

Spiritualität, Ethik und Soziale Arbeit

*Herausgegeben von
Rainer B. Gehrig, Michal Opatrný, Nándor Birher and
Klaus Baumann*



Spiritualität, Ethik und Soziale Arbeit

Herausgegeben von

Rainer B. Gehrig, Michal Opatrný, Nándor Birher
und Klaus Baumann

Namen: Rainer B. Gehrig, Michal Opatrný, Nándor Birher, Klaus Baumann (Hrsg.)

Titel: Spiritualität, Ethik und Soziale Arbeit.

Erste Auflage 2021. Freiburg: FreiDok plus.

ISBN: 978-3-928969-88-8

DOI: 10.6094/978-3-928969-88-8

Urheberrechts- und Veröffentlichungshinweise – Creative Commons.

Urheberrechtslizenz eingeschlossen. Die Autorinnen und Autoren behalten die Urheberrechte.

(CC BY-NC-ND 4.0). Für den vollständigen Lizenztext siehe

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

© 2021

Abbildung auf der Titelseite von S.Hermann & F. Richter at Pixabay



Publication co-financed by the Erasmus+ Project:
2018-1-CZ01-KA203-048104

Inhaltsverzeichnis

Verfasser	I
Einleitung.....	¡Error! Marcador no definido.

I. Grundlegende Elemente

I.1. Religiöse Pluralität und Diversität im säkularen Europa	7
<i>Michal Opatrný</i>	
I.2. Menschenbilder in der Sozialen Arbeit.....	13
<i>Rainer Bernhard Gehrig</i>	
I.3. Methoden und Interdisziplinarität – ethische und spirituelle Aspekte in der Sozialen Arbeit.....	27
<i>Klaus Baumann</i>	
I.4. Spiritualität – ein Fall für interdisziplinäre Begegnungen zwischen Theologie und Sozialer Arbeit.....	39
<i>Rainer Bernhard Gehrig</i>	
I.5. Die Verbindung der Sozialen Arbeit zu Recht, Ethik und Religion	59
<i>Nándor Birher</i>	

II. Einsichten

II.1. Die Selbstverpflichtung der Sozialen Arbeit gegenüber den Klienten	77
<i>Michal Opatrný</i>	
II.2. Konzepte und Theorie der Spiritualität in der Sozialen Arbeit.....	85
<i>Michal Opatrný, Rainer Bernhard Gehrig</i>	
II.3. Konzepte und Theorie der Sozialethik in der Sozialen Arbeit	105
<i>Emanuele Lacca</i>	

III. Überlegungen zu Spiritualität und Ethik im Blick auf verschiedene sozialen Ebenen

III.1. Spiritualität der Klienten, Spiritualität der Sozialarbeiter und das Ethos der Organisationen in einem säkularen Zeitalter	119
<i>Klaus Baumann</i>	
III.2. Einschätzung der Spiritualität in der Sozialen Arbeit	135
<i>Michal Opatrný</i>	
III.3. Spiritualität und ethische Entscheidungen.....	153
<i>Emanuele Lacca</i>	

III.4. Kirchliche Wohlfahrtsverbände und Regelungen im sozialen Bereich.....	163
<i>Nándor Birher</i>	
III.5. Die Unterstützung von Spiritualität in Strukturen helfender Organisationen	181
<i>Daniela Blank, Karel Šimr</i>	
III.6. Leadership in der Sozialen Arbeit und Spiritualität	193
<i>Klaus Baumann</i>	

IV. Ausgewählte Anwendungsbereiche

IV.1. Depersonalisierte Organisationen: Der Weg zu einer gastfreundlichen Gesellschaft	213
<i>Aaron Muñoz Devesa, M^a Dolores Pereñíguez Olmo</i>	
IV.2. Spiritualität, Soziale Arbeit und weibliches Empowerment: ein Instrument für den sozialen Wandel.....	227
<i>M^a Dolores Pereñíguez Olmo, Aaron Muñoz Devesa</i>	
IV.3. Spiritualität und mentale Gesundheit	239
<i>Francisco José Moya-Faz, Klaus Baumann</i>	
IV.4. Jugendarbeit und Spiritualität in Irland.....	253
<i>Brian McManus</i>	
IV.5. Spiritualität im Alter.....	269
<i>Věra Suchomelová, Francisco José Moya-Faz</i>	
IV.6. Religion und Spiritualität im Prozess der Gemeinwesenarbeit	283
<i>Michal Opatrný</i>	

Verfasser

KLAUS BAUMANN ist Professor an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg (Deutschland), wo er den Lehrstuhl der Caritaswissenschaft und Christlichen Sozialarbeit seit 2004 innehat. 2002 war er Lehrbeauftragter an der Universität Erfurt, von 2002-2004 hatte er den Lehrstuhl für Angewandte Humanwissenschaften an der Theologischen Fakultät Paderborn inne. Nach dem Studium der Theologie und Psychologie in Freiburg und an der Päpstlichen Universität Gregoriana promovierte er und erhielt den Bellarmino-Preis (1996). Er war 2012-2014 Internal Senior Research Fellow des Freiburg Institute of Advanced Studies (FRIAS). Als katholischer Diözesanpriester arbeitet er in der Pfarr- und Gefängnisseelsorge und praktiziert als Psychologischer Psychotherapeut in privater Praxis. Vor dem Hintergrund seiner interdisziplinären Ausbildung und Praxis konzentrieren sich seine Forschungsthemen auf Spiritual Care, Gesundheit und Psychotherapie, Caritastheologie sowie Religionspsychologie.

NÁNDOR BIRHER ist Professor mit Lehrauftrag an der Erzbischöflichen Theologischen Hochschule Veszprém und Bereichsleiter der Rechtswissenschaftlichen Fakultät (Reformierte Universität Károli Gáspár), Rechtsanwalt und Qualitätssicherungsingenieur sowie Projektleiter an der Gál Ferenc Universität. Als Chefberater des Rektors ist er für die Struktur des Qualitätsmanagementsystems der Katholischen Universität Pázmány Péter verantwortlich. Sein Forschungsfeld konzentriert sich auf Normen mit besonderem Fokus auf die Rolle des Rechts, der Moral und der Religion im Leben der Gesellschaft. Während seiner Forschungen zu den normativen Systemen entwickelte er die Theorie der *Regulatory Complexity* (2020. Szabályozáskomplexitás (Regulatory Complexity). *Glossa Iuridica* 7(1-2), 285-315; 2015. *Ius, Fas, Mos: The emergence of norms. Deliberationes*, 8(3), 11-20). In seiner Forschung untersucht er die Rolle der sozialen Netzwerke im Prozess der Bedürfniszufriedenstellung des Sozialfürsorgesystems.

DANIELA BLANK ist seit 2012 akademische Mitarbeiterin und Postdoc-Lehrbeauftragte am Lehrstuhl der Caritaswissenschaft und Christliche Sozialarbeit der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Sie hat Soziale Arbeit (Sozialtheologie) studiert und einen PhD in der Caritaswissenschaft. Ihre Forschung konzentriert sich auf Caritasgeschichte, insbesondere auf Frauen in der katholischen Kirche.

RAINER B. GEHRIG ist Assistant-Professor am Lehrstuhl für Humanwissenschaften, Ethik und Religionswissenschaft an der Katholischen Universität San Antonio in Murcia (Spanien). Er hat in Sozialer Entwicklung promoviert und ist der Leiter des Masterprogramms Soziale Entwicklung. In seinen Forschungen analysiert er glaubensbasierte Organisationen (FBO) im Feld der sozialen Aktion in Spanien, Armut und soziale Ausgrenzung, und entwirft eine aktuelle Caritastheologie.

EMANUELE LACCA ist Assistant-Professor an der Fakultät für Soziale und Caritative Arbeit der Südböhmischen Universität in Budweis (České Budějovice, Tschechische Republik). Er hat an der School of Salamanca in Philosophie promoviert und forscht gegenwärtig zu den Verbindungen zwischen den Kulturen der frühen Neuzeit und der Gegenwart. Seine Forschung bezieht sich hauptsächlich auf die Ethik in der mediterranen Renaissance und dem katholischen Sozialdenken, und zwar sowohl aus theologischer als auch aus philosophischer Perspektive.

BRIAN MCMANUS ist Jugendarbeitsmanager beim Clare Youth System (CYS), eine regionale Dienstleistungs- und Wohlfahrtseinrichtung an der Westküste Irlands. Er ist nicht nur professioneller Jugendarbeiter, sondern auch ein erfahrener Lehrer an einer weiterführenden Schule und Ehrenamtlicher, der sich seit über 30 Jahren mit Jugendlichen befasst. Sein Hauptarbeitsbereich konzentriert sich gegenwärtig auf gezielte Projekte für junge Menschen, die als benachteiligt gelten und oder in Kriminalität involviert sind. Er arbeitet auch an der Unterstützung, Ausbildung und Überprüfung von Ehrenamtlichen, die lokale Jugendzentren leiten, sowie an der Schulung und

Entwicklung für Mitarbeitende. Er ist Koordinator des *Comhairle na nÓg* – das regionale Jugendparlament – sowie des CYS Erasmus+ Programm. Brian hat ein großes Interesse daran, den gegenwärtigen Trend in der Vorgehensweise der Regierung zur Jugendarbeit umzukehren, der sich verstärkt in Richtung einer zielgerichteten Arbeit bewegt und junge Menschen als Problem betrachtet, das mit kurzfristigen Lösungen gelöst werden muss.

FRANCISCO J. MOYA FAZ ist Professor in den Studiengängen der Psychologie, Physiotherapie und Ergotherapie an der Fakultät für Gesundheitswissenschaften und der Kriminologie an der Fakultät für Rechtswissenschaften der Katholischen Universität Murcia – UCAM (Spanien). Er ist Doktor der Gesundheitswissenschaften (2007), der Psychologie (2017) und Leiter des Lehrstuhls für Psychogeriatric sowie Principal Researcher (PR) der Clinical and Health Psychology Research Group. Seine Forschungsgebiete sind: Psychogeriatric, Psychogerontologie und das Ende des Lebens. Er forscht gegenwärtig zu Trauer und Suizid bei Senioren.

AARON MUÑOZ DEVESA ist seit 2011 Assistant-Professor an der Fakultät für Krankenpflege an der Katholischen Universität San Antonio in Murcia (Spanien), wo er Geschichte, Theoretische Grundlagen und Grundlagen der Krankenpflege unterrichtet und hat im Masterstudiengang für Sozial- und Gesundheitswissenschaften einen Lehrauftrag für Anthropologie der Pflege und Pflegegedanken. Er besitzt ein Diplom in Pflege sowie ein Diplom und einen Abschluss in Religionswissenschaften, einen Master in Bioethik und einen Doktor in Pflege. Er forscht zu Geschichte, Spiritualität und Gesundheit. Seine Publikationen fokussieren sich auf Beratung und Spiritual Care in der Pflege (2020. The path of personal development through the care of Saint John of God).

MICHAL OPATRŇY ist Associate-Professor für Soziale Arbeit, Caritastheorie und Pastoraltheologie der Fakultät für Theologie an der Südböhmischen Universität in Budweis (České Budějovice, Tschechische Republik). Er hat den Lehrstuhl der Fakultät für Soziale Arbeit und Caritastheorie inne und hat an der Katholische Privat-Universität Linz in Österreich promoviert. Er ist Diakon der katholischen Kirche. Seine Forschung orientiert sich an transdisziplinären Themen in der Sozialen Arbeit, einschließlich der Interaktion der Theologie und der Sozialwissenschaften. Er ist Forschungsleiter des Erasmus-Plus KA2 Projekt Spiritualität und Sozialethik in der Sozialen Arbeit und anderer öffentlicher Förderprojekte für angewandte Wissenschaften. 2019 erhielt er ein Humboldt-Forschungsstipendium für Postdocs (erfahrene Wissenschaftler*innen) an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg in Deutschland.

MARÍA DOLORES PEREÑÍGUEZ OLMO ist Anthropologin und Sozialarbeiterin. Sie hat einen Lehrauftrag an der Fakultät für Pflege der Katholischen Universität San Antonio in Murcia, Spanien, zum Thema ‚Betreuung von Gruppen mit Ausgrenzungsrisiko‘. Sie arbeitet an ihrer Promotion zu Vulnerabilität und Migrantinnen. Ihre Forschung konzentriert sich auf Migration, Gender und soziale Gewalt.

KAREL ŠIMR ist Assistant-Professor am Lehrstuhl für Soziale und Caritative Arbeit an der Theologischen Fakultät der Südböhmischen Universität in Budweis (České Budějovice, Tschechische Republik) und evangelischer Pastor. In seiner Dissertation behandelte er das Verständnis in der evangelischen Kirche aus der Perspektive der Theorie sozialer Systeme. In seiner Forschung analysiert er die Theologie der Diakonie. Zuletzt lag sein Fokus auf dem Thema der Spiritualität des Helfens im Kontext des christlichen Glaubens.

VĚRA SUCHOMELOVÁ ist Assistant-Professor am Lehrstuhl für Pädagogik der Theologischen Fakultät der Südböhmischen Universität in Budweis (České Budějovice, Tschechische Republik). Ihre Forschung konzentriert sich auf Spiritualität im Alter und die Lebensqualität älterer Menschen im Allgemeinen. Sie nimmt am Programm ‚Cares for the Spiritual Dimension of Man‘ teil, das von der Senioren-Universität angeboten wird. Sie ist Autorin der Monographie ‚Seniors and Spirituality‘.

Spiritual Needs in Everyday Life” (2016). Gegenwärtig konzentriert sie sich auf den Gebrauch von virtueller Realität, um Senioren aktiv zu halten und insbesondere darauf, wie virtuelles Erleben die Erfüllung ihrer psycho-spirituellen Bedürfnisse unterstützen kann.

List der Reviewer der Kapitel (in alphabetischer Reihenfolge)

Außer den Revisionen zwischen den Autoren haben alle Kapitel ein Blind-Peer-Review durchlaufen. Unser besonderer Dank für die Unterstützung und hilfreichen Hinweise gilt:

Dr. Francesco de Angelis, Katholische Universität Murcia – UCAM, Murcia (Spanien)

Dr. Jakub Doležel, Palacký Universität, Olomouc (Tschechien)

Dr. Robert V. Doyle, Marymount California Universität, Palos Verdes, CA (USA)

Dr. Joaquín Guerrero Muñoz, Universität Murcia (Spanien)

Dr. Jan Kaňák, Karls-Universität Prag (Tschechien)

Dr. Dr. Klaus Kiessling, Philosophisch-Theologische Hochschule St. Georgen, Frankfurt a.M. (Deutschland)

Dr. Adela Mojžíšova, Südböhmische Universität, České Budějovice (Tschechien)

Dr. Elaine Wright, Brescia Universität, Owensboro, KY (USA)

Dr. Jozef Žuffa, Trnava Universität, Bratislava (Slovakia)

Anmerkung der Übersetzerin:

Mit der Genderfrage wurde in den Kapiteln unterschiedlich umgegangen. In keinem Fall ist beabsichtigt, Gendergruppen auszuschließen oder zu diskriminieren. Insbesondere, wo ich aufgrund der besseren Lesbarkeit das generische Maskulinum verwende, sind immer alle Geschlechter gemeint.

Das Kapitel III.5. wurde von der Autorin übersetzt.

Camilla Diana

Einleitung

Einleitung

Spiritualität, Ethik und Soziale Arbeit ist das Ergebnis eines zweijährigen europäischen Projekts zwischen Universitätspartnern aus der Tschechischen Republik, Deutschland, Ungarn, Spanien und einer Jugendorganisation aus Irland. Das Ziel dieses Manuals ist es, einen Leitfaden und ein Schulungsinstrument für Sozialarbeiter und andere helfende Berufe zu bieten, die sich mit Klienten¹ in einem dynamischen, sozialen, ökonomischen, politischen, kulturellen und religiösen europäischen Rahmen zu Beginn des 21. Jahrhunderts befassen. Wir, die Projektpartner, leben in diesem Hier und Jetzt (in diesem Raum und dieser Zeit), unsere Erfahrungen, Forschungen und Ausbildungsfelder sind in hohem Maße von diesen Aspekten geprägt.

Dieser Band ist als Open-Access-Schulungsinstrument für ein Graduierten-Niveau angelegt, in dem Lehrer und Ausbilder eine allgemeine Struktur entlang der Ausbildungsziele vorfinden (*Was Sie bekommen können*) mit *Wissen, Fähigkeiten und Haltungen*, eine kurze *Einleitung* in das Thema und zum Schluss *Fragen zur Selbstreflexion*, die als Aufgaben verwendet werden können. Eine aktualisierte Literaturliste beendet die Kapitel. Wir empfehlen, mit den Kapiteln des ersten Teils zu beginnen, die wir als notwendige Grundlage betrachten. Die anderen Kapitel können nach Interesse herangezogen werden.

Nach der Darstellung der in diesem Buch erläuterten Methoden (I.3., S.25-34) wurden die zwanzig Kapitel um vier Hauptaspekte herum gegliedert: der erste Teil mit den *grundlegenden Elementen* (I.1. — I.5., S.7-65), ein zweiter mit den *Einsichten* (II.1. — II.3., S.69-103), ein dritter mit *den Überlegungen zu Spiritualität und Ethik im Blick auf unterschiedliche soziale Ebenen* (III.1. — III.6., S.107-183), ein vierter Teil mit *ausgewählten Anwendungsbereichen* (IV.1. — IV.6., S.187-253).

Das erste Kapitel (Opatrný, I.1.) versetzt die Leser in den Kontext der europäischen Situation mit einer wachsenden religiösen Pluralität und kulturellen Diversität im neuen Millennium. Dies sind die Ergebnisse der Säkularisierungswellen, der Anpassung und der Veränderung des Christentums, der Migrationsprozesse, der ökonomischen Veränderungen und neuen geopolitischen Konstellationen. Das zweite Kapitel (Gehrig, I.2.) stellt die Kernrealität und die Existenzberechtigung der Profession Soziale Arbeit in den Mittelpunkt: den Menschen. Anderen Menschen professionell zu helfen, erfordert ein Verständnis der Person, der Umgebung, der Komplexität des Lebens und eine reflexive Haltung sowie die Fähigkeit, die Situationen, Prozesse und Personen begreifen zu können. Das dritte Kapitel zur Interdisziplinarität und Methode (Baumann, I.3.) dient als Verbindungsglied zwischen der anfänglichen Kontextualisierung, den folgenden *Einsichten* und dem Rest des Buches. Seine komplexere und theoretische Ausrichtung, die auf Lonergans Vier-Ebenen-Modell der *bewussten Intentionalität* zurückzuführen ist, bietet ein holistisches Instrument zur Reflexion der Praxis, durch welche der Sozialarbeiter seine Fähigkeiten steigern kann, um aufmerksamer, intelligenter und verantwortungsvoller zu sein. In Kontinuität mit dem

* Wir verwenden in diesem Buch den umfassenden Begriff „Klienten“ in Bezug auf Individuen (Einzelpersonen), Familien, Gruppen, Organisationen und Gemeinschaften

Kapitel und seine interdisziplinäre Ausrichtung zeigt Gehrig in I.4., inwiefern die Spiritualität ein Bereich für Begegnungen zwischen der Theologie und der Sozialen Arbeit ist.

Grundlegende Elemente schließt mit einer theoretischen komparativen Lesart der Sozialen Arbeit hinsichtlich der Verbindungen der Sozialen Arbeit zu verwandten Konzepten des Rechts, der Ethik und der Religion als Ausdrucksformen der Normen (Birher, I.5.). Sozialarbeiter sind sich bewusst, welchen Einfluss normative Rahmen auf die professionelle Praxis und Situationen der Klienten, die sich in unseren Gesellschaften befinden, haben.

Der zweite Teil des Buches richtet mit seinen drei Kapiteln die Aufmerksamkeit auf das zentrale Konzept des Themas, die Einsichten. Dieser Teil beginnt mit einer kurzen Erläuterung der fundamentalen ethischen und praktischen Fragen der Verpflichtung gegenüber den Klienten in der Sozialen Arbeit im Kontext von Spiritualität und Ethik (Opatrný, II.1.). Das Thema der Verpflichtung erscheint als durchgehendes Element in diesem Buch und seinen Kapiteln. Für das Verständnis des Konzepts der Spiritualität in diesem Manual und für die Soziale Arbeit liefert Kapitel II.2. (Opatrný und Gehrig) das notwendige Verständnis, gefolgt von einigen grundlegenden Ideen zur Sozialethik in Bezug auf die Profession (Lacca, II.3.).

Im dritten, etwas umfangreicheren Teil des Buches finden die Leser Erklärungen zur *Spiritualität und Ethik auf unterschiedlichen gesellschaftlichen Ebenen in Praxisfeldern*, insbesondere im Kontext der Organisationen. Baumann bietet eine Verbindung zwischen dem zweiten und dritten Teil (III.1.), in denen die Spiritualität des Klienten, des Sozialarbeiters und das Ethos der Organisationen in einem säkularen Zeitalter sich an eine spirituell und ethisch achtsame, intelligente, vernünftige und verantwortungsvolle Praxis anschließen. In III.2. stellt Opatrný Überlegungen zur Praxis der Einschätzung der Spiritualität als Mittel und Ausdruck der spirituell sensitiven Praxis in den helfenden Berufen an. Die Leser finden hier einige Modelle und praktische Orientierungen. Das folgende Kapitel III.3. (Lacca) weitet die Fragen zur Einschätzung durch eine ethische Reflexion des Themas aus. Der restliche Teil des 3. Kapitels widmet sich den Organisationsbereichen und der Leitungsaufgabe. Ein Beispiel anhand kirchlicher Wohlfahrtsverbände finden die Leser in III.4. (Birher), in dem der Autor eine Verbindung zu seinen in Kapitel I.5. angeführten Vorstellungen zu den Normen herstellt und diese erläutert; Blank und Šimr zeigen in III.5. Fälle einer protestantischen und katholischen Organisation in Deutschland sowie der Tschechischen Republik und ihrer Unterstützung der Spiritualität in ihren Organisationen. Kapitel III.6. (Baumann) schließt den dritten Teil mit Reflexionen zu Leitungsaufgaben in der Sozialen Arbeit in Verbindung zur Spiritualität.

Der vierte Teil mit den *ausgewählten Anwendungsbereichen* zeigt, wie das Thema der Spiritualität und Ethik in exemplifizierten Gruppen und Bezugsfeldern für die Soziale Arbeit zum Vorschein kommt. IV.1. (Muñoz and Pereñiguez) beschreibt für Sozialarbeiter die dramatische Situation von Flüchtlingen und Migrant*innen mitsamt den daraus hervorgehenden spirituellen Fragen. Beide Autoren präsentieren dann in IV.2. einen Dialog darüber, wie Spiritualität ein Bestandteil des weiblichen Empowerments und ein Mittel für den sozialen Wandel sein kann. In Kapitel IV.3. (Moya Faz and Baumann) haben wir das Thema der geistigen Gesundheit miteinbezogen, da Spiritualität häufig in der psychologischen und der gesundheitlichen Forschung in Erscheinung tritt. Sozialarbeiter sind in diesem beruflichen

Bereich auch stark vertreten; In der Tat ist die geistige Gesundheit ein Thema in den meisten Ausbildungsgängen der Sozialen Arbeit. Jugendarbeit und Spiritualität in Irland (IV.4., McManus) stellt dieses aufkommende Thema dar und ist das Resultat der bereichernden Begegnungen und Fortbildungen von Akademikern und Fachkräfte in diesem Projekt. Selbstverständlich ist auch die herausfordernde europäische gesellschaftliche Realität der Betagten ein notwendiger und drängender Fokus in der Thematik der Sozialen Arbeit, der Spiritualität und der ethischen Praxis. Suchomelová und Moya Faz fassen die wichtigen Aspekte in Kapitel IV.5. zusammen. Der Anwendungsteil schließt mit einer kurzen Überlegung zur Gemeindeentwicklung (IV.6. Opatrný) ab, da Soziale Arbeit nicht nur Fallarbeit oder organisatorische Praxis darstellt, sondern die Menschen immer auch einer Gemeinschaft, einer Bezugsgruppe und relationalen lokalen gesellschaftlichen Realitäten angehören, die in die spirituell sensitive Soziale Arbeit integriert werden müssen.

Wir hoffen, dass das Buch – durch die systemische Förderung von mehr Achtsamkeit, Einsichten, Reflexionen und Verantwortung – ein nützliches Werkzeug für eine weitere Entwicklung hinsichtlich der Spiritualität und der Ethik in der Ausbildung, der Forschung und der Praxis der Sozialen Arbeit wird.

Abschließend möchten wir betonen, dass das Buch unterschiedliche Sichtweisen und Ansätze bietet. Jeder Autor ist selbst für sein(e) Kapitel verantwortlich. Es ist unsere wissenschaftliche Überzeugung, dass Pluralität und Diversität in der Wissenschaft weitere Reflexionen und Forschungen fördern.

Murcia, České Budějovice, Szeged, Freiburg, Juli 2021

Rainer B. Gehrig, Michal Opatrný, Nándor Birher, Klaus Baumann

Erster Teil

Grundlegende Elemente

I.1. Religiöse Pluralität und Diversität im säkularen Europa

DOI: 10.6094/UNIFR/222765

Michal Opatrný

Einleitung

Obwohl die Europäische Union eine säkulare Organisation säkularer Staaten in Europa ist, leben wir in einer wachsenden sozialen, kulturellen sowie religiösen Pluralität und Diversität (Taylor, 2007). Nicht nur werden wir intensiv mit neuen, unterschiedlichen Kulturen und Religionen konfrontiert, die sowohl ihren historischen als auch ihren sozialen Ursprung in anderen europäischen Ländern haben. Wir begegnen auch einer Vielzahl anderer Kulturen und Religionen aus diversen Ländern bzw. Kontinenten, insbesondere durch die Begegnung mit anderen Menschen und Familien. Ihre Kulturen und ihre Religion spiegeln sich in ihrem Leben in Europa wider, (Davie, 2002), wie auch in ihren Problemen, ihren Konflikten und ihren Wurzeln. Wenn sich Soziale Arbeit mit ihren Problemen und Konflikten wie auch mit ihren Wurzeln der Hoffnung und der Kraft befasst, so muss sie sich auch mit ihrer Religiosität sowie Spiritualität befassen. Dies unternimmt die Soziale Arbeit im Rahmen eines säkularen staatlichen Umfelds und im Auftrag eines säkularen Staates.

Dieses Kapitel erklärt in Kürze, wie tief verwurzelt die Spannung zwischen dem säkularen Auftrag der Sozialen Arbeit, dem Interesse der Religiosität und Spiritualität in der europäischen Geschichte sowie dem Erbe der europäischen Kultur ist.

Was können Sie von diesem Kapitel bekommen?

Wissen

Sie bekommen einen grundlegenden Überblick über die europäische Pluralität und Diversität auf ökonomischer, kultureller, religiöser und spiritueller Ebene.

1. Ökonomische und kulturelle Diversität in Europa

Nichtsdestotrotz ist für viele von uns, die wir in Europa geboren sind, die Erfahrung der Pluralität und Diversität ausgesprochen neuartig und teils befremdlich. Denn diese Pluralität und Diversität sind nicht das Ergebnis oder die Folge der Politik der Europäischen Union oder des imaginären globalen Liberalismus bzw. der Willkommenskultur. Die soziale, kulturelle und religiöse Pluralität ist in erster Linie das historische Erbe Europas und eine wichtige Komponente ihrer jahrhundertealten Identität. Bis zum heutigen Tage gibt es in Europa sowohl Staaten als auch Gesellschaften mit einem hohen Maß an kultureller und religiöser Pluralität sowie Diversität wie die Schweiz. Andere und größere Staaten wie die Donaumonarchie (1526-1918) in Zentraleuropa, wo Katholiken, Protestanten sowie orthodoxe Christen zusammen mit Muslimen lebten, die folglich auch ein hohes Maß sowohl an kultureller als auch religiöser Diversität hatten, zerfielen jedoch und verschwanden.

Denn obwohl Europa aus kultureller und religiöser Sicht ein vielfältiger Kontinent war, wurde diese Vielfalt immer wieder in gewaltsamen Konflikten und Kriegen zerstört – *die anderen* wurden vernichtet. Zwei Episoden autokratischer Regime – der Nationalsozialismus (gemeinsam mit dem Faschismus) sowie der Kommunismus –

unterbrechen, beendeten bzw. verlangsamten im 20. Jahrhundert die Entwicklung der liberalen Demokratie in den europäischen Ländern. Im 1. und 2. Weltkrieg wurden die Länder geteilt und hatten selbst in ihrem Inneren eine Spaltung zur Folge. Für die Fortsetzung dieser Teilung sorgten mehr als 40 jahrelang der Kalte Krieg und der Eisenerne Vorhang. Die Folgen sowie die Auswirkungen dieser Situation hallen heutzutage immer noch nach und verursachen eine weitere Teilung: Europa ist in reiche und ärmere Regionen, die Staaten der Europäischen Union in höherentwickelte und unterentwickelte Regionen unterteilt - wengleich viele dieser Staaten besser situiert sind als die meisten anderen Länder dieser Welt. Eurostat (Statistical Office of the European Union) bedient sich des Individualkonsums - *actual individual consumption* (AIC), um die Kaufkraft (Individualkonsum pro Kopf) in einzelnen Ländern der EU und Ländern aus dem Europäischen Wirtschaftsraum (EWR) wiederzugeben (Eurostat, 2020B). Setzt man den Index des Individualkonsums in der EU im Jahr 2019² auf 100% an, erreicht dieser in der Schweiz 124 %, in Deutschland 122%, in Österreich 118%, in den Niederlanden 114%, in Frankreich 109%, in Italien 99%, in Irland und Spanien 91%. In Tschechien lag der Individualkonsum bei 85%, in der Slowakei bei 69% und in Ungarn bei 67%. In den Baltischen Staaten bei 92% in Litauen, 76% in Estland sowie 71% in Lettland. Allerdings war auch in Griechenland der Individualkonsum vergleichbar mit dem der sogenannten neuen oder östlichen Länder der Europäischen Union (Eurostat 2020A). Aus diesem Blickwinkel betrachtet, ist die Teilung der Länder der Europäischen Union nicht nur eine Teilung zwischen Ost und West, sondern auch eine zwischen Nord und Süd. In einem etwas allgemeineren Kontext ausgedrückt: eine Teilung zwischen armen und reichen Ländern. Folglich rufen die historischen Wurzeln der europäischen Diversität nicht nur positive Konnotationen hervor.

Ferner kann aus dieser Perspektive eine Teilung der Lebenswerte sowie der politischen Präferenzen unter den Staaten der Europäischen Union wahrgenommen werden. Das American Pew Research Center konstatiert in seiner Studie *Religious Belief and National Belonging in Central and Eastern Europe* aus dem Jahr 2017, dass es in den osteuropäischen Ländern eine Verbindung zwischen einem geringen Maß an sozialem Vertrauen und einer uneinheitlichen bzw. ambiguen Befürwortung der Demokratie gibt. Der frühere Eisenerne Vorhang zeigt sich hier wieder als Grenze: Während in den vormals westlichen Ländern der EU ein hohes Maß an sozialem Vertrauen und eine große Befürwortung der liberalen Demokratie festzustellen ist, stößt man in vormals östlichen Ländern der EU auf ein geringeres soziales Vertrauen und eine eher ambigüe Befürwortung der Demokratie.

2. Religiöse und spirituelle Diversität in Europa

Einer der wichtigsten Faktoren ist hier die unterschiedliche Beziehung zur Religion und der Spiritualität in den europäischen Ländern. Die Religion diente in der Geschichte Zentral- und Osteuropas als Mittel zur kulturellen und nationalen Grenzziehung. Dies zeigt sich besonders deutlich im Fall Polens, das für seine enge Verbindung zwischen nationaler Kultur und der katholischen Religion sehr bekannt ist. Zurückzuführen ist dies auf Polens geografische Position zwischen dem orthodoxen Russland und Sachsen – der überwiegend protestantischen Seite Ostdeutschlands. So ist denn auch die katholische Identität der Nation in ihrer Selbstbestimmung gegenüber den geopolitischen Nachbarn zu betrachten. Die in

² Hier werden bewusst die Daten des letzten Jahres vor der Covid-19-Pandemie angegeben.

Tschechien vorherrschende säkulare Weltanschauung muss von einem ähnlichen Blickpunkt betrachtet werden (Václvík, 2010). Die tschechische Kultur unterscheidet sich deutlich von der russischen und der anderer traditionell orthodoxer Länder. Zugleich musste sich das Land im Laufe seiner Geschichte gegen den viel stärkeren Einfluss der katholischen und protestantischen Kultur behaupten. Dies ist unter anderem auf seine geografische Lage zurückzuführen, da es im deutschen Raum zwischen dem traditionell katholischen Bayern und dem traditionell protestantischen Sachsen eingekeilt ist, das bis zum Ende des 2. Weltkrieges weit in das Gebiet des gegenwärtigen Polens hineinreichte, sodass die Tschechische Republik im Norden vor allem an Sachsen angrenzte. In der Neuzeit gehörten die tschechischen Ländereien für gewöhnlich der katholischen Habsburger Monarchie an. Die Selbstbestimmung der nationalen tschechischen Identität im 19. und 20. Jahrhundert basierte daher auf einem Widerstand gegen alles Deutsche, selbst gegen die deutsche Sprache, die als wichtigste Amtssprache des Vielvölkerstaates fungierte. Dies ist der Grund, warum letztendlich die Selbstbestimmung der nationalen tschechischen Identität zwangsläufig eine Identifikation gegenüber dem bayerischen und österreichischen Katholizismus sowie dem sächsischen Protestantismus bedeutete. Es ist offensichtlich, dass die gegenwärtigen Meinungsströmungen in Mittel- und Osteuropa unweigerlich mit der Interpretation der Rolle der Religion in der Geschichte dieser Staaten verbunden sind. Dieses Thema bediente sich unter anderem die kommunistische Propaganda, die geschickt über Jahrzehnte die Nachkriegsaversion gegen alles Deutsche und kultivierte und sie – gleich einem neuen Glaubensbekenntnis – auf die übrige westliche Welt sowie die USA übertrug. Zu diesem Zeitpunkt spielten echte und wahre Religionen eine wichtige Rolle als ideologisches Gegengewicht zur kommunistischen Ideologie (Weis, 2013). Dies verstärkte jedoch auch ihre Rolle als alt-bewährtes Mittel zur Definition von Identität. Heutzutage lässt sich dieses Phänomen in Mittel- und Osteuropa in dem offen zur Schau gestellten Widerstand gegen die Haltungen und Meinungen von Papst Franziskus erkennen. Noch bezeichnender könnte jedoch sein, dass es weniger eine Opposition als vielmehr ein grundlegendes Missverständnis des Kirchenverständnisses des Papstes und seiner Mission in der Welt ist (Scavo, Beretta 2018). Die Religion, die in Mittel- und Osteuropa insbesondere in der Neuzeit und dem 20. Jahrhundert dazu beitrug, die Identität derer zu gestalten, zu wahren und zu entwickeln, die in das Räderwerk der Geschichte sowie der Dispute ihrer mächtigeren Nachbarn gerieten oder auch nur zum Gegenstand der Machtbegierde wurden (Snyder 2012), wird zu einem Instrument der Unterdrückung des Andersartigen und des Fremden.

Bereits ältere Untersuchungen zur Spiritualität und Religiosität in Ländern wie Tschechien und der Slowakei, aber auch in Polen, Ungarn oder den Staaten des ehemaligen Jugoslawiens (Bosnien und Herzegowina, Kroatien, Nordmazedonien, Serbien und Slowenien) haben bestätigt, dass gewisse Ängste in den Gesellschaften dieser Staaten vorhanden sind, und zwar unabhängig davon, ob es ein katholischer Staat wie Polen, oder ein säkularisierter Staat wie Tschechien ist. Dies sind sowohl auf den Veränderungsprozess und einen niedrigeren Lebensstandard zurückzuführende Ängste als auch Existenzängste, insbesondere die Angst vor dem Tode, Versagensängste, sowie die Angst vor der Sinn- und Nutzlosigkeit (Tomka, Zulehner, 1999; idem, 2000). Die Ängste im Sinne der Xenophobie könnten auch eine Art und Weise von Einfluss der Religion und Spiritualität auf das tägliche Leben der Klienten von Sozialarbeitern sein.

Daher ist die religiöse und kulturelle wie auch ökonomische Diversität in Europa sowohl das Erbe der europäischen Kultur als auch die Wurzel des ideologischen Hintergrunds oder der ideologischen Rechtfertigung der heutigen Probleme und Konflikte. Die Zunahme dieser Diversität wird durch die Zuwanderung von Flüchtlingen aus nicht-europäischen Ländern (Nahe Osten, Afrika) und durch Arbeitsmigranten aus den nicht zur EU gehörenden Staaten Osteuropas und Asiens (z. B. Ukraine, Türkei) verstärkt. Diese Diversität wird insbesondere aufgrund der unterschiedlichen Religionszugehörigkeit dieser migrierenden Gruppen intensiver wahrgenommen (z.B. Islam, orthodoxes oder griechisch-orthodoxes Christentum) und stellt einen ausgesprochen wichtigen Aspekt dar. Für die Soziale Arbeit ist dies folglich von erheblicher Bedeutung. Daher muss sich die Soziale Arbeit in Europa sowohl mit unterschiedlichen religiösen Wurzeln befassen – einschließlich des Atheismus und des Agnostizismus (Taylor, 2007), als auch mit dem Erbe der europäischen Kulturen, die eine Auswirkung auf den Alltag der in Europa Geborenen haben, wie auch mit den unterschiedlichen religiösen und kulturellen Herkünften der Menschen, die in die Europäische Union kommen.

Die religiöse und kulturelle Diversität ist nichtsdestotrotz ein wichtiges Erbe der europäischen Geschichte. Die traditionell europäische Reaktion auf diese Diversität ist die Säkularität. Der sowohl fürchterlichste als auch größte religiöse Konflikt Europas – der Dreißigjährige Krieg im 17. Jahrhundert – wurde durch das Zeitalter der Aufklärung (17.–19. Jhd.) abgelöst. Obwohl die Aufklärung nicht wie in Frankreich rein säkular war, sondern auch katholisch und somit christlich in der Donaumonarchie (z.B. das heutige Österreich, Bosnien und Herzegowina, Kroatien, Ungarn, Slowenien, Slowakei und Teile Polens), war die Säkularisierung des Lebens als Ganzes – im Öffentlichen wie im Privaten – das neue, wachsende und unumkehrbare Gegenstück – eine zuerst nur partielle und später endgültige Eigenschaft. Mit der fortschreitenden Säkularisierung verloren die katholische und die evangelische Kirche wie auch die orthodoxe Kirche ihren Einfluss auf das öffentliche und private Leben der Menschen. Je nach historischem sozio-politischem Kontext verloren die Kirchen entweder einen Teil ihres Einflusses auf das Leben der Menschen oder ihren politischen Einfluss (Taylor). Dies ist der Grund, warum man heutzutage in Europa immer noch Länder mit Nationalkirchen ohne politischen Einfluss (z. B. Irland) vorfinden kann, wie auch sogenannte säkulare Staaten mit einem großen Einfluss der katholischen (z. B. Polen) oder protestantischen (z. B. Ungarn) Kirchen. Infolgedessen beruht das heutige Konzept des Wohlfahrtsstaats in bestimmten Ländern der EU immer noch auf deren religiöse Historie (Ebertz, 2011). Dem 1. Weltkrieg (1914-1918) folgte der Untergang der Monarchien in Europa. Für viele europäische Länder bedeutete dies die endgültige Trennung von Staat und Kirche.

Schlussfolgerung

Wenngleich wir im heutigen Europa in säkularen Staaten leben, die in der säkularen europäischen Union vereint sind, besitzt eben dieses Europa nicht nur ein reiches Erbe an kultureller, sondern auch an religiöser Diversität. Diese Diversität nimmt heutzutage immer noch zu und die Säkularisierung wirkt sich folglich auf den Alltag der Menschen in Europa aus. Die gemeinsame Charakteristik der religiösen und spirituellen Situation in den europäischen Ländern könnte als *believing without belonging* (Davie 2002) definiert

werden. Gebürtige Europäer sind immer noch religiöse und spirituelle Menschen, jedoch ohne das Bedürfnis, einer Kirche, religiösen Gruppen oder sogar Religionen angehören zu müssen. Der sogenannte Postsäkularismus wurde zudem zur neuen Charakteristik dieser derzeitigen Spannung zwischen Säkularität und Spiritualität – sowohl in der Gruppe der religiösen als auch in der Gruppe der nicht-religiösen Menschen (Beaumont et al., 2018). Typisch für diese postsäkulare Situation ist ferner die Annäherung zwischen Religion und Vernunft (Graham, 2017). Dies ist für Menschen, die aus Staaten außerhalb der EU bzw. aus nicht-europäischen Kulturen einreisen, nur schwer nachvollziehbar. Nicht nur für diese Menschen scheint Säkularität jedoch eine gemeinsame Spiritualität ohne Religion zu sein (Rectenwald, Almeida, 2017). Sowohl für Flüchtlinge als auch für Arbeitsmigranten ist ihre Religion ein wichtiger Teil ihrer Kultur und ihrer Wurzeln. *Deshalb ist eines der Ziele des säkularen Milieus in Europa, die einzelnen religiösen Zugehörigkeiten und insbesondere die spirituellen Glaubensinhalte jedes Einzelnen zu schützen.* Religiosität und Spiritualität in der Sozialen Arbeit in Europa zum Ausdruck zu bringen, bedeutet, die Unterschiede und die Eigenständigkeit jedes einzelnen Klienten als Person zu berücksichtigen. Es bedeutet aber auch den säkularen Charakter der Staaten in der EU sowie den säkularen Charakter der Sozialen Arbeit zu berücksichtigen. Somit wird sowohl eine nachhaltige als auch nutzbringende Annäherung von Vernunft und Religion bzw. Spiritualität möglich sein.

Fragen zur Selbstreflexion

- Finden Sie eine Definition und erläutern Sie die Wörter *Religion, Spiritualität, Säkularität, Atheismus und Agnostizismus.*
- Untersuchen Sie die Unterschiede zwischen der österreichischen und französischen *Aufklärung.*
- Wie war Ihr Land vom Dreißigjährigen Krieg betroffen?
- Was wissen Sie über den anderen Teil der Europäischen Union?
 - Für Studierende aus „Osteuropa“: Was wissen Sie über „Westeuropa“ und seine Staaten? Was sollte man sonst noch wissen?
 - Für Studierende aus „Westeuropa“: Was wissen Sie über „Osteuropa“ und seine Staaten? Was sollte man sonst noch wissen?
- Was wissen Sie über den kulturellen und sozialen Hintergrund von Flüchtlingen und Arbeitsmigranten, die in Ihr Land und in die EU kommen?

Literatur

- Beaumont, J; Eder, K.; Mendieta, E. (2018). Reflexive secularisation? Concepts, processes and antagonisms of postsecularity. *European Journal of Social Theory*, 23(3), 291-309.
- Davie, G. (2002). *Europe: the Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*. London: Darton, Longman & Todd Ltd.
- Ebertz, M. N. (2011). Charita jako činitel německého sociálního státu: K náboženskému kontextu evropského vytváření sociální péče. *Caritas et veritas*, 2, 20-29.
- Eurostat (2020A, December 2020). *Consumption per capita in purchasing power standards in 2019*. https://ec.europa.eu/eurostat/documents/portlet_file_entry/2995521/2-15122020-BP-EN.pdf/cd3fcb0f-faee-d0ce-0916-9be3ac231210
- Eurostat (2020B, December 2020). *GDP per capita, consumption per capita and price level indices*. https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/GDP_per_capita,_consumption_per_capita_and_price_level_indices
- Graham, E. (2017). Reflexivity and Rapprochement: Exploration of a 'Postsecular' Public Theology. *International Journal of Public Theology*, 11(3), 277-289.
- Pew Research Center (2017, May 10). *Religious Belief and National Belonging in Central and Eastern Europe: National and religious identities converge in a region once dominated by atheist regimes*. <http://www.pewforum.org/2017/05/10/religious-belief-and-national-belonging-in-central-and-eastern-europe>
- Rectenwald, M.; Almeida, R. (2017). Global Secularism in a Post-Secular Age. In Rectenwald, M.; Almeida, R.; Levine, G. (eds.). *Global Secularism in a Post-Secular Age: Religion and Its Others: Studies in Religion, Nonreligion, and Secularity* (pp.1-24). Boston – Berlin: de Gruyter.
- Scavo, N.; Beretta, R. (2018). *Fake Pope: Le false notizie su papa Francesco*. Alba: Edizioni San Paolo.
- Snyder, T. (2012). *Bloodlands: Europe Between Hitler and Stalin*. New York: Basic Books.
- Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.
- Tomka, M.; Zulehner, P. M. (2000). *Religion im gesellschaftlichen Kontext Ost(Mittel)Europas*. Ostfildern: Schwabenverlag.
- Tomka, M.; Zulehner, P. M. (1999). *Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas*. Ostfildern: Schwabenverlag.
- Václavík, D. (2010). *Náboženství a moderní česká společnost*. Praha: Grada.
- Weis, M. (2013). Praktiken des kommunistischen Regimes in der Tschechoslowakei. *Dike kai nomos: Quaderni di cultura giuridico-politica*, 5, 47-61.

I.2. Menschenbilder in der Sozialen Arbeit

DOI: 10.6094/UNIFR/222766

Rainer Bernhard Gehrig

Einleitung

Fachkräfte für Soziale Arbeit definieren ihre berufliche Identität auf der Grundlage von Werten und Praktiken gegenüber denjenigen, die sich in Notlagen, sozialer Ausgrenzung, Armut und Schwierigkeiten befinden, welche wiederum auf deren individuellen Umstände, ihre Beziehungen zu anderen sowie dem sozialen Umfeld und dessen Erfordernisse, Möglichkeiten, Gelegenheiten und Repressionen zurückzuführen sind. Ziel ist es, soziale Probleme auf unterschiedlichen Ebenen zu verhindern, zu lindern oder zu verändern. Um anderen Menschen professionell zu helfen, ist sowohl ein Verständnis der Person, des Umfelds und der Komplexität des Lebens erforderlich, als auch eine reflexive Haltung und die Fähigkeit, diese Situationen, Prozesse und Personen zu verstehen, um adäquate Interventionsstrategien zu entwickeln. Dies ist ohne *Konzepte*, welche die berufliche Praxis leiten und Mittel, um diese Situationen zu *theoretisieren*, nicht möglich.

Soziale Arbeit ist mit ihrem Hauptinstrument des zwischenmenschlichen Handelns gewiss eine personenbezogene Praxis. Wie wir bereits im Kapitel zur Methodik feststellen durften, handelt es sich immer um einen Prozess, in dem Sozialarbeiter/-innen im interdisziplinären Dialog ausgebildet werden und die Kenntnisse aus den Bereichen der Anthropologie, Psychologie, Soziologie, Pädagogik und anderen verwandten Wissenschaften einfließen lassen. In diesem Dialog stellt die Soziale Arbeit ihre eigene Theorie der Sozialen Arbeit auf, die vom Fachpersonal in einem reflexiven Prozess in der konkreten Situation praktiziert und daran angepasst werden soll. Sozialarbeiter/-innen müssen die konkrete Situation und ihre Rolle darin so gut wie möglich verstehen. Hier kommen ethische und epistemologische Fragen auf, wie ein Verständnis erzeugt wird. Beruht dies auf Vorurteilen, Gewohnheiten, Vermutungen oder ungeprüften Annahmen oder welche anderen Formen treten zutage? Zweitens müssen Sozialarbeiter ihr Wissen in ein *engagiertes Wissen* als „das existenzielle Anliegen und die Praxis der Wissenschaft Soziale Arbeit“ überführen (Engelke, Spatscheck und Borrmann, 2016, S.389 mit Bezug auf Bourdieu).

In diesem Kapitel gehe ich auf die *Menschenbilder* ein, die in der Praxis der Sozialen Arbeit auftauchen und grundlegende Fragen zum *Wer wir sind* widerspiegeln, wie auch ob diese Fragen in der Sozialen Arbeit angegangen werden. Sofort ergeben sich daraus andere Fragen – wie beispielweise: Wie kann man Veränderung im menschlichen Verhalten fördern? Wie lernt man? Wie stehen Menschen für gewöhnlich mit anderen und der Gesellschaft in Beziehung? Auch hier ist festzustellen, dass der Mensch und die Gesellschaft den praktischen Bereich der Sozialen Arbeit formen. Gleichzeitig möchte ich die christlich-anthropologischen Hintergründe und Traditionen einführen und manche dieser dem Projekt zugrundeliegenden Vorstellungen, die für das Verständnis der folgenden Kapitel relevant sind, transparenter zu gestalten.

Was Sie von diesem Kapitel bekommen

Wissen

Sie bekommen ein professionelles Verständnis für die in der Praxis vorhandene Pluralität der Menschenbilder.

Sie verstehen Spiritualität in Diversität als universelle Dimension.

Fähigkeiten

Sie denken über ihre eigenen Vorstellungen und Menschenbilder nach.

Haltungen

Sie sind Lernende mit einer offenen Haltung gegenüber ihren eigenen Menschenbildern.

Sie glauben an die Möglichkeiten der Veränderung eines Menschen.

1. Der Mensch – Vergangenheit und Gegenwart in Bezug zur Sozialen Arbeit

Im Kapitel zu den historischen Wurzeln der Sozialen Arbeit kommt eine starke religiöse Basis der Praxis und des Wissens zum Vorschein. In diesem Zeitraum wurde der Mensch in Europa im religiösen Rahmen der westlichen jüdisch-christlichen Anthropologie betrachtet, in der die Menschheit als Abbild Gottes mit Freiheit und Bewusstsein begriffen wurde. Aufgrund der existenziellen Revolution gegen Gott sowie der Ablehnung dieses schöpferischen Gotteszugehörigkeitsbedürfnisses braucht die Menschheit Erlösung, ist sie mit Elend und Gewalt konfrontiert, mangelt es ihr an Führung, und erleidet sie viele Katastrophen. Es bestand eine grundlegende Einsicht, dass der Mensch allein nicht überleben könne, er höhere Gewalten brauche und freilich notgedrungen einen Teil einer Gemeinschaft, einer Gruppe mit ihren Strukturen, Regelungen und Fürsorge für die Schwachen bilde. Das Überleben war nur innerhalb eines religiösen oder eines sozialen Rahmens möglich, welcher die Normen und die Praktiken etablierte. Außerhalb dieses Rahmens zu leben war ausgesprochen riskant und bedeutete in der Regel, zum Tode verdammt zu sein. Die Vorstellung eines guten Lebens für den Menschen ist direkt an die Beschreibung einer mittelalterlichen christlichen Gesellschaft mit ihren Gemeinschaftsstrukturen und einer geringen sozialen Mobilität gekoppelt.

Mit Beginn des Zeitalters der Aufklärung und dem späteren Industrialisierungs- und Modernisierungskonzept der europäischen Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert wurde der Mensch eher im Rahmen einer individuellen, rationalen und utilitaristischen Kultur begriffen, losgelöst von seiner Existenz in einem Körper und unabhängig von seiner natürlichen Umgebung. Ein übergreifender klarer Rahmen oder eine Vision eines erfolgreichen Zusammenlebens war nicht mehr vorhanden. Nationalstaaten, sowie kommunistische, faschistische und liberale Ideologien, koloniale Entwicklungen und dominante Narrative begünstigten Gesellschaftsmodelle und prallten aufeinander. Die Folgen waren autoritäre oder ungleiche Gesellschaften, sowie äußerst gewalttätige Perioden bis hin zu massiven Menschenvernichtungen (Holocaust). In ihrer Entwicklung auf einen säkularen Beruf hin, verließ die Soziale Arbeit den integralen sozial-religiösen Rahmen. Sie bewahrte einen humanistischen, positivistischen und in gewissem Maße kritischen utopischen Rahmen für die Ausübung der Sozialen Arbeit, der manche Ideen über den Menschen integrierte, jedoch ohne eine klare Ausarbeitung ihrer eigenen Anthropologie.

Freilich beeinflussen westliche Paradigmen des individuellen, rationalen und selbstbestimmten Wesens sowie die evidenzbasierten Modelle der Sozialen Arbeit, die einem bestimmten kulturellen Referenzrahmen angehören, der mit diesen industrialisierten, urbanen und individualistischen Gesellschaften – im Kontext des Wohlfahrtsstaates mit weitreichendem rechtlichem politischem Einfluss – in Zusammenhang steht, die Ausübung. Soziale Arbeit war in Bezug auf andere Kulturen, insbesondere im Blick auf indigene Gemeinschaften und andere ethnische Kulturen, ein kolonisierender Akteur.

Wo sollten wir die Reise beginnen?

Als Ausgangspunkt würde ich den Lesern gerne ein Verständnis des Begriffs „Mensch“ vermitteln. Manche würden sagen, dass jeder ein ähnliches Verständnis davon hat. Gerade hier möchte ich allerdings transparent sein, um eine Sichtweise aufzuzeigen, die im Kontrast zum eigenen Verständnis gelesen werden kann. Später kann jeder Leser selbst bewerten, ob diese Beschreibung in den Kontext der Praxis der Sozialen Arbeit passt.

Beginnen wir mit einer Beschreibung des Konzepts des menschlichen Wesens: Es ist die Gesamtheit der Annahmen und Überzeugungen, was dieses Wesen naturgemäß ist, wie es in seiner sozialen und materiellen Umgebung lebt und welche Werte und Ziele sein Leben haben sollte.

Durch dieses umfangreiche Verständnis kann man erkennen, dass das Konzept ein globaler Rahmen zum Ausdruck dessen ist, was als das Wesentliche verstanden wird – die zentralen Eigenschaften, die Verbindung mit den Kontexten (Umgebungen) und die Richtlinien für das Verhalten (Werte). Freilich lassen diese wenigen Zeilen eine Vielzahl von Inhalten zu, die möglicherweise widersprüchliche Annahmen oder Werte miteinbeziehen und es ist auch nicht ersichtlich, wie diese Vorstellungen entstehen, geformt werden und sich im Laufe der Zeit verändern können. Der positive Aspekt ist, dass solch ein breiter, allgemeiner Rahmen sich der Einbeziehung unterschiedlicher Standpunkte öffnet, die in der Praxis der Sozialen Arbeit zutage treten. Denn

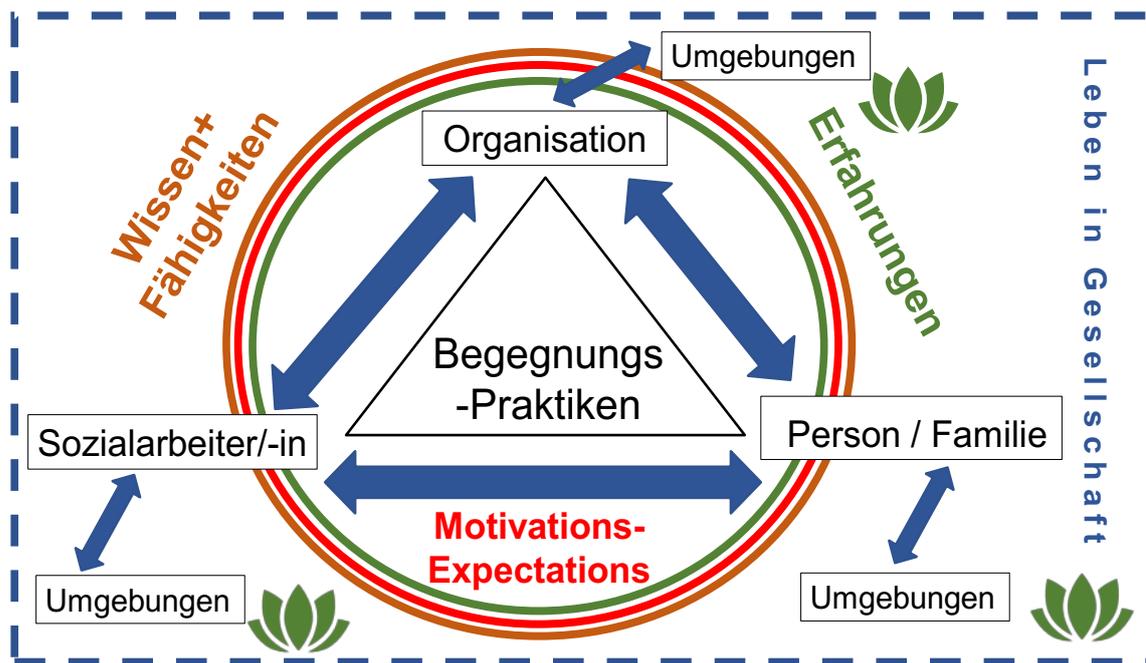
Was in der Sozialen Arbeit geschieht, und was als Soziale Arbeit geschieht, wird vom Menschen her erfasst; nicht weil der Beruf zum Menschen geht, sondern weil er vom Menschen ausgeht und dort von einer Idee, von einer *Überzeugung*, die ihn zu dem veranlasst, was er für den Menschen tun zu können und tun zu sollen glaubt. (Schumacher, 2008, S.97)

2. Aktivierungssituation von Menschbildern im Bereich der Sozialen Arbeit

2.1. Die Praxis der Sozialen Arbeit als Begegnungspraxis

Die Praxis der Sozialen Arbeit ist ein Dreieck von *Begegnungspraktiken* zwischen der Fachkraft für Sozialarbeit, Personen oder Familien, die meist alle in Beziehung zu anderen Organisationen (Einrichtungen) stehen. Die Praktiken werden von unterschiedlichen grundlegenden Dimensionen wie *Motivationen und Erwartungen, Erfahrungen und Wissen sowie Fähigkeiten* (M-E-K) und ihren Umgebungen beeinflusst. Die Begegnungspraktiken realisieren und repräsentieren alle drei Akteure oder Handlungsebenen (Sozialarbeiter/-in, Person/Familie, Organisation, S-P-O, s. Grafik 1) und können als aktivierende Situationen für das Konzept des Menschen verstanden werden.

Grafik 1. Aktivierungssituationen für das Konzept des Menschen in der Sozialen Arbeit



Quelle: Bearbeitung des Autors.

Die drei Handlungssysteme (S-P-A) existieren in Beziehung zu ihren Umgebungen, die partiell überlappen oder gemeinsame und verbundene Elemente haben können. Normalerweise gibt es jedoch unterschiedliche konkrete Formulierungen und vorherrschende symbolische Strukturen. Beispielsweise können für die Einrichtungen der sozialpolitische Bezugsrahmen, strategische Pläne, bürokratische oder administrative Regeln vorherrschende Strukturen sein, wohingegen im Umfeld der Fachkräfte berufliche Werte und Praktiken vorherrschend sein können – neben anderen Elementen wie Arbeitsbedingungen, Lebensstil, das persönliche Wertesystem und Identitäten, sowie andere soziale Bedingungen.

Für Personen und Familien sind ihre Identitäten, die mit den Lebensräumen (Nachbarschaft, Gemeinschaften) verbunden sind und deren sozio-ökonomische Strukturen und symbolische Formen wie Klassenidentität, Traditionen und Werte wichtige Elemente. Die Einbettung des Lebens in die Umwelt verdeutlicht wiederum Wissen/Fähigkeiten, Erfahrungen und Motivationen/Erwartungen (M-E-K), die aktive dynamische Dimensionen sind (in der Grafik als grüne Pflanze dargestellt). Hier ist es wichtig zu betonen, dass ich in diesem analytischen Modell kreative Situationen beschreibe, da Menschen nicht nur kulturelle Strukturen reproduzieren und Sozialarbeiter in ihrer beruflichen Praxis den Fall als neue, komplexe Situation betrachten, in der Interaktionen und kommunikative Beziehungen diese Begegnungen bilden. Dies sind nicht nur funktionale Prozesse der Anpassungen oder Interventionen. Andererseits sind diese Prozesse auch keine absoluten Freiräume, sondern werden vielmehr durch die Rollen der Beteiligten, deren Hintergrund und den institutionellen Rahmenbedingungen geformt. Diese Prozesse sollten aus der beruflichen Praxis der Sozialen Arbeit heraus eine vorteilhafte Umgebung für die Veränderungsprozesse der Person schaffen. Jedoch stehen den Entfaltungsprozessen, dem Wachstum und der Veränderung die sozio-ökonomischen Aspekte der Politik, institutionell regulatorische

Rahmenbedingungen sowie konkrete Arbeitsbedingungen und komplexe soziale Probleme im Wege.

Im Dreieck der Begegnungspraktiken treten Situationen hervor, in denen sich die Vorstellungen des Menschen auf unterschiedliche Arten zeigen, insbesondere unter gewissen Leitwerten wie Freiheit, Selbstbestimmung, Offenheit. Wenn wir uns auf die Rolle der Fachkräfte der Sozialen Arbeit fokussieren, so prägen der berufliche Auftrag bzw. die drei Mandate (Staub-Bernasconi, 2018, S.111 ff.) die Begegnungen und spiegeln eine Reihe von Auffassungen über den Menschen wider. So beleuchtet beispielsweise die internationale Definition der Sozialen Arbeit einige davon, die ich in Kursivschrift hervorheben werde:

Soziale Arbeit fördert als praxisorientierte Profession und wissenschaftliche Disziplin gesellschaftliche Veränderungen, soziale Entwicklungen und den sozialen Zusammenhalt sowie die Stärkung der Autonomie und Selbstbestimmung von Menschen. Die Prinzipien sozialer Gerechtigkeit, die Menschenrechte, die gemeinsame Verantwortung und die Achtung der Vielfalt bilden die Grundlage der Sozialen Arbeit. Dabei stützt sie sich auf Theorien der Sozialen Arbeit, der Human- und Sozialwissenschaften und auf indigenes Wissen. Soziale Arbeit befähigt und ermutigt Menschen so, dass sie die Herausforderungen des Lebens bewältigen und das Wohlergehen verbessern, dabei bindet sie Strukturen ein. (DBSH 2016)

Die Stärkung der Autonomie (Empowerment) und die Selbstbestimmung (Befreiung) der Menschen setzen Strukturen der Unterdrückung des Menschen voraus und die Fähigkeit, resilient zu sein, sein Verhalten ändern zu können, und ein Akteur zu sein. Der zweite Teil beschreibt die Vielfältigkeit der Menschen und dass dies respektiert werden sollte; dies besagt, dass die Menschen die Fähigkeit haben, in und mit unterschiedlichen menschlichen Lebenskonstellationen zu leben. Freilich ist auch hier eine soziale Dimension des Menschen und die Vorstellung des Wohlbefindens vorhanden. Die Menschenrechte sind eine Art der Sichtweise auf den Menschen, die ausgesprochen stark in der Praxis der Sozialen Arbeit integriert ist. Die Einschätzung und die Intervention reflektieren ein holistisches biopsychosoziales und spirituelles Wesen, das in unterschiedlichen Systemebenen eingebettet ist.

Man könnte behaupten, dass folgenden Positionen theoretisch auf beiden Seiten des Akteurs möglich sind, wenn diese Interventionssituationen auftreten:

- Wir haben kein Menschenbild / Wir brauchen keines.
- Jeder hat sein eigenes Menschenbild.
- Ich habe mehrere Konzepte: Ein Konzept davon, eine Frau zu sein, ein Konzept davon, ein Mann zu sein, ein Konzept davon, ein Kind zu sein, ein Konzept davon, eine ältere Person zu sein.
- Mein Menschenbild beruht auf meiner beruflichen Identität als Sozialarbeiter/-in und meiner Praxis / Mein Menschenbild beruht auf meiner persönlichen Identität als Klient/-in. Unser Menschenbild beruht auf unserer Organisationsidentität als

Einrichtung und spiegelt sich in unserem Leitbild, in unseren Organisationszielen/Plänen und in unseren Verfahrensweisen wider.

Bei der Untersuchung der Praktiken wird man sich der Tatsache gewahr, dass es schwierig ist, die erste Position aufrechtzuerhalten, da die Menschen in den Begegnungspraktiken im Namen einer Person bzw. durch oder mit einer anderen Person handeln und Identitäten durch die Annahmen des Gegenübers gebildet werden. Niemand ist ein unbeschriebenes Blatt bzw. ein unbeschriebener Bildschirm. Die Praktiken beginnen folglich nie bei Null, da es immer eine akkumulierte Prägung durch vorhandene Erfahrungen, Erwartungen und Wissen gibt, welche die Bilder und Annahmen über den Menschen widerspiegelt. Unser Wissen, unsere Erfahrungen und unsere Erwartungen werden darüber hinaus auch sozial geprägt. Natürlich muss dies nicht unbedingt eine akkurate Formulierung oder schlüssige Sichtweise sein, noch eine festgelegte Konstellation – es ist ein dynamisches Feld. Da es eine Vielzahl an Menschenbildern gibt, selbst innerhalb der Sozialen Arbeit und natürlich auch bei ihren Klienten, sind die anderen Optionen einer weiteren Analyse würdig. Die Frage hierbei ist, ob es konvergierende Elemente der erweiterten Sichtweisen geben kann, z.B. was als ein Gut für das Leben geschätzt wird, das ein Element des Menschen widerspiegelt. Die zweite Frage ist, ob unsere Annahmen des Menschen tiefgründiger verifiziert werden können als eine gemeinsame Vereinbarung, die in einem bestimmten kulturellen Kontext und zu einem historischen Zeitpunkt getroffen wurde. Um diese Sachverhalte in anderen Worten zu beschreiben, könnte man fragen: Gibt es ein wahres, reales menschliches „Gut“, das unser Bedürfnis nach Entfaltung und Entwicklung erwidert? Meines Erachtens reicht es für den Augenblick, diese Konstellationen als Ausgangsfragen für die Reflexion zu verwenden. Das Ziel ist nicht, hier ein Modell vorzustellen. Zu gegebenem Zeitpunkt werde ich auf dieses Thema genauer eingehen.

Die Grenzen dieses analytischen Schemas liegen in der Reduzierung auf den Begriff der Personen und Familien, jedoch nicht auf Organisationen oder Gemeinschaften. Der Kontext der Gemeinschaftsarbeit kann ein unterschiedliches, komplexeres Schema mit sich bringen. Die Begriffe Person/Familie mit dem allgemeinen Begriff „Klient“ zu ersetzen, der Einzelpersonen, Gruppen oder Organisationen einschließt, kann das Begegnungspraktiken-Modell in Frage stellen. Ein anderes Element ist die gesellschaftskritische Funktion der Sozialen Arbeit, die in diesem Schema nicht korrekt dargestellt wird. Gesellschaftliche Entwicklung, Veränderung oder Zusammenhalt können nicht allein auf Basis der Begegnungspraktiken erreicht werden. Stattdessen besteht Handlungsbedarf bezüglich der strukturellen Lebensbedingungen in einer Gesellschaft, die eine erfolgreiche Lebensentwicklung der Personen erschweren, insbesondere derjenigen, deren Leben mit Bedürftigkeit und Nachteilen sowie in einem schwierigen Umfeld (Familien, Nachbarschaften, Benachteiligung aufgrund von Diskriminierung in der Gesellschaft) beginnt. Dies wäre eine weitere Dimension, in der das Menschenbild dargestellt würde. Zumindest zeigt sich der übergreifende Rahmen eines kulturell konstruierten Rahmens des Lebens in einer Gesellschaft und setzt damit das Menschenbild in Verbindung.

2.2. Der Bedarf eines Menschbildes in der Wissens- und Fähigkeiten-Dimension der Sozialen Arbeit

In den Begegnungspraktiken der Sozialen Arbeit treten viele Aspekte zutage. Zunächst gibt es das Mandat der Sozialen Arbeit, das sowohl die Gründe für die möglichen Handlungen des Sozialarbeiters als auch die Voraussetzungen und die Richtlinien rechtfertigt. Ich könnte

sagen, dass dies einige Voraussetzungen für Begegnung sind. Die führenden Werte eines emanzipatorischen, partizipativen und erhaltenden Ansatzes betonen eher die Art wie interagiert wird (Beziehungsorientierung) und worauf hingearbeitet wird (Zielorientierung). Das Wissen wird in der Sozialen Arbeit nicht auf das Wissen reduziert, was gerade passiert (Kenntnis des Gegenstandes), oder die Gründe dafür (warum etwas passiert), sondern umfasst auch das Wissen um die Werte und Kriterien (Veränderung in Bezug auf was?), wie Veränderungen hervorgerufen werden (Prozess-Wissen) und wie die Resultate zu verstehen sind (funktionales Wissen). Sozialarbeiter sollen durch die Verbindung dieser unterschiedlichen Dimensionen die bestmögliche Praxis in jeder Situation erzeugen. Diese Dimensionen stehen in einer Wechselbeziehung hinsichtlich des Menschenbildes. Folglich ist es notwendig, ein übereinstimmendes Menschenbild zu haben, anstatt eines dissoziierten Modells oder widersprüchlicher Theorien. Es ist in einem konkreten soziohistorischen Kontext bzw. Situation eine grundlegende Vorstellung dessen „was der Mensch braucht, um Mensch zu sein“ (Mollenhauer, 1998, S.85). Sozialarbeiter müssen ihre Position und ihre Theorie klären, um einen rationalen, glaubwürdigen Arbeitsrahmen zu haben. Laut Schumacher (2018, S.89 ff.) ist es immer eine Vorstellung des menschlichen Lebens in der Gesellschaft, nicht eine Abstraktion ihrer, denn in seiner Beschreibung der Sozialen Arbeit ist das Konzept der Gesellschaft, also das Leben in der Gesellschaft, die Ultima Ratio für die Legitimierung des Berufes. Die Kultur ist der Ausdruck dieser Lebensweise in der Gesellschaft. Sie ist der Ausdruck dafür, wie Menschen an der Gesellschaft teilhaben und ihr Leben darin gestalten. Was ich hier vermisste, ist eine differenziertere Analyse des Begriffs „Kultur“, da sie ein Synonym der Gesellschaft zu sein scheint – eine weitere soziologische Begrifflichkeit ohne eine tiefgründige Analyse hinsichtlich des Menschenbildes.

Ist es hinreichend, hier sowohl auf die in diesen Situationen auftretenden ethischen Fragen zu verweisen als auch auf die Spannungen zwischen den „Leben - in - einer - Gesellschaft - Perspektiven“ des Klienten und der Fachkraft, sowie auf die konkrete persönliche Lebenssituation beider? Ich denke nicht. Werte und Ethik beeinflussen die Praktiken wie beispielsweise der Anspruch auf Menschenwürde, „keinem Schaden zuzufügen“, die ökonomische, ökologische und soziale Gerechtigkeit, den Respekt für Diversität. Selbst für Schumacher besteht eine Spannung zwischen dem von der Gesellschaft geprägten Menschenbild als Teil eines kulturellen Rahmens und der konkreten Umsetzung dieses Bildes in den Begegnungspraktiken, in denen die Klienten mit ihrer Identität und ihren Sichtweisen, mit den Sichtweisen von Fachkräften der Sozialen Arbeit interagieren, die durch die Mandate ihres Berufes geprägt sind.

Diese Situation steht in Verbindung mit dem grundlegenden soziologischen Problem zwischen dem *Menschen der Moderne* (komplette menschliche Selbstgenügsamkeit/Autarkie), ausgedrückt in der radikalen Form des *homo economicus*, mit seiner utilitaristischen, rationalen Zweckdienlichkeit und dem *Wesen der Gesellschaft* (soziale Abhängigkeit), in der alle unseren besonderen Eigenschaften wie die eigene Persönlichkeit, die Reflexivität, die Denkweise, die Erinnerung, die Emotionalität und der Glaube auf den Diskurs der Gesellschaft reduziert werden (Archer, 2004, S.66). Ich könnte dies in einer den Situationen der Sozialen Arbeit etwas angepassteren Art formulieren: Ist das menschliche Wohlbefinden nur individuell bestimmt, kulturell konstruiert oder moralisch relativ? Im Rahmen der in den Begegnungspraktiken hervortretenden Situationen müssen Sozialarbeiter

Leitgedanken und Methoden finden, die ihre Praxis vernünftig, verantwortungsbewusst und der Situation sowie den Bedürfnissen der Klienten angemessen gestalten.

Für Sozialarbeiter/-innen ist aufgrund des Verständnisses der Sozialen Arbeit als angewandte Wissenschaft die Suche nach einer Problemlösung nicht lediglich eine theoretische Frage. Sie bezieht sich insbesondere auf das Primat der Praxis. Auch können Fachkräfte sich nicht damit begnügen, einfach nur den Standpunkt von Klienten anzuerkennen, der im Fall von langfristig sozial ausgegrenzten Personen oder diskriminierten Gruppen, ein gesellschaftlich vermittelter und in der persönlichen Erfahrung passiver Mensch sein kann, ohne Motivation, Hoffnung oder Glaube an positive, sich entwickelnde Potenziale. Akzeptiere ich, dass der Sozialarbeiter eine unzusammenhängende Pluralität des Menschenbildes hat, dann wäre der Klient der Fachkraft auf Gnade und Ungnade ausgeliefert und der Anspruch auf einen professionellen Praxisrahmen wäre eine Illusion. Letzen Endes könnte man argumentieren, dass der ethische Praxisrahmen eine gewisse Pluralität der Sichtweise in der Sozialen Arbeit gestattet, jedoch keine unzusammenhängende oder widersprüchliche. Für Schumacher wird das allgemein geteilte Menschenbild in der Sozialen Arbeit durch eine Praxis der vorbehaltlosen Wertschätzung des anderen ausgedrückt, die auf den Wert und die Würde des Menschen basiert, ungeachtet aller individuellen Einschränkungen oder sozialen Situationen – es ist eine *spirituelle* Haltung, die dem menschlichen sozialen Leben ein konkretes menschliches Angesicht gibt – es ist eine sinngebende Praxis, die in Verbindung mit den religiösen Traditionen steht (ebd., S. 124). Gewiss bedeutet dies nicht zwangsläufig, dass die Praxis von Sozialarbeiter/-innen eine religiöse Praxis ist, sondern nur, dass ich Korrelationen zu befreienden, vorbehaltlosen, anerkennenden Praktiken herstellen kann, die in diesem Bereich zum Ausdruck kommen. Diese können auch in säkularen, humanistischen Praktiken vorhanden sein.

Mit dieser spirituellen Haltung kommt es mir so vor, als ob Schumacher die folgende von Margaret S. Archer beschriebene Haltung anerkennt, nach der nicht nur zweckgebundene utilitaristische Elemente das menschliche Handeln begründen, erzeugen und lenken:

[There] is the human capacity to transcend instrumental rationality and to have 'ultimate concerns'. These are concerns that are not a means to anything beyond them, but commitments that are constitutive of who we are – the expression of our identities. Who we are is a matter of what we care about most. This is what makes us moral beings. It is only in the light of our 'ultimate concerns' that our actions are ultimately intelligible. (Archer, 2004, S. 65)

Mit diesen Argumenten und Vorstellungen wird ein weiterer Ansatz zum Menschenbild eröffnet und mit den Themen der *Spiritualität* und der *Ethik* aus diesem Buch verbunden.

3. Eine kurze Skizze zu anthropologischen Konzepten als Leitfaden für die Soziale Arbeit vor einem theologischen Hintergrund

Nach der Analyse der Situation, in der Menschenbilder in der Sozialen Arbeit einen entscheidenden Ansatz darstellen, möchte ich nun das Thema mit dem Ausgangspunkt dieses europäischen Projekts verbinden, in dem die Autoren sich mit einem christlich-humanistischen Hintergrund identifizieren, der die religiösen Ansichten über den Menschen miteinbezieht. Wir haben mit Offenheit und Zuversicht an diesem Projekt gearbeitet, und

wenn es auch mögliche Differenzen und vielfache Ansichten geben mag, teilen wir trotzdem die Fähigkeit, diese Ansichten mit unseren umfangreichen religiösen Traditionen und Rahmungen in Verbindung zu setzen. Wir sind uns gleichzeitig der Tatsache bewusst, dass in der Sozialen Arbeit auch andere Ansichten vorhanden sind. Es kann zu Situationen kommen, in denen unsere Differenzen Spannungen und Missverständnisse verursachen, insbesondere wenn in unserer religiösen Tradition der „Relativismus“ nicht die Antwort sein kann, sondern vielmehr der Ansporn für die Suche nach der Wahrheit. Wir könnten fehlerhafte Konzepte haben und müssten unsere persönlichen religiösen Ansichten ändern, oder gar unsere breiten religiösen Erklärungsmodelle erweitern. Der Dialogpartner sollte die gleiche Haltung aufweisen. Forderungen an eine privilegierte epistemische Position sind nicht hilfreich. „Seid allezeit bereit zur Verantwortung vor jedermann, der von euch Rechenschaft fordert über die Hoffnung, die in euch ist, und das mit Sanftmut und Ehrfurcht (1Pet 3:15).“ Es ist eine Realität, die wir als Individuen erleben, die durch Praktiken, Diskurse und Texte zum Ausdruck kommt und rational beurteilt werden kann. Folglich sind Überzeugungen korrigierbar (Archer, Collier and Porpora, 2004, S.13). Für weitere Hinweise erscheint mir in diesem Buch das Kapitel zur Methodik hilfreich, bezieht es sich auf die Kriterien für den interdisziplinären Dialog, das rationale Modell zur Reflexion und zur Etablierung bestmöglicher Praktiken in der Sozialen Arbeit.

Was den Menschen ausmacht, mag in unseren Konzeptualisierungen und den individuellen Erfahrungen nicht vollkommen wiedergegeben werden, da diese Realität weitaus umfangreicher ist. Sozialarbeiter sind sich dessen jederzeit bewusst, wenn sie sich in eine neue Situation begeben. Abgesehen von dieser situationsbezogenen Offenheit und der Notwendigkeit, die empirischen Erkenntnisse in der Reflexion anzuwenden, sind manche relevante Kategorien hilfreiche Richtlinien für die Praxis. Diese erlebten, konzeptualisierten und in die Praxis umgesetzten Elemente werden der Realität nicht in all ihrer Komplexität und Dynamik gerecht. Deshalb bewahren Fachkräfte eine Offenheit und Kreativität in ihren Begegnungspraktiken und versuchen mit dem Klienten und anderen Ressourcen einen Veränderungsprozess in ihrem sozialen Kontext zu gestalten. Dies kann ohne ein richtunggebendes Menschenbild und dem Bezug auf ein *erfülltes Leben* nicht zustande kommen. Die christliche Theologie stellt auch zu diesen Situationen Betrachtungen an und zeigt, dass die Religion eine therapeutische und kritische Rolle spielen kann. Der Dialog mit diesen Ressourcen diene dabei der Aufrechterhaltung einer engagierten Praxis der Sozialen Arbeit. Lassen Sie uns einige dieser Elemente näher betrachten.

Die Projekte der sozialen Gerechtigkeit, die befreiende Kraft des Glaubens und die Hoffnungsperspektiven im Christentum widerstehen einem modernen Hyperindividualismus, der *Kultur des Nichtbeachtens anderer in einer Wegwerfgesellschaft*, der Abwesenheit der Menschenwürde an den Grenzen, einer auferlegten Entfremdung durch eine aggressive wirtschaftliche Globalisierung und der massiven Zerstörung unseres Planeten (vgl. Papst Franziskus, 2020). Das Fundament für diese Perspektiven ist eine theologische Anthropologie, die mit der Schöpfungsbeziehung des Menschen zu Gott beginnt – eine Beziehung, die darauf hinweist, dass wir uns von den anderen Wesen unterscheiden, dass wir *gottähnlich*, ein *Ebenbild Gottes* sind. Aus diesem theologischen Blickwinkel, „human beings seemed able to understand themselves in relation to the world only if they presupposed God as the common author of both themselves and the world“ (Pannenberg, 2004, S.11). Gewiss ist es ein gewagter Zug, die Theologie mit der Anthropologie in Verbindung zu setzen, insbesondere wenn man ihre Entwicklung seit dem

19. Jahrhundert als ein Gebiet analysiert, das sich von religiösen Grenzen emanzipiert, sich empirisch orientiert, unabhängig von dogmatischen Positionen ist und ein säkulares Menschenbild etabliert. Und nun soll hier zur Erläuterung der Hauptmerkmale des Menschen eine transzendente Realität mit ihrer Souveränität eingeführt werden:

To be made in the "image of God" means that the preeminent characteristic of the self is not how it is constituted by natural or historical forces, but is rather its power to make relationships that overcome such limitations. Things like ethnic origin, gender roles, or economic status need not determine my relationships with others. These walls come down. I am "open" to other possibilities. Love is precisely this freedom for our fellow human beings, for the other person. This openness is the result of our relation to God's absolute transcendence. To love God is to place this relation before anything else. The only "other" in which we can find what is like ourselves is the divine "Other". (Wagoner, 1997, S.34)

Aus christlicher Sicht ist es eine trinitarische göttliche Realität, die als Gemeinschaft der bedingungslosen, überreichen Liebe beschrieben wird. In der Erfahrung des Gläubigen umfasst diese Liebe den Menschen und erschafft das grundlegendste Anliegen des Lebens, sodass die Liebe für das Wohlbefinden des Menschen unverzichtbar ist:

Jede Person ist von Gott geschaffen, geliebt und in Jesus Christus erlöst, und sie verwirklicht sich, indem sie vielfältige Beziehungen der Liebe, der Gerechtigkeit und der Solidarität mit den anderen Personen knüpft, während sie ihre mannigfachen Aktivitäten in der Welt entfaltet. Wenn das menschliche Handeln danach strebt, die Würde und die umfassende Berufung der Person, die Qualität ihrer Lebensbedingung und die Begegnungen und Solidarität der Völker zu fördern, entspricht es dem Plan Gottes, der es nie versäumt, seinen Kindern, seine Liebe und die Fürsorge seiner Vorsehung zu erweisen. (Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden, 2006, n° 35)

Die Folgen dieser speziellen Verbindung sind die Offenheit oder ihr Äquivalent der Selbsttranszendenz (Pannenberg, 2004, S.61 ff.), unsere Unbestimmtheit (Freiheit der biologischen und sozialen Bestimmung), der bedeutende Aspekt der menschlichen Freiheit, die uns einzigartig macht und zugleich zur Würdigung jedes einzelnen Lebens führt. Diese Elemente werden auch von Max Scheler (1928) oder Arnold Gehlen (1950) in ihrer philosophischen Anthropologie beschrieben, die die Körperlichkeit der menschlichen Existenz berücksichtigt, insbesondere die Einbeziehung der Funktion des Geistes (Scheler) mit der Fähigkeit zur Triebhemmung bzw. Gehlens spezifische Struktur des menschlichen Existenzmodus selbst als mangelhaftes Wesen. Unsere biologische und soziale Existenz setzt manche Grenzen, jedoch nicht im engen Sinne, dass sie uns zu im Voraus festgelegten Wesen macht. In unseren Prozessen, Schritt für Schritt menschlicher zu werden, sind wir selbstverständlich auf natürliche und soziale Bedingungen angewiesen, wir können jedoch auch einen Einfluss auf sie haben. Wir besitzen die Fähigkeit, uns zu verändern, bestimmte Handlungen zu verweigern, biologische Bedürfnisse abzulehnen, kurzum, die Möglichkeit Stellung zu beziehen. Gleichzeitig wird damit auch das Konzept ein *Ebenbild Gottes* zu sein erklärt, nämlich teils als eine ursprüngliche Gabe, die der Mensch besitzt, vergleichbar mit einer Prädisposition – manche Autoren würden lieber von einer Potenzialität sprechen – und teils als eine damit zusammenhängende Bestimmung, die er im Leben verwirklichen muss. Die Art, auf diese Potenzialität zu reagieren, kann, wie bereits erwähnt, als der Gesellschaftsmensch oder der Mensch der Moderne beschrieben werden, aber der christliche

Humanismus entwickelte im 20. Jahrhundert gegen diese Positionen die Vorstellung des Personalismus. Die europäischen Gründerväter wie Emmanuel Mounier oder Jacques Maritain legten die Koordinaten für einen integralen Humanismus fest, der die christlichen Traditionen mit der Moderne und insbesondere eine vermittelnde Vision des Menschen mit dem sozialen Leben in Einklang brachte, ohne dabei die schöpferische und einzigartige Fähigkeit des Menschen, noch die soziale Dimension des Lebens zu opfern. Es war wichtig, den Menschen als Subjekt, Fundament und als Ziel des Soziallebens zu sehen (Pius XII, 1944, S.12). Gegen ein rein individualistisches Konzept ist die intrinsische Beziehung des Menschen zum anderen das Resultat der vorgegeben rationalen Strukturen des Menschen durch die Schöpfung als Abbild Gottes. Meine Identität und mein Verständnis des Menschen können nicht ohne diese grundlegende Bezogenheit begriffen werden. Mein Wohlbefinden kann nicht ohne das Wohlbefinden der anderen gedacht und erreicht werden. Dies erfordert zu verstehen, was die Menschen dazu bewegt, zu handeln, was die wahren Güter sind und warum sie in der Absicht, ein gutes Leben zu erreichen, scheitern können. Tatsächlich lassen sich moderne Modelle des Personalismus ohne theologische Argumentation, sondern lediglich auf philosophischen Überlegungen beruhend, beispielsweise in Christian Smiths (2010; 2015) Vorschlag zum persönlichen Menschen mit seinen Eigenschaften feststellen:

By *person* I mean a conscious, reflexive, embodied, self-transcending centre of subjective experience, durable identity, moral commitment, and social communication who —as the efficient cause of his or her own responsible actions and interactions— exercises complex capacities for agency and intersubjectivity in order to develop and sustain his or her own incommunicable self in loving relationships with other personal selves and with the nonpersonal world. (Smith, 2010, S.61)

Vor dem Hintergrund der Annahme, ein Ebenbild Gottes zu sein, beschreibt die christliche Anthropologie nicht nur das bewusste, reflektierende und befreite Sein zum Handeln, sondern auch die befreiende Wirkung bei der Herstellung einer religiösen und zwischenmenschlichen Beziehung.

Eine weitere Folge dieser besonderen Beziehung ist die Beschreibung der Realität, wenn Menschen dem Ruf nicht folgen, in einer Beziehung zu Gott zu treten, bzw. wenn sie nicht in den Prozess der *Theosis*, einer progressiven Vergöttlichung des Menschen treten oder zurückfallen. Sie drückt die Wahrnehmung des Bewusstseins einer Nicht-Identität aus, die das Scheitern, das Böse und die zerstörerischen Tendenzen erkennt, welche theologisch im Konzept der Sünde wiedergegeben werden. Dies scheint eher ein veranschaulichender Begriff des Resultats der religiösen Erfahrung des Einzelnen zu sein, der sich vom transzendenten Mysterium Gottes ergriffen fühlt. Der Gläubige spürt, wie weit er von der Verwirklichung dieser Realität entfernt ist. Zugleich wird dieses Konzept verwendet, um im Allgemeinen die Existenz gesellschaftlicher Strukturen zu beschreiben, in denen persönliches Scheitern erfahren wird und die schließlich Ungleichheit und unmenschliche Situationen erzeugen. Gegen solch eine rein psychologische Interpretation dieses Rückfalls als Aggression erinnert Pannenberg an die Verbindung des Scheiterns mit dem unvollendeten Prozess, menschlicher zu werden:

If we understand the doctrine of sin as functioning in the context of a still unfinished process, which has human identity as its goal, we will not misinterpret this doctrine as a product of aggression turned inward. The consciousness of the failure of the self

— that is, of sin — is a necessary phase in the process whereby human beings are liberated to become themselves (Pannenberg, 2014, S.152).

Schlussfolgerungen

Menschenbilder sind ausschlaggebende Elemente für das Verständnis der Praktiken in der Sozialen Arbeit und ein Spiegel der darin enthaltenen Interventionsziele. Fachkräfte setzen diese Sichtweisen in den Begegnungen mit ihren Klienten um, müssen aber auch die Sichtweisen reflektieren, die durch politische Maßnahmen, Organisationen und andere kulturelle Strukturen vermittelt werden. Die christliche Anthropologie bringt Sichtweisen zum Ausdruck, die mit den in der Sozialen Arbeit auftretenden Situationen und Realitäten in Verbindung stehen und regt eine kritische Lesart dieser Praktiken an. Sie haben ein realistisches und utopisches Potenzial und eine klare personenzentrierte Perspektive, aber keine individualistische Sichtweise. Vor diesen Hintergründen haben wir versucht, die Konzepte der Spiritualität, Ethik und Sozialen Arbeit in den folgenden Kapiteln zu verbinden und laden die Leser/-innen dazu ein, dem Pfad der Erkundung ihrer Sichtweisen und der vermeintlichen Sichtweisen, die in jeder Situation mitwirken, zu folgen.

Fragen zur Selbstreflexion

Die folgenden Fragen können Ihnen helfen, den Inhalt des Kapitels persönlicher zu reflektieren. Sie können für Gruppenaktivitäten und Fortbildungen zu diesem Thema in der Sozialen Arbeit verwendet werden.

- Welche Menschenbilder tauchen in den Begegnungen mit meinen Klient/-innen auf?
- Betrachtet man die Dreieckskonstellation der Begegnungspraktiken zwischen der Sozialen Arbeit, Organisationen und Klienten, welche könnten problematisch für den Hilfeprozess sein?
- Was bedeutet es, Spiritualität als Teil des Menschen anzuerkennen?

Literatur

Archer, M. S. (2004). Models of man: the admission of transcendence. In M.S. Archer, A. Collier, D. V. Porpora, *Transcendence: Critical realism and God* (pp.63-81). London: Routledge.

Archer, M. S., Collier, A., Porpora, D. V. (2004). Introduction. In M.S. Archer, A. Collier, D. V. Porpora, *Transcendence: Critical realism and God* (pp.1-23). London: Routledge.

DBSH (2016) *Deutschsprachige Definition der Sozialen Arbeit (IWSF 2014)*. https://www.dbsh.de/media/dbsh-www/redaktionell/bilder/Profession/20161114_Dt_Def_Sozialer_Arbeit_FBTS_DBSH_01.pdf

Engelke, E., Spatscheck, C., Borrmann, S. (2016). *Die Wissenschaft Soziale Arbeit. Werdegang und Grundlagen*. 4th ed. Freiburg i.Br.: Lambertus.

Franziskus (2020, Oktober 3). *Encyclical letter "Fratelli tutti" of the Holy Father Francis on fraternity and social friendship*.

https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html

- Gehlen, A. (1950). *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*. 4th ed. Bonn: Athenäum.
- Mollenhauer, K. (1998). Soziale Arbeit heute. Gedanken über ihre sozialen und ideologischen Voraussetzungen. In R. Merten (Ed.), *Sozialarbeit – Sozialpädagogik – Soziale Arbeit. Begriffsbestimmungen in einem unübersichtlichen Feld* (pp.79-92). Freiburg i. Br.: Lambertus.
- Pannenberg, W. (2004). *Anthropology in theological perspective*. Transl. M.J. O’Connell. London: T&T International.
- Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden (2006). *Kompendium der Soziallehre der Kirche*. 2. Auflage. Vatikanstadt und Freiburg: Libreria Editrice Vaticana und Herder.
- Pius XII (1945). Radio Message of 24 December 1944. *Acta Apostolicae Sedis* 37 (1945), 10-23.
- Scheler, M. (1991) [1928]. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. 12th ed. Bonn: Bouvier.
- Schilling, J. (2000). *Anthropologie. Menschenbilder in der Sozialen Arbeit*. München: Luchterhand.
- Schumacher, Th. (2008). *Mensch und Gesellschaft im Handlungsraum der Sozialen Arbeit. Ein Klärungsversuch*. Weinheim: Beltz.
- Smith, C. (2010). *What is a person? Rethinking humanity, social life and the moral good from the person up*. Chicago: University of Chicago Press.
- Smith C. (2015). *To flourish or destruct. A personalist theory of human goods, motivations, failure and evil*. Chicago: University of Chicago Press.
- Staub-Bernasconi, S. (2018). *Soziale Arbeit als Handlungswissenschaft. Auf dem Weg zu kritischer Professionalität*. 2.ed. Opladen and Toronto: Barbara Budrich.
- Wagoner, R. E. (1997). *The meanings of love. An introduction to philosophy of love*. Westport: Praeger.

I.3. Methoden und Interdisziplinarität – ethische und spirituelle Aspekte in der Sozialen Arbeit

DOI: 10.6094/UNIFR/222767

Klaus Baumann

Einleitung

Der Gegenstand der Sozialen Arbeit als Beruf, als wissenschaftliche Disziplin und als Ausbildung ist die Prävention und die Bewältigung sozialer Probleme, sowie die Förderung der gesellschaftlichen Entwicklung. Es gibt auch andere Disziplinen, die sich mit diesem Gegenstand befassen, was das Versprechen und die Pflicht einer interdisziplinären Offenheit und Zusammenarbeit der Sozialen Arbeit mit anderen Disziplinen impliziert. Obgleich die Interdisziplinarität zwingend notwendig ist, kann aufgrund der Schwierigkeiten und der interdisziplinären Kommunikation der Erfolg der interdisziplinären Anstrengungen nicht als selbstverständlich betrachtet werden. Die epistemologische Unterscheidung der vier Ebenen der bewussten Intentionalität nach Lonergan ist ein nützliches Instrument für die eigene Methodologie und für die Unterscheidung in interdisziplinären Diskursen, als wissenschaftliche ethische und spirituelle Haltung und für die Praxis in der Sozialen Arbeit wie im interdisziplinären Dialog.

Was Sie von diesem Kapitel bekommen können

Wissen

Sie verstehen die dreifache Bedeutung der sozialen Arbeit und kennen ihre Gegenstände.

Sie verstehen die intrinsische interdisziplinäre Offenheit der Sozialen Arbeit.

Sie kennen die Komplexität des interdisziplinären Dialogs und seine Schwierigkeit.

Sie kennen die vier Ebenen der bewussten Intentionalität.

Fähigkeiten

Sie differenzieren und applizieren die vier Ebenen der bewussten Intentionalität.

Sie üben sich darin, aufmerksam, intelligent, rational und verantwortungsvoll in Bezug auf sich selbst und die gesellschaftliche Realität zu sein.

