, dass beraterische Intervention und Hilfe begrenzt bleiben, dass nicht „alles machbar ist“ (Klann 2001, S. 113). Dies schützt auch christlich verortete Berater und Beraterinnen vor „messianischer Überhöhung“ und vor Überforderung (Zerfaß 1992, S. 72 f.) und hält das gemeinsame (glaubende) Vertrauen in eine „Kraft der Beziehung“, die sich jenseits methodischer und professioneller Verfügbarkeit ereignet und in der – theologisch gedeutet – ein sich dem Menschen zuwendender, sich auf ihn zu bewegendes Gott für Betroffene und Beratende erfahrbar werden kann. Von daher ist Beratung „Weggemeinschaft auf Zeit“ (Klann 2001, S. 113), die solche spirituellen Erfahrungen zu erschließen hilft. Im Bezugsfeld von Beratenden, Klientel und Gott kann christlich begründete Beratung Wege zu eigenen Ressourcen, zu neuer Beziehung zu sich selbst und anderen eröffnen.

Rituale

Rituale können definiert werden als eine Möglichkeit, inneren religiösen und psychischen Prozessen eine symbolische Ausdrucksform zu geben. Sie sind eine machtvollere Möglichkeit, Kontingenzerfahrungen nichtverbal, damit auch handlungsorientiert und erfahrungsorientiert, komprimiert, auf verschiedenen Symbolebenen auszudrücken (Riedel-Pfäfflin; Strecker 1999, S. 115). Beratung selbst kann als eine Form des Rituals verstanden werden, wenn sie einen Statusübergang vom Problem zum Nicht-Problemzustand ermöglicht und dafür einen entsprechenden Rahmen zur Verfügung stellt (von Schlippe; Schweitzer 2000, S. 191).

Nicht umsonst verweisen *Boscolo* und *Bertrando* in diesem Zusammenhang auf die religiöse Dimension in Beratung und Therapie: „Therapiezeit ist auf jeden Fall eine separate Zeit, die die daran Beteiligten ... sehr stark als eine heilige Zeit erfahren“ (*Boscolo; Bertrando* 1994, S. 282). Gerade in einer Gesellschaft, in der inszenierte religiöse Gestaltungsmöglichkeiten marginalisiert werden, in der für teils hoch emotionalisierte Ereignisse an Übergängen und Grenzen nur sehr bedingt Gestaltungsmöglichkeiten zur Verfügung stehen, gleichzeitig aber religiöse Bedürfnisse weiterhin bedeutsam bleiben, gewinnen Rituale neue Relevanz für Beratung, besonders für christlich begründete, die auf religiöse Dimensionen fokussiert und sie erfahrbar machen möchte. Das implizite religiöse Potenzial in einem Ritual wird immer auch „religiöse Saiten“ in den Klienten (und auch den Beratenden) in Schwingung versetzen. Indem Rituale die Frage nach dem Wohin und Woher implizieren, sind sie eine verdichtete Handlung, die eine Auseinandersetzung mit eigenen Deutungszusammenhängen herausfordert und für neue Deutungen öffnet (*Riedel-Pfäfflin; Strecker* 1999, S. 115 f.), die „einen ‚Sinn‘ ausdrückt, der über die bloße Handlung hinausweist“ (*von Schlippe; Schweitzer* 2000, S. 192).

Rituale an Übergängen und Brüchen im Lebenszyklus, Abschiedsrituale in der Veränderung und Konstruktion neuer Wirklichkeiten, Trauer- oder Abschiedsrituale in Todeserfahrungen, Beziehungskrisen und andere rituelle Gestaltungsformen haben eine große Bedeutung für Alltagsleben und Beratung (*ebd.*, S. 191 ff.). Sie können Kontinuität und Stabilität herstellen, können helfen, Veränderungsprozesse zu strukturieren, haben Brückenfunktion in Brüchen und können diese integrierend erfahrbar werden lassen (*Riedel-Pfäfflin; Strecker* 1999, S. 264). Sie haben darin grundsätzlich eine allgemeine religiöse Qualität – können (müssen aber nicht) situativ glaubensbezogene Konkretisierung erfahren, beispielsweise als Form der „Liturgie“, des „Gebets“, der handlungsorientierten Auseinandersetzung mit theologischen Fragen nach Schuld und Vergebung, einem transzendenten Sinnhorizont oder einem Leben nach dem Tod (*ebd.*, S. 264 f.). Wichtig bei aller Entwicklung und Durchführung von Ritualen in Beratungskontexten bleibt – und das ist grundlegend für ein hier vertretenes Beratungsverständnis: Klienten bestimmen, entwickeln die Rituale und setzen sie um. Sie sind die Experten ihrer Lebenslagen und der darin inszenierten Rituale. Beratende begleiten dabei und werden Rituale nicht „missionarisch“ instrumentalisieren. Die in ihnen wirkende, letztlich unverfügbare spirituelle Kraft würde dadurch zerstört (*ebd.*, S. 116).

Advokatorischer Auftrag

Auf die politisch-prophetische Implikation christlicher Grundorientierung und ihre Relevanz für Beratung wurde bereits oben hingewiesen. Hier begründete Beratung versteht sich immer auch als politischer Akt, der spirituelle und strukturelle Dimensionen integriert. Sie wendet sich gegen Individualisierung von Problemlagen und Hilfepraxis. Sie ist in ihrer Grundlegung herausgefordert, lebenswelt- und alltagsorientierte Praxis zu sein, die Alltag als „Schnittstelle gesellschaftlicher Strukturen und individueller ... Handlungs- und Verarbeitungsstrategien“ (*Thiersch* 1991, S. 27) versteht. Genau in diesen Alltagswirklichkeiten und Lebenswelten verortet sich auch Religion. Diese Beratung engagiert sich für die Konstruktion veränderter, gerechterer, lebensdienlicher Wirklichkeiten und Strukturen und für die Befähigung anderer zu dieser Konstruktion. Sie hält parteilich eine befreiungstheologisch begründete „Option für die Armen“ wach (*Eckart* 2001, S. 96), macht sie zum Prinzip ihres Handelns und konkretisiert dadurch ihre Anwaltsfunktion. Sie bleibt kritisch gegenüber gesellschaftlichen Entwicklungen und wird protestieren gegen Menschsein und Gerechtigkeit gefährdende Entwicklungen und Strukturen. In ihrem Rahmen wird sie konstruktive Perspektiven dagegen entwickeln und umsetzen.

Christlich begründete Beratung berührt hierbei Grundlagen gerechtigkeits- und politisch orientierter Beratungs- und Therapieverständnisse und kann in deren Rezeption (unter Berücksichtigung der Unterscheidung zu Therapie, aber auch der fließenden Grenzen in der Praxis) bereichernde Impulse gewinnen (*Riedel-Pfäfflin; Strecker* 1999, S. 82 ff.). So beschreibt *Waldgrave* den Ansatz der „Just Therapy“ des Familienzentrums in Lower Hutt, Neuseeland wie folgt: „Eine ‚gerechte Therapie‘ ist eine, die ... den sozialen und ökonomischen Kontext der Hilfesuchenden ernstnimmt. Es ist unsere Ansicht, daß Therapeutinnen die Verantwortung haben, angemessene Wege zu finden, diese Probleme anzusprechen und Ansätze zu entwickeln, die die oft vergessenen Themen der Fairness und der Gleichberechtigung ins Zentrum stellen. Solche Therapie reflektiert Themen der Befreiung, die zu selbstbestimmten Lösungsergebnissen und zu Hoffnung führen“ (*Waldgrave* 1990 übersetzt von und zit. nach *Riedel-Pfäfflin; Strecker* 1999, S. 82). Begriffe wie „Hoffnung“, „Befreiung“ und andere mehr lassen eine religiöse Dimension durchscheinen.