Haltungen

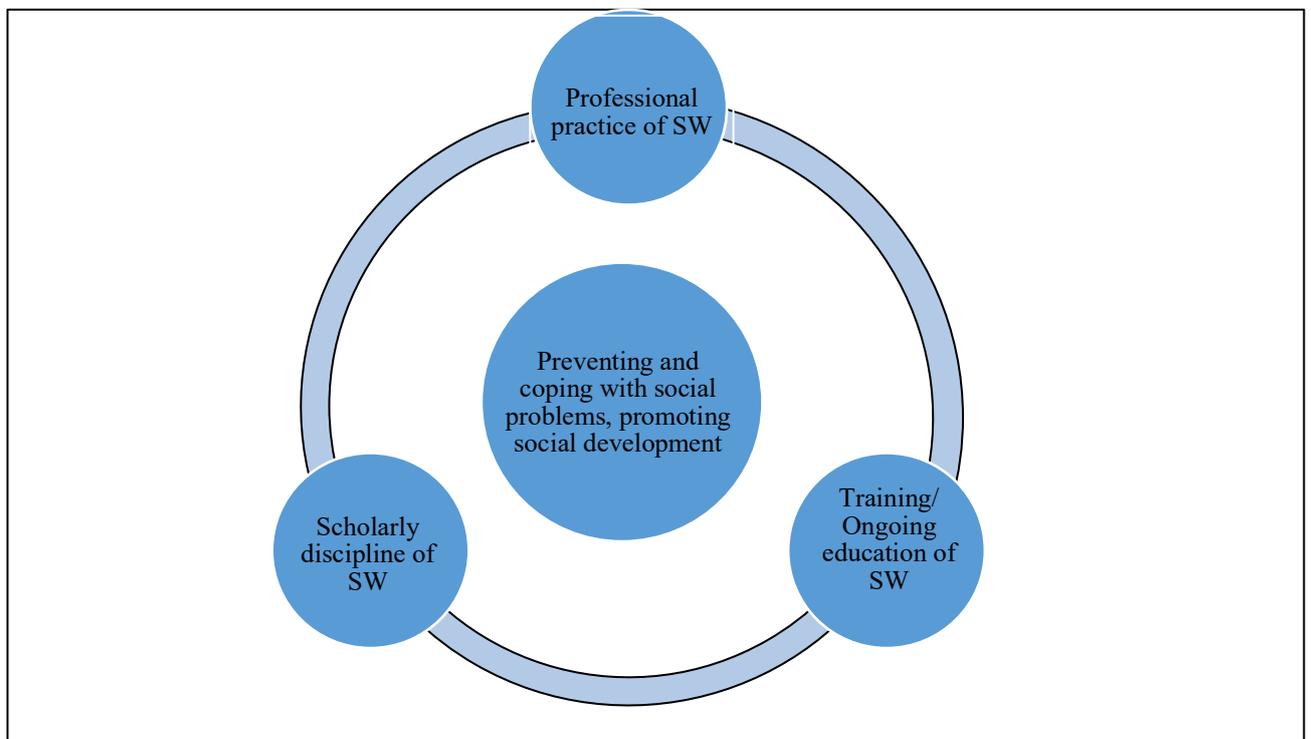
Sie sind aufmerksam, intelligent, rational und verantwortungsvoll in der Wahrnehmung, Hinterfragung, Reflexion und Entscheidung/Handlung, insbesondere in der Kommunikation und den gesellschaftlichen Realitäten.

1. Die Soziale Arbeit und ihre Ziele/Gegenstände

Soziale Arbeit ist sowohl eine wissenschaftliche (oder akademische) Disziplin als auch eine praktische Anwendung der Ergebnisse und Standards der Disziplin. Idealerweise herrschen zwischen der Forschung und der Anwendung eine permanente reziproke Kommunikation

und ein Austausch; sie sind unabhängig und lernen gegenseitig voneinander. Ausbildung und laufende Weiterbildung sind in der Sozialen Arbeit ebenfalls miteinander verbunden und tragen sowohl zur wissenschaftlichen Disziplin als auch zur beruflichen Praxis der Sozialen Arbeit bei. Worum geht es nun in der Sozialen Arbeit? Womit befasst sie sich, d.h. was ist ihr Gegenstand? Engelke et al. (2016) identifizieren den Gegenstand der Sozialen Arbeit als Prävention und Bewältigung sozialer Probleme, während die International Federation of Social Workers (2014) sie folgendermaßen definiert: „Soziale Arbeit ist eine praxis-basierte Profession und eine akademische Disziplin, die soziale Veränderung und Entwicklung, sozialen Zusammenhalt und soziale Befreiung der Menschen fördert“ (übers. KB). Vereint man beide Gegenstände in „Verhindern und Bewältigen sozialer Probleme, Fördern sozialer Entwicklung“, kann man die intrasystemische Kommunikation der Sozialen Arbeit durch das folgende Diagramm mit den drei Subsystemen der wissenschaftlichen Disziplin, der beruflichen Praxis und der Aus- und Weiterbildung der Sozialen Arbeit mit dem Gegenstand im Zentrum grafisch vereinfachen:

Abb. 1: Soziale Arbeit mit ihren Gegenständen and ihren drei Subsystemen



Quelle: Klaus Baumann angelehnt an Engelke et al 2016, S..20

Die IFSW-Definition geht über die eher neutrale Formulierung Engelkes et al. (2016) hinaus. Sie lässt die Werterichtung der Prävention und der Bewältigung sozialer Probleme nicht offen, sondern verweist auf eine grundlegende und intrinsische Werteorientierung der Sozialen Arbeit: sozialer Wandel und soziale Entwicklung streben die Werte des sozialen Zusammenhalts, des Empowerments und der Befreiung der Menschen an. In der Tat fügt die IFSW sofort hinzu: „Prinzipien sozialer Gerechtigkeit, Menschenrechte, kollektive Verantwortung und Achtung von Diversitäten sind zentral für Soziale Arbeit“ (IFSW, 2014, übers. KB). Dies impliziert eine starke Einfärbung der Sozialen Arbeit mit explizit ethischen Aspekten. Anstatt werteneutral zu sein, ist die Soziale Arbeit durchdrungen von ethischen Fragestellungen und ethischen Werten, wie beispielweise: Fairness, Menschenwürde,

Empowerment, individuelle und gesellschaftliche Verantwortung, Inklusion, Freiheit, Autonomie, gesellschaftliche Verbundenheit und gegenseitige Unterstützung, um nur einige zu nennen.

2. Soziale Arbeit ist nur eine sich mit ihrem Gegenstand beschäftigende wissenschaftliche Disziplin (und Interessenvertreterin)

Jedoch gibt es nicht nur das System der Sozialen Arbeit, das sich mit der Prävention und der Bewältigung gesellschaftlicher Probleme und der Förderung der gesellschaftlichen Entwicklung beschäftigt. Es sind andere Systeme in der Gesellschaft (als Ganzes) vorhanden, die auch an diesem Gegenstand, wenn auch auf unterschiedliche Weise, arbeiten, und mit ihren Perspektiven, Einsichten, Verständnis sowie Praktiken beitragen, sie beeinflussen können. Betrachtet man beispielsweise gesellschaftliche Probleme in der Adoleszenz, so sind zahlreiche Realitäten als Interessensvertreter involviert: Familien, Schulen, Sozialwesen, Staats- oder Regierungsorganisationen, Jugendorganisationen, Gerichte, Einrichtungen des Gesundheitswesens, rechtliche Instanzen (Gerichte), Sport und andere zivilgesellschaftliche Organisationen einschließlich religiöser Gemeinschaften, usw. Aus der Perspektive der wissenschaftlichen Disziplin existiert auch eine Schar an Disziplinen, die mit einer Reihe von Ansätzen ein Mitspracherecht haben können: Pädagogik, Psychologie, Soziologie, Medizin, Jura, Medizin, Ethik, Wirtschaft, Theologie, Ethnologie, Politik- und Kulturwissenschaften usw. Mit anderen Worten: genau derselbe Gegenstand der Sozialen Arbeit (vgl. Abb. 1 oben) ist gleichermaßen von vielen anderen Institutionen oder Interessensvertretern umgeben, die sich mit der Prävention und der Bewältigung der gesellschaftlichen Probleme befassen und den Versuch unternehmen, die soziale Entwicklung zu fördern, sowie von zahlreichen anderen wissenschaftlichen Disziplinen, die diesen Gegenstand mit all seinen mannigfaltigen Facetten untersuchen und bearbeiten, die alle ihre Fragen stellen und ihre Denkweisen, Theorien, ihren Wortschatz, ihre Hypothesen, ihre etablierten Methoden und Werkzeuge anwenden.

Es versteht sich von selbst, dass im Wechselspiel dieser Pluralität der Institutionen und der wissenschaftlichen Disziplinen zwangsläufig zahlreiche Spannungen und Missverständnisse wie auch Rivalitäten und Konflikte auftreten können, erst recht im Umgang mit sozialen Problemen und mit Menschen sowie systemischen Aspekten, die sie betreffen.

3. Interdisziplinäre Orientierung und Kommunikation sind zwingend erforderlich in der Sozialen Arbeit

Die Konsequenz der Sozialen Arbeit (und natürlich nicht nur für die Soziale Arbeit) ist in der Vergangenheit offensichtlich gewesen und wird es auch jetzt und in der Zukunft sein: Interdisziplinäre Orientierung ist unerlässlich, um von den Erkenntnissen der anderen zu lernen und seine eigene Haltung und Praktiken einzubringen, um die Prävention und die Bewältigung der sozialen Probleme, z.B. in der Jugend, voranzubringen und die soziale Entwicklung dadurch zu fördern.

Wie im folgenden Kapitel I.4. (mit Bezug auf Klein und Newell, 1998) erklärt wird, geht es in der Interdisziplinarität (aufgrund der komplexen Gegenstände der Untersuchung, mit denen man sich befasst) weniger um Wissen als *vielmehr* um die Frage, wie Wissen ausgewählt, integriert und übersetzt wird oder wie es für eine Veränderung der Praxis

operativ gemacht wird. Interdisziplinäre Orientierung impliziert die Kommunikation mit den relevanten Interessensvertretern und den beteiligten Disziplinen, welche die Suche nach und die Fähigkeit der interdisziplinären Kommunikation hinsichtlich der sozialen Realitäten oder der aktuellen Fragen erfordern. Manch andere sprechen von problem- und praxisorientierter interdisziplinärer Vernetzung (Jungert et al. 2010, S.VIII), die am besten durch einen kontinuierlichen interdisziplinären Kontakt in der Forschung und Lehre erbracht werden kann. In der interdisziplinären Kooperation geht es darum, zusammen an einer gemeinsamen Forschungsfrage zu arbeiten, zu welcher jede Disziplin aus ihrer wissenschaftlichen Ausrichtung heraus und schließlich mit einer Übertragung der Methoden zwischen den Disziplinen einen Beitrag leistet.

Was hier angestrebt wird, ist nicht nur ein interdisziplinärer Dialog und Austausch, sondern auch eine transdisziplinäre Arbeit zu gemeinsamen Fragen und in gemeinsamen Projekten. Solch eine transdisziplinäre Arbeit bedarf nicht nur eines Dialogs für eine gut funktionierende Zusammenarbeit, sondern auch eines reziproken Verständnisses sowie gemeinsamer und geteilter Bedeutungen und Entscheidungen als Voraussetzung für die Zusammenarbeit. Zusätzlich zu den gemeinsamen Forschungsfragen, zur Zusammenarbeit und der Übertragung (dem Transfer) der Methoden zwischen den Disziplinen, geht die Transdisziplinarität über den akademischen Bereich hinaus Richtung Politik, Zivilgesellschaft, Ökonomie usw. (Potthast, 2010). Diese Erfordernisse können nicht als selbstverständlich betrachtet werden, sondern sind das Ergebnis duldsamer Bemühungen auf allen beteiligten Seiten – einschließlich der Geduld mit sich selbst und mit anderen. Es braucht Zusammenkünfte und Zeit. Jede Disziplin (und jeder Interessensvertreter) hat ihre/seine eigene Sprache, eigene Standards, Theorienbestand und theoretische Hypothesen, das eigene Selbstverständnis und die eigene Epistemologie, nur um einige Aspekte zu nennen. Intradisziplinäre Klärungen sind auch oft erforderlich. Gegenseitiger Respekt und Anerkennung der jeweiligen Expertise und Fähigkeiten sind, um es zu wiederholen, notwendige Voraussetzungen zwischen den unterschiedlichen wissenschaftlichen Disziplinen, die nicht als selbstverständlich betrachtet werden sollten; sie sind das Resultat der Erfahrungen mit Vertretern der Disziplinen und Institutionen, sowie der ethischen, beruflichen und spirituellen Haltungen der eingebundenen Partner. Mögen die Fragen auf Anhieb auch einfach aussehen, so sind sie doch nicht trivial: Wer sind die Partner? Wen sucht die Soziale Arbeit als relevante interdisziplinäre Partner und wie kann sie diese finden?

4. Probleme und Leitfragen für den interdisziplinären Dialog (und entsprechend für transdisziplinäre Projekte)

4.1. Eine grundlegende Unterscheidung in der Kommunikation: Inhalt und Beziehung

Für jede Kommunikation und Interaktion zwischen Menschen und in Analogie auch für menschliche Systeme haben Paul Watzlawick und seine Kollegen (1967) fünf Axiome der Kommunikation identifiziert, um besser nachvollziehen zu können, was in den Prozessen der Interaktionen und Kommunikation zwischen den Akteuren geschieht, einschließlich des Entstehens von Missverständnissen.

Aus Gründen der Kürze und der Struktur für die folgenden Reflexionen, greifen wir das zweite Axiom auf, und konstatieren, dass es sowohl eine Inhaltsebene als auch eine Beziehungsebene der Kommunikation gibt. Während Inhaltsebenen sich darauf beziehen, worüber gesprochen wird, beschäftigen sich die Beziehungsebenen damit, wie die Parteien

sich gegenseitig sehen und wie sie dies in der Interaktion/Kommunikation vermitteln. Laut Watzlawick et al. (1967) geht es in all diesen Beziehungsmitteln (normalerweise implizit) um eine oder mehrere der folgenden Behauptungen: „So sehe ich mich selbst So sehe ich Dich ... so denke ich, dass Du mich siehst“. Somit definiert die Kommunikation auf dieser Beziehungsebene, wie die Kommunikation als Ganzes und insbesondere wie die Inhaltsebene verstanden werden sollte.

Diese grundlegende Unterscheidung kann bereits auf die Kommunikation innerhalb der Sozialen Arbeit sinnvoll angewandt werden (als wissenschaftliche Disziplin, berufliche Praxis, Aus- und Weiterbildung), und dann auf die Kommunikation in interdisziplinären Begegnungen und der transdisziplinären Zusammenarbeit. Hier konzentrieren wir uns auf Letztere und nehmen eine Unterscheidung zwischen der Inhalts- und Beziehungsebene vor.

4.2. Inhaltsebene

Die Inhaltsebene ist zunächst das, wofür sich die Soziale Arbeit und jegliche wissenschaftliche Partner interessieren, wenn sie in einen interdisziplinären Dialog oder eine transdisziplinäre Zusammenarbeit treten. Sie möchten durch den Dialog mehr Wissen über ihren Gegenstand erlangen. Soziale Arbeit möchte mehr über die Prävention und die Bewältigung der sozialen Probleme durch das Lernen aus der Erfahrung, Einblicke und Wissen erfahren, die von der anderen Seite kommuniziert werden und hofft dadurch, ihr eigenes Wissen, ihre Fähigkeiten und ihre Haltungen durch das Lernen und den Austausch von gemeinsamen Fragen zu verbessern.

Die Soziale Arbeit ist zudem darauf aus, ihr eigenes gesichertes Wissen und ihre Expertise beizutragen und somit den wissenschaftlichen Diskurs auch auf Seiten der interdisziplinären Partner voranzubringen. Was den Inhalt betrifft, so ist die Soziale Arbeit daran interessiert, gesicherte Aussagen in Erfahrung zu bringen, auch wenn ihre Integration in den vorhandenen Stand an Wissens- und Fähigkeiten herausfordernd und schwierig ist. Soziale Arbeit ist nicht statisch, sondern dynamisch, transformativ und entwicklungsorientiert – auch in Bezug auf ihr eigenes Wissen, ihre eigenen Fähigkeiten und ihre eigenen Haltungen.

4.3. Beziehungsebene

Wer sind die Partner? Und wie stehen sie miteinander in Verbindung? Nicht jeder wünschenswerte fachkundige Partner ist daran interessiert, in einen spezifischen interdisziplinären Dialog oder gar in eine transdisziplinäre Zusammenarbeit zu treten. Die Soziale Arbeit sucht nach Partnern, die sich für diese Art von Bemühungen interessieren und nicht nur in dem jeweiligen Feld qualifiziert, sondern auch vielmehr in der Lage sind, symmetrisch anstatt asymmetrisch aus einer Position der angeblichen Überlegenheit heraus zu kommunizieren. Diese Ebene kann diverse Unterschiede in der Realisierung des interdisziplinären Dialogs und der transdisziplinären Zusammenarbeit verursachen. Wie können solche Partner gefunden werden? Wie kann des Weiteren die Soziale Arbeit mit all ihren mannigfaltigen Ansätzen entscheiden, welche Ansätze anderer Disziplinen vielversprechende Partner sein könnten? Diese Fragen bleiben häufig unbeantwortet und finden ihre Antwort vermutlich nur im Prozess des interdisziplinären Vorhabens, das auch dem Lernen durch Versuche und Irrtümer ähneln kann.

4.4. Interdisziplinäre Haltung und Leitfragen

Soziale Arbeit an sich erfordert interdisziplinäre Haltung,

- die bereit ist, von anderen wissenschaftlichen Disziplinen und Ergebnissen zu lernen;
- die bereit ist, die eigenen Annahmen, sowie Denk- und Handlungsweisen zu reflektieren;
- die bereit ist, über die eigenen Annahmen zur Bedeutung des neuen Wissens und der neuen Erkenntnisse für die Soziale Arbeit und ihren Gegenstand nachzudenken;
- die unangenehme Forschungsergebnisse und Herausforderungen anderer Disziplinen nicht umgeht;
- die fähig ist, die Ebenen der Herausforderung und des Diskurses wahrzunehmen;
- die fähig ist, gezielt Fragen zu stellen und sich auf relevante Fragen zu fokussieren (sowie deren relevante Umgebung), um die aus anderen Disziplinen erforderlichen Informationen und Ergebnisse zu erhalten.

In der Tat werden viele Schwierigkeiten und Herausforderungen des interdisziplinären Dialoges und der transdisziplinären Zusammenarbeit pragmatisch reduziert, wenn die Initiatoren die leitenden Forschungsfragen gut definiert haben, auf die sie sich fokussieren wollen und zu denen die Partner, die dazu bereit sind, mit ihrem spezifischen Wissen und ihrer Forschung beitragen können. Ansonsten kann es auch schlechte Interdisziplinarität geben, die vielsagend als „Nice-to-know“-Interdisziplinarität, als „Als-ob“-Interdisziplinarität und als *Unfreundliche -Übernahme-Interdisziplinarität* bezeichnet wird (vgl. Löffler, 2010).

Andererseits sind die Interdisziplinarität und die Transdisziplinarität bereit, über die Grenzen gewisser Disziplinen hinaus zu gehen. Der einzelne Sozialarbeiter kann eine Haltung der Neugier ausüben, die über diese Grenzen hinausgeht und diese transzendiert. Dabei ist er sich bewusst, dass wissenschaftliche Standpunkte sich vielmehr ergänzen, als sich gegenseitig auszuschließen. Der Philosoph und Erkenntnistheoretiker Ian Hacking scheint mit seinen Errungenschaften in unterschiedlichen Gebieten der Philosophie und der Wissenschaft einen undogmatischen, pragmatischen Ansatz im Überschreiten wissenschaftlicher Grenzen zu praktizieren, den er wie folgt beschreibt: „Wenn du einen Teil deiner Kraft darauf verwendest, innerhalb des Bereichs, in dem du dich auskennst, scharf darüber nachzudenken, was andere tun, dann werden Interessierte erfahren wollen, was du tust, innerhalb des Bereichs, in dem sie sich auskennen.“ (Hacking 2010, S.197. 205, kursiv im Original).

5. Epistemologische Unterscheidung der Ebenen der bewussten Intentionalität (Bernard Lonergan)

Wenn unterschiedliche wissenschaftliche Disziplinen aufeinandertreffen, so gibt es auch ein Aufeinandertreffen der unterschiedlichen Methodologien und Ergebnisarten. Philosophisch gesprochen haben unterschiedliche Disziplinen unterschiedliche Epistemologien, unterschiedliche Ansätze, um die Arten von Ergebnissen zu erhalten, nach denen sie suchen.

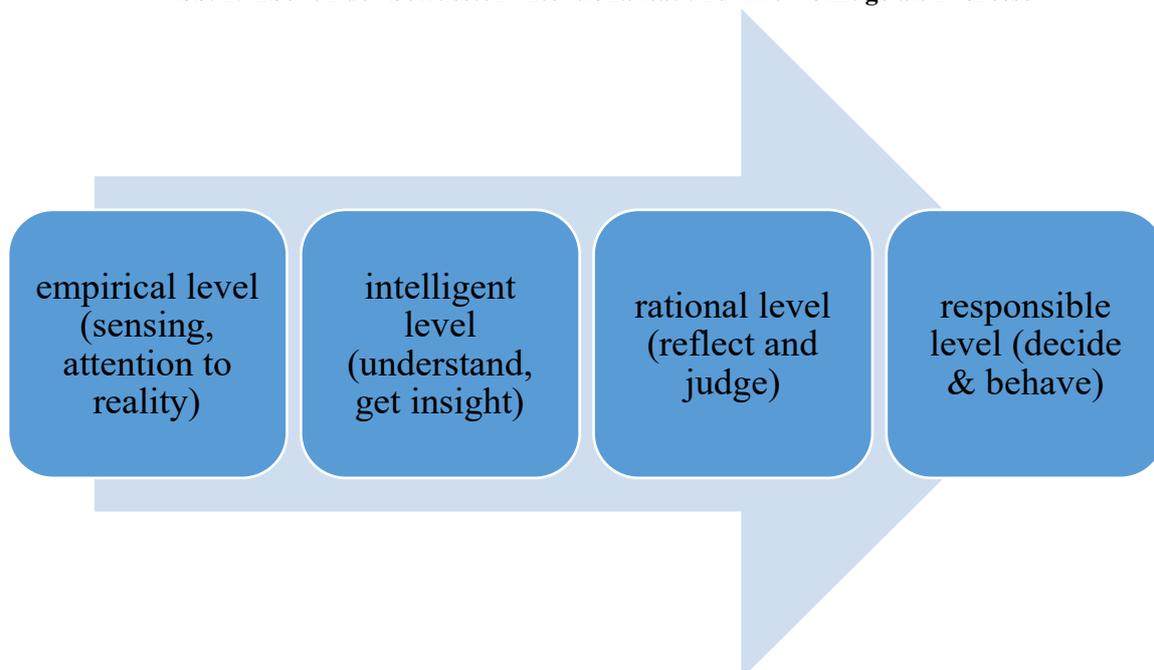
Wie oben angegeben und mit Bezug auf das folgende Kapitel (I.4), geht es bei der Interdisziplinarität in der Sozialen Arbeit in erster Linie darum, *wie* Wissen selektiert, integriert und übersetzt werden oder wie es für eine transformative Praxis einsatzfähig gemacht werden kann. In diesem Zusammenhang schlagen wir ein Instrument vor, das unseres Erachtens im Kontext der Wissenschaft der Sozialen Arbeit noch nicht sehr oft verwendet worden ist. Um der Klarheit und der Methodik interdisziplinären Lernens und Fortschritts willen kann es sich als nützlich erweisen, die Unterscheidung der vier Ebenen der bewussten Intentionalität oder die bewussten und intentionalen Vollzüge des menschlichen Geistes zu adaptieren. Zur Einführung dieser Unterscheidung der vier Ebenen stellt der kanadische Philosoph und Theologe Bernard Lonergan fest:

“In unseren Traumzuständen sind Bewusstsein und Intentionalität gewöhnlich fragmentarisch und unzusammenhängend. Wenn wir erwachen, nehmen sie eine andere Färbung an, um sich auf vier sukzessiven, aufeinander bezogenen, aber qualitativ unterschiedlichen Ebenen zu entfalten. Da ist zunächst die *empirische Ebene*, auf der wir etwas empfinden, wahrnehmen, vorstellen, fühlen, sprechen und uns bewegen. Dann die *intellektuelle Ebene*, auf der wir untersuchen, zum Verstehen gelangen, zum Ausdruck bringen, was wir verstanden haben, sowie die Voraussetzungen und Implikationen unserer Formulierungen ausarbeiten.

[Lonergan legte mit “Insight” eine ausführliche Studie über diese ersten zwei der vier Ebenen vor (Lonergan, 1957). KB]

Danach kommt die *rationale Ebene*, auf der wir überlegen, das Belegmaterial ordnen und ein Urteil fällen über die Wahrheit oder Falschheit, Gewissheit oder Wahrscheinlichkeit einer Aussage. Schließlich gibt es noch die Ebene der Verantwortlichkeit, auf der wir uns mit uns selbst befassen, mit unseren eigenen Handlungen, unseren Zielen, und so die möglichen Handlungsabläufe überdenken, sie bewerten, entscheiden und unsere Entscheidungen ausführen.“ (Lonergan, 1972, p.9/ 1991, 21).

Abb. 2: Ebenen der bewussten Intentionalität und ihre Vollzüge als Prozesse



Quelle: Klaus Baumann, basierend auf Lonergans Dimensionen, 1972, 9/ 1991, 21.

Die *vorigen* Ebenen des Schemas beeinflussen die *späteren*: Abhängig davon, welche Daten betrachtet wurden, werden sie verstanden oder führen zu Einsicht. Daten, die übersehen wurden, werden in den folgenden Ebenen fehlen. Das auf der zweiten Ebene erlangte Verständnis kann reflektiert und in Worte gefasst sowie diskutiert werden. Was auf der zweiten Ebene weder in eine verständliche Einheit organisiert noch durch Worte ausgedrückt wurde, wird in der Reflexion und der Beurteilung fehlen. Und was reflektiert und beurteilt wurde, kann zum Gegenstand einer verantwortungsvollen Wahl oder Entscheidung werden. Was nicht reflektiert wurde, wird allerdings in der Entscheidung fehlen – z.B. ein blinder Fleck oder eine fehlende Information – und die Qualität der Wahl oder der Entscheidung beschränken.

Die Bewegung zwischen den Ebenen der bewussten intentionalen Vorgänge kann auch umgekehrt funktionieren, zumal sie wiederkehrend sind. Was von den Daten bereits verstanden oder erkannt wird, wird leichter als Gegebenheit wahrgenommen. Die Ergebnisse kritischer Beurteilung erleichtern in der Wahrnehmung das Augenmerk auf die kritischen Daten, um bestimmen zu können, was so oder nicht so ist, während die Entscheidungsebene in der Wahrnehmung dessen mitschwingt, was erstrebenswert und wertvoll ist, und was nicht. Dies zeigt, dass man aufgrund der wiederkehrenden und ineinandergreifenden Dynamik aller vier Ebenen der bewussten intentionalen Vollzüge auf der ersten Ebene der empirischen Datenerfassung aufmerksam, intelligent, vernünftig und verantwortungsvoll sein kann und sollte. Jedem, der empirische Forschung betreibt, sind diese vier Anforderungen an der Gestaltung eines Forschungsprojekts bekannt: Die erforderlichen Daten zur Beantwortung der Forschungsfrage verantwortungsvoll, vernünftig, intelligent und aufmerksam zu sammeln.

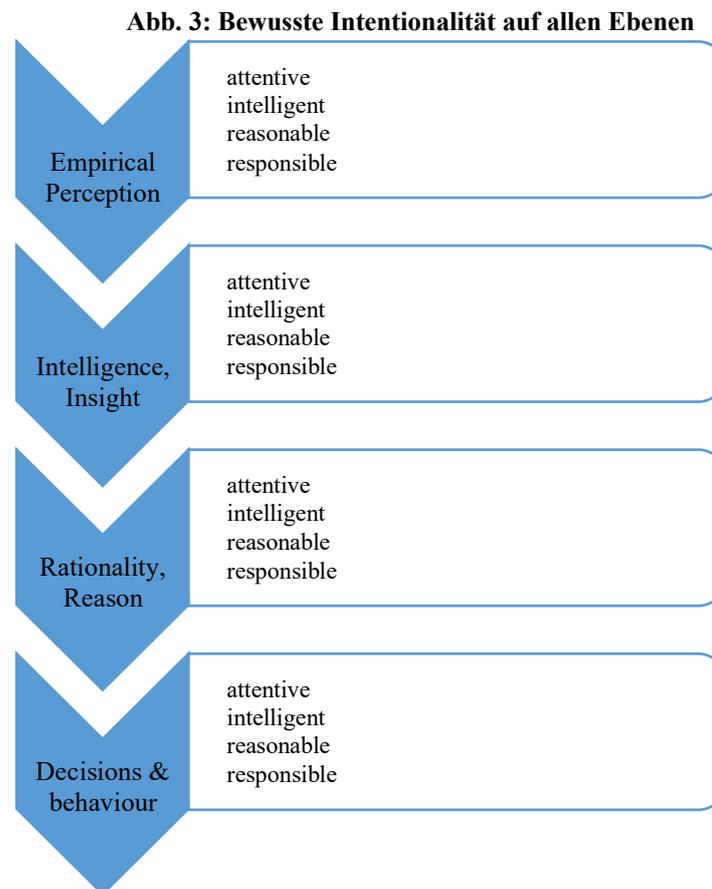
Infolgedessen, und hier wird der Kürze wegen die Darstellung Lonergans stark vereinfacht, können die Vorgänge jeder Ebene der bewussten Intentionalität angepasst werden, wie in Abbildung 3 dargestellt.

Auf jeder Ebene können menschliche Akteure mehr oder weniger aufmerksam, intelligent, vernünftig und verantwortungsvoll sein, was zu ihren spezifischen Ergebnissen der Wahrnehmungen, Erkenntnisse, Reflexionen und Entscheidungen oder Verhaltensweisen führt. Dieses Schema liefert eine normative Struktur, die unseren bewussten und intentionalen Operationen innewohnt (Lonergan, 1972, S.18f./ 1991, S.30f.), die dynamische Struktur des menschlichen Bewusstseins (idem, S.19/ S.31). Anders ausgedrückt sind die Ebenen der bewussten Vorgänge jedem bewussten Menschen (universell, transzendental) innewohnend. Sie sind eine grundlegende anthropologische Komponente.

Alle Menschen, die mit ihren Realitäten umgehen

- spüren und nehmen wahr,
- stellen Fragen zum Verständnis und drücken aus, was sie verstehen,
- reflektieren das, was sie verstanden haben und überprüfen, ob es wahr ist oder nicht, gewiss oder wahrscheinlich,
- überlegen, wie sie selbst davon betroffen sind, bewerten und entscheiden, was zu tun ist.

Diese Ebenen bauen dynamisch aufeinander auf und beeinflussen sich gegenseitig.



Quelle: Klaus Baumann basierend auf Lonergans Dimensionen.

Als Muster dieser bewussten Intentionalität und der Vorgänge des menschlichen Geistes ist die Komponente auch in der eigenen Disziplin sowie in anderen Disziplinen innewohnend, die am Diskurs oder an der Arbeit am Gegenstand der Prävention und der Bewältigung sozialer Probleme wie auch der Förderung der sozialen Entwicklung beteiligt sind: Sie liegt in ihren jeweiligen Arten und Ergebnissen des Wahrnehmens, des Verstehens, des Reflektierens und des Entscheidens und Verhaltens vor.

Dieses Muster für sich selbst zu gebrauchen, kann sehr hilfreich sein, um die eigenen bewussten Vorgänge „mit Methoden“ zu überprüfen und um auf authentische Subjektivität hinzuarbeiten, wie Lonergan es nennt: Sei aufmerksam, intelligent, vernünftig und verantwortungsvoll (S.20). Allerdings ist es auch (in vielerlei Hinsicht) hilfreich, die Elemente des Wissens, der Daten, der Erkenntnisse, der Erklärungen und Entscheidungen, welche zu den intra-, inter- und transdisziplinären Kommunikationen durch verschiedene Partner und Disziplinen beitragen, zu analysieren und zu unterscheiden (S. 20-25).

Betrachtet man Meinungsverschiedenheiten in der beruflichen Praxis zwischen zwei Protagonisten oder in einem Diskurs zwischen unterschiedlichen wissenschaftlichen Standpunkten oder gar Disziplinen, z.B.: bezüglich Familienangelegenheiten und Adoptionen von Kindern, kann man fragen:

- Ist es eine Frage der Wahrnehmung oder der Vernachlässigung von Daten? (Empirische Ebene)
- Ist es eine Frage des Verständnisses und des Ausdrucks dessen, was wir verstehen? (Intellektuelle Ebene)
- Ist mehr Reflexion, mehr Überprüfung der Evidenz, mehr Gewissheit erforderlich? (Rationale Ebene)
- Ist es eine Frage unserer Ziele, Werte, Entscheidungen, die zur Debatte stehen? (Verantwortungsebene)

6. Ethische und spirituelle Haltungen in der Sozialen Arbeit und im interdisziplinären Dialog

Ohne die zahlreichen Beiträge in diesem Handbuch vorwegnehmen zu wollen, scheint eine kurze Quasi-Vorbemerkung zum Gebrauch dieses Modells des menschlichen Geistes als Methode oder methodologisches Instrument für den wissenschaftlichen Versuch, den wir in diesem Handbuch zur Spiritualität und Ethik in der Sozialen Arbeit unternehmen, angebracht.

Hinsichtlich der Ethik ist dies auf der Verantwortungsebene am offensichtlichsten. Das Instrument der vier Ebenen der bewussten Intentionalität zeigt, dass Entscheidungen (einschließlich Voreingenommenheit) auf allen Ebenen der mentalen Vorgänge vorhanden und beeinflussend sein können:

- in der Einübung des Erfahrens und des Abdunkelns der Erfahrung
- im Forschen und Verstehen und Ausschließen des Erforschten und der neuen Erkenntnisse
- im (mehr und weniger?) Reflektieren und in der Beurteilung und der falschen Beurteilung
- in der mehr oder weniger verantwortungsvollen Evaluierung und Entscheidung

Dies ist auf unsere Ziele zurückzuführen und darauf, dass wir konkurrierende Werte, die von anderen wahrscheinlich als wichtiger betrachtet werden, ausschließen und kleinreden. Insbesondere im Umgang mit anderen, mit menschlichen, zwischenmenschlichen Realitäten und mit sozialen Problemen sind all diese Vorgänge von ethischer Relevanz und wirken sich auf die Ausübung der Sozialen Arbeit als verantwortungsvolle berufliche Praxis aus. Soziale Arbeit ist eine ganz und gar ethische Profession, Praxis und wissenschaftliche Disziplin. Die Ebenen der bewussten Intentionalität können zur Selbstreflexion anregen, die ethische Haltungen für ein authentischeres Erfahren, Verstehen, Reflektieren und Entscheiden/Verhalten errichtet.

Im Hinblick auf die Spiritualität gibt es in den letzten Jahrzehnten einen starken Trend hin zu Übungen und Haltungen der Achtsamkeit, ein Element, das aus spirituellen buddhistischen Übungen importiert wurde. Achtsamkeitsübungen legen einen besonderen

Fokus auf das Erfahren im Hier und Jetzt, das in den westlichen Gesellschaften von Anstrengung und Leistung, von Stress und Wettbewerb häufig ausgeschaltet wird. Das Modell der bewussten Intentionalität verlangt Aufmerksamkeit für das eigene Erfahren, Aufmerksamkeit für das eigene Erforschen, für das eigene Suchen nach Verstehen und danach, sich auszudrücken, Aufmerksamkeit für die eigene Art des Reflektierens und Beurteilens und Aufmerksamkeit für das eigene Entscheiden und Verhalten – alles im Hier und Jetzt, aber auch, falls notwendig, in vergangenen Fällen und bei der Planung zukünftiger Prozesse. Achtsamkeit ist somit eine notwendige und unerlässliche Komponente der Spiritualität in der Sozialen Arbeit, die *mit Methode* im Sinne der bewussten Intentionalität praktiziert und gelebt wird. Sie ist jedoch nur *eine* Komponente.

Elemente des Staunens und der Ehrfurcht über neu erfahrene Einsichten, der Dankbarkeit im Reflektieren und der Hingabe für das, was als wahrhaft gut erkannt wurde, sind Elemente, bei denen man auch in der Meditation und in der spirituell inspirierten täglichen Arbeit verweilen sollte. Bei Spiritualität geht es anders gesagt nicht nur um Achtsamkeit oder spirituelle *Überzeugungen bzw. Glaubensinhalte* welcher Art auch immer; Spiritualität wird in diesem Band so verstanden, dass sie auch alle Vorgänge des menschlichen Geistes in einer offenen, dynamischen und authentischen Art einbezieht. Es geht weit mehr um spirituelle Haltungen im Sinne von Bereitschaft und Dispositionen zum authentischen Erfahren, Verstehen, Reflektieren und Entscheiden, als um das Verkünden spiritueller und religiöser Werte und Lehren; natürlich können auch Werte und Überzeugungen oder persönliche Glaubenshaltungen spirituell sein – und erfordern dann ihrerseits authentisches Erfahren, Verstehen, Reflektieren, Entscheiden und Verhalten.

Fragen zur Selbstreflexion

- Entwerfen Sie ein Bild, das Abbildung 1 mit Interessensvertretern und wissenschaftlichen Disziplinen bereichert, die sich mit der Prävention und Bewältigung sozialer Probleme und der Förderung sozialer Entwicklung im Alter befassen. Sie können auch ein anderes Gebiet der Sozialen Arbeit wählen.
- Denken Sie über ihre Erfahrungen in den Begegnungen mit Kommilitoninnen aus anderen akademischen Disziplinen und Ihr Gespräch über gemeinsame Forschungsgegenstände Ihrer Disziplinen nach, wenn es sie gibt, oder über bestimmte Fragen der jeweiligen Disziplinen.
- Wenden Sie die vier Vorgänge der bewussten Intentionalität auf eine Ihrer Forschungsfragen an und formulieren Sie einen Satz für jeden Vorgang, der sich auf die Forschungsfrage konzentriert.

Literatur

- Engelke, E., Spatscheck, C., Bormann, S. (2016). *Die Wissenschaft Soziale Arbeit. Werdegang und Grundlagen*. 4th ed. Freiburg: Lambertus.
- Hacking, I. (2010). Verteidigung der Disziplin. In M. Jungert, M. Romfeld., E. Sukopp, U. Voigt (Eds.), *Interdisziplinarität. Theorie, Praxis, Probleme* (pp.193-206). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- IFSW (International Federation of Social Workers) 2014: Global Definition of Social Work. <https://www.ifsw.org/what-is-social-work/global-definition-of-social-work/>

- Jungert, M., Romfeld, E., Sukopp, T., Voigt, U. (Eds.) (2010). *Interdisziplinarität. Theorie, Praxis, Probleme*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2010.
- Klein, J. T., Newell, W. H. (1998). Advancing interdisciplinary studies. In J. G. Gaff, J. L. Ratcliff, & Associates (Eds.), *Handbook of the undergraduate curriculum: A comprehensive guide to purposes, structures, practices, and change* (pp. 393–415). San Francisco, CA: Jossey-Bass.
- Löffler, W. (2010). Vom Schlechten des Guten: Gibt es schlechte Interdisziplinarität? In M. Jungert, M. Romfeld., E. Sukopp and U. Voigt (Eds.), *Interdisziplinarität. Theorie, Praxis, Probleme* (pp.157-172). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Lonergan, B. (1957). *Insight. A Study of Human Understanding*. London: Longmans, Green and Co.
- Lonergan, B. (1972). *Methode in der Theologie*. Übersetzt und herausgegeben von Johannes Bernard, mit einem Nachwort von Giovanni B. Sula, Leipzig: St. Benno 1991.
- Pothast, T. (2010). Epistemisch-moralische Hybride und das Problem interdisziplinärer Urteilsbildung. In M. Jungert, M. Romfeld., E. Sukopp, U. Voigt (Eds.), *Interdisziplinarität. Theorie, Praxis, Probleme* (pp.173-192). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Watzlawick, P., Beavin, J. H., Jackson D. D. (1967). *Pragmatics of Human Communication. A Study of Interactional Patterns, Pathologies, and Paradoxes*. New York: Norton.

I.4. Spiritualität – ein Fall für interdisziplinäre Begegnungen zwischen Theologie und Sozialer Arbeit

DOI: 10.6094/UNIFR/222769

Rainer Bernhard Gehrig

Einleitung

Der Fokus dieses Kapitels liegt auf der Erklärung dessen, was als der *Hintergrund* für die Ergebnisse der folgenden Kapitel genannt werden könnte. Die Teilnehmer dieses Projekts haben sich dem Thema aus unterschiedlichen Ländern in Europa, mit verschiedenen akademischen Ausbildungen und Praktiken/Methoden gewidmet, die sich jedoch in den disziplinären Bereichen und gemeinsamen oder komplementären Weltanschauungen überschneiden und in der westlichen christlichen Kultur verwurzelt sind. Die meisten Mitglieder haben einen Abschluss in katholischer Theologie, aber auch Abschlüsse und Ausbildungen in anderen Bereichen wie beispielsweise der Psychologie, der Sozialen Arbeit, der Anthropologie, der Philosophie oder den Rechtswissenschaften. Das Thema selbst besitzt einen interdisziplinären Schwerpunkt. Die Spiritualität wird von unterschiedlichen Wissenschaften ausgelegt und erforscht, die Ethik hat ihre eigenen theoretischen Konstrukte und die Soziale Arbeit emanzipiert sich immer mehr von anderen Disziplinen, um eine eigene etabliert Wissenschaft zu werden, anstatt lediglich ein angewandter Bereich zu sein. Die Soziale Arbeit ist besonders prädisponiert, einen interdisziplinären Dialog zur komplexen Realität der menschlichen Lebenslagen, meist unter Bedingungen der sozialen Exklusion, Unterdrückung, Gewalt, Diskriminierung und beschränkter Möglichkeiten zu artikulieren, da keine einzelne Wissenschaft allein mit den eigenen Ansätzen auf diese komplexen Realitäten antworten kann. Mit diesem Kapitel soll der Diskurs, wie die Hintergründe der Theologie mit der Sozialen Arbeit in Verbindung stehen, transparenter gestaltet und eröffnet werden. Wir sind der Ansicht, dass es ein ergebnisreicher Prozess ist, die Theologie in das Curriculum der Sozialen Arbeit zu integrieren, insbesondere im Hinblick auf die dringende Frage der Spiritualität und der erforderlichen Kompetenzen der Fachkräfte für hilfreiche Interventionen. Mit einigen Beispielen der aus anderen Projekten gesammelten Erfahrungen und unserer eigenen Reflexion eröffnet dieses Kapitel den Bereich der erfolgreichen Erfahrungen.

But success at integrating different perspectives and types of knowledge - whether for increased insight, or for greater purchase on a societal problem - is a matter of manner rather than of method, requiring a sensitivity to nuance and context, a flexibility of mind, and an adeptness at navigating and translating concepts. (Frodeman, 2010, S.XXXI).

Was Sie von diesem Kapitel bekommen können

Wissen

Sie verstehen, wie die Theologie als bereicherndes Element Verbindungen zu den Ausbildungsprogrammen der Sozialen Arbeit herstellt.

Sie verstehen die Wichtigkeit der interdisziplinären Forschungen für die Soziale Arbeit.

Fähigkeiten

Sie reflektieren die Interdisziplinarität und ihre Rolle in der Theologie als Bezugswissenschaft.

Haltungen

Sie evaluieren Ihre Sichtweisen zur Spiritualität und der Theologie selbst und sind offen für neue Ideen und Modelle.

1. Erfahrungen der Vernetzungen zwischen den Disziplinen im Bereich der Sozialen Arbeit

1.1. Soziale Arbeit als interdisziplinäre Wissenschaft

Mit der Bildung spezialisierter Ausbildungsgänge für eine professionelle Unterstützungspraxis im sozialen Bereich trat die Soziale Arbeit als eine neue Disziplin hervor. Dies geschah in Verbindung mit wissenschaftlichen Kenntnissen der Humanwissenschaften als einem festen Bestandteil dieser neuen Disziplin. Wie diese Verbindung in den unterschiedlichen Studiengängen und im Laufe der Zeit ausgeführt und verstanden wurde, kann variieren und lässt sich auf unterschiedliche Erklärungsmodelle zurückführen. Als junge Wissenschaft hat die Frage des wissenschaftlichen Status der Sozialen Arbeit als abhängige Wissenschaft, als eigenständige Wissenschaft oder lediglich als Praxis bzw. Beruf eine fruchtbare Diskussion über die Identität der Sozialen Arbeit eröffnet und dabei einen Beitrag zur Entwicklung der Wissenschaft der Sozialen Arbeit geleistet. Historisch gesehen kann im Falle Deutschlands und seiner Ausbildungsgänge der Sozialen Arbeit der letzten 100 Jahre eine relativ konstante Gruppe von Wissenschaften beobachtet werden, die in den Studiengängen der Psychologie, politischen Wissenschaften, Jura, Ethik, Wirtschaft, Medizin, Pädagogik, Geschichte und Soziologie in Erscheinung treten und dem allgemeinen Bereich der Humanwissenschaften angehören (Engelke et al., 2016, S.269 ff.). Ihre Liste beinhaltet auch einen Hinweis auf die Theologie, deren Aufnahme aber in der Erklärung mit dem Argument hinterfragt wird, dass diese Wissenschaft ihre normative Begründung aus der Offenbarung ableitet. Leider wird keine weitere Argumentation geliefert, was dies bedeuten sollte. Vielleicht sind die Zweifel der Autoren auf die Möglichkeit einer gleichwertigen Partnerschaft zwischen einer normativen Wissenschaft wie der Theologie und der Sozialen Arbeit zurückzuführen, die für sie eine *conditio-sine-qua-non* hinsichtlich der Beziehungen darstellt. Alle Wissenschaften haben jedoch normative Voraussetzungen, insbesondere in Bezug auf ihre ontologischen Grundlagen oder ihrer Epistemologie, wie z.B. das positivistische Paradigma. Im deutschen Kontext der Disziplin der Sozialen Arbeit hat anstelle der hierarchischen Organisation der Disziplinen in Hauptwissenschaften und Nebenwissenschaften, der Begriff der *Bezugswissenschaften* in den letzten Jahrzehnten eine breite Akzeptanz erfahren. Engelke et al (2016, S.270) zufolge existiert die geteilte Beziehung aufgrund

- der sich überschneidenden Teile der Dimension des Forschungsgegenstandes,
- der starken Vernetzung der unterschiedlichen Dimensionen,
- der unterschiedlichen Forschungsperspektiven auf die gleiche Objektdimension,

- komplementärer Forschungsfragen,
- der Kongruenz epistemologischer Interessen,
- der Tatsache, dass sie mit denselben Untersuchungsmethoden arbeiten
- der Tatsache, dass die Wissenschaften eine gemeinsame Gründungsgeschichte haben.

Modelle wie eine summierende Ansammlung unterschiedlicher Wissenschaften sind für ein adäquates Verständnis der komplexen sozialen Prozesse oder Situationen und für die Suche nach einer Prävention oder einer Intervention in diesen Situationen nicht geeignet. Für die genannten Autoren ist die Multidisziplinarität ein mögliches Modell, allerdings führt die Beibehaltung der Unabhängigkeit der Disziplinen zu einer schwächeren Dynamik der Vernetzung. Für die praktische Orientierung der Sozialen Arbeit ergibt sich zudem ein weiteres Problem, nämlich wie diese Disziplinen kontextualisiert werden können. In konkreten Situationen und der Berufspraxis im Allgemeinen müssen Sozialarbeiter/-innen unterschiedliches Wissen verbinden und anwenden und es im Interesse der Bedürfnisse des Klienten und der Stärkung dessen Autonomie einsetzen. Es scheint, als ob eine Art der Interdisziplinarität die beste Form wäre, das unterschiedliche Wissen zu organisieren und für die Praxis zugänglich zu machen. Die Autoren begreifen die Interdisziplinarität als den geeignetsten Weg in Modellen problem-zentrierter Felder oder thematischer Orientierungen für die Disziplinen; wenn es einen gegenseitigen persönlichen Bezug der Wissenschaftler mit Ausbildung in unterschiedlichen Bereichen gibt; in den synthetischen Modellen oder in einem Modell der untergeordneten Bezugswissenschaften, in dem die Soziale Arbeit die Disziplinen an die Bedürfnisse der sozialen Praxis anpasst. Der Anspruch auf dieses Merkmal ist in der Sozialen Arbeit weitverbreitet (Birgmeier, 2011; Hollstein-Brinkmann, 1993; Pfaffenberger, 1993; Staub-Bernasconi, 1994). Interdisziplinäre Modelle erfordern empirisch-theoretisch Beweise für die festgelegten synthetischen Verbindungen. Keine leichte Aufgabe, wenn man die gesammelte Forschung zu diesem Thema betrachtet. Die internationale Definition der Sozialen Arbeit schließt den Begriff ein, wenn es um die Erklärung der Wissensgrundlage der Profession geht, erklärt jedoch nicht umfassend, wie es zur Integration kommt und was Interdisziplinarität faktisch für die Soziale Arbeit bedeutet:

Social work is both interdisciplinary and transdisciplinary, and draws on a wide array of scientific theories and research. ‘Science’ is understood in this context in its most basic meaning as ‘knowledge’. Social work draws on its own constantly developing theoretical foundation and research, as well as theories from other human sciences, including but not limited to community development, social pedagogy, administration, anthropology, ecology, economics, education, management, nursing, psychiatry, psychology, public health, and sociology. The uniqueness of social work research and theories is that they are applied and emancipatory. Much of social work research and theory is co-constructed with service users in an interactive, dialogic process and therefore informed by specific practice environments. (IFSW, 2014)

Die Bildung transdisziplinären Wissens, d.h. die Mitschöpfung von Wissen mit den Akteuren außerhalb der Hochschule oder die Integration nicht-akademischen Wissens und die Leitidee des *dazugehörigen Wissens* unter dem normativen Etikett der *angewandten und emanzipatorischen Forschung* und die Theorieorientierung beschreiben, wie der

Sozialarbeiter die Beziehung mit anderen Wissenschaften und ihrem Wissen gestalten sollten. Dies schließt die Schwierigkeit mit ein, wie solch ein unterschiedliches Wissen unter der neu hinzugefügten Integration des indigenen Wissens und einer kritischen Lesart des westlichen Wissens eingearbeitet oder erschlossen werden kann. Integration ist die Haltung und der Arbeitsprozess in diesen Situationen. Gewiss bedarf das Arbeiten mit diesen Gemeinschaften einer Mitschöpfung des notwendigen Wissens durch die indigene Bevölkerung. Ebenso könnten wir hier die Arbeit mit Personen hinzufügen, die sich selbst als Sinti und Roma in Europa definieren. Unter diesem Gesichtspunkt ist die Interdisziplinarität nicht eine Frage des ständigen Hinzufügens von Wissen, sondern vielmehr wie man Wissen selektiert, integriert und übersetzt oder es für eine transformative Praxis einsatzfähig macht. Die Frage, ob es eine vereinheitlichende Theorie geben kann, ist offen und nicht beantwortet. Vielleicht könnte an dieser Stelle der Abschnitt mit der viel zitierten Definition von Klein und Newell (1998) beendet werden, als Leitfaden für den Prozess der Interdisziplinarität, der auf die Beziehung zwischen der Theologie und der Sozialen Arbeit angewendet werden muss. Interdisziplinarität wird dort verstanden als

a process of answering a question, solving a problem, or addressing a topic that is too broad or complex to be dealt with adequately by a single discipline or profession... [It] draws on disciplinary perspectives and integrates their insights through construction of a more comprehensive perspective (S. 393-394).

1.2. Die Beziehung zwischen der Theologie und der Sozialwissenschaften

Für die Gründerväter der Sozialen Arbeit war die Religion bei der Entwicklung ihrer Theorien ein bedeutsames Thema. Die theoretischen Ansätze wurden meist aus der Perspektive eines Modernisierungsprozesses der Gesellschaften geführt, bei dem eine komplexe Verschiebung hin zu eher säkularen Gesellschaften ein wichtiges Leitmotiv war. Eine direkte Verbindung und Beziehung mit der Theologie war nicht vorgesehen, da die jungen Sozialwissenschaften versuchten, sich von den anderen Wissenschaften zu emanzipieren und ihr eigenes wissenschaftliches Feld mit neuen Theorien und empirischen Methoden zu errichten. In der katholischen Tradition bestand im 19. Jahrhundert ein starker Widerstand gegen diese neue Moderne (Ultramontanismus-Bewegung) und die Antwort darauf war eine abgeschottete formale neoscholastische Theologie. Diese Situation änderte sich insbesondere nach dem 1. Weltkrieg mit der Einführung einer neuen Philosophie und einer positiveren Sicht auf die Moderne. Die katholische Theologie öffnete sich neuen wissenschaftlichen Methoden, insbesondere in den praktischen Wissenschaften und den Bibelwissenschaften sowie in der Philosophie. Das zweite vatikanische Konzil war ein Meilenstein in diesem Veränderungsprozess der Kirche, der durch den theologischen Progress (*nuovelle théologie*) der Jahre nach dem 2. Weltkrieg und von Theologen wie Yves Congar, Marie-Dominique Chenu, Henri De Lubac, Karl Rahner, Joseph Ratzinger und Edward Schillebeeckx inspiriert wurde.

In den 70er Jahren gab es auch eine große Debatte, ob und wie die Theologie als Wissenschaft verstanden werden konnte (Mieth, 1976; Pannenberg, 1976; Sauter, 1973), insbesondere unter den Auswirkungen der politischen Reformen an den Universitäten, welche die Notwendigkeit der Theologie an öffentlichen Universitäten hinterfragten, und des wachsenden Interesses an der Wissenschaftstheorie. Die Sozialwissenschaften müssen ihr wissenschaftliches Feld auch rechtfertigen und stehen zu verschiedenen Zeiten unter

Druck (Turner and Turner, 1990). Natürlich sind die Modelle, welche die Soziologie als führende Wissenschaft etablieren und in denen die Theologie nur der Zuhörer im Verstehen des Menschen ist, nicht besonders hilfreich. Andererseits sind die Positionen der Theologie als einzig wahre *Sozialwissenschaft*, in denen eine aktualisierte Ekklesiologie (Milbank, 1990, S.382 ff.) oder eine *christliche Soziologie* die Soziologie ersetzen, nicht akzeptabel.

On the contrary, the claim is that all theology has to reconceive itself as a kind of ‘Christian sociology’: that is to say, as the explication of a socio-linguistic practice, or as the constant re-narration of this practice as it has historically developed. The task of such a theology is not apologetic, nor even simply argument. Rather it is to tell again the Christian mythos, pronounce again the Christian logos, and call again for Christian praxis in a manner that restores their freshness and originality. It must articulate Christian difference in such a fashion as to make it strange (Milbank, 1990, S.383).

Dies ist eine Haltung, die selbst innerhalb der akademischen Theologie abgelehnt wird, da nicht alle Disziplinen in der Theologie mit der Mission einverstanden sind. Die Antworten der Theologie als Wissenschaft hängen davon ab, welches wissenschaftliche Konzept verwendet wird, ob jemand danach strebt, die Theologie in ein bestimmtes Wissenschaftsparadigma einzubauen, oder ob bestimmte Wissenschaftsparadigmen in die Konzeptualisierung der Theologie passen können. Manche Konvergenzpunkte können auftauchen, wenn wir die in unterschiedlichen Feldern der Wissenschaft verwendeten Methoden betrachten.

Ein weiteres interessantes Element scheint mir Mieths (1976, S.19ff.) Argumentation zu sein, mit dem Gebrauch des Begriffs der kritisch integrativen Wissenschaft, der auch in der Sozialen Arbeit zu finden ist (Brekke, 2014; Engelke et al., 2019, S.49; Evans, 1976; Maier, 2009; Meusel, 1976, Tucker et al., 1997). Mieth beginnt die Beschreibung des integrativen Wissenschaftsstatus der Theologie nicht mit *Gott* als das allumfassende Wesen (radikal theozentrisches Integrationskriterium), sondern mit drei vorgefassten theologischen Meinungen: a) die Möglichkeit, einzelnes Wissen in die integrierende Erfahrung des Menschen (*humanum*) im Glauben zu integrieren; b) als eine meta-praktische Wissenschaft, legitimiert sie ihr Wissen über die Äquivalenz zwischen den praxisbezogenen, aber überschreitenden Momenten und der operationalen konformen Wirklichkeit Gottes und c) als empirische Wissenschaft legitimiert sie ihr Wissen über die Äquivalenz zwischen den erfahrungsbezogenen aber überschreitenden Momenten einer unvermeidlichen und unbedingt nahenden Widerfahrnis, die in erster Linie den Menschen verändert und zweitens explizit von ihm gemacht werden kann. Wichtige Brücken für die Verbindung sind die philosophischen Idee Heinrich Rombachs (2010) mit dem Versuch einer strukturellen Korrelationstheorie zwischen Glaubenserfahrungen und wissenschaftlichen Erfahrungen – in Kapitel 2.2. werde ich auf dieses Element zurückkommen. Man kann die Nähe zu einer philosophischen Anthropologie erkennen, die anthropozentrische Umkehr dieser Theologie wird jedoch durch die christologische Übereinstimmung eingerahmt, die einen dynamischeren hermeneutischen Prozess ermöglicht und den einzelnen theologischen Fokus beibehält. Was wir hier auf dieser Ebene erreichen, ist zuallererst ein Versuch, die Position der Theologie als integrative Wissenschaft sowie ihre Möglichkeit, Korrelationen zwischen den Sozialwissenschaften zu etablieren, transparenter und verständlicher zu machen, ohne eine angemessene disziplinäre Identität zu verlieren – eine auch für die Soziale Arbeit

notwendige Position. Zweitens ist offensichtlich, dass die Überlegungen zum Menschen ein bedeutendes Wissenschaftsfeld zu sein scheinen, in dem unterschiedliche wissenschaftliche Disziplinen konvergieren oder in Verbindung stehen können.

1.3. Soziale Arbeit in den Fakultäten der Theologie und Theologie an Fachhochschulen (Hochschulen der angewandten Wissenschaften) mit Studiengängen der Sozialen Arbeit – Erfahrungen aus Deutschland, Spanien und der Tschechischen Republik

Die grundsätzliche Offenheit und notwendige Verbundenheit der Sozialen Arbeit mit anderen Wissenschaften und Auffassungen der Theologie als integrative Wissenschaft ist die Brücke, um genauer auf die Fragen der Verbindung der Sozialen Arbeit mit der Theologie als eine der möglichen Bezugswissenschaften einzugehen. Aus historischer Sicht ergeben sich im europäischen Kontext unterschiedliche Situationen. In Spanien ist dieser Professionalisierungsprozess der Sozialen Arbeit auf Ausbildungsstätten mit katholischer Trägerschaft zurückzuführen, die ihren Anfang in den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts haben und in den frühen 60ern mit 27 katholischen Ausbildungsschulen verglichen zu nur fünf der Frauensektion der Falange im Jahr 1964 fast den ganzen Raum einnehmen (García Padilla, 1990, S.427). Nach dem Franco-Regime in den 70er Jahren und dem Demokratisierungsprozess zusammen mit einer neuen Konzeptualisierung der Sozialen Arbeit als transformative und problemlösende Profession mit wissenschaftlichem Ansatz lösten die katholischen Ausbildungsstätten auf und integrierten diese in den akademischen Bereich der Universitäten, vor allem der staatlichen. Diese Verlagerung entkoppelte die Soziale Arbeit immer mehr von ihren religiösen Wurzeln sowie ihrer karitativen Praxis, und da die Theologie nicht mehr Teil der staatlichen Universitätsfakultäten und -abschlüsse war, ging die Verbindung beider Studienfelder im Wesentlichen verloren. Lediglich ein paar Ausbildungsstätten wie die Jesuiten-Universität (Comillas Deusto) oder die Katholische Universität Valencia mit ihrem Bachelor in Sozialpädagogik behielten in Spanien eine Verbindung zu diesen Studienfeldern.

In Deutschland begann die Professionalisierung der Sozialen Arbeit im akademischen Bereich innerhalb der katholischen (Universität Freiburg, 1925) und der evangelischen Tradition (Bethel, 1905). In Berlin schuf Alice Salomon mit der *Sozialen Frauenschule* 1908 ein säkulares Projekt mit ungefähr 16 Schulen im Jahr 1919. Gegenwärtig ist die akademische Ausbildung sehr mit dem Vorhandensein von Fachhochschule mit einem 3-jährigen Bachelor-Studiengang in mehr als 70 Zentren verbunden. Rund 20 davon gehören der katholischen oder protestantischen Kirche an, wo die Verbindung zur Theologie zwangsläufig thematisiert wird. In manchen Fakultäten oder Fachbereichen, wie beispielsweise in Freiburg oder Passau, kann man das Modell der Sozialen Arbeit im Bereich der Theologie mit einem Master in Caritaswissenschaften und Christlicher Soziallehre (Freiburg) oder Management (Passau) finden. Die evangelische Fakultät der Universität Heidelberg bietet einen Masterabschluss zu Management, Ethik und Innovation im Nonprofit-Sektor an. Für Studenten der Theologie auf Master-Ebene gibt es die Möglichkeit eines Diploms zu *Diakonischen Wissenschaften* mit Schwerpunkt auf einem Programm, das sich auf die gemeinsamen Elemente der Theologie, Sozialpolitik, Management und Sozialwissenschaften konzentriert. Neue innovative Formen mit einer Integration der Praktischen Theologie und der Sozialen Arbeit sind die Studiengänge der evangelischen Fachhochschule Tabor in Marburg, wo Studenten mit einem 4-jährigen Bachelorabschluss

das Studium beenden, oder die Katholische Hochschule Mainz mit einem 5-jährigen doppelten Bachelorabschluss. In Freiburg können Studenten den siebensemestrigen Bachelorabschluss der angewandten Theologie und Religionspädagogik wählen und nach dem Abschluss in einem dreisemestrigen Studiengang einen zusätzlichen Bachelorabschluss in Sozialer Arbeit erlangen.

In der Tschechischen Republik weist die allgemeine Geschichte der Professionalisierung der Sozialen Arbeit drei historische Perioden auf (1918-1948; 1948-1989; 1989 bis heute). Wie in anderen europäischen Ländern liegen die Anfänge im frühen 20. Jahrhundert mit der ersten 1918 von Alice Masaryk und Anna Berkovcová in Prag gegründeten Hochschule für Soziale Arbeit, die von Masaryks Erfahrungen am Chicago Settlement Project beeinflusst wurde. 1921 wurde ein nationaler Verband gegründet. Die nächste Periode ab 1948 ist vom kommunistischen Regime gekennzeichnet, in dem die Profession bis 1989 unter kommunistischer Staatskontrolle und dessen Ideologie war. 1953 wurden die 28 vierjährigen Hochschulstudiengänge abgeschafft und auf eine neue Profession der sozialen Kontrolle reduziert, wo der Staat soziale Probleme mit Kriminalisierung, Medikation und Bürokratisierung behandelte. Die dritte Periode ist die der Re-Organisierung der Sozialen Arbeit in einem neuen demokratischen und liberalen Staat auf Basis der freien Marktwirtschaft nach 1989, mit einem neu organisierten Verband für Soziale Arbeit im Jahr 1993 als Einrichtung, welche die Qualität der Ausbildungsprogramme gewährleisten sollte. Es war eine Periode, in der neue Fachhochschulen entstanden und die Soziale Arbeit durch einen 3-jährigen Studiengang wieder an die Universitäten angeschlossen wurde (Nečasová & Kříšťan, 2018).

Wie man anhand der Beispiele Spaniens, der Tschechischen Republik und Deutschlands feststellen kann, können die Theologie und die Soziale Arbeit Bezugsreferenzen und einen Nährboden für eine Zusammenarbeit schaffen, die sowohl den Studenten als auch der Praxis in der Sozialen Arbeit zugutekommt. Unter dem wissenschaftlichen Ansatz der Bezugswissenschaften oder interdisziplinärer Studien erscheint die Theologie nicht mehr als fremdartiges Element. Als Partner der Sozialen Arbeit spricht die Theologie insbesondere die Fragen ungeklärter Lebensbelange, des Leids, der Hoffnung, der Sorge, des Sinn des Lebens an und bietet Bilder, Narrative und einen übergreifenden Rahmen zum Umgang mit diesen Situationen und zur Anregung einer kritischen Reflexion über die eigene vorhandene Weltansicht, die eigenen Praktiken und Ideologien. Die religiösen Ressourcen der Menschen und der Institutionen werden aktiv berücksichtigt und Sozialarbeiter geschult, die Kompetenzen für die nutzbringende Anwendung dieses Wissens zu erlangen. Natürlich kann dies nur geschehen, wenn die Theologie ihre eigenen Grenzen überschreitet, in einen Dialog mit der Haltung tritt, ein begleitender Partner zu sein und nicht die dominante Figur mit der Absicht, über die definitiven Antworten zu den Fragen des Lebens zu verfügen.

2. Modelle für eine erfolgreichen Integration der Theologie in die Soziale Arbeit

Basierend auf seiner eigenen Praxis und Analyse nach vielen Jahren der Lehrtätigkeit in der Theologie an einer Hochschule für Soziale Arbeit, hat Martin Lechner mit seiner Monographie „Theologie in der Sozialen Arbeit“ (2000) ein detailliertes Modell für den Bezug der Theologie zur Sozialen Arbeit entwickelt. Eine weitere Anregung ist die Beziehungstheologie von Heinrich Pompey (1997) mit einem speziellen Fokus auf die

Verbindung zwischen Psychologie und Theologie. Andere Publikationen wie Krockauer, Bohlen und Lehner (2006) oder Beuscher und Mogge-Grotjahn (2014) bieten zu diesem Thema heterogene und diverse Erfahrungen sowie Reflexionen ohne einen allgemeinen gemeinsamen Rahmen. Einen anderen Weg stellt die Entwicklung eines Konzepts der Christlichen Sozialen Arbeit dar (Mahler, 2018; Haslinger, 2009), das auf christlichen Werten und Ethik, einer theologischen Anthropologie und christlichen Methoden beruht, die sich im Kontext säkularer Berufspraxis der Sozialen Arbeit widerspiegeln. Für Mahler sind die Hauptargumente zur Entwicklung dieses Ansatzes die nur dürftig reflektierte Verwendung der Anthropologie in der Sozialen Arbeit, die christlichen Wurzeln des Berufs und das zentrale Element der Spiritualität. Der christliche Ansatz ist weniger ein anderer Werterahmen im Vergleich zu den humanistischen Werten, sondern vielmehr ein historisch-perspektivischer Rahmen, „eine spezifische Weise, die Geschichte als Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des Menschen im Blick auf Gottes Absicht zu deuten“ (Mahler, 2018, S.18). Neben den persönlichen Glaubensmotivationen eines christlichen Sozialarbeiters ist auch die Möglichkeit vorhanden, das christliche Erbe der Menschheit und die Wertschätzung des Trostes und der Hoffnung für die Soziale Arbeit zu bereichern und fruchtbar zu machen. Basierend auf seinem protestantischen Hintergrund sucht Mahler für die Soziale Arbeit die Elemente in der biblischen Tradition und befürwortet eine positive spirituelle und individuelle Anthropologie entgegen einer negativen Dogmatik und institutionellen Religion, wohingegen Krockauer nach christlichen Elementen in der Sozialen Arbeit sucht.

2.1. Martin Lechners Theologie in der Sozialen Arbeit

Vor seiner Entwicklung der Merkmale einer Theologie als Bezugswissenschaft für die Soziale Arbeit analysiert Martin Lechners Forschung die Studiengänge in verschiedenen Ausbildungsstätten Deutschlands (S. 49-125). Er liefert eine Zusammenfassung vorheriger theologischer Vorschläge wie z.B. Sozialtheologie oder Sozialpastoral (Mette and Steinkamp), die alle in den Rahmen unterschiedlicher Formen kontextueller Theologien eingruppiert werden können (S.136-152). Letztendlich weist Lechner sieben mögliche Verbindungspunkte und sechs konvergierende Felder nach (idem, S.157-218). Die Verbindungspunkte sind die interdisziplinäre Theorie, die wir in Kapitel 1.1. bereits gesehen haben, Menschenbilder und Gesellschaftsbilder (s. Anthropologie), das Wissen um Werte, soziale Gerechtigkeit, professionelle Hermeneutik der Lebenswelt, Spiritualität-Sinn-Umgang mit Kontingenz, Einrichtungen und die Arbeit mit Geschichte und Erinnerungen. Einige davon werden auch in diesem Manual entwickelt, da wir uns über die Relevanz dieser Themen für die Soziale Arbeit und die Spiritualität einig sind. Die konvergierenden Felder zwischen der Sozialen Arbeit und der praktischen Theologie sind das Verständnis beider Disziplinen als Handlungswissenschaften, das Verständnis von Sinn und Bedeutung, das Theorie-Praxis-Verhältnis, der Mensch und das Soziale, die Subjektorientierung und die Option für Benachteiligte.

Der Verbindungspunkt der interdisziplinären Theorie ist der Rahmen, um die Theologie als nützliche Bezugswissenschaft für das Verständnis und die Erklärung religiöser Probleme, möglicher religiöser Bewältigungsressourcen und vielfacher Interpretationsrahmen religiöser Erfahrungen oder religiöser normativer Normen zu integrieren. Wie Klienten* ihre Werte und Motive für die Erklärung einer Situation oder eines Problems begründen und

rechtfertigen, oder wie man in diesen Situationen agiert, kann nicht nur mit psychologischen Theorien, sondern auch mit theologischen Theorien erklärt werden. Wir werden dies detaillierter in Kapitel 2.2. und der Beziehungstheologie Pompeys betrachten. In der Sozialen Arbeit weichen die Positionen zwischen einer *werte-freien* professionellen Praxis und einer *werte-transparenten* Praxis voneinander ab – die Option ist die Einführung klarer Leitwerte, da der Beruf der Sozialen Arbeit eine ausgesprochen starke Menschenrechtsprofession darstellt (United Nations Centre for Human Rights, 1994; Staub-Bernasconi 2003, 2019; Mührel & Röh, 2013). Die Theologie vermittelt in einem christlichen Werterahmen konvergente Elemente mit der Möglichkeit der universellen Menschenwürde, der sozialen Gerechtigkeit, der Solidarität und der Gleichheit, der Freiheit usw. für die Armen. Die Theologie könnte auch das Wissen über die sozialen Ressourcen des religiösen Systems für das Wohlbefinden des Klienten liefern. Für die ethischen Entscheidungsfindungsprozesse in den Beziehungen mit den Klienten stellt die Soziale Arbeit die Merkmale einer diskursiven Ethik her. Die breite moralische und kasuistische Tradition, die in der Theologie ausgearbeitet wurde, könnte auch mit diesem Feld eine Verbindung herstellen. Auf der Suche nach einem dazugehörigen Verständnis des Menschen in der Sozialen Arbeit bietet die Theologie eine theologische Anthropologie, die aus der Sicht der Sozialen Arbeit eine kritische Lesart erlaubt. Zumindest sollte es einen Raum sowohl für die Annahme geben, dass der Mensch ein spirituelles Wesen ist, als auch für das Verständnis tragischer Momente im Leben, für Momente der Krisen und des Leids sowie für die innere Bewegung den Bedürftigen zu helfen. Die Theologie liefert im Laufe der Jahrhunderte ein weites Reservoir an Metaphern, Narrativen und verdichteter Erfahrungen in ihren biblischen Geschichten und ihren theologischen Auslegungen. Die Frage der sozialen Gerechtigkeit als wesentliches Element der Identität der Sozialen Arbeit (faire und gerechte Praxis) kann in der ethischen Evaluation der Fälle und der politischen Funktion (Verteidigungsrolle, Menschenrechtsprofession) eine Verbindung zu der breiten Tradition katholischer Soziallehre herstellen, die seit 1891 in verschiedenen Dokumenten des Lehramts entwickelt wurde und eine feste Grundlage für die Errichtung einer gerechten Gesellschaft darstellt.

Für Lechner ist es insbesondere die praktische Theologie, die an die Soziale Arbeit andockt. Gewiss kann man hier nicht in die Diskussion über den Status dieser praktischen Theologie mit anderen Disziplinen der Theologie eintreten, wo Positionen des zweitrangigen und erstrangigen Status einiger Bereiche und ähnliche Probleme, wie es gelingt, einen interdisziplinären Ansatz innerhalb der Theologie aufzubauen, beobachtet werden können. Für dieses Thema ist es jedoch nennenswert, einige der Merkmale dieser Theologie hervorzuheben. Lechner weist hier auf die Argumente einer christlichen Theologie hin, und nicht nur auf eine religionswissenschaftliche Perspektive. Die christliche Theologie zeigt, dass ihr Interesse an den Themen unserer Gesellschaft wertekritisch, universell und nicht in einem nationalen Rahmen eingekapselt ist, sowie dass sie in ihrer wissenschaftlichen Vorgehensweise vernünftig sein und mit anderen wissenschaftlichen Ansätzen verbunden werden sollte (s. hier das Kapitel zur Methode). Ein anderes Merkmal ist die Kontextualität, was bedeutet, dass reale konkrete Lebenserfahrungen in der Pluralität der Kulturen und Ausdrücke als Referenzpunkt für die Erklärung ihres Inhalts integriert werden müssen (Beer, 1995). Der gesamte Inhalt der christlichen Tradition ist für die Verortung der Theologie in der Sozialarbeit zu umfangreich ist. Daher ist es hilfreich das Konzept einer Elementartheologie anzuwenden, wie sie zum Beispiel in der Religionspädagogik der 70er Jahre praktiziert wurde, und die sich auf relevante Fragen und Inhalte beschränkt.

Selbstverständlich ist eine diakonische Theologie ein zentraler Bezugspunkt für eine Theologie in der Sozialen Arbeit, da sie an die Wurzeln der Sozialen Arbeit anknüpft und über die längste wissenschaftliche Tradition in der Verbindung der Theologie mit der Sozialen Arbeit verfügt. Der originäre Ort der Theologie im Studium der Sozialarbeit wäre nicht diese nur als eine angewandte Theologie zu entwerfen, sondern als eine Theologie, die Orte und Situationen generiert. Dies ist echte diakonische Theologie.

Lechner beendet seine Untersuchung mit einer Erklärung des Beitrags der Theologie zu den professionellen Fähigkeiten des Sozialarbeiters. Er unterscheidet zwischen *fachlichen, persönlichen, institutionellen und soziopastoralen Kompetenzen*.

- Fachliche Kompetenzen stehen in Verbindung zum Wissen über Religionen, Konfessionen und Weltanschauungen, christliche Anthropologie und Gesellschaftslehre, theologisches Wissen über die Resilienz von Kontingenz und Leben (Tod, Sinn, Schmerz, Angst, Liebe, Zukunft, Schuld), historisches Wissen über die Caritas und Diakonie.
- Persönliche Fähigkeiten sind christliche Werte und Haltungen, sozial-ethische Positionen (Solidarität, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit) und die christliche Spiritualität.
- Institutionelle Kompetenzen beinhalten das Wissen über die Kirchen und religiöse Gemeinschaften, ihre Mission, kirchliche Organisationen und Pflegeeinrichtungen, Soziale Arbeit in religiös-weltanschaulich geprägten Organisationen.
- Soziopastorale Kompetenzen beschreiben die Elemente einer christlichen Motivation für die Soziale Arbeit, die Verbindung zur Pastoral, eine Theorie der Caritas, die Religionspädagogik im Kontext der Sozialen Arbeit und der Liturgie.

Mit diesen Beispielen der Kompetenzen erläutert Lechner im letzten Teil des Buches einige relevante Inhalte, und zwar nicht als festes Curriculum, sondern als veranschaulichendes Element. Für den Moment reicht es, eine weitgreifende Vorstellung dessen zu haben, wie die Theologie im Kontext der Sozialen Arbeit und eines interdisziplinären Curriculums begrifflich erfasst werden kann.

2.2. Heinrich Pompeys Beziehungstheologie

Ein zweites Beispiel für die Verbindung der Theologie mit anderen Wissenschaften im Kontext einer helfenden Profession wie der Sozialen Arbeit ist die *Beziehungstheologie* von Heinrich Pompey (1997). Das besondere Interesse des Autors lag darin, die Prozesse der helfenden Beziehung von einem theologischen und psychologischen Standpunkt aus besser zu verstehen und bei der Analyse der helfenden Beziehung nachzuvollziehen, wie die helfenden Traditionen und Glaubenserfahrung im Christentum auf die Erkenntnisse anderer Wissenschaften, insbesondere der Psychologie, bezogen und in diese integriert werden können.:

Pastoral care can only be alive if the life, suffering and misery of people are seen as provocations of faith and for church action; if the questions and thoughts of people in their own and foreign living spaces, of other denominations and religions are taken

seriously, and if they also – in the sense of the well-known axiom: grace and salvation presuppose natural conditions – deliver their answers, concepts, initiatives etc. on the natural paths of knowledge of life, as provided by medicine, psychology and sociology, in connection with a philanthropic theology and Philosophy. Then pastoral care and Caritas can make a qualified contribution to the deacony of life, to the well-being of suffering people and thus become a lively pastoral care for all (Pompey, 1999, S.255, translation by Gehrig).

Dies bedarf einer Klärung darüber, wie die Disziplinen mit ihren unterschiedlichen theoretischen Rahmen und Sprachen in Verbindung gebracht werden können. Die Lösung vertrat Pompey mit der von Heinrich Rombach (1988;2010) entwickelten Theorie einer *Strukturanalogie* der Prozesse. Sie begegneten sich an der Universität Würzburg und hatten die Gelegenheit, ein Gespräch über die Möglichkeiten dieser Art der Anwendung zu führen. Das Resultat war eine Beziehungstheorie, die als Hermeneutik für psychologische und soziale Interaktions- und Kommunikationsprozesse verstanden wurde, in der, vor dem Hintergrund eines theologischen Lebenswissens, unterschiedliche Logiken der Wissenschaften (Biologie, Psychologie, Soziologie etc.) in analogen Strukturen (nicht im ontologischen Sinne, sondern im Sinne eines analogen Prozesses) zum Vorschein kamen. Das Ziel ist es, die Beziehung zwischen dem theologischen Wissen und anderer spezieller Humanwissenschaften hinsichtlich eines erfolgreichen oder gescheiterten Lebens zu beschreiben.

Pompey weist darauf hin, dass im Blick auf die helfenden Beziehungen, die Begleiter sich bewusst sein sollten, dass diese einen spontanen, historischen, kreativen und dynamisch agierenden Charakter haben, denn es geht hier um kommunikative Situationen mit deren relevanten psychologischen, sozialen, biologischen, und, wie wir in unserem interkulturellen Kontext sagen würden, kulturellen Bedingungen. Für Pompey bedeutet dies, die helfenden Beziehungen als diakonisches Gespräch zwischen zwei Menschen wahrzunehmen, in dem die Praxis einer konkreten holistischen Anwesenheit (Authentizität) einen Freiraum für das Handeln (unbedingter Aspekt der Freiheit) eröffnet. Der Begleiter sollte vor allem diesen Freiraum mit einer bedachten, aufmerksamen und sensitiven Hinwendung zum anderen durchdringen, mit dem Ziel der Stärkung seiner Lebenspotenziale und Energien. Pompey beschreibt theologisch und psychologisch in analogen Strukturen, was im Prozess geschieht: Die inkarnatorische Logik der Erlösung im heilenden und befreienden Handeln Jesu bei bedürftigen und suchenden Menschen beinhaltet eine psychologisch-analoge Struktur im helfenden Handeln, die der Autor als eine „radical solidarity without total identification“ (1999, S.95) versteht. Diese radikale Solidarität hat ihre Wurzeln in einer emphatischen und mitfühlenden Spiritualität, in welcher der Helfer sich nicht im Rahmen einer funktionalen Rolle zum anderen hinbewegt und -gezogen fühlt, sondern aufgrund seiner eigenen spirituellen Existenz und seiner Identität, die manche Autoren als *beziehungsgeprägte Aufmerksamkeit* beschreiben (Steffensky, 2006).

3. Spiritualität – ein Feld für Begegnungen zwischen der Theologie und der Sozialen Arbeit

In diesem Manual ist der Verbindungspunkt der *Spiritualität* von besonderem Interesse. Heutzutage ist dies ein Forschungsgebiet vieler Disziplinen und nicht nur der Religionswissenschaften oder der Theologie. Das umfangreiche Verständnis der Spiritualität als universell grundlegende Dimension des Menschen, die mit der biologischen, psychologischen und sozialen Dimension in Verbindung steht, fördert einen interdisziplinären Dialog und die Integration des Wissens aus verschiedenen Disziplinen. Soziale Arbeit begreift die Beachtung des spirituellen Kontextes (Werte, Geist, Philosophien, Ethik, Hoffnungen und Ideale des Klienten) in einem gemeinsamen Rahmen mit anderen Kontexten, wie beispielsweise den geographischen, politischen, sozio-ökonomischen und kulturellen, als zentrales Element für die Praxis (United Nations Centre for Human Rights, 1994, S.5). Forschung und Publikationen im amerikanischen und englischen Bereich zeigen in den letzten zwei Jahrzehnten eine steigende Tendenz auf, wohingegen es im deutschen oder spanischen Kontext nur wenige Ergebnisse dazu gibt. In Deutschland hat es zumindest den Anschein, dass sich durch eine spezielle Ausgabe zum Thema Spiritual Care die Tendenz ändert (Zwingmann & Utsch, 2019). Es bleibt allerdings zu hoffen, dass dieses aus einem europäischen Projekt entstandene mehrsprachige Manual dazu beiträgt, das Wissen über Spiritualität und Soziale Arbeit zugänglicher zu machen.

Für die Ausbildung bedeutet dies nicht nur einen sensibilisierten Wissenserwerb, sondern vor allem Erfahrungen im Bereich religiöser und spiritueller Kulturen als spezielle Fähigkeit in einem breiten Rahmen interkultureller Praxis. Eine praktische Theologie könnte Begegnungsräume und einen Dialog mit unterschiedlichen religiösen Gruppen und Praktiken öffnen, sowie ein Partner für diesen praktischen und theoretischen Bereich sein. Insbesondere der helfende Beruf erfordert, abgesehen von Wissensfragen, nicht nur eine Fachkraft mit fachlichen Kompetenzen. Was Menschen fordern, ist eine Person mit ihren intellektuellen und spirituellen sowie beziehungskommunikativen Fähigkeiten. Dies führt bei Sozialarbeiter/-innen zu Grenzerfahrungen, in denen sie sich erschöpft und frustriert fühlen. Zur Erhaltung eines Gleichgewichts zwischen Nähe und Distanz zu den Klienten, ohne dabei die erforderliche persönliche Qualität zu verlieren, bedarf es der Ausbildung und einer Verbindung mit anderen Energiequellen und Aktivitäten, um neue Kraft schöpfen zu können. Spirituelle Übungen und spirituelles Wissen wirken hier als Instrument zur Vermeidung von Burnout oder, um Lebenslagen in einem gemeinsamen Rahmen auszudrücken und zu betrachten. Die christlichen Traditionen, wie auch andere Religionen, bieten mehrere Instrumente und Ressourcen für diese Situationen. Der Glaube, dass man nicht der einzige Akteur in diesen komplizierten Situationen ist, im allgemeinen der religiöse Rahmen einer christlich motivierten Sozialen Arbeit, die mit der wahren menschlichen Akzeptanz konvergiert, die hoffnungsvolle Perspektive, dass in der Begegnungsbeziehung etwas Tieferes zwischen uns entstehen kann, die Anerkennung eines Heilungsprozesses, der sich auf beide auswirkt, all dies sind nur einige der Elemente, die zu erkennen geben, dass Soziale Arbeit außer der professionellen fachlichen Ressourcen komplementäre Elemente in der reichen Tradition einer diakonischen Spiritualität aufdecken kann. Die Theologie als Teil der Ausbildung kann hier als Bereich hervortreten, den zukünftigen Fachkräften der Sozialen Arbeit dabei zu helfen, diese Ressourcen und eigene zu entdecken, sowie ein persönliches Verständnis und eine persönliche Praxis aufzubauen, welche die Fachkraft befähigt, sensitiv gegenüber den spirituellen Bedürfnissen und der vorhandenen Potenziale des Klienten zu

sein und ihr resilientes Potenzial zur Prävention von Burnout in der professionellen Praxis zu stärken.

Außer diesen funktionalen Elementen und ihrer Bedeutung für die professionelle Praxis, vertieft die Reflexion über die Spiritualität in der Theologie das Verständnis des Konzepts hin zu einem existenziellen Lebenselement, in dem die Person nicht einfach esoterisch nach einem verbesserten Wohlbefinden strebt, sondern den inneren Antrieb von etwas Größerem hin zum anderen verspürt, was als Umkehr, als Ruf, als tiefere Beziehungsachtsamkeit, als Bewusstsein für die tiefgreifende Beziehung zwischen den Menschen, der Natur, dem Kosmos, Gott im Alltag beschrieben werden kann.

Schlussfolgerungen

Ausgehend von dem interdisziplinären Fokus der Sozialen Arbeit und der Theologie könnte man die vorhandenen Erfahrungen der Verbindungen beider Felder begrüßen. Die Vorschläge als Beispiele und Praktiken verdeutlichen, dass in einem offenen interdisziplinären Rahmen, unterschiedliche Elemente einer praktischen Theologie mit grundlegenden Fragen der Sozialen Arbeit verbunden werden können und dieses Wissensfeld bereichern. Spiritualität ist in der Tat ein paradigmatisches Konzept für mögliche Begegnungen, in dem, mit Rücksicht auf die eigenen Traditionen und Sprachen, das Verständnis der Prozesse eine tiefere Ebene erlangt und zugleich neue Ressourcen für den Klienten und den Sozialarbeiter zum Vorschein kommen können, wie in den folgenden Kapiteln veranschaulicht werden soll.

Fragen zur Selbstreflexion

Die folgenden Fragen können Ihnen dabei helfen, die Konzepte dieses Kapitel persönlicher zu reflektieren. Sie können sowohl für Gruppenaktivitäten als auch für die Fortbildung der Sozialen Arbeit zum Thema verwendet werden.

- Was bedeutet Interdisziplinarität in der Sozialen Arbeit?
- Welche Vorstellungen von Theologie habe ich?
- Welche Elemente der praktischen Theologie erscheinen mir als wichtig für meine Ausbildung?
- Wie ist Spiritualität in meine Ausbildung der Sozialen Arbeit integriert?

Literatur

- Beer, P. (1995). *Kontextuelle Theologie. Überlegungen zu ihrer systematischen Grundlegung*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Beuscher, B., Mogge-Grotjahn, H. (Eds.) (2014). *Spiritualität interdisziplinär. Entdeckungen im Kontext von Bildung, Sozialer Arbeit und Diakonie*. Münster: Lit.
- Birgmeier, B. (2011). Soziale Arbeit: Handlungswissenschaft oder Handlungswissenschaft? Eine Skizze zur Bestimmung des Begriffs der „Handlungswissenschaften“ aus der Perspektive von Grundlagenwissenschaften und Angewandten Wissenschaften. In E. Mührel, B. Birgmeier (Eds.), *Theoriebildung in der sozialen Arbeit. Entwicklungen in der Sozialpädagogik und*

- Sozialarbeitswissenschaft* (pp.122-148). Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Brekke, J. (2014). A science of social work, and social work as an integrative scientific discipline: have we gone too far, or not far enough? *Research on Social Work Practice* 24 (5), 517-523. <https://doi.org/10.1177%2F1049731513511994>
- Engelke, E., Spatscheck, C., Borrmann, S. (2016). *Die Wissenschaft Soziale Arbeit. Werdegang und Grundlagen*. 4th ed. Freiburg i.Br: Lambertus.
- Evans, R. (1976). Some implications of an integrated model of social work for theory and practice. *The British Journal of Social Work*, 6(2), 177-200.
- Frodeman, R. (2010). Introduction. In R. Frodeman, J. Thompson Klein, C.Mitcham (Eds.), *The Oxford Handbook of Interdisciplinarity* (pp.XXIX-XXXIX). Oxford, UK: Oxford University Press.
- García Padilla, M. (1990). Historia de la Acción Social: Seguridad Social y Asistencia (1939-1975). In J. Alvarez Junco (Ed.), *Historia de la Acción Social Pública en España. Beneficencia y Previsión* (pp. 397-448). Madrid: Ministerio de Trabajo y Seguridad Social.
- Haslinger, H. (2009). *Diakonie. Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Hollstein-Brinkmann, H. (1993). *Soziale Arbeit und Systemtheorien*. Freiburg i. Br.: Lambertus.
- Klein, J. T., Newell, W. H. (1998). Advancing interdisciplinary studies. In J. G. Gaff, J. L. Ratcliff, & Associates (Eds.), *Handbook of the undergraduate curriculum: A comprehensive guide to purposes, structures, practices, and change* (pp. 393–415). San Francisco, CA: Jossey-Bass.
- Krockauer, R., Bohlen, S., Lehner, M. (Eds.) (2006). *Theologie und Soziale Arbeit. Handbuch für Studium, Weiterbildung und Beruf*. München: Kösel.
- Lechner, M. (2000). *Theologie in der Sozialen Arbeit. Begründung und Konzeption einer Theologie an Fachhochschulen für Soziale Arbeit*. München: Don Bosco.
- Mahler, R. (2018). *Christliche Soziale Arbeit. Menschenbild, Spiritualität, Methoden*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Maier, K. (2009). Für eine integrative, praktische Wissenschaft Soziale Arbeit. In B. Birgmeier, E. Mührel (Eds), *Die Sozialarbeitswissenschaft und ihre Theorie(n)* (pp.41-52). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Mette, N. (1989). Sozialpastoral. In P. Eicher, N. Mette (Eds.), *Auf der Seite der Unterdrückten? Theologie der Befreiung im Kontext Europas* (pp.234-265). Düsseldorf: Patmos.
- Meusel, E. J. (1976). Entwicklung der Sozialarbeitswissenschaft als Integrationswissenschaft im Ausbildungsbereich für soziale Berufe: Ein Forschungsprojekt. *Archiv für angewandte Sozialpädagogik*, 7(1), 102–114.
- Mieth, D. (1976). Der Wissenschaftscharakter der Theologie. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 23, 13-41.
- Milbank, J. (1990). *Theology and social theory: beyond secular reason*. Oxford, UK: Blackwell Publishing.

- Mührel, E., Röh, D. (2013). Menschenrechte als Bezugsrahmen Sozialer Arbeit. Eine kritische Explikation der ethisch-anthropologischen, fachwissenschaftlichen und sozialphilosophischen Grundlagen. In E. Mührel, B. Birgmeier (Eds.), *Menschenrechte und Demokratie. Perspektiven für die Entwicklung der Sozialen Arbeit als Profession und wissenschaftlichen Disziplin* (pp.89-110). Wiesbaden: Springer.
- Nečasová, M., Křišťan, A. (2018). Social work in the Czech Republic: conformist or critically engaged? In C. Nieto-Morales; M. Solange de Martino Bermúdez (Coord.), *Social work in XXI Century St. Challenges for academic and professional training* (pp.44-57). Madrid: Dykinson.
- Obrecht, W. (2004). Soziale Systeme, Individuen, soziale Probleme und Soziale Arbeit. Zu den metatheoretischen, sozialwissenschaftlichen und handlungstheoretischen Grundlagen des „systemtheoretischen Paradigmas“ der Sozialen Arbeit. In A. Mühlum (Ed.), *Sozialarbeitswissenschaft – Wissenschaft der sozialen Arbeit* (pp.270-294). Freiburg i. Br.: Lambertus.
- Pannenberg, W. (1976). *Theology and the Philosophy of Science*. Trans. Francis McDonagh. Philadelphia: Westminster Press.
- Pfaffenberger, H. (1993). Entwicklung der Sozialarbeit/Sozialpädagogik zur Profession und zur wissenschaftlichen und hochschulischen Disziplin. *Archiv für Wissenschaft und Praxis der sozialen Arbeit*, 24(3), 196-208.
- Pompey, H. (1997). Beziehungstheologie - das Zueinander theologischer und psychologischer "Wirk"-lichkeiten und die biblisch theologische Kontextualisierung von Lebens- und Leidenserfahrungen. In idem (Ed.), *Caritas - das menschliche Gesicht des Glaubens: ökumenische und internationale Anstöße einer Diakoniethologie* (pp.92-127). Würzburg: Echter.
- Pompey, H. (1999). Leben, Leiden und Helfen als Inspiration und Ort persönlich erfahrener lebendiger Seelsorge. *Lebendige Seelsorge*, 4/5, 247-255.
- Rombach, H. (1988). *Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit*. Freiburg, München: Karl Alber.
- Rombach, H. (2010). *Substanz, System, Struktur. Die Hauptepochen der europäischen Geistesgeschichte. Vol. 1+2*. 3.ed. Freiburg, München: Karl Alber.
- Sauter, G. (Ed.) (1973). *Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie. Die Theologie und die neuere wissenschaftstheoretische Diskussion. Materialien, Analysen, Entwürfe*. München: C. Kaiser.
- Staub-Bernasconi, S. (1994). Soziale Arbeit als Gegenstand von Theorie und Wissenschaft. In W. R. Wendt (Ed.), *Sozial und wissenschaftlich arbeiten. Status und Positionen der Sozialarbeitswissenschaft* (pp.75-104). Freiburg i. Br.: Lambertus.
- Staub-Bernasconi, S. (2003). Soziale Arbeit als (eine) „Menschenrechtsprofession“. In R. Sorg (Ed.), *Soziale Arbeit zwischen Politik und Wissenschaft: Ein Projekt des Fachbereichs Sozialpädagogik der Hochschule für Angewandte Wissenschaften Hamburg* (pp.17-54). Münster: Lit.
- Staub-Bernasconi, S. (2018). *Soziale Arbeit als Handlungswissenschaft. Auf dem Weg zu kritischer Professionalität*. 2.ed. Opladen and Toronto: Barbara Budrich.

- Staub-Bernasconi, S. (2019). *Menschenwürde – Menschenrechte – Soziale Arbeit. Die Menschenrechte vom Kopf auf die Füße stellen*. Opladen: Barbara Budrich.
- Steffensky, F. (2006). *Schwarzbrot-Spiritualität*. Stuttgart: Radius Verlag.
- Steinkamp, H. (1991). *Sozialpastoral*. Freiburg: Lambertus.
- Tucker, D. J., Garvin, C., Sarri, R. (Eds.) (1997). *Integrating knowledge and practice: the case of social work and social science*. Westport, CT: Praeger Publishers.
- Turner, J., Turner, S. (1990). *The impossible science: an institutional history of American sociology*. Newbury Park, Calif: Sage.
- United Nations Centre for Human Rights (1994). *Human rights and social work. A manual for schools of social work and the social work profession*. Geneva: United Nations.
- Zwingmann, C., Utsch, M. (2019). Spiritualität und Soziale Arbeit. *Spiritual Care. Zeitschrift für Spiritualität in den Gesundheitsberufen*, 8(2), 129-130.
<https://doi.org/10.1515/spircare-2019-0008>.

I.5. Die Verbindung der Sozialen Arbeit zu Recht, Ethik und Religion

DOI: 10.6094/UNIFR/222770

Nándor Birher

Einleitung

Fast jede Soziale Arbeit beginnt mit der Frage: Aufgrund welcher (inneren und äußeren) Norm ist der Klient in solch eine Situation geraten? Warum wurde er obdachlos, süchtig? Warum hat sich niemand seiner angenommen? Der Ausgangspunkt dieser Frage ist in den Normen zu finden, die unser aller Leben bestimmen. Im sozialen Bereich mag es jedoch ungewöhnlich erscheinen, anstatt lediglich die Ethik der Sozialen Arbeit zu behandeln, die Verbindung der drei grundlegenden Normsysteme zu untersuchen, nämlich Recht, Ethik und Religion. Wir gehen folglich davon aus, dass es unzureichend ist, sich lediglich auf die Ethik zu fokussieren, da wir den Kontext keines dieser Normsysteme ignorieren sollten. Recht, Ethik und Religion können gemeinsam einen Einfluss auf die Gesellschaft haben. Dies trifft zu, wenngleich die Menschen dazu tendieren, diese Normsysteme getrennt voneinander zu behandeln oder, was noch gravierender ist, diese zu verwechseln. Es ist die Hauptverantwortung des Sozialarbeiters oder des Sozialmanagers, sich der drei Normsysteme, der relevanten Gesetzgebung, der verhaltenskontrollierenden Ethik, sowie der religiösen Regeln bewusst zu sein und diese sowohl persönlich als auch in der Gesellschaft gleichzeitig anzuwenden.

Die gegenwärtige Untersuchung hilft Fragen zu beantworten, wie zum Beispiel: Welche Rolle sollte ein Ethikkodex in einer sozialen Einrichtung einnehmen? Wie kann man als Sozialarbeiter eine Beziehung zu den Bedürfnissen und Anforderungen eines religiösen Klienten herstellen? Sollten rechtliche, moralische oder religiöse Überlegungen berücksichtigt werden? Welche Rolle nimmt nationales Recht in einer internationalen sozialen Organisation ein?

Die Studie liefert keine detaillierten Antworten, dafür aber Aspekte, anhand derer man die Regeln des Recht, der Moral und der Religion voneinander trennen kann.

Lassen Sie uns mit einigen Beispielen beginnen.

Während das Händeschütteln vor einer Besprechung in den meisten europäischen Ländern eine gängige Verhaltensnorm im täglichen Leben war, wurde diese Norm während der Covid-19 Pandemie aufgegeben.

In der Eingangshalle des Freiburger Münsters lässt sich eine eingravierte Form eines Brotlaibs erkennen. Die Größe des Umrisses diente als Maßstab zur Bestimmung der Brotlaibe, die in den Bäckereien der Stadt verkauft wurden. Passten diese nicht in den Umriss bzw. füllten sie diesen nicht aus, so erfüllten sie folglich nicht die Norm. Die Bäcker mussten daher die Norm erfüllen, denn die Kunden hatten das Recht, sich zu beschweren, wenn das von ihnen erworbene Brot nicht genau den Maßen entsprach. Daneben ist an der gleichen Wand eine kleinere Form eingraviert. Sie wurde später im Laufe einer

Wirtschaftskrise hinzugefügt. Die Norm der Brotlaibe wurde angepasst. Zwar war der Preis für das Brot der gleiche, aber seine Größe war verkleinert worden. Nun hatten die Brotlaibe in die kleinere Form zu passen bzw. sich der neuen Norm anzupassen.

Im deutschen Sozialsystem hat jeder Bürger das Recht auf ein Mindesteinkommen, im geläufigen Sprachgebrauch „Hartz IV“ genannt, das ihm ein Mindestmaß an würdevollem Leben gewähren soll. Ein grundlegendes Werkzeug zur Berechnung eines Standards des Mindesteinkommens ist der durchschnittliche Bedarf an Lebenshaltungskosten für die Dauer eines Monats. Dieser wird zusammengesetzt aus dem Lebensmittelbedarf, sowie dem Bedarf an Kleidung, Hygieneartikel, Haushalt, Elektrizität und anderen Erfordernissen zur Teilhabe an einem sozialen und kulturellen Leben.

In der Pädiatrie kontrollieren Ärzte (gemeinsam mit den Eltern) normalerweise die Entwicklung des Organismus des Kindes und die in einem bestimmten Zeitraum zu erwartenden Fähigkeiten, um eine gesunde Entwicklung zu gewährleisten. Die Zeiträume bieten eine Orientierung gemäß der statistischen Mehrheit der Fälle, um gewisse Orientierungspunkte der Entwicklung des Kindes abzuarbeiten.

In christlichen Glaubensgemeinschaften pflegen die Menschen das sogenannte „Vaterunser“- Gebet täglich zu verrichten. In muslimischen Glaubensgemeinden gibt es die Regel, fünf Mal am Tag bestimmte Gebete zu verrichten.

Als Sozialarbeiter findet man sich fast ausschließlich in Situationen wieder, in denen man die Gesetzgebung, Moralität und oft auch Aspekte der Religion zugleich berücksichtigen muss. Dies ist jedoch alles andere als einfach, sondern ungefähr vergleichbar mit der Antwort eines Anwalts, eines Ethik-Studenten oder eines Theologen auf die Frage: Was sehen Sie, wenn Sie aus dem Fenster sehen?

Der Rechtsanwalt sieht eine juristische Person und Gegenstände. Der Ethiker sieht jemanden, mit dem man in Kontakt kommen kann. Der Theologe sieht die Geschöpfe Gottes.

Wie können folglich diese Aspekte in Einklang gebracht werden? Um dies zu beantworten, müssen wir verstehen, was Normen sind und in welcher Beziehung sie zueinanderstehen.

Die Menschen gestalten ihr Leben anhand von Regeln. Diese Regeln, wir werden sie Normen nennen, können der Überzeugung des Einzelnen oder der Verordnung einer Gemeinschaft entstammen. In dieser Abhandlung werden drei Gruppen von Normen unterschieden, die jeweils Einfluss auf die Entscheidung des Individuums nehmen: Recht, Ethik, Religion. Es wäre jedoch ein Irrtum, davon auszugehen, dass sie nicht klar voneinander abgegrenzt werden könnten oder anzunehmen, dass sie nicht ineinandergreifen. Die Normen des Rechts, der Ethik und der Religion zu vermengen, kann zu Fanatismus führen, ihre gegenseitige Verbindung zu leugnen, könnte jedoch zu absoluter Ungerechtigkeit führen (*summum ius summa iniuria*).

Was Sie von diesem Kapitel bekommen können

Spiritualität ist essenziell, ohne jedoch fähig zu sein, die Fragen,

was wir tun dürfen,
was wir tun sollten,
oder warum wir überhaupt handeln,

in einer bestimmten Entscheidungssituation zu beantworten, kann das wahre Wesen der Spiritualität übergangen werden.

Genau aus diesem Grund ist es im sozialen Bereich entscheidend, sich der Normen bewusst zu sein, die zu Entscheidungsfindungen führen, welche einen direkten Einfluss auf das physische oder psychische Wohlbefinden unserer Mitmenschen nehmen könnten. Die Absicht dieser Abhandlung ist es darzustellen, wie rechtliche, ethische und religiöse Normen ineinandergreifen und sowohl auf individueller als auch auf kollektiver Ebene zu verantwortungsvollen Entscheidungen führen können.

Für jede Institution, vornehmlich für die Kirche und ihre Angestellten, ist es von entscheidender Bedeutung darauf zu achten, auf welchen Grundprinzipien basierend sie ihre Entscheidungen treffen, Hilfe anbieten, Opfer darbringen oder bezahlt werden. Es ist äußerst belangreich, dass diese Prinzipien klar definiert werden, entweder durch Regeln oder gar durch verbale wie auch non-verbale religiöse Symbole.

Wissen

Sie können eine Unterscheidung zwischen jeder Normenordnung vornehmen. Sie wissen, wie die Normen untereinander in Verbindung stehen.

Fähigkeiten

Sie sind fähig, Ihre eigene Spiritualität im Kräfteverhältnis der Normen zu verordnen. Sie finden Antworten auf die Fragen: Was darf ich tun, was sollte ich tun, warum handele ich überhaupt?

Haltungen

Sie handeln verantwortungsvoll in Situationen, in denen Sie Entscheidungen treffen müssen. Sie denken im Rahmen eines Normennetzwerks. Sie sind sich bewusst, dass Spiritualität und Normen in Beziehung stehen.

1. Grundkonzepte

Zur Einführung in unser Thema ist es wesentlich, einige Eckpunkte anzugeben, anhand derer der Rest dieser Arbeit verstanden werden kann.

1.1. Die Gemeinschaft und das Individuum

Das Gemeinwohl und das Wohl des Einzelnen können in der antiken philosophischen Tradition nicht voneinander getrennt werden. Plato legt in seinem Werk „De Republica“ deutlich dar, dass das Individuum nur in Verbindung zu anderen gedeihen haben kann. Die

Frage der Gerechtigkeit kann in der „Republica“ am wirksamsten durch die gemeinschaftliche Zusammenarbeit erforscht werden kann. Dieser Gedanke wird von Platons Schüler Aristoteles weitergeführt, der diese Frage konkreter behandelt und den Menschen als soziales Wesen, als „Zoon politikon“ darstellt. Das Individuum, das praktisch unfähig ist, (ohne die Gemeinschaft) zu leben.

Das Individuum und die Gemeinschaft bezogen sich aufeinander. Soziale Arbeit ist ein typischer Bereich, in dem das persönliche Engagement des Sozialarbeiters und die Werte der sozialen Erwartung, Gesetzgebung und ethischer Kodizes in Verbindung mit der Sozialen Arbeit gemeinsam zum Wohl der Bedürftigen in Erscheinung treten.

1.2. Der „wahre Mensch“

Menschen können nicht ohne Regeln leben. Eines ihrer wichtigsten „evolutionären Vorteile“ ist ihre Fähigkeit zu teilen, entweder als Geste des guten Willens oder aus Neid. Sie streben jedoch danach, Dinge gleichmäßig aufzuteilen, um so Gerechtigkeit durch Regeln zu etablieren. Nichtsdestotrotz wäre es ein Fehlschluss anzunehmen, dass dieser evolutionäre Vorteil allein durch Rechtsmittel sichergestellt werden kann. In der Tat ist die Gerechtigkeit viel tiefer verwurzelt. Sie befasst sich mit dem ganzen Menschen als ewiges Wesen und ist eng verbunden mit dem Thema der Aufopferung, auch als Liebe bekannt. Denn Gerechtigkeit ist keine rein formale Angelegenheit oder Verfahrensfrage, sondern die ganze Existenz der ganzen Person.

Die Fähigkeit gleichmäßig zu teilen, wird einerseits durch Neid beeinflusst, andererseits durch das Verlangen des Menschen als spirituelles Wesen anderen zu helfen und solidarisch zu sein, sowie andere zu lieben, um das Glück der Ewigkeit zu empfinden, wie Erich Fromm (1977) hervorhob. Im Idealfall dienen Regeln und Normen den Individuen und der Gemeinschaft, eine gleichmäßige Verteilung zu leisten.

Eine ausgewogene Verteilung erlaubt dem Einzelnen so gut wie möglich als Mitglied einer ausgesprochen lebensfähigen Gemeinschaft zu leben.

Die Regeln – seien es die Norm des Rechts, der Moralität oder sogar der Religion – helfen einem zudem das Leben dem Tode vorzuziehen. Das durch das Recht entstandene Sozialsystem hilft den Schwachen ein menschenwürdiges Leben zu leben. Moralität durch gerechte Teilung dient dem Überleben der Gemeinschaft, dem ewigen Leben in den Worten der Religion.

1.3. Normsysteme

Um Normsysteme zu verstehen, müssen wir die Urheber und Nutzer dieser Systeme kennen; das Zoon politikon, das intelligente Wesen, den Menschen. Es scheint eine enge Verbindung zwischen der Menschheit und unseren Normen zu geben.

Um ein gut definiertes Bild unserer Gesellschaft zu haben, müssen wir die Normsysteme untersuchen, die sie erschaffen: Recht, Religion und Ethik. Obwohl es im Laufe der Geschichte kontinuierliche Bestrebungen gab, Normen als individuell bestimmend zu betrachten, während andere Gruppen ignoriert wurden, wurde immer wieder offensichtlich,

dass Recht, Ethik und Religion die funktionalen Rahmen der Gesellschaft bilden müssen. Wir betrachten es als fundamentales Problem, wenn wir die Normen (Recht, Ethik und Religion) nicht voneinander trennen oder ihre Verbindung nicht genau definieren. Ohne dies würden diese Konzepte ineinander verschmelzen, mit der Möglichkeit in einem wahren und ernststen Problem zu resultieren.

Irreführende Konflikte, die beispielsweise vielmehr auf ökonomischen als auf religiösen Interessen beruhen, könnten solch einen tiefen Konflikt hervorrufen, dass keine „rationale“ Lösung mehr möglich wäre. Ebenso ist ein ernsthaftes Risiko vorhanden, wenn das Gesetz rein als praktisches Mittel zum Ersetzen der Sozialethik angewendet wird, da es Werte gibt, die das Gesetz allein weder wahren noch schützen kann.

Im Alltag kommt es oft vor, dass eine Entscheidung basierend auf unterschiedliche Normen unterschiedlich getroffen wird. Im Sektor der Sozialen Arbeit finden wir uns oft in Situationen wieder, in denen die Harmonisierung der Regeln jeder Norm wesentlich in der Praxis ist. Können wir unsere Beziehungen nutzen, wenn wir einen Platz für Verwandte in einer sozialen Einrichtung finden müssen? Kann koschere Schlachtung gesetzlich verboten werden oder können wir als Familienhelfer dreist Abtreibungen empfehlen, wenn das Gesetz es erlaubt? Man kann jede dieser Fragen nur vernünftig beantworten, wenn wir sie getrennt nach den Normen der Rechts, der Moralität und der Religion interpretieren.

Zusätzlich zu den fundamentalen Fragen müssen wir in der alltäglichen Praxis die Normen verstehen, gemäß derer beispielsweise die Kodizes der Ethik entworfen werden, was der kirchliche Träger einer sozialen Einrichtung vorschreiben kann oder was „Qualität“ im Qualitätssicherungssystem der sozialen Einrichtung bedeutet.

Das Recht

Die Definition von Recht zu finden, ist eine mühsame Aufgabe, da es keine einheitliche Antwort auf die Frage, *was das Recht ist*, gibt. Folglich kämpft die Definition des Rechts zwischen zwei Extremitäten. Die eine behauptet, dass das Recht ein unabhängiges System ist, das nichts mit anderen Systemen zu tun hat. Schlicht ausgedrückt genehmigte Rechtssysteme – beeinflusst durch die Politik des Westens – erzeugt durch strikte Regeln. Dagegen behauptet die postmoderne Theorie, dass das Recht ein Amalgam unterschiedlicher Praxen, Diskurse und Institutionen ist, in denen die Regeln des Staates, der Religion und der Gesellschaft gleichzeitig in einer unnachvollziehbaren Vermengung präsent sind. Daraus folgt, dass die einzige Gewissheit des Rechtswesens die ist, dass wir ihr Folge zu leisten haben.

In dieser Abhandlung definieren wir das Recht als gerechte Ordnung. Wenn man sich dem Gesetz aus Sicht des Rechtspositivismus nähern möchte – indem man es aus rein rechtlicher Perspektive ableitet – müsste man feststellen, dass das Recht überhaupt keine Grundlagen hat, noch haben kann. Im Gegenteil – *der Wille leitet den Verstand nicht aus eigenem Antrieb*, sondern um die Gesellschaft gerecht zu gestalten. Das Recht als ein sich an Gerechtigkeit orientierender Wille. Im Gesetz manifestiert sich der Wille hauptsächlich durch Macht und Sanktionierung. Das Gesetz legt die Machtverhältnisse zwischen den Menschen fest, indem es Berechtigte und Verpflichtete ernennt. In seinem ursprünglichen

Verständnis ist das Gesetz gerecht und gewährt allen das, was ihnen zusteht. Die Frage „*Wem steht etwas zu?*“ ist in gewisser Hinsicht komplex und schwierig zu definieren. Deshalb geraten wir beim Bestreben sie zu definieren, oft in den Bereich der Ethik.

Gesetze sind jedoch die Basis der sozialen Ordnung und daher ist die parallel dazu auftretende Moralität die mit dem Gesetz verbundene Tugend. Der Zweck des Gesetzes ist es, die soziale Ordnung klar zu definieren und zu bewahren, wenn nötig auch durch Sanktionen.

Die Ethik

Während Religion in der Gott–Mensch–Beziehung interpretiert werden kann, so wäre dies in der Ethik die Gemeinschaft–Individuum–Beziehung. Der Sinn der Ethik ist es, der Koexistenz in der Gemeinschaft einen Sinn zu geben (wie verhalte ich mich richtig in meiner Gemeinschaft?). Darüber hinaus kann das Individuum seine Handlungen seiner eigenen Moral zufolge interpretieren (was sagt mir mein Gewissen?). In der Ethik richtet sich die eine Handlung von Seiten der Gemeinschaft an das Individuum (Ethos), während sich die andere von Seiten des Individuums an die Gemeinschaft richtet (Ethos, Moral). Der Zweck der Ethik ist es, das Leben einer Gemeinschaft – einschließlich das des Individuums–harmonischer und angenehmer zu gestalten, um dadurch die Gemeinschaft zu erhalten. Angesichts dieses Zwecks ist die Ethik solch ein evolutionärer Vorteil, dass sie dazu beiträgt, das langfristige Überleben der Gemeinschaft zu gewährleisten. Dies basiert auf Vertrauen und gegenseitigem Vertrauen, auf das Übernehmen der Verantwortung für die Gemeinschaft und die Fähigkeit, die Konzepte von Gut und Böse zu nutzen. *Es ist offensichtlich, dass die Ethik nichts zu tun hat mit dem gängigen Konzept der Strafe.*

In unserem Zeitalter des Individualismus ist der Ausgangspunkt der Ethik das individuelle Glück. Es könnte den Anschein haben, als ob sowohl das Gesetz als auch die Ethik existierten, damit das Individuum unbekümmert leben kann, ohne die anderen zu beeinträchtigen. Im Gegensatz dazu konstatiert bezüglich der Moralität Arno Anzenbacher (2010) mit Verweis auf Kant, dass es eine vorrangige moralische Pflicht ist, nach unserer eigenen Vollkommenheit und dem Glück der anderen zu streben. Dieses Prinzip könnte der Schwerpunkt jeglicher Ethik sein.

Das kollektive Gewissen bedeutet zugleich Opportunität als auch Zwang. Es ist eine Gelegenheit, uns selbst zu validieren und ein Zwang, die Validierung des anderen oder seine Möglichkeit auf Selbstvalidierung zu achten. Das Äquivalent einer höheren emotionalen Ebene ist Verantwortung und Liebe. Wahre Ethik ist keine simple *Ich-Du*-Beziehung, sondern eine komplexe *Wir*-Beziehung.

Ethik kann tatsächlich entbehrlich sein, und nicht, weil die Ethik nur einen *Mangel an Gelegenheit* darstellt, sondern vielmehr, weil sie so tief in unserem Alltag verwurzelt sein sollte, dass wir ihre Existenz nicht einmal wahrnehmen sollten. Die ideale Bedingung wurde von Bonhoeffer folgendermaßen beschrieben:

Zeiten, in denen das Ethische zum Thema wurde und werden mußte, müssen
Zeiten folgen, in denen sich das Moralische wieder von selbst versteht. ...

Erst wo die Gemeinschaft zerbricht oder die Ordnung bedroht ist, meldet sich das Sollen zum Wort, um nach Wiederherstellung der Ordnung wieder zurückzutreten, zu verstummen. ...Das „Sollen“ gehört seinem Gehalt und seinem Erlebnis nach dorthin, wo etwas *nicht ist* ... (Bonhoeffer, 2020, S.368ff.)

Die Religion

Das Wesen der Religion ist die vom Menschen unabhängige Anerkennung des Heiligen (Otto, 1968). Die Religion selbst hat per se nichts mit dem Gesetz und der Ethik zu tun. Religion ist eine direkte Schöpfer-Schöpfung-Beziehung in ihrer radikalen und unabänderlichen Unterordnung. Der Zweck der Religion besteht darin, den Wunsch des Menschen - der hilflosen Kreatur (des Mängelwesens) – nach Vollständigkeit zu erfüllen. Der Ausgangspunkt der Religion ist, dass unsere Existenz in dieser Welt nicht selbstverständlich ist. Der Mensch kam aus der Nicht-Existenz in die Existenz und versucht, diese für die Ewigkeit zu bewahren. Er realisiert, dass die Welt ohne seine persönliche Existenz vollkommen anders wäre. Seine persönliche Existenz hat einen unwiederholbaren Wert. Mit anderen Worten: Die Menschheit hat einen Anfang aber kein Ende. Dieses Gefühl der Ewigkeit führt die Menschen zu Gott. Sie können die Verwirklichung ihrer endlichen Existenz nur in der Ewigkeit bei und in Gott finden. Dies gibt ihnen sowohl die Kraft, das Leben zu würdigen - das größte Geschenk, mit dem Gott sie beehrt hat (und welches es wert ist, weitergegeben zu werden) – als auch den Grund für Notwendigkeiten und Leid zu realisieren, sowie die Fähigkeit, anderen zu helfen. In der Wahrnehmung der Religion kann das irdische Leben logischerweise als Übergangsphase (und nicht als finale Phase) der Nicht-Existenz zur Ewigkeit verstanden werden. Dies ist der Grund, warum diese Welt nicht das ist, wo religiöse Menschen ihren endgültigen Himmel finden sollten, da es die Natur der Sache unmöglich macht. Stattdessen müssen sie mit anderen kooperieren, um sich auf die Ewigkeit vorzubereiten. Dies ist der Ursprung aller sozialen Aktivitäten.

Es ist eine häufige Vereinfachung ethische und dann rechtliche Regeln aus der Religion zu begründen. Nichtsdestotrotz kann man feststellen, dass Religion nicht einfach ein Regelwerk ist, sondern eine Schöpfer-Schöpfung-Beziehung, die die persönliche Existenz erklärt. Das Phänomen selbst ist keineswegs neu, da die Annahme, dass Regeln auf diese Weise aufeinander aufbauen, bereits in den Kulturen der Antike vorhanden war. Das römische Recht war das erste Rechtssystem, in dem die Abgrenzung verdeutlicht wurde. Das Recht - als unabhängige Entität – wurde getrennt von der Ethik definiert. Wenn wir jedoch einen genaueren Blick auf das Thema werfen, realisieren wir, dass die Gebote der ekklesiastischen, heiligen Bücher nicht als direkte ethische Norm, noch als gesetzliche Vorschriften betrachtet werden können. Die Gebote wurden von Rechtssprechern in praktische und anwendbare Gesetze umgewandelt. Es wäre töricht davon auszugehen, dass die Befolgung religiöser Regeln (Gebote, Gesetze) irgendjemandem Rechte gegen Gott gewähren könnte. Dies ist nicht der Zweck der Religion. Das Wesen jeder Religion ist es, dass Gott sich dem Menschen zuwendet – und nicht umgekehrt. Kierkegaard (II 306) konstatiert folgendes deutlich in seinem letzten Gebet nach dem Brief „The balance between the esthetic and the ethical in the development of the personality“: *Vor Gott haben wir immer Unrecht*. Nur weil wir jemanden lieben, wollen wir, dass er immer recht behält. Dies ist noch stärker der Fall, wenn es die Anbetung Gottes betrifft. Die Religion ist die existenzielle Bindung an den Schöpfer,

die auf dem persönlichen Glaubensbekenntnis gründet. Aufgrund der existenziellen Erfahrung des Menschen ist es gefährlich, die Konflikte der Menschheit auf die Gebote der Religion zurückzuführen. Natürlich kann die Religionsausübung eine andere Angelegenheit sein.

Die Liebe Gottes – das Wesen der Religion – ist nie die Liebe einer Art moralischen Prinzips; sie ist vielmehr die persönliche Begegnung mit Gott und das Vertrauen auf die göttliche Vorsehung. Es ist eine persönliche Beziehung, da Gott zum Menschen wurde – nach jüdischem Brauch – zum Vater. Die christliche Tradition fügte diesem Konzept die Vorstellung des Sohnes und des Heiligen Geistes hinzu. Nur ein Mensch kann Liebe erwidern; Dinge, Ideen und Prinzipien sind dazu nicht fähig.

Die Religion selbst ist kein Äquivalent zur Ethik oder zum Gesetz. Eine absolute Ethik, (wenn es denn eine gibt), kann indessen nur möglich sein, wenn es eine grundlegende Verbindung zwischen Gott und Mensch gibt. Das Wesen der Ethik, das obligatorisch ist in Bezug auf die universelle Gültigkeit, kann nur darauf beruhen, dass begriffen wird, was die *Schöpfungslogik* verlangt. Ohne solch eine vorgefasste Gewissheit ist die globale Ethik unvorstellbar. Laut Martin Buber folgt daraus:

In der Beziehung zu Gott sind unbedingte, Ausschließlichkeit und unbedingt Einschließlichkeit eins. Wer in die absolute Beziehung tritt, den geht nichts Einzelnes mehr, nicht Dinge und nicht Wesen, nicht Erde und nicht Himmel; aber alle ist in der Beziehung eingeschlossen. Denn nicht von allem absehen heißt in die reine Beziehung treten, sondern alles im Du sehen; nicht der Welt entsagen, sondern sie in ihren Grund stellen. Von der Welt wegblicken, das hilft nicht zu Gott; auf die Welt hinstarren, das hilft auch nicht zu ihm; aber wer die Welt in ihm schaut, steht in seiner Gegenwart. (Buber, 1995, S.74-75)

Religionen können nicht durch auf Moral basierenden Glauben zerstört werden. Diese Thematik wird in Bonhoeffers Ethik behandelt. Gott ist viel größer als wir. Er kann jederzeit die Ethik *aufheben*. „Erst wenn mich das Gebot mich nicht nur als Übertreter der Grenzen bedroht, sondern wenn es mich durch seinen sachlichen Gehalt überführt, überwindet, befreit es mich von der Angst und Ungewißheit der Entscheidung“. Wir können dies nur nachvollziehen, wenn wir sowohl von unserem Glauben überzeugt sind als auch, dass Gott uns liebt und immer nur nach dem Besten für uns als Individuum und als Kollektiv trachtet.

2. Die „Begegnung“ zwischen Recht, Religion und Ethik

Nach der Betrachtung der grundlegenden Konzepte des Rechts, der Religion und der Ethik ist es offensichtlich, dass es bei allen dreien um *Begegnung* geht, um das Individuum und das soziale Leben des Menschen. Begegnung bedeutet die Beziehung zwischen Menschen, was die Quelle jedes Lebens ist – sowohl im spirituellen als auch im biologischen Sinne. Jedes wahre Leben ist eine Begegnung (Buber, 1970, S.15). Abgesehen von diesem allgemeinen Aspekt sind die Unterschiede auch offenkundig.

Wie wir gesehen haben, helfen uns Normen, unser Leben sowohl auf individueller als auch auf gemeinschaftlicher Ebene menschlicher zu gestalten. Dies bedeutet insbesondere einen Weg zu finden, sodass diese drei Normen am effizientesten zusammenwirken können. Beispielsweise: Welche Rolle möchte ich im Qualitätsmanagement meiner Einrichtung für die religiösen Bedürfnisse meiner religiösen Interessensvertreter einnehmen, wenn ihre

Zufriedenheit nicht gesetzlich vorgeschrieben ist? Ziehe ich einen Klienten ohne komplizierte religiöse Bedürfnisse denen mit speziellen Essens- und Gebetsforderungen vor? Oder könnte es eine andere Frage sein, wie z.B. kann ich eher auf mein Gewissen hören als das Gesetz vorzuschreiben? Um solche Fragen beantworten zu können, müssen wir uns vor allem der *Begegnungen* und der Bedingung jeder Norm bewusst sein.

Natürlich sind aufgrund der Begegnung – des gemeinsamen Bezugspunktes – die miteinander verbundenen Einflüsse des Rechts, der Religion und der Ethik ausschlaggebend für den Nutzen der Gesellschaft. Die gemeinsame Anwendung der Normen ist der Schlüssel und keine Normvorschrift sollte sich um Exklusivität bemühen. Keine Religion sollte den Anspruch auf die Rechtshoheit über die Gesellschaft erheben. Noch sollte irgendein Rechtssystem die Religion im Namen der Menschenrechte kolonisieren.

Wir müssen anerkennen, dass die gemeinsame Anwendung der Rechtsnormen, der Moralität und der Religion tatsächlich dazu geeignet sein könnten, eine praktikable soziale Ordnung zu etablieren. Nichtsdestotrotz dürfen wir von Seiten Gottes niemals erwarten, ohne die Interferenz des Menschen, Normen zu gewähren oder direkt Gesetze zu schaffen, oder gar denken, dass die Ethik Gott ersetzen könnte. Vielleicht macht gerade ein Rechtssystem die Ethik und die Religion überflüssig. Jedes Konzept ist für sich eine fundamentale Kategorie der Begegnung. Religion ist die Begegnung mit dem *völlig anderen*, Ethik ist die Begegnung mit dem anderen, das Gesetz ist die Begegnung mit dem Berechtigten/Verpflichteten.

Eine klare Trennung des Normsystems ist genauso wesentlich, wie sie schwierig ist, da alle drei Disziplinen Hand in Hand arbeiten sollten, anstatt Machtkämpfe auszufechten.

2.1. Erwachsenenspiele

Eric Berne führt die Transaktionsanalyse in seinem Buch „Erwachsenenspiele“ (1964) als eine Art und Weise ein, soziale Interaktionen zu interpretieren. Er beschreibt drei Rollen, bekannt als Eltern-Ich, Erwachsenen-Ich und Kind-Ich und postuliert, dass viele negative Verhaltensweisen auf den Tausch oder die Verwechslung dieser Rollen zurückzuführen sind. Die zweite Hälfte des Buches katalogisiert eine Reihe von *mind games*, in welchen die Leute durch eine vorgegebene und vorhersehbare Reihe von Transaktionen interagieren, die oberflächlich plausibel sind (das heißt, dass sie den Umstehenden oder selbst den involvierten Personen normal erscheinen können), die tatsächlich jedoch Motivationen verbergen, einschließlich der persönlichen Bedeutung der involvierten Parteien, und zu einem klar definierten vorhersagbaren – im Normalfall kontraproduktiven – Ergebnis führen.

Jedes Rechtssystem versucht oft, die Kommunikations- und Sprechweisen des anderen anzuwenden, wobei dies zu einer erheblichen Verwirrung führt. Hier beginnen die Spiele zwischen den Rechtsordnungen. Dies ist dem Sozialarbeiter ausgesprochen bekannt. Am Ende dieser Spiele stellt sich heraus, dass eine Reihe von Normen die andere zielgerichtet benutzt und ihr ihre echte Autonomie entzieht.

Ein exzellentes Beispiel dafür ist, wenn Religion etwas Kraft des Gesetzes verpflichten will, und anstatt die Aufmerksamkeit auf die ultimativen Gründe zu lenken, fanatisch rigide Verpflichtungen auferlegt.

Dasselbe gilt für den Fall, in dem Moralität die aus dem freien Willen hervorgehende Auffassung des „Sollen“ verwirft und sie stattdessen erzwingt, wie es zu Zeiten der sozialistischen Moralität vorkam.

Gewiss kann es auch sein, dass die Rechtsnorm den Versuch unternimmt, die Moralität und möglicherweise die Religion zu unterwerfen und dabei anscheinend universelle Rechte schafft, die sie der ganzen Welt auferlegen möchte. Es kann mehrere Variationen geben, wie die eine Norm versucht, die andere zu unterdrücken.

Spiele-Beschreibung nach Bernes Buch:

C (Con) + G (Gimmick) = R (Response) => X (Switch) => Payoff

Das C steht für *challenge*, das die Schwäche der Person fokussiert (G). Der Challenger antwortet basierend auf seine Schwäche. Je nachdem, wie die Antwort lautet, wird die Schwäche (X) dem Challenger ersichtlich und sie erscheint auch als Äußerung in der finalen Konklusion (P).

Lassen Sie uns all dies anhand eines Beispiels aus der normativen Ordnung betrachten. Als Kommunist war man sich in der Sowjetunion bewusst, dass die marxistische Moralität allein nicht der Gesellschaft auferlegt werden konnte. Deshalb machte man sich die Schwäche der Gesellschaft zunutze, die dem Gesetz vertraute, und gründete die Sowjetunion. Die Gerichte arbeiteten nach der sowjetischen Verfassung, die jedoch beständig bewies, dass Urteile sogar im Voraus im Namen der Moralität verfasst werden konnten und so die Aussagekraft des Gesetzes unmöglich machten. In diesem Fall überschrieb die marxistische Moralität auf einen Schlag das Wesen des Rechtssystems.

Das gleiche kann mit jeder Diktatur oder religiösem Fanatismus passieren, wo religiöse oder politische Ideologie die moralischen Überzeugungen und das Rechtsbewusstsein der Menschen angreifen und beweisen, dass letzten Endes religiöse und politische Überzeugen allen Normen überlegen sind.

Im Bereich der Sozialen Arbeit können wir auf ähnliche Fälle treffen, in denen bspw. ein Bettler unter Berufung auf Gott Unterstützung sucht oder in denen die Einrichtung den Ethikkodex nur anwenden würde, um jemanden auf dessen Grundlage zu sanktionieren (sofern es keine direkt anwendbare Gesetzgebung dafür gibt).

All dies führt zu erheblichen Spannungen. Es ist interessant zu sehen, wie Kardinal Sarah es aus rechtlicher Sicht darstellt. Seiner Ansicht nach besteht das Spiel mit der Moralität darin, das Leben eines westlichen Menschen auf den strikten Rahmen des Rechtssystems zu beschränken und dem Individuum praktisch seine Freiheit zu entziehen. Damit ein Individuum seine Freiheit allerdings überall genießen kann, bietet das Rechtssystem die Freiheit von den klassischen moralischen und religiösen Zwängen für ein Leben in Freiheit. Das heißt, dass Immoralität und Gottlosigkeit zum Territorium der Freiheit wurden. Jedoch ohne zu realisieren, dass das Gesetz uns so zunehmend unserer eigentlichen Freiheit beraubt und uns in eine globale Matrix der Produktion und des Konsums zwingt. (Sarah und Diat, 2019, S.348).

2.2. Die Komplexität der Normen

Wenn man die Geschichte des Rechts betrachtet, kann man feststellen, wie sich im Laufe der Zeit die Definitionen jeder einzelnen Normenordnung entwickelt haben. Dabei handelt es sich nicht um eine endgültige Sache, sondern um einen ständigen Änderungsprozess.

Nach diesem Ansatz stellten sich primitive Menschen Gott als Schöpfer des Gesetzes und der ethischen Regeln vor. Dem folgte eine Periode, in der die Menschen dachten, dass *Gott seine Macht dem Monarchen übertrug*, der wiederum im Namen Gottes zum Schöpfer des Gesetzes und zum obersten Wächter der Ethik wurde. Dann *wuchs* der aufgeklärte Mensch *aus seiner Kindheit heraus* und baute erst auf die Vernunft – dann auf das Medium der Macht und des Geldes – um das Gesetz zu schaffen, das im Wesentlichen sowohl die Regeln der Religion als auch der Ethik umfasste. Der Glaube und die darüberhinausgehende Ethik sind nicht Teil der universell gültigen Dinge der Gesellschaft.

In modernen religiösen Dialogen ist es wesentlich, die Beziehungen zwischen unterschiedlichen Normen zu verdeutlichen. Es muss erklärt werden, dass die Exekution einer aus einer muslimischen Religion zum Christentum konvertierten Person nicht Gottes Wille ist, sondern ein mangelbehafteter Verteidigungsmechanismus der Gemeinschaft oder möglicherweise eine rechtmäßige Handlung, die gegen die Normen der Ethik und der Religion verstößt.

Es kann zu Missverständnissen führen, wenn wir denken, dass ein Rechtssystem religiöse Wurzeln hat, oder wir davon ausgehen, dass das Recht keine andere Grundlage hat als das Recht selbst. Rechtssysteme und Ethik werden niemals jemanden erlösen und es ist auch nicht ihr Zweck. Ebenso wenig wird eine Religionspolizei jemanden Gott näher bringen. In Wirklichkeit ist es nicht das Gesetz, sondern die Menschen, die religiöser sein müssen, um sich dem Schöpfer nähern zu können.

Es ist unerlässlich zu verstehen, dass der Mensch nicht bloß aufgrund der Erlösung oder seiner Angst vor einer Art Hölle an Gott glaubt. Der Mensch glaubt an Gott, weil es ein existenzielles Bedürfnis für ihn ist. Wo auch immer er hinsieht, trifft er auf Gott, ohne den er keinen Sinn in seinem eigenen Selbst oder seine endliche Existenz sieht. Ebenso ist der Mensch nicht ethisch aufgrund seiner Angst vor Ausgrenzung. Es liegt vielmehr daran, dass er sonst nicht fähig wäre, sich selbst als gesundes Individuum zu verstehen; er wäre unfähig, einer Gemeinschaft anzugehören. Genauso offensichtlich ist es, dass ein Bürger ein Gesetz nicht befolgt, weil er ein Rechtsexperte ist oder Luhmanns Theorie der Gesellschaft (1983) gelesen hat oder die Verfassung. Vielmehr ist dies darauf zurückzuführen, dass das Rechtssystem seine fundamentalen Interessen schützt. In Streitfällen liefert es zudem einen dem Anschein nach objektiven Rahmen für einen angemessenen Urteilspruch. Im Grunde genommen unterlassen wir Straftaten nicht, weil wir das Strafgesetzbuch kennen, sondern weil unser natürlicher Sinn für das Recht, unser Sinn für die Moral, gegen das Begehen der Sünde aufbegehrt.

Andernfalls wäre es sinnlos zu versuchen, die Religion von ihrer göttlichen Grundlage zu befreien oder die Rechtsordnung der transzendenten Legitimation unterzuordnen. Diese Bestrebungen scheiterten immerzu. Stattdessen müssen wir eine Vision eines Menschen erschaffen, die das Gesetz, die Ethik sowie die Religion umfasst. Wir müssen nicht unbedingt eine Schnittmenge aus dem Gefüge von Recht, Ethik und Religion finden. Dafür

sollten wir jedoch jedes einzelne davon in ein umfassenderes Gefüge einteilen. Dies wäre dann das Gefüge des individuellen und kollektiven Selbstverständnisses der Menschen. Der Mensch muss als Wesen gesehen werden, das die Religion, die Ethik und das Gesetz für sein Selbstverständnis und das Überleben der Gemeinschaft braucht. Das Bild des Gesetzes ist nichts anderes als das Selbstbildnis. Daher ist die Frage angebracht. Wie verhalten sich mein Wille, meine Normen und meine Religion zum Willen des Staates in Bezug auf mich?

Als Beispiel für die Notwendigkeit einer Trennung der Normsysteme können wir feststellen, dass trotz seines Anscheins das Gebot des *Tötungsverbots* in der Rechtsnorm, der Moral und der Ethik nicht genau dasselbe meint. Nach dem Gesetz ist jeder zu bestrafen, *der einen anderen tötet*, in der Annahme, dass seine Handlung eine Gefahr für die Gesellschaft darstellt. Die Tötung eines Fötus oder die Sterbehilfe sind beides Morde. Jedoch wird es insbesondere im Rechtssystem nicht als Mord betrachtet und nicht ein Fall für das Strafrecht werden, weil der Gesetzgeber es nicht als Gefahr für die Gesellschaft erachtet oder es einfach nicht in der Rechtsverordnung unterbringen kann (beispielweise kann ein Fötus aus Sicht des Strafrechts nicht als Mensch erachtet werden oder es können Ausnahmen definiert werden, wann es akzeptable ist, jemanden zu töten). Das Normsystem der Ethik verfolgt einen grundverschiedenen Ansatz. In diesem Fall reflektiert die Interpretation des Gebots *Du sollst nicht töten* die Sitten einer Gesellschaft und das Gewissen des Individuums. Selbst wenn Abtreibung legal ist, hat die Mutter Gewissenbisse. Des Weiteren hebt das Normsystem der Religion die ganze Thematik auf eine andere Dimension und beurteilt das *Tötungsverbot* in Bezug auf die Schöpfer-Schöpfung-Beziehung, die selbst Umweltschäden, schädliche Süchte und das Töten von Tieren einschließt.

Infolgedessen ist es eindeutig, dass wir über Normsysteme sprechen, die innerhalb ihrer eigenen logischen Ordnung funktionieren. Jede einzelne davon transformiert – durch das Befolgen der eigenen Regeln – ihre Außenwelt in ihr eigenes Zeichensystem auf eine normativ geschlossenen Art. Dies alles bedeutet allerdings nicht, dass es keine Verbindung zwischen den Normsystemen gibt, oder dass sie sich nicht mit kognitiver Offenheit näherkommen. Das Gesetz, die Ethik und die Religion haben unterschiedliche Ansätze in Bezug auf die grundlegenden Fragen der Menschen bezüglich dessen, was sie tun oder wie sie leben sollen.

Tabelle 1. Grundlegende Fragen der Normsysteme

	<i>Frage</i>	<i>Antwort</i>	<i>Grundlegende Frage</i>
Das Gesetz	Was darf ich tun?	Alles, was nicht verboten ist, ist erlaubt.	Was darf ich tun?
Die Ethik	Was sollte ich tun?	Alles, was meiner Perfektion und dem Glück anderer dient.	Was sollte ich tun?
Die Religion	Warum darf ich / sollte ich handeln?	Aus Liebe zum Schöpfer und der anderen, zum Zweck der Existenz.	Warum sollte ich handeln?

Quelle: Ausarbeitung des Verfassers

Tabelle 2: Anwendung der grundlegenden Fragen der Normsysteme

	<i>Frage</i>	<i>Antwort</i>	<i>Grundlegende Frage</i>
Das Gesetz	Was darf ich tun?	Alles, was nicht verboten ist, ist erlaubt.	Was darf ich tun?
	Diebstahl? Verbrechenscodex: Wer eine fremde bewegliche Sache einem anderen in der Absicht wegnimmt, die Sache sich oder einem Dritten rechtswidrig zueignet, begeht Diebstahl.	Kein Diebstahl, wenn nur ich das Auto eines anderen nehme. Kein Diebstahl, wenn sie nicht beweisen können, dass ich es bin.	Gibt es ein Risiko zu scheitern? Habe ich einen guten Anwalt?
Die Ethik	Was sollte ich tun?	Was dient meiner Perfektion und dem Glück anderer?	Was sollte ich tun?
	Diebstahl? 2407 Auf wirtschaftlichem Gebiet erfordert die Achtung der Menschenwürde die Tugend der Mäßigung, um die Anhänglichkeit an die Güter dieser Welt zu zügeln; die Tugend der Gerechtigkeit, um die Rechte des Nächsten zu wahren und ihm zu geben, was ihm zusteht; und die Solidarität gemäß der Goldenen Regel. (Katechismus der Katholischen Kirche)	Es ist auch Diebstahl, wenn ich einen Vorteil aus meinen Angestellten oder der Natur ziehe.	Kann ich mich um des gesunden Menschenverstands willen frei gegen meine Wünsche und Neigungen entscheiden?
Die Religion	Was darf ich tun? Sollte ich handeln?	Aus Liebe zum Schöpfer und der anderen, zum Zweck der Existenz.	Warum sollte ich handeln?
	Diebstahl? Jesus lobt Zachäus für sein Versprechen „Wenn ich von jemanden zu viel gefordert habe, gebe ich ihm das Vierfache zurück“ (Lk, 19:8)	Ich bin ein Dieb, bis ich die Sache mit Gott begleiche.	Ich muss vor Gott aufrichtig sein, deshalb gleiche ich es so oft wie nötig, auch ohne Dankbarkeit und wortreiche Beurteilung aus.

Quelle: Ausarbeitung des Verfassers.

Nun sollen alle Eigenschaften jedes Normsystems präsentiert und danach ihre Verbindung einzeln analysiert werden.

Tabelle 3. Eigenschaften der Normsysteme

	<i>Religion</i>	<i>Ethik</i>	<i>Gesetz</i>
<i>Existenzielle Frage</i>	Warum darf ich handeln? (Warum sollte ich handeln?)	Was sollte ich tun? (Meine Perfektion und das Glück der anderen) (Wie sollte ich handeln?)	Was darf ich tun? (Es ist alles erlaubt, was nicht verboten ist.)
<i>Art der Verpflichtung</i>	Sie herrscht mit absoluter Macht, aber wie kann ich Fanatismus vermeiden?	Sie herrscht mit der Macht des Anstands, aber „warum sollte ich anständig sein?“	Es herrscht mit der Macht des Staates, aber was ist das Wesen von Gut und Böse?
<i>Ziel der Befolgung der Normen</i>	Ein Teil der Ewigkeit werden.	Ein Mitglied der Gesellschaft bleiben.	Individuelles Wohlergehen
<i>Die Art des Strafmaßes</i>	Verlust der Verbindung zur Ewigkeit.	Verlust der Mitgliedschaft in der Gesellschaft, Reue.	Individuelle Einschränkung im Falle der Enthüllung.

Quelle: Ausarbeitung des Verfassers.

Es ist klar ersichtlich, dass es gefährlich ist, beide Normen auf eine Art und Weise zu vermengen als auch zu trennen, die ihre Zusammenarbeit und Verbindungen als unmöglich erachten. Genau aus diesem Grunde müssen wir eine klare Unterscheidung vornehmen und ihre Beziehungen zueinander exakt definieren. Dieser Versuch soll in den nächsten Kapiteln unternommen werden.

3. Die Verbindungsmuster der Normsysteme

Wie bereits festgestellt wurde, sind die genaue Unterscheidung der Normsysteme und eine klare Beschreibung ihrer Verfahrensvorschriften äußerst wichtig. Ferner ist es bei der Regulierung des menschlichen Lebens zwingend erforderlich, die drei Normsysteme und ihre Verbindung miteinzubeziehen. Im Folgenden sollen die bekanntesten Verbindungsmuster präsentiert werden, die die Normsysteme miteinander verbinden. Diese Muster zu kennen ist von entscheidender Bedeutung, da einzelne Einrichtungen basierend auf diesen Mustern ihre eigene Regulierungssysteme gestalten.

3.1. Der Ethikkodex

Ethikkodizes sollten eine wesentliche Rolle im Leben jeder Gemeinschaft spielen. Diese Kodizes können sowohl rechtliche, moralische und - wo angebracht – religiöse Verfahrensvorschriften, als auch Gemeinschaftsangelegenheiten enthalten und somit das Zusammenspiel aller drei Normen widerspiegeln.

Ein guter Ethikkodex hilft allen Interessensvertretern, die beste Lösung für die Gemeinschaft und das Individuum in einer bestimmten Entscheidungssituation zu finden. Genau aus diesem Grunde müssen Einrichtungen sicherstellen, dass diese Kodizes hinreichend

vorbereitet und kommuniziert werden. Jeder Einzelne muss den Vorschriften dieses Kodizes Beachtung schenken.

Ethische Kodizes könnten ein bedeutendes Mittel sowohl zur Etablierung von Regeln sein, die in den Gesetzen des jeweiligen Gebietes nicht vorhanden sind, als auch um diese im praktischen Sinne akkurater zu gestalten. Es ist ein internes Regelsystem, eine Regulation, welche die Menschen innerhalb der – normalerweise professionellen – Gemeinschaft befolgen müssen.

Nichtsdestotrotz kennen die Mitarbeiter die ethischen Regeln oft nicht oder nur unzulänglich. Gewiss ist die unzureichende Vertrautheit mit dem ethischen Kodex kein Zufall; Betroffene gehen davon aus, dass es sich lediglich um allgemeine Richtlinien handelt und nicht um eigentliche Regeln, die für sie von Bedeutung sein könnten. Der Grund für all dies könnte darin liegen, dass diese Kodizes solch „politisch korrekte“ Prinzipien definieren, die für die Gemeinschaft keinen substantziellen Inhalt bieten. So beginnt zum Beispiel die Mehrheit der die Sozialarbeiter betreffenden ethischen Kodizes mit dem Satz: „Alle Menschen sind gleich geschaffen“ und mit den Prinzipien der Menschenwürde, um sie dann zu warnen, dass keiner über seine politischen (oder selbst religiösen) Ansichten sprechen darf.

Eine religiös engagierte Einrichtung sollte mindestens versuchen, die Prinzipien zu erklären. Vielleicht durch die Betonung, dass die für die Gemeinschaft größte Macht Gott ist, der in der Heiligen Schrift zu den Menschen spricht, sowie durch Bräuche und kirchliche Vorschriften. Infolgedessen können wir bestimmen, dass jeder Mensch bezüglich der Tendenz zur Sünde gleich ist, aber die Würde jedes Menschen entspringt seinem Streben, sich dieser Sünden zu befreien. Und genau dabei wird dem Einzelnen von der Gemeinschaft geholfen. In einer kirchlichen Einrichtung ist es undenkbar, nicht über Gott zu sprechen, da das Fundament der Identität der Einrichtung nicht verborgen werden kann. Aufgrund dessen ist es unmöglich, das im Ethikkodex aufgeführte Verbot der Politisierung in einer kirchlichen Einrichtung mit dem Verbot der Thematisierung Gottes gleichzusetzen. Die hier beschriebenen Prinzipien sollen lediglich zu Gedankengängen anregen, mit denen wir eine Debatte beginnen können, im Laufe derer die Gemeinschaft – ohne irgendeinen der Werte aufgeben zu müssen – einen Ethikkodex ausarbeitet, der die Norm des Gesetzes, der Ethik und der Religion gleichwertig umfasst.

Selbst das Verfahren, bei dem die Gemeinschaft ihr eigenes ethisches Regelwerk mithilfe demokratischer Gesprächsrunden erstellt, könnte von besonderer Bedeutung sein. In diesem Sinne haben Ethikkodizes, die von oben auferlegt werden, kaum eine ethische Bedeutung. Im Falle von kirchlichen Einrichtungen könnte es wichtig sein, zur Bestimmung und Festlegung der *Aufgabe der Gemeinschaft*, die uns die *Wir-Identität* verleiht, jeden Beteiligten miteinzubeziehen. Hierfür ist es nicht zwingend notwendig in Paragraphen festgesetzte ethische Regeln aufzustellen und zu akzeptieren. Vielleicht könnte ein Bild oder ein religiöses Symbol diese Funktion viel effektiver erfüllen. Ethische Kodizes in diesem weiteren Sinne (Unternehmenskultur) könnten sogar geeignet sein, auch Elemente zu enthalten, die mit dem Normsystem der Religion in Verbindung stehen.

Wir sollten jedoch nicht vergessen, dass es in der Ethik keine einmalige, völlig unveränderbare Stellungnahme gibt. Die Ethik braucht sowohl Wiederholungen als auch Zeit, sowie ihre Regeln, die sich – einhergehend mit dem Leben – beständig ändern. Ein

weiteres bedeutendes Element der Ethik ist, dass es bezüglich ihrer Aussagen nicht nur darum geht, ob etwas wahr ist oder nicht, sondern auch darum, welche Autorität diese Aussagen verkündet. Bei der Erstellung eines jeden ethischen Kodex ist es unabdingbar, eine wahrlich authentische Autorität zu finden.

Eine Ethik kann nicht ein Buch sein, in dem aufgeschrieben steht, wie alles in der Welt sein sollte, aber leider nicht ist ... Eine Ethik kann nicht ein Nachschlagewerk sein für garantiert einwandfrei moralisches Handeln ... Ethik und Ethiker reden nicht dauernd in das Leben hinein, aber sie machen auf die Störung und die Unterbrechung aufmerksam, die alles Leben von seiner Grenze her durch das Sollen erfährt. Ethik und Ethiker wollen nicht das Gutsein an sich, also als Selbstzweck darstellen, sondern sie wollen, gerade indem sie streng vom "Ethischen", von dem Grenzereignis des Sollens her sprechen, dafür Raum schaffend dazu helfen, *mitleben zu lernen* (Bonhoeffer, 2020, S.372).

3.2. Standards und Qualitätssicherung

Qualitätssicherung erlaubt es uns, die Anforderungen unserer Verbraucher messbar zu decken. Dafür müssen wir natürlich wissen, wem welche Leistung, durch welche Prozesse zur Verfügung gestellt wird. Zusätzlich sollten wir uns bewusst sein, wer unsere Verbraucher wirklich sind und was ihre eigentlichen Erwartungen sind. Müssen wir beispielsweise wissen, ob wir die Erwartungen von Erwachsenen, Verwandten, Betreibern, Besitzern oder des Staates in einem Pflegeheim erfüllen müssen? Zur Beantwortung dieser Fragen braucht es oft das Zusammenwirken der drei Normen.

Heutzutage machen wir oft die Erfahrung, dass viele Standards- und Qualitätssicherungssysteme die Zusammenarbeit beschreiben und kontrollieren, indem sie das Werkzeug der formalen Logik auf eine eher polarisierte Weise nutzen, als dies in der Beschreibung des Positiven Rechts der Fall ist (Luhmann). Ein modernes Beispiel dafür ist die rein formalisierte Regulierung, die in der Maschine-zu-Maschine-Kommunikation und in der Mensch-zu-Maschine-Kommunikation zum Einsatz kommt. Einerseits entsteht ein vollkommen sicheres funktionierendes Entscheidungssystem, während andererseits genau dies der Grund ist, warum uns das *summum ius summa iniuria* droht (Höchstes Recht ist höchste Ungerechtigkeit). Wir haben einen Bereich der Vorschriften erreicht, wo wir – für den vom Prinzip der Gerechtigkeit angetriebenen Menschen – wieder zur kombinierten Anwendung der einzelnen Normsysteme zurückkehren müssen.

Dieses Niveau der Regulierung könnte auch für soziale Einrichtungen gelten, da die Implementierung eines seriöseren Qualitätssicherungssystems auch im Dienstleistungssektor unvermeidbar ist. Ferner wäre es vielversprechend über solche Standards nachzudenken, die zukünftig beispielsweise das ganze soziale Vertriebsnetz (z.B. Telemedizin, Signalgeräte für die häusliche Pflege, Risikobewertung usw.) einheitlich regulieren könnten.

Jedoch sollte man auch wissen, dass Qualität ohne die Berücksichtigung der höheren Bedürfnisse der „Verbraucher“ unvorstellbar ist.

3.3. Compliance

Die Notwendigkeit der Angliederung der Normsysteme ist nicht nur in der internationalen Politik klar ersichtlich, sondern auch im Wirtschaftsleben. Die Verbindungsmuster des Gesetzes und der Ethik tauchen auch in den Wirkungskreisen von Konzernen und NGOs auf und bisweilen tritt auch die Frage der Religion auf. Compliance-Systeme beschreiben solche Muster. Dies bezieht sich im Normalfall auf das Regulierungssystem internationaler Konzerne, das auch die Art von Wertemanagement miteinbezieht, welches den rechtlichen und ethischen Behörden insbesondere in Bezug auf die Integrität große Aufmerksamkeit widmet. Unternehmen haben realisiert, dass es im internationalen Wettbewerb ein Erfordernis ethischer Ausdrucksformen gibt, die vom Markt anerkannt werden könnten. Folglich müssen Unternehmen auch in Ethik investieren – über die Befolgung der Gesetze hinaus. Compliance ist jedoch zur Vereinigung dieser drei Normsysteme ungeeignet, da es einerseits religiöse Normen nicht wirklich berücksichtigt, und sich andererseits an der Aufdeckung von Missständen im Unternehmen klammert, anstatt das oberste Ziel der Darstellung der Werte zu haben.

In diesen Bereichen sollte die kanonische Normenfestlegung nach der Spitze streben; nicht nur um die Erwartung des Staates zu erfüllen, sondern auch um Gerechtigkeit in Übereinstimmung mit ihren nicht-rechtlichen Wertesystemen zu repräsentieren. Die von der Kirche benutzte Methode zur Sicherung der Integrität sollte entschieden ein Teil davon sein. Denn bisher ist in dieser Art von Literatur die Etablierung religiöser Compliance völlig unauffindbar.

3.4. Internationales Recht

Soziale Einrichtungen nehmen oft die Form einer internationalen Organisation an. Ihre Tätigkeit wird in diesem Fall auch vom internationalen Recht bestimmt.

Bei seiner Entstehung berücksichtigte das internationale Recht bereits ethische und religiöse Gesetze mit guten Praktiken und Bräuchen. Internationales Recht reguliert hauptsächlich die Beziehungen souveräner Staaten und stellt gleichzeitig die Übereinkunft und Akzeptanz einer supranationalen Behörde dar.

Internationales Recht hatte das scheinbar utopische Ziel, eine Koalition zwischen den Nationen ins Leben zu rufen, die der Verwirklichung eines dauerhaften Friedens und der exponentiell wachsenden Zusammenarbeit fähig ist.

Es ist offensichtlich, dass internationale Rechte nur eingehalten werden können, wenn es eine bewusste ethische und religiöse Überzeugung gibt. Andernfalls können die Prinzipien der internationalen Gleichheit und der Souveränität kaum eine Wirkung erzielen.

Eine neue, gemeinsame Kommunikationsplattform muss eingeführt werden. Hinsichtlich der praktischen Umsetzung müssen kirchliche Dienste die ausführenden Behörden auf internationaler Ebene kühn auf die Notwendigkeit einer gerechteren Welt hinweisen. Es ist nicht genug, die Symptome zu behandeln; wir müssen auch die Krankheit selbst behandeln.

3.5. Naturrecht

Aus unserer Sicht ist das Naturrecht das Verbindungsmuster der Normsysteme des Rechts, der Religion und der Ethik. Es ist ein System, das in der Lage ist, die eigentlichen Normen mit ihren gleichbleibenden Zwecken zu verbinden. Jede einzelne Norm bestimmt

Handlungen, die für eine unvergängliche Ordnung oder als gleichbleibender Zweck geeignet sind. Dieser Zweck ist immer das nachhaltige Leben und der Sinn. Deshalb ist das Naturrecht nicht Gesetz, Religion oder Ethik; vielmehr ist es ein lebendiges Muster der Zusammenarbeit dieser drei Normsysteme.

In seiner Naturrechtsfunktion bezieht es den mensch-orientierten Zweck des Rechtssystems ein und schlägt unter Berücksichtigung des Gerechtigkeitskonzepts Lösungen für praktische Probleme vor. All dies erfolgt unter Berücksichtigung der Gesamtheit der Menschen und des Sinns der menschlichen Existenz - nämlich der Fähigkeit des Menschen, die Bedeutung des Bedürfnisses zu erkennen - wie auch unter Berücksichtigung der Tatsache, dass Menschen nur mit der Hilfe des Glaubens fähig sind, ihrem Bedürfnis nach vollkommener Selbsterkenntnis Genüge zu leisten. (Pizzorni, 1985, S.607)

Das Naturrecht hat seinen Ursprung in der Beobachtung (der Hypothese), dass der Kosmos aus der Unordnung (Chaos) hervorging und der Ordnung (Selbst-Transzendenz) entgegensteuert. Es ist zudem auch darauf zurückzuführen, dass die menschliche Intelligenz die Fähigkeit hat, das Wesen der Dinge unabhängig von der menschlichen Vertrautheit zu erkennen. Diese Erkenntnis wird durch die Normsysteme des Gesetzes, der Ethik und der Religion unterstützt (Kant).

Es steht außer Zweifel, dass jedes Normsystem Phänomene auf seine eigene Art beschreibt, und diese sich wiederum nach ihren eigenen Kodizes richten. Wir können Naturrecht nicht als eine Art Super-Recht, Super-Ethik oder Super-Religion betrachten, das in der Lage ist, durch Kombinierung der Normsysteme die Probleme selbst zu lösen. Es ist jedoch gewiss, dass sich die Denker dem Naturrecht zuwandten, wann immer sie den Versuch unternahmen, die lebensverändernden Ereignisse der Menschheit zu interpretieren. In unserer gegenwärtigen Welt muss sich den Fragen des Menschen, der Liebe, der Aufopferung, der Macht wieder auf eine neue Art genähert werden. Genau aus diesem Grunde könnten wir wieder einmal den holistischen und praktischen Ansatz des Naturrechts gebrauchen, der durch die in allen Bereichen der Gesellschaft aktiven karitativen Einrichtungen effizienter repräsentiert werden kann (könnte).

3.6. Menschenrechte

Im Falle der Menschenrechte lässt sich eine starke Verbindung zwischen dem Gesetz und der Ethik ausmachen. Darüber hinaus finden wir die Wurzeln der Menschenrechte im Naturrecht, insbesondere im christlichen Naturrecht. Aus diesem Grund beziehen sich christliche Denker oft auf die Menschenrechte. Nichtsdestotrotz gilt es im Blick zu behalten, dass Menschenrechte, die auf das Naturrecht zurückzuführen sind, nur eine Auslegung sind, und dass einhergehend mit der Verbannung des Naturrechts auch die Erkenntnis verbannt wird. In dieser klassischen Auslegung ist die Grundlage der Menschenrechte der Mensch, der in der Lage ist, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden (moralisches Wesen) und möglicherweise zwischen heilig und profan (religiöses Wesen). Das ist die Ebene der Menschenrechte, die in gewisser Hinsicht überall auf der Welt von der Mehrheit anerkannt wird (Johnston, Islam and human rights). Unglücklicherweise wurde diese Ebene der Menschenrechte oft Teil der bereits erwähnten Spiele. Ihr Inhalt wurde aufgrund geopolitischer Interessen höchst politisiert und zu einem Instrument der Ideologien.

Sich von diesem Ansatz unterscheidend ist einer, der die Menschenrechte im Grunde auf den Gedanken der Aufklärung und insbesondere der Französischen Revolution zurückführt. Basierend auf der Trennung von Karel Vasak, können wir eine Unterscheidung zwischen erster, zweiter und dritter Generation an Menschenrechten vornehmen. Zur ersten Generation gehören die Bürgerrechte (Freiheiten, z.B. Pressefreiheit, Versammlungsfreiheit, Religionsfreiheit...) und politische Rechte (z.B. Wahlrecht). Der zweiten Generation gehören die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte an. Die dritte Generation besteht aus den Solidaritätsrechten, auch bekannt als Globalisierungsrechte. Hierzu gehört üblicherweise, dass transnationale Konzerne mit Grundsätzen wie das Recht auf eine gesunde Umwelt oder das Recht auf nachhaltige Entwicklung einhergehen sollten, was gegenwärtig zunehmend debattiert wird.

Da diese Menschenrechtskategorien vermehrt übergeordnete Ziele angeben, könnte ihre Auslegung auch zunehmend Konflikte hervorrufen, die nur durch den korrekten Gebrauch des konzeptuellen Rahmens der Moralität und Religion gelöst werden können.

Schlussfolgerungen

Nach der Klärung der Definitionen und der Verbindungsmuster des Rechts, der Ethik sowie der Religion, erscheint es als einleuchtende Aufgabe, dass vor einer Entscheidung, jeder in seiner eigenen Einrichtung und seinem Leben seine Erfahrungen in das Kräfteverhältnis der Normen stellen sollte, um selbstbewusste Entscheidungen treffen zu können. Es könnte der simplen Selbstprüfung oder gar der Bildung eines ethischen Kodex für die Einrichtung, wenn nicht sogar der Qualitätssicherung dienen. Diese Normen werden bestimmen, wie Spiritualität sich selbst im Dienste am anderen und sogar in deren institutionalisierten Diensten manifestiert.

Es mag Sozialarbeitern zunächst uninteressant erschienen sein, sich mit jedem einzelnen Normengefüge zu befassen. Nichtsdestotrotz kann es niemals uninteressant sein, Fragen zu beantworten, die aus den Beziehungen der Menschen untereinander auftreten. In Situationen, die die Person direkt betreffen, muss der Sozialarbeiter zuverlässige Entscheidungen im Einklang mit den Anforderungen des Gesetzes und der Moral treffen. Als religiöser Mensch muss er darüber hinaus auch die Erwartungen des Schöpfers miteinbeziehen. Damit diese drei Systeme der Erwartung (das Recht, die Ethik und die Religion) nicht zum Chaos, sondern zu einer präzisen Ordnung werden, war es notwendig, die Konzepte deutlich zu trennen und ihre Verbindungspunkte zu erläutern.

Fragen zur Selbstreflexion

- Nach welchen Regeln kann diese Frage entschieden werden: Was für ein Geschenk dürfen Sie in Verbindung zu Ihrem eigenen sozialen Beruf akzeptieren und warum?
- Welche rechtlichen, moralischen und religiösen Regeln wenden die Bewohner sozialer Einrichtungen an, um ihr Leben zu gestalten? Wie wirkt sich dies auf den Sozialarbeiter aus?
- Wie können die Religion und moralische Glaubensinhalte eines Sozialarbeiters den Verlauf seiner Arbeit beeinflussen? Können das Recht und die Moralität im Widerspruch zueinanderstehen?

Literatur

- Anzenbacher, A. (2010). *Einführung in die Philosophie*. 7th ed. Freiburg i.Br.: Herder.
- Berne, E. (1964). *Games people play: The psychology of human relationships*. New York: Grove Press.
- Bonhoeffer, D. (2020). *Ethik*. 6. Auflage. Gütersloher Verlagshaus.
- Buber, M. (1995) [1923]. *Ich und Du*. Reclam: Stuttgart
- Buber, M. (2016) [1952]. *Eclipse of God. Studies in the Relation between Religion and Philosophy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Frank, L. Sz. (2005). *A társadalom szellemi alapjai*. Kairosz.
- Fromm, E. (1977). *Psychoanalysis and Religion*. New Haven: Yale University Press.
- Kant, I. (2002) [1788]. *Critique of Practical Reason*. Transl. W. S. Pluhar. Cambridge: Hackett Publishing.
- Kierkegaard, S. (1987). *Either / Or. Part II*. Kierkegaards Writings IV. Transl. H.V. and E.H. Hong. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Luhmann, N. (1983). *Legitimation durch Verfahren*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Otto, R. (1968) [1917]. *The Idea of the Holy*. Oxford: Oxford University Press.
- Pannenberg, W. (1970). *What is man?* Philadelphia: Fortress.
- Pizzorni, R. (1985). *Il diritto naturale dalle origini a S. Tommaso d'Aquino*. 2nd ed. Roma: Città Nuova.
- Stammler, R. (1925) [1902]. *Theory of Justice*. Transl. I. Husik. New York Macmillan.
- Sarah, R.; Diat, N. (2019). *Le soir approche et déjà le jour baisse*. Paris: Pluriel. (Hungarian: Esteledik, a nap már lemenőben, Szent István Társulat 2019.)
- Wittgenstein, L. (1922). *Tractatus logico-philosophicus*. Transl. C. K. Ogden and F. Ramsey. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.

Zweiter Teil

Einsichten

II.1. Die Selbstverpflichtung der Sozialen Arbeit gegenüber den Klienten

DOI: 10.6094/UNIFR/222771

Michal Opatrný

Einleitung

In der Antike wurde der sogenannte Hippokratische Eid geschaffen, um mitunter die Selbstverpflichtung der Ärzte gegenüber ihren Patienten klar auszudrücken: „Die Verordnungen werde ich treffen zum Nutzen der Kranken nach meinem Vermögen und Urteil, mich davon fernhalten, Verordnungen zu treffen zu verderblichem Schaden und Unrecht“. Mit dieser Selbstverpflichtung wurden helfende Berufe als Berufe eingeführt, die primäre dem Wohl der anderen dienen. Unter diesen helfenden Berufen hat außer der Medizin die Soziale Arbeit die stärkste Verpflichtung ihren Klienten gegenüber. Zwar gehört beispielweise auch die Psychologie zu den helfenden Berufen, aber sie ist auch ein Mittel zur Kontrolle und Repression (d.h. im Dienste der Polizei, der Armee, des Justizsystems sowie des Strafvollzugs). Der Aspekt der Kontrolle und Repression ist in der Medizin und der Sozialen Arbeit erheblich eingeschränkt. Überdies hat die Soziale Arbeit bezüglich des Kinderschutzes auch eine Selbstverpflichtung des Sozialarbeiters gegenüber seinen Klienten – dementsprechend gegenüber den Kindern, dann nämlich, wenn Sozialarbeiter im Namen des Staates handeln, sich der rechtlichen Befugnisse bedienen, sowie Entscheidungen über die Zukunft der Kinder und deren Familien fällen. Im Rahmen des Kinderschutzes hat der Sozialarbeiter das Mandat und die Pflicht, die Kinder im Namen des Staates zu schützen. Die Selbstverpflichtung gegenüber dem Klienten ist in der Sozialen Arbeit dominierend.

Darüber hinaus richtet sich dieses Buch an die Klienten der Sozialen Arbeit. Mit Spiritualität gemeinsam mit ethischer Verantwortlichkeit in der Sozialen Arbeit zu arbeiten, bedeutet vor allem, die Klienten der Sozialen Arbeit zu respektieren und sich ihren Bedürfnissen und Lebenszielen zu verpflichten. Dieses Kapitel soll erläutern, wie die Selbstverpflichtung der Sozialen Arbeit auf die professionelle Ethik der Sozialen Arbeit gründet (erster Teil), was das Mandat der Sozialen Arbeit meint, insbesondere, wenn es in das Leben der Klienten und in die gesellschaftlichen Prozesse eingreift (zweiter und dritter Teil) und welche Schlussfolgerungen (dritter Teil) daraus für das Ziel dieses Buches – im Sinne der Spiritualität in der Sozialen Arbeit und der Ethik in der Sozialen Arbeit – gezogen werden können. Spiritualität wird in der Sozialen Arbeit jedoch im Allgemeinen aus der Perspektive der Spiritualität und ihrer Bedeutung im Leben des Klienten (Hodge, 2015, S.13-26) oder aus der Perspektive der Geschichte der Sozialen Arbeit (Dudley, 2016, S.12) behandelt. Das Ziel dieses Buches ist die Spiritualität auch aus der Sicht der Sozialen Arbeit zu behandeln. Dieses Kapitel beschreibt den Ansatz im Kontext der Sozialen Arbeit.

Was Sie von diesem Kapitel bekommen können

Wissen

Sie verstehen die ethische Grundlage und das Wesen der Sozialen Arbeit.

Sie kennen die ethischen Begründungen für die Selbstverpflichtung der Sozialen Arbeit gegenüber ihren Klienten.

Sie kennen das dreifache Mandat der Sozialen Arbeit.

Sie kennen die Verbindungen zwischen der professionellen Ethik der Sozialen Arbeit und der Anwendung der Spiritualität in der Sozialen Arbeit.

Fähigkeiten

Sie argumentieren in der Sozialen Arbeit in Hinblick auf die Klienten, deren Bedürfnisse sowie deren Probleme.

Sie sind in der Lage, die eigene Erfassung der Lebenslage des Klienten und der Spiritualität zu begründen.

Sie können die Entscheidungsfindung mit den Klienten hinsichtlich ihrer Lebenslage und ihrer Spiritualität begründen.

1. Der Verpflichtung gegenüber den Klienten als Teil der professionelle Ethik

Die Soziale Arbeit muss – wie es in der traditionellen Definition Alice Salomons heißt – verantwortlich für die „Kunst des Lebens“ sein, d.h. für die Unterstützung und Begleitung bei Problemen in der Entwicklung der Lern- und der Lebenskompetenzen, als Hilfe für das Empowerment etc. Dieser traditionelle Ansatz besagt, dass wir zuerst die Probleme ausfindig machen sollten, die jemand mit sich selbst hat und uns zweitens mit den Problemen befassen sollten, welche die Gesellschaft mit hilfsbedürftigen Menschen hat (Thierisch, 2002). Dieses auf die Lebenswelt ausgerichtete Konzept bezieht sich sowohl auf die Tradition der Sozialen Arbeit als auch auf die Sozialpädagogik. In diesem Modell ist die Aufgabe der Sozialen Arbeit die soziale Gerechtigkeit in den Lebensbedingungen im Kontext von Veränderungen, Krisen und aufreibenden Situationen sicherzustellen, mit denen die Menschen in ihrem Leben konfrontiert sind. Da die Lebenslagen gesellschaftlich bedingt sind, ist die Soziale Arbeit gezwungen, sich politisch für die Veränderungen der gesellschaftlichen Strukturen, welche die Lebenswelten betreffen, zu engagieren.

Der aktuelle *Global Social Work Statement of Ethical Principles* (2018) formuliert neun Grundsätze, denen die Soziale Arbeit verpflichtet ist. Diese Grundsätze sind in der internationalen Definition der Sozialen Arbeit aus dem Jahr 2014 verwurzelt und „serves as an overarching framework for social workers to work towards the highest possible standards of professional integrity“ (ebd.). Sieben dieser neun Grundsätze sind direkt klientenorientiert; der achte und neunte Grundsatz formuliert den ethischen Gebrauch der Technologien und der sozialen Medien sowie die professionelle Integrität des Sozialarbeiters:

1. Anerkennung der inhärenten Menschenwürde (der Klienten),
2. die Förderung der Menschenrechte (der Klienten),
3. die Förderung sozialer Gerechtigkeit (für die Klienten),
4. die Förderung des Selbstbestimmungsrechts (der Klienten)
5. die Förderung des Teilnahmerechts (für die Klienten),
6. die Achtung der Vertraulichkeit und Privatsphäre (der Klienten),
7. die Behandlung von Menschen (d.h. Klienten) als ganzheitliche Personen.

Die die soziale Gerechtigkeit fördernden Grundsätze sind auch klientenorientiert, denn Sozialarbeiter „have a responsibility to engage people in achieving social justice, in relation to society generally, and in relation to the people with whom they work“ (ebd.). Darüber hinaus könnte der neunte Grundsatz – die professionelle Integrität der Sozialen Arbeit – als klientenorientiert betrachtet werden, da das Ziel der professionellen Integrität der

Sozialarbeiter im Nutzen und Wohlbefinden des Klienten wie auch in seiner Sicherheit besteht. Daher fußt die Selbstverpflichtung der Sozialen Arbeit gegenüber den Klienten auf der international anerkannten Ethik in der Sozialen Arbeit, die auf der internationalen Definition der Sozialen Arbeit basiert. Ihre Selbstverpflichtung gegenüber dem Klienten ist auch ein Teil der ethischen Substanz der Sozialen Arbeit. Ohne die Selbstverpflichtung gegenüber dem Klienten bleibt die Soziale Arbeit lediglich eine praktische Anwendung der Sozialpolitik, die reine Administration von Sozialleistungen und das bloße Management der sozialen Dienstleistungen wie die häusliche Pflege, Wohnungen für ältere Menschen und Menschen mit Behinderung, etc.

2. Das doppelte Mandat der Sozialen Arbeit

Obwohl es offensichtlich zu sein scheint, dass Soziale Arbeit eine Selbstverpflichtung gegenüber dem Klienten darstellt, bleibt in solch einer Aussage offen, wer der Klient ist. Wie sehr bleiben diese sieben Grundsätze in ihrer Formulierung klientenorientiert, solange offen ist, wer der Klient ist? Der erste Grundsatz besagt:

Social workers recognize and respect the inherent dignity and worth of all human beings in attitude, word, and deed. We respect all persons, but we challenge the beliefs and actions of those persons who devalue or stigmatize themselves or other persons. (ebd., 2018)

Wer ist hier der Klient? Menschen, die unter der Abwertung und Stigmatisierung durch andere leiden? Menschen, die sich selbst, andere oder alle Menschen abwerten und stigmatisieren? Gilt dies gleichermaßen, wenn der Sozialarbeiter gemäß dem dritten Grundsatz soziale Gerechtigkeit im Allgemeinen in der Gesellschaft fördert – ist die Selbstverpflichtung gegenüber der Gesellschaft vergleichbar mit der seines Klienten? Und was passiert, wenn die Bedürfnisse und Lebensziele des Klienten nicht mit den ethischen Grundsätzen der Sozialen Arbeit vereinbar sind.

Ungeachtet der Definition und der ethischen Kodizes, sowohl der internationalen als auch der nationalen, wird die Soziale Arbeit auch durch das Abkommen bestimmt – die Definition von Gegenständen und Zielen der Arbeit des Sozialarbeiters. Während der Erfassung der Lebenslage des Klienten suchen Sozialarbeiter gemeinsam mit ihren Klienten nach solch einer Definition. Nichtsdestotrotz wird ein Sozialarbeiter in der Erfassung der Lebenslage nicht nur durch die ethischen Grundsätze für die Soziale Arbeit, sondern auch durch bestimmte Regeln eingeschränkt – sprich, das nationale Gesetz über Soziale Dienste, interne Regeln für die Hilfsorganisation, Finanzierungsbedingungen und finanzielle Lage der Organisation und ihre Arbeit, Qualitätsstandards usw. Regeln und Finanzierungsbedingungen drücken hier ein weiteres Abkommen aus – das Abkommen zwischen der Sozialen Arbeit und der vom Staat repräsentierten Gesellschaft, ihren Ämtern (d.h. Jugendamt, Arbeitsamt etc.) und Lokalbehörden (regionale Verwaltungen und/oder Gemeindeverwaltungen).

Daher ist die Soziale Arbeit nicht nur für den Klienten, sondern auch für die Gesellschaft verantwortlich und hat zwei Arten von Abkommen, die wenig oder keine Vereinbarkeit besitzen. Diese Doppelverantwortung der Sozialen Arbeit stellt insbesondere auch ausgewählte ethische Grundsätze dar. Auf die Bedürfnisse und Lebensziele des Klienten zu achten, bedeutet nicht, nur auf den speziellen Klienten des Sozialarbeiters zu achten, sondern

auch die potenziellen Bedürfnisse und Lebensziele andere Menschen, und folglich der ganzen Gesellschaft, zu berücksichtigen. Somit können wir von einem doppelten Mandat der Sozialen Arbeit sprechen – dem Mandat des Klienten und dem Mandat der Gesellschaft, die durch den Staat sowie Regional- oder Lokalbehörden repräsentiert wird (Staub-Bernasconi, 2018).

3. Das dritte Mandat der Sozialen Arbeit

Die Soziale Arbeit wird jedoch auch von ihrem zweiten Mandat, der Gesellschaft, bestimmt und muss auf ihr Hauptmandat, den Klienten, achten, während sie zugleich in Bezug auf diese zwei Mandate unabhängig bleiben muss. Dies bedeutet, dass die Bedürfnisse und die Lebensziele der Klienten und der Gesellschaft nicht immer miteinander vereinbar sind. Nicht jedes Bedürfnis oder Ziel der Klienten bzw. der Mehrheitsgesellschaft, wie auch der Minderheit einer Gesellschaft, ist hinsichtlich der sozialen Gerechtigkeit oder der Menschenwürde der (anderen) Mitglieder der Minderheiten in der Gesellschaft mit dem Teilhaberecht oder der inhärenten Menschenwürde anderer Klienten und Menschen in der Gesellschaft vereinbar. Der Weiteren ist Soziale Arbeit

...a part of a state organized and supported system of distribution of resources and services to satisfy certain types of social needs of individuals, families, groups and communities, and to solve, manage or control behaviour considered to be socially problematic or deviant. (Banks, 2001)

Die Ausübung der Sozialen Arbeit ist folglich größtenteils vom Gesetz und der Politik abhängig, wie auch von anderen Vorschriften (Thompson, 2009). Infolgedessen ist die individuelle Autonomie des Sozialarbeiters eingeschränkt (Banks, 2001). Die meisten Sozialarbeiter sind entweder direkt oder indirekt (durch die Unterstützung der sozialen Dienste aus öffentlichen Mitteln) bei der Kommunalverwaltung angestellt, die von Seiten des Sozialarbeiters und der sozialen Dienstleister Loyalität verlangen. Da sie die Funktion der sozialen Kontrolle hat, liegt ihr Hauptanliegen nicht darin, gänzlich im Interesse des Klienten zu arbeiten (Janebová, 2010).

Aus diesem Grund sollte sich die Soziale Arbeit darauf beschränken, den geäußerten Bedürfnissen und Lebenszielen der Klienten zu folgen, ohne eine Erfassung ihrer Lebenslage und ihrer sozialen Situation vorzunehmen. Ferner können Sozialarbeiter oft auch Lücken in der nationalen, lokalen oder kommunalen Sozialpolitik erkennen, und somit Risiken und neue Probleme für ihre Klienten erkennen. Es sollte auch eine Grenze im Bezug auf das Befolgen der Sozialpolitik des Staates ohne eine öffentlich politische Diskussion und Unterhaltung geben. Diese Begrenzung der Sozialen Arbeit sollte von ihrer Professionalität geleitet werden. Ihre Professionalität ist das dritte Mandat der Sozialen Arbeit.

In der Literatur können zahlreiche Definitionen der Profession, der Professionalität und der Sozialen Arbeit als Profession gefunden werden. Die Soziale Arbeit kann auch als einer der etlichen helfenden Berufe definiert werden. Die Präzisierung der Sozialen Arbeit als Profession sollte jedoch auf ihrer ethischen Substanz und ihrem Sinn in ihrer Selbstverpflichtung gegenüber dem Klienten beruhen. Demzufolge kann die Definition der professionellen Sozialen Arbeit als Beratung für den Klienten und die Gesellschaft durch Störung ihrer Interaktion (Musil, 2008, S.66) nicht die Selbstverpflichtung gegenüber dem einzelnen Klienten und dem potenziellen Klienten in der Gesellschaft ignorieren. Ohne solch

eine Berücksichtigung der eigentlichen und vermuteten Klienten, wäre die Soziale Arbeit ein Mittel der Apartheid gegen die Bedürfnisse der Menschen (Staub-Bernasconi, 2018). Die Soziale Arbeit muss zu solchen Überlegungen imstande sein. Sie braucht eine robuste interdisziplinäre und transdisziplinäre theoretische Basis, um unterschiedliche Sichtweisen (z.B. aus der Psychologie und Soziologie) auf das gleiche Problem, sowie um unterschiedliche Ebenen der Abstraktion (wie Methoden für die Praxis, ihre theoretische Erklärung und die ethische und ontologische Begründung der ausgewählten Theorien) miteinander zu verbinden. Diese Fähigkeit, die störenden Interaktionen zwischen dem Klienten und der Gesellschaft nicht nur aus der Sicht des Klienten oder aus der Sicht der Gesellschaft zu berücksichtigen, sondern auch die inter- und transdisziplinäre Basis der Sozialen Arbeit zu bilden, ist der Kern der Professionalität in der Sozialen Arbeit.

Diese Fähigkeit zur Professionalität erfordert dennoch einen „Orientierungssinn“. Dieser Orientierungssinn soll Sozialarbeitern helfen, nicht in den Bedürfnissen des Klienten, der Forderungen der Gesellschaft und der vorgeschlagenen unterschiedlichen Methode, Theorien und ihrer möglichen ethischen und ontologischen Begründungen unterzugehen. In dem Fall, in dem die Soziale Arbeit sich auf den Klienten und seine menschlichen Bedürfnisse fokussiert, wird sich ihre Argumentation „bottom-up“, also von unten nach oben bewegen – sprich vom individuell Spezifischen zum gesellschaftlich Allgemeinen. Der Ausgangspunkt des Gedankens in der Sozialen Arbeit ist dann die Frage, wer vulnerabel ist (Staub-Bernasconi, 2018). Nur nach der Beantwortung dieser Frage können wir nach der Funktion der Sozialen Arbeit für ihre Empfänger und die Gesellschaft, sowie für die Gründer und Betreiber von Sozialdienstleistungen fragen.

4. Die Konsequenzen für das Ziel dieses Buches – Spiritualität und Ethik in der Sozialen Arbeit

Die Frage, wer vulnerabel ist, ist primär eine ethische. Die Soziale Arbeit muss eine Idee und eine Vorstellung des Guten haben – was ist gut für den Menschen, was ist im Leben eines Menschen wünschenswert – um die vom Klienten angesprochenen Probleme evaluieren zu können. Solch eine Idee und Vorstellung basiert auf der Definition der Sozialen Arbeit und wird in den Ethikkodizes angeführt – die Soziale Arbeit ist den ethischen Grundsätzen verpflichtet. Der Kern dieser ethischen Substanz der Sozialen Arbeit wird in Teil eins und drei dieses Kapitels beschrieben. Der Klient und die Gesellschaft (andere potenzielle Klienten) haben allerdings ihre Ideen und Vorstellungen wahrscheinlich auch nicht systematisiert und ausgedrückt. Die Frage zu beantworten, wer vulnerabel ist, bedeutet, dass der Sozialarbeiter eine Erfassung vornehmen und eine Entscheidung dazu treffen muss. Sowohl die Erfassung als auch die Entscheidung haben eine ethische Substanz und Natur – dies ist der Kern der professionellen Ethik der Sozialen Arbeit.

Erfassung und Entscheidungsfindung gehören auch zum Themenfeld der Spiritualität in der Sozialen Arbeit. Spiritualität wie auch Religionen sind bedeutende Wurzeln der Werte und begründen und bilden als solche die Werte sowie die ethischen Vorstellungen einer einzelnen Person oder von Personengruppen, wie beispielsweise der Familien und – in manchen Fällen – auch der Gesellschaft.

Die Erfassung und Entscheidung des Sozialarbeiters wird immer noch von seinen Werten und ethischen Vorstellungen beeinflusst, das heißt auch von seiner Spiritualität und gegebenenfalls von seiner Religion. Es gibt nicht nur die ausdrücklich christliche oder in

einer anderen Religion verwurzelte und inspirierte Spiritualität, sondern auch eine säkulare und humanistische (Payne, 2011) Spiritualität und Ethik, welche den Sozialarbeiter inspiriert und sich auf ihn auswirkt. Daher sollten das Wissen und die Erfahrung seiner Spiritualität ein wichtiger Teil der persönlichen Ethik und Professionalität des Sozialarbeiters sein. Solch eine Selbstbeobachtung könnte ihm dabei helfen, seine Person als Instrument für die Soziale Arbeit zu entwickeln. Was die Spiritualität in der Sozialen Arbeit anbelangt, so bedeutet die Selbstverpflichtung der Sozialen Arbeit gegenüber den Klienten, dass Sozialarbeiter ihre Spiritualität und deren Auswirkungen auf die Person, die persönliche Ethik sowie die Ergebnisse der Erfassung und Entscheidungsfindung kennen müssen.

Die Spiritualität ist allerdings auch ein Teil der Persönlichkeit des Klienten (Dudley, 2016, S.12-21). Das Leben der Klienten kann stark von der in einer Religion verwurzelten Spiritualität beeinflusst sein, beispielweise das Christentum oder der Islam und ihre Richtung, wie z.B. die protestantische Tradition im Christentum oder der Schiismus als Zweig des Islams. Seine Werte und demnach die (nicht systematisierte und geäußerte) persönliche Ethik sowie die Idee und die Vorstellung des Guten können auch durch das ethische System der Religion bestimmt werden. Den spirituellen Hintergrund der Vorstellungen und Ideen des Klienten bezüglich des Guten zu kennen, kann dem Sozialarbeiter helfen, verständlich mit den Klienten zu sprechen, ihre Werte zu achten und einzuschätzen, inwiefern die Spiritualität helfen und zur Lösung der Lebenssituation des Klienten beitragen oder wie sie zum Hindernis bei der Problemlösung und der Lebenssituation werden könnte (Robert-Lewis, 2011, S.140).

Ähnlich wie bei Sozialarbeitern können wir auch bei Klienten auf eine säkulare oder humanistische Spiritualität und Weltanschauung stoßen, oder auch auf Agnostizismus und Atheismus. All dies sind Gegenstände der Spiritualität in der Sozialen Arbeit, wie das Fundament und die Quelle der persönlichen Werte und der persönlichen Ethik des Klienten, und seine (nicht systematisierten und geäußerten) Ideen und Vorstellungen des Guten. In diesem Sinne bleibt die Soziale Arbeit für Klienten mit agnostischen, atheistischen, humanistischen, säkularen u.a. Glaubensinhalten, wie auch für Klienten mit einer in Religionen verwurzelten Spiritualität immer dieselbe.

Da Religionen und spirituelle Themen eine wichtige Rolle in einzelnen gesellschaftlichen Gruppen oder auch in der ganzen Gesellschaft spielen können, ist es für die Soziale Arbeit und Sozialarbeiter notwendig, die Situation der Religiosität und Spiritualität in einer Gesellschaft zu kennen. Wissen und Kompetenzen aus religiösen Studien, aus der Soziologie, der Psychologie, der Religion und der dazugehörigen Theologie sollten ein Teil des Wissens und der Kompetenzen des Sozialarbeiters sein. Sozialarbeiter müssen eine Orientierung in den von der Religion und spirituellen Themen oder Bewegungen in der Gesellschaft beeinflussten gesellschaftlichen Prozessen haben. In manchen Ländern benötigen sie auch Einblicke in die verborgenen Verbindungen zwischen Politik, besonderer Maßnahmen und der Religion oder ihrer Zweige bzw. bestimmter Gruppen. Dieses Wissen und diese Kompetenzen helfen dem Sozialarbeiter, die Anforderungen der Gesellschaft an die Klienten zu beurteilen. Um eine Erfassung und eine Entscheidungsfindung vornehmen zu können, müssen Sozialarbeiter die Werte, die Fundamente vorherrschender ethischer Vorstellungen sowie die unterschiedlichen Ideen und Vorstellungen des Guten in einer Gesellschaft kennen. In all diesen Punkten werden Sozialarbeiter durch Wissen und Kompetenzen hinsichtlich der Religiosität und Spiritualität in einer Gesellschaft unterstützt.

Folglich besteht das Ziel dieses Buches nicht nur darin, die Spiritualität in der Sozialen Arbeit in Bezug auf die Spiritualität des Klienten zur „honouring client self-determination“ zu behandeln (Hodge, 2015, S.17-19). Es können darüber hinaus andere Gründe zur Erörterung der Spiritualität in der Sozialen Arbeit miteinbezogen werden. Die Soziale Arbeit selbst ist der primäre Grund. Die Achtung und Würdigung der Selbstbestimmung des Klienten sind aus Sicht der Sozialen Arbeit externe Gründe. Allerdings muss sich die Soziale Arbeit auch aus internen Gründen mit der Spiritualität auseinandersetzen. Die Sichtweise auf die Spiritualität in der Sozialen Arbeit ist in diesem Buch von großer Bedeutung. Weiterhin ist es angebracht, die Spiritualität als Hindernis im Hilfeprozess in der Sozialen Arbeit zu erwähnen. Aus dieser internen Sicht ist die Soziale Arbeit eng mit dem dreifachen Mandat verbunden:

- Ein professioneller Sozialarbeiter (drittes Mandat) mit einer Verpflichtung gegenüber dem Klienten zu sein, bedeutet auch, sich in der eigenen Person an der Spiritualität zu orientieren und eine Selbstbeobachtung hinsichtlich des Einflusses der eigenen Spiritualität auf die eigenen Werte, auf die persönliche und professionelle Ethik, auf die Erfassung der Lebenslage des Klienten und auf die eigene Entscheidungsfindung und Intervention im Leben des Klienten vorzunehmen.
- Die Bedürfnisse der Klienten zu erkennen und ihnen dabei zu helfen, ihre Lebenssituation zu bewältigen (erstes Mandat), bedeutet, ihre Vorstellung über das Gute und deren Fundament in ihrer Spiritualität – sei sie säkular oder religiös – zu kennen.
- Ferner bedeutet die Suche nach den Bedürfnissen der Klienten und ihnen zu helfen, sich an die Vorstellungen des Guten anderer (potenzieller) Klienten, sprich der Gesellschaft, zu orientieren. Es ist erforderlich, einen Einblick in die spirituellen und religiösen Fundamente und Wurzeln der Werte, der vorherrschenden ethischen Vorstellungen usw. zu bekommen, wo die Gesellschaft Anforderungen an den Einzelnen stellt (zweites Mandat).

Diese Perspektive ist auch das Ziel dieses Buches. Das Buch beschäftigt sich mit der Frage der Spiritualität in der Sozialen Arbeit aufgrund des Klienten und seiner Bedürfnisse sowie der (oft nicht systematisierten und geäußerten) spirituell fundierten und verwurzelten Ethik des Sozialarbeiters, des Klienten und der Gesellschaft.

Literatur

Banks, S. (2001). *Ethics and Values in Social Work*. New York: Palgrave.

IFSW (2018). *Global Social Work Statement of Ethical Principles*.
<https://www.ifsw.org/global-social-work-statement-of-ethical-principles/>

Dudley, J. R. (2016). *Spirituality Matters in Social Work: Connecting Spirituality, Religion, and Practice*. New York – London: Routledge.

Hodge, D. R. (2015). *Spiritual Assessment in Social Work: Mental Health Practice*. New York: Columbia University Press.

Janebová, R. (2010), Selhala skutečně sociální práce jako obor? *Sociální práce/Sociálna práca*, 3, 35-37.

Die Selbstverpflichtung der Sozialen Arbeit gegenüber den Klienten

- Musil, L. (2008). Různost pojetí, nejasná nabídka a kontrola výkonu "sociální práce". *Sociální práce/Sociálna práca*, 2, 60-79.
- Payne, M. (2011). *Humanistic Social Work: Core Principles in Practice*. Chicago: Lyceum Books.
- Robert-Lewis, A. C. (2011). Response to Mark Chaves: Practical Interventions to Assist Social Work Students in Addressing Religious and Spiritual Diversity. *Social Work & Christianity*, 38(2), 139-145.
- Staub-Bernasconi, S. (2018). *Soziale Arbeit als Handlungswissenschaft: Soziale Arbeit auf dem Weg zu kritischer Professionalität*. Stuttgart: UTB.
- Thiersch, H. (2002). *Positionsbestimmungen der Sozialen Arbeit, Gesellschaftspolitik, Theorie und Ausbildung*. Weinheim – München: Juventa.
- Thompson, N. (2009), *Understanding Social Work*. Hampshire: Palgrave.