Christlich begründete Beratung wird kritisch (und auch selbstkritisch) Position beziehen müssen zu gesellschaftlichen, strukturellen Fragen, so beispiels-

weise zu Fragen der Ökonomisierung und Leistungsorientierung und daraus resultierenden sozialen und individuellen Folgen (siehe 1.5) oder zu Fragen helfender Strukturen für Familien und sozial Benachteiligte. Beratung setzt bei der Interaktion zwischen Klientel und Beratenden an und kann in dieser Beziehung heilende Kraft gewinnen. Sie bleibt aber nicht dort stehen, sondern ist als diakonische Praxis nicht nur gefragt, „die Wunden der Opfer (lebensbegrenzender Strukturen, W.G.) zu verbinden“, sondern auch dafür Sorge zu tragen, „daß weniger Wunden geschlagen werden“ (Jörns 1995a, S. 130). Sie wird ihre prophetisch-politische Orientierung umsetzen in modellhafter öffentlicher Thematisierung, in der Befähigung der Klientinnen und Klienten und der Stärkung ihrer (auch spirituellen) Ressourcen zur Veränderung von Lebenswirklichkeiten, in kinder- und jugend-, familien- und sozialpolitischem Engagement für gerechte und menschenfreundliche Lebenswelten, in der Konzipierung von Beratungsansätzen, die gemeinwesen- und lebensweltorientiert nicht nur Individuen mit individuellen Problemen sondern strukturelle Dimensionen fokussieren und verändern helfen. Dabei knüpft sie an prophetische Gehalte und Verortungen der Person und des Handelns *Jesu* und an zentrale Traditionen des prophetischen Protests an.

4.2 Handlungskonsequenzen mit Blick auf die Beratenden

Die Handlungsrelevanz der gewonnenen Erkenntnisse (Kapitel 1 bis 3) im Hinblick auf die Person und die Rolle von Beratenden wurde im Abschnitt 4.1 immer wieder gestreift. Sie soll nun noch einmal vor dem Hintergrund von Ganzheitlichkeit und Einheitlichkeit des christlichen Menschenverständnisses beleuchtet werden.

Die bisherigen Ausführungen haben verschiedentlich darauf hingewiesen, dass christliches Menschenverständnis konstitutiv durch Ganzheitlichkeit bestimmt ist. Christlich verortete Beratung, dieser Grundlegung verpflichtet, ist herausgefordert, Räume zu eröffnen, die sowohl leiblich-materielle Dimensionen, welche konkrete Lebenssituationen, gesellschaftliche Benachteiligungen und ihre konkreten Folgen reflektieren und angehen, als auch soziale Dimensionen, die Beziehung, Gemeinschaft und Reintegration befördern, und nicht zuletzt religiös-spirituelle Dimensionen, die tragende Sinnhorizonte erschließen helfen, integrieren können (Seibert 1987, S. 108 f.).

Um in diesem Sinn ganzheitliche Beratungsangebote zu machen, „Gespräche, die heilen wollen“ anzubieten (ebd., S. 103), ist es notwendig, dass Beratende

sich ganzheitlich, ganzmenschlich einbringen können. Eine Trennung von Aspekten sozialpädagogisch-fachlicher und religiöser Identität ist für in der Beratung Tätige, die Ganzheitlichkeit im obigen Sinne umsetzen wollen, nicht möglich. Eckart plädiert in diesem Zusammenhang für die Entwicklung einer „personal-redemptiven Kompetenz“ (Eckart 2001, S. 125), die für eine pastorale Handlungsfähigkeit bedeutsam ist. „Diese Kompetenz zeigt sich darin, dass Beratende etwas vom Leben, etwas vom Lieben und etwas vom Glauben verstehen“ (ebd.). Sie sind gefordert, eigene persönliche „Wahrheiten“, religiöse Verortung, Aspekte eigener Sinnsuche nicht gänzlich (ganzheitlich) auszublenden, sondern für sich zu erschließen und in Beratungsprozesse (nicht immer explizit) einfließen zu lassen und damit auch „spirituelle Kompetenz“ zu qualifizieren.

Authentizität in Denken, Fühlen und Handeln bleibt dabei prinzipielle Dimension in jedem pädagogischen Prozess (Tausch; Tausch 1977, S. 214 ff.), so auch in ganzheitlich begründeter Beratung. Es geht darum, sich glaubwürdig (anders können Glaubensdimensionen auch nicht ins Spiel gebracht werden) einzubringen und zur Disposition zu stellen. Das gilt für alle Interventionen, hier besonders für die Integration religiöser Dimensionen in ganzheitliche Beratungsprozesse. Beraterinnen und Berater machen sich mit den Klienten gemeinsam auf den Weg, bleiben beide Fragende und auf Sinn Angewiesene, die in ganzheitlichen Räumen ganzheitliche Erfahrungen erschließen und erfahrbar machen können. Es gilt die Spruchweisheit: „Ein Tor ist, der mehr gibt als er hat.“

Es ist in moderner säkularer Gesellschaft nicht davon auszugehen, dass Beratende – und sie sind ja Teil dieser Gesellschaft – automatisch einen Zugang zu spiritueller Verortung, zu einem glaubenden ganzheitlichen, christlichen Menschen- und Gottesverständnis haben und diese in einem ganzheitlichen Ansatz, „spirituell kompetent“ einbringen können. Empirische Untersuchungen bestätigen diese These (Ziebertz 1993, S. 73 ff., S. 119 ff., Nübel 1994, S. 18 ff., siehe auch 3.4). Es wird deshalb notwendig bleiben (und stärker notwendig werden), inhaltliche Konzeptionen zur Entwicklung spiritueller Kompetenz zu entwickeln, Ausbildungsrahmen dahingehend zu erweitern und identitätsbildende institutionelle Räume zu schaffen.

Das diakonische Praxis (hier bezüglich Beratung) zu Grunde gelegte christliche Menschenbild gilt in gleicher Weise für helfende und Hilfe suchende Menschen. Auch diakonisches Beratungsverständnis muss

in seiner Leitlinie „Not zu sehen und zu handeln“ (*Deutscher Caritasverband 1997*, diese Perspektive gilt in gleicher Weise für das Diakonische Werk) Beratungspraxis daraufhin reflektieren, wie es diese Einheitlichkeit des Menschenverständnisses für die Klientel und die Beratenden zusammenhält. Wird nur die Würde der Hilfe Suchenden einseitig in den Vordergrund gestellt und die der Helfenden ausgeblendet, werden einerseits die Menschen in Not (Klienten) mit ihren Grenzen und Brüchen gesehen, und andererseits unter ganz anderen Aspekten die Probleme, Leistungsanforderungen und Motive der Beratenden fokussiert, so ist die Gefahr groß, eine dualistische Sicht des Menschen zu Grunde zu legen, die die Einheitlichkeit des Menschenverständnisses aushebelt (*Gebhard 2000*, S. 179 f., im Anschluss an *Bach 1994*: Er spricht hier polemisch vom „Apartheitsdenken“ der Helfenden in der Kirche). Dieses dualistische Menschenbild würde sowohl eine tendenzielle Entmündigung der Klientel implizieren, die nicht angebracht, nicht helfend ist, als auch eine psychische und physische Überforderung der Beraterinnen und Berater befördern, die nicht gewollt sein kann.

Christliches Menschenverständnis weiß um die von Gott gegebene personale Würde jedes Menschen. Beratende, die sich auf dieser Grundlage verstehen, werden Klientinnen und Klienten (in gleicher Weise wie sich selbst) primär als Person wahrnehmen, erst auf der Basis des Personseins kann die Rolle als „Hilfebedürftige“ oder „Helfende“ definiert werden. So verstandene Personalität beinhaltet die Einsicht in eigene Ressourcen jedes Menschen, die es zu entdecken und zu verstärken gilt. Von daher wird auch aus christlicher Orientierung eine Perspektive für Hilfe als Befähigung zur Selbsthilfe und für partnerschaftliche Beratungsbeziehungen gewiesen, in der alle Beteiligten als Subjekte (*Haslinger 1996*, S. 733) agieren oder, wie insbesondere lösungsorientierte-systemische Beratungskonzeptionen es einfordern, als „Expertinnen und Experten“ (*De Jong; Kim Berg 2001*, S. 44 f.). Sicher wird die Differenz zwischen helfenden Beratenden und Hilfe suchenden Klienten nicht fromm verdeckt und übergangen werden dürfen (*Haslinger 1996*, S. 733 f.). Mit Blick auf ein einheitliches Menschenbild hat christlich verortete Beratung jedoch eine Folie, auf der sie die Instrumentalisierung der Klientel durch „helfersyndromische“ Beratungsverständnisse (*Schmidbauer 1977*, S. 9 ff.) kritisch reflektieren, auf Potenziale von Hilfesuchenden fokussieren und Hierarchien abbauen kann und damit eine Beratungspraxis entfalten kann, die für hilfesuchende und helfend begleitende Menschen in gleicher Weise förderlich ist.