II.2. Konzepte und Theorie der Spiritualität in der Sozialen Arbeit

DOI: 10.6094/UNIFR/222772

Michal Opatrný

Rainer Bernhard Gehrig

Einleitung

Der folgende Text erläutert das Verständnis des formalen Gebrauchs und der Beschreibung eines Konzepts der Spiritualität, das sowohl die Analyse als auch die Reflexion der Kapitel im Kontext der Theorie und Praxis der Sozialen Arbeit lenkt. Entgegen einer simplen Würdigung der Spiritualität und Religiosität, nehmen wir die Ambivalenz des Themas und seine Auswirkungen auf das persönliche und soziale Leben wahr. Zugleich lässt sich in Europa das Vorhandensein einer gewissen Distanz oder eines Widerstands im Bereich der Ausbildung und der Praxis in der Sozialen Arbeit beobachten, wenn es um eine klare Einbindung der Spiritualität als relevantes Thema geht. Sozialarbeiter/-innen könnten wahrscheinlich das Gefühl haben, für die Praxis nicht genügend vorbereitet oder ausgebildet zu sein (Canda & Furman, 2010; Oxhandler & Pargament, 2014). Das säkulare Image, das davon ausgeht, dass Soziale Arbeit auf wissenschaftlichen Methoden aufgebaut sein muss, frei von jeglichen religiösen und spirituellen Elementen, übt einen starken Einfluss auf diesen Bereich aus und blockiert die Offenheit hinsichtlich der Inklusion einer spirituellen Dimension. Ethische Bedenken, wie eine unangebrachte Missionierung, die Auferlegung religiöser Glaubensinhalte oder Aktivitäten in Hinblick auf den Klienten (wie Gebete), persönliche religiöse Unstimmigkeiten der Werte in der helfenden Beziehung (die eigenen Werte und die Selbstverpflichtung der Fachkraft gegenüber den Werten und der Selbstbestimmung des Klienten; Harris and Yancey, 2017) oder die Voreingenommenheit gegen verschiedenartige spirituelle Perspektiven können die spirituell sensitive Praxis und Ausbildung erschweren (Canda & Furman, 2010). Gewiss erleichtert das mehrdeutige Konzept der Spiritualität und ihre Verbindung zur Religion nicht gerade ihre Einbindung. Wie festgestellt werden kann, ergeben sich eine Reihe von Fragen, wenn man die Beziehung zwischen Spiritualität und Sozialer Arbeit untersucht.

Zur Erleichterung des Inhaltsverständnisses beginnt das Kapitel mit den religiösen Wurzeln der helfenden Struktur (1) und dem Kontext der Evolution der Sozialen Arbeit, um sich dann auf ähnliche Erfahrungen im Bereich des Gesundheitswesens zu konzentrieren (2), sowie das Augenmerk auf die Anwendung von Spiritualität in der Sozialen Arbeit zu richten (3), mit einigen bedeutenden Aspekten, wie der Spiritualität des Klienten, dem Umfeld und dem Sozialarbeiter als Fachkraft.

Was Sie von diesem Kapitel bekommen können

Wissen

Sie haben ein ethisches und professionelles Verständnis der Spiritualität und der Religion für eine effektive Arbeit.

Sie verstehen die Spiritualität in der Diversität als universelle Dimension.

Fähigkeiten

Sie reflektieren Ihre eigenen Werte und Spiritualität.

Die Leser üben sich in der Selbstevaluation von Spiritualität und Ethik.

Haltungen

Sie fördern Übungen der Selbstevaluation zu Spiritualität und Ethik. Sie sind Lernende mit einer offenen Haltung bezüglich Ihrer eigenen Werte, Glaubensinhalte und Haltungen in Hinsicht auf die religiöse oder spirituelle Dimension der menschlichen Existenz.

Sie würdigen die spirituellen Ressourcen der Klienten zur Bewältigung sozialer Probleme.

1. Die religiösen Wurzeln der Hilfekultur

1.1. Das Vermächtnis der Religionen

Vor der Gründung einer professionalisierten Sozialen Arbeit im 19. Jahrhundert in Europa und Nordamerika waren die Beweggründe der helfenden Aktivitäten und ihre zahlreichen organisatorischen Formen in den Ländern mit einer christlichen Kultur stark in der jüdisch-christlichen Kultur verwurzelt. In der Tat könnte das, was Hermann Ebbinghaus (1850-1909) über die Psychologie sagte, auch für die Soziale Arbeit gelten: *It has a short history, but a longstanding past.* (1909, S.9). Seit den Anfängen beeinflusste und durchdrang die Geschichte dieser caritativ und diakonisch organisierten Arbeit dieser beiden Hauptreligionen die europäischen Gesellschaften in ihren Werten, Praktiken und Strukturen und schuf ein vielfältiges Feld caritativer Organisationen und Dienstleistungen (Laienorganisationen, klösterliche und episkopale Gründungen oder gemeinschaftsbasierte Dienste). Die ethische und moralische Reflexion der Aktivitäten, Rituale und Praktiken und ihre Institutionalisierung formten ein relevantes Getriebe für eine religionsbasierte Hilfekultur. Bis zum heutigen Tage kann man dieses Vermächtnis auf unterschiedlichen gesellschaftlichen Ebenen beobachten. Die Konzeptionen des Wohlfahrtsstaates in der Europäischen Union sind beispielweise nicht nur von den politischen Ideologien des 19. Jahrhunderts (Sozialismus, Liberalismus, Konservatismus) geprägt, sondern auch durch einen langanhaltenden Strukturierungsprozess der unterschiedlichen christlichen Konzeptionen und ihrer verwandten Ansätze zu Fragen der Ethik, des Ethos der Solidarität und der sozialen Ordnung, die aufgrund der tiefen religiösen Krise der katholischen Kirche und ihrer Spaltung in lutherische, calvinistische und römisch-katholische Konfessionen im frühen 16. Jahrhundert aufkamen. Daher können wir die Pfade eines lutherischen staatenbasierten Modells eines Wohlfahrtsstaates wie in Skandinavien, eines katholischen Modells wie in Italien oder Spanien oder gemischte Modelle wie etwa in Deutschland beschreiben. (Kersbergen & Manow, 2009; Manow, 2005).

Die jüdisch-christliche Konzeption der Ethik, des sozialen Ethos und der sozialen Ordnung sowie verschiedenartige Konzeptionen der Hilfe und Hilfsaktivitäten waren für die Klienten wichtig – z.B. für Arme, Menschen mit Behinderung, Kranke, Arbeitslose und erwerbstätige Arme. Diese tiefe kulturelle Struktur der Religion, der Spiritualität verbunden mit der Ethik und dem Ethos hatte sowohl positive als auch negative Auswirkungen. Sie war eine bedeutsame Quelle der Motivation und der Unterstützung für die helfenden Fachkräfte, Ehrenamtliche und Klienten sowie eine Quelle für die Konstruktion und Interpretation sozialer Probleme als Folge der Sünde und des immoralischen Verhaltens der Menschen. Im

christlichen Rahmen können alle Menschen scheitern und Sünder sein, der Helfer und die Klienten, aber es gibt auch einen Weg der Erlösung und des Empfangs der notwendigen Gnade durch ein Leben mit den Sakramenten. Helfer und Klienten stellten eine heilige, gegenseitige Beziehung des Gebens und Nehmens her. Die Hilfsbedürftigen waren notwendig, damit der Helfer die göttliche Gnade empfangen konnte, um auf diese Weise Christus, dem Heiler, ähnlich zu werden; zugleich erscheint Christus den Armen als hilfreicher Erlöser. Sie brauchen nicht nur materielle Hilfe, sondern auch spirituelle Heilung. Drittens bilden beide zusammen die Gemeinschaft. Somit war dies schon immer ein inklusives Modell. Religion und Spiritualität prägten die helfenden Tätigkeiten als Quellen der Motivation und der Unterstützung der Fachkräfte, der Ehrenamtlichen und der Klienten und führten zur Praxis der Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse und der Unterstützung neuer Gruppen von Menschen mit sozialen Problemen. Dies war bis zur industriellen Revolution der Fall, als viele neue religiöse Sozialkongregationen auftauchten, um Lösungen für die neuen sozialen Probleme, insbesondere in den Städten, anzubieten.

1.2. Spiritualität in der Gründungsperiode der Sozialen Arbeit

Die Auswirkungen der Religion und der Spiritualität fanden ihr eigenes Echo in der Gründungsphase der professionellen Sozialen Arbeit in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Spiritualität war sowohl für Fachkräfte als auch für Ehrenamtliche, wie auch für die ersten Autoren in der Sozialen Arbeit von großer Bedeutung – für ihre Motivation, ihre Erkenntnis zu neuen Hilfswegen, für die Analyse sozialer Probleme und deren Interpretationen. Mit dem bevorstehenden Prozess der Säkularisierung in Europa schienen die Religion und die Spiritualität zu einer Privatangelegenheit zu werden und für den Entwicklungsprozess der Klienten und den von Fachkräften herangezogenen professionellen Rahmen nicht mehr von Belang zu sein. Zwar besaßen sowohl die Helfer als auch die Sozialarbeiter/-innen noch ihre Religion und ihre Spiritualität, die Elemente konnten aber keinen Teil der hergestellten Hilfsbeziehung bilden. Sie blieben die Privatangelegenheiten des Einzelnen. Bei zahlreichen Wegbereitern der Sozialen Arbeit, wie Jane Addams (Stroup, 1986), kann man auf spirituelle Themen stoßen – zumindest in ihrer Motivation für die Soziale Arbeit, die Entwicklung und die Hilfe für den Klienten (Staub-Bernasconi, 2018, S.45ff.).

1.3. Spiritualität als Referenz in der zeitgenössischen Theorie und Praxis der Sozialen Arbeit

Soziale Arbeit ist in den USA und in der Europäischen Union als säkulare Profession ausgelegt, die meist in säkularen Organisationen als Bestandteil des religiös unabhängigen Systems des Wohlfahrtsstaates praktiziert wird. Die Praxis wird durch die Berufsethik und den professionellen Werten sowie einem starken bio-psycho-sozialen Modell geleitet, das auf säkularen Disziplinen wie den Sozialwissenschaften, den Humanwissenschaften, der Psychologie und vermehrt auf einem angemessenen Verständnis der Sozialen Arbeit als eigene wissenschaftliche Disziplin basiert. In den USA bezog der Council on Social Work Education (CSWE) die Spiritualität in seine Curriculum Policy Statements mit ein, die in den 50er und 60er Jahren des letzten Jahrhunderts die Studiengänge der Sozialen Arbeit leiteten aber mit den 70er und 80er Jahre endeten (Marshall, 1991, S.12-13). In der aktuellen Version der „Educational Policy and Accreditation Standards for Baccalaureate and Master’s Social Work Programs (CSWE, 2015), erwähnt die Kompetenz „engaging diversity and difference in practice“ die *Religion/Spiritualität* als ein mit Gender, Ethnie, Alter,

Kultur, Immigrationsstatus vergleichbares Element, das die menschliche Erfahrung prägt. Wie aus der globalen Definition der Sozialen Arbeit hervorgeht (IASSW, 2014), ist dies eine internationale Verschiebung, insbesondere der letzten zwei Jahrzehnte, hin zu einer eher holistischen Anthropologie und Praxis, welche die spirituelle Dimension und das indigene Wissen einschließt. Weit entfernt von einer endgültigen Scheidungsbeziehung kommt die Spiritualität insbesondere in den 90er Jahren des letzten Jahrhunderts als Thema der Sozialen Arbeit in drei Praxisdimensionen wieder zum Vorschein (Constable, 1990, S.5). Zuerst als Anerkennung der Ganzheitlichkeit der Personen und ihrer Entwicklungsprozesse. Dies könnte als Spiritualität *von und für die Klienten* beschrieben werden, die vor allem in der IASSW „Global Social Work Statement on Ethical Principles“ (2018), 7.1 anerkannt wird:

Social workers recognize the biological, psychological, social, cultural, and spiritual dimensions of people's lives, and understand and treat all people as whole persons. Such recognition is used to formulate holistic assessments and interventions, with the full participation of people, organizations, and communities that social workers engage with.

Zweitens kommt laut Constable die Spiritualität *von und durch die Einrichtung* zum Vorschein, beispielsweise im Kampf sektierender Gemeinschaften und modernisierender Elemente, die der Autor als Umgebungs- und Gemeinschaftscharakter der Spiritualität interpretiert. In diesem erweiterten Sinne nutzen wir sie hier als Element der Umgebung und der Gemeinschaften, denen die Menschen angehören: *Spiritualität von und mit der Umgebung und der Gemeinschaften*. Drittens erscheint sie als Qualität und Fähigkeit des Sozialarbeiters – *Spiritualität von und für die Sozialarbeiter*.

Es scheint zunehmend ein allgemeiner Konsens zu sein, dass „social workers must have an ethical and professional understanding of spirituality and religion to work effectively in this area“ (Hodge, 2017, S.3). Dies kommt in einer bestimmten Art der spirituellen Sensibilität als Teil der kulturellen Kompetenz des Sozialarbeiters zum Ausdruck, der die vielfältigen Bereiche der spirituellen Manifestationen in unserer Gesellschaft und die Diversität der Menschen, Gruppen, Gemeinschaften und soziale Probleme anerkennt (Furness, 2003; Gilligan, 2003).

2. Die zunehmende Akzeptanz und die Verwendung der Spiritualität im Bereich des Gesundheitswesens

Wenn man das Aufkommen der wissenschaftlichen Studien im Bereich des Gesundheitswesens analysiert, so gibt es klare Anzeichen, dass seit den 90er Jahren des letzten Jahrhunderts die Spiritualität/Religion als wachsendes Forschungsthema in Verbindung mit dem Wohlbefinden und der mentalen Gesundheit eine Rolle spielt. Koenig *et al* (2012) listen mehr als 3000 Studien dazu auf. Das große Interesse in den USA kann in Relation zu der überraschenden Tatsache interpretiert werden, dass die Säkularisierungsprozesse die religiöse Landschaft zwar verändert, aber nicht ausgetilgt haben: Millionen von Menschen verwenden in ihrem Leben immer noch Bezüge aus der Spiritualität oder Religion. Ein zweiter Grund ist die Sorge um die alternde Gesellschaft und die steigenden Kosten für das Gesundheitssystem – es sollten Kenntnisse vorhanden sein, wie das Wohlbefinden durch andere Quellen erlangt oder unterstützt werden kann.

Das dritte Element ist der Druck in der Ausbildung der Ärzte im Bereich der hochtechnisierten Medizin und der Fähigkeit, adäquat auf die menschlichen und spirituellen

Bedürfnisse des Patienten zu reagieren (Koenig et al., 2001, S.4-5). Von besonderer Relevanz für das Interesse an diesem Thema waren die Forschungsergebnisse, die auf eine Korrelation der intrinsischen religiösen/spirituellen Motivation und der Praxis oder der Selbstverpflichtung gegenüber den religiösen Werten der Person mit moderatem oder positivem Ergebnis hinsichtlich des Glücks und des Wohlbefindens und weitere Bewältigungsstrategien hinwiesen (Koenig et al., 2001, S.4-5). Die Forschung fokussierte sich hauptsächlich auf einen Stress- und Bewältigungsrahmen, wobei die Spiritualität/Religiosität als religiöse Bewältigungsressource zur Aufrechterhaltung der Funktionsfähigkeit angesichts von Stressoren betrachtet wurde (z.B. ein soziales Unterstützungsnetzwerk oder der Glaube an eine höhere Macht). Koenigs „Handbook of religion and health“ (2001) ist ein Meilenstein als oft zitierte Quelle für dieses Studienfeld, das 2012 als zweite Auflage erscheint. Im Jahr 2020 veröffentlicht Koenig mit Rosmarin eine zweite Auflage seines ersten „Handbook of religion and mental health“ (1998), in dem er nun den Begriff der „Spiritualität“ als Beitrag zu den weniger religiösen Landschaften der westlichen Gesellschaften und der wachsenden Anzahl psychischer Probleme in der Bevölkerung aufnimmt.

Der Bericht des John-Fetzer-Instituts (1999) mit seinem „Brief Multidimensional Measurement of Religiousness / Spirituality“ zum Gebrauch in der Gesundheitsforschung war ein wichtiger Schritt. Diese Skala umfasst tägliche Spiritualitätserfahrungen, Werte und Glaubensinhalte, Sinn/Bedeutung, Vergebung, private religiöse Praktiken, religiöse und spirituelle Bewältigung, religiöse Unterstützung, religiöse/spirituelle Geschichte, organisierte Religiosität, religiöse Präferenzen, eine kurze religiöse Selbstbewertung und Engagement. Sie passt sehr gut in den Kontext der Gesellschaften, die stark von den monotheistischen Religionen geprägt sind, da Gott und Religion als Richtlinien in den Forschungsfragen erscheinen. Hinsichtlich der deutschen Forschungsergebnisse liefern die zwei Bände Zwingmann et al. (2004; 2017) oder Klein et al. (2011) einen guten Überblick.

Im Allgemeinen ist ein sehr pragmatischer Gebrauch der Spiritualität und der Religiosität vorhanden, da beide Konzepte in den Erfahrungen der Menschen empirisch sehr stark miteinander verknüpft sind. Die Menschen verwenden Worte und Konzepte unterschiedlicher Religionen und Traditionen und kreieren das, was manche Wissenschaftler *Patchwork-Religiosität* nennen – dies umfasst sehr persönliche Elemente und andere der Religion angehörende Elemente. Die Grenzen sind oft unklar oder liegen nah beieinander. Die akademische Unterscheidung zwischen einer Beschreibung der *Spiritualität* als eher individuelles, praxis- und erfahrungsbasiertes, facettenreiches Thema und der *Religiosität* als Praktiken in Bezug auf institutionalisierte Formen scheint aus dem Blickpunkt der Menschen zunehmend irrelevant für den Einfluss dieser Praktiken auf das Wohlbefinden und die Gesundheit zu sein. Folglich nutzen die Autoren Spiritualität und Religiosität oft in Verbindung.

Abgesehen von der wachsenden Forschungsunterstützung der Relevanz von Spiritualität/Religiosität in der Psychologie und Psychiatrie, erweitern im Gesundheitswesen Bewegungen hin zu holistischen Konzepten des Wohlbefindens, des Lebens und der Person das bio-psycho-soziale Modell durch die Integration der Spiritualität als einer vierten Dimension. Die hier aufgeworfene Frage lautet, wie diese Dimension in der Praxis sowie der Forschung anerkannt und wie auf sie geantwortet werden kann. In unserem Kapitel über

die Einschätzung der Spiritualität und der Selbstverpflichtung gegenüber den Klienten werden den Lesern einige Beispiele und Erklärungen zur Verfügung gestellt.

Ein besonderes Interesse an Spiritualität kann in der Pflege festgestellt werden, da ihre Berufsorientierung eindeutig eine personenzentrierte und holistische Pflegeperspektive darstellt. Hier können wieder Persönlichkeiten wie Florence Nightingale mit ihrer religiösen Motivation andere Menschen zu pflegen, oder Cicely Saunders, die 1967 das erste Hospiz Englands gründete, genannt werden. Diese Pflegeperspektive verlangt von den Fachkräften, den spirituellen Bedürfnissen der Patienten Beachtung zu schenken und dabei alle Instrumente zu verwenden, vom Screening bis zur Einschätzung der Spiritualität. Wie in anderen helfenden Berufen sind die Pflegekräfte offen für die Sinn- und Wertefragen ihrer Patienten. So können sich beispielsweise spirituelle Elemente als Bedürfnis in ihrem körperlichen und psychischen Leid manifestieren. Pflegekräfte empfinden es oft als schwierig, adäquat auf diese Fragen zu reagieren, da sie in der Erbringung spiritueller Pflege kaum ausgebildet sind, aufgrund des Zeitdrucks in der institutionellen Pflege entmutigt werden und kein positives Feedback für diese Tätigkeiten erhalten (Ali et al., 2015; Cetincaya et al., 2013). Dies ist ein Problem, das sich auch im Bereich der Sozialen Arbeit zeigt. „However, spirituality and religious experience are too central to human experience and culture for mental health professionals or other clinicians to ignore” (Summergrad, 2020, S.XIV).

3. Spiritualität aus der Perspektive der Sozialen Arbeit

Nach diesem historischen Überblick und der Anerkennung des Themas im Bereich der Spiritualität der helfenden Berufe ist es nun Zeit, sich tiefergehend mit der Relevanz der Spiritualität im Sinne eines *sensibilisierenden Konzepts* (Blumer, 1954) für das Verständnis und die Praxis der Sozialen Arbeit zu beschäftigen. Anstatt nur generell über Spiritualität als wichtiges Thema in allen helfenden Prozessen mit Klienten und Gruppen zu sprechen, können auch besondere Gründe für die Anwendung der Spiritualität in der Sozialen Arbeit identifiziert werden. Unter den Klienten der Sozialen Arbeit gibt es beispielsweise verschiedene Bevölkerungsgruppen mit unterschiedlichen Bedürfnissen und Problemen. Bestimmte Gruppen von Klienten könnten (sehr) an ihrer Religion interessiert sein, auch innerhalb der Europäischen Union, so zum Beispiel Kriegsflüchtlinge aus Ländern mit hoher Religiosität oder Wirtschaftsmigranten aus armen Ländern. Wenn wir anhand der Klienten in der Sozialen Arbeit auch die gesamte Gesellschaft verstehen, können wir etliche Gruppen ausfindig machen, die sich für ihre Religion oder Spiritualität interessieren bzw. die ihre spezifischen Bedürfnisse und Probleme haben, die innerhalb des Anwendungsrahmens der Spiritualität in der Sozialen Arbeit bewältigt und gelöst werden können.

3.1. Spiritualität als Konzept in der Sozialen Arbeit

Nach den Beobachtungen der Rückkehr der Spiritualität im Feld der Sozialen Arbeit und ihrer Anerkennung als vierte Dimension im Menschen, einer Praxis, die sich der Ganzheitlichkeit der Personen und ihrer Bedürfnisse zuwendet, und dem Erfordernis kulturell sensibler Kompetenzen für die professionelle Intervention auf allen Ebenen, stellt sich die Frage, welche Definition und Beschreibung für die Praxis und für das Verständnis hilfreich ist, wenn solch ein komplexes Phänomen zum Vorschein kommt.

Bei der Analyse unterschiedlicher Ansätze in der Sozialen Arbeit lässt sich eine Tendenz zur Etablierung eines breiteren Konzepts der Spiritualität als allgemeiner Begriff mit möglicher

Verbindung zur Religion beobachten. Auf internationaler Ebene vermeiden die offiziellen ethischen und beruflichen Handbücher in ihren Standards eine deutliche Definition, allerdings gibt es in diesem Bereich einige Vorschläge von Seiten der Wissenschaftler. Es ist die Suche nach einer Beschreibung, die sowohl der beruflichen Ethik als auch ihren Werten entspricht und die die verschiedenen Glaubenssysteme jedes Klienten in Gänze respektiert, ohne dass die spezifischen professionellen Werte der Sozialen Arbeit negiert werden. Zweitens sollte die Definition begreifbar machen, was es bedeutet, eine Einschätzung vorzunehmen und mit der Spiritualität eines Klienten zu arbeiten. Die praktische Anwendung ist wichtiger als eine starke theoretische Beschreibung. Sie sollte auf die Anerkennung der Spiritualität als vierte Dimension reagieren, die eine andersgertete Perspektive ermöglicht. Evan Senreich (2013, S. 553) zufolge

spirituality refers to a human being's subjective relationship (cognitive, emotional, and intuitive) to what is unknowable about existence, and how a person integrates that relationship into a perspective about the universe, the world, others, self, moral values, and one's sense of meaning.

Einige Autoren schließen spezifische Indikatoren wie *heilig* oder *transzendent* in ihren Definitionen mit ein. Diese Einfügungen könnten aber ein Einfallstor für eine dualistische Sicht dessen sein, was spirituell ist und was nicht. Es gibt eine Anerkennung der Spiritualität als universelle Dimension des Menschen, die auf eine individuelle, unterschiedliche und vielfältige Art entwickelt wird. Zweitens wird anerkannt, dass diese Dimension einen doppelten *Beziehungscharakter* hat: einmal die Fähigkeit (kognitiv, emotional und intuitiv) der ganzen Person, sich auf Elemente der Existenz zu beziehen, die über das reine Wissen hinausgehen, und dann auch die Nutzung dieser Fähigkeit als Brücke hin zu einer Weltansicht. Wie diese Beziehung aussieht, bleibt ein während der Einschätzung der Spiritualität zu entdeckender Verhalt. Senreich verwendet als spirituelles Merkmal der Existenz den Begriff *Unwissbarkeit*, wenn die Sichtweisen der Klienten hinsichtlich des Wissens über die Existenz anderen Quellen angehören können. Selbst Sozialarbeiter/-innen können unterschiedliche Ansichten zu den Grenzen des Wissens haben. Beschäftigt man sich mit den Lehrbeispielen Senreichs, könnte man den Prozesscharakter der Spiritualität vermissen. Seines Erachtens erscheint Spiritualität eher als dichotome Wahrnehmung (positive oder negative Gotteswahrnehmung). Jedoch sind die damit verbundenen Erfahrungen normalerweise dynamischer, können auch mehrdeutig sein und werden oft als beziehungsreiche Existenz erfahren. Bedenkt man, dass der Schlüssel in der Anerkennung und Entdeckung der Wichtigkeit der Sichtweise des Klienten liegt, ist die Beschreibung der Spiritualität deutlich in den Prozess der helfenden Beziehung, ihren Werten und Qualitäten und den ethischen Rahmen eingebunden. Folglich muss eine ethische Reflexion in die Konzeptualisierung der Spiritualität in der Sozialen Arbeit auf unterschiedlichen Ebenen einbezogen werden, wie auch aus diesem Buch hervorgeht.

Eine radikalere Position nehmen Autoren wie Canda und Furman (2010, S. 3) ein, welche die spirituelle Dimension als wesentlichen Faktor der Sozialen Arbeit zurückverlangen.

Spirituality is the heart of helping. It is the heart of empathy and care, the pulse of compassion, the vital flow of practice wisdom, and the driving energy of service. Social workers know that our professional roles, theories, and skills become rote, empty, tiresome, and finally lifeless without this heart, by whatever names we call it. We also know that many of the people we serve draw upon spirituality, by whatever names they call it, to help them thrive, to succeed at challenges, and to infuse the

resources and relationships we assist them with to have meaning beyond mere survival value. We all have many different ways of understanding and drawing on spirituality. And in social work practice, all these ways come together, knowingly or unknowingly.

Hier ist Spiritualität nicht einfach eine Dimension des Klienten, sondern eine Metapher oder ein sensibilisierendes Konzept für ein tieferes Verständnis der Sozialen Arbeit selbst. Dies könnte der Fachkraft zu einer anderen Sichtweise des helfenden Berufes verhelfen:

Rather than beginning by asking “what is wrong with this person”, we begin our questioning from a different perspective and ask different questions: “What gives this person’s life meaning?”, “What is it that keeps them going, even in the midst of their psychological pain and turmoil?”, “Where is this person’s primary source of value?”, “What can be done to enhance their being?” In asking such questions, the person’s situation is reframed in a way that reveals hidden dimensions (Swinton 2001, S.138).

3.2. *Spiritualität von und für den Klienten*

3.2.1. Spiritualität und Selbstverpflichtung gegenüber dem Klienten

Ogleich die Soziale Arbeit in den europäischen Ländern in erster Linie säkular ausgerichtet ist, existiert ein ethischer und praktischer Rahmen, der dazu verpflichtet, dem Klienten die *bestmögliche Praxis* anzubieten, welche die vorhandenen Unterschiede (s. Kapitel II.1.), ihre Selbstbestimmung und ihre (Mit)Verantwortung achtet (Spanischer Deontologischer Kode für SozialarbeiterInnen, Art.13). “In general, clients' interests are primary” (NASW, 2021, *Code of Ethics*, Ethical Standard 1.01.). Diese *Selbstverpflichtung gegenüber den Klienten* der Sozialen Arbeit ergibt sich sowohl aus dem grundlegenden Ethos eines helfenden Berufes als auch aus ihrer speziellen Ethik. Die heutige Pluralität der Bedeutungsströmungen in der Sozialen Arbeit sind ein Resultat der verschiedenen philosophischen Paradigmen, die den Bedeutungen zugrunde liegen. Darüber hinaus ist die Soziale Arbeit eine plurale Profession und Wissenschaft mit unterschiedlichen Definitionen und Interpretationen gesellschaftlicher Probleme, diversen Ansätzen und Methoden wie auch einer Pluralität ethischer Theorien (Payne, 2011). Auch wenn man diese Unterschiede im Diskurs der Sozialen Arbeit wahrnimmt, sind sie doch durch den Rahmen des Klienten Wohls miteinander verbunden.

Betrachtet man die Spiritualität und gewisse Aspekte der Religiosität des Klienten aus Sicht der Selbstverpflichtung von Fachkräften der Sozialen Arbeit hinsichtlich der Selbstbestimmung und des Wohlergehens des Klienten, kann die Spiritualität als einer der wichtigen Faktoren im Hilfeprozess der Sozialen Arbeit erachtet werden. Sowohl die Spiritualität des Klienten als auch die der Fachkraft können den Hilfeprozess entweder unterstützen oder erschweren (Opatrný, 2011). Im gemeinsamen Diskurs oder in der Theologie wird die Spiritualität oft als positiver Faktor im Hilfeprozess betrachtet. Die Motivation für die Hilfe und Bereitschaft, die Probleme im Prozess zu bewältigen, entstehen aus der Spiritualität der HelferIn oder des Helfers. Die Fähigkeit, mit den schmerzhaften Lebensgeschichten des Klienten umgehen zu können, wird auch als Resultat der Spiritualität von Helfer/-innen verstanden. Auf Seiten des Klienten wird Spiritualität als seine Hoffnung und Motivation für eine Veränderung oder zur duldsamen Bewältigung der Probleme wahrgenommen.

Des Weiteren können wir in den Beschreibungen der Spiritualität des Klienten beispielsweise auch Elemente wie eine negative oder verwirrte Spiritualität als Wurzel der Probleme oder als Hindernis zur Bewältigung dieser beobachten. In der öffentlichen Meinung existiert eine weit verbreitete negative Sicht auf die islamische Religiosität, die mit der Marginalisierung der Frauen, häuslicher Gewalt und dem pathologischen Hass in Verbindung mit Gewalt gegen die säkularen Gesellschaften und anderen Religionen assoziiert wird. Dies könnte Teil einer größeren Spaltung zwischen den Bewohnern des Westens und den Muslimen sein (Pew Research Center, 2006). In der Theologie, genauer gesagt im christlichen Diskurs, gibt es die Annahme, dass die Konversion zum Christentum und seiner spezifischen Spiritualität die sozialen und individuellen Probleme der Klienten lösen kann (e.g. Andrews, 2018). Freilich kann dieser Diskurs auch in den Selbsthilfe-Bestsellern mit einer synkretistischen Mischung aus spirituellen Grundsätzen und Vorstellungen gefunden werden.

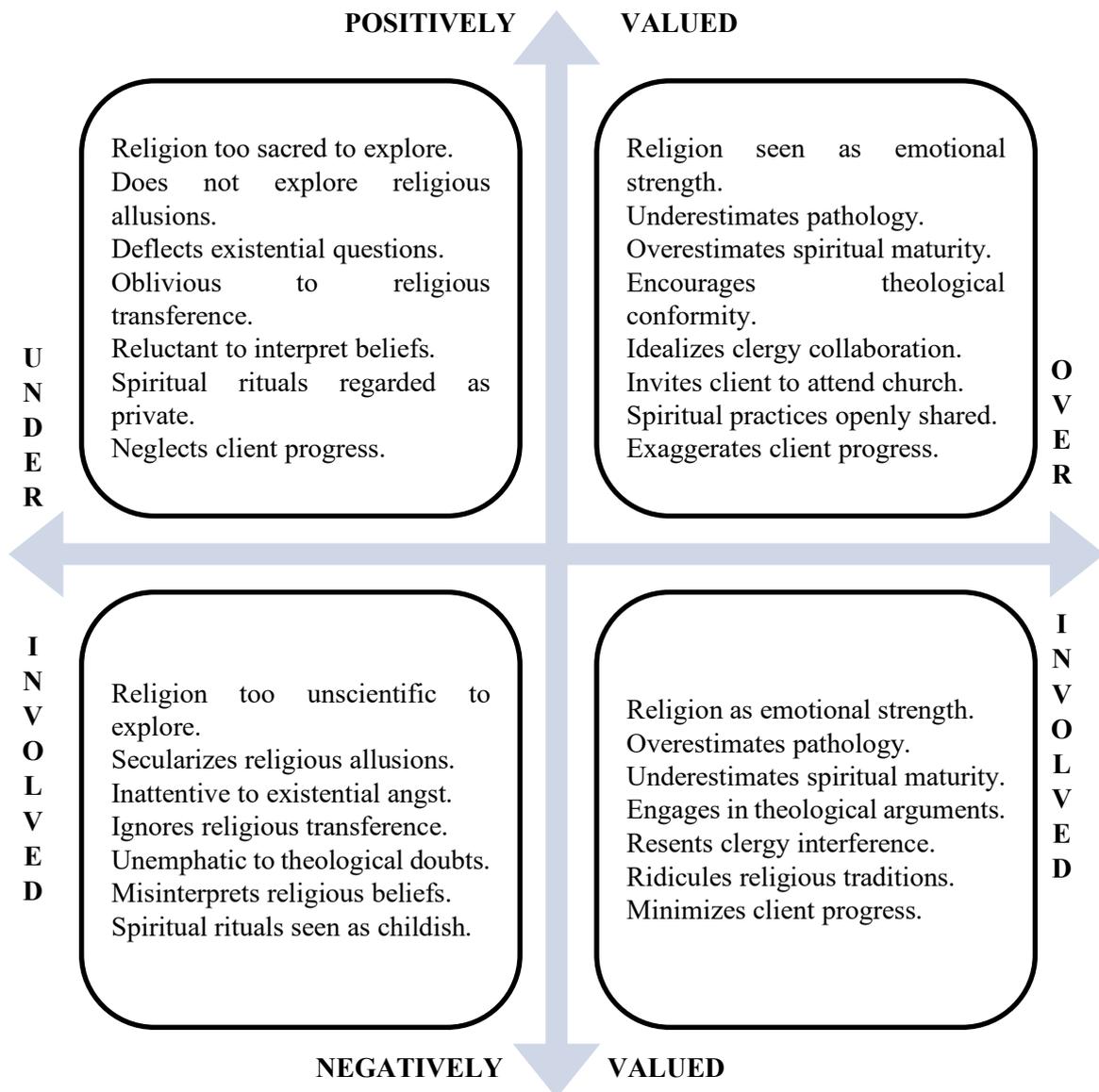
Die letzten Beispiele zeigen die zweite Art des Einflusses der Spiritualität im Prozess der Sozialen Arbeit. Die Spiritualität oder Religion einer Fachkraft und eines Klienten können auch ein Hindernis für den Prozess darstellen. Trotz der Berücksichtigung eines säkularen Europas, kann das Vertrauen von Randgruppen in eine Art des Glaubens und Praxis, wie beispielweise an Wahrsager, mächtige Heiler, Berater, miraculöse Substanzen und Gegenstände selbst in dieser säkularen Gesellschaft beobachtet werden. Wenn Klienten eine relativ hohe Summe aus ihrem knappen Budget für diese Sitzungen, Produkte oder Objekte ausgeben, haben sie nicht nur Geld verloren, sondern auch die Handlungsempfehlung der Fachkraft missachtet und die vereinbarten Kooperationspläne zur Lösung ihrer Probleme aufgegeben. Die erwähnte Pluralität der Weltansichten kann überdies in der Sozialen Arbeit dazu führen, dass diese die Grundsätze und die Regeln der Sozialen Arbeit missachtet. Dies bedeutet, dass Spiritualität einen indirekten Einfluss nicht nur auf den Prozess der Sozialen Arbeit, sondern auch auf den Klienten haben kann.

3.2.2. Spiritualität und Gegenübertragungssituationen

In der Darstellung der Spiritualität in der Sozialen Arbeit müssen wir ergänzend über die Übertragung- und Gegenübertragungsthemen zwischen dem Klienten und dem Sozialarbeiter sprechen (Raines, 2003). Die Anhaltspunkte der spirituellen Gegenübertragung erscheinen in der Matrix der Spannungen zwischen der Unter- und Übereinbindung und der positiven und negativen Bewertung der Religion/Spiritualität (Abb. 4, nächste Seite).

Daraus folgt auch, dass sich die Soziale Arbeit mit der Spiritualität nicht auf Basis von Unwissen beschäftigen kann. Leider ist dies in vielen Fällen bis zum jetzigen Zeitpunkt der einzige Ansatz der Sozialen Arbeit. In der Sozialen Arbeit mit Spiritualität zu arbeiten, bedeutet nicht, im Prozess verborgene spirituelle und religiöse Ziele zu verfolgen. Es bedeutet vielmehr, bestimmte Ziele der Sozialen Arbeit zu verfolgen – vor allem zum Wohlergehen des Klienten. Dies bedeutet die Stärkung des Klienten, um dessen eigene Quellen der Motivation und Hoffnung in seiner Spiritualität zu aktivieren. Ferner bedeutet dies auch, mit seinen Quellen der Hoffnung und Motivation zu arbeiten und diese zu unterstützen. Da es gezieltere Fragen geben kann, die vom Klienten erwähnt oder durch die spirituelle Einschätzung erfasst werden, gibt es eine Verpflichtung mit anderen Fachkräften, wie Seelsorgern, Geistlichen und anderen aus dem religiösen Umkreis des Klienten zusammenzuarbeiten.

Abb.4. Hinweise auf eine spirituelle Gegenübertragung



Quelle: Raines, 2003, S.261.

Den Mandaten und Zielen der Sozialen Arbeit zu folgen, meint auch, mit Spiritualität als Hindernis im Prozess der Sozialen Arbeit zu arbeiten. Sie erkennt an, dass die eigenen Beschränkungen oder Grenzen der Spiritualität des Sozialarbeiters ein Hindernis im Prozess der Lösungsfindung für die Probleme des Klienten sein können. Fachkräfte sollten sich dieser Situationen bewusst und darauf vorbereitet sein, den Klienten an andere Sozialarbeiter/-innen oder Fachleute zu verweisen. Zweitens bedeutet dies, aktiv mit den Hindernissen in der Situation des Klienten zu arbeiten. Soziale Arbeit kann nicht die Spiritualität des Klienten verändern und diesen weder zum Agnostizismus, Atheismus noch zum Christentum oder andere Religionen bekehren. Aktive Arbeit bedeutet hier, sich der Übertragungs- und der Gegenübertragungsperspektive bewusst zu sein und diese zu analysieren, die Hindernisse zu erkennen und mit den Klienten darüber zu sprechen, sich mit anderen Fachleuten darüber zu beraten (z.B. in der Supervision mit anderen Sozialarbeitern,

Psychologen, Religionswissenschaftlern und Theologen) sowie nach neuen und möglichen Lösungen für die Probleme des Klienten und nach neuen Modellen für die Bewältigung ihrer eigenen Probleme zu suchen.

3.2.3. Spirituelle Bedürfnisse des Klienten

Daher sollte die Fachkraft, wie es in der Sozialen Arbeit üblich ist, die spirituellen Bedürfnisse der Klienten beobachten und verfolgen. Der qualitativen Meta-Synthese der elf Studien von Hodge und Horvarth (2011) zufolge erscheinen spirituelle Bedürfnisse im Rahmen des Gesundheitswesens aus der Perspektive des Klienten unter sechs miteinander verknüpften Themen: 1) Sinn, Absicht und Hoffnung; 2) die Beziehung zu Gott; 3) spirituelle Übungen; 4) religiöse Pflichten; 5) zwischenmenschliche Verbindungen; 6) professioneller Austausch unter den Mitarbeitern. Diese Themen entstehen vor dem Hintergrund einer emotionalen Angst, Verlassenheitsgefühle, Verwirrung, Verzweiflung, Angst, Hoffnungslosigkeit, Isolation, Ungewissheit, Verlust und Trauer. Viele davon erscheinen auch als Erfahrung in anderen sozialen Situationen (Leary, 1990; Wesselmann et al., 2016). In der ersten Gruppe stellt die Frage des Sinns, des Zwecks und der Hoffnung ein zentrales Element dar, das wir als Teil der Definition der Spiritualität ermittelt haben. Warum passieren mir diese Sachen? Dies ist die Ausgangsfrage, mit der man die Suche nach Erklärungen beginnen sollte, um das Sichtfeld auch für die positiven Elemente zu öffnen. Es ist der Wunsch, Lebensereignisse zu deuten und zu verstehen. Wenn die Person gläubig ist, kann die Beziehung zu Gott in einer Krise zum Vorschein kommen oder zum Ausdruck von Schmerz, der Suche nach Heilung und Vertrauen genutzt werden. Für Menschen mit einer nicht-religiösen Ausrichtung können andere Elemente zutage treten, in denen Transzendenz ausgedrückt wird. Hodge und Horvarth nennen in den spirituellen Übungen zahlreiche Elemente aus dem religiösen Bereich, wie z.B. Gebete, das Empfangen der Sakramente, das Lesen der Bibel, das Hören von Andachtsmusik, aber auch andere Elemente wie inspirierende Musik oder Meditation. Die religiösen Pflichten äußern sich sehr stark durch andere Elemente der religiösen Bekenntnisse. In den zwischenmenschlichen Verbindungen zeigten die Klienten Bedürfnisse nach traditionell spirituellen Persönlichkeiten (Geistliche), aber auch das „need for regular, compassionate interactions with friends, family, and, in a certain sense, those who had passed on“ (ebd. S.311). Eine breite Vielfalt an Formen zeigen die Wichtigkeit der Beziehungsaspekte der Spiritualität. Manche Klienten verlangen von den Fachkräften eine aktive Rolle in Verbindung zu den spirituellen Bedürfnissen und ganz allgemein eine passive Rolle, welche Würde, Achtung und Würdigung kommuniziert.

Zusammenfassend können wir das Verständnis bekräftigen, dass spirituelle Bedürfnisse in einer Vielzahl von Formen in diesen sechs Themen erscheinen, die meisten davon in Verbindung mit Beziehungsaspekten. Dies bedeutet für Sozialarbeiter/-innen, dass die Begegnungen zumindest ein Screening dieser Bedürfnisse umfassen sollten, um den Klienten in diesem Aspekt besser zu verstehen, die spirituelle Selbstbestimmung des Klienten zu respektieren (wenn sie nicht ein selbstverletzendes Element oder ein Hindernis für die Verbesserung der Situation darstellt) und das empathische, mitfühlende Engagement der Fachkraft mit diesen Elementen zu erleichtern.

3.3. *Spiritualität von und für die Umfeld und die Gemeinschaften*

3.3.1. Migranten und Geflüchtete als religiöse Minderheiten in Europa

Die Migrationsprozesse der letzten 60 Jahre haben viele europäische Länder, insbesondere im westlichen Teil Europas, verändert. In den osteuropäischen Ländern kommen diese Bevölkerungsbewegungen in weitaus geringerem Umfang vor. Länder wie Spanien veränderten ihre Rolle von einem Land mit einer hohen Auswanderungsrate in den 60er Jahren zu einem Land mit einer hohen Einwanderungsrate in den 90er Jahren des letzten Jahrhunderts. Was wir sehen, ist ein sozio-kultureller Prozess hin zu pluralen europäischen Gesellschaften in Hinblick auf ihre kulturellen und religiösen Aspekte.

Spätestens im Sommer 2015 wurden aufgrund des Bürgerkriegs in Syrien und der instabilen Situationen in vielen nordafrikanischen und ostafrikanischen Ländern die Gesellschaften aller Länder der europäischen Union mit dem Problem einer neuen Welle an Migranten und Geflüchteten konfrontiert. Die Reaktionen der Bürger auf diese Welle von Geflüchteten und auf das humanitäre Drama im August 2015 waren in allen Ländern eine wachsende Solidarität und zugleich eine wachsende Angst (Zulehner, 2016). Während die sogenannten westlichen Länder viel Erfahrung mit Migration und Hilfe für diese Gruppe hatten, waren die Erfahrungen der osteuropäischen Länder auf ausländische Arbeitnehmer und Pendler aus den ehemaligen Ländern der Sowjetunion. Die wachsende Angst in den östlichen Ländern stand sowohl in Verbindung zu den fehlenden Erfahrungen mit Geflüchteten (Opatrný, 2016) als auch zu dem Mangel an spirituellen und religiösen Wurzeln der Menschen in allen Ländern (Zulehner, 2016). Darüber hinaus waren die unterschiedliche Kultur und Religion der ankommenden Geflüchteten ein Grund zur Sorge und Angst. Viele Europäer wurden zum ersten Mal mit einer Masse an Menschen mit einer starken Spiritualität und einem ausdrucksstarken religiösen Leben in ihrer Nachbarschaft konfrontiert – dem Islam.

Trotz der Tatsache, dass Europa als Kontinent mit säkularen Ländern und traditionell christlichen Ländern mit einer säkularen Struktur und Gesellschaftskultur gesehen wird, spielt die Religion immer noch eine bedeutende Rolle, insbesondere in Fällen sozialer Probleme und des sozialen Zusammenhalts. Dies ist ein weiteres Argument für den Umgang mit Spiritualität in der Sozialen Arbeit, da Spiritualität und Religion im Kontext von Lebensproblemen (Alltagsproblemen) von großem Belang sind. Genauer gesagt: Spiritualität und Religion sind ein Kontext der sozialen Probleme des Klienten. Diese Tatsache steht nicht nur in Bezug zu den Geflüchteten, die aus dem Mittleren Osten und Afrika in die Europäische Union kommen. Sie ist auch eine Realität für ausländische Arbeitnehmer und Pendler aus eher religiösen Ländern der EU und außerhalb der EU, die in säkular geprägte europäische Länder kommen – z.B. Arbeitnehmer aus Polen, die nach Deutschland kommen, oder Arbeitnehmer aus der Ukraine, die in die Tschechische Republik kommen. Dies stellt eine Herausforderung für die Fachkräfte der Sozialen Arbeit dar und erfordert seinerseits einen kulturell sensitiveren Praxisansatz, der das Bewusstsein und die Wichtigkeit der Spiritualität und der Religion dieser Minderheiten, sowie deren besondere soziale Situationen einschließen sollte.

Nicht nur Klienten wie Geflüchtete und Migranten (einschließlich der ausländischen Arbeitnehmer und der Pendler) definieren Spiritualität und Religion als wichtiges Element in ihrem Leben. Im Kontext sozialer Probleme in den säkularen Gesellschaften der Staaten der EU sollte die Rolle der Spiritualität und der Religiosität nicht unterschätzt werden. Die Offenheit und die Ängste, die in den europäischen Gesellschaften zutage treten, erfordern nicht nur die Notwendigkeit der Solidarität zwischen den Bürgern und den Menschen, die

mit ihren Kulturen und ihren Bedürfnissen ankommen, sondern auch das Sichtbarwerden von Spiritualität und Religion als wichtiger Kontext für das Problem des sozialen Zusammenhalts. In diesem Sinne können wir feststellen, dass auch die Gesellschaft ein *Klient* der Sozialen Arbeit im Allgemeinen ist, insbesondere durch die Entwicklung der Gemeinschaft als Bestandteil und Methode der Sozialen Arbeit. Der Grund dafür, sich in den säkularen Ländern der EU mit Spiritualität und Religion in der Sozialen Arbeit zu befassen, ist ein Thema im Kontext ihres Lebens, ihrer sozialen Probleme und der Fragen des sozialen Zusammenhalts. Daher müssen Fachkräfte mittels eines ökologischen Rahmenmodells einschätzen „whether the use of spiritual and religious resources in the community may be helpful for their clients, and advocates referring clients to these resources when appropriate“ (Senreich, 2013, S.551 mit Hinweis auf andere Forschungen).

3.3.2. Religiöse Minderheiten und Randgruppen als Klienten der Sozialen Arbeit

In osteuropäischen Ländern wie auch in Spanien können andere Randgruppen mit einer starken Beziehung zu religiösen und spirituellen Themen ausgemacht werden. Große Minderheiten der Roma leben vor allem in drei der V4 – der vier Visegrád-Staaten – beispielsweise in der Tschechischen Republik, Ungarn und der Slowakei, sowie in Bulgarien und Rumänien. Die Roma-Minderheiten in anderen osteuropäischen Ländern wie Polen und den Baltischen Staaten, z.B. Estland, Lettland und Litauen, sind deutlich kleiner. Für diese Minderheiten ist das große Problem ihrer Lebenssituation charakteristisch: Arbeitslosigkeit, bittere Armut, Obdachlosigkeit, ein Mangel an Grundschulbildung – im Europa des 21. Jahrhunderts – sowie große Familien und starke Beziehungen zur Religion und spirituellen Praktiken. Die Art der Probleme hängt von den unterschiedlichen sozialen und kulturellen Kontexten in bestimmten Ländern ab. So haben Roma in der Tschechischen Republik im Normalfall bessere Wohnverhältnisse als in der Slowakei. Im Gegensatz dazu ist in den verschiedenen Ländern die Beziehung zur Religiosität und den spirituellen Praktiken tendenziell ähnlich. Die Anerkennung, dass die Minderheiten der Roma eine ausgeprägte Beziehung zur Religiosität und spirituellen Praktiken haben, ist jedoch immer noch ein Thema, womit man sich in der Sozialen Arbeit nicht befasst, und auch nicht in der Forschung zur Spiritualität innerhalb dieser Disziplin.

Wie man die Spiritualität und Religiosität der Roma nutzen und sie im Rahmen der Sozialen Arbeit anwenden kann, ist nicht nur eine Frage für die Soziale Arbeit, sondern auch für die Religionswissenschaften und die Religionssoziologie. Obwohl Sinti und Roma in verschiedenen Erhebungen und Umfragen angeben, Christen unterschiedlicher Konfessionen zu sein, wird ihr Leben normalerweise von einer Mischung aus christlichen Elementen und Relikten anderer diverser Kulte bestimmt. Das wichtige Thema ist der Tod und der Übergang zwischen Leben und Tod (Hrdličková, 2003). Zwar bekennen sich die Roma zum Glauben an den christlichen Gott, sie haben jedoch Angst vor den Toten, insbesondere vor den Verstorbenen – was paradox ist aufgrund des christlichen Glaubens an ein Leben nach dem Tod durch Gott, in welchem ein „Leben der Verstorbenen“ zwischen Leben und Tod keinen Platz hat. Die Furcht vor den Toten und den Verstorbenen ist eine starke Motivation, insbesondere im Zeitraum zwischen dem Tod der Person und der Beerdigung; in anderen Zeiträumen kommt die Beziehung zur Religion und der spirituellen Praxis weitaus schwächer zum Ausdruck. Wie diese Art der spirituellen Praxis und Religion im Prozess der Sozialen Arbeit verwendet werden kann, ist in der Sozialen Arbeit nicht ausreichend erforscht worden. Zumindest ist es notwendig, dass die Soziale Arbeit mit Roma dies in Erwägung zieht.

3.3.3. Die Gerontorosierung der europäischen Bevölkerung

Die wachsende Zahl älterer Menschen in der Bevölkerung der Europäischen Union erreichte 2018 rund 101.1 Millionen in der EU-28 (Eurostat, 2019, S.8), was bedeutet, dass 19.7% der gesamten Bevölkerung 65 Jahre und älter sind. Die Bevölkerungsprognosen berechnen für das Jahr 2050 einen besonderen Zuwachs von 60,5% in der Gruppe der Menschen zwischen 75 und 84 Jahren. Die sogenannte „graue Revolution“ der europäischen Gesellschaften umfasst die positiven Aspekte des gesunden Alterns und der Aktivitäten der Gruppe der jüngeren Senioren und den Pflegebedarf mit einer zunehmenden Abhängigkeit von 30,5 % im Jahr 2018 auf 49,9% im Jahr 2050 (ebd. S.19). Besonders problematisch ist die Situation in Ländern wie Spanien, der Niederlande, dem Vereinigten Königreich, Portugal und Griechenland, wo ein Großteil der älteren Menschen in ländlichen Gebieten mit fehlenden Transportschwierigkeiten, Dienstleistungen und wenig Wohnalternativen lebt. Im Kapitel zur Spiritualität im Alter (s. Kapitel IV.5) kann der Leser mehr Details zu dieser Situation erhalten. Die Gesundheitsrisiken, die Depressionsraten, die Einsamkeit und der verlängerte Zeitraum des hohen Alters haben zahlreiche Situationen hervorgerufen, in denen ältere Menschen mit Stress, dem Verlust an Selbständigkeit, der Erfahrung des körperlichen Abbaus und den zunehmenden Fragen zur Auseinandersetzung mit dem Tod, mit Krankheiten und dem Sinn des Lebens konfrontiert werden, wenn die Berufsfähigkeit, die Kinderbetreuung und die sozialen Aktivitäten keine zentralen Elemente mehr sind. Spiritualität tritt in diesem Kontext als dringliches Thema hervor, da die Menschen mithilfe ihres unterstützenden Rahmens diese Situationen meistern müssen. Forschungen weisen darauf hin, dass diese Ressourcen mit einem erfolgreichen Management dieser Situationen und einem gesünderen Leben auf einer sozialen, biologischen und psychologischen Ebene korrelieren (Zimmer et al, 2016). Soziale Dienste agieren in vielen Übergangssituationen oder wenn die Familiensysteme problematische Situationen nicht lösen können. Es gibt immer mehr Versuche, nicht nur einen reaktiven Dienst, sondern auch eine präventive Soziale Arbeit insbesondere auf der Kommunalebene anzubieten. Eine stärkere Unterstützung von Programmen zum aktiven Altern kann den Pflegebedarf für die Zukunft reduzieren. Die positiven Auswirkungen der Spiritualität sollten in die Strategien der Sozialen Arbeit in Hinblick auf diese wachsende Bevölkerung integriert werden, vor allem in Präventionsprogrammen, die Belegung von Gemeinden, gemeinschaftlichen Räumen und Dienstleistungen.

3.4. Spiritualität von und für Sozialarbeiter

In Abschnitt 3.2. haben wir festgestellt, dass Spiritualität ein Hindernis im Prozess der Problemlösung sein kann, insbesondere dann, wenn unterschiedliche widersprüchliche spirituelle Vorstellungen und Glaubensinhalte aufeinanderprallen und nicht als bereichernde komplementäre Begegnung wahrgenommen werden, sondern als zu hinterfragende persönliche oder professionelle Identitäten.

Die Spiritualität von Fachkräften hat nicht nur problematische Aspekte im Falle von Widersprüchen mit den Sichtweisen und Praktiken der Klienten. Sozialarbeiter/-innen können mit ihrer eigenen Ausübung der Spiritualität ein tieferes Verständnis der Situation des Klienten aufbringen, sich besser in die Praktiken und Fragen hineinversetzen, die im Laufe des Prozesses zum Vorschein kommen können, sowie eine direktere Unterstützung und eine mitfühlende Praxis anbieten, für den Fall, dass diese Bedürfnisse für den Klienten von zentraler Bedeutung sein sollten (Opatrný, 2010). Insbesondere als präventives Element gegen Burnout, bei der Einschätzung vikariierender Traumata und der Verbesserung der

Selbstsorge ist Spiritualität für Sozialarbeiter/-innen eine wertvolle Dimension. (Barrera, Malagón & Sarasola, 2015; Collins, 2005; Dombo & Gray, 2013; Romero, Elboj & Iñiguez, 2020). Hier besteht noch Forschungsbedarf, um die wechselseitigen Beziehungen zwischen den Arten der Spiritualität, der persönlichen Faktoren, dem Arbeitsumfeld und der Strategien zum Umgang damit zu verstehen.

Schlussfolgerungen

Spiritualität erscheint als komplexe soziale und persönliche Realität, welche die Praktiken in der Sozialen Arbeit beeinflusst und für ein holistisches Interventionsmodell nicht übergangen werden kann. Sie hilft dabei, die Vielfalt von Erfahrungen zu verstehen, die in den Begegnungsprozessen zutage treten. Auf adäquate Weise in die Praxis integriert, kann Spiritualität eine Bewältigungsressource sein, vor allem für Klienten, die den Sinn des Lebens auf eine spirituelle Weise nähren. Sie muss aber als universelle Dimension verstanden werden, die Menschen in verschiedenen religiösen und nicht-religiösen Formen zum Ausdruck bringen. Schließlich haben wir festgestellt, dass sie auch für Fachkräfte eine zusätzliche Ressource für ein tieferes Verständnis der Klienten und zur Prävention von Burnout ist.

Fragen zur Selbstreflexion

Die folgenden Fragen können Ihnen helfen, die Konzepte dieses Kapitels persönlicher zu reflektieren. Sie können auch für Gruppenaktivitäten und Fortbildungen in der Sozialen Arbeit zu diesem Thema verwendet werden.

- Was bedeutet Spiritualität in der Sozialen Arbeit?
- Was ist meine eigene Erfahrung mit Spiritualität?
- Wie reagiere ich, wenn spirituelle Themen in einer helfenden Beziehung aufkommen?
- Was macht ein Sozialarbeiter, wenn die Spiritualität oder Religion des Einzelnen sich signifikant von seiner eigenen Spiritualität oder Religion unterscheidet?

Literatur

- Ali, G.; Wattis, J. P., Snowden, M. (2015). Why are spiritual aspects of care so hard to address in nursing education? A literature review (1993-2015). *International Journal of Multidisciplinary Comparative Studies*, 2(1), 7-31.
- Andrews, E. D. (2018). *Let God use you to solve your problems: God will instruct you and teach you in the way you should*. Ohio: Christian Publishing House.
- Barrera Algarín, E., Malagón Bernal, J., Sarasola Sánchez-Serrano, J. (2015). Trabajo Social, su contexto profesional y el Síndrome de Burnout. *Comunitania. Revista Internacional de Trabajo Social y Ciencias Sociales*, 0(9), 51-71. <https://doi.org/10.5944/comunitania.9.2>
- Blumer, H. (1954). What is wrong with social theory? *American Sociological Review*, 19(1), 3–10.

- Canda, E. R., Furman, L. D. (2010). *Spiritual diversity in social work practice: The heart of helping*, 2nd ed. Oxford: Oxford University Press.
- Cetinkaya, B.; Azak, A., DüNDAR, S. A. (2013). Nurses' perceptions of spirituality and spiritual care. *The Australian Journal of Advanced Nursing*, 31(1), 5-10.
- Collins, W. L. (2005). Embracing spirituality as an element of professional self-care. *Social Work & Christianity*, 32(3), 263-274.
- Constable, R. (1990). Spirituality and social work: Issues to be addressed. *Spirituality and Social Work Communicator*, 1(1), 4-6.
- Dombo, E. A., Gray, C. (2013). Engaging spirituality in addressing vicarious trauma in clinical social workers: A self-care model. *Social Work & Christianity*, 40(1), 89-104.
- Ebbinghaus, H. (1909). *Abriss der Psychologie*. 2nd ed. Leipzig: Veit Verlag.
- Ellison, C. G. (1991). Religious involvement and subjective well-being. *Journal of Health and Social Behavior*, 32, 80-99.
- Ellison, C. G, Fan, D. (2008). Daily spiritual experiences and psychological well-being among U.S. adults. *Social Indicators Research*, 88, 247-271.
- Eurostat (2019). *Ageing Europe. Looking at the lives of older people in the EU. 2019 edition*. <https://doi.org/10.2785/26745>.
- Furness, S. (2003). Religion, belief and culturally competent practice. *Journal of Practice Teaching in Health and Social Care*, 15(1), 61-74.
- Gilligan, P. A. (2003). "It isn't discussed". Religion, belief and practice teaching: missing components of cultural competence in social work education. *Journal of Practice Teaching in Health and Social Care*, 15(1), 75-95.
- Harris, H. W., Yancey, G. I. (2017). Values, dissonance, and rainbows: Practice tips for Christian social workers in a polarized world. *Social Work & Christianity: An International Journal*, 44(1-2), 123-142.
- Healthcare Chaplaincy and Spiritual Care Association (2017). *Spiritual care and nursing: A nurse's contribution and practice*. SCA White Paper. Retrieved from: <https://www.spiritualcareassociation.org/white-paper-spiritual-care-and-nursing.html>
- Hodge, D. R. (2017). The evolution of spirituality and religion in international social work discourse: Strengths and limitations of the contemporary understanding. *Journal of Religion and Spirituality in Social Work: Social Thought*, 37(1), 3-23. <https://doi.org/10.1080/15426432.2017.1350125>
- Hodge, D. R., Horvath, V. E. (2011). Spiritual needs in health care setting: a qualitative meta-synthesis of clients' perspectives. *Social Work*, 56(4), 306-316.
- Hrdličková, L. (2003). Smrt a pohřeb u Romů. Smrt a pohřeb v obyčejové tradici Romů. *Dingir*, 7(4), 19-21.

- IASSW (2014). *Global definition of the social work profession*. Retrieved from: <https://www.iassw-aiets.org/global-definition-of-social-work-review-of-the-global-definition/>
- IASSW (2018). *Global social work statement on ethical principles*. Retrieved from: <https://www.iassw-aiets.org/wp-content/uploads/2018/04/Global-Social-Work-Statement-of-Ethical-Principles-IASSW-27-April-2018-1.pdf>
- John E. Fetzer Institute (1999). *Multidimensional measurement of religiousness/spirituality for use in health research: A report of the Fetzer Institute/National Institute on Aging working group*. Kalamazoo, MI: Fetzer Institute.
- Kersbergen, K., Manow, P. (2009). Religion and the western welfare state. In: idem (Eds.) *Religion, class coalitions and welfare states* (pp.1-38). Cambridge: Cambridge University Press.
- Klein, C., Hendrik, B., Balck, F. (Eds.) (2011). *Gesundheit - Religion - Spiritualität. Konzepte, Befunde und Erklärungsansätze*. Weinheim: Beltz.
- Koenig, H. G. (1994). *Aging and God: Spiritual pathways to mental health in midlife and later years*. Binghamton, NY: Haworth Pastoral Press.
- Koenig, H. G., McCullough, M. E., Larson, D. B. (Eds.) (2001). *Handbook of religion and health*. New York: Oxford University Press.
- Koenig, H. G., King, D. E., Carson, V. B. (Eds.) (2012). *Handbook of religion and health* (2nd ed.). New York: Oxford University Press.
- Leary, M. R. (1990). Responses to social exclusion: Social anxiety, jealousy, loneliness, depression, and low self-esteem. *Journal of Social and Clinical Psychology*, 9, 221–229.
- Manow, P. (2005). Plurale Wohlfahrtswelten. Auf der Suche nach dem europäischen Sozialmodell und seinen religiösen Wurzeln. *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften*, 46, 207-234.
- Marshall, J. (1991). The spiritual dimension in social work education. *Spirituality and Social Work Communicator*, 2(1), 12-14.
- National Association of Social Workers (NASW) (2021). *Code of Ethics*. <https://www.socialworkers.org/About/Ethics/Code-of-Ethics/Code-of-Ethics-English>
- Opatrný, M. (2010). *Charita jako místo evangelizace*. České Budějovice: JU.
- Opatrný, M. (2011). Trináctá komnata vztahu teologie a sociální práce. K problematice negativních vlivů křesťanské víry na pomáhání. *Caritas et veritas*, 1, 44-59.
- Opatrný, M. (2016). Die Skepsis im Osten. Das Beispiel Tschechien und dessen Blick auf die Migrationswelle in Europa. *ET Studies*, 7(2), 277-294. <https://doi.org/10.2143/ETS.7.2.3170100>
- Oxhandler, H. K., Pargament, K. I. (2014). Social work practitioners' integration of clients' religion and spirituality in practice: A literature review. *Social Work* 59(3), 271–279. <https://doi.org/10.1093/sw/swu018>

- Oxhandler, H. K., Parrish, D. E., Torres, L. R., Achenbaum, W. A. (2015). The integration of clients' religion and spirituality in social work practice: a national survey. *Social Work, 60*(3), 228–237. <https://doi.org/10.1093/sw/swv018>
- Pargament, K. I. (1997). *The psychology of religion and coping. Theory, research, practice*. New York: Guilford Press.
- Pargament, K. I., Brant, C. R. (1998). Religion and coping. In H. G. Koenig (Ed.). *Handbook of religion and mental health* (pp.111-128). San Diego, CA: Academic Press.
- Payne, M. (2011). *Humanistic social work. Core principles in practice*. Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan.
- Pew Research Center (2006). *The Great Divide: How Westerners and Muslims view each other*. Report of Global Attitudes & Trends. <https://www.pewresearch.org/global/2006/06/22/the-great-divide-how-westerners-and-muslims-view-each-other/#introduction-and-summary>
- Puchalski, C. M., Vitillo, R., Hull, S. K., Reller, N. (2014). Improving the spiritual dimension of whole person care: reaching national and international consensus. *Journal of palliative medicine, 17*(6), 642–656. <https://doi.org/10.1089/jpm.2014.9427>
- Raines, J. C. (2003). Social workers' countertransference issues with spiritually-similar clients. *Social Work and Christianity, 30*(3), 256-277.
- Romero-Martín, S., Elboj-Saso, C., Iñiguez-Berrozpe, T. (2020). Burnout entre los/as profesionales del Trabajo Social en España. Estado de la cuestión. *Trabajo Social Global-Global Social Work, 10*(19), 48-78. <https://doi.org/10.30827/tsg-gsw.v10i19.15342>
- Rosmarin, D., Koenig, H. G. (Eds.) (2020). *Handbook of spirituality, religion and mental health*. London: Elsevier.
- Senreich, E. (2013). An inclusive definition of spirituality for social work education and practice. *Journal of Social Work Education, 49*(4), 548-563, <https://doi.org/10.1080/10437797.2013.812460>
- Staub-Bernasconi, S. (2018). *Soziale Arbeit als Handlungswissenschaft. Soziale Arbeit auf dem Weg zu kritischer Professionalität. 2. Totally revised and enlarged edition*. Opladen and Toronto: Barbara Budrich.
- Stroup, H. H. (1986). *Social welfare pioneers*. Chicago: Nelson-Hall Publishers.
- Summergrad, P. (2020). Forword. In Rosmarin, D., Koenig, H. G. (Eds.) (2020). *Handbook of spirituality, religion and mental health* (pp.XIII-XV). London: Elsevier.
- Swinton, J. (2001). *Spirituality and mental health care: Rediscovering a 'forgotten' Dimension*. London: Jessica Kingsley Publishers.
- Wesselmann E. D., Grzybowski M. R., Steakley-Freeman D. M., DeSouza E. R., Nezelek J. B., Williams K. D. (2016). Social Exclusion in Everyday Life. In P. Riva, J. Eck (Eds.) *Social Exclusion* (pp.3-23). Cham: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-33033-4_1

- Zimmer, Z., Jagger, C., Chiu, C. T., Ofstedal, M. B., Rojo, F., Saito, Y. (2016). Spirituality, religiosity, aging and health in global perspective: A review. *SSM - population health*, 2, 373–381. <https://doi.org/10.1016/j.ssmph.2016.04.009>
- Zulehner, P. M. (2016). *Entängstigt euch!. Die Flüchtlinge und das christliche Abendland*. Ostfildern: Patmos-Verlag.
- Zwingmann, Ch., Moosbrugger, H. (Eds.). (2004). *Religiosität: Messverfahren und Studien zu Gesundheit und Lebensbewältigung. Neue Beiträge zur Religionspsychologie*. Münster: Waxmann.
- Zwingmann, Ch., Klein, C., Jeserich, F. (Eds.) (2017). *Religiosität: die dunkle Seite. Beiträge zur empirischen Religionsforschung*. Münster: Waxmann.

II.3. Konzepte und Theorie der Sozialethik in der Sozialen Arbeit

DOI: 10.6094/UNIFR/222773

Emanuele Lacca

In diesem Kapitel werden die grundlegenden Konzepte und Theorien der Sozialethik, insbesondere diejenigen in Bezug auf die Soziale Arbeit, behandelt.

Was Sie von diesem Kapitel bekommen können

Wissen

Durch das Verständnis der zentralen Fragen und Themen der Sozialethik können Sie begreifen, wie Sozialethik in der Sozialen Arbeit zum Tragen kommt; darüber hinaus sollen die Schlussfolgerungen bei der eigenen Arbeit angewandt werden können.

Fähigkeiten

Sie werden mit den im Rahmen der christlichen sozialen Ethik entwickelten Hauptthemen in Berührung kommen, sowie fähig sein, diese mit anderen Bereichen der Sozialethik zu vergleichen.

Haltungen

Sie werden Ihre Kenntnisse und Fähigkeiten zur Begründung Ihrer Handlungen persönlich oder bei der Arbeit anwenden, die Bedürfnisse des Klienten auch aus ethischer Perspektive beurteilen und entscheiden, welche Strategien in einer bestimmten Situation anzuwenden sind.

Einleitung

„Ethical awareness is a fundamental part of the professional practice of social workers. Their ability and commitment to act ethically is an essential aspect of the quality of the service offered to those who use social work services” (IASSW principles).

Dieses Prinzip, das das Markenzeichen der *International Association of School of Social Work* ist, beteuert, dass die Ethik ein Teil der Praxiswelt des Sozialarbeiters ist. Sozialarbeiter/-innen haben selbstverständlich mit Menschen zu tun, die zur Erfüllung bestimmter Bedürfnisse besondere Aufmerksamkeit und Lösungen brauchen; sie sind jedoch auch Mitwirkende in einer Gesellschaft, die gewissermaßen ihre Gewohnheiten, Bräuche und Verhaltensweisen vermittelt. Aus diesem Grund entstand in den letzten Jahrzehnten eine besondere Disziplin, die sich mit dem Verständnis der Beziehungen zwischen dem Menschen und der Gesellschaft unter der Einbeziehung von Ethik befasst: die Sozialethik.

Im Allgemeinen verwenden wir den Begriff der Sozialethik inhaltlicher Abgrenzung zur Individualethik, die sich sowohl mit der Moralität des Individuums als auch mit den Normen befasst, die das *Leben* regulieren. Alle Formen der Ethik sind jedoch in einem gewissen Sinne auch Sozialethik, da es in unserer Welt unmöglich ist, die sogenannte Individualethik von der Sozialethik zu trennen. Jedes Individuum und seine Verhaltensweisen werden in unterschiedlichen Beziehungs- und Gesellschaftskreisen sowie Gruppen verortet. Aufgrund

dessen würde eine Ethik, die nicht sozial ist, das Individuum isoliert und außerhalb seines Bezugsrahmens betrachten. In dieser Hinsicht verschwindet die Individualethik als isoliertes Fachgebiet, da jeder Mensch eine soziale Existenz besitzt, ohne jemals seinen individuellen Charakter zu verlieren: mit dem Ziel des Miteinanders kreiert er unterschiedliche Formen des Zusammenseins mit den anderen. Ein Individuum unter Individuen, die eine ganze Welt erschaffen. Daher können die Konzepte der Individualethik und der Sozialethik nur unterschiedliche Teile der *Ethik als Wissenschaft* definieren. Hinsichtlich ihrer Forschungsgegenstände stellen sie jedoch keine unterschiedlichen Teile davon dar (Wendland 1970, S. 23-25).

Das Ziel dieses Kapitels, das an die Themen der sozialen Fürsorge und der Bedeutung der Spiritualität in der Fürsorgepraxis andockt, ist es, die grundlegenden Prinzipien und Werte der Sozialethik als Fachgebiet darzustellen, das die Rolle des Individuums in der Gesellschaft studiert. Auf diese Weise soll der Sozialarbeiter die Bedeutung der Ethik in der Gesellschaft verstehen, in welcher das zu betreuende Individuum lebt und sich entwickelt. Es ist in der Tat kein Zufall, dass der Mensch persönliche Ziele hat, an die er glaubt und die er realisieren möchte. Andererseits gibt es jedoch Stimuli und Impulse, die von der Gesellschaft ausgehen, in welche er eingebettet ist, die ihn umgibt und die ihm seine Handlungsweisen sowie Überzeugungen vermitteln. Wenn infolgedessen die *sic et simpliciter* Ethik sich in erster Linie mit dem Verständnis des Menschen als in sich vollständige Person befasst, so fügt die Sozialethik dieser Vollkommenheit das Verständnis der Art und Weise hinzu, wie diese Person mit der Gesellschaft harmoniert und in welcher Beziehung sie zu ihr steht. Auf diese Art können Studierende der Sozialen Arbeit Fähigkeiten entwickeln, die mit der Bewertung der Haltungen und moralischen Handlungen des menschlichen Soziallebens in Verbindung stehen.

Aus historischer Sicht hat jede Kultur seit der Antike ihre eigene moralische Bewertung der *menschlichen Wirklichkeit* kultiviert und festgelegt. Aus diesem Grund ist es unmöglich alle Theorien zu berücksichtigen, die in diesem Zusammenhang abgefasst wurden. Folgt man dem theoretischen Gedanken dieses Leitfadens, wird hier die Sozialethik aus christlicher Sicht dargestellt. Diese steht in Verbindung mit der biblischen Lehre, christlichen Traditionen und den Sozialdoktrinen der Kirche, die die katholische Soziallehre darstellen.

1. Allgemeine Fragen zur Sozialethik

Die Sozialethik ist hauptsächlich darauf ausgerichtet, die authentische und wahre Bedeutung der menschlichen Sozialexistenz zu untersuchen und basiert im Wesentlichen auf drei Annahmen: 1. Es gibt objektive moralische Werte mit der Fähigkeit, Menschen zu vereinen. 2. Diese Werte können Unterscheidungen vornehmen. 3. Sie werden im Leben der Menschen und der Gemeinschaft umgesetzt.

Die Analyse dieser Annahmen ermöglicht es, die Wichtigkeit der Sozialethik als wissenschaftliche Disziplin zu verstehen. In der Tat wird sie weder als Sozialtheorie noch als psychologische Wissenschaft gedacht, da sie keinen Inhalt theoretischer Natur ausarbeitet und nur statistische Methoden in Anspruch nimmt. Sie bietet hingegen eine Lehre, die auf Studien der Gesellschaft und der Menschen, die sie bilden, basiert. Obwohl sie von vornherein viele Eckpfeiler enthält, drückt sie ihr größtes Potenzial durch das

nachträgliche Kommentieren des Forschungsgegenstands aus: die Menschen, die Gesellschaft, ihre gegenseitigen Beziehungen.

Der Aufbau solcher Beziehungen hilft, ein universelles Wertesystem zu kreieren, zu erkennen und zu fördern, das auf die Verbesserung vorhandener Situationen abzielt und deren negative Aspekte zu ändern versucht. Ein solches System funktioniert, weil die Menschheit trotz historischer und historiografischer Beurteilung in den letzten Jahrzehnten realisiert hat, dass sie eine einzige Gemeinschaft geschaffen hat. Genau aus diesem Grund verschwindet zunehmend die Distanz zwischen den unterschiedlichen Gesellschaften und den Menschen, die sie bilden (ITC 2009, Einleitung). Alle Menschen teilen „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute“ und „darum erfährt diese Gemeinschaft sich mit der Menschheit und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden“ (Gaudium et Spes, 1965). In diesem Kontext der Verbindung und der Wiederentdeckung hat die Suche nach der Gemeinschaftserfahrung, die an die gemeinsamen ethischen Werte erinnert, an Bedeutung gewonnen und ist deshalb wert, besser untersucht zu werden.

Um die dritte Frage zu beantworten, so gibt es keine Sozialethik, die besser als eine andere ist. Jedoch gibt es dienlichere Ansätze zur Untersuchung des menschlichen Soziallebens. Wenn die Sozialethik die Art des Seins in dieser Welt untersucht, d.h. dessen Würdigkeit eines erfüllten und sinnvollen Lebens, dann ist es Sozialethik im besten Sinne des Wortes. Folglich ist die Sozialethik eine Frage der Würde: Zu verstehen, warum Menschen ihr Leben in Würde leben müssen, bedeutet die wahre Bedeutung ihrer eigenen Existenz zu verstehen. Da sie mit diesem Bewusstsein leben, steht der Sozialethik zufolge die Person hauptsächlich für fünf Ziele: 1. Suche nach Eintracht; 2. Das Bewusstsein der Exzentrizität; 3. Die Suche nach Unsterblichkeit; 4. Die ontologische Priorität des Lebens der Person; 5. Die Zentralität der spirituellen Erfahrung. Diese Ziele ergeben sich aus der Klärung der inneren Dilemmata und dem Bewusstsein, die Existenz in vollen Zügen zu leben. Deshalb kann durch die Sozialethik die Berufung des Menschen zu seinen Mitmenschen sowie der Gesellschaft erforscht und interpretiert werden. Eben des Menschen, der sich zwar seines immanenten Seins bewusst ist, aber ständig nach der konzeptionellen Transzendenz dessen strebt, was ihn umgibt.

Infolgedessen gibt es zwei Bedeutungen des Adjektivs *sozial* in dem Ausdruck *Sozialethik*:

1. die allgemeine und traditionelle Bedeutung, d.h. jede Art der Einführung des Menschen in ein soziales Umfeld, indem man seinem Instinkt der Zugehörigkeit folgt.
2. die besondere und eher neue Bedeutung, d.h. das Bewusstsein und der Ausdruck der sozialen Komplexität, die dazu raten, einem gemeinsamen, moralischen Sozialverhalten zu folgen und eine Reformierung der grundlegenden sozialen Strukturen zu fordern.

Die Konvergenz dieser Bedeutungen erzeugt die gängige gegenwärtige Bedeutung der Sozialethik, die die Beziehung zwischen den Menschen und den Gesellschaften untersucht.

Die Bedeutsamkeit der Sozialethik, wie in diesem Abschnitt beschrieben, wurde zuerst explizit und aus einer christlichen Perspektive von Pius XI (1937) und Johannes XXIII (1961) verdeutlicht. Die erste in *Divini Redemptoris* besagt:

„Es ist gerade der sozialen Gerechtigkeit eigen, von den einzelnen all das zu fordern, was zum Gemeinwohl notwendig ist, wenn man nicht den einzelnen Teilen und den einzelnen Gliedern all das zugesteht, was sie für die Ausübung ihrer Funktionen brauchen, so kann auch für den sozialen Organismus und für das Wohl der ganzen Gesellschaft nicht hinreichend gesorgt werden, wenn man nicht den einzelnen Teilen und den einzelnen Gliedern, d.h. Menschen, die mit der Würde der Persönlichkeit ausgestattet sind, all das gibt, was sie für ihre sozialen Funktionen vonnöten haben.“ (Pius XI, 1937, §51)

Die zweite in *Mater et Magistra*, konstatiert:

„Diese Lehre muss nicht nur gekannt und erfasst werden. Sie muss auch in die Tat umgesetzt werden, und zwar in der Weise und mit den Mitteln, die den jeweiligen örtlichen und zeitlichen Verhältnissen entsprechen. Dies ist eine zwar schwierige aber äußerst bedeutsame Aufgabe. Zu ihrer Verwirklichung rufen Wir nicht nur Unsere Söhne auf der ganzen Welt auf, sondern darüber hinaus alle Menschen guten Willens.“ (Johannes XXIII, 1961, §221).

Deshalb zielt die Sozialethik nicht darauf ab, die sozio-ökonomischen Parameter zu untersuchen, die auf ideologisch-pragmatische Systeme zurückzuführen sind, welche wiederum ökonomische, politische und soziale Verbindungen erzeugen. Ihr Ziel ist es vielmehr, die mit dem Sozialleben der Menschen in Beziehung stehenden Probleme sowie ihre fundamentalen Werte und Prinzipien zu beschreiben und zu verbinden (Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden 2004, §§72-73).

2. Grundlegende Werte und Prinzipien der Sozialethik

„Was Wahrhaftig ist, was Ehrbar, was gerecht, was rein, was liebenswert, was einen guten Ruf hat, sei es eine Tugend, sei es ein Lob – darauf seid bedacht!“ (Phil 4:8).

Die Sozialethik, insbesondere die christliche, stellt den Menschen und seine Beziehung zur Welt in das Zentrum ihrer Untersuchung. Es ist gerade die Aufgabe der Sozialethik, den Platz des Menschen in der Welt festzustellen und zu verstehen, wie er sein Leben am besten leben kann. Die menschliche Existenz kann nur bestmöglich sinnerfüllt sein, wenn wir die Fähigkeit besitzen, zu verstehen, wie er der Wahrheit folgt und sein Leben danach führt und erfüllt, sowohl in der Erkenntnis seiner irdischen Rolle als auch in seiner Offenheit hinsichtlich der Transzendenz (Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden, 2004, §15). Auf diese Art ist jeder Mensch fähig, seine Rolle in der Gesellschaft auszumachen. Jedes soziale Leben ist in der Tat ein Ausdruck der menschlichen Person, ihres Seins und ihrer Handlungen, und jeder Ausdruck der Gesellschaft richtet sich genau auf das Verständnis der menschlichen Person, die in ihr ihre Handlungen ausführt.

Aufgrund seiner Offenheit für die Immanenz und Transzendenz stellt sich der in der Gesellschaft lebende und interagierende Mensch immerzu drei grundlegende Fragen:

1. Wer ist mein wirklicher Schöpfer?
2. Wie kann ich meine wahre Vollkommenheit erlangen?
3. Wie kann ich meine wahre Art, das Leben in dieser Welt zu leben, verstehen?

Laut der Sozialethik ermöglicht die Antwort auf diese drei Fragen, die ontologische Ganzheitlichkeit des Menschen zu verstehen. Solch eine Antwort ist möglich, wenn man zuerst über fünf grundlegende Ansätze für jedwede soziale Ethik nachdenkt. Auf diese Weise eröffnet die vorangegangene ontologische Unterteilung die Notwendigkeit, zu verstehen, wie der Mensch im Laufe seines wahren Lebens als in der Welt und durch die Welt handelndes Wesen betrachtet wird:

1. *Der Mensch ist eine Einheit aus Leib und Seele.* Durch sein leibliches Sein erkennt der Mensch sich selbst als Teil der ihn umgebenden Welt und im Umkehrschluss als dieser Welt ähnlich. Durch sein spirituelles Sein geht der Mensch über das unmittelbar Sichtbare hinaus und strebt, oft auf der Suche nach Transzendenz, nach der intimsten und verborgensten Struktur der Realität, in der er lebt.

2. *Der Mensch sucht die Kontemplation der Transzendenz und der Materialität.* Die Wahrnehmung, aus Leib und Seele zusammengesetzt zu sein, führt die Menschen zur Betrachtung der Immanenz und Transzendenz, aus denen ihre Welt besteht. Durch diese Betrachtung streben sie nach der authentischen Wahrheit der Existenz und dessen, der bzw. das sie umgibt.

3. *Die Menschen streben nach dem Guten nur in ihrer wahren Freiheit.* Berücksichtigt man die zwei vorhergehenden Punkte, so versteht der Mensch, dass die Erkenntnispfade es ihm erlauben, motiviert durch die gefundene Wahrheit frei in dieser Welt zu sein. Die Ausübung dieser Freiheit gestattet es ihm, sich selbst zu realisieren, nicht nur als denkendes sondern auch als existierendes Wesen, das wirtschaftliche, soziale, rechtliche, politische und kulturelle Bedingungen schafft, die diesem freien Leben förderlich sind. Die Gutheit dieser Suche zu verstehen, führt ihn nicht nur zur theoretischen Forschung, sondern auch zur eminent praktischen Suche nach dem *Was kann ich für mich und für die mich umgebende Welt tun?*

4. *Der Mensch ist anderen Menschen durch die Würde ebenbürtig.* Die wohlüberlegte Antwort der praktischen Forschung führt die Menschen zur Einsicht, dass die persönliche Entwicklung nur möglich ist, wenn die Gleichheit aller Wesen, die die Welt bilden, gleich an Funktion und Würde, bestimmt und anerkannt wird.

5. *Der Mensch strebt in seinem Wesen nach Sozialität und drückt sein Wesen in ihr aus.* Der Mensch öffnet sich der Sozialität, wenn er erkennt, was ihn umgibt. Er öffnet sich jedoch nicht immer, um sein Wesen in der Gesellschaft zu teilen. Dies ist darauf zurückzuführen, dass die „Ich-Du“-Beziehung, die von sich aus zum Teilen geleitet zu sein scheint, dadurch, dass man zuerst an seine eigenen Interessen, anstatt an die der Gemeinschaft denkt, oft vom Besitzdenken einverleibt wird (Chalmers, 2003, S. 39-40). Obgleich also die Gesellschaft „eine Gruppe von Personen, die organisch durch ein Einheitsprinzip verbunden sind, das über den Einzelnen hinausgeht“ ist (Katechismus, §1880), drängt der Egoismus des Menschen ihn dazu, Stolz und Egoismus über Liebe und Güte zu stellen. Wenn wir jedoch die unterschiedlichen menschlichen Gesellschaften und ihre historische Entwicklung betrachten, kann man feststellen, dass sie von Natur aus Kommunikations- und Kooperationsbeziehungen etablieren, die auf gegenseitige Hilfe zielen. Aus diesem Grund begehren die Menschen ihrem Wesen nach das Wohl des anderen und folglich der

Gesellschaft (Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden, 2004, §150). In jeder Gesellschaft hat jeder Mensch die gleichen Rechte und Pflichten und dies ist ein ontologischer Bestandteil des Menschseins.

Aus diesen fünf grundlegenden Ansätzen kommt ein Menschenbild zum Vorschein, das von Natur aus zur Teilhabe an einer Gesellschaft berufen ist, sowie zur Verbesserung der ihn umgebenden Welt durch die Verbesserung seiner selbst. Diese Überlegung ermöglicht es der Sozialethik, die grundlegenden Prinzipien und Werte zu identifizieren, durch welche sich der Prozess offenbart.

Die diesbezüglich identifizierten Prinzipien sind das Gemeinwohl, die Subsidiarität und die Solidarität:

Gemeinwohl

Gemeinwohl bedeutet „die Gesamtheit jener Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens, die sowohl den Gruppen als auch deren einzelnen Gliedern ein volleres und leichteres Erreichen der eigenen Vollendung ermöglichen“ (Gaudium et Spes, 1965, 26) oder, in anderen Worten, ein bestmöglich menschenwürdiges Leben zu führen.

Das hier angeführte Prinzip des Gemeinwohls rührt direkt aus der Beobachtung der menschlichen Kooperation in Gesellschaften her. Zur Überwindung der „Ich-Du“ Trennung, handelt der Mensch, damit es anderen gut geht und erreicht hierdurch auf höchstem Maße die Dimension des Andersseins und des Miteinanderseins, die fundamental für das reibungslose Funktionieren einer Gesellschaft ist. Infolgedessen ist das Gemeinwohl nicht einfach eine simple Summe einzelner bestimmter Wohlergehen, die zusammen ein allgemeines Gemeinwohl bilden. Es ist vielmehr etwas Untrennbares, denn es entstammt aus der Verbindung der Handlungen des Einzelnen, der mit jemandem zusammenarbeitet und nicht für jemanden. Das Gemeinwohl wird in der Bezugsgesellschaft auf angemessene Weise verwirklicht und kann aus diesem Grund „als soziale und gemeinschaftliche Dimension des moralisch Guten verstanden werden“ (Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden, 2004, 164).

Subsidiarität

Jede Gesellschaft setzt sich offensichtlich aus Individuen zusammen, die im Sinne der sozialen Bedingung heterogen sind. Zum Ausgleich dieser Heterogenität identifiziert die Sozialethik Subsidiarität als ein weiteres Grundprinzip jeder Gruppe von Individuen. Im christlichen Wirkungsbereich war das Prinzip der Subsidiarität eines der ersten, das auf theoretischer Ebene neu durchdacht wurde, gerade weil die meisten gesellschaftlichen Spannungen aus der ungelösten Heterogenität der untereinander interagierenden Menschen und, auf allgemeinerer Ebene, innerhalb der Interaktion unterschiedlicher Gesellschaftsformen hervorgehen (Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden, 2004, 185). Durch das Prinzip der Subsidiarität kann diese Heterogenität verringert, wenn nicht sogar beseitigt werden, indem eine Haltung zur Hilfe eingenommen wird, die zwischenmenschliche und gesellschaftsübergreifende Differenzen durch Unterstützungs- Förderungs- und Entwicklungsmechanismen reduziert. In diesem Sinne können Differenzen so abgefedert oder verdrängt werden, dass die Würde aller Individuen in einer Gesellschaft bewahrt oder verstärkt wird. In anderen Worten: Alle Mitglieder der Gesellschaft müssen so

interagieren, dass keiner ihrer Teile, wie Pius XI empfahl, vernachlässigt oder zurückgelassen wird.

Solidarität

Das Solidaritätsprinzip setzt durch das Streben nach Gleichheit aller Rechte und nach der Würde der ganzen Menschheit die theoretische Dimension des Subsidiaritätsprinzips in die Praxis um. Es wird dadurch erlangt, dass man einen ethisch-sozialen Auftrag gegenüber den anderen hat. Dies bedeutet eine Haltung des Wohlwollens und des Verständnisses, die sich bis zu dem Punkt manifestiert, an dem sie sich selbst in einem aktiven und unentgeltlichen Einsatz ausdrückt, der darauf zielt, den Bedürfnissen und Beschwerden einer hilfsbedürftigen Person gerecht zu werden. Die gegenseitige Abhängigkeit der Mitglieder der Gesellschaft (oder der Gesellschaften als Ganzes) ermöglicht es, Formen der Ausbeutung und Unterdrückung zu verringern, mit dem Ziel des Schutzes jedes Menschen, „um die unheilvollen Konsequenzen einer Unrechtssituation von weltweiten Ausmaßen zu verhindern, die sich auch auf die derzeit eher begünstigten Länder spürbar negativ auswirken wird“ (Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden, 2004, 192).

Gemeinwohl, Subsidiarität und Solidarität stellen gemeinsam die Prinzipien dar, durch welche die Sozialethik menschliche Interaktionen in der Gesellschaft beschreibt und die theoretische Basis für die notwendigen Anpassungen zu deren Verbesserung bildet. Diese Prinzipien können durch ein festgelegtes Wertesystem aktualisiert werden, das die Menschen bei der praktischen Anwendung leitet. Von diesen Werten identifiziert die Sozialethik vier als grundlegend, unveräußerlich und absolut notwendig für die Umsetzung der Prinzipien in die tägliche Praxis: die Wahrheit, die Freiheit, die Gerechtigkeit und die Liebe.

Wahrheit

Dieser Wert beruft sich auf den thomasischen Wahrheitsbegriff als Adäquanz zwischen der Welt und dem menschlichen Intellekt. Er weist darauf hin, dass jeder Mensch in der Welt mit der Absicht leben sollte, die Probleme gemäß des wirklichen universellen und von den Menschen geteilten sozialen Denkens zu lösen. Die Menschheit muss durch greifbare Debatten handeln und zeigen, dass eine Handlung wahrlich nützlich ist, um Vorschläge und Lösungen zu erkennen. Die Wahrheit übernimmt in diesem Feld eine große Rolle, sowohl hinsichtlich der Erziehung der Menschen, Veränderungsprozesse zu verstehen, als auch zur Bestätigung des richtigen Weges, um fundamentalen Veränderungen entgegenzutreten.

Freiheit

Dieser Wert verweist auf die Rahmenbedingungen, die ein richtiges und wahres Handeln ermöglichen. Die Achtung dieser Art von Freiheit ermöglicht die Verwirklichung der Bestrebungen und Bedürfnisse jedes einzelnen Menschen, der in einer bestimmten Gesellschaft lebt. Die Freiheit ist jedoch nicht nur ein Merkmal der Gesellschaften, sondern auch der Menschen: einerseits ist eine Gesellschaft fähig, ihre Vollkommenheit innerhalb ihrer Organisation zu verwirklichen, andererseits dürfen Menschen ihre Persönlichkeit in dieser Gesellschaft entfalten. So gesehen ist die Freiheit nicht als eine Art „anarchischer Staat“ kodifiziert, sondern als eine Art der Selbstverwirklichung (sozial und individuell), die durch einige Regeln reguliert wird, welche durch konkrete Rechte und Gesetze bestimmt werden.

Gerechtigkeit

Dieser Wert regelt die Beziehungen zwischen den Einzelnen, die Teil einer Gesellschaft sind, und versichert, dass jeder von ihnen richtig und konsequent behandelt wird und damit jeder Fall zeitlich und räumlich einheitlich beurteilt wird. Dies ist ein grundlegender personaler Wert und garantiert ihr eine ganzheitliche Entwicklung durch das Befolgen der Regel des *suum quique*, die fast in jeder Kultur existiert.

Liebe

Dieser Wert impliziert das Konzept der Nächstenliebe. Dies beruht darauf, dass jeder Mensch vollkommen frei ist, für oder gegen das Prinzipiensystem zu handeln, das jede Gesellschaft für ihre ganzheitliche Entwicklung als gut anerkennt. Die Nächstenliebe ist folglich jener Wert, der jedem zu wissen erlaubt, dass er oder sie, sowohl mit Respekt für sich selbst sowie für andere als auch im Sinne ethisch-sozialer Prinzipien, richtig handelt. Dies ist die Art von Liebe, die jedem einzelnen Menschen gestattet, in Einheit, Frieden und Brüderlichkeit zu leben, und die folglich in der Lage ist, durch die Analyse der sozialen Komplexität und der Betonung ihrer grundlegenden Bestandteile das Miteinander zu beleben und zu gestalten (Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden, 2004, §207).

3. Hauptaufgaben der Sozialethik

Eines der Hauptziele ist es, den Menschen zu verdeutlichen, dass all die Argumente, die dem Menschen in seiner natürlichen sozialen Stellung anerkannt werden, in bestimmten Gesellschaftsformen, von denen der Mensch umgeben ist, auch abgelehnt werden können: Familie und Arbeit als Beispiele.

3.1. Familie

Das Konzept der Familie ist von zentraler Bedeutung zur Identifizierung der Kernelemente der Gesellschaft, die durch Diskussionen in der Sozialethik bestimmt werden. Zwar ist es richtig, dass der Fokus dieser Disziplin der Mensch in seiner Entfaltung ist, aber es ist genauso richtig, dass sein Leben eine mehrdimensionale Gemeinschaft erfordert. Die erste von der Sozialethik identifizierte Ebene ist die Familie. Sie wird als erste natürliche Gesellschaft ausgelegt, die alle Zivilgesellschaften bildet, lenkt und aufrechterhält.

Die Rolle der Familie ist wesentlich für die integrale Entwicklung jedes Menschen, sie ist der Ort, an dem er geboren wird und heranwächst, sowie Fähigkeiten, Wünsche und Neigungen entwickelt. Diese machen ihn zu einem Menschen in seiner Gesamtheit, der zudem fähig ist, der Gesellschaft einen aktiven Beitrag zu leisten. Insofern hat die Familie gegenüber anderen sozialen Organisationen den Vorrang. Sie steht vor der Arbeitsgemeinschaft und dem Umfeld, in dem die Menschen ihre Existenz entfalten. Folglich ist die Familie ein Subjekt der Gesellschaft und genießt ihren eigenen autonomen Status, der wesentlich für die Entwicklung des Menschen als Person ist und darüber hinaus dem Überleben der Gesellschaft dient.

Ferner gibt es in der Familie die ersten Manifestationen der Nächstenliebe, die als ethisch-sozialer Wert verstanden wird, durch welche sich die Solidarität und die Subsidiarität gegenüber anderen Menschen ausdrückt. Dies ermöglicht folglich die Anerkennung der Würde der übrigen Menschheit, eine wesentliche Begleiterin in der Persönlichkeitsentwicklung jedes Menschen. Nächstenliebe und Würde sollten auf eine transversale und vertikale Art verstanden werden. Ihre Anerkennung geschieht zuerst innerhalb der Familie, in welcher das Individuum aufwächst. Im Moment der Anerkennung

werden sie vertikalisiert, d.h. auf alle Mitglieder übertragen, mit denen das Individuum eine verwandtschaftliche Beziehung hat. Infolgedessen wird dieser Prozess rekursiv auf die übrige Gesellschaft appliziert. Aus diesem Grund übernimmt die Familie eine wahrlich entscheidende Rolle in der Entwicklung des Lebens eines Menschen. In der Tat blieben ohne sie die Prinzipien und Werte vollkommen unbekannt oder würden falsch angewandt. In Anlehnung an die These des katholischen Sozialgedankens ist die Familie das wahre „Heiligtum des Lebens“ (230).

Angesichts dieser Modelle hat die Familie eine ausschlaggebende erzieherischen Rolle und wird sowohl als Recht als auch als Pflicht eingebracht. Einerseits hat die Familie das Recht, über alle Mittel zu verfügen, die den Erziehungsprozess in Bewegung setzen. Andererseits hat sie die Pflicht, sobald sie diese Mittel besitzt, die Erziehung so zu gestalten, dass sie die eigene Würde und ganzheitliche Anerkennung sowie die der anderen aktiv in den Vordergrund stellt.

Ist der Erziehungsauftrag erfüllt, muss sich die Familie der Welt des dazugehörigen Lebens in der Gemeinschaft öffnen und seinen Mitgliedern das Potenzial der sie umgebenden Welt aufzeigen. Sie ermöglicht ein echtes Verständnis des Konzepts der Arbeit und Wirtschaft (im griechischen Sinn der *Oikonomia* als Haushaltsführung). Mit dem Erlangen eines solchen Verständnisses wird der Mensch fähig sein, die Makrokonzepte der Arbeit und der Wirtschaft zu kennen, die es ihm oder ihr ermöglichen, ein aktives Leben in der Welt zu führen und den im familiären Umfeld begonnen Auftrag der Selbstverwirklichung fortzusetzen.

3.2. Arbeit

Im Allgemeinen wird der Begriff *Arbeit* mit dem Begriff *Erschöpfung* assoziiert. Dies bedeutet, dass unabhängig von der Art der Arbeit, die ein Mensch verrichtet, diese immer Bemühungen und Verpflichtungen mit sich bringt, welche den Menschen fast daran hindern, sie auszuführen. In Wirklichkeit ist die Arbeit, auch gemäß dem Beispiel der Genesis, weder eine Bestrafung noch ein Fluch, sondern gehört zum Urzustand des Menschen. Durch die Arbeit kann jeder das, was er oder sie im familiären Umfeld gelernt hat, in die Tat umsetzen, es bereichern und voll entfalten. Arbeiten bedeutet in erster Linie, die Lehren und Vorschriften des ursprünglichen assoziativen Kerns sinnvoll zu nutzen.

Diese Wahl ist notwendig, da die Beziehung zwischen dem Menschen und der Gesellschaft gegenwärtig eine der kontroversesten auf hermeneutischer Ebene ist. In dieser Hinsicht muss sich der Einzelne tatsächlich an die Regeln des Kontexts, in dem er sich bewegt, halten und ist deshalb einer greifbaren Verminderung seiner Lebensqualität stärker ausgesetzt.

Arbeit und Arbeiter im Licht der neuen Zeichen der Zeit zu analysieren, bedeutet sich mit drei neuen Instanzen auseinander zu setzen, nämlich der Globalisierung, der Innovation und der Verteilung. Miteinander verbunden und *res novae* genannt, verändern sie in der Tat die Art und Weise, wie Arbeit organisiert wird. Sie ist nicht länger eine Form des Lebensunterhalts für eine Gemeinschaft, sondern ein Ausgangspunkt für die Entwicklung aller Gesellschaften, die überall auf der Welt ihr Ergebnis genießen können. Um Kernthema zu sein, muss die Arbeit deshalb Neuerungen vornehmen: aus globaler Perspektive müssen die Arbeitserzeugnisse allen zugänglich sein. Dies impliziert eine Änderung der

Produktionstechniken, die neue Methoden zur Beschleunigung und Automatisierung zum Einsatz bringen wird. Die Geschwindigkeit der Produktion wirkt sich auf den Bereich der Distribution aus, da das Produktionswachstum angesichts der steigenden Nachfrage eine adäquate Distribution erfordert. Dies hat jedoch negative Auswirkungen auf die Lebensqualität des arbeitenden Menschen, da sich einerseits der Produktionszyklus verändert und er andererseits nahezu den Zweck seiner Produktion aus den Augen verloren hat. Folglich verliert die Arbeit ihren Zweck, einen Beitrag für die Gesellschaft zu leisten und der Arbeiter verrichtet seine Arbeit auf eine entpersonalisierte Weise, ohne den wahren Nutzen dessen zu kennen, was er produziert. Wir sind weit über das Konzept der Veräußerung hinaus, das von den pro-marxistischen Philosophien aufgestellt wurde, und noch weiter über die Vorstellung des ausgebeuteten Arbeiters, die jene Denker peinigte, die die Veränderungen der ersten drei industriellen Revolutionen beobachteten. Die Verteidigung der Arbeit und der Arbeiter und ihre ethischen Implikationen darf nicht von neuen Produktionen und Distributionstechniken abhängen, sondern muss auf die Rolle beharren, die der Mensch in diesem neuen Verlauf des weltweiten Fortschritts hat. Es ist eine unbestreitbare Tatsache, dass es in unserer Epoche sehr deutliche und irreversible soziale Veränderungen gegeben hat.

Die Arbeit ist per Definition eine für Menschen notwendige historische Verpflichtung. Obwohl sie nicht als einziger Grund für ihr Leben betrachtet werden sollte, muss sie sie im Wesentlichen charakterisieren. Es ist offensichtlich, dass die Arbeit seit jeher eine ethische Funktion hatte. Es genügt schon, diese Idee miteinzubeziehen, um sich der leichten Demonstration dieser Voraussetzung bewusst zu werden; zweitens hat Arbeit eine subjektive, und nicht eine objektive Dimension, da der Forschungsgegenstand der Arbeit nicht das Produkt, sondern der Produzent ist. Dies hat im Laufe der Jahrhunderte zur Entstehung des *Evangeliums der Arbeit geführt*, das erklärt, wie das Subjekt auch aus Sicht der Arbeit ein Protagonist seiner Existenz ist; drittens ist die Arbeit als positive moralischen Handlung aller Menschen eine direkte Konsequenz aus der zweiten Dimension. Die Arbeit drückt in der Tat nicht nur die Veränderung der Natur aus Sicht der Produktion eines Guten aus, sondern weist auch auf die unendlichen Verbesserungsmöglichkeiten eines Menschen hin, der durch die Arbeit in gewisser Hinsicht *menschlicher wird*.

Die Arbeit ist folglich für das menschliche Leben, das sich ausruhen und betrachten soll, was es im Laufe des Arbeitszyklus geschaffen hat, weder alles bestimmend noch eine Ausflucht. Arbeit und Erholung erfordern Momente der Ruhe, damit diese richtig betrachtet und gewürdigt werden kann. Auf diese Art kann der Mensch sich wieder der Interaktion der ihn umgebenden Umwelt widmen, was fundamental für ein ganzheitliches Verständnis seiner selbst und der Welt ist.

Arbeit ist nicht nur eine Quelle, um sein Prestige zu steigern und sich am Erbe zu bereichern. Sie ist vielmehr ein Mittel, durch welches der Mensch seine Würde erhöhen kann, indem er seine irdische Existenz in vollen Zügen lebt. Nicht zu arbeiten und kein Teil des produktiven Sektors zu sein, ist deshalb ein Grund für den Ausschluss aus dem sozialen Kontext und versetzt den Menschen an den Rand seiner Existenz, der dadurch sowohl seiner Würde als auch eines würdevollen Lebens beraubt wird.

Schlussfolgerung

In dem in den vorausgegangenen Kapiteln verdeutlichten Kontext ist leicht zu entnehmen, dass die Sozialethik eine wesentliche Rolle in der Entwicklung der Arbeit von Sozialarbeitern innehat. Die Sozialethik ermöglicht es, die besonderen Eigenschaften der Menschen an sich selbst sowie in ihrer sozialen Organisation und ihren Interaktionen zu verstehen.

Darüber hinaus wird das Fach selbst Sozialethik genannt und ist als solches relativ neu. Der Protagonist des Themas ist der „Mensch“, sodass das Thema eine große Hilfe auch in der Organisation spiritueller Einschätzungs- und Bewältigungsaktivitäten ist.

Schließlich kann der Sozialarbeiter im Studium der Sozialethik grundlegende und fortgeschrittene Diskussionen zu allen Aspekten der Sozialität in Verbindung zu Normen, Gesetz und Rechte finden, die den Alltag der Menschen regulieren.

Literatur

- Aubert, R. (2002). *Catholic Social Teaching: an Historical Perspective*. Milwaukee: MUP.
- Bilateral Working Group of the German Episcopal Conference and the United Evangelical Lutheran Church of Germany (Ed.) (2017). *Gott und die Würde des Menschen*. Paderborn: Bonifatius.
- Bruguès, J.L. (1994). *Précis de Théologie Morale Générale*. Paris: Mame.
- Chalmeta, G. (2003). *Ética social. Familia, profesión y ciudadanía*. 2nd Ed. Barañáin: EUNSA.
- Colom, E. (2008). *Scelti in Cristo per essere santi*, Roma: Edusc.
- ESV (Ed.) (2012), *Global Study Bible*, (pp. 1208-1209), Wheaton (IL): Crossway.
- Forte B.; Legnini G. (2018), *Etica, giustizia e legalità*, Brescia: Morcelliana.
- John XXIII (1961). *Mater et Magistra*.
- International Theological Commission (2009). *In Search of a Universal Ethics*.
- Negri L. (2016). *Per un umanesimo del terzo millennio*, Milano: Ares.
- Pius XI (1937). *Divini Redemptoris*.
[http://www.kathpedia.com/index.php?title=Divini_redemptoris_\(Wortlaut\)](http://www.kathpedia.com/index.php?title=Divini_redemptoris_(Wortlaut))
- Pontifical Biblical Commission (2008). *The Bible and Morality*.
- Pontifical Council for Justice and Peace (2004). *Compendium of the Social Doctrine of the Church*.
- Ruotolo, M. (2014). *Dignità e carcere*. Napoli: Editoriale Scientifica.
- Second Vatican Council (1965). *Gaudium et spes*.
- Sorge, B. (2011). *Introduzione alla dottrina sociale della Chiesa*, Brescia: Queriniana.

Wendland, H.D. (1970), *Einführung in die Sozialethik*. Berlin: De Gruyter.

Wojtyła, K. (1979) [1969]. *The Acting Person*. Transl. by A. Potocki (Analecta Husserliana v.10). Dordrecht; Boston : D. Reidel Pub. Co.

Woodal, G.J. (2018), *Dottrina Sociale della Chiesa*. Verona: Fede&Cultura.

Dritter Teil

Spiritualität und Ethik
auf verschiedenen
sozialen Ebenen

III.1. Spiritualität der Klienten, Spiritualität der Sozialarbeiter und das Ethos der Organisationen in einem säkularen Zeitalter

DOI: 10.6094/UNIFR/222775

Klaus Baumann

Einleitung

In diesem Kapitel liefert der Kontext des *säkularen Zeitalters* in den europäischen Demokratien den Rahmen für die Darstellung der Phänomene und der Implikationen der Spiritualität der Klienten in der Sozialen Arbeit, für die Diskussion der spirituellen Aspekte in den Arbeitsbeziehungen der Sozialarbeiter und der Konsequenzen für die Spiritualität und die Selbstsorge der Sozialarbeiter selbst, sowie für die Reflexion über die spirituellen Implikationen des Ethos der Organisationen, wie es seitens der Europäischen Union beobachtet wird.

Was Sie von diesem Kapitel bekommen können

Wissen

Sie kennen die unterschiedlichen Bedeutungen des Begriffs „säkular“ im Kontext säkularer Gesellschaften.

Sie verstehen die sich manifestierenden und latenten Zeichen und Aspekte der Spiritualität des Klienten der Sozialen Arbeit.

Sie verstehen die Notwendigkeit der Selbstsorge der Sozialarbeiterin, die ein Bestandteil einer spirituellen Reise werden kann.

Sie kennen die spirituellen und ökonomischen Ausrichtungen im Ethos unterschiedlicher Arten von Organisationen und Einrichtungen der Sozialen Arbeit und der Europäischen Union.

Fähigkeiten

Sie achten stärker auf Anzeichen spiritueller Bedürfnisse und des spirituellen Wohlbefindens (bzw. einer Notlage).

Sie reflektieren über Ihre eigenen Werte, Ihre Spiritualität und Ihre Erfahrungen damit in den Arbeitsbeziehungen.

Haltungen

Sie trainieren kontinuierlich Ihre professionellen Haltungen der Empathie, Authentizität und Ihre ehrerbietende Akzeptanz in Hinblick auf die spirituelle Realität des Klienten.

Sie sind offen und darauf vorbereitet, sich unvoreingenommen mit der Pluralität und Individualität der spirituellen Bedürfnisse und Anliegen der Klientinnen (und anderer) im „säkularen“ europäischen Kontext der Sozialen Arbeit umzugehen, und begrüßen es, sich mit den religiös-weltanschaulich-geprägten Organisationen und Einrichtungen der Sozialen Arbeit zu befassen.

1. Säkularität und Pluralismus im europäischen Wohlfahrtssystem und Gesundheitswesen

Europäische Gesellschaften schätzen demokratische Werte und Systeme, um für alle in ihrer Diversität Freiheit, Gerechtigkeit und Teilhabe zu verwirklichen; sie sind pluralistisch und säkular geworden. In genau solchen Kontexten wird Soziale Arbeit praktiziert und indem Sozialarbeiter auf ihre Klienten, sowie deren individuelle und soziale Realitäten treffen. Der Pluralismus impliziert die Existenz vielfältiger kultureller Einflüsse, Auswirkungen, einer wachsenden Diversität der Lebensumstände und mikro-sozialer familiärer Realitäten. Darüber hinaus gibt es bei den Mitgliedern der europäischen Gesellschaften eine auffallende Pluralität an spiritueller, religiöser und persönlicher Glaubensinhalte; eine vermeintlich christliche Einheitlichkeit der europäischen Gesellschaften – was auch in der Vergangenheit mehr einer Annahme als einer Realität entsprach – kann nicht mehr als Arbeitshypothese dienen.

Ruft man sich die kurze Definition der sozialpsychologischen Feldtheorie in Erinnerung (Kurt Lewin; cf. Hall & Lindzey, 1978), stellt das Verhalten (V) einer Person die Funktion (f) der Interaktion einer Person (P) und ihrer Umwelt (U) dar: $V = f(P, U)$. Folglich können und müssen wir auf jeden Fall davon ausgehen, dass eine pluralistische und säkulare Umwelt, auf die eine oder andere Art, einen maßgeblichen Einfluss auf das Verhalten der Einzelnen, der Klienten wie auch der Sozialarbeiterinnen, aber auch der Organisationen und Einrichtungen der Sozialen Arbeit ausübt.

Was versteht man genau unter säkular? In seinem wegweisenden Werk „A secular age“ (2007; dt.: Ein säkulares Zeitalter, 2009) unterscheidet der kanadische Soziologe Charles Taylor treffend zwischen drei Bedeutungen von „säkular“, die auch für die Absicht dieses Kapitels hilfreich zu sein scheinen, das sich mit den Spiritualitäten der Klientinnen, der Sozialarbeiter und dem Ethos der Organisationen (oder Einrichtungen) befasst, für die sie arbeiten. „Säkular“ ist eng mit den (Umwelt-)Bedingungen und den persönlichen Glaubensinhalten verbunden:

1. Eine erste Bedeutung von „säkular“ hebt hervor, dass Gott aus den öffentlichen Orten oder aus jeglichem endgültigen Realitätsbezug entfernt wurde (Taylor, 2009, S. 13): „Wir spielen unsere Rollen in verschiedenen Tätigkeitsbereichen - im Rahmen der Ökonomie, der Politik, der Kultur, des Bildungswesens, des Berufs und der Freizeit -, doch die Normen und Prinzipien, nach denen wir uns dabei richten, und die Überlegungen, die wir anstellen, verweisen uns im allgemeinen weder auf Gott noch auf irgendwelche religiösen Überzeugungen. Die Erwägungen, die unserem Handeln vorausgehen, bewegen sich innerhalb der ‚Rationalität‘ jedes einzelnen Bereichs.“
2. In einer zweiten Bedeutung „besteht Säkularität darin, dass der religiöse Glaube und das Praktizieren der Religion dahinschwanden; dass sich die Menschen von Gott abwenden und nicht mehr in die Kirche gehen. In diesem Sinn sind die Länder Westeuropas größtenteils säkular geworden - auch diejenigen, in denen noch Spuren einer öffentlichen Bezugnahme auf Gott zu finden sind.“ (Taylor 2009, 14).
3. Eine dritte Bedeutung richtet dann den Fokus auf die Bedingungen der (religiösen) Glaubensinhalte: „So aufgefasst, besteht der Wandel hin zur Säkularität unter anderem darin, dass man sich von einer Gesellschaft entfernt, in der der Glaube an Gott unangefochten ist, ja außer Frage steht, und dass man zu einer Gesellschaft übergeht, in der dieser Glaube eine

von mehreren Optionen neben anderen darstellt, und zwar häufig nicht die bequemste Option.” (Taylor 2009, 14).

Verwendet man die Unterscheidung der drei Bedeutungen von „säkular“ für eine Beschreibung der europäischen Gesellschaften, so ergeben sich mehrere Implikationen:

Die europäischen Demokratien pflegen einen säkularen Ansatz im ersten Sinne und begrüßen die Diversität und Pluralität innerhalb der verfassungsrechtlichen Grenzen des Staates, einschließlich der (sowohl negativen als auch positiven) Religionsfreiheit und der Gewissensfreiheit als Teil der Menschenwürde und Freiheit mit gewissen Grenzen (Kriegsdienstverweigerung). Zugleich und weitaus wichtiger, laden sie Bürger sowie Zivilgesellschaften und Organisationen dazu ein, als aktive Teile der Gesellschaft am Gemeinwohl beizutragen, wobei sie immer den rechtlichen Rahmen achten, um das Gemeinwohl und solche Beiträge zu erleichtern. In den meisten Ländern bedeutet dies, religiöse Gemeinschaften und Organisationen als aktive Teile der Zivilgesellschaft und als aktive Teile der Dienstleistungsunternehmen im Gesundheitswesen und im Wohlfahrtssystem durch ihre eigenen religiös-weltanschaulich-geprägten Träger zu begrüßen.

In Deutschland wird die Inklusion der freien, gemeinnützigen Träger ins Gesundheitswesen und ins Wohlfahrtssystem als doppelte Garantie der Bürgerrechte (und Menschenrechte) verstanden.

1. Sie schützt die Rechte der Hilfsbedürftigen, aus einer Reihe unterschiedlicher Dienstleister die Art von Unterstützung zu wählen, die sie erhalten wollen. Es steht ihnen frei, die Dienstleister zu bevorzugen, die ihres Erachtens ihre Bedürfnisse – einschließlich der spirituellen und religiösen Bedürfnisse bzw. Glaubensinhalte – am besten erfüllen.
2. Sie schützt die Rechte der Bürger, Hilfe zu leisten: soziale und gesundheitliche Versorgung zu leisten sowie qualifizierte Hilfe als Teil der Zivilgesellschaft und als Beiträge zu ihrem sozialen Zusammenhalt zu organisieren und zu verwirklichen. Wenn sie dies in einer nicht-spontanen, organisierten Form gemäß den rechtlichen Regelungen als der Teil der Zivilgesellschaft ausführen, werden sie als freie, gemeinnützige Organisationen definiert (wenn Bürger Gesundheits- oder Sozialdienste aus Gründen des finanziellen Gewinns oder des Profits gründen, was möglich und auch vollkommen legitim ist, werden sie als private Dienstleister innerhalb des Gesundheitswesens und des Wohlfahrtssystem bezeichnet).

Daher genießen im deutschen System freie, gemeinnützige Träger einen gewissen Vorzug gegenüber dem *öffentlichen* Gesundheitswesen und dem Wohlfahrtssystem (Prinzip der Subsidiarität). Die zugrundeliegenden Vorstellungen umfassen a) eine engere Nähe zwischen Klienten und den freien, gemeinnützigen Trägern, b) Vertrauen in die Stärke und Ideale der Bürger und ihrer werteorientierten Organisationen, c) Vertrauen in die freien Bestrebungen der Zivilgesellschaft, zum Gemeinwohl beizutragen und dieses zu verwirklichen, d) ein Konzept des Staates als Vermittler und, bei Bedarf, als Garant für den Schutz der Menschen- und Bürgerrechte des Einzelnen und der Bevölkerung.

Es ist nicht die Vorherrschaft des Staates oder des öffentlichen Sektors, die bevorzugt wird, sondern die aktiven und kreativen Beiträge der Bürger und ihrer Organisationen für das Gemeinwohl in Freiheit und Pluralität innerhalb des rechtlichen Rahmens, der solche freie Initiativen vielmehr ermöglicht als einschränkt. Diese Initiativen können aus verschiedenen

religiösen oder anderen Weltansichten herrühren, denen sich die Bürger und die Organisationen verschreiben (wie z.B. die Caritas, das Rote Kreuz, Arbeiterwohlfahrt, jüdische Wohlfahrtseinrichtungen und andere), während sie gleichzeitig bereitwillig ihre Dienste allen zur Verfügung stellen, ohne den Klienten ihre Weltansicht oder Religion aufzudrängen.

Letzterer Aspekt ist in der Regel mit dem Konzept der Werteneutralität gemeint. Es liegt auf der Hand, dass Werteneutralität kein besonders passender oder geeigneter Ausdruck ist. Dies gilt insbesondere in säkularen Gesellschaften, da die Soziale Arbeit stets bestrebt ist, gemeinsam mit den Klienten wertvolle Ziele für die Gesellschaft in Übereinstimmung mit ihren Menschen- und Bürgerrechten zu verwirklichen. Vielleicht wäre „reflektierte Werteoffenheit“ ein geeigneterer Begriff als Werteneutralität. Dies kann mit Bezug auf den Umgang mit der Spiritualität der Klienten der Sozialen Arbeit und des Gesundheitswesens (2.) sowie mit dem eigenen Erfahren, Hinterfragen, Reflektieren, und Entscheiden als Sozialarbeiter in der (Arbeits-)Beziehung mit ihnen verdeutlicht werden (3.).

Ein weiterer diskussionswürdiger Aspekt im gleichen Kontext ergibt sich dann einerseits aus den Idealen, den glaubensgeprägten Grundsätzen, Werten und Richtlinien des Trägers und seinen mehr oder weniger legitimen Erwartungen gegenüber den Angestellten hinsichtlich dieser Grundsätze, Werte und Richtlinien (4).

2. Spiritualität der Klienten

Mit dem Fokus auf dem dritten der nachhaltigen Entwicklungsziele „Leave no one behind“ macht die WHO ausdrücklich auf die dringende Notwendigkeit der Palliativpflege aufmerksam; die Aussage kann auf alle Situationen des Leids von Hilfsbedürftigen, einschließlich sozialer Probleme, verallgemeinert werden:

„Nothing is more people-centred than relieving their suffering, be it physical, psychological, social, or spiritual. Thus, whether the cause of suffering is cancer or major organ failure, drug-resistant tuberculosis or severe burns, end-stage chronic illness or acute trauma, extreme birth prematurity or extreme frailty of old age, palliative care may be needed and integrated at all levels of care“ (WHO Health Topic Palliative Care; <https://www.who.int/health-topics/palliative-care>).

In säkularen Gesellschaften sind üblicherweise in der ersten Bedeutung des Begriffs „säkular“ weder religiöse noch die spirituellen Folgen anstrengender Lebensereignisse sich manifestierende Themen, mit Ausnahme dramatischer Ereignisse aufgrund terroristischer Anschläge oder Naturkatastrophen, die einen gewaltsamen Verlust geliebter Menschen oder der materiellen Lebensgrundlage der Opfer implizieren. In der massenmedialen Berichterstattung werden in Bezug auf solche dramatischen Ereignisse Kriseninterventionen von Psychologen und Seelsorgern bzw. Geistlichen erwähnt, wobei die Bedürftigkeit und die hilfreiche Wirkung einer solchen Betreuung der Opfer als selbstverständlich gehalten wird. Häufig drücken Politiker ihre Verbundenheit und ihr Mitleid aus, indem sie den Opfern versichern, in ihren Gedanken und Gebeten bei ihnen zu sein. Öffentliche Gedenkrituale zählen auf die von den Religionen und Kirchen angebotene Struktur und deren Beitrag. Im täglichen Arbeitsleben der Sozialen Arbeit ist in säkularen Gesellschaften die Spiritualität des Klienten – sei es in Verbindung zu einem religiösen Glauben und einer religiösen Gemeinschaft oder nicht – eine sich weniger manifestierende Realität. Nichtsdestotrotz erkennt die WHO ausdrücklich die spirituelle Dimension des Leids in jedem Einzelnen an.

Die Klienten der Sozialen Arbeit haben in ihrem Leben viele belastende Umstände erfahren oder sind mit belastenden Lebensereignisse konfrontiert, die in irgendeiner Weise mit dem offensichtlichen Grund in Beziehung stehen, warum sie auf einen Sozialen Dienst angewiesen sind. Der von ihnen erlebte Stress – oder das Leid – haben einen direkten Einfluss auf die spirituelle Realität mitsamt ihrer unterschiedlichen „Ebenen“:

- auf ihre spirituellen *Bedürfnisse* (vgl. Baumann & Frick, 2021),
- auf ihre spirituellen *Übungen*,
- auf ihre spirituellen *Haltungen, Glaubensinhalte, oder Ausrichtungen*.

Selbst wenn diese Behauptungen in der Sozialen Arbeit akzeptiert werden, mehr noch als in der Palliativpflege, „much work remains to be done in understanding the spiritual aspects of patient care and how to address spirituality in research and practice“ (Sulmasy, 2012, 24).

Hier ist eine ausdrückliche *Warnung* angebracht: Selbst, wenn eine religiöse Zugehörigkeit der Klienten bekannt ist, bedeutet dies nicht, dass der Klient sich mit allen Aspekten der offiziellen religiösen Lehre, der rituellen Praktiken und des Ethos identifiziert. Der Sozialarbeiter sollte sich davor hüten, so zu tun, als wisse er, was diese Zugehörigkeit für die Spiritualität des Klienten bedeutet. Dies gilt nicht nur für Christen unterschiedlicher Konfessionen, sondern auch – obwohl oft weniger ernst genommen – für Juden, Muslime, Hindus oder Buddhisten, um die bekanntesten und häufigsten religiösen Zugehörigkeiten zu nennen. Eine Zugehörigkeit per se sagt nicht viel über die individuelle Religiosität und Spiritualität der Klienten aus, die immer persönlichkeitspezifisch und biographisch geprägt ist. Wenn ein Klient nun erklärt, agnostisch oder atheistisch zu sein, so bedeutet dies sinngemäß nicht, dass er keine existenziell relevanten spirituellen Bedürfnisse, Glaubensinhalte, Praktiken und Haltungen hat. Für alle ist es ihre individuelle, persönlichkeitspezifische Spiritualität, mit der sich die Klienten den herausfordernden belastenden Lebenssituationen und sozialen Problemen stellen.

Im Rahmen der Palliativpflege führten Murray et al. (2004) 149 dreimonatige Interviews mit 40 Patienten und ihren informellen Betreuern durch; in Übereinstimmung mit den Bedeutungen des Konzepts „säkular“ haben sie in Erfahrung gebracht, dass „patients and carers were generally reluctant to raise spiritual issues, but many, in the context of a developing relationship with the researcher, were able to talk about such needs“ (S.39). Die Forscher identifizierten dabei empirisch Hinweise und Anzeichen der spirituellen Suche und Bedürfnisse der Patienten und ihrer informellen Betreuer. Diese könnten sich als hilfreich für die Wahrnehmung und das bessere Verständnis dieser Dimension in der Situation der Klienten erweisen, auf die man auch in der Sozialen Arbeit stößt:

Anzeichen spiritueller Bedürfnisse

- das Ausdrücken von Frustration, Angst, Schmerz, Zweifel oder Verzweiflung,
- das Gefühl, dass das Leben nicht lebenswert ist,
- das Gefühl, isoliert zu sein und nicht unterstützt zu werden,
- das Gefühl, nutzlos zu sein,
- mangelndes (Selbst-)Vertrauen,

- Beziehungsprobleme,
- das Gefühl, die Kontrolle zu verlieren,
- Fragen wie: „Wohin passe ich?“, „Was habe ich getan, um das zu verdienen?“ (vgl. Murray et al., 2004, S.41, Abb. 2)

Wie gehen Klienten in der Sozialen Arbeit mit den Herausforderungen und den Problemen um, mit denen sie existenziell konfrontiert werden?

Beispielweise ein Paar, das das Darlehen für sein Familienhaus abbezahlen muss, nachdem einer der beiden seine Arbeit verloren hat. Ihr Stress bezieht sich nicht nur auf das Geld: er beeinflusst auch ihre Beziehung, ihr Selbstvertrauen, ihre (familiäre) Lebensqualität; ihr spirituelles Wohlergehen. Wie geht ein Student mit Behinderung, der sein Elternhaus verlässt, um als junger Erwachsener selbständig zu sein, mit seinem Stress um? Eine obdachlose Person, die nach ihrer Kündigung aus ihrem vorherigen Leben entwurzelt wird? Ein Bürgerkriegsgeflüchteter, der nach einer langen und gefährlichen Reise in einem europäischen Land ankommt? Ein junger Bankangestellter mit einer Hirnverletzung nach einem schweren Autounfall und ein Manager nach einem Schlaganfall, der ihm die Fähigkeit zu sprechen genommen hat – wie bewältigen sie diese Situationen? Eine Mutter von drei Kindern, die vor der Diagnose einer fortschreitenden Multiple Sklerose steht, und ihr Ehemann – wie werden ihre spirituellen Bedürfnisse, Praktiken, Haltungen und Glaubensinhalte davon betroffen?

Die Forschung differenziert mittlerweile unterschiedliche Reaktionen und Einflüsse der Spiritualität und Religiosität angesichts belastender Lebensereignisse. Spirituelle Übungen, Glaubensinhalte und Haltungen der Klienten können von belastenden Ereignissen angezweifelt, erschüttert und sogar mitgerissen werden. Sie können auch dabei helfen, weiterzumachen und die Zuversicht zu bewahren, sie können den Klienten auch entmutigen und die Situation durch Schuldgefühle, Depression und Verzweiflung verschlechtern. Gibt es Anzeichen eines negativen religiösen (Pargament et al., 1998) oder spirituellen Umgangs? Gibt es Muster für einen positiven Umgang?

Pargament et al. (1998) zeigt sowohl die positiven als auch die negativen Muster des *religiösen* Umgangs mit belastenden Lebensereignissen auf, die auch an *spirituelle* Praktiken und Haltungen angepasst werden und diese ausweiten können.

Positive Muster:

- religiöse Vergebung,
- die Suche nach spiritueller Unterstützung,
- gemeinschaftliche religiöse Bewältigung,
- spirituelle Verbindung,
- religiöse Reinigung [oder Reifung, KB],
- wohlwollende religiöse Neubewertung.

Negative Muster:

- spirituelle Unzufriedenheit,
- Neubewertung als Strafe Gottes
- zwischenmenschliche, religiöse Unzufriedenheit,
- Neubewertung als dämonische Auswirkung,
- Neubewertung von Gottes Macht.

(Für eine ausführlichere Liste vgl. Pargament et al., 1998, Tabelle 1: Illustrative Methods of Religious Coping. vgl. Pargament et al., 2011, Tabelle 1 und 2.)

Im säkularen Rahmen kann es sich als schwierig für Sozialarbeiter erweisen, solche Muster wahrzunehmen und sie in ihren Klienten zu identifizieren, insbesondere da sie abgeneigt sein könnten, darüber zu sprechen; ungeachtet des Etikettes der „positiven“ und „negativen“ Muster handelt es sich um *Bewältigungsmuster* dieser Klienten.

Wenn sie wahrgenommen und identifiziert werden, rufen sie spontane Reaktionen beim Sozialarbeiter hervor und dringen auch in ihre Arbeitsbeziehung ein. Unabhängig davon, wie diese Reaktionen aussehen mögen, verlangen diese Bewältigungsmuster der Klienten vor allem eine nicht-bewertende und unvoreingenommene Wahrnehmung und Verständnis von Seiten des Sozialarbeiters, was nicht immer leicht sein kann; er könnte eine Neubewertung seiner eigenen spontanen Reaktionen benötigen, über die er auf jeden Fall reflektieren sollte, um verantwortungsvoll entscheiden zu können, wie er diese in seine Arbeit integrieren und wie er respektvoll intervenieren kann.

Spirituelle Übungen und Haltungen, die in der spirituellen Bewältigung ineinandergreifen, beeinflussen das „spirituelle Wohlbefinden“ und die Lebensqualität des Klienten. Auch hier zeigten Murray et al. (2004) Hinweise auf das spirituelle Wohlbefinden der Patienten und ihre informellen Betreuer auf:

- Innerer Frieden und Harmonie,
- Hoffnung, Ziele und Ambitionen haben,
- Aufrechterhaltung des Soziallebens und des Platzes in der Gemeinschaft,
- das Gefühl von Würde und Individualität,
- das Gefühl, geschätzt zu werden,
- der Umgang mit und das Teilen von Emotionen,
- die Fähigkeit, ehrlich und aufrichtig zu kommunizieren,
- die Möglichkeit, Religionen auszuüben,
- Sinnfindung (vgl. Murray et al., 2004, 41, Abb. 2).

Was die Lebensqualität betrifft, so hat die WHO durch die WHOQOL-Gruppe nützliche Instrumente zur Erhebung der Lebensqualität des Einzelnen zur Verfügung gestellt, einschließlich der WHOQOL-SRPB, sprich der WHO Fragebogen zur Lebensqualität mit 32 Fragen zur Spiritualität, Religiosität und zu den persönlichen Glaubensinhalten, welche die folgenden Bereiche bewerten:

- spirituelle Verbindung,
- Sinn und Zweck des Lebens,

- Erfahrung von Ehrfurcht und Staunen,
- Ganzheitlichkeit und Integration,
- spirituelle Stärke,
- innerer Frieden,
- Hoffnung und Optimismus und
- Glaube (vgl. Berg Torskenæs, K., Kalfoss, M. H., 2013).

Diese Bereiche können offenkundig verwendet werden, um die spirituelle Dimension der Klienten in der Sozialen Arbeit besser wahrzunehmen und zu untersuchen, sowie um mit deutlicheren Vorstellungen über das spirituelle Wohlbefinden und die Lebensqualität (und ihrer Beeinträchtigungen) nicht nur der Klienten, sondern auch der Sozialarbeiter und jedes anderen Einzelnen zu reflektieren.

3. Spiritualität des Sozialarbeiters

3.1. Achtsam gegenüber den spirituellen Fragen des Klienten und der eigenen sein

Für Sozialarbeiter ist es ein erster wichtiger Schritt, die potenzielle Relevanz spiritueller Fragen für den Klienten anzuerkennen. Murray et al. (2004, S. 39) konstatieren: „In practice, however, professionals may avoid discussion of spiritual needs due to lack of time, inadequate training, poor understanding of spirituality and feelings of personal vulnerability in a field where definitive solutions are rare“. Vieles hängt vom Sozialarbeiter ab, von seiner Bereitwilligkeit und seiner (fachlichen) Vorbereitung auf die spirituelle Dimension in seiner Arbeit mit den Klienten.

Der Sozialarbeiter selbst kann sich jedoch als mehr oder weniger spirituell und mehr oder weniger religiös betrachten. Er hat die Profession der Sozialen Arbeit in der Regel aus einer pro-sozialen Motivation heraus gewählt, sodass es für ihn sinnvoll und sogar erfüllend erscheint, an der Prävention und Lösung der sozialen Probleme zu arbeiten und die soziale Entwicklung zu fördern, um die Lebensqualität insbesondere für Hilfsbedürftige zu verbessern (vgl. Cherniss, 1995; Baumann, 2003). Vieles seiner Arbeit, wenn nicht sogar der Großteil, findet (im Gegensatz vielleicht zum notwendigen Papierkram) im „Bereich“ der Beziehung, der Interaktion und der Kommunikation mit seinen Klienten statt, eine anspruchsvoll und erfüllende, aber auch erschöpfende Dimension („Burnout-Gefahr“) seines Berufes. Wie Hancken (2020) treffend feststellt, ist die Soziale Arbeit eine *Beziehungsprofession*.

Durch das Streben nach einem humanistischen, personenzentrierten Ansatz achten Sozialarbeiter auf Haltungen der Authentizität, der Empathie und der ehrfürchtigen positiven Rücksichtnahme gegenüber ihren Klienten. Diese Haltungen beinhalten sowohl Mitgefühl als auch, dass der Sozialarbeiter von den Klienten und ihren Situationen empathisch betroffen ist. Daher benötigen sie kontinuierliche Fortbildungen und ein reflektierendes Ich-Bewusstsein. Sie bereiten den Sozialarbeiter darauf vor, die Arbeitsbeziehungen mit seinen Klienten zu ermöglichen und zu stärken, machen ihn jedoch auch verletzlich, da er nicht indifferent, neutral oder gar unbeteiligt im Hinblick auf die Probleme, die Bedürfnisse und die Beschwerden seiner Klienten ist.

Die Realität der menschlichen Interaktionen in der Sozialen Arbeit und ihre Auswirkungen auf den Sozialarbeiter unterstreichen nicht nur die Notwendigkeit der Empathie, sondern

auch einer simultanen und drängenden reflektiven professionellen Distanz, die dem Sozialarbeiter dabei hilft, nicht nur Erfahrungen des Mitgefühls (und manchmal auch der Zurückweisung) zu machen, sondern auch sie schließlich in Erfahrungen existenzieller Tiefe und einem tiefgehenden Sinn zu verwandeln (vgl. Lewkowicz & Lob-Hüdepohl, 2003), schließlich:

- Das Wahrnehmen und das Verstehen einer obdachlosen Person kann beim Sozialarbeiter dazu führen, dass dieser sich seiner eigenen Erfahrungen der Obdachlosigkeit und einer gemeinsamen Zugehörigkeit mit dem Obdachlosen bewusst wird und darüber nachdenkt.
- Mit Personen mit besonderen Bedürfnissen, mit Beeinträchtigungen, mit Behinderungen und Handicaps zu interagieren und zu kommunizieren, kann bei der Sozialarbeiterin dazu führen, dass sie sich ihrer eigenen besonderen Bedürfnisse, ihrer Beeinträchtigungen, ihrer Behinderungen und Handicaps bewusst wird und sowohl die gemeinsame Integrität als auch die gemeinsamen Bedürfnisse nach Selbständigkeit, Abhängigkeit und gesellschaftlicher Teilhabe entdeckt.

Die Reflexion solch empathischer und konfliktgeladener Begegnungen kann bei Sozialarbeitern eine existenzielle und spirituelle Vertiefung der beruflichen Konzepte wie die der Inklusion und der Diversität hervorrufen, einschließlich des Bewusstseins für die gravierenden gesellschaftlichen Schwierigkeiten im realen Leben und der Freude, Meilensteine auf dem Weg zu mehr Empowerment und Teilhabe zu erlangen.

3.2. Das Verstehen und Reflektieren der Spiritualität in der Arbeitsbeziehung in der Sozialen Arbeit: spirituelle Selbstsorge

Ein Bestandteil der professionellen Selbstreflexion in der Sozialen Arbeit ist das Bewusstsein, dass die Interaktion und die Kommunikation mit den Klienten nicht (so sehr) durch den Inhalt der Kommunikation bestimmt wird, sondern durch die Beziehung (vgl. Kapitel I.2. oben; Watzlawick et al., 1967). Anders ausgedrückt könnte man sagen, dass die Klienten nicht nur das erfahren, was der Sozialarbeiter ihnen in seiner Kompetenz des Wissens und seinen Fähigkeiten in Bezug auf bestimmte soziale Probleme erzählt; vielmehr kommen die Klienten in den Begegnungen in Kontakt mit der Persönlichkeit des Sozialarbeiters, mit seinen Werten, seinen persönlichen Glaubensinhalten und seinen Einstellungen ihnen gegenüber, mithilfe derer er sein spezifisches Wissen und seine Fähigkeiten vermittelt. Dieser Kontakt kommt normalerweise spontan und unbewusst zustande; die Klienten bekommen Ahnungen über Sozialarbeiter, verbinden diese mit ihren vorherigen Erfahrungen und dürften das entwickeln, was in der Psychotherapie positive und negative Übertragung genannt wird.

Dasselbe gilt auch viceversa (in der Psychotherapie Gegenübertragung genannt). Die Sozialarbeiter nehmen die Klienten und die Beziehungsreaktionen der Klienten, im Sinne der Sympathie und Antipathie, der Hoffnung und Hoffnungslosigkeit, des Skeptizismus und Vertrauen ihnen gegenüber wahr. Sie müssen auf die Beziehungskommunikation achten, sie verstehen und reflektieren. Sie müssen auch ihre eigenen emotionalen und rationalen Impulse und Reaktionen wahrnehmen: die Elemente der positiven Gegenübertragung, der Sympathie und Anziehung, des starken Mitgefühls, der gemeinsamen Verzweiflung oder anderes. Realistisch gesehen, können Sozialarbeiter, vor allem in schwierigen Situationen, auch Elemente der negativen Gegenübertragung erleben: Sie können Antipathie und

Abscheu, Ungeduld und Wut, selbst Ekel und Verachtung gegenüber ihren Klienten oder gegenüber den Aspekten, die sie an ihnen wahrnehmen, empfinden – einschließlich der Aspekte ihrer Religiosität und ihrer Spiritualität.

Es ist ein wesentlicher Bestandteil der professionellen Verantwortung des Sozialarbeiters, sowohl die relevanten Übertragungsreaktionen als auch die Gegenübertragungsreaktionen in der Interaktion und Kommunikation zwischen den Sozialarbeitern und den Klienten zu bedenken: wahrnehmen, verstehen, reflektieren und verantwortungsvoll entscheiden, um bessere Maßnahmen hinsichtlich der Verbesserung des Empowerments, der Bildung von Fähigkeiten und der Lösung sozialer Probleme zu ergreifen. Ferner gehört zur beruflichen Verantwortung des Sozialarbeiters, keine unterschwellig oder gar beabsichtigte spirituelle oder religiöse Manipulation des Klienten aufgrund der Qualität seiner Beziehung zum Sozialarbeiter zuzulassen. Transparenz ist zwingend erforderlich im Gegensatz zur Schaffung verborgener Abhängigkeiten, welche die Klienten nicht befähigen, sich *selbst* eigenständiger zu helfen. Interessanterweise warnte bereits das 2. Vatikanische Konzil (1965) der katholischen Kirche vor solch manipulativen Gefahren bei caritativen Aktivitäten.

Dies Art der Beziehungsarbeit schließt den Sozialarbeiter persönlich mit ein; dies kann emotional, kognitiv und körperlich aufreibend sein. Deshalb ist die Selbstfürsorge Teil der Spiritualität des Sozialarbeiters, um die Fähigkeit der Selbstreflexivität, die Haltungen zur Empathie, die Authentizität und die ehrfürchtige Akzeptanz gegenüber den Klienten zu bewahren, Haltungen, die von einer fundamentalen spirituellen Einstellung des Sozialarbeiters abhängen. In diesem Sinne ist die Selbstfürsorge eine erste und unerlässliche Form der Spiritual Care. Wenn die Spiritualität des Sozialarbeiters eine Beziehung zu Gott oder eine gewisse persönliche Transzendenz bewusst impliziert, wird die Beziehung durch die Erfahrungen der Arbeit beeinflusst und umgekehrt beeinflusst sie auch die *Beziehungsarbeit* in Arbeitsbeziehungen, insbesondere, wenn diese Erfahrungen und Beziehungen in spirituellen Praktiken wie persönlichen Gebeten, Meditation und Reflexion eine Resonanz erzeugen. Eine solche Selbstfürsorge kann sehr dynamisch sein und persönliche Veränderungs-, Entwicklungs- und Transformationsprozesse fördern.

3.3. Die Soziale Arbeit selbst kann eine spirituelle Reise für den Sozialarbeiter werden

In seinem klassischen Konzept von reifer Religion hob der amerikanische Psychologe Gordon Allport (1950) drei Merkmale hervor: 1) die Bereitschaft, sich existenziellen Fragen zu stellen, ohne ihre Komplexität zu verringern; 2) die positive Wahrnehmung religiöser Zweifel; 3) die Offenheit für eine zukünftige Veränderung in den eigenen religiösen Sichtweisen. Dieses Konzept wird in Allports folgender Unterscheidung von extrinsisch-intrinsisch nicht mehr gut vermittelt: Religion als persönliches Mittel vs. Religion als persönlicher Selbstzweck. Batsons zusätzliches Konzept der Quest-Orientierung führt diese drei Charakteristiken wieder ein (Batson & Raynor-Prince 1983) und kann als bedeutender Aspekt der intrinsischen (dynamischen) Religiosität und Spiritualität interpretiert werden, die nicht vernachlässigt oder unterschätzt werden sollte. In der Tat betont sie, dass das Konzept der Spiritualität vielmehr dynamische Prozesse und Entwicklungen impliziert, als stets feste und unerschütterliche, gar eingefrorene Überzeugungen und Haltungen.

Diese Interpretation der Quest-Orientierung ist insbesondere in säkularen Kontexten von Bedeutung geworden, speziell in der zweiten und dritten Bedeutung des Begriffs *säkular*

laut Taylor. Viele moderne Menschen und viele Sozialarbeiter haben sich von den institutionellen Formen der Religionen und Religiosität abgewandt oder wenden sich ab, ohne private persönliche Praktiken und Haltungen aufzugeben, die sie für sich selbst als geeignet oder kostbar erachten. Und viele, die weiterhin nicht nur glauben, sondern auch einer religiösen Konfession oder Kirche angehören wollen, tun dies mit einer kritischen Einstellung und mit religiösem Bestreben. Gemäß Allports früheres Konzept kann die Ausübung engagierter Sozialer Arbeit eine Reise hin zu mehr Reife (in) der eigenen Spiritualität und Religiosität sein.

Gelingt es Sozialarbeitern, ihre Unbeständigkeiten, ihre empfundenen Erfolge und Misserfolge, Erfüllungen und Enttäuschungen, Zweifel und Belohnungen in ihrer Arbeit mit ihren persönlichen Reflexionen über eine professionelle Arbeitsleistung, über persönliche Erfahrungen, über existenzielle Glaubensinhalte und Werte zu verbinden, kann dies zu Momenten der Ernüchterung, innerer Konflikte, Zweifel und Ungewissheit und zu Entfremdung führen. Dies kann in Kombination mit den vorherigen Aspekten aber auch Momente der Bestätigung, neuer Einsichten oder tiefer Hingabe, der Ehrfurcht, des Staunens und der Dankbarkeit zur Folge haben. Solch eine Spiritualität ist lebendig, jedoch auch fordernd; eine solche Sozialarbeiterin ist spirituell dynamisch, aufgeschlossen und kompetent. Sie ist sich selbst und dem Klienten gegenüber achtsam, versucht zu verstehen, rational zu reflektieren und verantwortungsvoll zu entscheiden und zu handeln.

Auch wenn es unter Sozialarbeitern diesbezüglich eine Vielzahl spiritueller Erfahrungen zu geben scheint, so mangelt es doch im Umgang mit ihren Klienten sowie mit ihrer eigenen professionellen und persönlichen Entwicklung in diesem Bereich an empirischer Forschung und Studien. Im Gesundheitssektor ist Spiritualität (und Religiosität) zunehmend zu einem Thema für die Forschung und Ausbildung geworden, trotz oder sogar aufgrund des „säkularen Zeitalters“. Im Bereich der Sozialen Arbeit hat es den Anschein, als ob der Mangel an Forschung auch ein Versprechen und eine Anregung für neue Bestrebungen in der Forschung, Praxis und Ausbildung sei. Sie sollten die Soziale Arbeit als wissenschaftliche Disziplin (und interdisziplinäre Zusammenarbeit; vgl. Kapitel I.4.) aber auch die Aspekte der Einrichtungen, Organisationen und der Systeme der Sozialen Arbeit einbinden.

4. Das Ethos der Organisation – der Einrichtung

Öffentliche Träger, Nichtregierungsorganisationen der Zivilgesellschaft und private Träger der Sozialen Arbeit teilen den Zweck und das Ziel, soziale Probleme zu verhindern und zu bewältigen sowie die soziale Entwicklung zu fördern. Während öffentliche Träger (als Teil der öffentlichen Verwaltung) ihre Ziele im Rahmen ihres staatlichen öffentlichen Mandats definieren, sind gemeinnützige Träger und Organisationen auf unterschiedliche Weise prosozial motiviert, einen Beitrag für diese Ziele der Sozialen Arbeit und das Gemeinwohl zu leisten. Ihre Motivation kann religiös, sozialistisch, humanistisch und säkular philanthropisch oder anderweitiges sein. In diesen und ähnlichen Rahmen schützt die europäische Gesetzgebung diese organisatorischen Motivationen, indem sie ihnen erlaubt, Erwartungen gegenüber ihren Mitarbeitern zu definieren, die andernfalls als Diskriminierung betrachtet werden würden. Die Richtlinie 2000/78/EG des Rates vom 27. November 2000 schreibt einen allgemeinen Rahmen für die Gleichbehandlung bei der Einstellung und der Tätigkeit (Amtsblatt Nr. L 303 vom 02/12/2000 S. 0016 - 0022), in „Artikel 4 Berufliche Anforderungen“ fest:

(1) Ungeachtet des Artikels 2 Absätze 1 und 2 können die Mitgliedstaaten vorsehen, dass eine Ungleichbehandlung wegen eines Merkmals, das im Zusammenhang mit einem der in Artikel 1 genannten Diskriminierungsgründe steht, keine Diskriminierung darstellt, wenn das betreffende Merkmal aufgrund der Art einer bestimmten beruflichen Tätigkeit oder der Bedingungen ihrer Ausübung eine wesentliche und entscheidende berufliche Anforderung darstellt, sofern es sich um einen rechtmäßigen Zweck und eine angemessene Anforderung handelt.

(2) Die Mitgliedstaaten können in Bezug auf berufliche Tätigkeiten innerhalb von Kirchen und anderen öffentlichen oder privaten Organisationen, deren Ethos auf religiösen Grundsätzen oder Weltanschauungen beruht, Bestimmungen in ihren zum Zeitpunkt der Annahme dieser Richtlinie geltenden Rechtsvorschriften beibehalten oder in künftigen Rechtsvorschriften Bestimmungen vorsehen, die zum Zeitpunkt der Annahme dieser Richtlinie bestehende einzelstaatliche Gepflogenheiten widerspiegeln und wonach eine Ungleichbehandlung wegen der Religion oder Weltanschauung einer Person keine Diskriminierung darstellt, wenn die Religion oder die Weltanschauung dieser Person nach der Art dieser Tätigkeiten oder der Umstände ihrer Ausübung eine wesentliche, rechtmäßige und gerechtfertigte berufliche Anforderung angesichts des Ethos der Organisation darstellt. Eine solche Ungleichbehandlung muss die verfassungsrechtlichen Bestimmungen und Grundsätze der Mitgliedstaaten sowie die allgemeinen Grundsätze des Gemeinschaftsrechts beachten und rechtfertigt keine Diskriminierung aus einem anderen Grund.

Vorausgesetzt, dass ihre Vorschriften im Übrigen eingehalten werden, beeinträchtigen die Richtlinien demnach nicht das Recht der Kirchen oder anderer öffentlicher und privater Organisationen, deren Ethos auf einer Religion oder Weltanschauung beruht und die in Übereinstimmung mit den nationalen Verfassungen und Gesetzen handeln, von den einzelnen, für sie arbeitenden Personen zu verlangen, dass sie in gutem Glauben und loyal gegenüber dem Ethos der Organisation handeln.

Von Belang ist in diesem Kontext einerseits der allgemeine Vorstoß gegen die Diskriminierung, andererseits der Schutz der Kirchen und anderer öffentlicher sowie privater Organisationen, *deren Ethos auf die Religion und die Weltanschauung beruht* (kursiv hinzugefügt). Die Richtlinien des Rates schützen die Organisationen und gewähren ihnen, aufgrund des Ethos der Organisation „*von den einzelnen, für sie arbeitenden Personen zu verlangen, dass sie in gutem Glauben und loyal gegenüber dem Ethos der Organisation handeln*“. Um eine längere Diskussion dieser Regelungen gegen Diskriminierung im Arbeitsleben religiös-weltanschaulich geprägter und gemeinnütziger Einrichtungen der Sozialen Arbeit abzukürzen (Baumann, 2021), erkennt die Europäische Union ausdrücklich an, dass das Ethos einer solchen Organisation – *ein Ethos des Glaubens, der Religion, der Spiritualität*, das sich aus ethischen Normen, Verhaltensregeln, Routinen und Erwartungen zusammensetzt – erwartet wird und legitime Folgen für die professionelle Arbeitskultur und Normen der jeweiligen Organisationen und Einrichtungen haben soll, die ihrem jeweiligen Ethos entsprechen, das sie in ihren Einrichtungen und beruflichen Tätigkeiten verwirklichen wollen.

Diese Anerkennung eines Ethos des Glaubens, der Religion, der Spiritualität einer glaubensgeprägten Einrichtung für Soziale Arbeit ist aus verschiedenen Gründen relevant:

1. Sie erkennt ausdrücklich die religiösen Gründe solcher Einrichtungen im Rahmen eines säkularen Zeitalters und säkularer Gesellschaften an.
2. Sie stärkt die legitime Pluralität von Nichtregierungsorganisationen, die sich in der Sozialen Arbeit für das Gemeinwohl als Teil eines lebendigen, vielschichtigen und diversen demokratischen Systems und Wohlfahrtsstaates engagieren.
3. Sie erkennt an, dass diese Einrichtungen mit ihrem Ethos eine Organisationskultur pflegen, die ihrem Ethos entspricht. Dies impliziert gezieltere Führungsaufgaben, um eine solche Unternehmenskultur zu etablieren und aufrechtzuerhalten (vgl. Leis, Kobialka & Keller, 2019; vgl. Kapitel III.6).
4. Sie erkennt die legitimen Erwartungen der Einrichtungen gegenüber den Mitarbeitern und einzelnen Angestellten in Bezug auf das Ethos der Organisation von „gutem Glauben und Loyalität“ an. Dies impliziert die Aufgaben der Einrichtung, das Wissen um dieses Ethos und seine Aneignung durch die Mitarbeiter zu fördern, sofern ihre Arbeit davon betroffen ist (vgl. Kapitel III.4). In einem säkularen Zeitalter ist diese Aufgabe nicht nur wichtiger, sondern auch herausfordernder und kontroverser als früher geworden, als es für eine Selbstverständlichkeit gehalten wurde, dass die Mitarbeiter das Ethos der Einrichtung als Tatsache teilen.
5. Sie erkennt implizit das legitime Interesse Hilfsbedürftiger an, zwischen unterschiedlichen Dienstleistern zu wählen, auch in Hinsicht auf das Ethos der Organisation, die sie bevorzugen.

Es gibt jedoch einen weiteren wichtigen Aspekt im Hinblick auf die Spiritualität von nicht-staatlichen, gemeinnützigen und von gewinnorientierten, privaten Dienstleistungsträgern hinsichtlich ihres jeweiligen „Ethos“ und ihrer Zielorientierung. Trotz des gemeinsamen Zwecks und des Ziels der Sozialen Arbeit, d.h. soziale Probleme zu verhindern und zu bewältigen und die soziale Entwicklung zu fördern, gibt es in vielen Fällen einen bedeutsamen Unterschied in Bezug auf das vorherrschende Ziel einer Organisation oder einer Einrichtung, das die anderen Ziele bestimmt. Die Ziele, um die es hier geht, sind ökonomische Ziele.

Im Falle von öffentlichen oder gemeinnützigen Organisationen und Einrichtungen, ist das vorherrschende und übergeordnete Ziel, für die Ziele der Sozialen Arbeit zu arbeiten und diese zu erreichen. Ökonomische Ziele und Maßnahmen sind Mittel zum Zweck. Bei gewinnorientierten Unternehmen und Einrichtungen ist es im Grunde genommen das Gegenteil. Ihr vorherrschendes Ziel ist, für ökonomische Ziele zu arbeiten und diese zu erreichen, das heißt für den Gewinn. In den ersten Fällen bedarf es guter, ökonomischer Verwaltung, um kompetente Soziale Arbeit zu ermöglichen. In den letzten Fällen bedarf es guter Sozialer Arbeit, um gute und bessere Erträge zu erlangen. Beide Arten der Definition der Mittel und Zwecke sind im Rahmen der Dienstleistungsorganisationen und -trägern im Sozialwesen (und Gesundheitswesen) in den europäischen Ländern legitim und gesetzlich verankert.

Im Fall Deutschlands hat die gesetzliche Einführung von gewinnorientierten Einrichtungen im Sozialsystem zu einem größeren Wettbewerb auf dem regulierten Markt der sozialen Dienste und Einrichtungen geführt und bemerkenswerte Verbesserungen im Management der sozialen Dienstleistungsträger im ganzen Land, einschließlich der öffentlichen und der gemeinnützigen Einrichtungen, hervorgerufen. Zugleich führten diese Impulse zu einer Verschiebung der Aufmerksamkeit des Managements dieser Träger: ökonomische Ziele erlangten eine Vorrangstellung vor den intrinsischen Zielen der Sozialen Arbeit und degradierten sie, eher praktisch als theoretisch, zu einem Ziel zum Zweck für bessere ökonomische Ergebnisse.

Diese Entwicklung hat sich stark auf die Art der Organisation und Dokumentation der Sozialen Arbeit ausgewirkt, um diese vergütet zu bekommen und folglich auch den Alltag der Sozialen Arbeit insofern verändert, dass sie ihn effizienter und anstrengender, jedoch nicht notwendigerweise effektiver gemacht hat. Diese Veränderungen haben sich auch auf die Zufriedenheit der Sozialarbeiterinnen mit ihrem Beruf und ihrer pro-sozialen (intrinsischen) Motivation, ihre Arbeit aufzunehmen und auszuüben, ausgewirkt.

Wo sich gemeinnützige Organisationen, einschließlich der religiös-weltanschaulich geprägten Organisationen, dieser Veränderung in ihrem organisatorischen Rahmen und bei ihren Mitarbeitern durch die Einführung stärkerer ökonomischer Ziele und Impulse bewusst sind, kämpfen sie um die Bewahrung und den Schutz ihres eigenen Ethos und ihrer intrinsischen Motivationen, um nicht den ökonomischen Zwängen und Zielen unterzuordnen. Zweifelsohne benötigen sie ein gutes und kompetentes Management und ausreichend gute ökonomische Erträge. Entscheidend ist, dass dies Mittel zur Verwirklichung der Ziele der Sozialen Arbeit und (damit) der Ziele ihres religiösen sowie spirituellen Ethos sind. Damit dies geschehen kann, sehen sie sich vor komplexen Aufgaben in Bezug auf ihren Dialog mit der Sozialgesetzgebung und auf den rechtlichen Rahmen im Blick auf Führungspersonal, ihre Anstellten, ihren Platz auf dem regulierten Markt der sozialen Wohlfahrt und hinsichtlich ihrer Kommunikation insbesondere mit den Klienten und mit der Gesellschaft im Ganzen – stets im Kontext eines säkularen Zeitalters.

Schlussfolgerungen

Europäische Demokratien sind säkular und pluralistisch. Säkular impliziert die positive Bereitschaft, die inhärente Pluralität der Bevölkerung auch in Bezug auf die Spiritualität und die Religiosität sowie ihre Beiträge für die Zivilgesellschaft, einschließlich der Sozialen Arbeit, zu begrüßen. Es ist Teil der beruflichen Ausbildung des Sozialarbeiters bereit und vorbereitet zu sein, Klienten unterschiedlichster spiritueller und religiöser Ausrichtungen zu begegnen. Solch eine Ausbildung umfasst das Selbst-Bewusstsein und die Reflexion in Hinsicht auf die eigenen spirituellen und religiösen Bedürfnisse, Praktiken, Haltungen und Orientierungen des Sozialarbeiters, nicht nur auf einer theoretischen Wissensebene, sondern auch auf einer praktischen Ebene der Wahrnehmung, des Verstehens, des Reflektieren und des verantwortlichen Handelns, insbesondere in der Arbeitsbeziehung mit den Klienten.

Fragen zur Selbstreflexion

Die folgenden Fragen können Ihnen dabei helfen, die Inhalte dieses Kapitel persönlicher zu reflektieren. Sie können auch für Gruppenaktivitäten und Fortbildungen in der Sozialen Arbeit zu diesem Thema herangezogen werden.

- Welche Erfahrungen habe ich mit den drei Realitäten des Begriffs „säkular“ gemacht?
- Wie bin ich von Klienten und insbesondere von ihren existenziellen und spirituellen Bedürfnissen beeinflusst worden?
- Wie habe ich reagiert, wenn spirituelle Themen in einer helfenden Beziehung auftauchten?
- Welche Rollen spielten spirituelle und religiöse Erfahrungen und Aspekte im Laufe meines Lebens? Was empfinde ich bei diesen Themen?
- Was unternimmt eine Sozialarbeiterin, wenn sich die Spiritualität oder die Religion des Klienten signifikant von ihrer eigenen Spiritualität oder Religion unterscheiden?

Literatur

2nd Vatican Council (1965). Decree on the Apostolate of the Laity *Apostolicam*

Actuositatem n. 8 https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_en.html

Batson, C. D., Raynor-Prince, L. (1983). Religious Orientation and Complexity of Thought about Existential Concerns. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 22(1), 38-50.

Baumann, K. (2003). Persönliche Erfüllung im Dienen? *Zeitschrift für medizinische Ethik*, 49(1), 29-42.

Baumann, K., Frick, E. (2021). The religious under-determination of spiritual needs in theological perspective and their implications for health and social care. In: A. Büssing (Ed.), *Spiritual Needs in Research and Practice. The Spiritual Needs Questionnaire as a Global Resource for Health and Social Care*. London: Palgrave Macmillan.

Baumann, K. (2021). Europäische Antidiskriminierungsrichtlinie und kirchliches Arbeitsrecht: Stärkere öffentliche Präsenz und Transparenz von Religionen und Kirchen in den säkularen Gesellschaften Europas. In H. Brantl (Ed.), *Personen gestalten Institutionen – Institutionen prägen Personen. Leben im Spannungsfeld individueller und sozialer Verantwortung (Festschrift für Peter Fonk)* (pp.117-138). Regensburg: Pustet.

Berg Torskenæs, K., Kalfoss, M. H. (2013). Translation and Focus Group Testing of the WHOQOL Spirituality, Religiousness, and Personal Beliefs Module in Norway. *Journal of Holistic Nursing*, 31(1), 25-34. <https://doi.org/10.1177/0898010112461976>

- Cherniss, C. (1995). *Beyond Burnout. Helping teachers, nurses, therapists and lawyers recover from stress and disillusionment*. New York: Routledge.
- European Union (2000). Council Directive 2000/78/EC of 27 November 2000 establishing a general framework for equal treatment in employment and occupation (Official Journal L 303 , 02/12/2000 P. 0016 – 0022). <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=celex%3A32000L0078>
- Hall, C. S., Lindzey, G. (1978). *Theories of Personality. Third Edition*. New York: John Wiley & Sons, 383-435: Lewin's Field Theory.
- Hancken, S. A. (2020). *Beziehungsgestaltung in der Sozialen Arbeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Leis, J., Kobialka, A., Keller, M. (Eds.) (2019). *Unternehmens- und Führungskultur! Entwickeln – Stärken – Erleben*. Freiburg: Lambertus.
- Lewkowicz, M., Lob-Hüdepohl, A. (Eds.) (2003). *Spiritualität in der sozialen Arbeit*. Freiburg: Lambertus.
- Murray, S. A., Kendall, M., Boyd, K., Worth, A., Benton, T. F. (2004). Exploring the spiritual needs of people dying of lung cancer or heart failure: a prospective qualitative interview study of patients and their carers. *Palliative Medicine* 18, 39-45. <https://doi.org/10.1191/0269216304pm837oa>
- Pargament, K. I., Smith, B. W., Koenig, H. G., Perez, L. (1998). Patterns of positive and negative religious coping with major life stressors. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37(4), 710-724. <https://doi.org/10.2307/1388152>
- Pargament, K. I., Feuille, M., Burdzy, D. (2011). The brief RCOPE: Current psychometric status of a short measure of religious coping. *Religions* 2(1), 51-76. <https://doi.org/10.3390/rel201005>
- Sulmasy, D. P. (2002), A biopsychosocial-spiritual model for the care of patients at the end of life. *Gerontologist* 42 (Spec.No. 3), 24-33.
- Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press.
- WHO (n.d.) Health Topics: Palliative Care. <https://www.who.int/health-topics/palliative-care> (11.04.2021).

III.2. Einschätzung der Spiritualität in der Sozialen Arbeit

DOI: 10.6094/UNIFR/222776

Michal Opatrný

Einführung

Da die persönliche Spiritualität für viele Klienten die Lebensmotivation wieder neu aufleben lässt, ist die Berücksichtigung der Spiritualität in der Sozialen Arbeit und damit auch die Einbindung einer Einschätzung der Spiritualität eine Art der Optimierung der Sozialdienste oder der Dienstleistungen der Sozialen Arbeit (Hodge, 2015). Unter bestimmten Bedingungen kann die Spiritualität des Klienten jedoch auch zum Hindernis im Hilfsprozess der Sozialen Arbeit werden. In Osteuropa sind beispielsweise viele Hilfsorganisationen in unterschiedlichen Brennpunktvierteln und Exklusionsbereichen tätig, in denen Roma leben. In der Kultur und Spiritualität der Roma ist der Zeitraum zwischen dem Tod verstorbener Angehöriger und deren Begräbnisritual wichtig (Hrdličková, 2003). Zum jetzigen Zeitpunkt ist es Sozialarbeitern nicht möglich, mit Leuten aus Brennpunktvierteln zu arbeiten. Es besteht sogar die Gefahr, dass die vorhandenen Erfolge der bisherigen Sozialarbeit zunichte gemacht werden.

Die Einschätzung der Spiritualität wird im Prozess der Sozialen Arbeit als Bestandteil der Erfassung der Lebenslagen eines Klienten angewendet. Im Prozess der Sozialen Arbeit können die Werte und die Motivation des Klienten dazu beitragen, Lösungen für schwierige Lebenslagen zu finden. Paradoxe Weise kann dies aber auch zu einer Verschlechterung führen. Die Einschätzung der Spiritualität ermöglicht es dem Sozialarbeiter, die wesentlichen Elemente der Spiritualität des Klienten zu ermitteln und zu erfassen, wie diese sein Leben beeinflusst: ob sie also als Unterstützungssystem bei der Lösungsfindung verwendet werden kann, oder ob sie für den Klienten ein Risiko darstellt und die Lösung für seine Situation gefährdet.

Dieses Kapitel soll zuerst kurz den Zweck, die Rolle und den Prozess der Erfassung der Lebenslage eines Klienten in der Sozialen Arbeit erläutern. Danach soll die Einschätzung der Spiritualität beschrieben und das typische Problem der Ermittlung säkularer Spiritualitätsformen, die typisch für das europäische Kulturmilieu sind, diskutiert werden (s. Kapitel 1.1). Ziel dieses Buches ist es jedoch, das Thema der Spiritualität im säkularen Europa nicht nur anzustoßen, sondern auch tiefgehender zu behandeln. Dieses Kapitel soll mögliche Wege aufzeigen, die in der Praxis erprobt und durch weitere Forschung evaluiert werden sollten.

Was Sie von diesem Kapitel bekommen können

Wissen

Sie lernen die grundlegenden Prinzipien der Einschätzung der Spiritualität in der Sozialen Arbeit kennen.

Sie lernen die Rolle der Einschätzung der Spiritualität im Prozess der Erfassung von Lebenslagen des Klienten in der Sozialen Arbeit kennen.

Sie lernen mögliche Ansätze zur Einschätzung der Spiritualität kennen.

Sie lernen die Grundsätze zur Einschätzung der Spiritualität im säkularen europäischen Kontext kennen.

Fähigkeiten

Sie können eine kurze Einschätzung der Spiritualität vornehmen.

Sie können eine implizite Einschätzung der Spiritualität vornehmen.

1. Einschätzung der Spiritualität in der Sozialen Arbeit

Die Erfassung der Lebenslage des Klienten ist in vielen Bereichen der Sozialen Arbeit eine Schlüsselaufgabe des Sozialarbeiters. Unter Lebenslage versteht man eine Kombination von Faktoren (Hindernisse und Voraussetzungen) des Social Functioning, die für jeden Klienten individuell sind. Folglich weist die Lebenslage sowohl auf die Vielschichtigkeit als auch auf die Unwiederholbarkeit der sozialen Funktionsfaktoren eines einzelnen Klienten oder einer Kategorie an Klienten hin, wie auch auf das Thema der Intervention des Sozialarbeiters (Navrátil, 2001, S.14). Der Begriff *Social Functioning* wird im Diskurs der Sozialen Arbeit seit Jahrzehnten für die Interaktion zwischen den Bedürfnissen des Umfelds und der Einzelnen verwendet. (Bartlett, 1970)

Die Erfassung ist ein Teil des Prozesses der sozialen Arbeit; aus Sicht des Sozialarbeiters bedeutet die Erfassung der Prozess, den Fall des Klienten sowohl im fachlichen als auch im ethischen Sinne zu verstehen (Navrátil et al., 2014). Der Sozialarbeiter ergründet bei der Beurteilung der sozialen Situation eines Klienten die Umstände, Gründe oder andere Faktoren der Lebenssituation des Klienten, die im Normalfall durch ein schwieriges und dringendes Ereignis verursacht wird. Die Vorgehensweise des Sozialarbeiters, und manchmal selbst das Schicksal des Klienten, hängen von dieser Einschätzung ab. Die Erfassung ist daher nicht im Prozess der Sozialen Arbeit isoliert; sie kann von der Intervention nicht getrennt werden, steht sie doch mit der Planung, der Umsetzung und der Evaluation der Intervention in Verbindung (Navrátil and Janebová, 2010, S. 9-10). Folglich ist die Erfassung in der Sozialen Arbeit nicht nur eine Sammlung von Daten und Informationen, sie soll auch auf ein kollektives Verständnis zielen (Navrátil et al., 2014, S.130). Da die Interpretation der gleichen Situation von Seiten des Sozialarbeiters und des Klienten unterschiedlich ausfallen kann (idem, S.125-128), ist es unabdingbar, den Prozess der Erfassung als einen Prozess der Kooperation und Zusammenarbeit zu verstehen. Sie ist somit Teil der Intervention in der Sozialen Arbeit, da sie auch die widrigen Faktoren des Lebens des Klienten und seiner Ressourcen zur Bewältigung und Überwindung dieser zum Vorschein bringen kann.

Aus diesem Grund basiert die Einschätzung in der Sozialen Arbeit mittlerweile hauptsächlich auf den Konstruktivismus, in dem Konzepte als soziale Fiktion aufgefasst werden, die in Verbindung mit der Realität und ihrem Kontext entstehen (Berger and Luckmann, 1966). Diese Vorgehensweise ist für die Soziale Arbeit und für die Erfassung der Lebenslage in der Sozialen Arbeit von Nutzen, da er die Kommunikation zwischen den

vermeintlichen Welten des Sozialarbeiters und seines Klienten ermöglicht: die Realität wird aus Sicht des Klienten anders als aus Sicht des Sozialarbeiters interpretiert. Die Konstruktivismus-Einschätzung ist insofern eine Art „Suche nach der Geschichte“. Soziale Arbeit wird als eine Kunst der Interpretation verstanden und hat einen literarischen Charakter im Sinne des Herausfindens und Interpretierens von Informationen des Klienten. Dabei überschneiden sich der Prozess der Daten- und Informationsfindung und ihre Interpretation durch den Sozialarbeiter.

Ein notwendiger Teil einer solchen Erfassung ist die kritische Reflexion der Vermutungen, der Ideen und der Gefühle des Sozialarbeiters. Für eine Re-Evaluation der Situation des Klienten und ihre möglichen Neuinterpretation braucht der Sozialarbeiter etwas Distanz für eine losgelöste Sicht der Situation. Diese Distanz sowie diese losgelöste Sicht basieren für den Sozialarbeiter auf kritischer Reflexion (Navrátil et al., 2014, S.125-126). Der konstruktivistische Ansatz zur Bewertung der Lebenslage des Klienten eröffnet uns folglich die Möglichkeit, die Einschätzung als Dialog zwischen der *Welt des Klienten* und der *Welt des Sozialarbeiters* zu verstehen. Der Zweck dieses Prozesses ist das gegenseitige Verständnis zwischen dem Klienten und dem Sozialarbeiter. Soziale Arbeit wird dadurch zu einer Kunst der Interpretation und Kommunikation (Coulshed and Orme, 2006).

Die Reflexivität ist darüber hinaus eine Fähigkeit des Sozialarbeiters zur Kontrolle der Annahmen und Umstände seiner Arbeit. Ihr Ziel ist es nicht, die objektive Wahrheit aufzudecken (z.B. ob Gott wirklich existiert). Sie ist außerdem der Prozess, der den Raum für unterschiedliche Wahrheiten gestattet, mit denen bzw. in denen die Teilnehmer der Sozialen Arbeit leben (Navrátil et al, 2014, S.170-171).

2. Einschätzung der Spiritualität

2.1. Allgemeine Beobachtungen

Die Einschätzung der Spiritualität versucht in der Sozialen Arbeit abgesehen von der biologischen, psychologischen und sozialen Dimension des Klienten auch dessen spirituelle Dimension zu berücksichtigen. Der Sozialarbeiter versucht im Sinne des konstruktivistischen Ansatzes sowohl die Lebenslage des Klienten als auch die Rolle der Spiritualität darin zu verstehen. Dies bedeutet, dass selbst die Spiritualität eines Klienten, die nicht auf Religiosität oder einer bestimmten Religion beruht, eine ausschlaggebende Rolle in dessen Lebenslage spielen kann. Dies betrifft auch die verbreitete postmoderne Spiritualität, die oft als die Spiritualität des holistischen Spektrums bezeichnet wird und im soziologischen Diskurs für eine Reflexion der tschechischen Situation (Lužný and Nešpor, 2008) als Situation des säkularisiertesten Landes in Europa und der Welt häufig zum Tragen kommt.

Wenn er eine Einschätzung der Spiritualität durchführt, um sich eine komplexe Bewertung der Lebenssituation des Klienten zu verschaffen, wird der Sozialarbeiter entscheiden, wie er die Maßnahme einsetzt, um die sozialen Schwierigkeiten des Klienten anzugehen. Während des Interviews ist es wichtig, Antworten zu erhalten, die es ihm oder ihr ermöglichen, die Faktoren aufzuzeigen, die auf die Lebenssituation des Klienten einwirken – d.h. die Ursachen oder Umstände der Lebenssituation des Klienten wie auch die Voraussetzungen

und Hürden, die die Lösung erschweren (Robert-Lewis, 2011, S.140). Daraus folgt, dass die Einschätzung der Spiritualität von jedem Sozialarbeiter eingesetzt werden kann. Je nach Ergebnis kann der Sozialarbeiter weiterhin eine spirituell-orientierte Sozialarbeit vornehmen oder den Klienten an einen Fachmann der spirituellen Seelsorge weiterleiten, z.B. an einen Geistlichen, einen religionsgeprägten Therapeuten, einen spirituell orientierten Berater usw. Für den Sozialarbeiter ist es gleichzeitig wichtig, sich der Veränderung im Verständnis der Spiritualität bewusst zu sein; die Veränderung von der Spiritualität des Verweilens zur Spiritualität des Suchens. Es sind nicht nur jüngere, sondern auch betagtere Klienten, die nicht immer mit einem spirituell sensitiven Ansatz in der Sozialen Arbeit zufrieden sind, bei dem der Sozialarbeiter ein Interesse an Spiritualität oder Religion feststellen wird und dann als Intervention den Klienten an jemand anderen weiterleitet, bspw. an einen örtlichen Geistlichen. Klienten erwarten auch Respekt, Rücksichtnahme und eine Eingliederung ihrer Spiritualität in die sozialen Dienstleistungen (Suchomelová, 2016). Solch ein Ansatz wird *spirituell-orientierte* Sozialarbeit genannt. Somit kann jede Sozialarbeit spirituell sensitiv sein.

The spiritually sensitive approach infuses spirituality and religion into helping process whenever it is needed to help our clients. Spiritually sensitive practice can be defined as the outcome of effectively implementing a spiritually sensitive approach. The implementation of the spiritually sensitive approach requires a personal commitment to the spiritual and religious needs of clients. (Dudley, 2016, S.107-108).

Jeder Sozialarbeiter kann die Situation des Klienten einschätzen und entscheiden, wie er der Spiritualität des Klienten im Prozess der Sozialen Arbeit oder der sozialen Dienstleistungen gerecht wird. Jeder Sozialarbeiter könnte imstande sein, den Klienten an andere Fachkräfte in spiritueller oder pastoraler Seelsorge – weiterzuleiten, je nach Bedeutung der Spiritualität und /oder der Religion in der Lebenssituation des Klienten. Manche Sozialarbeiter können jedoch auch spirituell-orientierte Sozialarbeit praktizieren. Sie beziehen die Spiritualität des Klienten im Prozess der Sozialen Arbeit mit ein und somit auch in die Intervention des Sozialarbeiters. Diese Art der Sozialarbeit hängt von der Einschätzung der Spiritualität sowie der Zustimmung und/oder dem Interesse des Klienten ab.

Im Folgenden wird die Einschätzung der Spiritualität darüber hinaus als möglicher Ansatz für jegliche Sozialarbeit näher beschrieben. Im Rahmen dieser Beschreibung soll auch auf die spirituelle Intervention in der Sozialarbeit kurz eingegangen werden.

2.2. Modelle der Einschätzung der Spiritualität

Der gegenwärtige Überblick unterschiedlicher praktischer Ansätze zur Einschätzung der Spiritualität ist beispielsweise bei Dudley (2016) zu finden. Kurz gesagt kann man sie in systematisierte Fragebögen und mehr oder weniger offenen Gesprächen unterteilen. Bei Fragebögen sollten Sozialarbeiter auf das eigentliche Ziel achten. Fragebögen arbeiten für gewöhnlich nur spezifische Aspekte der Spiritualität aus, z.B. solche Aspekte der Spiritualität, die für die Salutogenese wichtig sind (für die Medizin und die Pflege) oder für das Wohlergehen (für die Psychotherapie etc.). Des Weiteren stellen Fragebögen auch eine Universalmethode dar, also ein universell anwendbares Instrument, das nicht die

Möglichkeit hat, ein weites Spektrum von Phänomenen zu ermitteln – jedoch ist es gerade in diesem weiten Spektrum der Phänomene, den wir in der Sozialarbeit berücksichtigen müssen, wo wir ungewöhnliche und spezifische Anliegen eines echten Klienten identifizieren müssen.

Obwohl die quantitative Einschätzung in vielen Praxisübungen produktiv eingesetzt werden kann, ist sie von maßgeblichen Einschränkungen charakterisiert, insbesondere wenn sie mit subjektiven Konstrukten wie der Spiritualität angewandt wird. Diese Mängel schränken zwar ihre Stichhaltigkeit ein, schließen ihre Anwendung jedoch nicht aus (Hodge, 2015A, S.X). Daher kann der Sozialarbeiter einen Fragebogen für eine indikative Einschätzung der Spiritualität verwenden. Die Einschätzung kann dann in einem eher qualitativen, d.h. in einem konstruktivistischen Ansatz in einem Beratungsgespräch des Sozialarbeiters mit dem Klienten ausführlicher präzisiert werden (s. Kapitel 1). Im Diskurs der Spiritualität in der Sozialen Arbeit in den USA nutzen Sozialarbeiter ein ganzes Spektrum an Fragebögen. Darüber hinaus wurden für das säkularere Europa Fragebögen für die Einschätzung der Spiritualität entwickelt:

Arndt Büssing von der Universität Witten/Herdecke in Deutschland³ hat einen ASP-Fragebogen (Aspects of Spirituality – Aspekte der Spiritualität) entwickelt, „to measure a wide variety of vital aspects of spirituality beyond conventional conceptual boundaries in secular societies.“⁴ Dieser Fragebogen soll die non-formalen Aspekte der Spiritualität (z.B. Beziehungsbewusstsein, säkularer Humanismus und existenzielles Bewusstsein) der Menschen ermitteln, die nicht eine spezifisch religiöse Sprache benutzen.

In der ausgesprochen säkularisierten tschechischen Kultur wurde der sogenannte Prager Fragebogen der Spiritualität von Pavel Říčan entwickelt (Říčan and Janošová, 2005). Der Fragebogen beinhaltet fünf unterschiedliche Faktoren: Öko-Spiritualität (d.h. Verantwortung für das Leben, Tiere und/oder Gaia-Sympathie), Zusammengehörigkeit (d.h. Zufriedenheit mit der Zugehörigkeit zur menschlichen Familie und zwischenmenschliche Beziehung), Mystizismus (d.h. Integration ins Universum, Zeitwahrnehmungsverlust, Verlust der Wahrnehmung der eigenen „Ich“ Grenzen, Moral (d.h. Streben nach Tugenden, Wunsch nach einem Neuanfang, Verantwortung für das eigene Leben) und transzendentaler Monotheismus (Überzeugung von der Existenz einer höheren Wahrheit und/oder eines Sein, positive Einstellung zum persönlichen Tod). Die zusätzliche Verwendung des Fragebogens hat allerdings zumindest bei betagteren Menschen ihre Grenzen aufgezeigt (Jandásková and Skočovský, 2007), weil ältere Menschen, die im kommunistisch-atheistischen Staat erzogen wurden, manche spezifischen Begriffe des Fragebogens nicht verstanden.

Solche Fragebögen für das säkularisierte Kulturmilieu können Sozialarbeitern helfen, aufzuzeigen, wie wichtig Spiritualität und/oder Religion für ihre Klienten ist. Ferner können Sozialarbeiter auch offenere Instrumente für eine indikative Einschätzung der Spiritualität anwenden. Im Rahmen der Erfassung der Lebenslage des Klienten kann die Soziale Arbeit

³ <https://spneeds.uni-wh.de/>

⁴ https://spneeds.uni-wh.de/fileadmin/img/downloads/spirituality/ASP_data_sheet.pdf

kurz und schnell einen für die spirituelle Einschätzung im Gesundheitswesen und in der Pflege entwickelten Fragenkatalog einsetzen. Solche Fragenkataloge, auch als FICA, HOPE oder iCARING bekannt, sind auch im Sozialwesen und der Sozialarbeit anwendbar (Hodge, 2015A, S.31-34). Die Namen sind in Matrizen zusammengesetzte Abkürzungen der Erstbuchstaben der Fragen aus dem Fragenkatalog. Das bedeutet, dass das FICA-Modell direkt auf die Spiritualität abzielt aber auch anderen Verbindungen und Inhalte berücksichtigt:

F (Faith-Glaube): Würden Sie sich als spirituell oder religiös definieren?

I (Importance-Wichtigkeit): Welchen Wert nimmt Ihr Glaube oder Ihre Glaubensinhalte ein?

C (Community-Gemeinschaft): Sind Sie ein Teil einer spirituell-religiösen Gemeinschaft?

A (Action-Handlung): Wie kann ich Ihres Erachtens diese Informationen verwenden, um die Dienstleistungen zu verbessern?

Das HOPE-Modell beachtet seinem Namen entsprechend die Wurzeln und Quellen der *Hoffnung* (Anandarajah and Hight, 2001). Daraus erarbeitet es kurz und cursorisch die Wichtigkeit der Spiritualität im Leben des Klienten:

H (Hoffnung, Sinn, Stärke, Frieden, Trost, Liebe und Beziehungen):

Wir haben Ihre Unterstützungssysteme besprochen. Ich frage mich, was es in Ihrem Leben gibt, das Sie innerlich unterstützt.

Was sind Ihre Quellen der Hoffnung, der Stärke, des Trosts und des Friedens? Was liefert Ihnen in schwierigen Zeiten Halt?

Für manche Menschen fungiert ihre Religion oder ihr spiritueller Glaube als Quelle des Trostes und der Stärke beim Umgang mit den Höhen und Tiefen des Lebens. Gilt das auch für Sie?

(Wenn die Antwort "Ja" ist, fahren Sie mit den O- und P- Fragen fort. Wenn die Antwort "Nein" ist, sollten Sie fragen: War das schon immer der Fall? Ist die Antwort "Ja", fragen Sie: Was hat sich verändert?)

O (Organised religion- Organisierte Religion):

Würden Sie sich als Teil einer organisierten Religion sehen? Wie wichtig ist das für Sie?

Welche Aspekte der Religion sind für Sie hilfreich, welche weniger?

Sind Sie Teil einer religiösen oder spirituellen Gemeinschaft? Hilft es Ihnen? Wie?

P (Persönliche Spiritualität und persönliche Übungen):

Haben Sie persönliche spirituelle Glaubensinhalte, die nicht mit einer institutionellen Religion in Verbindung stehen? Welche?

Glauben Sie an Gott? Was für eine Beziehung pflegen Sie zu Gott? Welche Aspekte Ihrer Spiritualität oder spirituellen Übungen finden Sie am hilfreichsten für Ihre Persönlichkeit? (z.B. Gebete, Meditation, das Lesen der Heiligen Schrift, der Besuch von Gottesdiensten, Musik hören, klettern, mit der Natur Zwiesprache halten)

E (Effekte der Spiritualität auf die Dienstleistungserbringung):⁵

Hat Ihre Krankheit (oder Ihre gegenwärtige Situation) Ihre Fähigkeit beeinflusst, Dinge zu tun, die Ihnen normalerweise spirituell helfen? (Oder sich auf Ihre Beziehung zu Gott ausgewirkt?)

Kann ich Ihnen als Arzt helfen, den Zugang zu den Ressourcen herzustellen, die Ihnen normalerweise helfen?

Machen Sie sich Sorgen um Widersprüche zwischen Ihren Glaubensinhalte und Ihrer medizinischen Situation/ Pflege/ ihren Entscheidungen?

Wäre es hilfreich, mit einem Klinikseelsorger/ geistlichen Oberhaupt zu sprechen?

Gibt es irgendwelche spezifische Praktiken oder Einschränkungen, die ich bei der Bereitstellung Ihrer medizinischen Versorgung kennen sollte? (z.B: diätetische Einschränkungen, Verwendung von Blutprodukten)

Das iCARING Modell versucht die beiden vorausgegangenen Modelle in ihrer Diversität und Varietät zu verbinden und zu synthetisieren (Hodge, 2015A, S.33):

i (Importance – Wichtigkeit): Ich frage mich, wie wichtig Spiritualität oder Religion für Sie ist.

C (Community – Gemeinschaft): Kommt es vor, dass Sie zufällig eine Kirche oder eine andere Art religiöser oder spiritueller Gemeinschaften besuchen?

A and R (Asset and resources – Gewinn und Ressourcen): Helfen Ihnen diese speziellen spirituellen Glaubensinhalte und Praktiken bei der Bewältigung von Herausforderungen?

⁵ Eine Variante ist bei einem schwer erkrankten Patienten möglich; eine weitere Frage, die auch für Sozialarbeiter im Sozialdienst für schwer kranke und im Sterben liegende Menschen nützlich ist, lautet: „Wie wirken sich Ihre Glaubensinhalte auf die Art der medizinischen Versorgung aus, die Sie von mir in den nächsten Tagen / Wochen / Monaten zur Verfügung gestellt bekommen wollen“

I (Influence – Einfluss): Ich frage mich, wie Ihre Spiritualität Ihr Verständnis und Ihre Reaktion auf Ihre gegenwärtige Situation geprägt hat.

N (Needs – Bedürfnisse): Zudem wüsste ich gerne, ob es irgendwelche spirituellen Bedürfnisse oder Sorgen gibt, die ich ansprechen könnte.

G (Goals – Ziele): Wenn Sie nach vorne schauen, frage ich mich, ob Sie daran interessiert wären, Ihre Spiritualität in unsere gemeinsame Arbeit einfließen zu lassen. Und wenn dem so wäre, wie sähe dies aus?

Zwischen den „I“ und „C“ Punkten (Fragen) kann im iCaring-Modell auch die Kontrollfrage gestellt werden: Würden Sie gerne über Spiritualität und Religion sprechen, wenn es für die Dienstleistungserbringung von Bedeutung ist? (Hodge, 2015A, S.35; 38).

Solch eine Kontrollfrage kann jedoch bedenklich sein. Wenn wir die Spiritualität nicht nur aus Sicht des Klienten, sondern auch aus Sicht der Sozialen Arbeit und ihrer Verpflichtung gegenüber dem Klienten betrachten, sollten wir solch eine Meinung hinterfragen. Für die Soziale Arbeit ist die Spiritualität nämlich auch in den Situationen wichtig, in denen der Klient sich nicht für Spiritualität interessiert und interessieren wird. Es gibt zwei Gründe für einen solchen Ansatz in der Sozialen Arbeit. Erstens könnte die Spiritualität ein Hindernis oder eine Komplikation für die Lösung oder Bewältigung der Lebenssituation des Klienten darstellen. Zweitens wird Soziale Arbeit zur Lösung der Problemlagen des Klienten durchgeführt. In der europäischen säkularen Kultur könnte eine solche Frage auch direkt eine defensive Haltung beim Klienten hervorrufen. Dies ist auch der Grund, warum eine unterschiedliche Betrachtung der Einschätzung der Spiritualität in Europa anders als beispielweise in religiöseren Kulturen in Süd- und Nordamerika angestellt werden sollte. Das bedeutet, dass wir in Europa vielmehr einen impliziten, ethnographischen Ansatz zur Einschätzung der Spiritualität in der Sozialen Arbeit bräuchten.

2.3. Variation des HOPE-Modells für das säkulare Europa

Für das säkulare Kulturmilieu in Europa können wir zunächst die Reihenfolge der Fragen verändern – von weniger explizit spirituell, zu expliziter spirituell, zu explizit hoffnungsorientiert gefolgt von religiös-orientiert. Wenn der Sozialarbeiter das HOPE-Modell verwendet, muss er daran denken, keine zusätzlichen Fragen, sondern vielmehr explizit spirituelle Fragen zu stellen. Diese Methode sollte er anwenden, sobald er wahrnimmt, dass der Klient ein Problem mit der weniger spirituell expliziten Frage hat. Jedoch ist das HOPE-Modell mit solch kosmetischen Veränderungen der Fragestellung immer noch nur in der Sozialen Arbeit mit Menschen anwendbar, wenn der Sozialarbeiter zumindest eine religiöse Praxis oder ein spirituelles Leben voraussetzen kann. Im europäischen Kontext ist ein solches Modell folglich für Sozialarbeiter geeignet, wenn sie mit Menschen arbeiten, die einen offenkundigen Bezug zur Religion haben (z.B. bestimmte Kleidungsstücke, ein spezielles Accessoire), sowie mit Klienten, über deren Religiosität oder Spiritualität der Sozialarbeiter bereits Bescheid weiß oder mit Klienten, bei denen der Sozialarbeiter mit hoher Wahrscheinlichkeit davon ausgehen kann, dass sie religiös oder spirituell sind (z.B. mit betagten Menschen in manchen Regionen Europas wie im Osten der Slowakei).

Die nächste Fragen-Matrix im HOPE-Model ist in veränderter Reihenfolge der Fragen. Die Fragen wurden umformuliert oder neu formuliert.

H (Hope -Hoffnung, Sinn, Stärke, Frieden, Trost, Liebe und Beziehung,):

Wir haben Ihre Unterstützungssysteme besprochen. Woran halten Sie sich in schwierigen Zeiten fest? Was gibt Ihnen Halt und was hält Sie am Laufen?

Ich frage mich, was Ihnen in Ihrem Leben eine innerliche Unterstützung bietet.

Was sind Ihre Quellen der Hoffnung, Stärke, des Trosts und des Friedens.

Für manche Menschen fungieren ihre Religiosität oder ihr spiritueller Glaube als Quelle des Trostes und der Stärke, wenn sie die Höhen und Tiefen des Lebens meistern müssen. Ist dies bei Ihnen auch der Fall? (Wenn die Antwort „Ja“ ist, fahren sie fort mit den Fragen „O“ und „P“. Wenn die Antwort „Nein“ ist, sollten Sie fragen: War dies jemals der Fall? Ist die Antwort „Ja“: Was hat sich verändert?)