Neben möglicher „Entmündigung“ von Klienten bewahrt ein einheitliches christliches Menschenbild auch vor einer Überforderung von Beratenden, denn sie werden immer wieder die Erfahrung eigener Begrenztheit machen. „Der andere leidet und mir wird bewußt, daß ich im tiefsten Grunde sein Leiden nicht zu teilen vermag... Der andere leidet und ich sehe ein, daß ich in manchen Fällen sein Leiden nicht zu heilen vermag“ (*Kohler 1995*, S. 179). Grenzerfahrungen, Brüche und Widersprüche, wie sie Klientinnen und Klienten immer wieder in Beratungssituationen einbringen, weisen bei aller biographischen Bezogenheit auch darauf hin, dass menschliche Existenz überhaupt begrenzt bleibt. Es gehört zu den besonderen Ressourcen von Klienten, dass sie diese Grenzerfahrungen thematisieren. Sie können damit für Beratende zu Helfenden werden, es ihnen ermöglichen, die eigenen Grenzen und Schatten ihrer Wirklichkeit wahrzunehmen und Transzendentalität (Bezug über eine Grenze) als Dimension ihres Lebens zu verstehen (*Jörns 1995a*, S. 30). Im Spiegel der Klientinnen und Klienten können Beratende einen wesentlichen Bestandteil christlichen Menschenverständnisses erfahren: die Begrenztheit und Angewiesenheit auf nicht verfügbare transpersonale Annahme, auf Gnade.

Gerade in einem diakonischen Beruf, der unter anderem von einer *Berufung* hergeleitet wird, ist die Gefahr der Entwicklung „messianischer Züge“ des Berufsethos besonders hoch (*Zerfaß 1992*, S. 72 f.). Von daher ist es geboten, dass diakonisch verortete Beratende in einem einheitlichen christlichen Menschenbild, das die Begrenztheit und Fragwürdigkeit nicht nur bei der Klientel entdeckt und „behandelt“, sondern sie auch für Beratende zulässt, einen Orientierungsrahmen finden. Wird diese Dimension der Begrenztheit für Letztere ausgeblendet, führt ein einseitiger, dualistisch verstandener Altruismus tendenziell zu idealistischer Überforderung, zu einem Scheitern an einem nicht einlösbaren omnipotenten Machbarkeitsideal und zu Burning-out-Syndromen. Die Logik der christlichen Grundorientierung wendet sich dagegen, dass Menschsein von Leistung abhängt, und postuliert, dass „ein Mensch wie der andere“, Beraterinnen und Berater wie Klientinnen und Klienten in ihrer Fragwürdigkeit und Begrenztheit in einem spirituellen Horizont, in einer „anderen Dimension aufgehoben“ sind (*Kohler 1995*, S. 184).

4.3 Handlungskonsequenzen mit Blick auf Beratungsinstitutionen

Beratung beschränkt sich nicht nur auf eine direkte Begegnung von Klienten und Beratenden, ihre Beziehung und die konkrete Beratungssituation, sondern geschieht eingebettet in einem institutionellen

Rahmen. Dieser bestimmt die konzeptionelle Ausrichtung und das inhaltliche Profil, personelle Rahmenbedingungen und organisatorische Strukturen. Christlich begründete Beratung geschieht zu einem großen Teil in kirchlichen Wohlfahrtsverbänden und damit in großen Institutionen. Deshalb sollen auch institutionelle Handlungskonsequenzen in den Blick genommen werden.

Der gesellschaftliche Wandel macht eine neue Profilierung kirchlich-konfessioneller Institutionen und die Bestimmung und Sicherung ihrer konstitutiven Qualitätsmerkmale erforderlich. Die Notwendigkeit auch für kirchliche Beratungsinstitutionen ist unbestritten, über den Weg der Umsetzung gilt es zu reflektieren. Die Gefahr ist groß, dass vor dem Hintergrund steigenden Legitimationsdrucks in pluraler Konkurrenzsituation die Profilierung eines Propriums kirchlicher Beratungsarbeit zur rein institutionstheoretischen Frage wird (Schavan 1996, S. 184). In ihr steckt die Versuchung, das Institutionsinteresse sehr abstrakt zu definieren und gleichzeitig Kriterien der Kirchlichkeit vorzugeben, die von Beschäftigten als massiv engführend und belastend empfunden werden (*ebd.*). Ein in dieser Weise institutionstheoretischer „Konsens“ nimmt die Heterogenität von Mitarbeiterschaften in der Praxis nicht ausreichend wahr. Empirische Untersuchungen zeigen, dass sich etwa ein Viertel des Personals in konfessionellen Wohlfahrtsverbänden als nicht aktiv religiös beschreibt, drei Viertel eine aktive Relation zu Religiosität aufweisen, wobei diese nur begrenzt mit kirchlicher Verortung einhergeht und in einem erheblichen Umfang nicht an christliche Zusammenhänge gebunden ist (Ziebertz 1993, S. 81 f., S. 118). Das Postulat eines (tendenziellen) Anspruchs von „Totalidentifikation“ mit der Institution (den christlichen Kirchen) und ihren Zielen als Voraussetzung für Anstellung und berufliche Identität, bleibt nach diesem Befund unrealistischer Appell ohne Erdung, denn Glaube lässt sich nicht reglementieren.

Zerfaß liefert meines Erachtens zurecht den Hinweis, dass Identifikation in einem gemeinsamen Profilierungs- und Interaktionsprozess von Institution und Mitarbeitenden und unter Beachtung von Differenzperspektiven befördert werden kann (Zerfaß 1992, S. 167 ff.). Für die Institution Kirche kann dies bedeuten, ihre Fragerichtung zu ändern: Am Anfang steht dann nicht die Frage nach der Vorgabe eines umfassenden Kriterienkatalogs, den (potenzielle) Mitarbeitende erfüllen müssen, um im kirchlichen Beratungsdienst einsetzbar zu werden und ihre Talente einbringen zu dürfen, sondern die Frage: „Wie kann Kirche ihrem Auftrag, vom Evangelium Zeugnis zu

geben, so gerecht werden, daß sie einladend wirkt auf jene, deren Talente für unsere Dienste (die der kirchlichen Wohlfahrtsverbände, W.G.) wichtig sind“ (Schavan 1996, S. 184)? Eine durchaus riskante Chance zur Profilierung.

Wird der institutionelle Rahmen nicht starr und von oben vorgegeben, sondern als dynamisches Lernfeld verstanden, eröffnen sich Räume für „geerdete“, dialogische Profilierung, die „gelten ... und überzeugen kann“, weil sie „gemeinsam gesucht und entdeckt, ausgehandelt und erprobt, erörtert und gewagt“ wird (Nipkow 1991, S. 107). Die Institution Kirche wird zur christlichen Profilierung ihrer Beratungsarbeit solchen Dialog wagen müssen, wird darin Positionen qualifizieren, Partizipation realisieren und Offenheit praktizieren müssen, auch gegenüber kirchlich distanzierenden und nicht-christlichen Mitarbeitenden. Kirche wird auch für Tätige in kirchlichen Verbänden Räume eröffnen und gestalten müssen, in denen christliche Konstitutiva erfahrbar und kommunikabel werden, und in denen religiöse Zugänge auch für die erschlossen werden, deren religiöse Dimensionen vorerst verdeckt sind.

Dabei ist Kirche herausgefordert, diesen institutionellen Rahmen nicht nur innerhalb der Wohlfahrtsverbände und ihrer Beratungseinrichtungen zu gestalten, sondern auch im Hinblick auf gemeindliche Bezüge. Professionalisierung, Ausdifferenzierung, Arbeitsteilung und nicht zuletzt eine veränderte Soziallogik, die Helfen in Institutionen delegiert, haben zu Ablösungsprozessen von kirchlichen Gemeinden und diakonischer Beratung geführt und in ihrer Folge nicht nur Gemeinden entdiakonisiert, sondern auch Beratungseinrichtungen der Gemeindepastoral entfremdet (Blasberg-Kuhnke 2001, S. 11 ff.). Wenn es gelingen würde, beide Ebenen kirchlichen Handelns wieder zusammenzuführen, könnten auch hier für Beraterinnen und Berater neue Bezüge zu kirchlichen Räumen mit hohem Erfahrungspotenzial angeboten und Schwellen und Distanzierungen abgebaut werden. Natürlich korreliert die Entfaltung dieses Potenzials mit der dialogischen und „einladenden“ Qualität dieser gemeindepastoralen Räume.

Unter einer stärkeren Fokussierung auf die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter haben die Ausführungen zu dialogischer Konzeption von Profilierungsprozessen gezeigt, dass ein höheres Angebot identitätsbildender und -stärkender Hilfen anstatt eines unrealistischen Appells für die Entwicklung eines starken Profils beruflicher und persönlicher Identität besondere Relevanz gewinnt. Institutionen haben die vielschichtige Verantwortung sie zu inszenieren, zu

sichern und zu fördern. Dabei können sich solche identitätsstärkende und -bildende Hilfen in verschiedener Form konkretisieren, einige sollen im Folgenden genannt werden:

▲ Identitätsbildung und -stärkung wird denkbar durch Eröffnung von Möglichkeiten und Räumen, in denen Evangelium und theologische Grundlegung in Lebens- und Arbeitswelten der Beratenden übersetzt, aktualisiert und als relevant erfahrbar werden, und durch eine entsprechende Gestaltung der bereits gegebenen Räume (Sitzungen, Klausuren, Konferenzen, Feste, Zyklen) und damit verbundener Rituale.

▲ Sie kann befördert werden in der Gewährleistung eines Fortbildungsangebots, das zur laientheologischen Bildung beiträgt (*Gebhard 2000, S. 207*), aber so integrativ bleibt, dass es konstitutive Bezüge zwischen sozialwissenschaftlichen, ökonomischen und theologischen Implikationen erhält und entfaltet. Neben sozialwissenschaftlicher Fachlichkeit sollen eine spirituelle Kompetenz und eine ganzheitliche Beziehungsfähigkeit gefördert werden, die Ausmaße der Beziehung zur eigenen Person, zu anderen und religiöse Beziehungsdimensionen konkretisieren. Ein „Sprachstudium“ (*Kohler 1995, S. 222*) kann hier mehr Vertrautheit mit theologischer Sprache schaffen.

▲ Zur Identitätsbildung und -stärkung von Beratern kann auch deren spirituelle und geistliche Begleitung und Stärkung an ihren Arbeitsstellen beitragen. Diese kann auch unter den Kolleginnen und Kollegen an Gestalt gewinnen, beispielsweise indem ein Team für sich spirituelle Orte im Alltag definiert und miteinander gestaltet (zum Beispiel Meditation zum Wochenbeginn). Dafür muss die Institution Gelegenheit einräumen (*Lindemann 1998, S. 350 f.*).

▲ Identität im diakonischen Beruf kann nur kraftvoll sein, wenn ein Profil nicht aufgezwungen, sondern in partizipative Prozesse eingebunden bleibt. Neben anderen zeigt *Daiber* am Beispiel eines Kirchenkreises, wie das dialogische Aushandeln (zwischen Theologen, Sozialarbeitern, Ökonomen und anderen) von gemeinsamen Handlungszielen berufliche Identität qualifizieren und stärken und blockierende Diskrepanzen reduzieren kann (*Daiber 1980, S. 18 ff.*).

Nicht zuletzt verbindet der Begriff der „Dienstgemeinschaft“ (*Diakonisches Werk 1997, S. 4, Deutscher Caritasverband 1997, S. 14*) zentrale Aspekte der Spiritualität, der Ganzheit (Dienstgemeinschaft als Leib mit verschiedenen Gliedern) und der Partizi-

pation. Er sichert Standards der Leib- und Seelsorge für Mitarbeitende, nicht nur um ihre Arbeitskraft zu erhalten, sondern ebenso zur Entfaltung ihrer Persönlichkeit und Stärkung ihrer Identität (*Herrmann 2001, S. 33*). Für Dienstgemeinschaft gilt wie für andere Aspekte christlich-religiöser Orientierung: sie müssen neu kommunizierbar gemacht, aktualisiert, interpretiert werden. Dann haben sie profilschärfende Kraft, die auch Identität von Beschäftigten stärken kann. Diakonie verliere Profil, Lebendigkeit und stärkende, bildende Kraft, „wenn nur eine Verdienstgemeinschaft in ihr lebendig wäre oder wenn es nur um die Ergebnisse einer Dienstleistungsgemeinschaft ginge“ (*ebd.*).

Um Qualität zu entwickeln und zu sichern, muss jeder Dienstleistungsbetrieb nach innen dieselben Werte leben, die er nach außen propagiert. Jeder Widerspruch zwischen Außen- und Innenorientierung untergräbt mittel- oder langfristig die Qualität der Arbeit, weil die eigenen Mitarbeitenden bezüglich der Glaubwürdigkeit der leitenden Werte verunsichert werden, diese anzweifeln und demotiviert werden (*Glasl 1996, S. 217 f.*). In der wechselseitigen Interdependenz des Beratungssystems bedeutet dies, dass nicht nur die Beziehung von Institution und Beratern, sondern auch die von Beratern und Klienten verunsichert und verbindliche Qualität in Frage gestellt wird, wenn die Widersprüche zwischen externem und internem Image nicht ausgeglichen werden. Personalentwicklung als besondere Profilierung nach innen gewinnt – von dieser Seite betrachtet – besondere Relevanz.

Personalentwicklung als Schwerpunktsetzung kirchlicher Institutionen kann Mitarbeitende, hier besonders Beraterinnen und Berater befähigen, ihre Kenntnisse für die kirchliche Organisation einzusetzen. Dies wird gelingen, wenn die Institution geeignete Maßnahmen der Identitätsbildung und -stärkung, der Motivationsklärung und -förderung ihrer Beschäftigten entwickelt und umsetzt und wenn sie ihre Organisation stimmig gestalten, ihre Kernaufgaben und Werte zeitgemäß formulieren und kommunizierbar machen kann (*ebd., S. 219 ff.*). Wenn Beratende insoweit befähigt werden, auf die Herausforderungen und Fragen der sich wandelnden Gesellschaft zu reagieren, indem sie fachlich-sozialwissenschaftlich qualifiziert und in dieser Qualifikation beteiligt werden, und ihnen gleichzeitig ein spiritueller Zugang zu den christlichen Werten ihrer Organisation ermöglicht wird und entsprechende kommunikative Strukturen zur Förderung spiritueller Kompetenz geschaffen werden, dann können sie ganzheitlich Verantwortung übernehmen. Personalentwicklung in

diesem Sinne zielt auf eine Mitträgerschaft der Verantwortung durch die Beschäftigten, weil sie weiß, dass die Lebens- und Innovationsfähigkeit der Organisation und die Qualität ihres wichtigen christlich-spirituellen und sozial-fachlichen Beitrags für die Gesellschaft und für einzelne Klienten davon abhängt, wie die christliche Grundorientierung nicht nur nach außen, sondern auch nach innen profiliert werden kann (*ebd.*, S. 227 ff.).

5. Essenz der Arbeit

Diese Arbeit ist mit der komplexen Fragestellung in der Weise umgegangen, dass sie die einzelnen Implikationen des Themas separat fokussiert und ihnen je ein Kapitel gewidmet hat: So wurden Herausforderungen *Sozialer Arbeit* vor dem Hintergrund moderner Gesellschaft im ersten Kapitel betrachtet. Kapitel 2 hat grundlegende Aspekte *christlicher Grundorientierung* bestimmt. Die Frage der *Integration* beider Grunddimensionen behandelte vor allem Kapitel 3. *Am Beispiel von Beratung* wurden die gewonnenen Erkenntnisse im Kapitel 4 handlungsorientiert heruntergebrochen und konkretisiert. Der Verfasser war bemüht, bei aller Konzentration auf einzelne Aspekte deren Interdependenz immer wieder deutlich zu machen und dadurch die Komplexität, den Spannungsbogen der Fragestellung nicht aufzulösen. Dieser Bogen soll zum Schluss der Ausführungen noch einmal nachgezeichnet werden, er markiert die *Schritte* zur Integration von Sozialer Arbeit (hier: Beratung) und christlicher Grundorientierung. Dieses letzte Kapitel möchte nicht noch einmal alle Ergebnisse im Einzelnen referieren, diesbezüglich sei auf die vorherigen Kapitel beziehungsweise deren Zusammenfassungen verwiesen. Hier soll die Essenz der Arbeit gebündelt werden.