O (Organised religion – Institutionelle Religion):

Sehen Sie sich als Teil einer institutionellen Religion? Wie wichtig ist dies für Sie?

Sind Sie Teil einer religiösen oder spirituellen Gemeinschaft? Hilft es Ihnen? Wie?

Welche Aspekte der Religion erachten Sie für sich selbst als hilfreich und welche nicht so?

P (Personal spirituality and Personal spiritual practices – Persönliche Spiritualität und persönliche spirituelle Übungen):

Welche Aspekte Ihrer Spiritualität oder Ihrer spirituellen Übungen finden Sie am hilfreichsten für Sie persönlich? (z.B. Gebete, Meditation, das Lesen der Heiligen Schrift, der Besuch von Gottesdiensten, Musik hören, klettern, mit der Natur Zwiesprache halten.)

Haben Sie persönliche spirituelle Glaubensinhalte, die nicht mit einer institutionellen Religion in Verbindung stehen? Welche sind das?

Glauben Sie an Gott? Was für eine Beziehung haben Sie zu Gott?

E (Effects of spirituality on service provision – Effekte der Spiritualität auf die Dienstleistungserbringung):

Machen Sie sich Sorgen um Konflikte zwischen Ihren Glaubensinhalten und Ihrer medizinischen Situation/ Pflege/ ihren Entscheidungen?

Gibt es irgendwelche spezifische Praktiken oder Einschränkungen, die ich bei der Bereitstellung Ihrer medizinischen Versorgung kennen sollte? (z.B. diätetische Einschränkungen, Verwendung von Blutprodukten)

Hat Ihre Krankheit (oder Ihre gegenwärtige Situation) Ihre Fähigkeit beeinflusst, Dinge zu tun, die Ihnen normalerweise spirituell helfen? (Oder sich auf Ihre Beziehung zu Gott ausgewirkt?)

Kann ich Ihnen als Sozialarbeiter helfen, den Zugang zu den Ressourcen herzustellen, die Ihnen normalerweise helfen?

Machen Sie sich Sorgen um Widersprüche zwischen Ihren Glaubensinhalten und Ihrer medizinischen Situation/ Pflege/ ihren Entscheidungen?

Wäre es hilfreich, mit einem Klinikseelsorger/ einem geistlichen Oberhaupt zu sprechen?

2.4. Spirituelle Intervention

Ein Teil der Einschätzung der Lebenssituation des Klienten könnte, genau wie in der Einschätzung der Spiritualität, auch eine spirituelle Intervention als Bestandteil der Intervention des Sozialarbeiters sein. Es fehlt hier jedoch der Raum, um näher auf solch eine spirituelle Intervention einzugehen. Nichtsdestotrotz soll eine kurze Erwähnung die Leser an diesen Begriff heranführen. Unter *spiritueller Intervention* zählt Dudley (2016, S.207-237) Achtsamkeit, Meditation, Gebet und Altare oder andere heilige Orte, Plätze oder Artefakte. Der Sozialarbeiter kann in einer Einschätzung der Spiritualität darauf hinweisen, dass der Klient durch die Anwendung spiritueller und/oder religiöser „Techniken“ unterstützt werden könnte. Auf diese Art kann der Klient seine Lebenssituation meistern oder Ruhe und Ausgeglichenheit im Leben finden. Ähnliches kann durch den Besuch heiliger Orte und Gebäude oder durch den Gebrauch heiliger Artefakte erreicht werden. In jedem Fall hängt die spirituelle Intervention immer noch von der Einschätzung der Spiritualität ab und kann keinen Konflikt mit der Spiritualität und/oder der Religion des Klienten verursachen.

Demungeachtet zielt dieses Kapitel auf die Einschätzung der Spiritualität und dieses Buch auf die Behandlung der Reflexion der Spiritualität in der Sozialen Arbeit im europäischen Kontext ab. Soziale Arbeit braucht nicht bei jedem Klienten spirituelle Intervention anzuwenden. Sie sollte aber im säkularisierten Europa eine Einschätzung der Spiritualität vornehmen, um die Spiritualität des Klienten bei der Lösungsfindung für seine Lebenssituation in Erwägung zu ziehen. Spirituelle Intervention braucht nicht ein Teil der Lösung zu sein, aber die Spiritualität des Klienten sollte auch weiterhin respektiert und im Fall einer rein säkularen Intervention der Sozialen Arbeit erwogen werden.

3. Einschätzung der Spiritualität im säkularen Europa

Im gegenwärtigen Diskurs über Spiritualität in der Sozialen Arbeit fehlt ein tiefgründigeres Konzept für a-spirituelle oder auch areligiöse (Tiefensee, 2007) (d.h., Atheisten, Agnostiker

and “nichts”⁶) Menschen: “An important limitation of the contemporary view is that it provides no conceptual space for people who are not spiritual. Many people reject the concept of spirituality” (Hodge, 2017, S.9). Es ist ein wichtiger Teil der Sozialen Arbeit, die Weltanschauung des Klienten auch in spirituellen und religiösen Fragen zu respektieren und somit auch den „atheistischen Glauben“ eines Klienten (Dudley, 2016, S.123-152; Hodge, 2015A, S.13-19; Hodge, 2018, S.9-12; Robert-Lewis, 2011, S.143-144). Nichtsdestotrotz gerät die fundamentale und generelle Frage zur Rolle der spirituellen Dimension des Lebens des Klienten, der sich selbst als atheistisch, agnostisch oder als „nichts“ beschreibt und definiert, nicht in Konflikt mit der Ethik der Sozialen Arbeit. Versteckte und namenlose Weltanschauungen, sowie eine säkulare Weltanschauung haben einen Einfluss auf das Leben des Klienten und dessen Wahrnehmung von Gut und Böse, bzw. dessen Wurzel der Hoffnung und Sinn.

Insbesondere in Europa oder der Mehrheit der Länder der Europäischen Union ist es deshalb wichtig, sich zu fragen und zu diskutieren, wie man die Einschätzung der Spiritualität bei Menschen anwendet, die sich nicht als spirituell definieren. Aus dem Diskurs in den USA können wir auch die Konzepte einer kurzen Einschätzung der Spiritualität, wie dem HOPE-Modell (s. Kapitel 2.1.) anpassen; wir können spezielle, für das europäische säkulare Umfeld entwickelte Fragebögen einsetzen (s. Kapitel 2); wir können auch manche Annahmen des amerikanischen Diskurses nutzen und diese für Europa modifizieren. Daher wird dieser Teil kurz einen möglichen Ansatz zur Einschätzung der Spiritualität beschreiben und vorschlagen.

Obwohl viele Menschen religiös und/oder spirituell sind, fühlt sich die Mehrheit nicht wohl, wenn sie über Religion oder Spiritualität sprechen soll. Solche Menschen sind mit religiöser Sprache nicht vertraut oder zögern, offen über spirituelle und religiöse Themen zu sprechen. Als Alternative zum traditionellen Ansatz in der spirituellen Einschätzung wurde die *implizite Einschätzung der Spiritualität* entwickelt (Doležel, 2017; Hodge, 2015A; S.122). Diese ist auch in der Sozialen Arbeit mit Klienten von Nutzen, die in ihrem Leben diverse Entitäten und Aktivitäten haben, wie Sport, Natur, Gartenarbeit, die in gewisser Hinsicht analog zum Sakralen und zu Gott fungieren (Hodge, 2015A, S.126).

Dennoch werden nicht alle Klienten offen über ihre spirituellen und religiösen Bedürfnisse reden: Viele von ihnen sind nicht fähig, die passenden Worte zu finden. Darüber hinaus könnte für eine bedeutende Anzahl an Klienten ihre Spiritualität oder ihre Religion vielmehr eine Barriere als ein Bedürfnis in ihrem Leben und ihrer sozialen Einrichtung sein. Daraus folgt, dass *der implizite Ansatz zu einer Einschätzung der Spiritualität, der auf der ethnographischen Methode beruht* (Dudley, 2016, S.109-110; Robert-Lewis, 2011, S.141-143), *der geeignetste für die europäische Situation der säkularen Spiritualität zu sein scheint*. Anstatt einer offenkundig religiösen Sprache oder spiritueller Themen muss der Sozialarbeiter vielmehr eine existenzielle Sprache, alternativ eine psycho-spirituelle Sprache

⁶ Der Begriff „nichts“ bezeichnet Menschen, die ihre eigene Spiritualität mit Worten wie „nein“ oder „nichts“ ausdrücken. Wenn sie nach ihrem Glauben, ihrer Religion oder ihrer Spiritualität befragt werden, antworten sie mit „Ich habe keine Spiritualität“ oder „Ich glaube an keine Religion“ oder „Ich habe weder einen Glauben noch eine Religion“ (Pew Research Center, 2017; Dudley, 2016).

anwenden (Hodge, 2015A, S.122). Mit einer psycho-sozialen Sprache über spirituelle und religiöse Themen zu sprechen, beinhaltet freilich auch Risiken (Hodge, 2015B). Wenn jedoch dem Klienten eine spirituelle oder religiöse Sprache nicht vertraut ist, könnte der Gebrauch einer psycho-spirituellen Sprache bei ihm Stress hervorrufen. Andererseits könnte sich der religiöse Klient in Gesprächen über religiöse Themen durch die Verwendung der psycho-spirituellen Sprache gestört fühlen. Zudem erfordert die implizite Einschätzung der Spiritualität die Sensibilität des Sozialarbeiters für die Gesprächswahrnehmung des Klienten mit dem Sozialarbeiter und die Bereitschaft, die Einschätzung der Spiritualität einzustellen.

In diesem Ansatz wird der Klient als „kultureller Wegweiser“ gesehen, der dem Sozialarbeiter seine „Welt“ und seine „Subkultur“ oder seine Spiritualität beibringt. Deshalb stellt der Sozialarbeiter in seiner Einschätzung der Spiritualität komplexe Fragen, achtet auf die kulturell-spezifischen Bedeutungen der Überbegriffe und sucht nach den Beschreibungen im Dialog mit dem Klienten (Robert-Lewis, 2011, S.141-143). Aus diesem Grund sollte sich der Sozialarbeiter auf solche Themen wie die Konzepte von Freude, Friede, Sinn, Leidenschaft, Zweck und Vergebung konzentrieren. Solche Begriffe werden auch in einem religiösen Kontext zur Beschreibung von Beziehungen zwischen Gott und Mensch verwendet, (Hodge, 2015A, S.123) oder zwischen Menschen in der Religionsgemeinschaft sowie zwischen der Religionsgemeinschaft und der ganzen Welt.

Canda und Furman (2010) präsentieren einige Beispiele solcher Fragen:

Was macht gerade Sinn in Ihrem Leben?

Was hilft Ihnen, sich zu konzentrieren und aufmerksam zu sein?

Wohin gehen Sie, um Inspiration und Frieden zu schöpfen?

In welchen Momenten spüren Sie einen inneren Frieden und eine Lebenszufriedenheit?

Woher nehmen Sie die Kraft, Schwierigkeit und Krisen zu bewältigen?

Sagen Sie mir bitte, wann Sie das letzte Mal eine wichtige Erkenntnis bzw. einen wichtigen „Aha!“-Moment hatten.

Wo suchen Sie nach Ratschlägen (und bei wem)?

Wofür sind Sie am dankbarsten?

Was meinen Sie, ist der Sinn Ihrer Existenz in der Welt (in dieser Situation)?

Was sind Ihre wertvollsten Ideale?

Was ist Ihres Erachtens das Wichtigste im Leben?

Folglich könnte für das säkulare europäische Milieu eine weitere Abfolge der oben beschriebenen Ansätze empfohlen werden. Es geht um die Ausrichtung der Fragestellung: von einer eher spirituell-sensitiven Einschätzung in der Sozialen Arbeit zu einer spirituell-orientierten Einschätzung in der Sozialen Arbeit; von eher impliziten zu expliziten Fragen zur Spiritualität des Klienten; und von kurzen Einschätzungen über die implizite Einschätzung zur umfassenden Einschätzung (Hodge, 2015A, S.135).

1) *Kurze Einschätzung*, d.h. eine HOPE-Variation für Europa. Die Hauptfrage ist: Ist Spiritualität für den Klienten wichtig? Der Sozialarbeiter sollte die implizite Einschätzung der Spiritualität während der Beurteilung der Situation des Klienten

vornehmen. Eine Variante, die der Sozialarbeiter verwenden könnte, ist der Fragebogen für den europäischen Kontext; dies wäre der Fall, wenn Fragebögen normalerweise eingesetzt werden oder im Falle, in dem ein Sozialarbeiter keine Zweifel am Interesse des Klienten im Bezug auf spirituelle und religiöse Themen hat.

2) *Implizite Einschätzung*, d.h. der implizite Ansatz zur Einschätzung der Spiritualität. Die Hauptfrage ist: Ist Spiritualität für die Situation des Klienten wichtig? Der Sozialarbeiter fragt den Klienten nach seinen kulturell-spezifischen Bedeutungen der Überbegriffe und sucht nach den Beschreibungen im Dialog mit dem Klienten. Deshalb greifen nun die Einschätzung der Spiritualität und die generelle Erfassung der Lebenslage des Klienten ineinander und sind miteinander verbunden.

3) *Umfassende (explizite) Einschätzung*, d.h. offener Dialog mit dem Klienten über seine Spiritualität oder Religion im Kontext seiner Lebenssituation. Die Hauptfragen sind: Welchen Sinn gibt dem Klienten seine eigene Spiritualität oder seine eigene Religion in seiner Lebenssituation und welchen Sinn sieht der Klient in seiner eigenen Lebenssituation und seinen Problemen? Für die umfassende Einschätzung der Spiritualität sind viele Instrumente aus dem Diskurs über Spiritualität in der Sozialen Arbeit in den USA möglich. Die Grenzen zwischen Einschätzung und Intervention in der Sozialen Arbeit werden durch die umfassende Einschätzung immer mehr verschleiert. Dennoch ist eine solche Überlappung zwischen der Einschätzung und der Intervention in der gegenwärtigen Sozialen Arbeit geläufig, während die umfassende Einschätzung der Spiritualität sich der spirituellen Intervention der Sozialen Arbeit nähert.

Schlussfolgerung

Soziale Arbeit ist nicht nur eine Wissenschaft, sondern auch eine Art Kunst. Um einen solchen künstlerischen Beruf zu erlernen, ist es notwendig, einen Einblick in die Praxis zu bekommen. Deshalb wird für die Lehre der Sozialen Arbeit empfohlen, praktische Beispiele zu nutzen. Dies gilt auch für die Einschätzung der Spiritualität in der Sozialen Arbeit (Hodge, 2015A, S.169). Aus praktischer Sicht ist die spirituelle Einschätzung bei jedem Klienten in der Sozialen Arbeit anwendbar. Wir können dies anhand von drei Beispielen als Schlussfolgerung aufzeigen – einem betagten Klienten, einem Opfer von häuslicher Gewalt und einem obdachlosen Klienten. Die Beispiele beruhen auf meiner eigenen Erfahrung bei der Arbeit mit unterschiedlichen Klienten der Caritas in der Tschechischen Republik zwischen 2005 und 2011.

- *Betagter Klient*: Betagte Menschen werden als religiöser erachtet als die jüngere Generation. Für mehrere Generationen älterer Menschen, die in den ersten zwei Jahrzehnten nach dem 2. Weltkrieg (1945-1965) in Osteuropa geboren wurden, ist diese Annahme nicht immer gegeben. Diese Menschen wurden in der Doktrin des Staatsatheismus der kommunistischen Staaten in Osteuropa erzogen und ausgebildet. Umfragen zeigen, dass diese Menschen nicht atheistisch sind, sondern dass sie keine Vorstellung haben, wie man über Spiritualität und Religion spricht bzw. wie man

sich mit ihnen befasst. Sie haben keine Worte, um ihre eigenen Gedanken über spirituelle Themen usw. auszudrücken. Deshalb sollte der Sozialarbeiter in der Sozialen Arbeit mit betagten Menschen, die in dieser Periode geboren wurden, prüfen, ob und wie sehr Spiritualität für sie von Bedeutung ist. Dies bedeutet ein mit einem modifizierten HOPE-Fragenkatalog vergleichbares Vorgehen in der Erfassung der Lebenslage einer solchen Person zu verwenden (s. Kapitel 2.1.). Die Antworten des Klienten können zeigen, dass Spiritualität für ihn nicht wichtig ist. Sie können aber auch die Wichtigkeit einer impliziten Spiritualität aufzeigen, wie beispielsweise die Quellen der Hoffnung außerhalb des Rahmens der Sinneswelt, gleichzeitig jedoch ohne explizite religiöse Worte und Themen. Für einen solche Klienten könnte es von Bedeutung sein, die Werte der Freiheit und der Menschlichkeit seinen Enkelkindern weiterzugeben. Die Verwirklichung dieser Übergabe könnte ihm zudem Hoffnung auf Leben schenken. Daher ist das Resultat der Einschätzung der Spiritualität, dass für den Klienten der Kontakt und die Kommunikation mit den Enkelkindern wichtig ist, weil es ein Bestandteil der spirituellen Unterstützungshilfe in seinem Leben ist.

- *Klient – ein Opfer häuslicher Gewalt*: Häusliche Gewalt ist ein ernstes soziales Problem mit einer großen Auswirkung auf die Psyche und das ganze Leben des Opfers. Als Beispiel soll hier Gewalt gegen eine Frau von Seiten des Mannes dienen. In einem solchen Fall sollte die Scheidung die Lösung für diese unhaltbare Situation sein. Für Opfer katholischen Glaubens und der katholischen Kirche angehörend könnte die Scheidung jedoch ein ernsthaftes Problem darstellen. Generell ist die Ehe für alle Christen heilig. In den katholischen und der orthodoxen Kirchen ist die Ehe auch ein Sakrament. Für Katholiken gilt dieses Sakrament bis zum Tod des Ehemanns/der Ehefrau. Folglich ist eine Scheidung nicht möglich. Wenn ein Opfer häuslicher Gewalt aus solch einem Umfeld einen Sozialarbeiter kontaktiert, sollte der Sozialarbeiter prüfen, inwieweit Spiritualität und Religion für die Klientin wichtig sind. Der HOPE-Fragenkatalog (s. Kapitel 2.1) und auch die implizite Einschätzung der Spiritualität (s. Kapitel 3) sollten dem Sozialarbeiter zeigen, wie wichtig die Religion in dem prekären Leben der Klientin ist. Der Sozialarbeiter kann zudem prüfen, wie sie den Einfluss der weiteren Familienmitglieder, der religiösen Gemeinschaft und zum Beispiel eines Freundes ihrer Familie aus dem katholischen Umfeld interpretiert. Das kanonische Recht der katholischen Kirche erkennt die Lösung der häuslichen Gewalt durch eine zivilrechtliche Scheidung an. Dies bedeutet, dass die Ehe aus Sicht des Staates geschieden ist und das Opfer die Unterstützung und den Schutz des staatlichen Wohlfahrtssystem in Anspruch nehmen kann. Nichtsdestoweniger ändert sich der sakramentale Charakter der Ehe nicht. Um jedoch eine solche Lösung anzuwenden, muss der Sozialarbeiter wissen, was für eine Auswirkung die Scheidung auf das soziale Umfeld des Opfers hat und wie wichtig der sakramentale Charakter der Ehe für das Opfer selbst ist. Abhängig davon kann der Sozialarbeiter dem Opfer die Lösung erläutern und sie organisieren oder einen Theologen bzw. einen Geistlichen in den Hilfeprozess einbinden. Dieser Theologe oder Geistliche muss allerdings gut informiert sein über das Problem häuslicher Gewalt und mit der genannten Lösung des kanonischen Rechts vertraut sein. Ein Theologe oder Geistlicher, der trotz häuslicher Gewalt die

Aufrechterhaltung der standesamtlichen, nicht sicheren Ehe vorzieht, sollte nicht in den Hilfeprozess eingebunden werden.

- Obdachloser Klient: Ein Leben ohne festen Wohnsitz ist oft eine Konsequenz einer Anhäufung unterschiedlicher sozialer Probleme sowie eines gewählten Lebensstils. Nicht alle Obdachlosen wollen in einem funktionsfähigen Haushalt mit einer hohen Konsumbeteiligung leben, wie es in der postmodernen Gesellschaft üblich ist. Bei der Bewertung der Lebenslage des Klienten kann der Sozialarbeiter als Streetworker beispielsweise auch eine Einschätzung der Spiritualität zur Erfassung der Werte, Präferenzen und Meinungen im Leben des Obdachlosen vornehmen. Durch eine allgemeine Erfassung der Lebenslage des Klienten kann ein Sozialarbeiter mit dem Klienten die Ursachen und Wurzeln seiner Obdachlosigkeit angehen. Solche Ursachen und Wurzeln können äußerliche Gründe sein (Scheidung, Arbeitslosigkeit, Verschuldung), sowie innere (eigene Entscheidung). Mit der Einbeziehung des HOPE-Fragenkatalogs (s. Kapitel 2.1) und einer impliziten Einschätzung (s. Kapitel 3) kann ein Sozialarbeiter mit seinem Klienten über seine inneren Ursachen und Wurzeln seiner Obdachlosigkeit sprechen. Der Sozialarbeiter muss ein Interesse an Werten wie Freiheit, Bescheidenheit oder Umwelt-Werten haben. Diese Werte können ein wichtiger Bestandteil des Unterstützungssystems im Leben des Klienten sein, wie auch die Wurzel für seine Hoffnung und seinen Lebenssinn darstellen. Infolgedessen kann die Einschätzung der Spiritualität ein wichtiger Bestandteil der generellen Erfassung der Lebenslage des Klienten sein und dem Sozialarbeiter helfen, ein tiefergehendes Verständnis für die inneren Wurzeln und Ursachen der Obdachlosigkeit eines Klienten zu erlangen, während er die Erfassung der ganzen Situation, d.h. die äußere Ursache, die Wurzel der Obdachlosigkeit und die sozialen Probleme, mit denen der Klient fertig werden muss, aufrechterhält.

Um die Kunst der Sozialen Arbeit durch Einschätzung der Spiritualität zu erlangen, erfordert dies vom Sozialarbeiter auch das Wissen um die eigene Persönlichkeit, die eigene Spiritualität und einen eigenen Zugang zu religiösen und verwandten Themen. Beide Fähigkeiten der Introspektion, sowohl die in Bezug auf die eigene Spiritualität als auch das Wissen über Religion und Religionssoziologie, Religionspsychologie, Religionswissenschaft und der Religionsphilosophie sowie der Theologie (christliche Konfessionen je nach kulturell-religiösem Kontext) werden von einem Sozialarbeiter als Werkzeug zur Ausübung der Kunst der Sozialen Arbeit benötigt.

Fragen zur Selbstreflexion

- Welche Rolle spielt die Einschätzung der Spiritualität bei der Erfassung der Lebenslage eines Klienten in der Sozialen Arbeit?
- Welches Argument können Sie für die Anwendung der Einschätzung der Spiritualität in der Sozialen Arbeit im säkularisierten Kulturmilieu Europas (in den Staaten der Europäischen Union) formulieren?

- Worin liegen die Unterschiede zwischen Fragebögen zur Einschätzung der Spiritualität und deren Einschätzung in Dialogform (z.B. Fragenkatalog, ethnologischer Ansatz)?
- Was ist eine kurze Einschätzung der Spiritualität und wie können Sie sie in der Sozialen Arbeit im europäischen Milieu einsetzen? Formulieren Sie Ihr eigenes Beispiel für den Einsatz einer kurzen Einschätzung der Spiritualität.
- Was ist der implizite Ansatz zur Einschätzung der Spiritualität und wie können Sie ihn in der Sozialen Arbeit im europäischen Milieu anwenden? Formulieren Sie Ihr eigenes Beispiel für den Gebrauch einer impliziten Einschätzung der Spiritualität.
- Was ist eine umfassende Einschätzung der Spiritualität?

Literatur

- Anandarajah, G.; Hight, E. (2001). Spirituality and Medical Practice: Using the HOPE Questions as a Practical Tool for Spiritual Assessment. *American Family Physician* 63(1), 81-88.
- Bartlett, H. (1970). *The common base of social work practice*. Silver Spring: NASW.
- Berger, P. L.; Luckmann, T. (1966). *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Anchor Books.
- Coulshed, V.; Orme, J. (2006). *Social Work Practice* (vol. 4). Basingstoke: Palgrave.
- Canda, E. R.; Furman, L. D. (2010). *Spiritual diversity in social work practice: The heart of helping*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press.
- Doležel, J. (2017). Spiritual Sensitivity in Caritas Services: Why and How to Work with the Spiritual Dimension of the Life Situation of Clients. *Caritas et veritas 1*, 50-68.
- Dudley, J. R. (2016). *Spirituality Matters in Social Work: Connecting Spirituality, Religion, and Practice*. New York – London: Routledge.
- Hodge, D. R. (2015A). *Spiritual Assessment in Social Work: Mental Health Practice*. New York: Columbia University Press.
- Hodge, D. R. (2015B). Spirituality and Religion among the General Public: Implications for Social Work Discourse. *Social Work* 60(3), 219-227.
- Hodge, D. R. (2017). The evolution of spirituality and religion in international social work discourse: Strengths and limitations of the contemporary understanding. *Journal of Religion & Spirituality in Social Work* 37(2), 1-21.
- Hrdličková, L. (2003). Smrt a pohřeb u Romů. Smrt a pohřeb v obyčejové tradici Romů. *Dingir*, 7(4), 19-21.

- Jandásková, Z.; Skočovský, K. D. (2007). Psychometrické vlastnosti a faktorová struktura Pražského dotazníku spirituality (PSQ 30) u souboru starších žen. *Studia minora Facultatis Philosophicae Universitatis Brunensis 11*, 29-38.
- Lužný, D.; Nešpor, Z. R. et al. (2008). *Náboženství v menšině: Religiozita a spiritualita v současné české společnosti*. Praha: Malvern.
- Navrátil, P. (2001). *Teorie a metody sociální práce*. Brno: Marek Zeman.
- Navrátil, P. et al. (2014). *Reflexivní posouzení v sociální práci s rodinami*. Brno: MUNI Press.
- Navrátil, P.; Janebová, R. et al. (2010). *Reflexivita v posuzování životní situace klientek a klientů sociální práce*. Hradec Králové: Gaudeamus.
- Robert-Lewis, A. C. (2011). Response to Mark Chaves: Practical Interventions to Assist Social Work Students in Addressing Religious and Spiritual Diversity. *Social Work & Christianity 38*(2), 139-145.
- Říčan, P.; Janošová, J. (2005). Spirituality: Its psychological operationalization via measurement of individual differences: a Czech perspective. *Studia psychologica 47*, 157–165.
- Suchomelová, V. (2016). *Senioři a spiritualita: Duchovní potřeby v každodenním životě*. Praha: Návrat domů.
- Tiefensee, E. (2007). Areligiosität: Annäherung an ein Phänomen. In U. Laepple (Ed.). *Die so genannten Konfessionslosen und die Mission der Kirche: Festgabe für Hartmut Bärend* (S.66-77). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

III.3. Spiritualität und ethische Entscheidungen

DOI: 10.6094/UNIFR/222777

Emanuele Lacca

In diesem Kapitel werden die Beziehungen zwischen Spiritualität und ethischen Entscheidungen im Rahmen der Tätigkeiten des Sozialarbeiters untersucht. Diese Beziehungen sind von Bedeutung, weil es in der Interpretation der Spiritualität im Kontext der Sozialen Arbeit einer Erweiterung der Fähigkeiten bedarf.

Was Sie von diesem Kapitel bekommen können

Wissen

Durch das Verständnis der Verbindung zwischen Spiritualität und Ethik verstehen Sie die wichtigsten theoretischen Aspekte, welche die Aufgabenbereiche der Einschätzung von Spiritualität zusammenfassen und eröffnen.

Fähigkeiten

Sie vergleichen die unterschiedlichen Ebenen der Spiritualität im Menschen und sind fähig, diese dem Kontext, in dem Sie arbeiten und in dem ethische Entscheidungen erforderlich sind, zuzuordnen.

Haltungen

Sie wenden das Wissen und die Fähigkeiten an, um Ihre Handlungen bei der persönlichen oder organisationsbezogenen Arbeit zu rechtfertigen, die Bedürfnisse des Klienten aus einer spirituellen Perspektive einzuschätzen und zu entscheiden, welche Strategien in einer bestimmten Situation anwendbar sind.

Einleitung

Die Konzepte der Spiritualität und der ethischen Entscheidungsfindung verbinden sich im Moment der Arbeitspraxis des Sozialarbeiters. Er muss die in seiner theoretischen Ausbildung erlernte Theorie anwenden und andererseits verstehen, dass er es mit Menschen zu tun hat. Menschen, die Wünsche, Erwartungen, Ängste und manchmal auch eine vorgefasste Meinung gegenüber dem Sozialarbeiter und seiner Arbeit haben. Folglich ist dies nicht nur eine theoretische Frage. Es ist genauso notwendig, die unterschiedlichen Realitäten des Klienten zu durchdringen und die Spiritualität des Klienten zu erkunden, wie auch die Wahl der strategischen Handlung daran anzupassen. Aus diesem Grund ist es erforderlich, den Menschen, der vor uns steht, zu verstehen.

Um unsere Untersuchung zu beginnen, nehmen wir das Konzept des Menschen aus Kapitel I.2.: Es ist die Gesamtheit der Annahmen und Glaubensinhalte darüber, was der Mensch naturgemäß ist, wie er in seiner sozialen und materiellen Umgebung lebt und welche Werte und Ziele sein Leben haben sollte.

Laut dieser Aussage muss sich der Sozialarbeiter gegenüber dem von ihm betreuten Klienten einige grundsätzliche Fragen stellen, um seine Erwartungen mit der Spiritualität der vor ihm stehenden Person in Einklang zu bringen:

- Gehe ich wirklich vorurteilsfrei auf den Klienten ein?

- Wie äußert sich der Klient mir gegenüber?
- Bin ich fähig, zu erfassen, wie gut ich den Klienten kenne?
- Glaube ich, dass ich das Wesen des Einzelnen verstehe?
- Bin ich in der Lage, das Wesen des Einzelnen in den relevanten sozialen Rahmen einzuordnen?
- Verstehe ich, welches die Werte und Ziele des Klienten sind?
- Können diese Werte und Ziele in Einklang mit denen stehen, die ich vorschlagen möchte?

Wie wir diesen Fragen entnehmen können, ist die erste zu ergreifende Maßnahme eine vorläufige Einschätzung des Klienten, um seine spirituelle Seite zu verstehen. Es ist wahr, dass eindeutige, „kosmetische“ Maßnahmen und Gesten uns ein ziemlich weites Verständnis der Glaubensinhalte des Einzelnen liefern können, allerdings ist es ergebnisreicher, darüber hinauszugehen und eine vollständigere Einschätzung vorzunehmen. Dies ist insbesondere dann der Fall, wenn die Einschätzung mit einer ethischen Entscheidungsfindung verknüpft ist, die zwei Bedeutungen haben kann, denen wiederum zwei präzise Fragen zugrunde liegen:

- Welche Entscheidungen muss ich treffen, um dem Klienten behilflich zu sein?
- Welche Entscheidungen trifft in der Regel der Klient, wenn er mit alltäglichen Dilemmata konfrontiert ist?

Anhand der Antworten auf diese Fragen wird es möglich sein, zu verstehen, wie Spiritualität und ethische Entscheidungen zwei miteinander verbundene und wesentliche Aspekte der Beziehung zwischen dem Sozialarbeiter und dem Klienten sind.

Im weiteren Verlauf dieses Kapitel werden beide getrennt voneinander analysiert, um sie dann zusammenzufügen und in ihrer besonderen Beziehung darzustellen.

1. Ethische Entscheidungen und Einschätzung der Spiritualität: eine organisierte und koordinierte Beziehung

Ethische und spirituelle Entscheidungen sollten nicht getrennt voneinander behandelt werden. Im Laufe dieses Abschnitts werden wir die Gründe dafür erkennen und verstehen, warum jede Entscheidung, die uns betrifft, als naturgemäße Konsequenz sowohl spirituell als auch durch individuelle und soziale Konstruktionen ethisch ist.

Über ethische und spirituelle Entscheidung zu sprechen, bedeutet zuallererst, die Existenz der zwei Welten vorauszusetzen, die miteinander in Kommunikation eintreten: das Selbst und das, was das Selbst umgibt. Jede Entscheidung, die vom Subjekt getroffen wird, impliziert, dass sie an ein Objekt, animiert oder nicht animiert, das in einer Welt existiert, gerichtet ist. Das Subjekt möchte etwas tun und sucht nach Wegen in der Welt, durch die er seine Ideen verwirklichen, in die Tat umsetzen kann. Auf diese Art möchte er sich selbst verwirklichen und ist, um es mit einer Redensart zu sagen, ständig „in search of a good life – auf der Suche nach einem guten Leben“ (Todd Peters, 2004, S. 13). Gemäß der Lehre der christlichen Sozialethik bedeutet das Suchen nach einem besseren Leben, um sich selbst zu verwirklichen, hauptsächlich, solche „Dilemmata“ zu lösen, die ständig die Existenz der Menschen durchziehen und ständig nach Verantwortung gegenüber sich selbst und gegenüber anderen verlangen:

- Leib – Seele
- Innerlichkeit – Äußerlichkeit
- Natur – Geschichte
- Freiheit – Bestimmtheit
- Sozialität – Individualität
- Person – Natur
- Sterblichkeit – Unsterblichkeit
- Immanenz – Transzendenz
- Erfahrung von Endlichkeit

Solche Dilemmata entstehen, wenn Menschen beginnen, über sich selbst und ihre Beziehungen zu ihrer Umwelt, insbesondere zu anderen, zu reflektieren. Folglich müssen die Themen analytisch betrachtet werden, sodass der Kontakt mit dem anderen so ertragreich wie möglich sein kann. Vor allem diese Dilemmata enthalten besondere Merkmale:

1. *Leib – Seele*. Dieses Dilemma entsteht, wenn Menschen, die sich Gedanken über ihre Rolle in der Welt machen, sich mit der Entscheidung schwertun, den Impulsen ihrer Seele zu folgen oder auf die Reaktionen des Körpers zu reagieren, wenn er mit der Umwelt interagiert. Historisch gesehen ist dies das Dilemma, das die meisten Kontroversen in der Geschichte des Denkens hervorgerufen hat, weil man dazu tendiert, den Menschen als binäres Wesen zu sehen, das sich zwangsläufig zwischen den beiden Spannungsfeldern entscheiden muss. Durch das Bekräftigen der Unsterblichkeit der Seele sowie der Sterblichkeit des Körpers würde der Katechismus der Katholischen Kirche (§366) dieser Sichtweise tendenziell zustimmen. In Wahrheit ist diese Spannung zwischen der Unsterblichkeit der Seele und der Sterblichkeit des Körpers nur scheinbar vorhanden, weil es aus ethischer Sicht die menschliche Motivation und Handlung ist, die die Wahl zwischen den Impulsen der Seele und den Reaktionen des Körpers bedingt. Das theologische Vorverständnis ist für die Erklärung wichtig, warum solch ein Dilemma existiert, seine Lösung muss jedoch dem menschlichen Willen zugeschrieben werden, der unabhängig von den religiösen Glaubensinhalten und Weltanschauungen frei und selbstbestimmt ist. Dieses Dilemma lässt somit jegliche fatalistische und/oder deterministische Absicht außer Acht.

2. *Innerlichkeit – Äußerlichkeit*. Dieses Dilemma steht in direkter Verbindung zum ersten und findet immer in der Ich-Welt statt. Im Gegensatz zum ersten steht dieses Dilemma jedoch in Verbindung zur Selbstreflexion des Subjekts innerhalb der Umgebung, in der es agiert. Während dieser Handlung können die Akteure nach bestimmten Regeln handeln, die entweder durch das Hören auf sich selbst, auf die Bedürfnisse oder seine Bestrebungen diktiert werden. Sie können aber auch mit der Zufriedenstellung eines ihnen zwar fremden Bedürfnisses verknüpft sein, das aber der Bezugsgemeinschaft, in der sie leben, eigen ist. Sollte ich auf meine Wesensart und meine Wünsche achten, oder auf das, was mich umgibt? Dies ist die grundlegende Frage, die beantwortet werden sollte, wenn man sich in diesem Dilemma wiederfindet. Ebenso gehören zu dieser Art des Dilemmas Fragen bezüglich unseres Status in der Welt, unsere Bereitwilligkeit zu entscheiden, was wir tun und wie wir es tun, und wie wir uns innerhalb dieses Bezugskontextes wahrnehmen.

3. *Natur – Geschichte*. Dieses Dilemma beginnt größere Bereiche von Komplikationen mit sich zu bringen, da es nicht nur von unserer Handlung abhängt, sondern auch nach dem Erwerb des kulturellen Wissens den Horizont auf das bewusste Handeln erweitert. Die Kenntnis der eigenen Geschichte, der Umgebungskultur des Subjekts, ermöglicht es ihm zu entscheiden, ob es sich an diese Geschichte und Kultur anpasst, oder die menschliche Natur verfolgt, die es „fühlt“ und die es unterscheidet. Dies ist der Fall, wenn manche Menschen im Extremfall zu einem asketischen Leben tendieren, weit entfernt von der kulturellen Gruppe, in die sie hineingeboren wurden. Diese Einstellung, wie auch im Gegensatz dazu das Festhalten an der Referenzgeschichte, sollte nicht als negative Einstellung stigmatisiert werden. Sie stellt hingegen die Reaktion des individuellen Empfindens auf den kulturellen Horizont dar und ist aus diesem Grunde immer ein Resultat einer wohlbedachten Argumentation, die der Zuhörer bei der Bewertung des individuellen Handelns in einer Gemeinschaft zwangsläufig berücksichtigen muss.

4. *Freiheit – Determinismus*. Verbunden mit den drei vorherigen Dilemmata entsteht dieses Dilemma, wenn sich Menschen fragen, ob ihre Handlungen in der Welt, in der sie handeln, eigentlich frei sind. Wir sprechen nicht über Reflexionen in Verbindung zu den theologischen Themen des freien Willens, da dies sowohl einen individuellen als auch einen kollektiven Wert beinhaltet und bereits eine kulturelle Identifikation voraussetzt. Vielmehr sprechen wir hier über eine Haltung, die mit der Akzeptanz dessen, was die Menschen innerhalb ihrer Referenzgruppe vorfinden, wie zum Beispiel Beachtung gewisser Traditionen oder konkrete Verhaltensweisen, in Zusammenhang steht. In gewisser Hinsicht stellt sich die Frage, ob die eigenen Handlungen eigentlich frei sind oder zumindest durch die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe bzw. durch die Anpassung an das Kollektiv gelenkt werden. Anders ausgedrückt könnte man sagen, dass die Frage doppeldeutig ist: a) ob ein Individuum vollkommen *frei* geboren wird – tabula rasa – wie Thomas von Aquin sagen würde – oder ob es von Geburt an bereits gelenkt wird und durch gewisse kulturelle Haltungen „festgelegt“ ist und daher nicht vollkommen frei; b) ob ein Individuum frei entscheiden kann oder ob die Wahl bereits durch die Gemeinschaftskultur bestimmt ist, in der jemand aufgewachsen ist. Dieser Aspekt muss auch besonders in der Phase der Einschätzung der Spiritualität berücksichtigt werden, damit diese Einschätzung vorurteilsfrei und ohne vorgefasste Meinung ausgeführt werden kann.

5. *Sozialität – Individualität*. Die durch dieses Dilemma erzeugte Hauptfrage soll die behaviouristische Berufung des Einzelnen und seine natürliche Neigung zur Sozialität beantworten. Von Ereignis zu Ereignis wird der Menschen seine Haltungen verfestigen und in der Lage sein, zu entscheiden, ob seine Haltungen und Neigungen in einem sozialen Kontext erfüllt werden, oder ob sie für ihn selbst ausreichend sind. Dies bedeutet keine soziale Isolation, sondern eine Selbstverwirklichung in einem Kontext, der mehr persönlich als sozial ist. In anderen Worten: dieses Dilemma zielt darauf ab, die menschlichen Neigungen zum Individualismus und zur Teilhabe aufzuzeigen, die scheinbar ebenso im Menschen existieren, jedoch in ihrer existenziellen Prävalenz erforscht werden müssen.

6. *Person – Natur*. Dieses Dilemma steht im direkten Bezug zum Dilemma zwischen Natur und Geschichte, nimmt hier jedoch einen ausschließlich individuellen Charakter an. Wer bin ich als Mensch? Unterscheiden sich Natur und Mensch? Was bedeutet Natur? Dies sind die Hauptfragen, welche die Untersuchung dieses Dilemmas zu beantworten verspricht. Diese Fragen sind nicht leicht zu beantworten, denn sie implizieren über den historischen und

kulturellen Hintergrund hinaus, dass das Individuum in der Lage ist, sich selbst klar und deutlich zu kennen. Darüber hinaus impliziert die Antwort auf die Frage nach dem Sinn der Natur einen zweifachen Untersuchungsweg, der sowohl die Natur des Individuums als auch die ihn umgebende Natur (die Umwelt) betrifft. Ein Weg schließt den anderen nicht aus, eine einheitliche Antwort ist jedoch nur möglich, wenn beide im Einklang sind, d.h. das Individuum versteht, wer es ist und was es umgibt, sowie gemäß den Prinzipien und Werten handelt, welche die ethische Sozialität der Individuen organisieren.

7. *Sterblichkeit – Unsterblichkeit.* Dieses Dilemma steht hinsichtlich des hermeneutischen Wertes mit den nächsten beiden in Zusammenhang. Wenn der Mensch über sich selbst nachdenkt und sich bewusst wird, dass er in Raum und Zeit begrenzt und endlich ist – mit einem Wort: sterblich – beginnt er sich selbst und seine Handlungen verewigen zu wollen. Dies eröffnet den Wunsch nach Unsterblichkeit, der berücksichtigt werden muss, wenn jemand behauptet, nach einem unsterblichen Leben zu streben. Denn mit Unsterblichkeit meinen wir nicht naiv den Wunsch, ewig leben zu wollen, sondern vielmehr den Wunsch, die eigenen Handlungen für immer in der Umgebung, welche die Existenz lenkt, zu verewigen,

8. *Immanenz – Transzendenz.* Die Spannung zwischen Immanenz und Transzendenz bezieht sich direkt auf das vorausgegangene Dilemma. Wenn sich der Mensch seiner Begrenztheit bewusst wird und realisiert, dass er seine Sterblichkeit in Unsterblichkeit überführen möchte, beginnt er, sich zu fragen, ob es einen Aspekt seiner Existenz gibt, der nicht Teil dieser Welt ist. Genau dann tritt er das erste Mal mit der Transzendenz in Kontakt. Das heißt, dass er seinem Geiste gesteht, dass er sein Wissen über die Endlichkeit seiner Umgebung hinaus erweitern möchte und nach einem Verständnis dessen strebt, was jenseits davon liegt. Dies erschließt sich ihm durch den religiösen Glauben und alle damit einhergehenden Praktiken.

9. *Erfahrung der Endlichkeit – Streben nach Unendlichkeit.* Das Dilemma zwischen diesen beiden Polen entsteht aus der Erfahrung eines jeden, endlich in einer endlichen Welt zu sein und aus dem Wunsch, die Dimension der Unendlichkeit zu verstehen, die verglichen zur Begrenztheit der menschlichen Welt etwas ganz anderes (*aliud quid*) ist.

Diese Dilemmata stellen, wie wir klar aus der ausführlichen Untersuchung jedes einzelnen erkennen können, das Individuum vor die Wahl zwischen dem Wunsch, sich selbst zu verwirklichen und dem Wunsch, dem anderen zuzuhören, sogar in einem multidimensionalen Sinne wie im Fall der letzten beiden Dilemmata. Sowohl der Sozialarbeiter als auch der Klient „muss“ daher eine Wahl treffen. Diese Notwendigkeit bedarf einer Erstellung eines präzisen Verfahrens zur Entscheidungsfindung, das meist in einer klar definierten Abfolge kodifiziert ist, die den Namen „Schritte des ethischen Entscheidungsfindungsprozesses“ trägt. Das Individuum befindet sich innerhalb des Entscheidungsfindungsprozesses, der definitionsgemäß die Entscheidung hervorbringt. Es bringt allerdings auch das Individuum selbst hervor, da jede Entscheidung seine Entwicklung in die Welt bringen wird. Ein solcher Prozess zur Entscheidungsfindung besteht im Allgemeinen aus neun Schritten, die durch die Dilemmata als Teil der Tatsachen, der sogenannten inneren Welt des Klienten (May et al.), beeinflusst werden:

1. Erfassen Sie die Tatsachen;
2. Definieren Sie die ethischen Themen;

3. Identifizieren Sie die betroffenen Parteien;
4. Identifizieren Sie die Folgen;
5. Identifizieren Sie die Pflichten (Grundsätze, Rechte, Gerechtigkeit)
6. Berücksichtigen Sie Ihren Charakter und Ihre Integrität;
7. Denken Sie kreativ über potenzielle Handlungen nach;
8. Überprüfen Sie Ihr „Bauchgefühl“;
9. Entscheiden Sie sich für eine angemessene ethische Maßnahme und seien Sie darauf vorbereitet, mit entgegengesetzten Argumenten umzugehen.

2. Ethische Entscheidungen und die „Reise“ durch die Dilemmata zum ethischen Entscheidungsfindungsprozess

Wie passen die Dilemmata in das Bild des Entscheidungsfindungsprozesses? Wo fügt sich die Einschätzung der Spiritualität in diesen Prozess ein?

Die Zusammenstellung dieser Schritte ermöglicht es uns, zu verstehen, wie ethische Entscheidungen getroffen und/oder wie mit ihnen umgegangen werden sollte. Dabei sollten auch die Einstellung des Sozialarbeiters gegenüber dem Klienten sowie die Einstellungen und Erwartungen des Klienten selbst berücksichtigt werden. Diese Schritte können auf jeden Bereich unseres Lebens angewandt werden; in diesem Rahmen, werden wir uns, unter Berücksichtigung der von May beschriebenen Aufteilung, auf die ethische Entscheidungsfindung in einer typischen Situation zwischen dem Sozialarbeiter und dem Klienten fokussieren.

Der erste Schritt ist die Erfassung der Tatsachen. Zuerst müssen wir uns über den Status unseres Gesprächspartners im Klaren sein, sodass wir am besten mit der Aktivität der hermeneutischen Interpretation seiner Glaubensinhalte und Handlungen beginnen können. Die grundlegende Strategie liegt darin, nach dem Wer, Was, Wo, Wann, Warum und Wie zu fragen. Durch die Antworten auf diese Fragen bekommen wir eine erste Rückmeldung über den Klienten und darüber, was anzugehen ist. Sobald der Klient identifiziert und die zu analysierende Situation verstanden worden ist, ist es notwendig, den Versuch zu unternehmen, den Klienten so gut wie möglich kennenzulernen, um eine auf Tatsachen und nicht auf Vorurteilen beruhende, ethisch unanfechtbare Strategie herauszuarbeiten. Letztere ist nur unter der Voraussetzung zulässig, dass es nicht möglich ist, viel über den Klienten zu erfahren und man anhand persönlicher Annahmen vorgehen muss. Diese sind nur dann zulässig, wenn sie kontinuierlich durch das stetig *aktualisierte* Wissen über den Klienten verifiziert werden.

Sobald die vorzunehmende Richtung gegeben ist, liegt der zweite Schritt darin, die ethischen Fragen zu bestimmen, sodass die Beziehung zwischen dem Sozialarbeiter und dem Klienten authentisch ist und von dem gemeinsamen Ziel, sich kennenzulernen, geleitet wird. Um dies zu tun, ist es zunächst notwendig, den kulturellen Hintergrund zu identifizieren, in dem der Klient in der Regel lebt, sodass die ethischen Fragen ermittelt werden können, anhand derer der Handlungsplan entworfen werden kann. Jeder Sozialarbeiter wird seine eigenen ethischen, beruflichen Glaubensinhalte haben, die zur genauen Berücksichtigung ethischer Vorstellungen führen, so wie auch jeder Klient seine eigene Vorstellung vom Leben als

einzelner und als Gemeinschaft hat. Somit wird die Entscheidung, welche ethischen Fragen berücksichtigt werden sollten, entscheidend für die Bestimmung der Richtigkeit der ethischen Entscheidungen.

Hierzu ist es erforderlich, die Art der Beziehung zwischen dem Sozialarbeiter und dem Klienten, die Folgen dieser Beziehung und die reziproken Verpflichtungen zu ermitteln. Zunächst ist es wichtig, zu entscheiden, worin die agierenden primären und sekundären Werte des Klienten bestehen. Hierbei versucht man in der sogenannten Perspektivenübernahme zu verstehen, welche Perspektive es sein könnte, anhand derer der Klient lebt und agiert. Auf diese Weise ist es möglich, die Vorurteile zu überwinden, die mit dem Lebenslauf der Fachkraft in Verbindung stehen. Unter vorsichtiger Vermeidung einer kognitiven Verzerrung werden dann die Folgen einer bestimmten Planung identifiziert. Die ethische Entscheidung des Sozialarbeiters hinsichtlich eines bestimmten Problems wird in der Welt des Klienten Konsequenzen mit sich ziehen. Aus diesem Grund ist die Suche nach der geeignetsten Entscheidung grundlegend, um eine Beziehung des Vertrauens und der Zusammenarbeit zwischen den Parteien zu schaffen, die den Erzählfaden der Bewältigung voranbringen. Um die Güte dieses Prozesses zu bewahren, ist schließlich der letzte Schritt: die Anerkennung der gegenseitigen Verpflichtungen zwischen dem Sozialarbeiter und dem Klienten. Das heißt, der Beziehungsprozess zwischen ihnen muss auf klaren Prinzipien, gleichen Rechten und proportionaler Gerechtigkeit beruhen. Im Bewältigungsprozess kann die Fachkraft ein Wegweiser sein, sollte jedoch nie gegenüber dem Klienten eine Position der *Überlegenheit* einnehmen.

Folglich muss der Sozialarbeiter eine Anerkennung seiner selbst, also seines eigenen Charakters, seiner Glaubensinhalte und Dispositionen vornehmen. Dies Herangehensweise wird es ihm ermöglichen, seinen „Platz“ während des gesamten kognitiven Prozesses zu verstehen und sich über seine Rolle in diesem Prozess im Klaren zu sein, wodurch eine Aufwärtsdynamik des Vertrauens erzeugt wird, die den Klienten ermutigt, diesen Prozess auszuführen.

In der Beziehung mit dem Klienten sollte der Sozialarbeiter daher versuchen, kreativ zu sein. Diese Kreativität kommt in erster Linie durch den Einklang zwischen seiner Spiritualität und der des Klienten zum Ausdruck. Dieser Einklang erzeugt eine Aufwärtsdynamik, die den Bewältigungsprozess erfolgreich vollendet. Nur durch solch einen Einklang wird die Fachkraft in der Lage sein, ihre Kreativität auszuüben. Dabei sucht sie nach allen möglichen Lösungen für das potenzielle Problem des Klienten, der durch diesen Prozess ermutigt wird, sich vollkommen zu öffnen und das Ergebnis der Bewältigung abzuwarten.

In dieser Lage sollte der Sozialarbeiter das tun, was May „checking his gut“ nennt, auf das Bauchgefühl achten. Im Bewusstsein des Erfolgs des Bewältigungsprozesses, muss er eine tiefere Selbsterkenntnis und Einklang mit dem Klienten suchen, um die ethische Gutheit des Prozesses zu bestätigen und ihn mit persönlichen Einsichten zu ergänzen, die den Prozess sogar noch erfolgreicher machen könnten. Die Einschätzung der Spiritualität ist nicht nur ein Prozess, der präzisen und strukturierten Ethikkodizes folgt, sondern sie ist auch Trägerin einer freien Ausübung der Intuition des Sozialarbeiters während der Arbeit mit dem Klienten.

Es liegt auf der Hand, und das ist der letzte Schritt, dass der Sozialarbeiter überprüfen muss, dass die Einschätzung der Spiritualität und der Bewältigungsprozess unter der strikten Befolgung aller Regelungen der Ethikkodizes abgeschlossen wurden und, dass zu keinem Zeitpunkt die durch die Ethikkodizes zugestandenen Möglichkeiten übertreten wurden. Die Betreuung einer Person ist eine Tätigkeit, die das Innere der Beteiligten bewegt und ihre Spiritualität fördert. Jeder Prozess dieser Art impliziert jedoch zu Beginn und am Ende ethische Entscheidungen, die rechtlich einwandfrei sind oder zumindest die vorgegebenen Kodizes für diese besonderen Geschehnisse beachten.

Die Sozialität der Individuen ist in jedem Fall die Grundlage eines solchen Prozesses und – wie Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* postuliert – wird die wahre Sozialität erreicht, wenn zwei oder mehr Individuen Zeit zusammen verbringen und beide ohne Beurteilung nach dem Wohl des anderen und das gegenseitige Wohl streben, das sie in ihrer Beziehung zufriedenstellt.

Somit könnte Spiritualität nur naiv als irgendetwas definiert werden, das über die Realität hinausgeht oder die physische Welt transzendiert. Bei genauerer Betrachtung scheint diese Definition weit davon entfernt zu sein, was Spiritualität wirklich für uns bedeutet. Sie ist kein Synonym für Meditation, noch ist sie (für den hier verfolgten Zweck) mit einer besonderen religiösen Praxis verwandt, die uns in einen Bewusstseinszustand versetzt, in dem wir beispielsweise nur unseren Geist „spüren“.

Spiritualität kann für unsere Zwecke auf vier Weisen definiert werden:

- Die höchste Ebene jeder individuellen Evolutionslinie
- Der Weg jeder individuellen Evolutionslinie
- Die höchste Erfahrung (ein bestimmter Bewusstseinszustand)

Spiritualität ist die höchste Ebene jeder individuellen Evolutionslinie und ihres Weges, in dem Sinne, dass jeder Teil unserer Individualität (z.B. kognitiv, zwischenmenschlich, emotional, moralisch) einerseits unabhängige Entwicklungsebenen mit sich bringt und andererseits all diese Ebenen zur Definition unserer Spiritualität beitragen. So entwickelt sich beispielsweise die moralische Sphäre unabhängig von anderen Sphären. Sie kann jedoch nicht ohne einen bestimmten Grad an Entwicklung der zwischenmenschlichen Sphäre existieren. Auf diese Art ist unsere Spiritualität gemeinsam und zugleich exklusiv. Diese oben erwähnten Teile ermöglichen, wenn sie in ihrer Fülle entwickelt sind, die Erlangung der höchsten Erfahrung, der Erfahrung, durch welche unsere spirituellen Potenzialitäten in ihrem höchsten Grad zum Ausdruck kommen. In diesem besonderen Erfahrungsstatus trifft die Einschätzung der Spiritualität auf die rationale Evaluation und kategorische Intuition zu bestimmten Themen.

Doch Spiritualität kann, einfacher ausgedrückt, auch eine besondere Einstellung zum Leben darstellen. Um die Worte Agostina Famlongas (2016, S.104) neu zu interpretieren, werden Einstellungen der Freundlichkeit, des Mitgefühls, der Hilfe und des Dienstes für andere als spirituell betrachtet, im Gegensatz zu Selbstsucht, Wutausbrüchen, Neid und all jenen Gefühlen/Haltungen, die jemanden im Allgemeinen von den Erfahrungen der Gemeinschaft mit anderen entfernen. Eine innere Haltung der Offenheit und der Akzeptanz von Lebenserfahrungen wird auch als spirituell angesehen, im Gegensatz zu einer Haltung der Zurückweisung und Verschlussenheit gegenüber Erfahrungen. Es ist sofort ersichtlich, dass

all diese inneren Haltungen nicht den Parametern der vorherigen Definitionen entsprechen. Sie sind einfach eine innere Prädisposition, die von der Person auf jeder Evolutionsebene gewählt werden kann, ungeachtet des Bewusstseinszustands, in dem sie sich befinden. In diesem Fall ist es die Wahl des Einzelnen, welche die Umsetzung dieser Art von Haltung, unabhängig davon, wie diese aussehen mag, in seinem Leben bestimmt. Sich beispielsweise dafür zu entscheiden, einen ethischen Verhaltenskodex anzunehmen, ist eine Entscheidung der inneren Reife, da sie einem ermöglicht, sein Leben auf Grundlage der eigenen Werte aufzubauen.

Somit durchläuft eine authentische Einschätzung der Spiritualität auch eine weise und korrekte Anerkennung des Sinns für unsere Spiritualität. Dieser Teil des Kapitels hat nur eine bestimmte Perspektive zu diesem Thema dargestellt und dabei auch Fragen zu dem Kapitel des Buches aufgeworfen, das sich der Spiritualität widmet.

3. Spiritualität und ethische Entscheidungen. Eine letzte offene Schlussfolgerung als Vorschlag

Wie im vorherigen Abschnitt erwähnt, sind Spiritualität und ethische Entscheidungen eng miteinander verbunden. Sie stehen in einer zirkulären Beziehung: die Spiritualität lenkt die ethischen Entscheidungen, und ethische Entscheidungen tragen dazu bei, die spirituellen Besonderheiten der handelnden Person, sowie ihres Umfeldes zu definieren. Gomez und Fischer zufolge:

Being more conscious of the relationship between oneself and others in the community (high communal well-being) or being more considerate of the effects of one's activities on the environment (high environmental well-being) should lead to focusing on others in terms of one's actions, and thus lead to greater idealistic decision making. Within the domains of spiritual well-being, the communal domain is perhaps the one that is most directly related to decision making that affects others, as communal well-being focuses on the relationship between the self and others and is related to the love of humanity (Gomez & Fisher, 2003, S.1979).

Daher beziehen sich Spiritualität und ethische Entscheidungen nicht nur auf das Leben des Einzelnen, sondern betreffen in ihrer Beziehung zu anderen auch die Sphäre der Gemeinschaft. Eine Einschätzung der individuellen Spiritualität darf nicht die Tatsache außer Acht lassen, dass sie in ein soziales Umfeld eingebettet ist, welches sie bestimmt und lenkt. Die Analyse der Spiritualität des Einzelnen und der ethischen Entscheidung ist von großer Hilfe bei der Einschätzung der Beziehung zwischen dem Einzelnen und der Gesellschaft, in der er lebt und handelt. Demzufolge ist es erforderlich, die Spiritualität des Einzelnen im sozialen Kontext und vor den unterschiedlichen Hintergründen, die das soziale Leben auszeichnen, zu untersuchen, und zwar nicht nur aus Sicht des Sozialarbeiters, sondern auch aus der des Klienten, wie in Kapitel III.1 und auch im nächsten Kapitel dargestellt wird.

Literatur

- Argyle, M., Hills, P. (2000). Religious experiences and their relations with happiness and personality. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 10(3), 157-172.
- Bailey, J., Burch M. (2016). *Ethics for behaviours analysts*. London: Routledge.
- Bradburn, N. M. (1969). *The structure of psychological well-being*. Chicago (IL): Aldine.
- Famlonga, A. (2016). *Sistema operative non duale*. Sondrio: Essere Integrale.
- Gomez, R., Fisher, J. W. (2003). Domains of spiritual well-being and development and validation of the Spiritual Well-Being Questionnaire. *Personality and Individual Differences*, 35(8), 1975-1991.
- Goodloe, R., Arreola, P. (1992). Spiritual health: out of the closet. *Health Education*, 23(4), 221-226.
- May, D. R. (2013). Steps of the Ethical Decision Making Process, Lawrence (KS): International Centre for Ethics in Business.
https://research.ku.edu/sites/research.ku.edu/files/docs/EESE_EthicalDecisionmakingFramework.pdf
- Tloczynski, J., Knoll, C., Fitch, A. (1997). The relationship among spirituality, religious ideology, and personality. *Journal of Psychology and Theology*, 25(2), 208-213.
- Todd Peters, R. (2004). *In search of the Good Life*. London: Continuum.

III.4. Kirchliche Wohlfahrtsverbände und Regelungen im sozialen Bereich

DOI: 10.6094/UNIFR/222778

Nándor Birher

*Ich glaube,
dass Gott aus allen, auch aus dem Bösesten,
Gutes entstehen lassen kann und will.
Dafür braucht er Menschen,
die sich alle Dinge zum Besten dienen lassen.*

*Ich glaube,
dass uns Gott in jeder Notlage soviel Widerstandskraft
geben will,
wie wir brauchen.*

*Aber er gibt sie uns nicht im voraus,
damit wir uns nicht auf uns selbst,
sondern allein auf ihn verlassen.
In solchem Glauben müsste alle Angst
vor der Zukunft überwunden werden.*

*Ich glaube,
dass Gott kein zeitloses Fatum ist,
sondern, dass er auf aufrichtige Gebete
und verantwortliche Taten wartet und antwortet.*

Bonhoeffer, Credo

Einleitung

Wir spüren, dass ungeachtet der vielen Gemeinsamkeiten ein Unterschied zwischen professioneller Sozialer Arbeit, professioneller spiritueller Sozialer Arbeit, die mit Spiritualität erfüllt ist, und einer religionsgeprägten Sozialen Arbeit vorhanden ist.

Wir wissen auch, dass wir uns im Prozess der sozialen Dienstleistung getrennt mit den vorhandenen Erwartungen und Normen hinsichtlich der Klienten, der Sozialarbeiter und der Einrichtungen befassen müssen. Diese Unterschiede lassen sich gut beschreiben, wenn wir die Tätigkeiten – sei es die Arbeit des Sozialarbeiters, die Gründung der Einrichtung oder die Erwartung des Klienten – untersuchen. So lässt sich feststellen, dass diese Tätigkeiten hauptsächlich durch Normen und Werte bestimmt werden: das Recht, die Moralität oder die Religion. Gewiss werden sie, wenn auch in sehr seltenen Fällen, durch die eine oder andere Norm reguliert. Ihre Beziehungen sind in der Tat dominant, doch spielt es keine Rolle, welche im Vordergrund steht.

Anstatt simpler Antworten sollte man sich ein komplexes Netzwerk regulatorischer Beziehungen vorstellen. In diesem Netzwerk der Normen können Religionen von entscheidender Bedeutung sein. In der weltweiten Entwicklung der Anzahl der Gläubigen spielen Religionen eine wichtige Rolle, wie in der folgenden Tabelle zum Wandel der globalen religiösen Landschaft ersichtlich wird.

Tabelle. 1 Geschätzter natürlicher Zuwachs (Geburten - Todesfälle) 2010-2015, in Millionen

	<i>Europe</i>	<i>Middle Africa</i>	<i>E-N</i>	<i>North America</i>	<i>Asia-Pacific</i>	<i>Latin America</i>	<i>Sub-Saharan Africa</i>
<i>Christians</i>	-5,6	+0,9		+5,8	+17,7	+32,6	+64,5
<i>Muslims</i>	+2,3	+32,1		+0,3	+79,5	*	+38,2
<i>Unaffiliated</i>	+1,4	+0,2		+2,4	+16,8	+3,1	+2,2
<i>Hindus</i>	*	+0,1		+0,2	+66,5	*	*
<i>Buddhists</i>	*	*		+0,2	+11,7	*	*

Quelle: Pew Research Center. *Ohne Daten.

Eine weitere ausgesprochen belangreiche Unterscheidung ist, dass das heutige Konzept der Spiritualität nicht zwangsläufig dasselbe ist, wie das Konzept der Religion. In diesem Kapitel wird hervorgehoben, dass zusätzlich zur Spiritualität, als höchste uns leitende Prinzipien (Sheldrake) die Religion und die religiösen Einrichtungen auch tausendjährige Werte haben können. Bischoff Cecilio Raúl Berzosa Martínez wählt einen spezifischen Ansatz zu diesem Thema, als er 2011 die Beziehung zwischen Religion und Spiritualität im Laufe des 20. Jahrhunderts folgendermaßen beschreibt: „The 60s, Christ yes, the Church no. The 70s: God yes, Christ no. The 80s: Religion yes, God no. The 90s: Spirituality yes, Religion no” (Martínez). Nichtsdestotrotz kann mit der Erwähnung Martinez‘ kein Widerspruch in der Praxis des englischen Wortgebrauchs festgestellt werden, nach welchem die Häufigkeit des Gebrauchs des Wortes Christus und Religion praktisch einen sichtbaren Anstieg seit den 1960er Jahren aufweist. (Grafik)

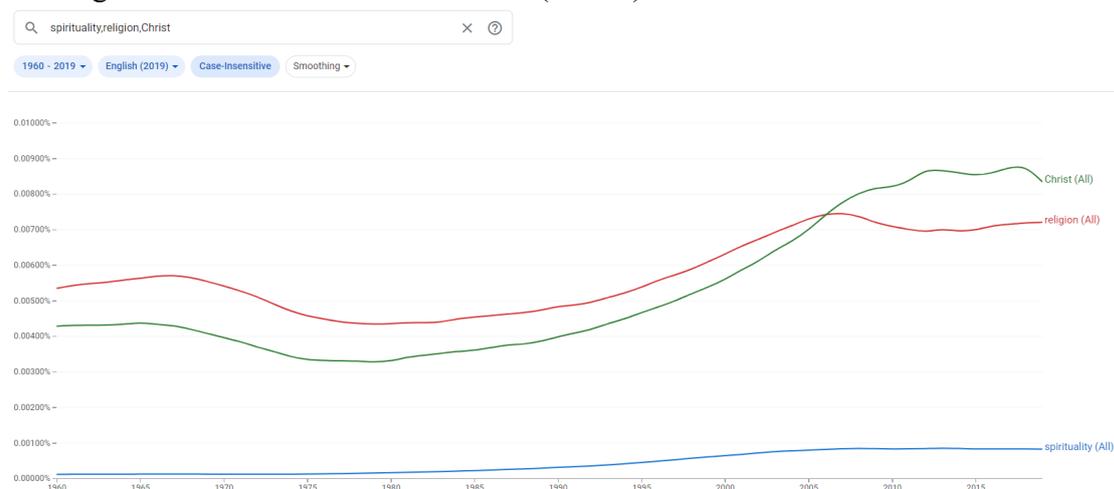


Abb. 2 Quelle: Google Ngram Viewer, 2021.04.10.

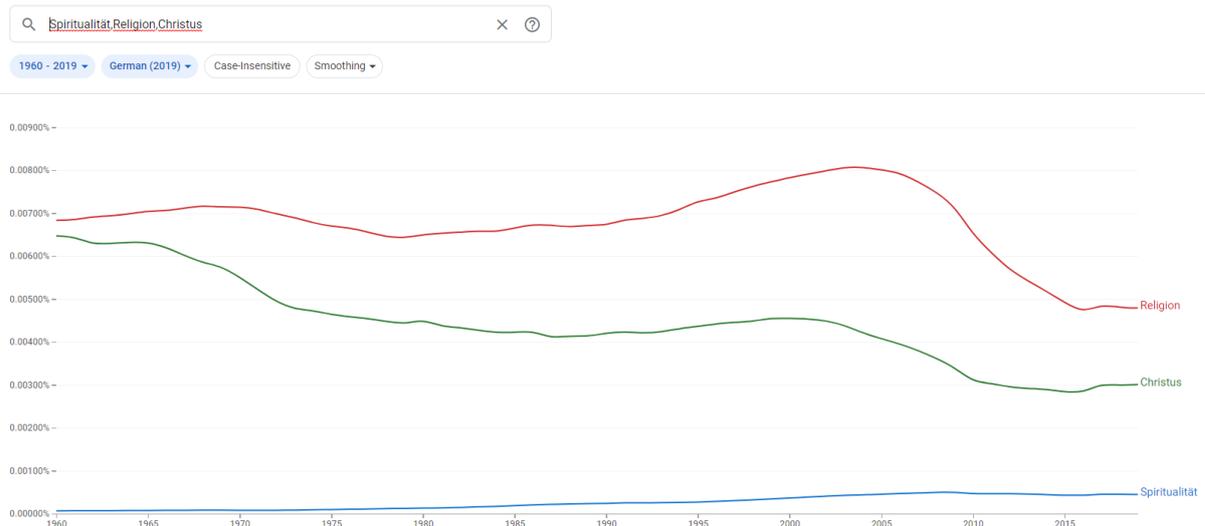


Abb. 3 Quelle: Google Ngram Viewer, 2021.04.10.

Darüber hinaus kann der Untersuchung der deutschen Formulierung entnommen werden, dass Abb. 3 Martinez' Aussage bekräftigt. Insgesamt können wir sicherlich Folgendes konstatieren: In Verbindung mit der Spiritualität sind unvermeidlich die Konzepte der Religion und des Christentums vorzustellen.

Im Folgenden zeigen wir, wie die katholische Caritas als Institution und als großer Arbeitgeber in vielen Teilen dieser Welt Bestrebungen verfolgt, das Recht, die Moralität und die Religion so wirksam wie möglich mit einem gut etablierten Arbeitsablauf in Einklang zu bringen.

Was Sie von diesem Kapitel bekommen

Nach dem Lesen dieses Kapitel, wird Folgendes deutlicher:

- Welche Rolle spielt die Religion im Arbeitsablauf einer kirchlichen Einrichtung;
- In welcher Beziehung stehen die Spiritualität, die Religiosität der kirchlichen Einrichtung und die Gesetzgebung, die ihr den Arbeitsablauf erlaubt;
- Welches sind die fachlichen Formen einer Kooperation der Normen;
- Welche besondere Rolle spielt das Christentum als Religion in der Bereitstellung sozialer Dienstleistungen.

Wissen

Sie erfahren, welches die Besonderheiten der Kirchen, einschließlich der Einrichtungen in Trägerschaft der katholischen Kirche in Hinblick auf die Spiritualität oder die Leitung der Einrichtung sein können.

Fähigkeiten

Die in einer kirchlichen Einrichtung arbeitenden Leser sind fähig, sich als Arbeitnehmer den Erwartungen der kirchlichen Einrichtung als Arbeitgeber anzupassen.

Haltungen

Sie können auch ihre höchsten Werte in das Wertesystem einer religiös verpflichteten Einrichtung verorten.

1. Die kirchliche Institution und ihre Macht

Es ist wichtig, sich der Tatsache bewusst zu sein, dass die Hauptrepräsentanten der Normen der Religion im Christentum die Kirchen sind, die religiöse Normen in Worte, Traditionen und religiöse Praktiken umwandeln. Die Kirchen vermögen den kollektiven Charakter der Religionen hinsichtlich ihres eigenen Kodexsystems zu schaffen und zu bewahren. Demzufolge sind die Religion und die kirchliche Gemeinschaft eng miteinander verwobene Konzepte. Zur Bildung von Gemeinschaften stellen Kirchen, die den großen Religionen angehören, zumeist Verbindungen zwischen den Menschen über die Grenzen hinweg her. Aus diesem Grund bedeutet die Zugehörigkeit zu einer großen Kirche auch die Zugehörigkeit zu einer staatenübergreifenden Gemeinschaft mit spezifischen Rechten und Verpflichtungen. Es ist oberste Pflicht jeder Kirche, über die Grenzen einzelner nationaler Interessen oder Gruppeninteressen hinweg, ihre religiösen Werte für die gesamte gegenwärtige und zukünftige Gemeinschaft zu bewahren. Genau aus diesem Grunde hat ein Mitglied einer kirchlichen Gemeinschaft eine auch über Nationen und Staaten hinausgehende einzigartige Mission.

Es ist die Pflicht der kirchlichen Wohlfahrtsverbände, die Verbindung zwischen den drei Normen des Rechts, der Moral und der Religion in einer organisierten Form sicherzustellen. Ihre führende Aufgabe ist es, die Standards aufeinander abzustimmen. Mit dem Fokus auf die Seele ist es unumgänglich, eine gute und gerechte Koexistenz zwischen den Menschen zu fördern. In Platons Worte:

For all good and evil, whether in the body or in human nature, originates, as he declared, in the soul, and overflows from thence, as if from the head into the eyes. And therefore, if the head and body are to be well, you must begin by curing the soul; that is the first thing (Plato, 1984, S.62).

In Bonhoeffers Definition sind die Symptome der Fehlordnung:

Damit war der Boden für das Aufblühen der rationalen und empirischen Wissenschaft bereitet und während die Naturwissenschaftler des 17. und 18. Jahrhunderts noch gläubige Christen waren, blieb mit dem Schwinden des Gottesglaubens nur noch eine rationalisierte, mechanisierte Welt zurück ... Der Herr der Maschine wird ihr Sklave, die Maschine wird der Feind des Menschen ... Die neue Einheit, die die französische Revolution über Europa brachte und deren Krisis wir Heutigen erleben, ist daher die abendländische Gottlosigkeit (Bonhoeffer, 2020, S. 104 ff.)

Heutzutage befindet sich das Christentum im Westen in einem religiösen Rückgang (es gibt immer weniger Menschen, die ihre Religion ausüben). Im Gegensatz dazu sind kirchliche Einrichtungen nach wie vor von großer Bedeutung in den Gesellschaften. Zudem sind sie unerlässlich im internationalen Kräfteverhältnis. Dabei sollte zur Kenntnis genommen

werden, dass unerachtet des gegenwärtigen Trends im Westen, die Anzahl religiöser Menschen global gesehen konstant zunimmt. Die grundlegende Frage ist, ob sich aus der kirchlichen Natur der Institution ein Mehrwert herleiten lässt, oder ob es sich lediglich um Nichtregierungsorganisationen handelt. Der Mehrwert liegt in der religiösen Bindung. Das „*ius publicum ecclesiasticum*“, das Rechtsinstrument, welches die Zusammenarbeit der Staaten und Kirchen regelt, ist unerlässlich für den Arbeitsablauf und die Finanzierung der kirchlichen Einrichtungen (Klein, 1997, S.165). Es könnte im Interesse des Staates liegen, einige dieser Aufgaben „outzusourcen“ und gewisse Zuständigkeiten einem externen Dienstleistungsanbieter gemäß dem Prinzip der Werteneutralität zu übergeben. Die Zusammenarbeit des Staates und der Kirche ist üblicherweise in Übereinstimmung mit dem Prinzip der Trennung, zufolge dessen der Staat werteneutrale Dienste erwartet und finanziert, die nicht durch eine Religion beeinflusst werden.

Eine kirchliche Institution kann indes nicht werteneutral sein, ist es doch ihre Pflicht, an ihren Grundwerten festzuhalten, die aus ihren Gründern und ihren Traditionen hervorgehen. Im Falle eines Zusammenpralls der Werte sollte sie ihrer eigenen Identität einen höheren Stellenwert beimessen, und zwar auch dann, wenn dies zulasten ihrer finanziellen Unterstützung gehen sollte. In der Regel kommt es jedoch sowohl dem Staat als auch den kirchlichen Parteien gelegen, wenn kirchliche Institutionen als Dienstleistungsanbieter ihren religiösen Charakter in den Hintergrund stellen.

Gewiss wird von Klienten kirchlicher Wohlfahrtsverbände nicht erwartet, religiös zu sein oder sich an die Ethik der Gemeinschaft zu halten. Allerdings muss sich die Einrichtung (wie auch der Einzelne, der darin arbeitet) an die Normen der Religion und der Moral halten, wobei dies genauso wichtig wie die Einhaltung des Gesetzes ist (Caritas Ministry, 2015, S.13-30).

Die Partnerschaft zwischen dem Staat und der Kirche kann nur auf gegenseitigem Respekt beruhen. Es ist eine anmaßende Haltung des Staates, von kirchlichen Institutionen zu erwarten, dass diese sich von ihrer religiösen Identität als Gegenleistung für die Finanzierung abwenden. Ferner ist nicht hinnehmbar, dass kirchliche Institutionen dies in Hoffnung auf Finanzierung durchführen. Aus diesem Grund ist es unabdingbar, die Merkmale einer kirchlichen Organisation zu definieren. Der Fokus sollte auf der Tatsache liegen, dass kirchliche Institutionen ihre Dienste gemäß ihren eigenen religiösen und moralischen Erwartungen zur Verfügung stellen müssen, was auch bedeutet, dass sie dadurch einen Mehrwert bieten.

Es ist die Pflicht kirchlicher Institutionen, ihr eigenes Regelungssystem zu entwickeln, das in erster Linie auf den Normen der Religion basiert, zugleich jedoch die Regeln der Moralität und des Gesetzes berücksichtigt.

- Es ist die Pflicht der Kirchen und ihrer Institutionen, sich ihrer eigenen religiösen und moralischen Standards bewusst zu sein und diese geltend zu machen.

- Kirchen und kirchliche Institutionen haben das alleinige Recht und die Pflicht, ihre religiösen und moralischen Fragen zu stellen und zu beantworten. Außenstehende sind nicht befugt, im „sozialen Diskurs“ der Kirche und der kirchlichen Institutionen einzugreifen. Sie

können jedoch durch ihre eigenen Regeln zwangsläufig befugt sein, sich selbst vor negativen Konsequenzen unsachgemäßer religiöser Entscheidungen zu schützen.

- Es ist die Pflicht eines demokratischen Rechtssystems, die sich aus religiösen und moralischen Normen der Kirche ergebenden Regeln als normative Regularien zu akzeptieren und zu achten, natürlich dadurch, dass die kirchlichen Regeln nicht im Widerspruch zu den Erwartungen der säkularen Gesetzgebung stehen.

Faktisch bedeutet dies zum Beispiel, dass eine kirchliche Institution ihr eigenes auf religiösen und moralischen Standards basierendes ethisches Regelwerk im Rahmen eines internen Diskurses entwickeln sollte. Ein katholischer Ethikkodex sollte nicht die Legitimität von Abtreibungen und Sterbehilfe unter Berufung auf das Recht der Menschen auf Selbstbestimmung oder die Förderung weiterer „öffentlicher Skandale“ einschließen. Eine andere Frage ist, was eine katholische Institution mit dem hilfsbedürftigen Sünder tun kann, der den Skandal verursacht – angesichts der Tatsache, dass wir nach den katholischen religiösen Grundsätzen (und der Alltagserfahrung des Menschen) alle Sünder sind.

Noch nie war es für die Staaten so wichtig, dass die Kirchen und kirchlichen Institutionen ihre religiösen und moralischen Standards re-definieren und empathisch vertreten (Caritas Ministry, 2015, S.31-90). Nur dann werden sie in der Lage sein, ein fruchtbares Verhältnis mit der Rechtsordnung der Staaten zu finden.

Ansonsten werden kirchliche Institutionen nichts anderes sein als mehr oder weniger effektive NGOs. Überdies wird die Rolle der kirchlichen Institutionen weiterhin schwinden, da ihre Mitgliedschaften im Westen konstant zurückgehen. Der einzige Weg, diese Entwicklung aufzuhalten, ist die eigene Kultur und Religiosität in den Vordergrund zu stellen, selbst wenn man sich mit anderen Ideologien konfrontieren muss. Einfacher ausgedrückt: Eine (christliche) kirchliche Institution muss dienen, selbst wenn sie keine Hilfe von außen für ihre geistliche Aufgabe erhält oder sich externem Widerstand stellen muss. Allerdings muss man, wie wir aus der historischen Erfahrung gelernt haben, rechtzeitig gut vorbereitet und auch bereit sein, die eigene Identität zu bewahren, zu stärken und eventuell mit anderen Ideologien so zu konfrontieren, dass der größte Wert, der Mensch selbst, nicht zum Opfer wird.

2. Die Caritas als Institution

In dieser Untersuchung konzentrieren wir uns auf eine bedeutende Grundform der katholischen Kircheninstitutionen, die Caritas (Nächstenliebe). Ihre Funktion hat eine signifikante Auswirkung auf bestimmte europäische Gesellschaften und wird sowohl durch kirchliche als auch durch staatliche Regeln bestimmt.

Das Konzept, dass der einzige Zweck der helfenden Liebe darin besteht, die Armen in finanzieller Hinsicht zu erhöhen, ist falsch. Es ist lediglich ein Mittel zur Hilfe, und auch nicht das wichtigste. Der Zweck der *caritas* ist es, ein Leben bzw. genauer gesagt ein gottgefälliges Leben zu entwickeln, ein Zusammenwirken des Einzelnen und der Gemeinschaft. Bonhoeffer definiert diese Aufgabe folgendermaßen: „Die echte Ordnung des Oben und Unten lebt aus dem Glauben an den Auftrag von „oben“, an den „Herrn“ der

„Herren“. Dieser Glaube allein bannt die dämonischen Gewalten, die von unten her aufsteigen. Zerbricht dieser Glaube, dann bricht das Ganze von oben her in die Welt gesenkte Gefüge wie nichts in sich zusammen“ (Bonhoeffer, 2020, S.396).

Ein Teil der geläufigsten (postmodernen) Ideologie ist, dass Armut ausradiert, ein universelles Wohlbefinden erreicht und jeder reich werden kann. Im Gegensatz dazu, stellte Jesus deutlich fest, dass „es immer Arme geben“ wird. Dies wurde außerdem in einem Kontext geäußert, in dem Judas den Armen das scheinbar verschwendet Geld geben wollte. Die Idee des „Paradies auf Erden“ wurde in Diktaturen eingeführt, ist jedoch unmöglich zu erreichen. Gewiss stellt es eine Priorität dar, sich der Armen anzunehmen, dies ist jedoch eine umfassende Aufgabe. Letzten Endes haben die christliche Religion und ihre Institutionen die Mission, jeden zu Gott zu leiten. Schließlich ist die Mission Zeugnis für die Werte des Lebens abzulegen, insbesondere des menschlichen Lebens.

Wahres Leben kann nur aus der Begegnung mit Menschen hervorgehen, sagt Buber, denn die Quelle des Lebens ist die Beziehung der Menschen und dies ist der Ursprung der Existenz. Ein wichtiger Weg, Menschen zu begegnen, ist der Person zu helfen.

Hier ist nun eine wichtige Unterscheidung zwischen dem individuellen Leisten und Empfangen von Hilfe und der institutionalisierten Dienstleistung professioneller Systeme vorzunehmen. Während kirchliche-soziale Organisationen professionell operierende Organisationen sein müssen, die auf die Herausforderungen der heutigen Gesellschaft reagieren (Kirchensteuer) und die vorhandenen Ressourcen so effektiv wie möglich nutzen, sollten sie niemals vergessen, dass der „Verbraucher ihrer Dienstleistung“ weder eine Institution noch ein „Produkt“ ist, sondern das wertvollste Geschöpf Gottes: der Mensch. Im Rahmen helfender Nächstenliebe darf der Mensch aus Fleisch-und-Blut durch keinen institutionellen Vorgang ignoriert werden. Im Umkehrschluss sollten alle Institutionalisierungen nur im Dienst der Person stehen.

Wohlfahrtsverbände hätten als internationales Netzwerk eine besondere Verantwortung darin, genau die Ebenen der Intervention zu finden und zwischen oberflächlicher Tätigkeit und wahrer Hilfe zu differenzieren. Vielleicht ist das charakteristischste Beispiel für die Wahl einer falschen Ebene, wenn Menschen aus wohlhabenden Ländern zur Selbsthilfe in speziell für sie konzipierte „Armenlager“ reisen. Diese generösen jungen Menschen sollten stattdessen zu Hause eine Familie gründen und sich um ihre eigenen Kinder kümmern. Wenn es keine existenzfähige Gemeinschaft gibt, kann es naturgemäß auch keine existenzfähige Organisation geben.

Eine ebenso wichtige Aufgabe der Wohltätigkeitsorganisationen ist es, gezielte religiöse und moralische Regeln ihrer Mitglieder zu entdecken, zu definieren und zu verlangen. Auf dieser Grundlage könnte die *caritas* eine kirchliche Organisation voller Geist werden, und nicht eine mehr oder weniger gut unterstützte Nichtregierungsorganisation, die ihre Ressourcen effizient verteilt. Aus diesem Grund sollten entsprechende regulatorische Vorgehensweisen entwickelt werden, einschließlich Ethikkodizes, einen bewussten Gebrauch religiöser Symbole, Bibelfestigkeit und Qualitätssicherung. Wie wir feststellen können, ist es nicht ausreichend, Ethikkodizes zu formulieren. Es muss eine komplexe Kultur entwickelt

werden, welche die Werte der religiös verpflichteten Organisation beständig und in all ihren Elementen repräsentiert.

Hierbei gibt es zwei belangreiche Punkte, die berücksichtigt werden sollten:

- Die relevanten Regeln sollten von kompetenten Mitgliedern der Gemeinschaft aufgestellt werden. Anders gesagt: Die Gemeinschaft selbst muss durch einen Diskurs bestimmen, wer der Aufstellung der grundlegenden religiösen Ethikregeln würdig ist.
- Die Regeln müssen mit den drei Normen übereinstimmen, folglich ist es nicht hinreichend, die Rechtsstaatlichkeit zu berücksichtigen und lediglich auf die Deklaration der Menschenrechte hinzuweisen; diese Regulierungen dürfen für kirchliche Organisationen nicht völlig neutral sein.

Die innere Regulierung kirchlicher Organisationen kann klar ausformulierte Religionsnormen beinhalten, die sich von den staatlichen formulierten unterscheiden. Dieser Unterschied kann laut Habermas (Nass, 2003; 2019) genau die gesellschaftliche Spannung sein, die die Basis aller gesellschaftlichen Diskurse ist.

Dies könnte die Grundlage des fruchtbaren Konflikts sein, den Jesus selbst mit seiner Kirche in die Welt brachte. Die zwölf Kapitel des Lukasevangeliums könnten in ihrer Gesamtheit das Fundament einer caritativen Gesellschaft sein. Besondere Beachtung sollte den mit Vers 49 beginnenden Teilen geschenkt werden. Diese Worte behandeln nicht eine bequeme Kirche oder Gruppe vermeintlich armer freiwillig Engagierter aus dem Westen. „Ich bin gekommen, um Feuer auf die Erde zu werfen. Wie froh wäre ich, es würde schon Brennen! Ich muss mit einer Taufe getauft werden, und ich bin sehr bedrückt, solange sie noch nicht vollzogen ist. Meint ihr, ich sei gekommen, um Frieden auf die Erde zu bringen? Nein, sage ich euch, nicht Frieden sondern Spaltung.“ Diese Worte Jesu zeigen die Macht, die wir verloren haben und zusammen in einer Debatte wiederfinden müssen. Die Quelle dieser Debatte wird der ungelöste Konflikt zwischen den Drei-Normen-Systemen sein.

3. Christlicher Humanismus im kirchlichen Institutionssystem

Anhand unserer Analyse der Macht konnten wir entdecken, dass alle religiösen Handlungen auf eine angemessene Gott-Mensch-Beziehung zurückzuführen sind. Alle moralischen Handlungen basieren zudem auf einer gesunden Mensch-zu-Mensch Beziehung. Zur erfolgreichen Beschreibung dieser Beziehung ist es von Belang, dass *caritas*-Organisationen den Menschen, die „Person“ identifizieren. Ungeachtet dessen, ob die Interessensvertreter der *caritas* auf Seiten der Dienstleistungsanbieter oder auf Seiten des Dienstleistungsempfängers sind, so haben sie doch dieselben Eigenschaften.

Die Betonung auf die unbestreitbare Menschenwürde zu legen, ist selbst für das liberale Denken die offensichtlichste und erfreulichste Vorstellung. Doch das Christentum geht weiter. Da der Mensch ein Abbild Gottes ist, kann er beispielsweise nicht als Fötus zerstört werden, er kann nicht Objekt eines Experiments sein (nur das Subjekt) und ohne die „Bürde des Blutes“ auf Seiten des Mörders getötet werden. Wenn diese Fragen mit offenem

Ausgang auf der Ebene des Gesetzes oder der Moral, der Religion wären, so ist Gottes Offenbarung dazu äußerst eindeutig.

Gemäß dem jüdischen und christlichen Ansatz wird das Leben des Menschen von einem doppelten Gebot beherrscht, der Liebe zu Gott und seinem Nächsten. Das institutionelle System der Caritas muss zu diesem Gebot zurückkehren, und dies zu einer Zeit, in der das Konzept Gottes seine Wichtigkeit verloren hat und der Mensch weder seinen Nächsten noch sein eigenes Leben liebt. Im Gegensatz dazu ist die Liebe zum Leben eine Freude, die der Tatsache entspringt, dass das Leben ein einzigartiges Geschenk Gottes ist und einen ewigen Sinn hat. Es ist die Pflicht des christlichen und jüdischen Menschen, diese Freude in ihm selbst zu entdecken und sie den anderen weiterzugeben, seinem Nächsten, und denen, die sowohl die Hilfe als auch die Positivität des anderen brauchen. Zwei fundamentale Fehler gibt es in unserer Beziehung zu unseren Nächsten, die durch die heutige Konsumkultur in hohem Maße verschärft werden. Ein Fehler besteht darin, meinem Nächsten nicht zu helfen, der mich braucht, und der andere darin, die Hilfe meines Nächsten nicht anzunehmen, obwohl ich auf sie angewiesen bin.

Dieses weit gefasste Konzept der Menschenwürde gilt für die Leiter der kirchlich-sozialen Organisationen (in Führungspositionen), die Angestellten, die freiwillig Engagierten, sowie für die Dienstleistungsempfänger.

Nichtsdestotrotz gibt es noch einen anderen Aspekt, der eng mit der Menschenwürde in Verbindung steht: Des Menschen Neigung zum Bösen oder dessen Sündhaftigkeit. Es wäre ein Irrtum zu glauben, dass jeder im kirchlichen System oder unter den zu Betreuenden unschuldig sei. Aufgrund der Absicht, die Verantwortung zu vermeiden, wollen wir heutzutage weitestgehend nur Menschen als „Heilige“ sehen. In Wirklichkeit wäre es jedoch angebracht, sich darüber im Klaren zu werden, ob eine Sünde begangen wurde und dies zu einer Bestrafung als Konsequenz daraus führt. Dies gilt auch für die opportunistische Führungskraft, die ihre Macht missbraucht, wie für den alkoholkranken Klienten oder Angestellten. All dies muss von der Organisation so gehandhabt werden, dass das Ausmaß der Sünde reduziert und der Sünder geheilt wird. Der erste Schritt besteht darin, die Sünde zu erkennen und diese zuzugeben. Dies ist genau das, worüber sich Therapeuten bei Süchtigen ausgesprochen bewusst sind.

Die Aufgabe des Menschen ist es, eine stärkere Gemeinschaft zu errichten, indem er die von ihm entdeckten Wahrheiten mit den anderen teilt. Auch in diesem Gebiet gibt es noch vieles zu erledigen. Kirchliche Wohlfahrtsverbände bleiben oft auf einer Ebene der Kommunikation, die zwar für das Fundraising und die Imagebildung wirksam sind, andererseits aber neutral und oberflächlich ist. In Zukunft sollten wir zur Hervorhebung der Menschenwürde diese aus den Drei-Normen-Systemen kombinierten Werte deutlich verteidigen, auch wenn es in Konflikt mit dem Trend geraten sollte. Kirchliche Organisationen müssen ihre eigene gemeinschaftsbildende Sprache finden sowie beherzt genug sein, ihre Grundwerte zu artikulieren und dabei als Christen realisieren, dass „der Weg, die Wahrheit und das Leben“ Jesus selbst ist.

4. Eine mögliche System-Beschreibung– Heinrich Pompey

Heinrich Pompey liefert eine der vollständigsten Beschreibungen caritativer Tätigkeiten in der Kirche, indem er die praktischen Aufgaben der caritativen Hilfe aus theologischer Sicht analysiert. Er konstatiert, dass die Institutionen der Caritas die Menschen in unterschiedlichen Phasen „christianisieren“ sollten. Der erste Schritt dieses Prozesses ist das Gute in der menschlichen Natur zu entdecken. Dem folgt eine individuelle oder sozio-ethische Entwicklung, im Anschluss erscheinen dann auch spirituelle (religiöse) Aspekte. Liebe heilt sowohl physisch als auch spirituell. Im nächsten Schritt wird deutlich, dass diese Liebe nicht nur den Einzelnen heilt, sondern auch die Gemeinschaft bildet (Caritas Ministry 86). Wie festgestellt werden kann, besteht die Aufgabe der „Christianisierung“ des Systems der *caritas*-Institutionen darin, eine überaus besondere Kombination aus den drei Normen zu schaffen, in welcher der theoretische Kontext durch die tägliche und reale Praxis der Hilfe vervollständigt wird.

Pompey macht deutlich, dass ein caritativer Dienst eine „Einladungsfunktion“ hat. Somit stellt er eine moralisch-religiöse Allianz dar, die an die Menschen appellieren kann. Aufgrund dessen muss sich selbstverständlich die Organisation selbst darüber im Klaren sein, was sie von ihren Mitgliedern erwarten kann.

Pompeys Erwartungen beschränken sich offensichtlich nicht auf die katholische Nächstenliebe. Im Falle jeder religiösen Organisation können die Grundsätze definiert werden, die unlängst von einer Gruppe reformierter Geistlicher auf der Suche nach der Antwort auf die Frage: „Welchen Mehrwert tragen kirchlich-soziale Einrichtungen?“ bestimmt wurden. Hier ist ein Beispiel. Es wird an jeder einzelnen Institution liegen, in Erfahrung zu bringen, wie die unten aufgeführten Grundsätze in die Praxis umgesetzt werden können.

- Eine kirchliche Institution ist auch eine spirituelle Institution, was bedeutet, dass es auch eine kirchliche Gemeinschaft gibt. Die „Repräsentation“ der Spiritualität ist eine offizielle „Pflicht“.
- Nächstenliebe ist keine Dienstleistung – Die Liebe macht die Dienstleistung zur Nächstenliebe – Christi „Verpflichtung“ – Weide meine Lämmer – basiert auf Liebe.
- Aufeinander achtzugeben ist die wichtigste Sache – persönlicher Kontakt wird „durch das Angesicht offenbart“, regelmäßige Gebete mit den Kollegen sind wichtig.
- Bildung einer Gemeinde: Die Werte der kirchlichen Gemeinschaft sollten am Arbeitsplatz präsent sein.
- Die Notwendigkeit einer externen Kontrolle und Leitung: Presbyterianische Gemeinschaft.
- Die Organisation sollte ein Arbeitsplatz mit pastoraler Betreuung sein (Vertraulichkeitsverpflichtung).
- Es sollten die Grundsätze der „gegenseitigen Hilfe“ wie „der Glaube gibt Kraft“ innerhalb der Organisation vorhanden sein.
- Nehmen Sie die Grundsätze der Diakonie ernst: „Es ist mein Lohn, dass ich es machen durfte.“

- Caritative Tätigkeiten schließen beispielsweise die Haushaltshilfe und zugleich die Bildung einer Beziehung zwischen den Älteren und der Gemeinde (der Betreuer bringt die Welt nach Hause) ein.
- Menschen, die caritative Dienste in Anspruch nehmen, formen auch ihre Betreuer, insbesondere in Hinblick auf den Glauben: Dies sollte von Seiten der Organisation unterstützt werden.
- Es ist wichtig, einen Pastor zu haben, an den sie sich „wenden“ können.
- Anstelle des Ethikkodex und zusätzlich zu diesem sollte ein Satz hervorgehoben werden: „Alle Arbeit wird im Angesicht Gottes verrichtet“.
- Die Mitglieder müssen gemeinsam auf allen Ebenen der Organisation arbeiten; exzellente Arbeit sollte von jedem in einer exzellenten Belegschaft erwartet werden. „Die Leitung sollte sich schämen, wenn ihre Gemeinschaft nicht die beste ist“.
- Der Angestellte muss zusätzliche Spiritualität erhalten – der mental stabile Arbeitnehmer ist auch im Dienst stabil.
- In einer kirchlichen Einrichtung sollte die Arbeit im Geiste der Kirche verrichtet werden.