Lebens- und Alltagswirklichkeit in der modernen Gesellschaft sind durch Ambivalenz gekennzeichnet. Dies gilt auch hinsichtlich ihrer religiösen Dimensionen. Plurale Gesellschaft eröffnet einerseits den einzelnen Menschen Wahlchancen und freie Entscheidungen, und den Institutionen – wie kirchlichen Trägern – eine neue Chance, ihre religiösen und christlichen Entwürfe plausibel einzubringen. Andererseits bedeuten Orientierungsschwierigkeiten und Auflösung von Milieus auch massive Risiken. Gleichzeitig bleibt in säkularisierten Kontexten ein Bedürfnis nichtsäkularisierter Individuen nach spiritueller Verortung, und es wächst an den Grenzen individueller und gesellschaftlicher Machbarkeit. In „riskanten Freiheiten“ (*Beck; Beck-Gernsheim 1994, S. 11*) sind Deutungskompetenz und Orientierungswissen sowie die Erschließung von Ressourcen – auch religiösen – gefragt, um Freiheitschancen nutzen zu können. Christlich verortete Beratung ist herausgefordert, diesbezüglich Räume zur Wahrnehmung und Gestaltung sinnorientierender religiöser Dimensionen zu eröffnen. In pluraler Gesellschaft muss sie neu be-

gründen, warum ihre „glaubenden Entwürfe vom Menschen“ (Seibert 1986, S. 50) konkurrenzfähig sind – eine „riskante Chance“ (Keupp 1988, S. 7).

Christliche Grundorientierung eröffnet vor dem gesellschaftlichen Hintergrund vielfältig sinnerschließende Perspektiven und Anknüpfungspunkte und zeigt sich als Chance der „Grenzüberschreitung“ (Transzendentalität bedeutet, sich über eine Grenze zu beziehen). Christliche Grundorientierung nimmt dabei sowohl basal-religiöse Dimensionen des Menschen auf, in dessen Welt- und Gott-Offenheit sich eine religiöse existenziale Tiefen- und Sinndimension seines Menschseins und die Wichtigkeit, diese in Erfahrungen von Religiosität zu konkretisieren, zeigen. Christliche Grundorientierung bedeutet eine Perspektive für Ganzheitlichkeit, für personale und relationale Orientierung, für die Thematisierung und den Umgang mit Begrenztheit, für eine politisch-prophe-tische Ausrichtung und ethische Orientierung, für einen Brückenschlag zwischen Glauben und Lebenswelt. Damit kann eine religiöse, christlich-biblische Tradition heute zur Grundlage werden für eine Beratung in moderner Gesellschaft. Ein lebenswelt-orientiertes und systemisch verortetes Beratungsverständnis, dem der Verfasser dieser Arbeit zuneigt, bietet besondere Anknüpfungspunkte für konstitutive Essentials christlicher Orientierung.

Beratung muss mit der Religiosität von Menschen rechnen, und es gehört zur Offenheit für den Menschen, auch auf seine religiösen Dimensionen Rekurs zu nehmen. Christliches Menschenverständnis bietet hier eine breite und (gesellschafts)kritische Folie. Christlich begründete Beratung ist herausgefordert, in moderner Gesellschaft Position zu beziehen. Solche Positionen sind gefragt, konkret: ein deutendes und erfahrungsorientiertes Angebot, keine Indoktrination oder Instrumentalisierung religiöser Inhalte, um den sozialen und individuellen Bedürfnissen entsprechen zu können.

Christlich verortete Sozialarbeit und Beratung kann also einen wichtigen Beitrag für Einzelne und für die Gesellschaft leisten und dazu beitragen, dass Ressourcen erschlossen werden sowie Wahrnehmung erweitert und erweiterte Wirklichkeit konstruiert werden kann. Deshalb ist es wichtig, dass sie ihr besonderes christliches Profil qualifiziert. Dies kann nur in einem dialogischen Prozess geschehen. Dieser ist geprägt von der Offenheit gegenüber anderen Positionen und verwahrt sich gegen Versuche hierarchischer manipulativ-indoktrinierender Missionskonzepte. Er akzeptiert die Entscheidung jedes Menschen auch für alternative religiöse und nicht-christliche

Entwürfe. Dialog bedeutet aber auch Partizipation und ist auf einen gemeinsamen Profilierungsprozess der involvierten Gruppen verwiesen. Nicht zuletzt bedeutet Dialog, Position zu beziehen, die christlich-religiöse Inhalte zum Thema macht, die Wirklichkeiten erschließen hilft, die dadurch wirken können.

Ein solches Profilierungsverständnis, das christliche Grundorientierung und Soziale Arbeit integrieren kann, wird christliche Inhalte nicht überstülpen, weder Beratende ihren Klienten im Beratungskontext, noch kirchlich-konfessionelle Träger ihren angestellten und potenziell anzustellenden Beraterinnen und Beratern. Kommunikabilität, die Übersetzung der Inhalte in konkrete Lebens- und Arbeitswelten, wird zum grundlegenden Kriterium für die Integration von christlicher Orientierung auf den verschiedenen Ebenen. Gleichzeitig bleibt eine fundamentale Offenheit zentrale Voraussetzung gelingender Integration. Die Integration christlicher Sinngehalte in Beratung bedeutet ein Orientierungsangebot, und Klientinnen und Klienten bleiben auch hier frei in der Entscheidung, wie sie damit umgehen wollen.

Es gehört zum Fundament religiöser Dimensionen, dass sie im Letzten unverfügbar sind, wie auch Gott unverfügbar bleibt, dass sie nicht instrumentalisiert und reglementiert werden können, ohne ihre eigentliche Qualität zu verlieren. Christlich begründete Beratung wird auch herausgefordert bleiben, auf dieser Grundlage Handlungsorientierungen zu konzeptionieren und umzusetzen, wie sie in einer multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft mit der Klientel und den Beratenden dialogisch umgehen will, die sich anderen Religionen, religiösen Bewegungen und weltanschaulichen Konzepten zuordnen. Dieser Aspekt konnte im Rahmen dieser Arbeit nicht differenziert entfaltet werden, er muss aber der Vollständigkeit halber hier Erwähnung finden und an anderer Stelle vertieft werden.

In einem prozesshaften und dialogisch bestimmten Verständnis bleibt christlich begründete Sozialarbeit und Beratung herausgefordert, auf der Ebene des Beratungsgeschehens, im Hinblick auf die Person der Beratenden, aber eben auch auf institutioneller Ebene Räume der Integration christlicher Grundorientierung in Beratungskontexte zu eröffnen. Dafür bedarf es einer konzeptionellen Weiterentwicklung, die beispielsweise die Perspektiven der Leitbilder herunterbricht und handlungsorientiert konkretisiert. Einzelne Aspekte wurden in dieser Arbeit skizziert. Dabei bedarf es Kreativität, Offenheit und Positionierung. Und es bedarf einer Vergewisserung, dass christliche Essentials einen wichtigen Beitrag

zur Weiterentwicklung von Sozialer Arbeit, individueller und gesellschaftlicher Wirklichkeitskonstruktion leisten können und eine undifferenzierte Verbeugung vor der Säkularisierung nicht nur dazu führt, ein Profil nicht zu qualifizieren, sondern auch wichtige Dimensionen und Bedürfnisse von Klientinnen und Klienten auszublenden (Jörns 1995a, S. 28).

So bleibt die „Gretchenfrage“ eine aktuelle Herausforderung für Beratung, die immer wieder neu beantwortet werden will. Diese Arbeit hat einen großen Spannungsbogen geschlagen. Sie hat die Relevanz und das besondere Potenzial der Frage nach der (christlichen) Religion für Beratung gezeigt, hat aber auch Widersprüche und Schwierigkeiten deutlich gemacht. Die Integration von christlicher Grundorientierung und Sozialer Arbeit ist nicht statisch dogmatisch fassbar, sondern sie ist ein Prozess, ein Weg, den es gemeinsam zu wagen gilt. Diese Arbeit hat dafür einige Wegweiser markiert, ein endgültiges Rezept kann sie nicht liefern. Sie weiß auch hier um die Dimensionen, die sich unverfügbar ereignen können, wenn sie zugelassen werden.

Auf diesem Weg sind christlich begründete Soziale Arbeit und Beratung herausgefordert, religiös-christliche Erfahrungsräume zu inszenieren, in den Beratungskontexten, in der Gestaltung neuer Settings, in der Konzeptionierung christlich verorteter Beratung, die die Positionen der Leitbilder herunterbricht und umsetzt. Sie ist aber auch herausgefordert, auf Ausbildungscurricula bezüglich der Qualifizierung „spiritueller Kompetenz“ neben einer sozialpädagogisch-fachlichen einzuwirken. Und nicht zuletzt sind Soziale Arbeit und Beratung zur wissenschaftlichen Fundierung eines interdisziplinären und interreligiösen Dialogs herausgefordert. Letztere Schritte müssen an anderer Stelle vertieft werden.

Auf eindringliche Weise erinnert *Tilmann Moser* auch Beratung daran, den Spannungsbogen nicht zu zerbrechen, bei allen Widersprüchen religiöse Dimensionen christlicher Grundorientierung nicht auszublenden, sondern Schritte zur Integration in beratender Sozialer Arbeit zu wagen: „Du Gott weißt, daß ich bei mehreren Psychotherapeuten (und Beratende, W.G.) Hilfe gesucht habe, und nicht zuletzt deinetwegen... Da ich glaubte, Du seist inzwischen verwest, habe ich Dich als Person nie ins Spiel gebracht, und sie haben nicht gemerkt, dass Du immer mit im Raum warst“ (Moser 1980, S. 30 f.).

Abkürzungen

App. Apostelgeschichte des Lukas
Gen. Genesis (1. Buch Mose)
Hebr. Brief an die Hebräer
Hrsg. Herausgeber
Joh. Evangelium nach Johannes
2.Kor. Zweiter Brief des Paulus an die Korinther
Lk. Evangelium nach Lukas
Mk. Evangelium nach Markus
Mt. Evangelium nach Matthäus
NT Neues Testament
Röm. Brief des Paulus an die Römer
1.Thess. Erster Brief des Paulus an die Thessalonicher
TRE Theologische Realenzyklopädie

Literatur

Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik, Frankfurt am Main 1970
Albert, Martin: Soziale Armut als gesellschaftliches Phänomen. Zusammenhänge und Unterschiede von sozialer und wirtschaftlicher Armut. In: Soziale Arbeit 1/2002, S. 2-9
Arbeitsgruppe Pastoral und Beratung: Gesellschaftliche Rahmenbedingungen: Einleitung. In: Deutscher Caritasverband, Bereich Pastoral der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.): Reader: Beratung im kirchlichen Kontext. Freiburg im Breisgau 2001, S. 15-16
Bach, Ulrich: „Gesunde“ und „Behinderte“. Gegen das Apartheidsdenken in Kirche und Gesellschaft. Gütersloh 1994
Bass, Ellen; Davis, Laura: Trotz allem: Wege zur Selbstheilung für sexuell mißbrauchte Frauen. Berlin 2001
Beck, Ulrich; Beck-Gernsheim, Elisabeth (Hrsg.): Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften. Frankfurt am Main 1994
Berger, Peter L.: Soziologische Betrachtung über die Zukunft der Religion. In: Schatz, Otto (Hrsg.): Hat die Religion Zukunft. Graz 1971, S. 43-67
Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt am Main 1989
Blasberg-Kuhnke, Martina: Diakonische Pastoral und Beratung. Zum Verhältnis von Diakonie und Pastoral. In: Deutscher Caritasverband, Bereich Pastoral der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.): Reader: Beratung im kirchlichen Kontext. Freiburg im Breisgau 2001, S. 9-13
Bonhoeffer, Dietrich: Widerstand und Ergebung: Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Gütersloh 1985
Boscolo, Luigi; Bertrando, Paolo: Die Zeiten der Zeit. Eine neue Perspektive in systemischer Therapie und Konsultation. Heidelberg 1994
Buber, Martin: Ich und Du. Köln 1966
Bukow, Wolf-Dieter: Magie und fremdes Denken. Bemerkungen zum Stand der neueren Magie-Forschung seit Evans-Pritchard. In: Heimbrock, Hans-Günter; Streib, Heinz (Hrsg.): Magie – Katastrophenreligion und Kritik des Glaubens. Eine theologische und religionstheoretische Kontroverse um die Kraft des Wortes. Kampen 1994, S. 61-104
Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend: Zehnter Kinder- und Jugendbericht. Bericht über die Lebenssituation von Kindern und die Leistungen der Kinderhilfen in Deutschland. Bonn 1998
Daiber, Karl-Fritz: Verkündigung und Diakonie. Analysen einer theologischen Diskrepanz. In: Lukatis, Ingrid; Wesenick, Ulrich (Hrsg.): Diakonie – Außenseite der Kirche. Sozialarbeit im Kir-

- chenkreis zwischen Anspruch und Wirklichkeit. Gelnhausen; 1980, S. 5-20
- Degen, Johannes:** Vom „Pathos des Helfens“. Zur Säkularisierung des Helfens im entwickelten Sozialstaat. In: Schibilsky, Michael (Hrsg.): Kursbuch Diakonie. Neukirchen-Vluyn 1991, S. 27-37
- Deutscher Caritasverband:** Leitbild des Deutschen Caritasverbandes: Not sehen und handeln. Caritas. 100 Jahre Deutscher Caritasverband. Freiburg im Breisgau 1997
- Diakonisches Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland:** Leitbild Diakonie, 1997 URL: HYPERLINK „<http://www.diakonie.de/wir/leitbild97.htm>“, Stand: 07.10.02, Anhang 1
- Dörner, Klaus:** Aufgaben diakonischer Ethik. Die Wende von der Professionalität zur Kompetenz aller Betroffenen. In: Schibilsky, Michael (Hrsg.): Kursbuch Diakonie. Neukirchen-Vluyn 1991, S. 39-51
- Eckart, Angelika M.:** Bezogene Individuation in der Ehe. In: Deutscher Caritasverband; Bereich Pastoral der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.): Reader: Beratung im kirchlichen Kontext. Freiburg im Breisgau 2001, S. 96-97, S. 125
- Eichhorn, Peter:** Freie Wohlfahrtspflege auf der Suche nach Corporate Identity. In: Puschmann, Hellmut (Hrsg.): Not sehen und handeln. Caritas: Aufgaben, Herausforderungen, Perspektiven. Freiburg im Breisgau 1996, S. 208-215
- Etzold, Eckard:** Schafft sich der Glaube seine Wirklichkeit selbst? Religiöse Phänomene in konstruktivistischer Sicht. In: Pastoraltheologie 10/1992, S. 429-442
- Eucken, Walter:** Der Markt hat keine Moral. In: Grunewald, Wolfgang: Drei Thesen zum Führungs-Dilemma der Diakonie. Lüneburg 1996, S. 120
- Evangelische Kirche in Deutschland/Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR (Hrsg.):** Die Bibel. Bibeltext in der revidierten Fassung von 1984. Stuttgart 1985
- Freire, Paulo:** Pädagogik der Unterdrückten. Bildung als Praxis der Freiheit. Reinbek bei Hamburg 1973
- Fries, Heinrich:** Religion in der Alltagswirklichkeit. In: Fiedler, Peter und andere: Funk-Kolleg Religion, Band 1. Gütersloh 1985, S. 11-36
- Fuchs, Ottmar:** Martyria und Diakonia: Identität christlicher Praxis. In: Haslinger, Herbert (Hrsg.): Handbuch praktische Theologie. Mainz 1999, S. 178-197
- Gabriel, Karl:** Gesellschaft im Umbruch – Wandel des Religiösen. In: Höhn, Hans-Joachim (Hrsg.): Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne. Frankfurt am Main 1996a, S. 31-49
- Gabriel, Karl:** Gesellschaftliche Wandlungsprozesse. In: Puschmann, Hellmut (Hrsg.): Not sehen und handeln. Caritas: Aufgaben, Herausforderungen, Perspektiven. Freiburg im Breisgau 1996b, S. 15-34
- Galuske, Michael:** Methoden der Sozialen Arbeit: Eine Einführung. Weinheim 1999
- Gebhard, Dörte:** Menschenfreundliche Diakonie. Exemplarische Auseinandersetzungen um ein theologisches Menschenverständnis und um Leitbilder. Neukirchen-Vluyn 2000
- Giovannelli-Blocher, Judith:** Die ethischen Ansprüche in der Sozialarbeit und die gesellschaftliche Wirklichkeit. Soll ich meines Bruders Hüter sein? In: Soziale Arbeit 8/1985, S. 366-374
- Glasl, Friedrich:** Zukünftige Schwerpunkte der Personalentwicklung. In: Puschmann, Hellmut (Hrsg.): Not sehen und handeln. Caritas: Aufgaben, Herausforderungen, Perspektiven. Freiburg im Breisgau 1996, S. 216-231
- Goethe, Johann Wolfgang von:** Faust. Eine Tragödie. In: Trunz, Erich (Hrsg.): Goethes Faust. Herausgegeben und erläutert von Erich Trunz. Hamburg 1949, S. 9-364
- Görres, Albert:** Rat in einer ratlosen Welt. In: Katholische Bundesarbeitsgemeinschaft für Beratung (Hrsg.): Rat in ratloser Zeit. Kirchliche Beratung – Dienst am Menschen. Freiburg im Breisgau 1986, S. 10-29
- Grom, Bernhard:** Religionspsychologie. München 1992
- Grom, Bernhard:** Religiosität hat viele Gesichter. Eine theologische und motivationspsychologische Betrachtung. In: Schlagheck, Michael (Hrsg.): Theologie und Psychologie im Dialog über die Frage nach Gott. Paderborn 1996, S. 15-43
- Grom, Bernhard:** Wie froh macht die Frohbotschaft? Religiosität, subjektives Wohlbefinden und psychische Gesundheit. In: Wege zum Menschen. 4/2002, S. 196-204
- Habermas, Jürgen:** Glauben und Wissen. In: Süddeutsche Zeitung vom 15.10.2001: Glaube, Wissen – Öffnung. Zum Friedenspreis des deutschen Buchhandels: Eine Dankrede / Von Jürgen Habermas, URL: HYPERLINK „<http://www.wifak.uni-wuerzburg.de/wilan/theo/prak/thpth/Habermas.htm>“, Stand: 07.10.02, Anhang 2
- Haslinger, Herbert:** Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft: Eine praktisch-theologische Untersuchung der diakonischen Praxis unter dem Kriterium des Subjektseins des Menschen. Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge, Band 18. Würzburg 1996
- Heimbrock, Hans-Günter:** Magie, Alltagsreligion und die Heilskraft des Glaubens. Etappen und Probleme theologischer und kulturwissenschaftlicher Magiediskussion. In: Heimbrock, Hans-Günter; Streib, Heinz (Hrsg.): Magie – Katastrophenreligion und Kritik des Glaubens. Eine theoretische und religions-theoretische Kontroverse um die Kraft des Wortes. Kampen 1994, S. 17-59
- Herriger, Norbert:** Empowerment – Annäherung an ein neues Fortschrittsprogramm der sozialen Arbeit. In: Neue Praxis. 3/1991, S. 221-229
- Herrmann, Volker:** Dienstgemeinschaft – ein Begriff ohne Leben? Mehr Sinn und Spiritualität in der Arbeit. In: Diakonie 1/2001, S. 32-33
- Hesse, Joachim:** Die lösungs- und ressourcenorientierte Kurztherapie in Deutschland und den USA. In: Döring-Meijer, Herbert (Hrsg.): Ressourcenorientierung – Lösungsorientierung. Etwas mehr Spaß und Leichtigkeit in der systemischen Therapie und Beratung. Göttingen 1999, S. 47-69
- Huber, Wolfgang:** Menschenrechte/Menschenwürde. In: Theologische Realenzyklopädie (TRE), Band 22. Berlin 1992, S. 577-602
- Jörns, Klaus-Peter:** Telefonseelsorge – Nachtgesicht der Kirche. Ein Kapitel Seelsorge in der Telekultur. Neukirchen-Vluyn 1995a
- Jörns, Klaus-Peter:** Das Verhältnis von Theologie und Kirche zur Telefonseelsorge. In: Wiemers, Jörg (Hrsg.): Handbuch der Telefonseelsorge. Göttingen 1995b, S. 189-204
- Jong, Peter de; Kim Berg, Insoo:** Lösungen (er)finden. Das Werkstattbuch der lösungsorientierten Kurztherapie. Systemische Studien, Band 17. Dortmund 2001
- Kaufmann, Franz-Xaver:** Zur Einführung: Probleme und Wege einer historischen Einschätzung des II. Vatikanischen Konzils. In: Kaufmann, Franz-Xaver; Zingerle, Arnold (Hrsg.): Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven. Paderborn 1995, S. 18-24
- Keupp, Heiner:** Riskante Chancen: Das Subjekt zwischen Psychokultur und Selbstorganisation. Sozialpsychologische Studien. Heidelberg 1988
- Kim Berg, Insoo:** Familien – Zusammenhalt(en). Ein kurztherapeutisches und lösungs-orientiertes Arbeitsbuch, Systemische