5. Werkzeuge zum simultanen Gebrauch der Normen in Wohlfahrtsverbänden

Das zentrale Prinzip der Caritas ist (wie in Platons Politeia) Gerechtigkeit für die Armen. Gerechtigkeit kann durch die kombinierte Anwendung der Normen erlangt werden.

Es gibt einen ebenso wichtigen, jedoch praktischeren Aspekt als der vorherige, nämlich dass andere Religionen auch ihr eigenes *caritas*-System mit ihren eigenen religiös engagierten Wohlfahrtsverbänden errichtet haben (Fonk 207-208). Dies wird zu einem entscheidungsrelevanten Thema, zum Beispiel in Deutschland, vornehmlich aufgrund der Umstrukturierung der Kirchensteuer, die in den nächsten Jahrzehnten stattfinden wird. So wird es beispielweise unmöglich sein, ein islamisches Wohlfahrtssystem in Westeuropa zu errichten, ohne die Angleichung an die Normen.

Nachfolgend werden Grundsätze angegeben, die im Kontext der Ansätze zu unterschiedlichen Normen berücksichtigt werden sollten.

a. Das *Naturrecht* als Netzwerk des Drei-Normen-Systems ist die Basis jeglichen katholischen Ansatzes, und damit nicht weit von der *caritas* entfernt. Es sollte jedoch darauf hingewiesen werden, dass gewissen kirchenbezogenen Ansätzen zufolge, die Errungenschaften der Technologie

revealed a previously unknown face of power and thus presented new, unknown challenges to law and politics. Therefore, the most important question is whether we can find ... moral evidence. The idea of nature law is no longer suitable for this task, because the idea of nature that underlies it has been broken down by the theory of evolution (Bavarian catholic).

Wie bereits dargelegt, ist die Aussage in gewisser Hinsicht zutreffend, jedoch ist die Wiederentdeckung des Naturrechts, insbesondere in Krisenzeiten, unvermeidlich. Die

Grundsätze des Naturrechts müssen noch in der Caritastheologie und den Regelungen der *caritas*-Tätigkeiten gefunden werden.

Entscheidend ist auch, sich mit den kirchlichen Gesetzen, welche die *caritas*-Tätigkeiten regeln, auszukennen, um verantwortungsvoll handeln zu können. Wie die Grundsätze des Naturrechts sind kirchliche Regelungen etwas, das denen, die in den *caritas*-Tätigkeiten einbezogen sind, beigebracht werden muss. Dies ist eine Priorität für die Führungskräfte und Angestellten der Einrichtungen, da sie diejenigen sind, die gute Verfahren entwickeln, durch welche sie effizientere Arbeitsabläufe erzielen können. Die wichtigsten Regelungen zum Dienst der Nächstenliebe der *Caritas* sind *Deus Caritas est* und *Intima Ecclesia natura*; Enthalten unter den Enzykliken sind die Richtlinien in *Rerum novarum* 13, *Mater et magistra* 6. 119-121, *Populorum progressio* 45-46. 67, *Sollicitudo rei socialis* 42-43. 47, *Centesimus annus* 11. 48-49, *Caritas in veritate* 11.

b. Die Caritas als Institution operiert innerhalb des Rahmens des *Internationalen Rechts* (wir gehen davon aus, dass das Internationale Recht – wie das Naturrecht – sich in einem anderen Netzwerk als dem des Drei-Normen-Systems befindet). Die religiösen Grundsätze einer aus dem Zentrum Roms geführten Organisation stimmen mit den religiösen Grundsätzen von ungefähr einer Billion Menschen überein. Dies alles spielt eine bedeutende Rolle in der Gesellschaft, daher ist die effiziente Anwendung eine wichtige Aufgabe. Dieses System sollte die Aspekte verdeutlichen, die im Naturrecht sowie im positiven Recht und in anderen Rechtsvorschriften vorkommen. Vor diesem Hintergrund sollte die zeitlose Bedeutung der Menschenrechte entdeckt werden, über den Katalog immanenter und oft übersehener Menschenrechte hinaus.

c. Die gleichzeitige Anwendung der Normen kann in der Praxis auf drei unterschiedlichen Ebenen identifiziert werden. *Compliance* kann die Grundlage für ein organisationsweites, transparentes Managementsystem sein, das die Grundsätze der Integrität vollständig achtet. Auf dieser Ebene sollten alle bisher bekannten technischen Methoden dafür verwendet werden, die Normen in Einklang zu bringen. All dies kann ein Mittel sein, um international operierende Wohlfahrtsorganisationen/-verbände zu führen.

d. Die interne Regelung, die am besten durch *Ethikkodizes* beschrieben werden kann, muss auf lokaler Ebene zum Vorschein kommen. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass die Bedeutsamkeit dieser Kodizes darin liegt, dass sie durch die Zusammenarbeit mit den Interessensvertretern entwickelt werden. Eine Einigung der Leiter, der Angestellten sowie der freiwillig Engagierten hinsichtlich der Normen spielt hier eine entscheidende Rolle.

e. Die Entwicklung der Standards und insbesondere die Entwicklung des *Qualitätssicherungssystems* (Deutscher Caritasverband, 2003) kann hauptsächlich auf lokaler Ebene bestimmt werden. Die Bedürfnisse der Interessensvertreter, vor allem der „Verbraucher“, müssen in diesem Bereich berücksichtigt werden. Die Bedürfnisse der Klienten, hilfsbedürftiger Menschen und auch ihre Zufriedenheit müssen beurteilt werden. Unter Berücksichtigung all dieser Faktoren können alle notwendigen Angleichungen vollzogen werden. Seit 2015 prüft die Caritas Internationalis Management-Standards für ihre Mitgliedsorganisationen, die seit 2019 effektiv implementiert werden. Diese Standards betreffen die gesamte Organisation nach der Logik der bereits erwähnten Prozesskontrolle.

Die aktualisierte Kurzversion ist „The Caritas Internationalis Management Standards (CI MS)“ mit Wirkung zum 1. Januar 2021. Besondere Beachtung sollte dem Schwerpunkt der Managementprioritäten der Organisation geschenkt werden, sowie der angemessenen Miteinbeziehung der Interessensvertreter. Insgesamt zieht der hier gelieferte Rahmen alle erforderlichen Regulierungen in Betracht. Die Verbindung dieser Regulierungen mit den regulatorischen Tätigkeiten, dem Risikomanagement und dem Engagement der Interessensvertreter gewährleistet, dass die Abläufe, die die Organisation ausübt, korrekt kontrolliert werden können. Zugleich müssen wir jedoch auch einsehen, dass es sich hier um ein äußerst komplexes System handelt, dessen Ausführung eines gleichzeitigen Verständnisses von rechtlichen, moralischen und religiösen Konzepten bedarf.

Wie bereits erwähnt, müssen auf jeder der aufgelisteten Regulierungsebenen, die Regeln aller drei Normen zum Vorschein kommen. Es muss deutlich auf allen Ebenen erkennbar sein, was das Gesetz ist, was die Moral ist und was von der Religion erwartet wird. In den meisten Fällen scheint es leicht zu sein, die Eintracht dieser Regeln herzustellen. Die Praxis wird allerdings auch Konflikte und Auseinandersetzungen freilegen. Doch diese Konflikte und Auseinandersetzungen werden der Mission der helfenden Liebe förderlich sein.

Die Tatsache, dass die Umstände der institutionalisierten Wohlfahrtsverbände sich in den letzten Jahren signifikant verändert haben, ist nicht zu übersehen. Sowohl der demographische Wandel als auch eine Veränderung der Einstellungen zur Kirche haben dazu geführt, dass weniger Menschen gewillt sind, professionell im sozialen Bereich zu arbeiten, einschließlich einer geringeren Anzahl an bekennenden Christen. Die Herausforderung des Arbeitsplatzes (auch wenn dies heutzutage lediglich ein Traum ist) kann die Robotisierung der Industrie 4.0 sein. Nichtsdestotrotz ist es wahrscheinlicher, dass im sozialen Bereich immer mehr Menschen aus dem Osten und dem Süden tätig sein werden, insbesondere Arbeitnehmer aus ärmeren Ländern. Das Bild wird sich noch komplizierter gestalten, wenn mehr islamische Arbeitskräfte erscheinen. Zur Bewältigung dieser neuen Situationen ist es entscheidend, dass die Regeln des Rechts, der Moral und der Religion effektiv in den oben beschriebenen unterschiedlichen Weisen vereint werden können.

Schlussfolgerungen (ein verantwortungsvolles katholisches Verhalten)

„Die Kirche bekennt, begehrt zu haben nach Sicherheit, Ruhe, Friede, Besitz, Ehre, auf die sie keinen Anspruch hatte ... ‘Rechtfertigung und Erneuerung’ des Abendlandes wird es also nur so geben, daß Recht, Ordnung und Friede so oder so wiederhergestellt werden...“ (Bonhoeffer, 2020, S.131-136).

Als Grundlage jeder sozialen Tätigkeit können wir auf zwei Zitate der Heiligen Schrift verweisen. Beide Absätze beginnen mit der existenziellen Frage, die allen Gläubigen die wichtigste ist, nämlich was man machen muss, um das „ewige Leben“ zu erlangen und dem Tode zu entgehen. In beiden Fällen ist die Antwort auf die Frage sozialer Natur, oder in anderen Worten: sie bezieht sich auf den anderen.

Johannes der Täufer verkündet, dass unsere persönlichen Handlungen unsere Beziehung zu Gott bestimmen. Ein zwingender Bedarf zur „Umkehr“ ist vorhanden, was im Wesentlichen bedeutet, sich einander zuzuwenden. Überdies ist diese Umkehr explizit materieller Natur.

Mit unseren Gütern müssen wir zum Wohlbefinden der anderen Person beitragen, sofern sie diese braucht und wir das Potenzial haben, zu helfen. Der Evangelist Lukas stellt dies folgendermaßen dar:

„Schon ist die Axt an die Wurzel der Bäume gelegt; jeder Baum, der keine gute Frucht hervorbringt, wird umgehauen und ins Feuer geworfen. Da fragten ihn die Leute: Was sollen wir also tun? Er antwortete ihnen: Wer zwei Gewänder hat, der gebe eines davon dem, der keines hat, und wer zu essen hat, der handle ebenso.“

Jesus führt dieses Thema näher aus, indem er den *anderen* oder den Nächsten definiert. Es ist kein Zufall, dass Papst Franziskus' Enzyklika *Fratelli Tutti* auch mit diesem Gleichnis beginnt. Das Gleichnis des barmherzigen Samariters enthüllt, dass der Nächste derjenige ist, der Hilfe braucht. Alle religiösen, nationalen, besitzbezogenen oder anderweitigen Umstände sind irrelevant; der einzige wesentliche Aspekt ist die Hilfsbedürftigkeit des anderen. Dies ist das Fundament jeglicher sozialen Tätigkeiten.

Es ist nicht nur eine Frage der Qualitätssicherung wie im Falle der Anforderungen des Verbrauchers, die eines Weges zur höchsten Zufriedenstellung des Verbrauchers bedürfen. Es geht um die andere Person, die ein Bedürfnis hat, das man stillen kann. Da man die Fähigkeit besitzt, Hilfsbedürftigen zu helfen, ist es die persönliche Pflicht, dies in die Tat umzusetzen. Unterlässt man dies, wird sich die Beziehung zu Gott verschlechtern. Hier besteht die Verpflichtung darin, die vorhandene Not eines jeden Mitmenschen zulasten unseres eigenen Wohles zu lindern. Dadurch können wir uns selbst immer mehr vervollkommen. Hierbei geht es nicht nur darum, den Armen zu helfen. Unsere Familienmitglieder oder gar unsere wohlhabenderen Freunde können diejenigen sein, die im Zuge unserer beruflichen oder freiwillig engagierten caritativen Arbeit unserer Hilfe bedürfen.

„Da stand ein Gesetzeslehrer auf, und um Jesus auf die Probe zu stellen, fragte er ihn: Meister, was muss ich tun, um das ewige Leben zu gewinnen? Jesus sagte zu ihm: Was steht im Gesetz? Was liest du dort? Er antwortete: Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit all deiner Kraft und all deinen Gedanken und: Deinen Nächsten sollst du lieben wie dich selbst. Jesus sagte zu ihm: Du hast richtig geantwortet. Handle danach, und du wirst leben. Der Gesetzesgeber wollte seine Frage rechtfertigen und sagte zu Jesus: Und wer ist mein Nächster? Darauf antwortete ihm Jesus: Ein Mann ging von Jerusalem nach Jericho hinab und wurde von Räubern überfallen. Sie plünderten ihn aus und schlugen ihn nieder; dann gingen sie weg und ließen ihn halbtot liegen. Zufällig kam ein Priester denselben Weg herab; er sah ihn und ging weiter. Auch ein Levit kam zu der Stelle; er sah ihn und ging weiter. Dann kam ein Mann aus Samarien, der auf der Reise war. Als er ihn sah, hatte er Mitleid, ging zu ihm hin, goß Öl und Wein auf seine Wunden und verband sie. Dann hob er ihn auf sein Reittier, brachte ihn zu einer Herberge und sorgte für ihn. Am anderen Morgen holte er zwei Denare hervor, gab sie dem Wirt und sagte: Sorge für ihn, und wenn du mehr für ihn brauchst, werde ich es dir bezahlen, wenn ich wiederkommen. Was meinst du: Wer von diesen dreien hat sich als der Nächste dessen erwiesen, der von den Räubern überfallen wurde? Der

Gesetzeslehrer antwortete: Der, der barmherzig an ihm gehandelt hat. Da sagte Jesus zu ihm: Dann geh und handle genauso!“ (Lk. 10:25-37)

Heinrich Pompey stellt akkurat und vollständig die typischen Bedürfnisse dar, die in einer Gesellschaft zu Tage treten können (Pompey, 1997, S.19-39). Er beleuchtet ferner den Grund, aus dem die Menschen gewillt sind zu helfen. Es ist von großem Belang, dass wir den Worten Pompeys weiterhin besonderes Gewicht beimessen, denn die Axt an der Wurzel des Baumes kommt in unseren westlichen Gesellschaften zunehmend zum Vorschein. Unsere Erlösung liegt in den Händen unseres Nächsten. Wir müssen helfen, da wir ansonsten unser Leben verlieren. Mag dieser Satz auch trivial klingen, so ist er doch von Bedeutung. Selbst die orthodoxe Kirche hat deutlich klargestellt, dass der wesentliche Effekt der guten Tat nicht zwangsläufig darin besteht, anderen zu helfen, sondern uns näher an das Reich Gottes zu führen (Van der Voort, 1997, S.182).

Als Christen können wir uns nur „bewähren“, wenn wir verdeutlichen, dass unsere Taten so gut wir können, dazu beitragen sollten, unserem Nächsten zu helfen. Diese Hilfe kann sich durch Almosenspenden auszeichnen oder durch die Bereitschaft christliche Werte zu verfechten, und zwar auch gegen die Mehrheit der Gesellschaft, während gleichzeitig eine Gesellschaft errichtet wird, die im Gegensatz zur Selbstsucht, ein einträchtiges Zusammenwirken der Normen des Rechts, der Moralität und der Religion sowohl für unsere eigene Vollkommenheit als auch für das Glück des anderen hervorbringt.

Mit Verweis auf Cohen erläutert Buber auf Basis der jüdischen Tradition radikal die Beziehung zwischen der Liebe zu Gott und unserer Verpflichtung einem anderen Menschen gegenüber. „If I love God ... then I no longer think of Him as the guard of morality on earth ... But as one who avenges the poor in world history: 'I love God who takes revenge for the poor' ... „In God I love the father of man“. Here „Father“ means „the protector and patron of the poor,“ because „I recognize people in the poor“. (Buber, 2017, S. 68)

Fragen zur Selbstreflexion

- Wie können die Konzepte der Spiritualität und Religiosität in Beziehung mit einem sozialen Arbeitgeber in kirchlicher Trägerschaft in Verbindung gebracht werden? Was bedeutet dies für den Arbeitgeber, den Arbeitnehmer und den Klienten?
- Welche Regeln können die Organisationen und Einrichtungen befolgen?
- Wie kann eine Einrichtung unter katholischer Trägerschaft sich von einer staatlichen unterscheiden?

Literatur

- Bajor Katolikus Akadémia (Bavarian Catholic Academy, 2004. 01. 19), J. Ratzinger J. Habermas – J. Ratzinger, *Ami megelőzi a politikát. A szabadelvű társadalom erkölcsi alapjairól (The Pre-Political Moral Foundations of a Liberal State)*, Mérleg 2004/1. 71-90.
- Bonhoeffer, D. (2020). *Ethik*. 6. Auflage. Gütersloher Verlagshaus.
- Buber, M. (2017). *Istenfogyatkozás*, Typotex, 68.

- Caritas Internationalis (2021). The Caritas Internationalis Management Standards (CI MS). Revised Version 2021. <https://www.caritas.org/wordpress/wp-content/uploads/2021/03/Revised-Caritas-Internationalis-Management-Standards-2021.pdf>
- Dal Toso, G. (2015). Ministry of Charity – Canon Law Rules and Theological Inspiration: The Motu Proprio „Intima Ecclesiae natura”. In G. Dal Toso, H. Pompey, R. Gehrig, J. Doležel, *Church Caritas Ministry in the perspective of Caritas- Theology and Catholic Social Teaching*, (pp.15-30). Olomouc: Palacký University Olomouc.
- Deutscher Caritasverband (2003). *Eckpunkte für Qualität in der verbandlichen Caritas. Positionspapier*.
https://www.caritaskoblenz.de/cms/contents/rcvkoblenz.caritas.d/medien/dokumente/verband/eckpunkte-fuer-quali/eckpunkte_qualitaet_dcv_2003.pdf?d=a&f=pdf
- Klein, F. (1997). Das Christliche Profil der Verbandscaritas aus rechtlicher Sicht, in H. Pompey (Ed.), *Caritas im Spannungsfeld von Wirtschaftlichkeit und Menschlichkeit* (pp.165-175). Würzburg: Echter.
- Fonk, P. (2017). Institutionelle Transformationsprozesse: Ethische Herausforderungen der Caritasmanagements zwischen Nächstenliebe und Wirtschaftlichkeit, in Baumann, K., *Theologie der Caritas. Grundlagen und Perspektiven für eine Theologie, die dem Menschen dient* (pp.207-220). Würzburg: Echter.
- Martínez, C. R., <https://akinsidepassage.org/2011/09/17/teresa-of-avila-called-an-antidote-to-new-age-deceits/>
- Nass, E. (2003). Orientierung Mensch. Die christlich-humanistische Alternative zur Diskurshörigkeit der offenen Gesellschaft. *Forum katholische Theologie*, 2, 114-122.
- Nass, E. (2019). „Postmoderne Ethik” – ein Oxymoron. Zum Verzicht auf substantielle Ethik. *Die Neue Ordnung*, 73(1), 46-54.
- Plato. *Kharmidész (Charmides)* 157a, In: Platón Összes Művei (Complete works of Plato) I. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984.
- Pompey, H. (2015). Theological foundations and shape of the Church’s Charitable Ministry. In G. Dal Toso, H. Pompey, R. Gehrig, J. Doležel, *Church Caritas Ministry in the Perspective of Caritas- Theology and Catholic Social Teaching* (pp.31-90). Olomouc: Palacký University Olomouc.
- Pompey, H. (1997). *Der leidende Mensch und die Solidarität der Menschen*. In H. Pompey (Ed.), *Caritas - Das menschliche Gesicht des Glaubens* (pp.19-39). Würzburg: Echter.
- Sheldrake, P. (2007). *A Brief History of Spirituality*. Wiley-Blackwell.
- Van der Voort, T. (1997). Theologie und Praxis der Diakonie in der russisch-orthodoxen Kirche. In H. Pompey (Ed.), *Caritas - Das menschliche Gesicht des Glaubens*. Würzburg: Echter, 182.
- The Changing Global Religious Landscape, <https://www.pewforum.org/2017/04/05/the-changing-global-religious-landscape/>
<https://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2017/04/07092755/FULL-REPORT-WITH-APPENDIXES-A-AND-B-APRIL-3.pdf>
https://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2015/03/PF_15.04.02_ProjectionsFullReport.pdf

Google Ngram Viewer, <https://books.google.com/ngrams/info>

Langfristige Projektion der Kirchenmitglieder und des Kirchensteueraufkommens in
Deutschland, [https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/projektion-2060-ekd-vdd-
factsheet-2019.pdf](https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/projektion-2060-ekd-vdd-factsheet-2019.pdf)

III.5. Die Unterstützung von Spiritualität in Strukturen helfender Organisationen

DOI: 10.6094/UNIFR/222779

Daniela Blank

Karel Simr

Einleitung

In diesem Kapitel werden den Lesern zwei Beispiele dafür vorgestellt, wie Spiritualität in den Strukturen helfender Organisationen unterstützt wird. Die Beispiele wollen lediglich den Raum für die Reflexion dieses Themas aus einer organisatorischen Perspektive der Sozialen Arbeit eröffnen. Aufgrund des Hintergrunds der Autoren sind die Beispiele aus Deutschland und der Tschechischen Republik genommen.

Was Sie von diesem Kapitel bekommen können

Wissen

Sie können mögliche Implementierungswege von spirituellen Elementen in eine Organisation im Hinblick auf verschiedene Ebenen einer Organisation beschreiben.

Fähigkeiten

Sie können eine Matrix-Vorlage über die christliche Prägung einer Unternehmenskultur auf eine soziale Organisation anwenden und weitere Ideen zur Umsetzung von Spiritualität in den Strukturen entwickeln.

1. Grundbegriffe: Organisation, Spiritualität – Definitionen und Einleitung in die Problematik

Der Bereich der sozialen Hilfe – wie auch andere – dominiert im modernen System der Organisation. Aus systemtheoretischer Sicht garantiert die formale Organisation Verlässlichkeit und Langfristigkeit bei der Erfüllung verschiedener Funktionen auch in den Bedingungen einer komplexen Gesellschaft (z.B. Luhmann 1997, 826). Nach Ralf Wetzels sind für Organisationen folgende Merkmale prägend:

1. Organisationen reproduzieren sich selbst im Kommunikationscode der Entscheidung (vor allem über Programm und Mitgliedschaft).
2. Organisationen haben die Mitgliedschaft als Inklusionsmodus.
3. Organisationen bilden formalisierte Strukturen.
4. Organisationen regulieren sich als Kommunikationen der Entscheidungen über Entscheidungsprämissen. (Wetzels 2004, 124)

In der Realität können wir aber nicht über helfende Organisationen nur in diesem engen Sinne sprechen. Gegenwärtiges organisiertes Helfen ist dadurch charakterisiert, dass es verschiedene Schichten durchdringt. Neben der Ebene der Organisation mit dem Akzent auf Entscheidungen über Programm und Personal existiert auch die Ebene der Interaktion und

persönlichen Beziehungen zwischen Klienten und Mitarbeitenden und zwischen Klienten und Mitarbeitenden untereinander, die sich der klaren Unterordnung der Organisationslogik entzieht. Darüber hinaus muss an die Ebene der Gesellschaft gedacht werden, in der helfende Organisationen an der Erfüllung der Funktion der Hilfe als Inklusion der Einwohner, die von sozialer Exklusion bedroht sind, teilnehmen. Die Komplexität dieser mehrdimensionalen Wirklichkeit können wir als russische "Matrjoska" darstellen, die aus verschiedenen Ebenen zusammengesetzt ist, dabei ein gemeinsames Ganzes bildet und gleichzeitig relative Autonomie bewahrt.

Helfende Organisationen haben einen hybriden Charakter. Sie verbinden verschiedene Rationalitäten, soziale Systeme und Formen der Kommunikation, die von verschiedenen Disziplinen reflektiert werden (z.B. Religion, Ökonomie, Recht, Soziale Hilfe usw.).

Soziale Organisationen können heutzutage nur überleben, wenn sie ein Qualitätsmanagement betreiben. Zum einen müssen sie sich im Wettbewerb am Markt der sozialen Organisationen behaupten, sich also am Markt positionieren, zum anderen – und das gilt insbesondere bei wertorientierten Unternehmen – auch in die Organisation hinein ihre Werte authentisch leben. Die jeweilige Unternehmensphilosophie wird in sozialen Organisationen meist durch ein Leitbild ausformuliert, welches sich auch in der Unternehmenskultur widerspiegeln sollte (vgl. Haderlein, 2003, 23).

2. Zwei Beispiele: Wie können christliche Sozialunternehmen eine christliche Spiritualität implementieren?

Im Folgenden werden zwei Beispiele aus christlichen Sozialunternehmen angeführt, wie Spiritualität in Unternehmen implementiert werden kann. Auch wenn diese Unternehmen einen christlichen Wertehintergrund mitbringen, kann das Vorgehen auch nicht-christliche Unternehmen im Sozialwesen inspirieren. Spiritualität soll als eine fundamentale Dimension für alle Organisationen verstanden werden. Bei den Mitarbeitenden sind bereits Spiritualitäten vorhanden, die sie mitbringen.

Zunächst werfen wir einen Blick darauf, wie diese Spiritualitäten in einer deutschen Studie bei Mitarbeitenden festgestellt wurden.

In der 2016 veröffentlichten Studie mit einer Befragung von 17000 Mitarbeitenden der Caritas in der Diözese Würzburg, zum einen durch leitfadengestützte Interviews mit 30 Personen sowie mit einer standardisierten Befragung durch einen Fragebogen (vgl. Ebertz; Segler, 2016; 43, 86, 102, 106) wurde u.a. ein so genanntes Kirchlichkeitsprofil der Mitarbeitenden erstellt:

Unter den Mitarbeitenden waren 79% römisch-katholisch, 15,8% evangelisch und lediglich 0,3% nicht-christlich. Nun sagt die bloße Zugehörigkeit zu einer Konfession und Religionsgemeinschaft noch wenig über die eigene Spiritualität und den Glauben aus. In der Befragung wurden hierzu weitere Elemente abgefragt. So stimmten über 69% der Befragten der Aussage zu, dass das Christentum „Fundament ihres persönlichen Wertesystems“ sei. Über 81% der Befragten glaubten an eine höhere Macht oder an ein höheres Wesen; 84% der Befragten glaubten an ein Leben nach dem Tod.

Diese kurzen Einblicke deuten darauf hin, dass eine grundsätzliche Offenheit der Mitarbeitenden gegenüber Spiritualität und Religiosität vorhanden sein muss, was eine Implementierung von spirituellen Elementen in die Unternehmensführung sicher vereinfachen sollte.

2.1. Diözesancaritasverband Rottenburg-Stuttgart und Paul-Wilhelm von Keppler-Stiftung (Deutschland)

Im Diözesancaritasverband Rottenburg-Stuttgart sowie der Paul Wilhelm von Keppler-Stiftung wurde ein dreijähriges Projekt zur spirituellen Bildung der Mitarbeitenden durchgeführt, dessen Hintergrundgedanken an dieser Stelle vorgestellt werden. Das Projekt wurde mittlerweile in eine Stelle überführt und ist somit bei beiden Trägern fest integriert. Das Konzept wurde „Mitarbeiterseelsorge und spirituelle Bildung“ genannt und beinhaltete die drei Schwerpunkte Mitarbeiterseelsorge (i.S.v. Seelsorge für die Mitarbeitenden), spirituelle Bildung sowie spirituelle Kultur. An dieser Stelle soll vor allem auf die Umsetzung der Implementierung spiritueller Bildung eingegangen werden. Hier wurden folgende Elemente Teil des Konzepts (vgl. Reber, 2009, 75ff):

- Impulstexte und Ansprachen /Tagungsimpulse
- Thematische Einheit zu „Spiritualität der Caritas“
- Seminare im Rahmen von Fort- und Weiterbildung, z.B. „Einführung in das christliche Menschenbild“, „Einführung in die Sozialethik“ sowie zu Strukturen der Katholischen Kirche
- Ethikforum (offenes Gesprächsforum, ethische Fragestellungen mit konkreten Fallbeispielen besprechen)

Reber ist der Auffassung, dass die „spirituelle Kompetenz“ in den Kompetenzprofilen der Mitarbeitenden der Caritas verankert werden sollte, was im Diözesancaritasverband Rottenburg-Stuttgart innerhalb der Projekte „Leistungsprofile“ sowie „Basisqualifikation“ tatsächlich durchgeführt wurde (vgl. Reber, 2009, 95). Darüber hinaus hat der Diözesancaritasverband das Thema Spiritualität in seinem Leitbild verankert. Es beinhaltet drei Aspekte für eine christlich-spirituelle Unternehmenskultur: Eine Unterbrechungskultur, eine (Selbst-)Reflexionskultur sowie eine Gebetskultur.

Nicht verschwiegen soll an dieser Stelle, dass die beiden genannten Träger christliche, (genauer: katholische) Träger darstellen. Auf die Frage nach einer potenziellen Übertragbarkeit kann ein nicht-christlicher Träger eines sozialen Unternehmens, welcher Spiritualität in seinem Unternehmen implementieren will, allerdings „ebenfalls von den Ausführungen profitieren [...], gibt es doch ein gemeinsames Grundanliegen: Auch sie lassen sich in Dienst nehmen für Menschen in Not und treten ein für Menschenwürde und Menschenrecht.“ (Reber, 2009, 9)

2.2. Tschechien: ein Beispiel aus der Diakonie EKBB

In der Diakonie der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder (EKBB), der größten protestantischen Kirche in Tschechien, wird für neue Mitarbeitende ein Kurs mit dem Titel „Willkommen in der Diakonie“ angeboten. Dieser Kurs besteht aus drei Teilen. In dem

ersten Teil werden die Teilnehmenden mit der Diakonie bekannt gemacht – mit ihrer Führung und Historie einschließlich der Problematik der Beziehung zur Kirche. Im zweiten Teil bekommen sie einen Überblick über die Dienste in der Diakonie. Der dritte Teil ist den Informationen über die evangelische Kirche als Träger gewidmet. Die Auffassung der Bildung im Rahmen dieses Kurses geht von der Realität aus, dass Diakonie in der Tschechischen Republik in einer stark säkularisierten Situation wirkt und ihre Mitarbeitenden meist keine Mitglieder einer Kirche sind. Die Lektoren bemühen sich darum, zumindest ein elementares Bewusstsein über Diakonie und Kirche mitzugeben. Der darauf aufbauende Kurs „Diakonische Werte – Ethische Aspekte der Arbeit in den sozialen Diensten – Einleitung in die Problematik“ widmet sich allgemein der Rolle der Werte im persönlichen Leben sowie in der Organisation und stellt insbesondere die diakonischen Werte vor (siehe 4). Beide Kurse sind Teil der Pflichtbildung.

3. Ebenen der Implementierung

Zunächst werfen wir einen Blick auf die Frage, auf welchen Ebenen der Organisation die Verantwortung der Implementierung liegt und wo sie Erfolg verspricht. Weiter werden die Möglichkeiten der Implementierung spiritueller und ethischer Elemente in einer Institution in Bezug auf die verschiedenen Ebenen einer Organisation betrachtet.

Wenn organisationale Strukturen verändert werden sollen (Stichwort Change Management) gibt es zwei Optionen, wie dies geschehen kann. Entweder gibt es eine Bewegung, die sich von unten her formiert und ein Thema in der Organisation verankern kann (Bottom-up). Eine weitere Möglichkeit besteht darin, von der Ebene des Managements her ein Thema in das Unternehmen zu implementieren (Top-down). Beide Optionen bringen positive Elemente mit sich, die nicht zu vernachlässigen sind: Bei einem Bottom-up-Prozess können wir von einer hohen Energie ausgehen, die von Seiten der Mitarbeitenden eingebracht wird, da es um „ihr“ Thema und ihre Bedürfnisse und Wünsche geht. Wenn (!) dies von der Leitung aufgenommen wird, kann ein fruchtbarer Prozess auf den Weg gebracht werden. Bei einem Top-down-Prozess ist es möglich, ein Thema querschnittsmäßig und auf allen Ebenen des Unternehmens zu verankern.

Die möglichen negativen Elemente liegen bei beiden Prozessen auf der Hand: Die Gefahr besteht, dass entweder die Leitung das Thema nicht ernst nimmt und gar unterdrückt (Bottom-up) oder aber die Mitarbeitenden bearbeiten die ihnen von „oben“ auferlegte Thematik zwar, sind aber nicht intrinsisch dabei und können so eine Thematik torpedieren (Top-down).

Für den letzten Fall hier ein Beispiel: Die Leitung eines Caritasverbandes möchte die Spiritualität ihrer Mitarbeitenden fördern und beschließt, verpflichtende Mitarbeitergottesdienste durchzuführen. Eine solche Verpflichtung widerspricht zum einen dem freiwilligen Charakter des *Gottesdienstes*, und zum anderen wirkt sie sich wohl nicht förderlich auf eine positive Grundhaltung gegenüber einer christlichen Spiritualität aus.

Trotz dieser Gefahr konzentrieren wir uns an dieser Stelle vor allem auf die Top-Down-Strategie. Dies kann in der Tat erfolgsversprechend sein, da die Möglichkeit einer

querschnittmäßigen Implementierung besteht, und zwar zum einen horizontal (also allen Abteilungen) und auch vertikal (auf allen Ebenen).

Blicken wir auf die verschiedenen Ebenen einer Organisation, so können wir in Bezug auf die Implementierung von Spiritualität sowie Ethik die folgenden Ebenen unterscheiden, welches sich auch auf die Art und Weise der Implementierung auswirkt:

- a. Suprasysteme: Wohlfahrtssystem (inklusive damit verbundener Wettbewerb); Kommunikation des Leitbilds, der Unternehmensphilosophie (nach außen hin)
- b. System: Implementierung im Leitbild des Unternehmens auf der Führungsebene; Professionelle Beziehung der Mitarbeitenden zu den Klienten
- c. Subsystem: Implementierung in den organisationalen Substrukturen; Förderung der spirituellen Bildung bei den Mitarbeitenden (Wissen – Können – spirituelle Methodenkompetenz)

In seiner Dissertation stellt der Diakoniewissenschaftler Andreas Einig dar, wie Spiritualität in einem diakonischen Unternehmen in die Personalentwicklung als auch Organisationsentwicklung einbezogen werden kann. Einig bezeichnet Spiritualität als „vornormative Dimension diakonischer Unternehmen“ (Einig, 210) die sich auf die weiteren Ebenen in Bezug auf Mission, Identität, Werte, Fähigkeiten und Verhalten auswirkt.

Die Frage danach, was eine Organisation für die Mitarbeitenden selbst macht und wie mit ihnen umgegangen und kommuniziert wird, stellt die Grundlage dar für eine erfolgreiche Implementierung von Spiritualität.

Hierbei stellt die Freiwilligkeit auf der Ebene der Mitarbeitenden eine obligatorische Voraussetzung für eine erfolgreiche Umsetzung dar – ebenso die Entscheidungen des Personalmanagements in Bezug auf Führungskräfte, welche authentisch zu den Werten des Leitbilds stehen sollten.

4. Konkretion: Matrix-Vorlage

Wie kann sich konkret eine christliche Spiritualität in einer Einrichtung äußern und wie kommen wir dahin? Stellen wir uns hierzu zunächst die Frage danach, was denn die Aufgabe einer karitativen Organisation ist. Auf allen oben genannten Ebenen können wir nun weiter unterschiedliche Dimensionen der Implementierung einer christlichen Prägung unterscheiden.

Der katholische Theologe Paul Hüster verweist hier auf die Enzyklika „Deus caritas est“ und bringt die Grundvollzüge der Kirche als Elemente ins Spiel (vgl. Hüster 31). Als kirchliche Einrichtung verfolgen auch caritative Einrichtungen den christlichen Sendungsauftrag. Im Blick auf die Wesensvollzüge der christlichen Kirchen *diakonia*, *leiturgia* und *martyria* können diese als Hilfestellungen dienen, wie Hüster dies mithilfe einer Matrix-Vorlage empfiehlt. Neben den Grundvollzügen stellt die *coinoia* als Gemeinschaft der Kirche einen weiteren Aspekt dar, welcher die Mitarbeitenden als Dienstgemeinschaft versteht. Hüster verbindet diese Elemente in einem praktischen Beispiel in einer Matrix, indem er die genannten Wesensvollzüge samt *coinoia* auf den drei Ebenen der Klienten, Mitarbeitenden

und der Führungsebene betrachtet. Hüster weist darauf hin, dass diese Matrix-Vorlage jeweils angepasst, sowie mit den Mitarbeitenden gemeinsam gefüllt werden müsse.

Tabelle 1: Matrix zur Christlichen Prägung der Unternehmenskultur

Christliche Prägung der Unternehmenskultur	Ebenen	
	Patienten Bewohner*innen Klienten	Mitarbeitende Einrichtung Organisation Leitung
<i>Dimension</i>		
Diakonie		
Verkündigung		
Liturgie		
Kirchliche Gemeinschaft		

Quelle: Hüster, 32.

Zunächst empfiehlt sich, die Matrix mit den Elementen zu füllen, die in der Organisation bereits implementiert sind, um dann in einem weiteren Schritt zu schauen, welche Bereiche noch gefüllt werden können. Dabei sollte auf der Ebene der Klienten insbesondere von den Bedürfnissen derselben ausgegangen werden. Sind die Wünsche und Bedürfnisse der Klienten bekannt oder müssen diese erst noch erfragt werden?

5. Spirituelle Kompetenz: Wissen, Können, Methodik

Auf der Ebene der Mitarbeitenden ist es möglich, eine spirituelle Bildung zu fördern, wie dies Joachim Reber mit seiner Erfahrung aus dem Projekt im Diözesancaritasverband Rottenburg-Stuttgart vorschlägt. Reber ist der Auffassung, dass „spirituelle Bildung“ eine Aufgabe caritativer Einrichtungen im Sinne einer „Förderung spiritueller Kompetenz“ sei (Reber, 58). Er führt dabei verschiedene Dimensionen spiritueller Kompetenz aus und gibt konkrete Praxisbeispiele, um eine spirituelle Bildung zu fördern. Reber differenziert verschiedene Dimensionen spiritueller Bildung: Wissen, Können und Methodik.

5.1. Wissen

Die Mitarbeitenden einer caritativen Einrichtung benötigen zunächst ein Know-How des caritastheologischen Grundverständnisses. Darüber hinaus sollten die Mitarbeitenden ein Verständnis für den Begriff der Spiritualität erwerben, vor allem, wenn ein Spiritualitätsverständnis im Leitbild des Unternehmens verankert ist. Der Begriff Spiritualität, der an sich bereits problematisch ist, da er unterschiedlich inhaltlich gefüllt werden kann und zuweilen gar als „Containerbegriff“ bezeichnet wird, muss von Seiten der Institution gefüllt werden. Was ist mit Spiritualität gemeint, wenn wir ihn in der Einrichtung und im Leitbild verwenden?

Reber ist dabei der Auffassung, dass „für die Spiritualität einer Organisation nicht entscheidend [sei] (...), was gemacht wird, sondern warum dies gemacht wird. Entscheidend ist der Geist, der in den Kerzen, Ritualen, Gebeten oder Gottesdiensten zum Ausdruck

kommen soll.“ (Reber, 60) Dieser Blick auf das *warum* eines religiös-spirituellen Elements ist ein Blick hinter die Kulissen und sorgt dafür, dass die Kulissen (um bei dem Bild zu bleiben), keine bloßen Kulissen sind oder gar um der Kulissen wegen ausgeführt werden. Es sorgt für ein tieferes Verständnis bei den Mitarbeitenden, die ja Teil der jeweiligen Rituale werden, indem sie beispielsweise eine Kerze anzünden, ein Gebet sprechen oder zum Gottesdienst führen oder begleiten.

Auch das Wissen um Existenzdeutungen (insbesondere auch andere als die eigene Existenzdeutung) – mit transzendierender Perspektive steht im Vordergrund einer Aus-Bildung. Reber setzt dabei voraus „dass jeder Mensch in irgendeiner Form eine ‚Existenzdeutung‘, ein ‚Lebenskonzept‘ und eine – zumindest implizite – Vorstellung vom gelingenden Leben hat.“ (Reber, 61) Insofern spricht Reber jedem Menschen bereits eine gewisse spirituelle Komponente zu, er bringt also bereits etwas mit, auf das aufgebaut werden kann. „Wenn ein Mensch seinen Lebensweg unter der Maßgabe betrachtet, dass es ein – himmlisches – ‚Ziel‘ gibt, wird er das, was hier und heute geschieht, grundsätzlich anders einordnen. (...) Er deutet seine Existenz aus einer transzendierenden Perspektive heraus.“ (Reber, 62). Auch die Kenntnis des christlichen Menschen- und Gottesbildes kann Inhalt der Weiterbildung der Mitarbeitenden sein. Da das Projekt, welches Reber beschreibt, in einem Caritasverband durchgeführt wurde, handelt es sich um christlich-katholische Elemente, die sich vor allem in Bezug auf das Element Wissen niederschlagen.

5.2. Fähigkeiten

Das Wissen um die Symbolik christlich-katholischer Elemente allein ist nicht ausreichend für die spirituelle Kompetenz der Mitarbeitenden. Es braucht darüber hinaus eine existentielle Analyse- und Transferfähigkeit „sich in die verschiedenen Lebensmodelle und Lebensentwürfe einzufühlen“ (Reber, 64). Hier geht es also vor allem auch um eine Empathiefähigkeit gegenüber den Klienten.

Ebenfalls spricht Reber die Fähigkeit zur christlichen Existenzdeutung an, also konkret eine Situation von Menschen mit den „Maßstäben des Evangeliums zu messen“ (Reber, 64).

Darüber hinaus steht eine Dialogfähigkeit bezüglich der eigenen Vorstellung vom Leben im Vordergrund. Für Reber setzt dies voraus, „über die eigene Vorstellung vom (gelingenden) Leben sprechen zu können“ (Reber, 64).

Die Mitarbeitenden sollen eine Sensibilität für „heilige Zeiten“ und existenzielle Themen haben können. Hier geht es auch um persönliche Erfahrungen mit der eigenen Verletzlichkeit und Verwundbarkeit, wo oft existentielle Themen auftreten.

Eine christliche Organisation kann hier zum einen Mitarbeiterseelsorge anbieten (hier befinden wir uns auf der Ebene der Leitung/Organisation), welche den Mitarbeitenden als Mensch mit seinem spezifischen Thema anspricht, und darüber hinaus im Rahmen von spiritueller Bildung sensibel für heilige Zeiten machen.

5.3. Spirituelle Methodenkompetenz

Geht es um die konkrete Anwendung des Wissens und des Könnens ist laut Reber eine spirituelle Methodenkompetenz notwendig. Dazu gehört auch, Unterbrechungen in die Arbeit einzubringen sowie Zeiten der Ruhe und des Nicht-Arbeitens. Dies kann sich äußern durch ein Schild mit der Aufschrift „Bitte nicht stören“ sowie durch Exerzitien, die den Arbeitsalltag unterbrechen. Darüber gehört auch eine Sprachfähigkeit zur spirituellen Methodenkompetenz, die sich beispielsweise (aber nicht ausschließlich) in dem Sprechen eines Gebetes äußern kann (wobei auch das Spüren um den richtigen Zeitpunkt und das Wissen um die Offenheit des Gegenübers relevant sind).

Zur Methodenkompetenz gehört weiter eine liturgische Kompetenz bzw. eine Symbolkommunikation. Dies beinhaltet das Wissen um die Bedeutung von Symbolen als auch das Wissen um die Durchführung bestimmter Rituale.

Das **Symbol** (empirisches und Bedeutung desselben) zielt auf zwei Funktionen ab: zum einen ist es eine Darstellung und zum anderen dient es der Gemeinschaftsbildung. Dabei muss die Symbolsprache allerdings bekannt sein. Ein Beispiel stellt das Logo der Caritas dar, welches für ein „Programm“ steht und zugleich dem Identifikationsprofil dient (Reber, 73).

Ein **Ritual** (welches durch ein bestimmtes Ablaufschema charakterisiert und von Wiederholbarkeit gekennzeichnet ist) hat verschiedene Funktionen: Es kann als Handlungsmuster in Krisensituationen dienen, zur Strukturierung von Kommunikation und Interaktion als auch zur Strukturierung von Zeit.

5.4. Haltung

Das notwendige Wissen können sich Mitarbeitende durch Seminarangebote aneignen, dieses in die Praxis transferieren und ihre spirituelle Methodenkompetenz ausarbeiten.

Über diese drei Elemente hinaus, die Reber vorschlägt, bietet sich ein viertes Element als Ergänzung an, und zwar die Haltung der Mitarbeitenden den Klientinnen und Klienten gegenüber. Hier stellt sich unter anderem auch die Frage nach dem vorhandenen Menschenbild. Dieses wirkt sich in direkter Weise auf den Umgang und in der Kommunikation aus.

Somit steht die Haltung über allen genannten Elementen, bzw. stellt in gewisser Weise deren Grundlage dar. Das bloße Wissen um das christliche Menschenbild beispielsweise führt noch nicht automatisch zu Handlungsimpulsen. Erst die persönliche Überzeugung macht den Unterschied aus.

Die Haltung, die in die tägliche Arbeit mit Klientinnen und Klienten einfließt, geht über die professionelle (und notwendige!) Fachkompetenz hinaus. Somit sind die Mitarbeitenden immer auch mit ihrer eigenen Person und Persönlichkeit eingebunden.

6. Spirituelle Kultur: Das Konzept der diakonischen Unternehmenskultur nach Beate Hofmann

Joachim Reber unterscheidet zwei Zugänge zum Thema der Spiritualität in der Organisation: Zum einen den additiven (Angebote spiritueller Aktivitäten) und zum anderen den integrativen („Geist“, der in der Organisation herrscht) Zugang. In diesem zweiten Zugang geht es um die Bildung einer christlichen Organisationskultur (Reber 2013, 219). Die Entfaltung dieses Konzepts hängt mit dem Suchen nach der Identität in christlich-caritativen Organisationen zusammen. Traditionell wurde die diakonische und caritative Arbeit mit religiöser Motivation verbunden (z.B. bei Diakonissen, Ordensleuten usw.) Die Arbeit in der Caritas und Diakonie ist heute nur teilweise durch eine persönliche christliche Motivation oder Charismen der Mitarbeitenden profiliert. Für die moderne Hilfe ist charakteristisch, dass sie sich durch organisierte Soziale Arbeit realisiert. Durch die Pflege einer diakonischen Unternehmenskultur ist es möglich, eine christliche Prägung der Organisation beizubehalten und sie zugleich von Einzelnen und ihrer Motivation loszubinden (Moos 2018, 94-95).

Ein Beispiel der Konzeptualisierung der Unternehmenskultur in einem christlichen Geist ist das Modell der diakonischen Kultur, welches sich um die Integration der Religion in die Gesamtheit des Organisationslebens bemüht. Dieses Konzept geht aus dem organisationstheoretischen Beitrag von Edgar Schein und Geert Hofsted mit Mehr-Ebenen-Differenzierung aus. Beate Hofmann illustriert die diakonische Kultur mithilfe des Bildes der Wasserlilie. Die Pflanze wächst aus den Wurzeln, welche im Boden verborgen bleiben. Das stellt die Grundannahme der Diakonie im christlichen Glauben, im Menschenbild und der Weltdeutung dar. Der Stängel repräsentiert die Werte und ethischen Prinzipien, in denen sich die christliche Auffassung „kondensiert“ und kann die praktischen Entscheidungen im Leben der Organisation steuern. Der sichtbare Part der Wasserlilie ist die Blüte auf der Oberfläche. Sie repräsentiert die „Artefakte“ der diakonischen Kultur wie die Architektur, Symbole, Rituale, Geschichte, Sprache usw. (Hofmann 2008, 15). Der Begriff Kultur akzentuiert zugleich, dass man sie nicht schaffen, sondern nur geduldig und langfristig züchten kann (das Wort Kultur stammt vom lat. colere – pflegen). Die entscheidende Rolle bei der Pflege einer diakonischen Kultur trägt das Management der Einrichtung. Die Bedeutung dieses Konzepts beruht in seinem ganzheitlichen Zugang und darin, dass es das Denken nur in den Kategorien der Leitbilder und Werte überwindet (siehe 4). Es akzentuiert auch die in dem üblichen Leben oft unsichtbaren Voraussetzungen des christlichen Glaubens, in denen es wurzelt. Und es endet nicht bei bloßen Formulierungen „auf dem Papier“, sondern strebt eine lebendige Gestalt im Leben der Organisation in Form der sichtbaren Artefakte an.

7. Problematik der Leitbilder und der Werte-Arbeit in den Organisationen

Das Denken in den Kategorien von Werten und die Bildung von Leitbildern hat ihren Ursprung im Qualitätsmanagement. Werte sind „die Größen, an denen Leute ihr Verhalten orientieren“ (Nauerth 2014, 32). Der Begriff trägt - trotz späterer philosophischer und sozialwissenschaftlicher, also qualitativer Bedeutung - im Kern seines Ursprungs auf dem Gebiet der Mathematik und Ökonomie auch eine damit verbundene quantitative Verwendung in sich. Wie gezeigt wurde (siehe 1), stellt die Akzentuierung auf die Werte

eines Unternehmens eine wichtige Gestalt der Profilierung der Organisation dar, die für ein christlich orientiertes soziales Unternehmen zugleich abnehmend ist.

Aus der Sicht des Mehr-Ebenen-Modells der Organisationskultur stellen Werte ein Mittelteil dar, sie sind die Stängel, eine Verbindung zwischen Wurzeln und Blüte. So formulierte beispielsweise die Diakonie der EKBB in Tschechien im Jahr 2017 folgende vier Werte als konstitutiv für sich: Barmherzigkeit, Fachkompetenz („Fortelnost“⁴⁾ Gemeinschaft und Hoffnung. Außer der Fachkompetenz bringen alle Werte den christlichen Glauben zum Ausdruck und stellen demnach einen klaren Bezug der Organisation zu ihren Wurzeln her. Problematisch ist aber die Möglichkeit der Operationalisierung dieser „Hoch-Werte“. Wie ist es möglich in die Strukturen des Sozialunternehmens und in die professionelle soziale Arbeit Barmherzigkeit, Gemeinschaft und Hoffnung zu implementieren, ohne ihre tiefe theologische Bedeutung zu verlieren? Ein weiteres Beispiel stellen die Werte dar, die eine diakonische Einrichtung in Westböhmen für sich aufgestellt hat: die Achtung, die Zusammenarbeit und die Wahrhaftigkeit. Diese Werte klingen zwar nicht explizit christlich, korrespondieren aber sehr gut mit der christlichen Sicht und es ist möglich ihre Anwendung in der Praxis sehr leicht zu kontrollieren.

Maak und Ulrich stellen für die Bildung von Leitbildern folgende allgemeine Forderungen vor:

1. Inklusivität (Formulierungen müssen für alle Beteiligten akzeptabel sein – also für Mitarbeitende als auch z.B. für Klientinnen und Klienten)
2. Glaubwürdigkeit (das Leitbild muss realistisch sein und gelebte Werte der Organisation ausdrücken)
3. Erstrebenswerte Zielformulierung (die Äußerung muss zur Kooperation zur Erreichung der Ziele motivieren)
4. Klarheit (das Leitbild sollte keine Phrasen benutzen)
5. Konkretheit (Formulierung muss konkrete Schritte ermöglichen und ihre Kontrollierbarkeit muss gewährleistet sein) (Arnold et al. 2017, 113)

8. Schlussfolgerungen

Wir haben gesehen, dass Spiritualität in einem sozialen Unternehmen auf verschiedene Art und Weise implementiert werden kann. Gehen wir von einem „Top-down“-Szenario aus, so ist es das Management, welches Verantwortung für die Einführung trägt. Dieses sollte verschiedene Ebenen der Implementierung im Blick haben: Die Ebene der Klientinnen und Klienten, die Ebene der Mitarbeitenden als auch die Ebene des Managements selbst.

Ein paar konkrete Beispiele für die Umsetzung wurden in diesem Artikel genannt:

- Einbezug von Spiritualität und Ethik in das Leitbild des Unternehmens
- Spirituelles Coaching der Leitungsgremien
- Seelsorgerliche Begleitung von Mitarbeitenden (Führungskräfte einbezogen)
- Spirituelle Bildung: Angebote für Mitarbeitende (spezielle Angebote für Führungskräfte)
- Etablierung von Räumen und Zeiten für die Ausübung von Spiritualität

- Einrichtung von Ethik-Kommissionen
- Supervisionsangebote
- Pflegen einer diakonischen Kultur
- Formulierung von für die Organisation wichtigen Werten
- ...

Diese Liste ist keinesfalls vollständig, sondern soll Sie dazu ermutigen, diese Elemente in Ihrer Praxis auszuprobieren und möglicherweise weitere Elemente hinzuzufügen.

Fragen zur Selbstreflexion

- Denken Sie an eine soziale (christliche) Organisation, die Sie bereits kennen. Nehmen Sie nun die Matrix von Paul Hüster zu Hilfe und notieren Sie sich, welche Elemente in der Organisation vorhanden sind. Schauen Sie sich dann die Bereiche an, in denen keine Angebote vorhanden sind. Welche Ideen haben Sie für konkrete Angebote?
- Stellen Sie sich vor, Sie sind ein führendes Mitglied einer sozialen Organisation (z.B. als Abteilungsleitung) und möchten das (christliche) Profil der Organisation schärfen. Wie würden Sie konkret vorgehen und warum?
- Denken Sie an eine soziale Organisation, die Sie etwas besser kennen (recherchieren Sie gegebenenfalls). Im Hinblick auf das Wasserlilien-Modell von Beate Hofmann einer diakonischen Kultur: Wo liegen die Wurzeln der Organisation, was sind die Stängel und was ist in der Blüte sichtbar?

Literatur

- Arnold, M., Bonchino-Demmler, D., Evers, R., Hussmann, M., Liedke, U. (2017) *Perspektiven diakonischer Profilbildung. Ein Arbeitsbuch am Beispiel von Einrichtungen der Diakonie in Sachsen*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Ebertz, M.N.; Segler, L. (2016). *Spiritualitäten als Ressource für eine dienende Kirche. Die Würzburg-Studie*. Würzburg: Echter.
- Einig, A. (2013) *Wie im Himmel so auf Erden: Spiritualität in der Personal- und Organisationsentwicklung*. Hochschulschrift: Dissertation. Baden-Baden: Nomos Verlag.
- Haderlein, R. (2003). *Wertorientiertes Qualitätsmanagement in caritativ-diakonischen Einrichtungen der katholischen Kirche. Eine empirische Studie zur Kriterienforschung bei wertorientierten Qualitätsmanagementkompetenzen*. [Dissertation, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg]. Studien zur Theologie und Praxis der Caritas und Sozialen Pastoral. Echter.
- Hofmann, B. (2008) *Diakonische Unternehmenskultur. Handbuch für Führungskräfte*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Hüster, P. (2016). Der diakonische Sendungsauftrag: Inkulturation in der Unternehmenskultur kirchlicher Sozialunternehmen. In P. Hüster, H. Hobelsberger, A. Hellwig (Ed.). *Christliche Organisationskultur prägen. Ansätze im kirchlichen Gesundheitswesen* (9-47). Freiburg: Lambertus.
- Luhmann, N. (1997). *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Moos, T. (2018). *Diakonische Kultur. Begriff, Forschungsperspektiven, Praxis*. Stuttgart: Kohlhammer.

- Nauerth, W. (2014) *Werteorientiertes Management mit Kennzahlen. Unternehmensethische Grundlagen, wertorientierte Konzepte, diakoniespezifische Konkretionen*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.
- Nauerth, M., Hahn, K., Tüllmann, M., Kösterke, S. (Hg.) (2017) *Religionssensibilität in der Sozialen Arbeit. Positionen, Theorien, Praxisfelder*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Reber, J. (2009). *Spiritualität in sozialen Unternehmen. Mitarbeiterseelsorge – spirituelle Bildung – spirituelle Unternehmenskultur*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Reber, J. (2013). *Christlich-spirituelle Unternehmenskultur*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Wetzel, R. (2004). *Eine Widerspenstige und keine Zähmung. Systemtheoretische Beiträge zu einer Theorie der Behinderung*. Heidelberg: Carl-Auer-Systeme Verlag.

III.6. Leadership in der Sozialen Arbeit und Spiritualität

DOI: 10.6094/UNIFR/222780

Klaus Baumann

Einleitung

Dieses Kapitel beleuchtet die Herausforderungen von Führung und Leitung (im Folgenden: Leadership) in der Sozialen Arbeit und ihre fortwährende Verbindung zur Spiritualität, mit einem besonderen Fokus auf die Person der Führungskraft. Sozialarbeiterinnen wollen durch ihre Arbeit etwas verändern und auf die Prävention und die Bewältigung sozialer Probleme ihrer Klienten einwirken, sowie auf die Förderung der sozialen Entwicklung.

Leadership ist folglich (1) eine wichtige Dimension der Sozialen Arbeit selbst und auch eine facettenreiche Aufgabe für Sozialarbeiterinnen in Einrichtungen. Zwar ist die Spiritualität ein ungewöhnliches Thema in der Führungstheorie (2), allerdings stellt sie sich nicht nur als potenziell nützlich für eine bessere Stressbewältigung in Führungspositionen heraus; die kontinuierliche reflektive Selbstkompetenz der Sozialarbeiterinnen ist eine spirituelle Suchbewegung, die spirituelle Fragen zur vorhandenen Gesellschaftsstruktur und schließlich zum Leben selbst aufwirft. Allerdings gibt es einen Mangel an empirischer Forschung zur Spiritualität von Führungskräften. Anhand der Führungstheorien (3) lassen sich unterschiedliche Ausgangs- oder Ansatzpunkte erkennen, welche die Rolle der Spiritualität bei Führungskräften fordern und betonen, einschließlich der ethischen Prinzipien und Versuchungen für Führungskräfte (3.3) sowie der erforderlichen Kompetenzen (3.4).

Was Sie von diesem Kapitel bekommen können

Wissen

Die Leitung ist ein intrinsischer Aspekt der Sozialen Arbeit und eine bedeutende Aufgabe für Sozialarbeiterinnen in Einrichtungen und Organisationen. Sie kennen die Grundkonzepte von Leadership und unterschiedlichen Führungstheorien.

Spiritualität in Leadership kann extrinsisch als nützliches Werkzeug und mehr noch intrinsisch als notwendige Erfordernis zu effektivem Leadership in der Sozialen Arbeit betrachtet werden.

Verschiedene Führungstheorien geben relevante Hinweise auf die Rolle und Bedeutsamkeit der Spiritualität der Führungskraft.

Fähigkeiten

Sie reflektieren Ihre eigenen Gefühle und Erfahrungen mit Führungskräften, die Sie kennengelernt haben und die in der Sozialen Arbeit selbst Macht haben oder ausüben.

Sie reflektieren und übertragen die zentralen Anliegen des Führungsstils auf die Frage der Mandate in der Sozialen Arbeit.

Sie erkennen, verstehen und reflektieren die ethischen Prinzipien und Versuchungen sowie die Reife in Führungsrollen.

Haltungen

Sie sind aufmerksam und verstehen die Präsenz von Macht in der Sozialen Arbeit und in den Beziehungen der Sozialen Arbeit.

Sie akzeptieren, dass Sie als Sozialarbeiterin auf unterschiedliche Weise und in unterschiedlichem Maße Führungspositionen bekleiden. Sie integrieren diese Akzeptanz in Ihre spirituelle Haltung und Selbstverpflichtung. Sie haben eine positive Akzeptanz der Führungsaufgaben als Bestandteil der professionellen Tätigkeit.

Sie reflektieren kontinuierlich die Machtaspekte in Ihrer Sozialen Arbeit und geben auf die ethischen und spirituellen Aspekte sowie auf die Versuchungen von Leadership acht, um Machtmissbrauch zu vermeiden.

1. Leadership in der Sozialen Arbeit: Ein wichtiger Aspekt und eine bedeutende Aufgabe für Sozialarbeiterinnen

In der Sozialen Arbeit ist Mitarbeiterführung sowohl ein wichtiger Aspekt der Sozialen Arbeit selbst (1.1) als auch eine Aufgabe für Sozialarbeiterinnen, wenn sie in ihren Einrichtungen Managementpositionen oder Führungspositionen (1.2) besetzen. Beide Aspekte erfordern von vornherein eine gründliche Selbstreflexion (1.3).

1.1. Leadership als intrinsischer Aspekt der Sozialen Arbeit

Ein Teil des Berufsethos der Sozialen Arbeit besteht darin, die Klienten zur Selbsthilfe zu führen, sie zu befähigen und ihren Unterstützungsbedarf auf das zu begrenzen, was hilfreich und befreiend ist. Der Sinn der Ausübung der Sozialen Arbeit besteht in der Vermeidung sozialer Probleme, den Klienten bei deren Bewältigung und Lösung zu helfen und in der Förderung der gesellschaftlichen Entwicklung. Verbunden mit dem Ethos und dem Selbstverständnis ist eine kritische Beziehung zur Ausübung von Macht und ein kritisches Bewusstsein der Versuchungen und Gefahren in der professionellen Rolle der Sozialarbeiterin. Solch ein Ethos und Selbstverständnis in der Sozialen Arbeit ist empfänglich für die Studien Michal Foucaults und verdankt diesen viel (Chambon et al., 1999; für den Bereich spezieller Bedürfnisse und Inklusion: Schäper, 2006). Kritische Reflexion und Selbstreflexivität in der Sozialen Arbeit müssen die Fragen der Macht und der Entscheidungsfindung darin berücksichtigen. Die Rolle des Sozialarbeiters ist in der Tat auch eine Rolle als Führung(skraft). Für Naivität oder Romantizismus diesbezüglich sollte daher kein Platz sein. Dies wird bei der Berücksichtigung einer weithin akzeptierten Definition von Leitung sichtbar: „*Leadership* is a process whereby an individual influences a group of individuals to achieve a common goal” (Northouse, 2010, S.3).

Charakteristisch für eine Definition eines Fachbegriffs ist, dass jedes Wort mit seiner komplexen Bedeutung zur Definition beiträgt. In Anlehnung an Northouse (2010) werde ich kurz die vier Elemente erklären und reflektieren:

a) Leadership ist ein *Prozess*. Es ist keine Persönlichkeitseigenschaft oder Charisma einer Person an sich. Leadership impliziert Interaktion oder Kommunikation „mit der Zeit“ und findet nicht allein in einem Moment statt. Als Interaktion ist sie keine Einbahnstraße und kein linearer Prozess, sondern findet vielmehr zwischen Führungskräften und Mitarbeitern statt und wirkt sich auf beide in kausaler Wechselwirkung aus.

In der Interaktion können die Handlungen der Führungskräfte oder Mitarbeitende stets als Stimulus und Reaktion betrachtet werden, sowie als Bestärkung – je nach „Interpunktion“ des Beginns einer Interaktion durch ihre Beteiligten (Watzlawick et al., 1967). Für den Erfolg von Leadership hängt vieles vom Prozess der gegenseitigen Interaktion (Kommunikation) zwischen der Führungskraft und der Belegschaft ab. Als Folge daraus gibt es nicht nur die als solche bezeichneten Führungskräfte: Leadership ist aus dieser Perspektive für jeden anhand von Interaktion zugänglich.

b) Leadership bedeutet *Beeinflussung*. Ohne Einfluss gibt es keine Leadership. Einfluss ist eine *conditio sine qua non* von Leadership. Die Frage lautet, wie die Führungskraft ihre Mitarbeitenden beeinflusst. Bezeichnet man Macht als die Fähigkeit oder das Potenzial, Menschen zu beeinflussen, dann ist es offensichtlich, dass es bei Leadership auch und immer um Macht geht. „People have power when they have the ability to affect others’ beliefs, attitudes, and courses of action” (Northouse, 2010, S.7).

c) Leadership findet in *Gruppen* statt. „Leadership involves influencing a group of individuals who have a common purpose” (ebd, S.3). Auch wenn es von Belang sein dürfte (und sogar grundlegend), so geht es hier nicht um die Fähigkeit, sich selbst zu führen. Bei der Gruppe kann es sich um eine Primär- oder auch sehr kleine Gruppe handeln, eine mittelgroße Gruppe einer Gemeinde oder eine große Organisation. Führung impliziert immer ein Führungskraft-Geführte-Verhältnis. Sie müssen im Verhältnis zueinander wahrgenommen, verstanden und reflektiert werden. „Leaders have an ethical responsibility to attend to the needs and concerns of followers” (idem, S.4).

d) Führung widmet sich *gemeinsamen Zielen*. Führungskräfte und Geführte haben eine gemeinsame, gegenseitige Absicht. Dieser Aspekt „stresses the need for leaders to work with followers to achieve selected goals” (idem).

All diese Aspekte können leicht auf die Aufgaben der Sozialarbeiterinnen hinsichtlich ihrer Klienten übertragen werden, auch wenn dies eine unübliche Perspektive sein mag. Soziale Arbeit wird in einem *Prozess* der Interaktion und Kommunikation gestaltet. Damit die Soziale Arbeit gelingt, muss sie auf die eine oder andere Weise auf ihre Klienten Einfluss nehmen– auf ihre Überzeugungen, Haltungen sowie auf ihr Verhalten, möglicherweise sogar auf ihre Lebensbedingungen. Soziale Arbeit kann nicht anders als in Gruppen mit mindestens zwei Personen, bestehend aus der Sozialarbeiterin und dem Klienten, geleistet werden, wobei die Sozialarbeiterin eine besondere Verantwortung für den Klienten und für ihre Beziehung trägt. Soziale Arbeit ist bestrebt, das Erreichen eines gemeinsamen und vereinbarten *Zieles* zu ermöglichen.

Eine notwendige Bedingung, damit dieser Prozess der Sozialen Arbeit gelingt, ist die Einflussnahme, mit anderen Worten, die Ausübung von Macht. Daher muss eine Sozialarbeiterin, so ungewöhnlich dies auch sein mag, gewillt sein, Führungskraft zu sein

und bereit, diese Rolle professionell auszuüben – und folglich die damit einhergehende Macht.

1.2. Führungsaufgaben für Sozialarbeiter im Management und Führungspositionen ihrer Einrichtungen

Im Laufe ihres Werdegangs werden Sozialarbeiterinnen darüber hinaus auf unterschiedlichen Ebenen Führungskraft innerhalb ihrer jeweiligen Organisation: Leiterin einer Abteilung, eines Prozesses oder von Besprechungen, eines Teams oder einer Taskforce, ja sogar der ganzen Einrichtung. Sie haben weniger mit Klienten zu tun und dafür intensiver mit den Kolleginnen, mit deren Leistungen, mit den Strukturen und Erfolg(en) der Einrichtung im Kontext des Wohlfahrtssystems und im Wettbewerb mit anderen (Konkurrenz- und/oder Partner-) Einrichtungen. Sie beeinflussen und formen die Bedingungen oder das Arbeitsumfeld, die wiederum auf das professionelle Verhalten der Mitarbeitenden einwirken (vgl. Kapitel III.1).

Sie müssen die Anforderungen und Ziele des Managements und der Führung der Einrichtung oder Organisation beachten, aus denen sich die jeweiligen Funktionen und Aufgaben ergeben:

Tabelle 1. Anforderungen, Ziele, Funktionen und Aufgaben des Managements und der Führung

<i>Needs and Goals</i>	<i>Management needs and goals: Order and consistency</i>	<i>Leadership needs and goals: Change and movement</i>
<i>Functions and Tasks</i>	Management functions and tasks 1: Planning and budgeting <ul style="list-style-type: none"> ● Establish agendas ● Set timetables ● Allocate resources 	Leadership function and task 1: Establishing direction <ul style="list-style-type: none"> ● Create a vision ● Clarify the big picture ● Set strategies
	Management functions and tasks 2: Organizing and staffing <ul style="list-style-type: none"> ● Provide structure ● Make job placements ● Establish rules and procedures 	Leadership function and task 2: Aligning people <ul style="list-style-type: none"> ● Communicate goals ● Seek commitment ● Build teams and coalitions
	Management functions and tasks 3: Controlling and problem-solving <ul style="list-style-type: none"> ● Develop incentives ● Generate creative solutions ● Take corrective action 	Leadership functions and tasks 3: Motivating and inspiring <ul style="list-style-type: none"> ● Inspire and energize ● Empower “subordinates” ● Satisfy unmet needs

Quelle: basierend auf Northouse 2010, 10, Fig. 1.2, unter Verwendung von Kotter 1990, 3-8.

Um aus Gründen des Umfangs dieses Artikels eine längere Diskussion über die Unterschiede zwischen Management und Führung (Kotter, 1990; Northouse 2010, S.10-11) zu vermeiden, müssen wir ihre signifikante Überschneidung darstellen. *Sowohl Management als auch Führung gehen hinsichtlich des Erreichens von Zielen einher mit der Einflussnahme auf eine Gruppe oder auf Individuen* und entsprechen Nothouse Definition von Führung. Je nach Bedarf der Einrichtung können unterschiedliche Funktionen (und Rollen Aspekte)

hervorgehoben werden. Insgesamt können die Rollen der Managerin und der Führungskraft („leader“) jedoch ähnlich behandelt und reflektiert werden.

1.3. *Selbstreflexion zu Macht und Führung*

Bevor ich inhaltlich fortfahre, erscheint es mir für den Lernprozess hilfreich, einen Moment für die Selbstreflexion in Bezug auf die eigenen Erfahrungen der Leserinnen und Leser einzuschieben. Bitte fragen Sie sich:

- Wie geht es mir damit, in meiner Rolle formale Macht zu haben? Wie möchte ich sie *nutzen*?
- Welche Erfahrungen habe ich mit Führungskräften gemacht? Mit meinem eigenen Gebrauch von Einflussnahme oder Macht?
- Möchte ich in meiner Ausübung der Sozialen Arbeit Führungskraft werden und sein? Möchte ich Führungskraft in /von meiner Einrichtung werden? Wie möchte ich das sein und werden?
- Wie *nehme* ich mich selbst diesbezüglich *wahr* – wie *verstehe* ich mich selbst – wie *reflektiere* ich das? Welche Entscheidungen habe ich getroffen oder möchte ich treffen, um eine *verantwortungsvolle* Führungskraft zu werden?

2. Spiritualität: Ein ungewöhnliches Thema in Führungstheorien

Im Gegensatz zur Ethik ist die Spiritualität kein explizites Thema in Führungstheorien. Northhouse' exzellentes Fachbuch „Leadership. Theorie und Praxis“ (5. Aufl., 2010) schließt beispielsweise mit einem bemerkenswerten Kapitel zur Führungsethik; der Begriff „Spiritualität“ wird jedoch im Sachregister des Fachbuches überhaupt nicht erwähnt. Wir könnten die Sache abkürzen und auf die Tatsache hinweisen, dass jeder Mensch spirituelle Bedürfnisse hat, sich auf irgendeine Art mit existenziellen Fragen befasst und mehr oder weniger auf seine spirituellen, religiösen und persönlichen Glaubensinhalte achtet. Warum sollten wir also Spiritualität als spezielles Thema in Bezug auf Leadership behandeln?

Zum gegenwärtigen Zeitpunkt gibt es zahlreiche Leadership-Fortbildungen in Achtsamkeit, Yoga, Meditation und anderen spirituellen Übungen, welche die Absicht verfolgen, die Stressresilienz und das Wohlbefinden der Führungskräfte zu verbessern und den Krankenstand sowie andere nachteilhafte Auswirkungen des üblicherweise stressbehafteten Berufs des Managers oder der Führungskraft zu verringern. In vielen Fällen sind die Fortbildungen von Nutzen; sie helfen dabei, besser mit Stress umzugehen. Spiritualität ist hier ein Instrument, dass sich extrinsisch zur Arbeit und deren inneren Logik selbst verhält. Die Arbeit und die innere Logik des Leadership werden von dieser Art der Spiritualität nicht verändert oder beeinflusst (Büssing, 2019), sondern „nur“ effizienter gestaltet.

Laut der klassischen Definition von intrinsischer und extrinsischer Religiosität (Allport & Ross, 1967), können wir von extrinsischer Spiritualität (Praxis) reden, wenn sie für andere Ziele verwendet wird, wogegen die intrinsische Spiritualität um ihrer selbst willen oder für ihre eigenen Ziele gelebt wird. In diesem Sinne kann die extrinsische Spiritualität von Managern aufgrund der besseren Stressregulierung oder vergleichbarer Wirkungen für eine effizientere Leadership-Leistung genutzt werden; intrinsische Spiritualität hingegen in-

„spir“-iert einerseits die Führungskraft zu einer effektiveren Leadership gegenüber den Zielen und Praktiken, die erstrebenswert sind und andererseits – mehr oder weniger – in Einklang mit den Zielen der Einrichtung und des Berufes sowie mit deren Spiritualität stehen.

Zusätzlich zur intrinsisch-extrinsisch Unterscheidung führte Batson einen dritten bedeutenden kategorialen Aspekt der Religiosität (und analog dazu der Spiritualität) ein, die er die Quest-Orientierung nannte und die treffend als Teil der intrinsischen Spiritualität und Religiosität betrachtet werden kann (vgl. Kapitel III.1). Diese Kategorie operationalisiert das weitverbreitete religiöse oder spirituelle Phänomen, wonach die Menschen ihre Religion oder Spiritualität als einen Prozess des Erforschens und Hinterfragens leben und betrachten, der durch die Spannungen, Widersprüche und Tragödien in ihrem eigenen Leben und in der Gesellschaft verursacht wird. Häufig nicht notwendigerweise in Einklang mit der formalen religiösen Institution oder mit dem Glaubensbekenntnis, stellen sie letzte Fragen nach dem „warum“, sowohl hinsichtlich der vorhandenen Gesellschaftsstruktur als auch der Lebensstruktur selbst (Batson, 1976, S.32).

Angenommen, dass die lebende Praxis der Spiritualität sowohl intrinsische als auch extrinsischen Aspekte vereint, kann sie zu einem innovativen und vielversprechenden Forschungsgegenstand der Führungstheorie und -praxis werden (Warode et al., 2019). Dies gilt insbesondere für den Bereich der Sozialen Arbeit, in dem Sozialarbeiterinnen durch ihre ständige reflektive Selbstkompetenz Fragen sowohl hinsichtlich der vorhandenen Gesellschaftsstruktur als [eventuell, KB] auch der Lebensstruktur selbst (Batson, 1976, p.32) aufwerfen.

Wo sind aber die Ansatz- oder Ausgangspunkte in Führungstheorien, -bedarfen und -funktionen, welche intrinsisch die Rolle der Spiritualität in den Führungskräften verlangen oder darstellen? Sollten sie alternativ dazu etwa solche Forderungen besser vernachlässigen und verwerfen?

3. Führungstheorien and Spiritualität

Es gibt eine Vielzahl von Führungstheorien, Ansätzen und Modellen. Um einige von ihnen zu nennen:

- Modell der Führungseigenschaften (traits)
- Führungsprozess-Modell
- Führungsstil-Modell
- Servant leadership Modell
- Modell des autokratischen Führungsstiles
- Modell der transaktionalen Führung
- Aufgabenorientierte Führung (task-oriented)
- Charismatische Führung
- Leadership mit starker Teamarbeit
- Modelle des transformationalen leadership
- Laissez-faire leadership
- Modell der demokratischen Führung

- Modell der bürokratischen Führung

Die meisten davon beleuchten die für die Führungsaufgaben, Funktionen und insbesondere für das Erreichen der Ziele erforderlichen Fähigkeiten und Haltungen. Lassen Sie uns auf einige relevante Aspekte aus der Perspektive der Fragen näher eingehen, die für die Spiritualität von Belang sind.

3.1. Eigenschafts-(trait-) und Prozessansätze der Leadership

Seit den 1940er Jahren wurden viele Führungstheorien konzipiert, die mit den Eigenschafts- oder Trait-Ansätzen anfangen und – mehr oder weniger – zum Prozess des Leadership führen. In den Eigenschaftsansätzen wird Leadership als spezifische Qualität verstanden, die manche Menschen besitzen und andere nicht. Ihre Talente machen sie zu Führungskräften. Dagegen konzentrieren sich Prozessansätze zu Leadership auf die Interaktion zwischen Führungskräften und Mitarbeitenden oder der Belegschaft: Aus dieser Perspektive kann Leadership in Verhaltensweisen beobachtet werden und folglich kann Leadership im Prinzip erlernt werden. Northouse liefert in seinem Fachbuch zu Leadership einen kurzen Überblick über die Forschung zu Leadership-Eigenschaften und übernimmt den Prozessansatz des Leadership in der eigentlichen Definition von Leadership: „Leadership is a process whereby an individual influences a group of individuals to achieve a common goal” (Northouse, 2010, S.3). Lassen Sie uns zunächst mit dem Eigenschaftsansatz fortfahren.

Ungeachtet seiner grundlegenden Kritik erkennt Northouse die Stärke und Langlebigkeit des Eigenschaftsansatzes an, weil (erfolgreiche) Führungskräfte als talentierte Menschen empfunden und betrachtet werden, die sich dadurch von einfachen Menschen unterscheiden oder hervorstechen. Darüber hinaus liefert der Eigenschaftsansatz, obgleich er kein definitive Eigenschaftenliste liefert, eine Richtung hinsichtlich der Eigenschaften, die man haben sollte, wenn man eine Führungsposition anstrebt. Durch Persönlichkeitstests und ähnliche Fragebögen kann man einen Einblick gewinnen, ob man gewisse Eigenschaften besitzt, die Leadership als wichtig erachtet werden. Ferner können die Stärken und Schwächen in Bezug auf Leadership genau bestimmt werden (Northouse, 2010, S.27).

Zudem kann dies auch für die Rekrutierung neuer Führungskräfte von Nutzen sein. Manche dieser zentralen Eigenschaften erfolgreicher Führungskräfte sind der einschlägigen Forschung zufolge Intelligenz, Selbstbewusstsein, Entschlossenheit, Integrität und Soziabilität (idem, S.19-22).

Es sollte jedoch angemerkt werden, dass der Eigenschaftsansatz, selbst wenn er Leadership als Prozess begreift, zwar die Führungskraft-Komponente, aber nicht die Mitarbeitenden noch die Situationen und Interaktionen berücksichtigt. Er stellt wenig zur Verfügung, um Leadership als Prozess mit seinen Bedarfen und Zielen, sowie mit seinen Funktionen und Aufgaben, zu entwickeln und zu verbessern (vgl. Tabelle1). Spricht man von Eigenschaften, so scheint dieser Ansatz vielmehr statisch und unflexibel. Der Fähigkeitenansatz zur Leadership ist dynamischer. Er betont die erforderlichen Fähigkeiten für Leadership: fachliche, menschliche und konzeptuelle Fähigkeiten (three-skill-modell) oder als Kernkompetenz der Fähigkeitenmodelle die Fähigkeiten zur Problemlösung, die soziale Urteilsfähigkeit und das Wissen. Viele davon können und müssen im Sinne der Fähigkeiten und Kompetenzen für die Arbeit und bei der Arbeit eingeübt werden, wobei die

Arbeitserfahrungen genutzt und externe, umgebungsbedingte Einflüsse auf die Ergebnisse des Leadership berücksichtigt werden.

Der Eigenschaften- und Fähigkeitenansatz von Leadership beleuchtet die Qualitäten der Führungspersönlichkeit. Was für eine Person ist sie? Was sind ihre Stärken und Schwächen in ihrer Selbstwahrnehmung und in der Wahrnehmung der anderen, insbesondere der Belegschaft? Wie geht sie mit ihren Eigenschaften um – und wie wird sie in der Interaktion mit den Mitarbeitenden wahrgenommen?

Eine offene Liste solcher positiven Eigenschaften, wie Führungskräfte von ihren Kollegen und der Belegschaft wahrgenommen werden können, könnten folgende sein:

- glaubwürdig
- charismatisch
- zielorientiert
- engagiert
- motivierend
- fürsorglich
- authentisch
- vertrauenswürdig
- zukunftsorientiert
- ermutigend
- intelligent, bestimmt
- Win-Win-Problemlöser
- kommunikativ
- Teamentwickler
- ...

Dagegen kann eine offene Liste negativer Eigenschaften der Führungskräfte in der Wahrnehmung der Kollegen und der Belegschaft folgendes umfassen:

- launenhaft, mürrisch
- korrupt
- ausbeuterisch
- unklar
- unvorhersehbar
- selbstüchtig
- manipulativ
- diktatorisch
- autoritär
- rücksichtslos
- unbedacht
- einzelgängerisch
- reizbar
- antisozial
- ...

3.2. *Hauptanliegen des Stilansatzes– angewandt auf Leadership in der Sozialen Arbeit*

Diese Eigenschaften, mit denen die Führungskraft von den Kollegen und der Belegschaft wahrgenommen wird, sind nicht nur führungsbezogen, sondern auch spirituell und ethisch relevant. Den zwei Richtungen des Stilansatzes von Leadership zufolge (Northouse, 2010, S.69-88) muss die Führungsarbeit 1) die Sorge um die Menschen und 2) die Sorge um die Ergebnisse vereinen. Dieser Ansatz kann auf fast alles, was eine Führungskraft unternimmt, angewandt werden; er hebt hervor, dass Führungskräfte mit anderen – auch in der Sozialen Arbeit und in sozialen Dienstleistungseinrichtungen – auf einer Aufgaben- und Beziehungsebene interagieren, analog zu Watzlawicks Axiom zur Kommunikation. Beide Ebenen müssen der Führungskraft ein Anliegen sein; sie sind spirituell und ethisch relevant und bekommen eine besondere Färbung im Rahmen von Leadership in der Sozialen Arbeit. Betrachtet man es genauer,

1) ist die *Sorge um die Ergebnisse* in Einrichtungen und Organisationen der Sozialen Arbeit – per Definition der Gegenstände und Ziele der Sozialen Arbeit – eigentlich nicht in erster Linie (oder sie sollte es nicht sein) die Sorge um gute *wirtschaftliche Zahlen* eines Quartalsbericht wie in Wirtschaftsunternehmen, sondern die *Sorge um die Menschen*, d.h. darum, inwieweit die Einrichtung zum Wohlbefinden der Klienten, zu deren selbstbestimmten Teilnahme im sozialen Leben und zur sozialen Entwicklung beiträgt.

2) Im Stilansatz der Führungstheorien richtet sich die *Sorge um die Menschen* auf die Angestellten und ihre Bedürfnisse: es ist eine Sorge um die Menschen, welche die Belegschaft der Einrichtung darstellen und in einem zweiten Moment wiederum um die Klienten der Einrichtung. Eine Führungskraft in der Sozialen Arbeit, die sich der Sorgen der Klienten der Einrichtung annimmt, kann dies nicht glaubwürdig tun, wenn sie sich nicht auch um die Bedürfnisse und das Wohlergehen der Belegschaft kümmert. Sie muss die Sorge um die Qualität der Sozialen Arbeit, welche die Belegschaft leistet, mit der Sorge um die Belegschaft selbst vereinen, d.h. für die Qualität des Klimas und der organisatorischen Gesundheit der Einrichtung, in welcher sie sich inmitten der Herausforderungen ihrer Aufgaben, ihres Erfolgs und ihres Scheiterns unterstützt und akzeptiert fühlen.

Im ersten Teil des Kapitels haben wir festgestellt, dass die Soziale Arbeit selbst eine Art von Führungsarbeit darstellt, da sie darauf abzielt, Einfluss auf Menschen zu nehmen und sie zu befähigen, ihre sozialen Probleme zu verhindern und sie effektiv zu bewältigen. Bedenkt man das dreifache Mandat in der Sozialen Arbeit, müssen wir die Beziehungen dieser Mandate mit den Anliegen im Beziehungsstil reflektieren.

Es scheint – mit Vorbehalt und offen für eine Diskussion – dass die Sorge der Sozialarbeiter um die Ergebnisse eine stärkere Bindung an das gesetzliche Mandat hat, wogegen die Sorge um die Menschen eine stärkere Bindung an das Mandat des Klienten hat. Das Mandat des eigenen Berufsethos oder des Selbstverständnisses der Sozialen Arbeit, das sich der Menschenwürde und den Menschenrechten verpflichtet, überspannt beide Anliegen. Ergebnisse und Menschen werden im Licht dieses dritten Mandats betrachtet. Ebenso kann die religiöse und/oder spirituelle Haltung, die für diese Art von Arbeit motiviert, wie beispielsweise die Nächstenlieben und die jedem Menschen geschuldete Fairness, mit dem dritten Mandat vereint werden und dieses stärken.

Im Falle einer Führungskraft einer sozialen Dienstleistungseinrichtung gibt es zusätzlich und ähnlich mit den drei Mandaten in Verbindung stehend, ein weiteres Mandat im Vertrag mit der Einrichtung, das einerseits vernünftige Ergebnisse verlangt und andererseits die Selbstverpflichtung für das eigene Ethos, seine Unternehmensphilosophie, sein Leitbild und seine gemeinsamen Führungsprinzipien. Die Führungskraft ist für die Ergebnisse und die Qualität der Einrichtungsleistung verantwortlich – gegenüber ihren Gesellschaftern und ihren Interessensvertretern. Vieles kann in diesem Zusammenhang von der Art von Einrichtung abhängen, für welche die Führungskraft arbeitet: öffentliche, nicht-staatliche und gemeinnützige oder private gewinnorientierte Einrichtungen (vgl. Kapitel III.1). Und der persönlichen spirituellen und religiösen Haltung der Sozialarbeiterin entsprechend kann die Haltung der Führungskräfte bezüglich ihres Gewissens und ihrer Spiritualität ebenfalls ein Mandat hinsichtlich des Ethos, des Auftrags und Leitbilds der Einrichtung oder Organisation darstellen, wenn eine Führungskraft sich ihnen anschließen und verpflichten kann, und sie dabei für das Realitätsverständnis integrativ gestaltet und sie operativ wirksam in die Entscheidungen und Handlung der täglichen Arbeit sowie sie als Teil der Führungskultur dieser Einrichtung einfließen lässt.

Offenkundig ist Leadership in der Sozialen Arbeit und ihren Einrichtungen auf allen Ebenen anspruchsvoll: in Aufmerksamkeit, Verständnis, Reflexion und Entscheidungen. Die Verantwortung der Führungskraft wird auf jeder Leistungsebene gebraucht (vgl. Kapitel I.2 zur Methodik); in anderen Worten: spirituelle und ethische Qualitäten und Anliegen der Führungskräfte sind in ihren Aufgaben vorrangig.

3.3. Spirituelle und ethische Anliegen für Leadership in der Sozialen Arbeit: Prinzipien und Versuchungen

3.3.1. Fünf Prinzipien für ethisches Leadership

Zur Reflexion ethischer Anliegen und Eigenschaften in der Sozialen Arbeit können wir von Northouse (2010, S.386-394) Gebrauch machen, der für unseren Bereich fünf Prinzipien ethischen Leaderships beschreibt.

1) Eine ethische Führungskraft *respektiert die anderen* und achtet darauf, dass sie diesen Respekt in der Qualität der Interaktion und Kommunikation wahrnehmen. Trotz der Asymmetrie der Rollen vermittelt die Führungskraft Respekt und Symmetrie wie auch persönliche Würde. Eine Führungskraft ermöglicht anderen, sich frei zu fühlen und sie selbst zu sein, einschließlich ihrer Kreativität und Bedürfnisse. Sie behandelt andere so, dass sie deren Fähigkeiten und Haltungen, Kompetenzen, Glaubensinhalte und Werte bestätigt.

2) Eine ethische Führungskraft *dient nicht sich selbst, sondern anderen*. Robert K. Greenleaf (Jennings & Stahl-Wert 2003; Knight & Baumann, 2011; Hartmann, 2013) hat seine ganze Führungstheorie auf diesem Prinzip aufgebaut und sie „servant leadership“ (1997) genannt. Ihr Haupt-Baustein ist die Beachtung anderer, um dem Wohlbefinden des anderen nützlich und nicht schädlich zu sein. Dies entspricht exakt den Gegenständen und Zielen der Sozialen Arbeit, aber auch der originalen und grundlegenden prosozialen und altruistischen Motivation der Mehrheit der Sozialarbeiterinnen für ihre Profession.

3) In den Anliegen der ethischen Führungskräfte geht es in erster Linie um *Gerechtigkeit und Fairness* gegenüber jeder anderen Person der Belegschaft einer Einrichtung oder Organisation, die entsprechend den Auftrag hat, Gerechtigkeit und Fairness für und zwischen den Klienten in der Gesellschaft zu fördern. „When individuals are treated differently, the grounds for different treatment must be clear and reasonable and must be based on moral values“ (Northouse, 2010, S.389). Dies unterscheidet sich grundlegend von einem auf Gefallen, Vorlieben und Abneigungen beruhenden System.

4) Eine ethische Führungskraft ist *aufrichtig*. Solch eine Aufrichtigkeit zeigt sich auch in den persönlichen Begegnungen, die Jan Carlzon (1987) als „moment of truths“ bezeichnete, von denen Erfolg und Versagen, Fortschritte und Rückschritte, Aufstieg und Fall sowie das Erreichen und Verfehlen der Ziele abhängen. Unaufrichtigkeit ist abträglich. Diese „Momente der Wahrheit“ finden in jeder professionellen Begegnung der Belegschaft mit den Klienten statt und nicht weniger in der Interaktion der Führungskräfte mit der Belegschaft.

5) Der fünfte Punkt einer offenen Liste lautet, dass eine ethische Führungskraft weit mehr die *Gemeinschaft* bildet, als zu teilen und zu herrschen („*divide et impera*“). Wird Leadership als Einflussnahme auf eine Gruppe oder Individuen zum Erreichen des gemeinsamen Ziels definiert, dann unterstreicht diese ethische Qualität das *gemeinsame* Ziel, auf das sich die Führungskräfte *und* die Belegschaft geeinigt haben. Es wird nicht von der Führungskraft auferlegt, sondern passt für beide gleichermaßen.

Auch wenn diese Liste keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt, könnte es nützlich sein, die fünf Punkte an den Fingern abzuzählen: Respekt – Dienstbereitschaft – Aufrichtigkeit – Gemeinschaftsbildung. Es kann zudem von Nutzen sein, diese fünf Prinzipien mit den eigenen spirituellen Reflexionen und Übungen zu verbinden, die einem dabei helfen, diese Prinzipien zu verinnerlichen.

3.3.2 Von Papst Franziskus vorgeschlagene Führungsprinzipien

Jede Führungskraft muss sich Spannungen sowie Konflikten stellen und mit ihnen umgehen, insbesondere in der Sozialen Arbeit, in der soziale Probleme Bestandteil des täglichen Gegenstands der Sozialen Arbeit und ihrer Einrichtungen sind. Eine sehr prominente Führungskraft, Papst Franziskus, tut dies auch im Alltag der katholischen Kirche mit ihrer globalen Extension, Organisation und ihren Unterschieden. Darüber hinaus scheint es, als nutze der Papst selbst einige besondere Richtlinien für sein eigenes aufmerksames, intelligentes, rationales und verantwortungsvolles Leadership. Er wollte diese Prinzipien mit der Öffentlichkeit teilen, die Ausdruck seiner im Evangelium verwurzelten Spiritualität zu sein scheinen.

Bereits 2013, im ersten Jahr seines Pontifikats, überraschte Papst Franziskus viele Wissenschaftler, als er in seinem apostolischen Schreiben „*Evangelii gaudium*“ (EG; Die Freude des Evangeliums, herausgegeben am 24. November 2013) den traditionellen Prinzipien der katholischen Soziallehre vier „neue“ Prinzipien hinzufügte. Dies tat er im vierten Kapitel über „Die soziale Dimension der Evangelisierung“, sicherlich ein Kapitel von besonderem Interesse für Sozialarbeiter, die offen sind für die Werte des Evangeliums und ihre sozialen Implikationen für ihre persönliche Spiritualität. Die vier vorgeschlagenen

Prinzipien wurden von Erny Gillen in seiner Anwendung dieser Prinzipien für Leadership in religiös geprägten Gesundheitsorganisationen (Gillen 2016) sowie für das Coaching von Führungskräften im säkularen politischen und ökonomischen Kontext die „Papst-Franziskus-Formel“ genannt.

In der Tat scheinen diese vier Prinzipien Ausdruck der Hoffnung inmitten der vielen Spannungen und Konflikte in der Gesellschaft zu sein, getragen in einem Geiste, der danach strebt, dem Gemeinwohl und dem Frieden in der Gesellschaft zu dienen. Die Prinzipien sollen kurz vorgestellt und kommentiert werden, zusammen mit Papst Franziskus' eigenen Erklärungen. Die Leser und Leserinnen werden gebeten, diese Prinzipien mit Situationen der Sozialen Arbeit in Verbindung zu bringen, in denen starke Spannungen und Konflikte vorhanden sind.

Das erste dieser Prinzipien ist meines Erachtens das grundlegendste, das in den folgenden Prinzipien mit seinem Glauben an eine Initiierung für den Verbesserungsprozess offengelegt wird:

1. „Die Zeit ist mehr wert als der Raum“ (EG 222).