Studien, Band 8. Dortmund 1999

Klann, Notker: Ehe-, Familien- und Sexualberatung als Auftrag der katholischen Kirche. In: Deutscher Caritasverband, Bereich Pastoral der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.): Reader: Beratung im kirchlichen Kontext. Freiburg im Breisgau 2001, S. 112-114

Koervers, Hans-Jürgen: Jugendkriminalität und Religiosität: Untersuchungen zur Religiosität delinquenter Jugendlicher und Perspektiven einer präventiven religiösen Erziehung. Forum zur Pädagogik und Didaktik der Religion, Band 1. Weinheim 1988

Kohler, Marc Edouard: Diakonie. Neukirchner Arbeitsbücher. Neukirchen-Vluyn 1995

Lehmann, Karl: Zum Geleit. In: Puschmann, Hellmut (Hrsg.): Not sehen und handeln. Caritas: Aufgaben, Herausforderungen, Perspektiven. Freiburg im Breisgau 1996, S. 9-12

Lindemann, Friedrich-Wilhelm: Institution eines mündigen Christentums: Evangelische Beratungsarbeit. In: Diakonie 5/1995, S. 263-267

Lindemann, Friedrich-Wilhelm: Sola fide – Zur evangelischen Qualität psychologischer Beratung. In: Wege zum Menschen 6/1998, S. 342-351

Lohse, Eduard: Grundriß der neutestamentlichen Theologie. Stuttgart 1984

Luckmann, Thomas: Lebenswelt und Gesellschaft. Grundstrukturen und geschichtliche Wandlungen. Paderborn 1980

Luhmann, Niklas: Interaktion, Organisation, Gesellschaft. Opladen 1975

Luhmann, Niklas: Funktion der Religion. Frankfurt am Main 1977

Luhmann, Niklas: Beobachtungen der Moderne. Opladen 1992

Lukas, Elisabeth: Ohne Zukunft? In: Katholische Bundesarbeitsgemeinschaft für Beratung (Hrsg.): Rat in ratloser Zeit. Kirchliche Beratung – Dienst am Menschen. Freiburg im Breisgau 1986, S. 49-66

Mörth, Ingo: Lebenswelt und religiöse Sinnstiftung. Ein Beitrag zur Theorie des Alltagslebens. München 1986

Moltmann, Jürgen: Mensch. Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart. Stuttgart 1983

Moser, Tilmann: Gottesvergiftung. Frankfurt am Main 1980

Nipkow, Ernst: Bildendes Lernen – gemeinsam lernen – leben und glauben lernen. In: Das Baugerüst 1991, S. 101-110

Noack, Winfried: Anthropologische Grundlagen der Sozialpädagogik. In: Soziale Arbeit 4/2002, S. 122-134

Nowak, Leo: „Um des Menschen willen“ – wozu Kirche da ist. Eine pastoraltheologische Überlegung zur Beratung im kirchlichen Raum. In: Deutscher Caritasverband, Bereich Pastoral der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.): Reader: Beratung im kirchlichen Kontext. Freiburg im Breisgau 2001, S. 82-85

Nübel, Hans Ulrich: Die neue Diakonie: Teilhabe statt Preisgabe. Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter kommen zu Wort. Freiburg im Breisgau 1994

Pannenberg, Wolfhart: Was ist der Mensch. Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie. Göttingen 1964

Pannenberg, Wolfhart: Anthropologie in theologischer Perspektive. Göttingen 1983

Pöhlmann, Horst G.: Abriß der Dogmatik. Ein Kompendium. Gütersloh 1985

Pompey, Heinrich; Roß, Paul-Stefan: Kirche für andere. Handbuch für eine diakonische Pastoral. Mainz 1998

Puschmann, Hellmut: Quo vadis? Zur Frage einer lebensgerechten Gesellschaft. In: ders. (Hrsg.): Not sehen und handeln. Caritas: Aufgaben, Herausforderungen, Perspektiven. Freiburg

im Breisgau 1996, S. 245-255

Puschmann, Hellmut: Was uns leitet – Leitbilder. In: Diakonie. Theorie-Erfahrungen-Impulse, Sondernummer 1998: Diakonie an der Schwelle zum nächsten Jahrtausend. Jürgen Gohde zum 50. Geburtstag, S. 56-58

Rahner, Karl: Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg im Breisgau 1976

Rebell, Walter: Alles ist möglich dem, der glaubt – Glaubensvollmacht im frühen Christentum. München 1989

Rich, Arthur: Wirtschaftsethik. Band 1 – Grundlagen in theologischer Perspektive. Gütersloh 1984, S. 71 ff.

Riedel-Pfäfflin, Ursula; Strecker, Julia: Flügel trotz allem: Feministische Seelsorge und Beratung. Konzeption, Methoden, Biographien. Gütersloh 1999

Rohloff, Jürgen: Die Apostelgeschichte. Übersetzt und erklärt von Jürgen Rohloff. Göttingen 1981

Rogers, Carl R.: Die klientenzentrierte Gesprächstherapie. Client-Centered Therapy. München 1972

Sauter, Gerhard: Mensch sein – Mensch bleiben. Anthropologie als theologische Aufgabe. In: Fischer, Hermann (Hrsg.): Anthropologie als Thema der Theologie. Göttingen 1978, S. 71-118

Schall, Traugott U.: Weltanschauung und Therapie. Die Funktion von Glaubensinhalten in Therapie und Beratung. In: Verhaltenstherapie & Psychosoziale Praxis 4/1989, S. 477-489

Schavan, Annette: Caritas und Kirche. In: Puschmann, Hellmut (Hrsg.): Not sehen und handeln. Caritas: Aufgaben, Herausforderungen, Perspektiven. Freiburg im Breisgau 1996, S. 177-186

Scheffbuch, Rolf: Heil, Frieden, Rettung. In: Grünzweig, Fritz und andere (Hrsg.): Brockhaus Biblisches Wörterbuch. Wuppertal 1982, S. 173-175

Schibilsky, Michael: Ethik als Diakonie. Eine notwendige Dienstleistung für die Gesellschaft. In: Diakonie. Theorie-Erfahrungen-Impulse, Sondernummer 1998: Diakonie an der Schwelle zum nächsten Jahrtausend. Jürgen Gohde zum 50. Geburtstag, S. 86-89

Schlippe, Arist von; Schweitzer, Jochen: Lehrbuch der systemischen Therapie und Beratung. Göttingen 2000

Schmidbauer, Wolfgang: Die hilflosen Helfer. Über die seelische Problematik der helfenden Berufe. Reinbek bei Hamburg 1977

Schönig, Wolfgang; Brunner, Johannes: Beratung in pädagogischen, sozialpädagogischen und psychologischen Praxisfeldern – Rahmenbedingungen und Probleme. In: Schönig, Wolfgang; Brunner, Johannes (Hrsg.): Theorie und Praxis von Beratung. Pädagogische und psychologische Konzepte. Freiburg im Breisgau 1990, S. 14-16

Seeber, David: Caritas in Staat und Gesellschaft. In: Puschmann, Hellmut (Hrsg.): Not sehen und handeln. Caritas: Aufgaben, Herausforderungen, Perspektiven. Freiburg im Breisgau 1996, S. 187-199

Seibert, Horst: Der geglaubte Mensch in der Beratung: Die Bedeutung von Normen-, Wert- und Sinnfragen im Beratungs- und Behandlungsprozess. In: Soziale Arbeit 2/1986, S. 48-55

Seibert, Horst: Gespräche, die heilen wollen: die Beratungsarbeit des Diakonischen Werkes. In: Medizin, Mensch, Gesellschaft 2/1987, S. 103-109

Seibert, Horst: Ergebnisoffenheit? Rahmenbedingungen für die Beratung. In: Diakonie 5/1994, S. 268-273

Seibert, Horst: Die Krise der Sozialarbeit. In: Seibert, Horst; Noack, Winfried: Die Krise der Sozialarbeit und ihre autopoietische Chance. Soziale Arbeit SPEZIAL, Schriftenreihe zur Theo-

- rie und Praxis (DZI). Berlin 1996, S. 6-57, S. 98-134
- Seibert**, Horst: Leitbild als Wegweiser für die Zukunft. Referat beim Leitbildtag im Diakonischen Werk Württemberg. Manuskript vom 19.5.2000
- Seibert**, Horst: Diakonische Konturen. Darmstadt 2001
- Shazer**, Steve de: Der Dreh: Überraschende Wendungen und Lösungen in der Kurztherapie. Heidelberg 1989
- Shazer**, Steve de: Die Lösungsorientierte Kurztherapie – Ein neuer Akzent der Psychotherapie. In: Hesse, Joachim (Hrsg.): Systemisch-lösungsorientierte Kurztherapien. Göttingen 1997, S. 55-73
- Sölle**, Dorothee: Die Hinreise. Stuttgart 1976
- Sölle**, Dorothee: Lieben und arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung. Hamburg 1999
- Spital**, Hermann-Josef: Das christliche Menschenbild – Grundorientierung beraterischen Handelns. In: Katholische Bundesarbeitsgemeinschaft für Beratung (Hrsg.): Rat in ratloser Zeit. Kirchliche Beratung – Dienst am Menschen. Freiburg im Breisgau 1986, S. 30-48
- Spital**, Hermann-Josef: Kirchliche Beratung im Spannungsfeld von Seelsorge und Kirche in der heutigen Welt. In: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.): Kirchliche Beratungsdienste. Studientag 1986 der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz, Arbeitshilfe 51. Bonn 1987, S. 32-47
- Stähli**, Martin: Die ethische Fragestellung in verschiedenen Theorien zur Sozialarbeit. In: Soziale Arbeit 8/1985, S. 375-381
- Steinkamp**, Hermann: Sozialpastoral. Freiburg im Breisgau 1991
- Steinkamp**, Hermann: Wandlungen der Institution Telefonseelsorge – religionssoziologische Überlegungen. In: Wege zum Menschen 4/1995, S. 190-200
- Stock**, Konrad: Das Menschenbild in der Theologie. In: Oerter, Rolf (Hrsg.): Menschenbilder in der modernen Gesellschaft: Konzeptionen des Menschen in Wissenschaft, Bildung, Kunst, Wirtschaft und Politik. Der Mensch als soziales und personales Wesen, Band 15. Stuttgart 1999, S. 65-76
- Tausch**, Reinhard; Tausch, Anne-Marie: Erziehungspsychologie. Begegnung von Person zu Person. Göttingen 1977
- Thiersch**, Hans: Kritik und Handeln. Interaktionistische Aspekte der Sozialpädagogik. Neuwied 1977
- Thiersch**, Hans: Soziale Beratung. In: Beck, Manfred und andere (Hrsg.): Psychosoziale Beratung: Klient-innen, Helfer-innen, Institutionen. Forum für Verhaltenstherapie und psychosoziale Praxis, Band 18. Tübingen 1991, S. 23-35
- Thiersch**, Hans: Das Konfessionsmonopol und Sinnfragen in der säkularisierten Erziehung. In: Neue Sammlung 4/1993, S. 267-276
- Tillich**, Paul: Schriften zur Religionsphilosophie, Gesammelte Werke, Band 5. Stuttgart 1964
- Tillich**, Paul: Die verlorene Dimension. Stuttgart 1969
- Turre**, Reinhard: Diakonik. Grundlegung und Gestaltung der Diakonik. Neukirchen-Vluyn 1991
- Watzlawick**, Paul: Selbsterfüllende Prophezeihungen. In: Watzlawick, Paul (Hrsg.): Die erfundene Wirklichkeit, München 1981, S. 91-110
- Weber**, Max: Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus. In: Lichtblau, Klaus; Weiß, Johannes: Textausgabe Max Weber. Weinheim 1920, S. 178 und S. 192
- Wieners**, Jörg: Vorwort. In: Jörns, Klaus-Peter: Telefonseelsorge – Nachtgesicht der Kirche. Ein Kapitel Seelsorge in der Telekultur. Neukirchen-Vluyn 1995, S. 9-14
- Zerfaß**, Rolf: Lebensnerv Caritas. Helfer brauchen Rückhalt. Freiburg im Breisgau 1992
- Ziebertz**, Hans-Georg: Sozialarbeit und Diakonie: Eine empirisch-theologische Studie zu Identitäts- und Legitimationsproblemen kirchlicher Sozialberufe. Weinheim 1993
- Zippert**, Christian: Diakonie und Liturgie. In: Diakonie. Theorie-Erfahrungen-Impulse, Sondernummer 1998: Diakonie an der Schwelle zum nächsten Jahrtausend. Jürgen Gohde zum 50. Geburtstag, S. 7-9