Die grundlegende Bedeutung dieses Prinzips – man nenne es spirituell oder nicht – zeigt sowohl die klare Bedeutung für die Soziale Arbeit selbst, als auch für das Leadership in der Sozialen Arbeit auf:

„Dieses Prinzip erlaubt uns, langfristig zu arbeiten, ohne davon besessen zu sein, sofortige Ergebnisse zu erzielen. Es hilft uns, schwierige und widrige Situationen mit Geduld zu ertragen oder Änderungen bei unseren Vorhaben hinzunehmen, die uns die Dynamik der Wirklichkeit auferlegt. Es lädt uns ein, die Spannung zwischen Fülle und Beschränkung anzunehmen, indem wir der Zeit die Priorität einräumen. Eine der Sünden, die wir gelegentlich in der sozialpolitischen Tätigkeit beobachten, besteht darin, dem Raum gegenüber der Zeit und den Abläufen Vorrang zu geben. Dem Raum Vorrang geben bedeutet sich vormachen, alles in der Gegenwart gelöst zu haben und alle Räume der Macht und der Selbstbestätigung in Besitz nehmen zu wollen. Damit werden die Prozesse eingefroren. Man beansprucht, sie aufzuhalten. Der Zeit Vorrang zu geben bedeutet sich damit zu befassen, Prozesse in Gang zu setzen anstatt Räume zu besitzen. Die Zeit bestimmt die Räume, macht sie hell und verwandelt sie in Glieder einer sich stetig ausdehnenden Kette, ohne Rückschritt. Es geht darum, Handlungen zu fördern, die eine neue Dynamik in der Gesellschaft erzeugen und Menschen sowie Gruppen einbeziehen, welche diese vorantreiben, auf dass sie bei wichtigen historischen Ereignissen Frucht bringt. Dies geschehe ohne Ängstlichkeit, sondern mit klaren Überzeugungen und mit Entschlossenheit.“ (EG 223)

2. „Die Einheit wiegt mehr als der Konflikt“ (EG 228)

Die Bewältigung sozialer Probleme bedeutet, mit sozialen Problemen jeglicher Art umzugehen. In der Kontextualisierung dieses zweiten Prinzips bringt Papst Franziskus einen spirituellen Realismus zum Ausdruck:

„Der Konflikt darf nicht ignoriert oder beschönigt werden. Man muss sich ihm stellen. Aber wenn wir uns in ihn verstricken, verlieren wir die Perspektive, unsere Horizonte werden kleiner, und die Wirklichkeit selbst zerbröckelt. Wenn wir im Auf und Ab der Konflikte verharren, verlieren wir den Sinn für die tiefe Einheit der Wirklichkeit. Wenn ein Konflikt entsteht, schauen einige nur zu und gehen ihre Wege, als ob nichts passiert wäre. Andere gehen in einer Weise darauf ein, dass sie zu seinen Gefangenen werden, ihren Horizont einbüßen und auf die Institutionen ihre eigene Konfusion und Unzufriedenheit projizieren. Damit wird die Einheit unmöglich. Es gibt jedoch eine dritte Möglichkeit, und dies ist der beste Weg, dem Konflikt zu begegnen. Es ist die Bereitschaft, den Konflikt zu erleiden, ihn zu lösen und ihn zum Ausgangspunkt eines neuen Prozesses zu machen. [...]

Auf diese Weise wird es möglich sein, dass sich aus dem Streit eine Gemeinschaft entwickelt. Das kann aber nur durch die großen Persönlichkeiten geschehen, die sich aufschwingen, über die Ebene des Konflikts hinauszugehen und den anderen in seiner tiefgründigsten Würde zu sehen. Dazu ist es notwendig, sich auf ein Prinzip zu berufen, das zum Aufbau einer sozialen Freundschaft unabdingbar ist, und dieses lautet: Die Einheit steht über dem Konflikt. Die Solidarität, verstanden in ihrem tiefsten und am meisten herausfordernden Sinn, wird zu einer Weise, Geschichte in einem lebendigen Umfeld zu schreiben, wo die Konflikte, die Spannungen und die Gegensätze zu einer vielgestaltigen Einheit führen können, die neues Leben hervorbringt. Es geht nicht darum, für einen Synkretismus einzutreten, und auch nicht darum, den einen im anderen zu absorbieren, sondern es geht um eine Lösung auf einer höheren Ebene, welche die wertvollen innewohnenden Möglichkeiten und die Polaritäten im Streit beibehält.“ (EG 226-228)

3. „Die Wichtigkeit ist größer als die Idee“ (EG 231)

Dieses Prinzip mag als von einem Papst geäußertes Prinzip auf den ersten Blick überraschend erscheinen. Tatsächlich scheint es, in philosophischer Hinsicht, dass dieses Prinzip vielmehr eine Option für Aristoteles als für Platon ist. Wie bei allen Prinzipien negiert die Priorität des einen Begriffs nicht den anderen, sondern stellt ihn in eine bessere Perspektive. Es ist schwierig sich Sozialarbeiter vorzustellen, die ihre eigene praktische Erfahrung mit den folgenden Beschreibungen und Reflexionen über dieses Prinzip nicht in Verbindung setzen können:

„Es gibt auch eine bipolare Spannung zwischen der Idee und der Wirklichkeit. Die Wirklichkeit ist etwas, das einfach existiert, die Idee wird erarbeitet. Zwischen den beiden muss ein ständiger Dialog hergestellt und so vermieden werden, dass die Idee sich schließlich von der Wirklichkeit löst. Es ist gefährlich, im Reich allein des Wortes, des Bildes, des Sophismus zu leben. Daraus folgt, dass ein drittes Prinzip postuliert werden muss: Die Wirklichkeit steht über der Idee. Das schließt ein, verschiedene Formen der Verschleierung der Wirklichkeit zu vermeiden: die engelhaften Purismen, die Totalitarismen des Relativen, die in Erklärungen ausgedrückten Nominalismen, die mehr formalen als realen Projekte, die geschichtswidrigen Fundamentalismen, die Ethizismen ohne Güte, die Intellektualismen ohne Weisheit.

Die Idee – die begriffliche Ausarbeitung – dient dazu, die Wirklichkeit zu erfassen, zu verstehen und zu lenken. Die von der Wirklichkeit losgelöste Idee ruft wirkungslose Idealismen und Nominalismen hervor, die höchstens klassifizieren oder definieren, aber kein

persönliches Engagement hervorrufen. Was ein solches Engagement auslöst, ist die durch die Argumentation erhellte Wirklichkeit. Man muss vom formalen Nominalismus zur harmonischen Objektivität übergehen. Andernfalls wird die Wahrheit manipuliert, so wie man die Körperpflege durch Kosmetik ersetzt. Es gibt Politiker – und auch religiöse Führungskräfte –, die sich fragen, warum das Volk sie nicht versteht und ihnen nicht folgt, wenn doch ihre Vorschläge so logisch und klar sind. Wahrscheinlich ist das so, weil sie sich im Reich der reinen Ideen aufhalten und die Politik oder den Glauben auf die Rhetorik beschränkt haben. Andere haben die Einfachheit vergessen und von außen eine Rationalität importiert, die den Leuten fremd ist.“ (EG 231-232)

4. „Das Ganze ist dem Teil übergeordnet“ (EG 235)

Dieses Prinzip beabsichtigt nicht, die Teile und Individualitäten im sozialen Bereich zu entwerten, noch räumt es einer idealisierten Totalität eine absolute Vorherrschaft ein, wie die Erklärung verdeutlicht:

„Auch zwischen der Globalisierung und der Lokalisierung entsteht eine Spannung. Man muss auf die globale Dimension achten, um nicht in die alltägliche Kleinlichkeit zu fallen. Zugleich ist es nicht angebracht, das, was ortsgebunden ist und uns mit beiden Beinen auf dem Boden der Realität bleiben lässt, aus dem Auge zu verlieren. Wenn die Pole miteinander vereint sind, verhindern sie, in eines der beiden Extreme zu fallen: das eine, dass die Bürger in einem abstrakten und globalisierenden Universalismus leben, als angepasste Passagiere im letzten Waggon, die mit offenem Mund und programmiertem Applaus das Feuerwerk der Welt bewundern, das anderen gehört; das andere, dass sie ein folkloristisches Museum ortsbezogener Eremiten werden, die dazu verurteilt sind, immer dieselben Dinge zu wiederholen, unfähig, sich von dem, was anders ist, hinterfragen zu lassen und die Schönheit zu bewundern, die Gott außerhalb ihrer Grenzen verbreitet.

Das Ganze ist mehr als der Teil, und es ist auch mehr als ihre einfache Summe. Man darf sich also nicht zu sehr in Fragen verbeißen, die begrenzte Sondersituationen betreffen, sondern muss immer den Blick ausweiten, um ein größeres Gut zu erkennen, das uns allen Nutzen bringt. Das darf allerdings nicht den Charakter einer Flucht oder einer Entwurzelung haben. Es ist notwendig, die Wurzeln in den fruchtbaren Boden zu senken und in die Geschichte des eigenen Ortes, die ein Geschenk Gottes ist. Man arbeitet im Kleinen, mit dem, was in der Nähe ist, jedoch mit einer weiteren Perspektive. Ebenso geschieht es mit einem Menschen, der seine persönliche Eigenheit bewahrt und seine Identität nicht verbirgt, wenn er sich von Herzen in eine Gemeinschaft einfügt: Er gibt sich nicht auf, sondern empfängt immer neue Anregungen für seine eigene Entwicklung. Es ist weder die globale Sphäre, die vernichtet, noch die isolierte Besonderheit, die unfruchtbar macht.“ (EG 234-235)

Es scheint lohnenswert, über diese Prinzipien nachzudenken und zu üben, wie man die kreativen Spannungen mit ihren Prioritäten, die in jedem einzelnen dieser Prinzipien enthalten sind, bewahren kann. Priorität impliziert nicht die Entwertung des entgegengesetzten Elements, sondern vielmehr einen Rahmen der Akzeptanz der beiden miteinander in Spannung stehenden Pole. Selbstverständlich geht es nicht nur darum, diese Prinzipien zu kennen, sondern auch um die Entwicklung der Fähigkeit mit diesen Spannungen umzugehen, um den positiven Druck aufrechtzuerhalten; ferner geht es auch

um den Erwerb der spirituellen Haltungen, die es ermöglichen, diese Prinzipien in die Praxis umzusetzen.

3.3.3. *Versuchungen der Macht und wie man mit ihnen umgeht*

Ein Kapitel zur Leadership muss die inhärenten Probleme, Macht zu haben oder an der Macht zu sein, ansprechen. Die Geschichte des Menschen und die gegenwärtige Realität sind voll von (fürchterlichen) Geschichten über den Machtmissbrauch. Solche Geschichten scheinen zu allen Zeiten und an allen Orten der menschlichen Geschichte, einschließlich der Religionen und Glaubensgemeinschaften, allgegenwärtig zu sein.

Es gibt (mindestens) drei besondere ethisch und spirituell relevante Versuchungen in der Leadership, die in Verbindung zu Machtpositionen und der Einflussnahme der Führungskraft hinsichtlich der Belegschaft (und den Klienten) stehen und die im Zusammenhang mit Leadership häufig die Anhänger oder Untergebenen genannt werden. Diese Versuchungen können als übertriebene und manchmal unbewusste Abhängigkeit der Führungskraft von der Befriedigung ihrer persönlichen Bedürfnisse bezeichnet werden. Diese Versuchungen sind, mit anderen Worten und in Anlehnung an die Konzepte aus der Psychoanalyse ausgedrückt, Versuchungen die Machtposition zu missbrauchen, insbesondere im Dienste der Befriedigung der narzisstischen, erotischen und aggressiven Bedürfnisse der Führungskraft.

- Narzisstische Bedürfnisse werden durch Bewunderung, durch das Nähren von Grandiositätsgefühlen und durch die Anmaßung von besonderen Rechten und Ansprüchen befriedigt, die auf die Position der Führungskraft zurückzuführen sind.
- Erotische Bedürfnisse werden durch sensuelle und sexuelle Interaktionen auf unterschiedliche Weise befriedigt (z.B. Verführung und Nötigung)
- Aggressive Bedürfnisse werden durch das Dominieren, Demütigen und Verletzen anderer befriedigt.
- Alle drei können beispielsweise in Grandiositätsgefühlen, in Gewaltakten und in sexueller Ausbeutung eine Einheit bilden.

Häufig dient das Verhalten eines Menschen zahlreichen Funktionen – vernünftigen Zielen und Motivationen, vermischt mit irrationalen, oft vor- und unbewussten Motiven, welche den eigenen unterdrückten psychosozialen Bedürfnissen dienen, die, auch im Falle narzisstischer, erotischer und aggressiver Bedürfnisse, gleichzeitig miteinander kombiniert befriedigt werden können.

Jede Person, und insbesondere jede Führungskraft für sich kann narzisstische, erotische und aggressive Befriedigungen als Teil ihres Alltags, ihrer Erfolge, Verhaltensweisen und Interaktionen begrüßen und genießen. Dies ist nicht das Problem. Das Problem wäre die Übertreibung, die Verleugnung und das manipulative Verfolgen solcher Befriedigungen durch die Führungskraft, die sich definitionsgemäß in einer stärkeren Position befindet und dies zu Lasten ihrer Untergebenen unternimmt.

Für Führungskräfte ist es von Bedeutung, aufmerksam, intelligent, vernünftig und verantwortungsbewusst hinsichtlich ihrer eigenen bewussten und weniger bewussten narzisstischen, erotischen und aggressiven Bedürfnisse zu sein, diese zu akzeptieren und sich des potenziellen Machtmissbrauchs gewahr zu werden. Im Verhalten und in der Funktion als Führungskraft muss diese die Fähigkeit besitzen, die Regeln der Abstinenz zu befolgen: nicht nach eigenen narzisstischen, erotischen und aggressiven Befriedigungen zu Lasten der Belegschaft oder der Mitarbeitenden zu streben, nicht von ihnen abhängig zu werden (wenn sie gegeben und dankbar akzeptiert sind) und nicht nach ihnen auf eine verdeckte oder manipulative Art bei der Arbeit und in Beziehungen zu suchen.

Abstinenz, wie sie hier verstanden wird, ist nicht eine Art aufgedrängter Zwang, sondern ein Akt der inneren Freiheit einer genügend reifen Persönlichkeit. Sobald solch eine Enthaltensamkeit als Zwang empfunden wird, sollte die Führungskraft beunruhigt sein, dass sie nicht mehr frei genug ist und ihren Bedürfnissen sowie deren Einflussnahme auf das Führungsverhalten und die Leistung gegenüber der Belegschaft und, möglicherweise, den Klienten, besondere Aufmerksamkeit schenken. Dies wäre eine Aufforderung zur achtsamen Selbstfürsorge, zum Lernen, die eigenen narzisstischen, erotischen und aggressiven Bedürfnisse wahrzunehmen, zu verstehen und zu akzeptieren, die nach ihrem Platz und ihrer Rolle im Gesamt der Persönlichkeit, des Verhaltens und der Beziehungen, einschließlich des Arbeitsleben, verlangen. Des Weiteren wäre dies auch eine Aufforderung zur Supervision, zum Coaching und schließlich zur Psychotherapie. Was für eine Person möchte sie oder er werden, einschließlich der Führungsrollen- und aufgaben? Diese achtsame Selbstfürsorge ist tatsächlich eine existenzielle Aufgabe authentischer Spiritualität.

3.4. Zusammenfassend: erforderliche Kompetenzen für Leadership in der Sozialen Arbeit

2007 fasste Warren Bennis die Herausforderungen der Leadership in der modernen Welt zusammen und plädierte dringend dafür, dass Führungskräfte die folgenden Kompetenzen entwickeln sollten, die ihre Führungstätigkeit charakterisieren sollten:

- Sie sind in der Lage, ein Gefühl für eine Aufgabe (*mission*) zu schaffen,
- Sie können andere motivieren, sich ihnen bei dieser Aufgabe anzuschließen und für das / die gemeinsame(n) Ziel(e), die dieser Aufgabe innewohnen, zusammenzuarbeiten,
- Es gelingt ihnen, eine adaptive soziale Architektur für ihre Mitarbeitenden zu schaffen,
- Sie schaffen und erhalten Vertrauen und Zuversicht. Sie sind bereit, Feedback zu erhalten, und sind fähig, konstruktives Feedback zu geben.
- Sie bringen andere dazu, sich in ihren professionellen und persönlichen Kompetenzen zu Führungskräften zu entwickeln.
- Sie erreichen ihre realistisch gesetzten Ziele.

Diese Kompetenzen lassen sich gut mit den Bedürfnissen und Zielen, wie auch mit den Funktionen und Aufgaben sowohl des Managements als auch der Leadership verknüpfen, die in der Tabelle 1 zur Verfügung gestellt wurden:

Sie erfüllen die Bedürfnisse und Ziele der Ordnung und der Beständigkeit, aber auch der Veränderung und der Bewegung.

Sie geben die Richtung an, sie richten die Menschen aus, motivieren und inspirieren sie. Alle diese Kompetenzen implizieren kommunikative Kompetenzen: Diese Führungskräfte kommunizieren konstruktiv und schaffen eine Kultur der transparenten Kommunikation. Zwei Elemente, die in diesem Kontext neu erscheinen mögen und hier zum ersten Mal und genau am Ende dieses Kapitels ausdrücklich zur Sprache kommen, sind die folgenden:

- 1) Die Führungskräfte bekommen Feedback und sind in der Lage, konstruktives Feedback zu geben.
- 2) Sie bringen andere dazu, ihre eigenen beruflichen und persönlichen Kompetenzen und sich als Führungskraft zu entwickeln.

Diese zwei Kompetenzen implizieren einen fortgeschrittenen Grad an persönlicher Reife dieser Führungskräfte. Erstens sind sie bescheiden genug, um für ein Feedback bereit zu sein (und aktiv dazu zu ermutigen). Feedback verdient seinen Namen nicht, wenn es keine Verbesserungselemente einschließt, es also auch keine Kritik kommuniziert. Solch eine Führungskraft beschäftigt sich nicht in erster Linie mit ihrem Selbstschutz oder ihrer Grandiosität, noch mit Minderwertigkeitsgefühlen und grundlegenden Unsicherheiten. Zweitens und auf der gleichen Linie fühlen sich solche Führungskräfte nicht von talentierten und begabten Mitarbeitenden angegriffen oder bedroht. Sie fühlen vielmehr eine konfliktfreie Freude über die Errungenschaften und Fortschritte ihrer Mitarbeitenden und fördern diese Entwicklung. Es liegt nun an den Lesern, ob sie bereit sind, diese Art von persönlicher Reife auch „spirituelle Reife“ zu nennen. Der Autor dieses Kapitels würde dies tun.

Schließlich scheint es, dass solche Führungskräfte ein Klima des Vertrauens, der Sicherheit und der Zuversicht für ihre Belegschaft und zugleich ein Klima für ein konstruktives Fehlermanagement, ja selbst ein Klima der Kreativität und Innovation erzeugen können. Ihre Mitarbeitenden sind offen für viele unterschiedliche Arten von Talenten und Charakteren (Kelley & Littmann, 2006): offen für ihre zahlreichen Kompetenzen, offen, aufmerksamer zu werden, neue Einsichten sowie neue oder andere Aspekte der Reflexion zu erlangen, und die relevanten Aspekte für verantwortungsvolle Entscheidungen und Handlungsabläufe besser zu unterscheiden. Einförmigkeit der Belegschaft wird nur für die Ziele und gemeinsame Absichten angestrebt, um die Ziele der sozialen Dienstleistungseinrichtung oder der Organisation zu erreichen, indem die Freuden, der Stress und die Herausforderungen der Vermeidung und Bewältigung sozialer Probleme sowie die Förderung einer sozialen Entwicklung geteilt werden.

Schlussfolgerungen

Macht und Leadership sind zentrale Themen für Sozialarbeiterinnen und benötigen spirituelle Haltungen. Sozialarbeiterinnen müssen sich diesen Themen aufmerksam, intelligent, rational und verantwortungsvoll stellen, um den bestmöglichen Interessen ihrer Klienten, ihrer Belegschaft und, last but not least, ihrer selbst zu dienen. Es scheint von größtem Nutzen zu sein, als Führungskräfte so zu dienen, dass sie bereit sind, authentisches Feedback zu erhalten und dieses regelmäßig von den Mitarbeitenden als Teil ihrer selbst-reflektiven Spiritualität zu erbitten, welche die innere Freiheit atmet.

Fragen zur Selbst-Reflexion

Die folgenden Fragen können Ihnen dabei helfen, die Inhalte dieses Kapitel persönlich zu reflektieren. Sie können auch für Gruppenaktivitäten und Ausbildungen in der Sozialen Arbeit zu diesem Thema verwendet werden.

- Denken Sie an ein Beispiel aus ihrer persönlichen Erfahrung mit einer anderen Führungskraft. Wie treffen die Elemente dieses Kapitels auf die Führungspersönlichkeit zu:
 - Welche Charakterzüge oder persönliche Eigenschaften zeigte sie?
 - Was waren ihre zentralen Anliegen?
 - Welche ethischen Eigenschaften konnten Sie in ihr identifizieren?
 - Wie behandelte diese Führungskraft Spannungen und Konflikten im Licht der vier Führungsprinzipien von Papst Franziskus?
 - Wie stand es um narzisstische, erotische oder aggressive Aspekte in ihrem Verhalten als Führungskraft?
 - Wie wurden Sie eingeladen, Feedback zu geben und wie bekamen Sie Feedback?
 - Welche Art von spirituellen Aspekten konnten Sie wahrnehmen – und was haben Sie vermisst?
- Wen würden Sie als persönliches Vorbild als gute oder überzeugende Führungskraft nennen? Wie ließen sich die obenstehenden Fragen auf dieses konkrete Vorbild anwenden?

* Der Begriff „Klienten“ bezieht sich inklusiv auf Individuen, Familien, Gruppen, Organisationen und Gemeinschaften.

Literatur

- Allport, G., Ross, J. M. (1967). Personal Religious Orientation and Prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 5(4), 432-443.
- Batson, D. C. (1976). Religion as Prosocial: Agent or Double Agent? *Journal for the Scientific Study of Religion*, 15(1), 29-45.
- Bennis, W. (2007). The Challenges of Leadership in the Modern World. *American Psychologist*, 62(1), 2-5.
- Büssing, A. (2019). Dimensionen der Spiritualität bei Führungskräften. In M. Warode et al. (Eds), *Spiritualität in der Managementpraxis* (pp.82-107). Freiburg: Herder.
- Carlzon, J. (1987). *New Strategies for Today's Customer Driven Economies*, New York: Harper Perennials.

- Chambon, A., Irving, A., Epstein, L. (Eds.) (1999). *Reading Foucault for Social Work*. New York: Columbia University Press.
- Gillen, E. (2016) *Healthy Leadership in Healthcare: The Pope Francis Formula*. Luxembourg: CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Greenleaf, R. K. (1977). *Servant Leadership: A Journey into the Nature of Legitimate Power and Greatness*. New York: Paulist Press.
- Hartmann, M. (2013). *Servant Leadership in diakonischen Unternehmen*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Jennings, K., Stahl-Wert, J. (2003). *The Serving Leader*. San Francisco: Berrett-Koehler.
- Kelley, T., Littman, J. (2006). *The Ten Faces of Innovation: Strategies for Heightening Creativity*. London: Profile Books Ltd.
- Knight, L.-A., Baumann, K. (2011). "Not to be served but to serve": leadership in Caritas as part of the Church's mission in the service of love. In O. A. Rodríguez Maradiaga (Ed.), *Caritas - Love received and given. Theological reflection* (pp.53-63), Luxembourg: Éditions Saint Paul.
- Kotter, J. P. (1990). *A Force for Change. How Leadership Differs from Management*. New York: Free Press.
- Northouse, P. G. (2010). *Leadership. Theory and Practice*. 5th ed., Thousand Oaks (CA): Sage Publications.
- Schäper, S. (2006). *Ökonomisierung in der Behindertenhilfe. Praktisch-theologische Rekonstruktionen und Erkundungen in den Ambivalenzen eines diakonischen Praxisfeldes*. Münster: Lit.
- Warode, M., Bolsinger, H., Büssing, A. (Eds.) (2019). *Spiritualität in der Managementpraxis*. Freiburg: Herder.
- Watzlawick, P., Beavin, J. H., Jackson D. D. (1967). *Pragmatics of Human Communication. A Study of Interactional Patterns, Pathologies, and Paradoxes*. New York: Norton.

Vierter Teil

Ausgewählte Anwendungsbereiche

IV.1. Depersonalisierte Migrationen: Der Weg zu einer gastfreundlichen Gesellschaft

DOI: 10.6094/UNIFR/222781

*Muñoz Devesa, Aaron
Pereñíguez Olmo, M^a Dolores*

Einleitung

Wenn wir uns dessen auch nicht bewusst sind, so ist es genau in diesem Moment möglich, dass Tausende Menschen aus ihrer Heimat fliehen, um ihr Leben vor dem direkten Tode zu schützen oder, um durch Arbeit zu überleben bzw. ihre Lebensqualität zu verbessern. Dies wird von einer Einwanderin aus Südamerika beschrieben, die wir interviewen durften:

Mein Vater hat, soweit ich mich erinnern kann, meine Mutter immer geschlagen. Er hat uns Töchter zwar nicht immer körperlich angegriffen, dafür jedoch verbal. Dies sind Dinge, die dich psychisch sehr prägen. Dann kommt es zu einem Punkt, an dem es nicht mehr normal ist, man allerdings nicht den Mut aufbringt, etwas dagegen zu unternehmen, und nicht den Mut hat, aus dieser Situation zu fliehen. Mit 27 kam ich nach Spanien und sagte mir, entweder ich tue etwas oder ich töte meinen Vater auf der Stelle. Das letzte Mal, als ich diese Entscheidung traf, geschah dies, weil er meine Mutter derartig geschlagen hatte, dass sie fast invalide oder etwas ähnliches hätte werden können. Daher schlug ich meiner Mutter vor, unser Zuhause zu verlassen. Vielleicht hätten wir nicht allzu viel Komfort oder ich hätte die Möglichkeit, nach Spanien zu gehen und dann meine Mutter und meine Schwester aus der Situation zu befreien. Meine Mutter meinte, dass sie zu mir käme und meine Tochter betreuen würde und so kam sie dann auch.

Wir müssen uns hier mit einer spezifischen Art von Migrationsströmen befassen, die aus der Struktur einer Weltwirtschaft (Wallerstein, 2007) sowie der Entstehung von Nationalstaaten in Europa hervorgehen. Diese Faktoren führen zu Migrationen wirtschaftlicher Art und insbesondere zu Migrationsbewegungen von „Süd nach Nord“, die aus Überlebensgründen oder zur Verbesserung der Lebensqualität stattfinden. Die Beschreibung dieser Art von Migrationsströmen ist auf die Rolle zurückzuführen, die in den letzten Jahrhunderten zwei parallel verlaufende Prozesse gespielt haben: der graduelle Aufbau einer kapitalistischen Weltwirtschaft und die Entstehung einer neuen politischen „Architektur“ gemeinsamer hierarchischer Nationalstaaten.

Was Sie von diesem Kapitel bekommen können

Wissen

Sie verstehen die psycho-spirituellen Bedürfnisse der Migrant/-innen und das mit der Initiierung von Migrationsprozessen und der Eingliederung in die Gemeinschaft verbundene Leid.

Fähigkeiten

Sie verfügen über interkulturelle Kompetenzen, um bei der Begegnung mit verschiedenen Kulturen erfolgreich zu sein.

Sie verstehen das spirituelle Bedürfnis der Migrant/-innen nach Wurzeln.

Sie verfügen über psycho-spirituelle Fähigkeiten, um sich der Migrant/-innen anzunehmen, wie zum Beispiel durch helfende Beziehungen.

Haltungen

Sie werden aus ontologischer Sicht Haltungen wie Empathie, Gastfreundschaft, aktives Zuhören, Kontakt oder Präsenz entwickeln können.

Auch die Leser/-innen leiden als Fachkräfte unter individuellen oder institutionellen Ungerechtigkeiten. Auf diese Art können Sie sich der Notwendigkeit bewusst werden, auf sich selbst achten zu müssen, um überhaupt für den anderen sorgen zu können und fähig zu sein, sich als Person auf spiritueller Ebene in der Selbstverwirklichung ihrer Berufung zu entwickeln.

1. Migrationsprobleme

Die zunehmende Globalisierung der Wirtschaft generiert die Voraussetzungen für neue Bevölkerungsbewegungen. Die Steuerung dieser Migrationsströme erfolgte durch ein neues politisches System, das damit begann, Identitäten auf der Grundlage nationaler Zugehörigkeit zu organisieren (Wimmer & Glick-Schiller, 2002). Wenn wir also von *Süd-Nord*-Migrationen sprechen, beziehen wir uns auf Bevölkerungsströme aus verarmten Ländern, die den Versuch unternehmen, Zugang zu anderen Ländern mit besseren wirtschaftlichen Bedingungen zu erhalten. Diese Art von internationaler Migration überwiegt heute in der Europäischen Union. Wir können jedoch auch von anderen menschlichen Bewegungen sprechen, die sich insofern von den vorherigen unterscheiden, als dass sie sich auf die immer zahlreicher werdende Flüchtlingsgruppe beziehen. Als Flüchtlinge werden Menschen definiert, die aus Angst vor Verfolgung, Konflikten oder Gewalt aus ihrem Herkunftsland geflohen sind. Darunter findet man Flüchtlinge aus Kriegsgebieten oder bewaffneten Konflikten, Frauen, die vor sexueller oder geschlechtsspezifischer Gewalt und weiblicher Genitalverstümmelung flüchten sowie Menschen, die wegen ihrer sexuellen Orientierung verfolgt werden oder deren Leben in Gefahr ist (IOM, 2021). So gesehen migrieren gerade laut internationaler Zahlen 280 Millionen Menschen aus der gesamten Weltbevölkerung. Bezogen auf die Gesamtzahl der Vertriebenen und Flüchtlinge machen diese bereits etwa 1 % der Weltbevölkerung aus (Migration Data Portal, 2021).

Doch trotz der weitverbreiteten Ansicht, dass diese Menschen aufgrund der wirtschaftlichen- oder materiellen Ressourcen der Aufnahmeländer migrieren, erleiden diese Menschen auch eine Entwurzelung, wenn sie ihre eigene historisch-kulturelle Gemeinschaft verlassen und dabei auf ein Hindernis stoßen: das Sektierertum. Dies zeichnet sich dadurch aus, dass es einen Schwund der spirituellen Intelligenz der Menschen darstellt, die eine Gemeinschaft bilden, die sich selbst verschließt und isoliert, wenn sie sich für überlegen hält. Der Fremde ruft in den Gemeinschaften eine Angst hervor, die sich im Sektierertum manifestiert, da die Gemeinschaften weder in der Lage sind, sich von ihrem eigenen Wesen zu distanzieren und das Lokale in das Globale zu transzendieren, noch in der Würde des anderen den Selbstzweck zu erkennen (Torralba, 2010). Folglich bedarf es interkultureller Kompetenz. Mag diese auch nicht Teil der Spiritualität sein, so ist sie doch relevant für eine Offenheit gegenüber dem anderen bzw. dem Andersartigen (American Psychological Association, 2017). Dieser interkulturellen Kompetenz sollte die Entwicklung der spirituellen Intelligenz (Zohar & Marshall, 2001) hinzugefügt werden, um den anderen als etwas Gutes und nicht

als Hölle wahrzunehmen, wie Sartre (1983) feststellte. Wird der Migrant jedoch als Hölle betrachtet, erleidet er Gewalt, die als Unterdrückung oder Diskriminierung erlebt wird, die wiederum Leid und Entpersonalisierung verursacht. Daher kann die Soziale Arbeit eine Brücke zwischen der Gemeinschaft und der Person mit Migrationshintergrund schlagen, indem sie sich beider Dimensionen annimmt, der individuellen und kollektiven, sowie der aufzunehmenden Person, der Aufnahmegemeinschaft und der Einzelpersonen und die Werte oder Überzeugungen der beteiligten Akteure pflegt (Moss, 2011). Dabei sollte sie in der Lage sein, eine Haltung der Offenheit ohne Wertung und Akzeptanz herzustellen (Hick, 2009), da eine der Aufgaben der spezialisierten Sozialen Arbeit auf „reception services and social care for immigrants and refugees“ basiert (ANECA, 2004, S.140):

In large-scale situations, violent social conflict, social workers, with their experience of social and medico-social practice, can play a key role in attending to the specific needs of refugees and displaced persons and in promoting community reconciliation. (ANECA, 2004, S.150)

Bemerkenswert ist, dass der spanische Ethikkodex der Sozialen Arbeit, Würde, Freiheit und Gleichheit als Grundprinzipien des Berufes nennt und dadurch das Ziel bekräftigt, das bei Migrant/-innen oder Flüchtlingen erreicht werden sollte (Consejo General del Trabajo Social, 2001).

2. Verwurzelung als ein spirituelles Bedürfnis

Die Person wird bei der Geburt in eine historische Gemeinschaft eingebettet, die gewisse kulturelle Wurzeln erbt, unter denen der Mensch verstanden wird. In diesem Vermächtnis wird die Person wahrgenommen und anerkannt. Gemäß ihrer Erfahrungen gestaltet sie dieses Vermächtnis neu und schafft affektive Gemeinschaftsbindungen, die ihm neue kulturelle Elemente verleihen. Wird die Person nicht anerkannt oder aufgenommen, leidet sie unter Isolation, wie sie bei Migrationsströmen aus wirtschaftlichen Gründen oder zur Sicherung des eigenen Lebens zu beobachten ist und auch bei Flüchtlingen vorkommt. Das Phänomen der Globalisierung, wo die besondere kulturelle Identität an Stärke verliert und zur Entwurzelung führen kann, kann jedoch auch Isolation mit sich bringen (Torralba, 1998; Torralba, 2003). Des Weiteren können laut George (2010) viele Migrant/-innen im Gastland mit zahlreichen psycho-spirituellen Traumata ankommen, die die Migration gefördert haben. Laut WHO leidet ein großer Teil der Migrantinnen- oder Flüchtlingsbevölkerung unter posttraumatischen Belastungen oder schizoaffektiven, psychischen Erkrankungen. Diese Phänomene haben ihren Ursprung in den Herkunftsländern, und können zum Trigger für das Verlassen des Ortes werden, um anderweitig eine bessere Situation vorzufinden. Hunger, Krieg, Diskriminierung aufgrund des Geschlechts oder der sexuellen Orientierung, Vergewaltigung usw. sind in der Regel Faktoren, die mit hoher Wahrscheinlichkeit zum Verlassen des Heimatlandes führen. Wenn sie schließlich im Aufnahmeland ankommen, brauchen sie eine größere Aufmerksamkeit von Seiten der Institutionen für ihre Rehabilitation und von der Gemeinschaft für deren Integration (WHO, 2018; García-Campayo & Sanz Carrillo, 2002), sodass die soziale Gerechtigkeit und Solidarität als Grundprinzipien der Sozialen Arbeit eingehalten werden können (Consejo General del Trabajo Social, 2001). Der Ethikkodex erläutert in seinem Artikel 43 bezüglich des Sozialarbeiters Folgendes:

From the framework of his professional competencies in the organization of which he is a part, he must facilitate cooperation with related entities and organizations,

whose policies and programs are aimed at providing adequate services and promoting the quality of life of users. (Consejo General del Trabajo Social, 2001, S.15)

Für Kunz (1981) kann das Leid von Migranten variieren, je nachdem, ob die Ausreise aus dem Herkunftsland geplant ist oder auf höhere Gewalt zurückzuführen ist, wobei letztere die vulnerabelste Gruppe ist, denn geplante Migrationen neigen normalerweise dazu, Verbindungen zum Gastland durch Familie, Freunde oder einen Arbeitsvertrag zu haben. Trotzdem können sie in beiden Fällen Veränderungen in ihren Lebensgewohnheiten, Bräuchen, Werten und Überzeugungen, zwischenmenschlichen Bindungen, Nahrung, Sprache oder Politik und Gesetzgebung erleben (Guinsberg, 2005). Manche Menschen leiden womöglich unter dem Konflikt zwischen der Migrantenkultur und der Gastkultur, während andere wiederum den Konflikt überwinden können:

Idealizing —for example— all the experiences and new aspects corresponding to the environment that has just received him, at the same time as attributing all that is devalued and persecutory to the place and the people he has left; This dissociation serves to avoid the grief, remorse and depressive anxieties that are exacerbated by the migration itself, especially when it is a voluntary migration. (Giménez, 1997, S.27)

Andernfalls könnte es zu Ängsten führen, weil sie die Aufnahmegemeinschaft als Feind betrachten, und sich aufgrund der Wahrnehmung des Hasses auf das Andersartige nicht mit ihr verbinden können. Folglich können diese Ängste vor dem Bruch mit dem bisherigen Selbst depressiv-pathologische Aspekte, paranoide oder manische Prozesse oder Trauerprozesse auslösen. Es kann sogar zu Schuldgefühlen kommen, wenn sie ihre Kultur, bestimmte Aspekte davon oder gar zwischenmenschliche Bindungen hinter sich lassen (Guinsberg, 2005). All diese Gesundheitsprobleme sind je nach den Merkmalen des Einzelnen und der Aufnahmegemeinschaft als prädisponiert zu betrachten. So können wir mit Weil (1996) bestätigen, dass die Verwurzelung ein spirituelles Bedürfnis ist, dem man Beachtung schenken sollte, da sowohl existenzielles als auch spirituelles Leid wie auch Ängste darauf zurückzuführen sind:

Putting down roots is perhaps the most important and ignored need of the human soul. It is one of the most difficult to define. A human being has a root by virtue of his real, active and natural participation in the existence of a community that keeps alive certain treasures of the past and certain forebodings of the future... the human being needs to put down multiple roots, to receive the totality of his moral, intellectual and spiritual life in the means of which he is naturally a part. (Weil, 1996, S.51)

2.1. Gastfreundschaft angesichts menschlicher Vulnerabilität

Um dem Menschen zu helfen, Wurzeln zu schlagen, bedarf es der spirituellen Fähigkeit der Gastfreundschaft, die auf der Grundlage der Beziehung zwischen Gast und Gastgeber errichtet ist, wobei der Gast ein Wesen ist, das die gesamte unbekannte Menschheit repräsentiert. Während jedoch der Fremde beim Gastgeber Angst erzeugt, behält der Gast in der Gast-Beziehung all seine Rechte, wohingegen der Gastgeber ein der Menschlichkeit verpflichtetes Wesen ist (Potocky & Naseh, 2019). Damit diese Beziehung jedoch gastfreundlich und zum Ort des Willkommens wird, ist es wichtig, alles am anderen willkommen zu heißen (Riesto & García, 2002). Aber „the capacity for acceptance stems from a deep and personal experience of having been welcomed and recognized and loved by

someone“ (Pangrazzi, 1990, S.20). Der Mangel an Gastfreundschaft in unseren Herkunftsgemeinschaften könnte die Ursache für das Defizit der Gastfreundschaft sein. Auf diese Weise kann Gastfreundschaft als „welcoming the other stranger and vulnerable in one's own home“ definiert werden (Torralba, 2003, S.22) oder wie von Lévinas (1993) formuliert:

The other as another is not only an alter ego: he is that which I am not. And he is not because of his character, because of his physiognomy or his psychology, but because of his otherness itself. He is, for example, the weak, the poor, "the widow and the orphan," while I am the rich and the powerful. We could say that the intersubjective space is not symmetric. The exteriority of the other is not simply due to the space that separates that which is conceptually identical, nor to any conceptual difference that would manifest itself through spatial exteriority (S.127).

Beide Menschen, Gast und Gastgeber, sind hinsichtlich ihrer Vulnerabilität und der Kontingenz des Lebens gleichgestellt, aber der Gast stellt die größte Bedürftigkeit dar, denn

Affective vulnerability, metaphysical vulnerability or lack of meaning, the desire to be recognized, fear of death, fear of loneliness, remorse, the experience of guilt, constitute, for example, forms of human vulnerability that cannot be healed through technical or material progress (Torralba, 2003, S.179).

Für diese Heilung kann der Sozialarbeiter als Bindeglied zwischen beiden Parteien fungieren, denn er kann die Verbindung in jeder Beziehung, nicht nur in der menschlichen, beobachten und dazu beizutragen, die unterschiedlichen Standpunkte zu respektieren sowie die äußere und innere Welt in Einklang zu bringen (Canda, 2008). Mit absoluter Sicherheit muss der Gast in Bezug auf sein Wesen auch sich selbst gegenüber gastfreundlich sein, damit er das mögliche Leid, das er erlebt, und dessen Ursachen und Folgen, wie den Sinnverlust der Phänomene seiner Existenz, verstehen kann. Aus diesem Grund benötigt der Sozialarbeiter interkulturelle Kompetenz, da er damit die Sinnhaftigkeit der Welt des Klienten auf eine vorher festgelegte vorurteilsfreie Weise verstehen kann (Furness & Gilligan, 2010).

Jede Person, die mit demselben Phänomen konfrontiert wird, schreibt ihm eine Bedeutung in Relation zu ihrem konzeptionellen, theoretischen Rahmen zu, der durch vergangene Erfahrungen, die wiederum von der vorherrschenden Kultur des Subjekts geprägt sind, ausgearbeitet wurde. Um jedoch der anderen unbekanntem Person zu begegnen und ihre Erfahrung zu verstehen, ist ein kulturelles Bewusstsein erforderlich, d.h. das Wissen, dass jede Person oder Gemeinschaft ihre eigene Kultur hat. Dies führt den Sozialarbeiter zu einem kulturellen Wunsch, der ihn folglich zu einem kulturellen Wissen führen wird. Auf theoretischer Ebene bedeutet dies, die Werte oder Überzeugungen zu vertiefen, die den Migranten sowohl in der kollektiven als auch in der individuellen Weltanschauung bewegen, wobei letzteres nur nach einem Gespräch mit dem Migranten erfolgen kann. Es wäre nicht verwunderlich, wenn es zu Unstimmigkeiten in der Begegnung zwischen der Fachkraft und dem Migranten käme, denn obwohl beide von demselben Phänomen sprechen, kann es durchaus sein, dass jeder diesem Phänomen eine andere Bedeutung zuschreibt, die zu einer Trennung und Blockade zwischen beiden führen könnte (Vázquez- Aguado, 2002). Ein Sozialarbeiter sagt:

I believe that, although, as I said before, we know more and more about immigrants and we know better how to deal with that reality, for a long time we have become aware that, for cultural and other reasons, immigrants have different reference

patterns to ours, different scales of values to ours and we try to approach our work, well, taking these parameters into account. Nevertheless, I realize that immigrants are not a homogeneous block, that they are very, very heterogeneous even within the group of their own country of origin. Moroccans are so heterogeneous among themselves that I see serious difficulties in how to approach their problem, the relationship with them in a generic way, taking into account what I told you before, do not fall into the measurement of their problems, their situation, their needs, their expectations according to [...] according to ours. (Vázquez-Aguado, 2002)

Wie im Fall dieses Sozialarbeiters leistet im Gegenzug die Aufnahmegesellschaft oder das Individuum Widerstand gegen die Verbindung mit dem anderen, da er dezentriert sein muss, um sich auf das Gute dieser anderen vulnerablen Person zu konzentrieren. Dazu muss er in erster Linie das Gesicht des anderen sehen: Das allein reicht jedoch nicht. Es ist notwendig, auf die Selbstoffenbarung des anderen zu hören, um keine Kommunikationsfehler zu verschulden. Daher ist Präsenz und Zuhören ein vor allem für Sozialarbeiter/-innen ein unverzichtbares Mittel, aber auch für den Gast, der Empathie und Mitgefühl mit sich bringt (Gardner, 2020).

Unter Empathie verstehen wir die Fähigkeit, den anderen aus seinem eigenen Wesen heraus und ohne die eigenen Interpretationen der Fachkraft zu verstehen. Dies führt dazu, dass sich der Migrant ohne Wertung verstanden fühlt und sich die Gelegenheit für eine tiefgreifende zwischenmenschlichen Beziehung und Verbindung bietet (Madrid, 2005; Bermejo, 2012). Sie kann jedoch auch auf ein bloßes Verständnis des anderen beschränkt werden, ohne dass dies Auswirkungen auf die Fachkraft hat. Aus diesem Grund ist Mitgefühl, das es dem Menschen ermöglicht, das Leiden anderer als sein eigenes zu empfinden und den Wunsch hervorrufen, dieses zu lindern, ausgesprochen wichtig (Mac Neill, Morrison & Nouwen, 1985).

Wenn der Sozialarbeiter allerdings nicht lernt, sich aufgrund eines möglichen Messias-Syndroms vom Leid anderer zu distanzieren, besteht für ihn die Gefahr der Mitgefühlerschöpfung, die als Folge daraus zu einem Burnout führen kann. Denn es ist die Freiheit der emotionalen Reaktionen des Sozialarbeiters und seine Handhabung, die es ihm ermöglichen würden, mitfühlende Zufriedenheit ohne Angst zu genießen (Bermejo, 1993; Galland, 2008). Daher muss der Sozialarbeiter angesichts seiner eigenen Vulnerabilität Selbstmitgefühl entwickeln (Neff, 2003b), damit er sich seinen Grenzen stellen, seine Ängste und Vulnerabilität akzeptieren und sich um sein eigenes Leid kümmern kann, d.h. um die Vulnerabilität seiner eigenen Vulnerabilität. Indem sich die Fachkraft täglich ihrer Vulnerabilität bewusst ist, kann sie sich auch spirituell weiterentwickeln und sich vervollkommen. Lévinas meint dazu (1995):

The opening is the nakedness of a skin exposed to injury and outrage. Openness is the vulnerability of a skin that offers itself, outraged and hurt, beyond all that can be shown, beyond all that of the essence of being that can be exposed to compression and celebration. [...] Vulnerability is more than the passivity that receives a form or an impact. It is the aptitude - which every natural being proudly would be ashamed to confess - to be struck down, to receive slaps. (S.88-89)

3. Der Sozialarbeiter als Mittel der Gastfreundschaft

Zu diesem Zweck benötigt der Sozialarbeiter oder das Individuum bzw. die Aufnahmegesellschaft Selbsterkenntnis und die Fähigkeit, Beurteilungen zu unterlassen (Polinska, 2004), sodass der Migrant sich als Person anerkannt fühlt und in der Lage ist, mit dem Gastgeber oder der Aufnahmegesellschaft in Verbindung zu treten (George & Ellison, 2015). Dies bedeutet jedoch nicht, dass alle möglichen Vorstellungen akzeptiert werden müssen, sondern dass es notwendig wäre, die möglichen Ursachen des Leids zu kennen, um diese zu überwinden (Chrisp, 2020). Infolgedessen sollten sich Sozialarbeiter/-innen ihrer Urteile oder Vorurteile bewusst sein, um den Migrant/-innen keinen größeren Schaden zuzufügen und sie bei ihrer eigenen persönlichen Entwicklung und sozialen Eingliederung begleiten (Srivastava, 2007). Erfahrungen der Vergangenheit können der Fachkraft auch insofern Schwierigkeiten bereiten, dass sie als Konsequenz daraus dem Migranten misstraut und kein Mitgefühl zeigt. Sind diese Widerstände erst einmal überwunden, kann eine empathische Fachkraft, die dem Migranten vertraut, Einfluss auf ihn haben und ihn durch die Achtung für seine Individualität stärken (Kabat-Zinn, 1994).

Durch diese Verbindung zwischen dem Gast und dem Gastgeber oder der Fachkraft mit beiden Parteien, können wir vermeiden, uns mit unseren eigenen Vorstellungen oder Gedanken zu identifizieren und eine Einstellung entwickeln, die vom Selbst auf das Wir übergeht (Polinska, 2004). Diese Haltung, die sowohl die gelebte als auch die akzeptierte Vulnerabilität bedeutet, ist der ganzen Menschheit gemeinsam und stellt den Baustein aller Verbundenheit dar. Daraus könnte eine Gegenseitigkeit entstehen, in der zwei verschiedene Menschen mit ihren jeweiligen historischen Individualitäten einander erkennen und beobachten - wofür ein Bewusstsein erforderlich ist, wie Feito (2007) feststellt:

From the point of view of social vulnerability and the demands of justice that it requires, this awareness of the difficulty of recognition by others is essential. It supposes the denunciation not only of the areas of vulnerability that generate greater susceptibility, but also of the situations in which vulnerability is caused by the lack of power, by the impossibility of fighting against such elements.

Diese Vulnerabilität kann jedoch als Vorwand für eine Vorherrschaft genutzt werden, der Dialektik der Macht folgend, die sich im Paternalismus äußert, wie Ricoeur (2005) bekräftigt:

These imply a specific form of power, a power-over, which consists of an initial asymmetric relationship between the agent and the recipient of his action; in turn, this dissymmetry opens the way to all forms of intimidation, manipulation, or more simply, instrumentalization that corrupt service relationships between humans. (S.74)

Wir können jedoch auch in der Migrationspolitik unterschiedliche Haltungen zum Paternalismus feststellen, wie beispielsweise strukturelle Gewalt. Migrant/-innen können im Aufnahmeland aufgenommen werden, aber in die unteren sozialen Ränge verbannt werden. Dies ist diskriminierend und unmenschlich, da die Würde dieser Menschen nicht gewahrt wird und sie als Arbeitskraft oder als soziale Parasiten behandelt werden (George, 2010). Obwohl bekräftigt werden sollte, dass dies von den Vorstellungen jedes Einzelnen abhängt, kann die Politik der europäischen Länder große Auswirkungen auf die Fachkräfte und ihre Ziele haben. So zum Beispiel in Ländern wie Ungarn, Österreich oder Polen, in denen gegenwärtig mitteilungsbedürftige oder ultrakonservative Ideologien regieren. Diese

Maßnahmen können die Leistungsfähigkeit von Fachkräften einschränken, ihre Berufung zunichtemachen und die Inklusion von Migrant/-innen oder Flüchtlingen verhindern (Krause & Schmidt, 2020). Kommt es jedoch zu stärkerem Druck seitens Regierung, handelt die Gesellschaft durch die Bildung von Selbsthilfegruppen oder, indem sie das individuelle Gewissen der Bevölkerung zugunsten von Solidarität und Großzügigkeit bewegt (Bernát, Kertész & Tóth, 2016). Gewiss verfolgt die Europäische Union eine breit angelegte Migrationspolitik. Diese ist allerdings aufgrund der Souveränität der einzelnen Mitgliedstaaten nicht effektiv, sodass dieser Aspekt zur Förderung der Inklusion und der sozialen Gerechtigkeit noch vertieft werden muss (Europäischer Rat, 2020).

Das zugrundeliegende Problem, das in zwischenmenschlichen Beziehungen zwischen Menschen aus verschiedenen Kulturen zu beobachten ist, ist die Angst, Möglichkeiten zu verlieren sowie die Wahrnehmung der Bedrohung, da sowohl der Gast als auch der Gastgeber unbekannte Menschen sind, die das Potenzial der Verletzung und des Leids in sich bergen (Feito, 2007). Obwohl der Gast eine größere Vulnerabilität darstellt, kann die Angst des Gastgebers den größten Widerstand gegen die Gastfreundschaft darstellen, sodass diese Angst zu einem Mechanismus wird, der zur Förderung der Selbsterkenntnis und der psycho-spirituellen Ressourcen verwendet werden kann, die ihre Freiheit fördern (Torralba, 2003). Auf diese Weise wäre die Aufmerksamkeit, die der Sozialarbeiter sowohl dem Gast als auch dem Gastgeber schenkt, und das Ergebnis, das er zwischen ihnen erreichen sollte, folgendes:

Being with him, sharing his sorrows and his joys, his anguish and his expectations, ultimately not abandoning him to loneliness. [...] It is letting him be, it is helping him to be, preserving his identity, his way of exercising the arduous job of being a person, in short, not meddling in his identity. (Torralba, 2002, S.114)

Um dieses Ziel der Integration und der besseren Lebensqualität von Migrant/-innen oder Flüchtlingen zu erreichen, wie auch aus praktischen Gründen, könnte der Sozialarbeiter Strategien für soziale Dienste planen, Organisationen analysieren und entwickeln, sich an der Sozialpolitik beteiligen, soziales Marketing implementieren, um die Kommunikation und das Image dieser Gruppe zu verbessern, Menschenrechte verteidigen, internationale Kooperations- und Entwicklungsprojekte implementieren oder eine direkte Beratung für die Gemeinschaft oder die Migranten/-innen bzw. Flüchtlinge leisten (ANECA, 2004).

Schlussfolgerung

Abschließend laden wir Sie ein, über die Erfahrungen einer Migrantin nachzudenken.

... Du musst dich opfern, weil du in diesem Leben nicht alles haben kannst. Nun, ich beschloss mich auf den Weg zu machen. Wie gesagt, das einzige, was ich immer im Sinn hatte, war, dass ich zuerst eine Frau war und jetzt eine Mutter, daher muss ich mit kühlem Kopf denken. Super kühl. Weil du so viele Dinge verpasst, die [...], Geburtstage, Beförderungen, Schulabschlüsse (weinen). Mein Sohn hat gerade seinen Abschluss gemacht und ich konnte nicht dabei sein, aber es stimmt, dass du deinen Kindern etwas gibst, denn, wenn du arm bist, was du einem Kind anbieten kannst, ist eine Ausbildung. Zumindest ist das die Mentalität von uns Latinos, wenn wir kommen.

- Was ist der Grund für die Ausreise der Migrantin?
- Welche Ziele möchte man mit der Auswanderung erreichen?

- Was sind die Gründe für das Leiden der Migrantin?
- Welche Werkzeuge hat die Fachkraft, um ihr Leiden zu lindern?
- Auf welche Schwierigkeiten könnte die Fachkraft bei der Verwirklichung des Prinzips der sozialen Gerechtigkeit stoßen?
- Welche Bedingungen könnte der Sozialarbeiter/die Sozialarbeiterin bieten, um mit der Person und der Gemeinschaft bei der Begegnung mit der schutzbedürftigen Person zusammenzuarbeiten?
- Welche Ressourcen haben Staaten, um mit Migrant/-innen zusammenzuarbeiten?
- Nennen Sie die Interventionen, die die Fachkraft direkt an Migrant/-innen und an der Gemeinschaft vornehmen könnte, um ein größeres soziales und individuelles Wohlbefinden zu erreichen.

Literatur

- American Psychological Association (2017). *Multicultural Guidelines: An Ecological Approach to Context, Identity, and Intersectionality*. Washington: APA. Retrieved from <https://www.apa.org/about/policy/multicultural-guidelines.pdf>
- ANECA (2004). *Libro blanco. Título de grado en Trabajo Social*. España: ANECA.
- Bermejo, J. (1993). *Relación pastoral de ayuda al enfermo*. Madrid: San Pablo.
- Bermejo, J. (2012). *Empatía terapéutica. La compasión del sanador herido*. Madrid: Desclee de Brouwer.
- Bernát, A., Kertész, A., & Tóth, F. (2016). Solidarity Reloaded: Volunteer and Civilian Organizations during the Migration Crisis in Hungary. *Review of Sociology*, 26 (4), 29-52.
- Canda, E. (2008). Spiritual connections in social work: Boundary violations and transcendence. *Journal of Religion & Spirituality in Social Work*, 27(1), 25.
- Crisp, B. R. (2020) Charting the Development of Spirituality in Social Work in the Second Decade of the 21st Century: A Critical Commentary. *The British Journal of Social Work*. 50 (3), 961–978.
- European Council (11 April 2020). *A new strategic agenda 2019-2024*. Retrieved from <https://www.consilium.europa.eu/en/press/press-releases/2019/06/20/a-new-strategic-agenda-2019-2024/>
- Consejo General del Trabajo Social (2001). *Código deontológico de trabajo social*. Consejo General del Trabajo Social.
- Feito, L. (2007). Vulnerabilidad. *An. Sist. Sanit. Navar*, 30(3), 7-22.
- Furness, S., & Gilligan, P. (2010). *Religion, Belief and Social Work: Making a Difference*. Portland: The Policy Press.
- Galland, L. (2008). A little tenderness goes a long way. *Nursing*, 38.
- García-Campayo, J., & Sanz Carrillo, C. (2002). Salud mental en inmigrantes: el nuevo desafío. *Med Clin*, 118(5), 187-191.
- Gardner, F. (2020) Social work and spirituality: Reflecting on the last 20 years, *Journal for the Study of Spirituality*, 10 (1), 72-83.
- George, M. (2010). A theoretical understanding of refugee trauma. *Clinical Social Work Journal*, 38(4), 379-387.

- George, M., & Ellison, V. (2015). Incorporating Spirituality into Social Work Practice with Migrants. *British Journal of Social Work*, 45, 1717-1733.
- Giménez, G. (1997). *Ser joven a fin de siglo*. México: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.
- Guinsberg, E. (2005). Migraciones, exilios y traumas síquicos. *Política y cultura* 23, 161-180.
- Hick, S. (2009). Mindfulness and social work: paying attention to ourselves, our clients, and society. En S. Hick, *Mindfulness and Social Work* (pp.135-148). Chicago: Lyceum Books.
- International Organization for Migration. (25 April 2021). International Organization for Migration. Reports of migrations in the world 2020: Retrieved from https://publications.iom.int/system/files/pdf/wmr_2020_es.pdf
- Kabat-Zinn, J. (1994). *Wherever You Go There You Are: Mindfulness Meditation in Everyday Life*. New York: Hyperion.
- Krause, U. & Schmidt, H. (2020). Refugees as Actors? Critical Reflections on Global Refugee Policies on Self-reliance and Resilience. *Journal of Refugee Studies*. 33 (1), 22–41
- Kunz, E. (1981). Exile and resettlement: Refugee theory. *International Migration Review* 15, 42-51.
- Lévinas, E. (1993). *El tiempo y el Otro*. Barcelona: Paidós.
- Lévinas, E. (1995). *Humanismo de otro hombre*. Madrid: Caparrós.
- Lévinas, E. (2015). *Ética e infinito*. Madrid: Antonio Machado.
- Mac Neill, D., Morrison, D., & Nouwen, H. (1985). *Compassión*. Santander: Sal Terrae.
- Madrid, J. (2005). *Los procesos de la relación de ayuda*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Migration Data Portal. (25 April 2021). *Migration Data Portal*. Total number of international migrations at mid-year 2020: Retrieved from https://migrationdataportal.org/data?i=stock_abs_&t=2020.
- Moss, B. (2011). The pedagogic challenge of spirituality: A "co-creative" response. *Social Work Journal*, June(2).
- Neff, K. (2003b). Self-compassion: An alternative conceptualization of a healthy attitude toward oneself. *Self and Identity*, 2, 85-102.
- WHO Executive Board, 144. (2018). Promoting the health of refugees and migrants: draft global action plan, 2019–2023: report by the Director-General. World Health Organization. Retrieved from <https://apps.who.int/iris/handle/10665/327515>
- Pangrazzi, A. (1990). *El mosaico de la misericordia*. Santander: Sal Terrae.
- Polinska, W. (2004). *Civilizing Natures: Race, Resources and Modernity in Colonial South India*. Brunswick: Rutgers University Press.
- Potocky, M. & Naseh (2019). *Best Practices for Social Work with Refugees and Immigrants*. New York: Columbia University Press.
- Ricoeur, P. (2005). *Caminos del reconocimiento*. Madrid: Trotta.

- Riesto, V., & García, J. (2002). *Camino de hospitalidad al estilo de San Juan de Dios*. Roma: Curia General de la Orden Hospitalaria de S. Juan de Dios.
- Sartre, J. (1983). *La puerta respetuosa / A puerta cerrada*. Bogotá: Orbis.
- Srivastava, R. (2007). *The Healthcare Professional's Guide to Clinical Cultural Competence*. Toronto: Elsevier.
- Torralba, F. (1998). *Antropología del cuidar*. España: Mapfre.
- Torralba, F. (2002). *Ética del cuidar. Fundamentos, contextos y problemas*. Madrid: Fundación Mapfre Medicina.
- Torralba, F. (2003). *Sobre la hospitalidad*. Madrid: PPC.
- Torralba, F. (2010). *Inteligencia espiritual* (4 ed.). Barcelona: Plataforma actual.
- Vázquez-Aguado, O. (2002). Trabajo social y competencia intercultural. *Porturalia*, 2, 125-138.
- Wallerstein, I. (2007). *Geopolítica y geocultura: ensayos sobre el moderno sistema mundial*. Barcelona: Kairós.
- Weil, S. (1996). *Echar raíces*. Madrid: Trotta.
- Wimmer, A., & Glick-Schiller, N. (2002). Methodological nationalism and beyond: nation–state building, migration and the social sciences. *Global Networks*, 2(4), 301-334.
- Zohar, D., & Marshall, I. (2001). *Inteligencia espiritual*. Barcelona: Plaza & Janés.

IV.2. Spiritualität, Soziale Arbeit und weibliches Empowerment: ein Instrument für den sozialen Wandel

DOI: 10.6094/UNIFR//222782

Pereñíguez Olmo, M^a Dolores

Muñoz Devesa, Aaron

Einleitung

In diesem Kapitel können die Leser/-innen die Kompetenzen und Strategien der Sozialarbeiter/-innen bei der Arbeit mit Frauen aus spiritueller Perspektive kennenlernen. Aus Gender-Perspektive sind Betreuung, Begleitung und Stärkung Aufgaben, die in diesem Beruf verwurzelt sind und sich auf die Fürsorge anderer fokussieren. Nimmt man die Spiritualität als Ausgangspunkt, so basiert die Arbeit der Fachkräfte der Sozialen Arbeit darauf, den Frauen zu helfen, Protagonistinnen ihres eigenen Lebens zu sein, sowie einen Teil an der Veränderung der sozialen Strukturen und Diskurse beizutragen, die den Standpunkt vertreten, dass Frauen bereits eine effektive Gleichstellung erreicht haben und dafür kämpfen, diese auch tatsächlich zu erlangen.

Was Sie von diesem Kapitel bekommen können

Wissen

Sie können Gewaltsituationen, denen Frauen weltweit ausgesetzt sind, nachempfinden.

Sie bekommen ein ethisches und berufliches Verständnis von Spiritualität in der Praxis der Sozialen Arbeit mit Frauen.

Sie verstehen Spiritualität in ihrer Diversität als universelle Dimension.

Fähigkeiten

Sie können in der Praxis mit Frauen aus dem Selbstmitgefühl einen Nutzen ziehen.

Sie haben die Fähigkeit, ihre Klientinnen aus einer Gender-Perspektive zu stärken, anstatt aus einer paternalistischen Perspektive.

Haltungen

Sie können als Fachkräfte im sozialen Bereich das Konzept der sozialen Gewalt integrieren, sodass sie sich der vulnerablen Situationen der Frauen gewahr werden.

Sie sind Lernende mit einer offenen Einstellung gegenüber anderen Werten, Glauben und Haltungen, die die religiöse oder spirituelle Dimension der menschlichen Existenz betreffen.

1. Frauen und soziale Vulnerabilität. Ein Ansatz zur Realität der Frauen von heute

Laut Weil (1996) zeigt jede Person das spirituelle Bedürfnis nach Hierarchie auf, durch welche die Ordnung der Phänomene auf Grundlage des ihnen zugewiesenen Wertes hergestellt wird. Das Bedürfnis „is constituted by a certain veneration, by a certain devotion to superiors, considered not in their persons or in the power they exercise, but as symbols” (Weil, 1996, S.35).

Folglich liegt das Problem nicht in der Hierarchie, sondern in der Einwirkung des Machtwillens des Menschen, der die Symbole für den eigenen Nutzen instrumentalisiert,

entweder individuell oder kollektiv, wie es im patriarchalischen Paradigma begrüßt wird, welches eine Unterscheidung zwischen Mann und Frau vornimmt und sie in Rollen der Dominanz und Unterwerfung einteilt.

Im Laufe der Geschichte kann festgestellt werden, wie diese, durch die Vorherrschaft des Mannes gekennzeichnete Mann-Frau-Dichotomie, die zweitrangige Rolle der Frauen und des Weiblichen bestimmt hat, indem sie die Frauen in das private und häusliche Umfeld verbannte. Die ihnen von der Männerwelt aufgebürdete Rolle des (Ver-)Sorgens ist in den Berufen wiederzuerkennen, die historisch für Frauen bestimmten waren, wie beispielweise Unterricht, Krankenpflege oder soziale Arbeit. Seit der Antike war sich die Gesellschaft bewusst, dass jeder/jede seine/ihre Funktion erfüllte; auf unterschiedliche Weise erfüllten Männer wie Frauen ihre von der Natur prädestinierte Rolle, wobei den Aufgaben des Mannes im öffentlichen und beruflichen Leben eine größere Relevanz beigemessen wurde (Busto, 1996). Frauen galten von Natur aus Männern gegenüber als minderwertig, schwach und emotional, dem Bösen zugeneigt, zudem mit einer geringen Denkfähigkeit versehen und wurden folglich als Unvollkommenheit des Mannes betrachtet (Díaz de Greñu, 2010, S.32-33).

Nichtsdestotrotz sind die Frauen seit dem 19. Jahrhundert in ihrem Individualbewusstsein und ihrer Würde erwacht. Durch den emanzipatorischen Kampf in der Männerwelt haben sie sich die Anerkennung verschafft, um ihre Selbstverwirklichung nicht als Klassenkampf, sondern als Verteidigung ihrer Würde zu erlangen. Denn das Geschlecht als soziale Konstruktion sollte die Selbstverwirklichung einer Person nicht anhand ihrer Genitalität bestimmen.

Die Geschichte der Frauen war folglich vom Leid gekennzeichnet, sich selbst nicht verwirklichen zu können, nicht frei zu sein aufgrund mangelnder Möglichkeiten und aufgrund der Frustration, die durch die wirklichen und aufgezwungenen Bedürfnisse erzeugt wurde. Dennoch fand die Frau in der Spiritualität einen Ort, an dem sie Frieden finden konnten:

Spirituality is more attractive to women because it validates the traditionally feminine values of caring, but it also helps them manage the double (or triple) burden of contemporary femininity: caring for the material and emotional needs of their families in the private sphere, sometimes also caring for older parents and having to work in the public sphere (although it is generally grouped in the care professions)” (Fedele & Knibbe, 2013)

Heutzutage könnte die Spiritualität an der vollständigen Verwirklichung der Gleichberechtigung der Menschen in Hinsicht auf Geschlecht und Gender mitwirken, da sie lediglich ein Ausdruck der Menschenwürde sind. Geschlecht und Gender sind komplementäre und notwendige Pole für die vollständige Selbstverwirklichung der Gesamtheit des Lebens, die man auch Gleichmut nennen könnte (Torralba, 1998). Aus diesem Grunde kann säkulare Spiritualität, die uns zum Selbstmitgefühl auffordert, als subversiver Mechanismus betrachtet werden, indem sie zuerst die Sorge um sich selbst vor die Sorge um den anderen stellt und diese Aufgabe jedem zuweist, da es eine gemeinsame Aufgabe darstellt. In diesem Kapitel werden wir jedoch kurz das auf Geschlechterfragen zurückzuführende Leid der Frauen und den Beitrag der Spiritualität zu dessen Linderung sowie zur Entfaltung der Frauen durch die Soziale Arbeit beschreiben (Fedelen, 2019).

Wir beginnen mit der Prämisse, dass das Frau-Sein historisch gesehen bedeutet, dass sie unterschiedliche Formen des Unterschieds und der sozialen Diskriminierung erfährt, die simultan wirken und sie in eine Position der sozialen Vulnerabilität bringen. Dies geschieht ungeachtet der individuellen Merkmale jeder einzelnen Frau (wie etwa Bildungsniveau, Haltungen und/oder Erwartungen u.a.m.) und der strukturellen Merkmale der Gesellschaft, in der wir leben (Lockheed, 2010). Zur Kontextualisierung und zum besseren Verständnis des Themas dieses Textes ist es unabdingbar, sich mit der Rolle zu befassen, die patriarchalische Gesellschaften den Frauen eingeräumt haben. Um einbezogen zu werden, übernahmen Frauen Rollen, die nicht ihrem Geschlecht entsprachen, nämlich männliche Rollen, die ihre Inklusion begünstigten (De Beauvoir, 2009). Die Frau von heute erhebt Anspruch auf ihre Weiblichkeit und setzt sie als gegeben voraus, wohlwissend, welche Rollen und Eigenschaften sie nicht verlieren will – wie beispielsweise eine größere und bessere Beherrschung der emotionalen Kompetenzen oder eine größere intuitive Intelligenz, um nur einige Beispiele zu nennen – aber auch von welchen anderen dem Geschlecht attribuierten Eigenschaften sie sich befreien will (z.B. Unterwerfung, das „schwache Geschlecht“ sein usw.) (Batliwala, 1997; León, 1997).

Entscheidend sind in der sozialen Konstruktion dieses Unterschieds zwischen Mann und Frau die Konzepte Geschlecht (engl. sex) und Gender (engl. gender), die in vielen Fällen verwendet wurden, um dasselbe zu bezeichnen, obwohl es sich um ausgesprochen unterschiedliche Konzepte handelt, die für das Verständnis der historisch errichteten Ungleichheit zwischen Mann und Frau von entscheidender Bedeutung sind. Während das Konzept des Geschlechts sich auf unterschiedliche physiologische Merkmale von Männern und Frauen bezieht, bezieht sich Gender auf die Idee einer kulturellen Konstruktion, die aufgrund des Geschlechtsunterschieds Frauen und Männern unterschiedliche Verhaltensformen und Rollen zuschreibt (Conway, Bourque, & Scott, 2013; Lamas, 2013). Unter Gender versteht man folglich eine multidimensionale Variable, die als Rollen, Werte, Funktionen und Erwartungen verstanden wird, welche Frauen und Männern in der durch die Spiritualität einer Bevölkerung bestimmten kollektiven Vorstellung unterschiedlich zugewiesen wird (Espinoza, 2016).

Das Gender-Konzept verschleiert die Attribuierungen, die den Geschlechtern zugeschrieben werden und jedem von ihnen eine differenzierte Macht verleihen, die auf dem Fundament der Kultur errichtet ist und einen unterschiedlichen Status zuweist. Hinter dieser Konzeptualisierung verbirgt sich der Sexismus (Cowie, Greaves, & Sibley, 2019) verstanden als die Macht, die eine Gruppe von Menschen auf eine andere Gruppe aufgrund ihres Geschlechtes ausübt. Sau (2002) definiert dies in ihrem feministischen ideologischen Wörterbuch folgendermaßen:

The set of each and every one of the methods used within the patriarchy to be able to maintain the dominated sex in a situation of inferiority, subordination and exploitation: the female [...]. Sexism encompasses all areas of life and human relationships, so it is impossible to make a relationship, not exhaustive, but not even approximate of its forms of expression and points of incidence. (Sau, 2002, S.257)

Nach dieser Definition müsste man sich zum Verständnis des Sexismus-Konzepts und der strukturellen Unterschiede zwischen Männern und Frauen mit dem Konzept des Patriarchats befassen, das als direkter Ursprung dieser Ungleichheiten bezeichnet wird (Facio & Fries, 2005). Die sich im Patriarchat artikulierenden sozialen Institutionen haben sich rund um eine männliche Figur herum entwickelt und gehen davon aus, dass dies eine naturalisierte und auferlegte ideologische Vorherrschaft ist. Lerner definiert das Patriarchat folgenderweise:

The manifestation and institutionalization of male dominance over women and children in the family and the expansion of that dominance over women in society in general. (Lerner, 1990, S. 84)

Wir sprechen somit von einem System historisch sozialer Organisation, welches die Schlüsselpositionen der Macht an die männliche Figur koppelt. Trotz der Errungenschaften der Frauen in den unterschiedlichen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens werden die sichtbaren Gesichter der ökonomischen und politischen Macht weiterhin von Männern dargestellt, ohne dass es irgendeine konkrete und explizite Möglichkeit gäbe, diese Diskriminierung der Frauen zu institutionalisieren (Fernández-Montaño, 2015).

2. Frauen, gesellschaftliches Leid und Vulnerabilität. Die Rolle des Sozialarbeiters bei Frauen in einem ungleichen Kontext

Um heutzutage über Gender und Vulnerabilität zu sprechen, müssen diese Elemente in den Kontext des globalen Zeitalters eingebettet werden, wie auch in die Art und Weise, wie Globalisierungsprozesse gegenwärtig im Rahmen allgemeiner Veränderungen im Hinblick auf die bestimmenden Merkmale der Industriegesellschaft umgesetzt werden. Die wirtschaftliche, soziale und kulturelle Globalisierung hat zu einer zunehmenden Fragilität der Bedingungen geführt, auf denen die Fähigkeit zur Teilnahme an alltäglichen Formen des Lebens, Bräuchen und Aktivitäten der Gesellschaft beruht (Potrafke & Ursprung, 2012). Des Weiteren hat sich als Resultat eines neuen wirtschaftlichen, politischen und gesellschaftlichen Szenarios das Ausgrenzungsrisiko erhöht, in dem Frauen einen besonders fragilen Raum einnehmen werden. Obwohl der Globalisierungsprozess neue Wachstumsmöglichkeiten mit sich gebracht hat, hat dieses Phänomen auch zu einer ungleichen Entwicklung der Welt geführt, die sich in erster Linie auf Frauen auswirkt (Keller & Utar, 2018). Der vermutlich tiefgreifendste Wandel hat mit den Auswirkungen zu tun, die diese Globalisierungsprozesse auf Frauen und Geschlechterbeziehungen, auf ihre Individualität, die Mutterschaft und die Kindererziehung, die Familienstruktur sowie die damit verbundenen Auswirkungen auf die Geschlechterungleichheit haben. Die Veränderungen der Familienstruktur, die Eingliederung der Frauen als neue Arbeitskräfte in globale Produktionssysteme, die Feminisierung der Migration oder die Feminisierung der Armut sind einige der Veränderungen, die mit dieser neuen Ordnung assoziiert werden (Khatri Babbar, 2017). Dabei werden Frauen in eine untergeordnete Position versetzt und dadurch zu besonderen Klientinnen der Sozialen Arbeit gemacht. In diesem Sinne definiert die International Federation of Workers and Social Workers diese Wissenschaft als „a profession based on practice and an academic discipline that promotes change and social development, social cohesion, and the empowerment and liberation of people. The principles of social justice, human rights, collective responsibility and respect for diversity are fundamental to social work“ (IFSW, 2020). Soziale Arbeit mit Frauen erkennt an, dass die Entwicklung des kritischen Bewusstseins durch die Reflexion über die auf Kriterien wie dem Geschlecht basierenden strukturellen Quellen der Unterdrückung, sowie die Entwicklung von Handlungsstrategien zum Umgang mit strukturellen und persönlichen Hindernissen, für diese Praxis von zentraler Bedeutung sind. Folglich sind die daraus folgenden Ziele das Empowerment und die Befreiung der Frauen. Eines der Hauptmerkmale dieser globalisierten Welt ist der Individualismus (Rose, 1995). Individualismus wird mit der Absonderung der Menschen aus ihrer unmittelbaren Gruppe und Gemeinschaft in ein Umfeld assoziiert, in dem die Menschen die Möglichkeit haben, selbst zu wählen, was sie aus ihrem Leben machen, während ihre Abhängigkeit vom Markt und der Markt selbst wächst. Frauen sind heutzutage in doppelter Hinsicht von diesem für moderne Gesellschaften charakteristischen Individualismus betroffen. Mit ihrer Eingliederung in die Arbeitswelt endet die aus früheren

Zeiten ökonomische und psychologische Bindung an den Mann, was wiederum zu einer Veränderung der Familie und der sozialen Beziehungen führt. Die neuen Rollen, die sie spielen, lassen sich daraus ableiten, dass sie die gleichen Möglichkeiten wie Männer haben, allerdings mit der historischen Last der weiblichen Unterwerfung auf ihren Schultern und dies in einem nach wie vor heteronormativen Kontext. Frauen leiden stärker unter sozialer Vulnerabilität und sozialer Gewalt (bzw. struktureller Gewalt), die nach Farmer folgendermaßen verstanden wird:

The violence systematically exerted by all who belong to a certain social order: hence the discomfort that these ideas provoke in a moral economy that is still oriented to attribute praise or blame to individual actors. In summary, the concept of structural violence is intended to inform the study of the social machinery of oppression. Oppression is the result of many conditions, the least of which resides in conscience. (Farmer, 2004, S.307)

Man könnte somit soziale Gewalt als eine Form der Gewalt gegen Frauen definieren, aus dem einfachen Grund, dass sie es ist. Gewalt gegen Frauen ist darüber hinaus gesellschaftlich auf dem patriarchalischen Beziehungsmodell aufgebaut und wird kontinuierlich verstärkt. Deutliche Formen der sozialen Gewalt gegen Frauen sind beispielsweise Mikrosexismen, die in unserem täglichen Leben allgegenwärtig sind, stereotypische Diskurse, die sich auf Frauen als abhängige Subjekte beziehen, die akzeptierte soziale Konstruktion der weiblichen Identität (durchtrieben, verräterisch, und andere pejorative Adjektive), der Glaube an eine Rivalität unter Frauen, der Gebrauch sexistischer Sprache und Ausdrucksformen, die Objektifizierung des weiblichen Körpers, der als Objekt, gar als Fetisch verstanden wird, die Verschleierung und Verleugnung von Frauen durch ihre Unsichtbarkeit, die Reduzierung von Frauen auf ihre Fortpflanzungsrolle. Diese und andere mehr sind strukturelle Elemente in der Architektur der Gewalt gegen Frauen (Kleinman, Veena, & Lock, 1997; Lockwood, Palazzolo, & Savage, 2012). Die Fachliteratur hat uns eine Perspektive auf gewisse Formen der Vulnerabilität aufgezeigt, wobei die Protagonisten auf drei Bereiche reduziert wurden: geschlechtsspezifische Gewalt, Arbeitsmarkt und Mutterschaft (Clavijo & Aguirre, 2002). Infolgedessen ist es äußerst wichtig, all diese diskriminierenden Praktiken zu entlarven, die weiterhin im täglichen Leben stattfinden und dabei unsere unmittelbarste Realität gestalten, die das Fundament bildet, auf das alle Gewalt zurückzuführen ist.

Ein Beispiel dafür, wie sich diese Gewalt auf Frauen auswirkt, ist zu beobachten, wenn Frauen die Bedürfnisse der anderen über ihre eigenen stellen und ein Defizit an Selbstmitgefühl aufweisen. Die westlichen Kulturen haben festgelegt, dass Mitgefühl für die anderen etwas Lobenswertes ist. Mitgefühl für das eigene Leid wird bei Frauen jedoch als Opferrolle oder Schwäche dargestellt. Dies führt wiederum zu einer Mitgefühlserschöpfung, die wiederum zum Burnout hinsichtlich der Rollen, die sie spielen, führen kann und Auswirkungen auf die eigene Gesundheit verursacht, da sie sich nicht, wie es erforderlich wäre, um sich selbst sorgen (Bluth, Campo, Futch, & Gaylord, 2017; Leadbeater, Kuperminc, Blatt, & Hertzog, 1999; Nolen-Hoeksema, Larson, & Grayson, 1999; Lynch & Lobo, 2012). Angesichts des Individualismus sowie des Narzissmus zeigt die Gesellschaft als Ganzes im Gegenzug keine Empathie gegenüber anderen, sodass beide Parteien, genauer gesagt die Frauen und die Gesellschaft, beide spirituellen Fähigkeiten verbessern könnten: das Selbstmitgefühl und das Mitgefühl. Auf diese Art könnte ein menschliches, auf Liebe basierendes System entwickelt werden, in dem die Geschlechter sich nicht gegenüberstehen, sondern einander verstehen. Die Verteidigung und Unterstützung der Menschenrechte sowie die soziale Gerechtigkeit sind die Motivation und Rechtfertigung der Sozialen Arbeit.

Um das Leid der Frauen zu lindern, könnte sich der Sozialarbeiter jedoch auf die spirituellen Bedürfnisse der Freiheit, Gleichheit und Ehre konzentrieren (Weil, 1996), denn Freiheit „consists in the possibility of choice. It is, of course, a real possibility. [...] It is a need of the soul, since when the intelligence is unhappy, the whole soul is sick“ (S.30; 38).

Wenn über Gewalt gegen Frauen gesprochen wird, ist eine dieser Formen der Gewalt, die zum gegenwärtigen Zeitpunkt weltweit eine von drei Frauen betrifft, (hier gilt es zudem zu bedenken, dass es vielfältige Formen subtiler, struktureller Gewalt gegen Frauen gibt), die physische oder sexuelle Gewalt ist. Laut GlobalData haben 35% der Frauen physische oder sexuelle Gewalt erfahren, einschließlich sexueller Belästigung. Andere Daten, die uns das weltweite Ausmaß dieses Problems vor Augen führen, offenbaren, dass täglich 137 Frauen durch Familienmitglieder zu Tode kommen. Auf einer globalen Skala erlitt selbst vor der COVID-19 Pandemie 1 von 3 Frauen physische oder sexuelle Gewalt, meistens durch ihren Partner. Dies verschärfte sich im Zeitraum des Lockdowns, was zur Folge hatte, dass Frauen, die unter geschlechtsspezifischer Gewalt litten, zu Hause bei der Person bleiben mussten, welche die Gewalt gegen sie ausübte (UN Women, 2021). Darüber hinaus zeigen Statistiken, dass seit dem Ausbruch der Pandemie in vielen Ländern die Anrufe an Hilfetelefone für von häuslicher Gewalt betroffene Frauen zugenommen haben. In diesen Ausnahmesituationen, in denen die Notwendigkeit eine Anpassung der Fachkräfte an neue Formen und Methodologien der Intervention erfordert, wie beispielsweise die Nutzung der neuen Technologien und des Telefons als Hauptinstrument anstatt des direkten Kontakts, der seit jeher die Praxis der Sozialen Arbeit prägt, hat sich der Wert des Zuhörens und Sprechens verstärkt. Dieser erhält nun einen zusätzlichen Wert und bestätigt, dass die Rolle der Sozialarbeiter/-innen damit einhergeht, den Prozess des Respekts und der Betreuung zu begleiten und zu verhindern, dass diese Frauen sich allein fühlen (Consejo General del Trabajo Social, 2020).

Obwohl Frauen aufgrund ihrer wirtschaftlichen und arbeitsrechtlichen Freiheit ein höheres Maß an Freiheit erreicht haben, die es ihnen erlaubt, sich von den Männern zu emanzipieren, haben sie gegenwärtig weiterhin Schwierigkeiten, da in den meisten Fällen die Vereinbarkeit von Familie und Sorgearbeit nach wie vor der Frau zugeteilt wird. Selbst diese Arbeit wird jedoch angesichts der historischen Vergangenheit der Frauen auf gesellschaftlicher Ebene verachtet. Daher erfordert dies nicht nur ein Empowerment der Frauen, sondern auch der Sorgearbeit als essenzielle Aufgabe zur Sicherung des Lebens. Daraus lässt sich schließen, dass nicht mehr nur Frauen unter Diskriminierung leiden, sondern dass das Weibliche kulturell befreit werden muss, sodass Frauen ihre Qualitäten in absoluter Freiheit entwickeln können.

Psychologische Konditionierung und sozialer Druck haben Frauen unfähig gemacht, sie selbst zu sein oder die Welt aus ihrer weiblichen Perspektive zu sehen. Auf diese Weise könnte der Sozialarbeiter mit den Menschen bei der Selbsterkenntnis zusammenarbeiten, um die psychosozialen und spirituellen Strukturen aufzudecken, die sie in ihrer Selbstverwirklichung unterdrücken (Torralba, 2003). Emotionen wie Schuld, Scham, Unsicherheit, Angst usw. werden von vielen Frauen erlebt, die sich in ihrem täglichen Leben selbst einschränken. Zu beobachten ist dies heutzutage im Missbrauch der sexuellen Macht durch Männer gegenüber Frauen. Das Patriarchat kann umgekehrt dazu führen, dass Emotionalität und Sensitivität als etwas Verachtenswertes erfahren wird, was zu emotionalem Stress oder emotionaler Unterdrückung führen kann, um den Männern gleichgestellt behandelt zu werden. Gewiss haben beide Geschlechter eine gemeinsame Natur, aber sie muss nicht zwingend so gelebt werden, wie es das Patriarchat predigt und dabei der Person eine einzige Männlichkeit als Lebensform aufzwingt. Demzufolge kann

festgestellt werden, dass sowohl Männer als auch Frauen die durch das patriarchale Paradigma auferlegte Unterdrückung durch die Männlichkeit erleben können, da die Sensitivität aus dem täglichen Leben verbannt wurde. Sätze wie *du schaffst das, weine nicht, so schlecht war es nun auch wieder nicht, du musst stark sein...* sind Ausdrucksformen, die die Mentalität der Unterdrückung des Emotionalen aufzeigen und die bereits im klassischen Hellenismus als menschliche Anomalie galten, wie Aristoteles treffend konstatierte.

Guardini (2003) erklärte, dass frei sein „belonging to oneself, being one with oneself“ (S.117) bedeute, sodass, wie Levinas (1997) bekräftigte, der Sozialarbeiter wahrnehmen sollte, dass „responsibility towards others is prior to my freedom“ (S.263). Indem Sozialarbeiter/-innen die Freiheit der Frau innerhalb und außerhalb ihrer Person schützen, ermöglichen sie ihr die Anerkennung ihrer Gleichheit zu erlangen, indem ihr sowohl die öffentliche als auch allgemeine Anerkennung entgegengebracht wird, denn „every human being is owed the same amount of respect and consideration, because respect is owed to the human being as such, and in this there are no gradations“ (Weil, 1996, S. 33). Je nach individuellem oder kollektivem Fall kann dies als Gerechtigkeit und soziale Gerechtigkeit verstanden werden.

Diesem Ansatz sollte die Achtung, die jedem Menschen aufgrund seiner Würde gebührt, hinzugefügt werden, denn „said respect is identical for all, and immutable, while honour is not simply related to the human being as such but to him considered in their social environment“ (Weil, 1996, S.34). Während die Ehre jedem Menschen aufgrund seiner Würde innewohnt, obliegt es dem Gegenüber, diese Ehre durch Alterität und als notwendiges Wesen anzuerkennen (Torralba, 1998).

Auf diese Art könnten Sozialarbeiter/-innen mit der Gesellschaft und der Frau zusammenarbeiten, und so den Blick für das Weibliche üben. Dabei sollte es zu einer Umerziehung der Werte zu gesunden Werten kommen, sodass sowohl die Frau als auch das Weibliche in der universellen Ideologie miteinbezogen, anerkannt und geschätzt werden können. Das typisch Weibliche soll dabei nicht nur befreit, sondern auch bestärkt werden und als guter Anfang für die weiblichen spirituellen Bewegungen dienen, die die Schwesternschaft (sisterhood) hervorbringen.

3. Soziale Arbeit und Spiritualität: Weibliches Empowerment als Instrument des sozialen Wandels

Soziale Arbeit ist ein helfender Beruf, dessen berufliches Ziel es ist, in einige grundlegende Dimensionen der Menschen einzugreifen, die bestmögliche Intervention zu fördern, um ihre Lebensbedingungen zu verbessern und die Aufmerksamkeit, die Fürsorge sowie den Schutz der vulnerabelsten Gruppen zu ermöglichen (ANECA, 2004), die in einem traditionellen weiblichen Gender-Modell der *sozialen Sorgearbeit* eingebettet sind (Lima, 2014; European Anti-Poverty Network, 2015). Aus historischer Sicht ist die Feminisierung ein Teil des Berufes der Sozialarbeiter/-innen, des akademischen Bereichs aber auch der betreuten Bevölkerung (Agrela, Gutiérrez & Fernández, 2016).

In der Praxis umfasst die Soziale Arbeit, Frauen zu stärken und sie durch nicht-paternalistische Interventionen zu den Protagonistinnen ihres eigenen Lebens zu machen. Diesen Interventionen sollte Folgendes zugrunde liegen:

- den Frauen Informationen liefern und ihnen die Gemeinschaftsressourcen in den unterschiedlichen Handlungsfeldern näher zu bringen: soziale, rechtliche sowie bildungsorientierte und/oder berufliche Handlungsfelder;
- die Beratung und Begleitung der Frauen, damit sie bei der Definition ihrer persönlichen Projekte weiterkommen, mit der Einbeziehung bestimmter Aspekte: Beruf, Erziehung, Familie, Soziales;
- eine Intervention zugunsten einer besseren Lebensqualität der Frauen und eine Unterstützung für die Klientinnen;
- die Frauen darauf hinweisen, dass sie nicht nur Mitwirkende ihres Projekts zur Lebensverbesserung sind, sondern auch diejenigen, die mit professioneller Unterstützung sowie ihrem sozialen Umfeld die Situation, die den Aspekten ihres Lebens schaden könnte, ändern und gänzlich austilgen müssen (Martín Estalayo, 2018).

Ziel der Arbeit mit Frauen ist es, durch die Achtung der Ehre und der Würde der Frauen Gerechtigkeit, und nicht Gleichheit, zu erlangen. Um dies zu erreichen, sollte das Selbstmitgefühl verwendet werden, um Grenzen zu setzen, die es durch das Empowerment erleichtern, Verantwortung zu tragen, sowie die Konsequenzen in voller sozialer und individueller Freiheit zu akzeptieren. Das Ziel der Intervention ist die selbstkritischen Stimmen kennenzulernen, von ihnen zu lernen und sie in freundliche und motivierende Stimmen zu verwandeln (Neff & Germer, 2020):

- a) Entscheiden Sie sich für unliebsame und nutzlose Verhaltensweisen, wie bspw. selbstgefällige Verhaltensweisen.
- b) Werden Sie sich bewusst, wie sich die selbstkritischen Stimmen manifestieren: welche Worte und Intonationen verwendet unser Verstand?
- c) Seien Sie sich der Konsequenzen dieser Stimmen bewusst: Wie fühlen Sie sich durch diese selbstkritischen Stimmen?
- d) Reagieren Sie mit Verständnis auf diese Stimmen.
- e) Warum haben diese kritischen Stimmen so lange überdauert? Erfüllten Sie irgendeine Schutzfunktion, auch wenn sie nicht adaptiv waren? Was waren die Beweggründe dieser Stimmen? Wenn der Nutzen dieser Stimmen nicht gefunden wird, erkennen wir die gute Absicht unseres Geistes an und sind ihm gegenüber mitfühlend.
- f) Schreibe der Stimme einen Brief, als ob es ein Brief für eine Freundin mit denselben Problemen wäre, mit Sätzen wie „Ich wünsche Dir, glücklich zu sein und frei von allem Leid“, „Ich liebe und schätze Dich“, „Du kannst auf mich zählen, was auch immer Du brauchst“.
- g) Treffen Sie Entscheidungen, indem Sie den selbst-mitfühlenden Stimmen folgen und respektieren Sie deren eigenen Bedürfnisse.

Wie in diesem Kapitel bereits besprochen wurde, ist es unbestreitbar, dass die Funktion der Sozialen Arbeit in erster Linie von Frauen ausgetragen wird und sie als Interventionsgruppe betrachtet werden, sei es als Folge von Problemen in der Kernfamilie aufgrund von Situationen, die auf geschlechtsspezifische Gewalt zurückzuführen sind, sei es aus anderen Gründen (Richmond, 1995). Soziale Arbeit ist ein wichtiger Fokus, von dem aus Interventionsformen zur Verfügung gestellt werden müssen, die zur Veränderung der sozialen Strukturen und Diskurse beitragen, welche davon ausgehen, dass Frauen bereits eine effektive Gleichstellung erlangt haben und dafür kämpfen, dass diese auch tatsächliche

erreicht wird (Alcazar-Campos, 2014; Dominelli, 2002; Van Den Bergh & Lynn, 1986). Daher geht es nicht darum, Männlichkeit und Weiblichkeit neu zu definieren, sondern vielmehr um eine Neuetablierung der den Geschlechtern zugewiesenen Werte. Frauen haben einen Platz in einer von einer heteronormativen Logik regierten Welt eingenommen, wobei noch ein langer Weg vor ihnen liegt. Es ist notwendig, den weiblichen Raum wieder zu errichten. Dies bedeutet, einen tiefgreifenden kulturellen Wandel zu markieren, der darauf abzielt, eine größere Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit in diesem gemeinsamen Lebenssystem zu erreichen – Ziele, die auch die Praxis der Sozialen Arbeit verfolgt. Männer und Frauen müssen zusammen ihre Wurzeln und ihre Rollen neu definieren, aber auch als Frau ist es notwendig, den eigenen Raum zu bewahren, um die eigenen Bedingungen als Frau wieder frei gestalten zu können.

Fragen zur Selbstreflexion

Die folgenden Fragen können Ihnen dabei helfen, die Inhalte dieses Kapitel persönlich zu reflektieren. Sie können auch für Gruppenaktivitäten und Ausbildungen in der Sozialen Arbeit zu diesem Thema verwendet werden.

- Welche Priorität sollten wir als Fachkräfte der Sozialen Arbeit den Veränderungen in der Situation einer Frau zukommen lassen, die (vermutlich) zu einem größeren Wohlbefinden führen, obwohl sie diese Veränderungen eventuell nicht möchte?
- Was geschieht, wenn wir als Fachkräfte das Problem aus Gender-Perspektive analysieren und die Faktoren verstehen können, die zu einer untergeordneten Position der Frau führen, dies aber nur eine bestimmte Intervention von kurzfristigem Nutzen beansprucht, die ihre Situation der Ungleichheit wieder herstellt?

Literatur

- Agrela, B., Gutiérrez, C., & Fernández, T. (2016). Repensar la ética en Trabajo Social desde una perspectiva de género. *Cuadernos De Trabajo Social*, 30(1), 51-64.
- Alcazar-Campos, A. (2014). Miradas feministas y/o de género al Trabajo social, un análisis crítico. *Portularia*, 14(1), 27-34.
- ANECA. (2004). *Libro Blanco del Trabajo Social*. http://www.aneca.es/var/media/150376/libroblanco_trbjsocial_def.pdf
- Batliwala, S. (1997). El significado del empoderamiento de las mujeres. Nuevos conceptos desde la acción. En M. León, *Poder y empoderamiento de las mujeres* (pp.187-211). Santa Fe de Bogotá: T/M Editores.
- Bluth, K., Campo, R., Futch, W., & Gaylord, S. (2017). Age and Gender differences in the Associations of Self-Compassion and Emotional Well-being in a Large Adolescent Sample. *Journal of Youth Adolescence*, 46, 840-856.
- Clavijo, C., & Aguirre, M. (2002). *Políticas sociales y estado de bienestar en España: las migraciones: informe 2002*. Madrid: Fundación Hogar del Empleado.

- Conway, J., Bourque, S., & Scott, J. (2013). El concepto de género. En M. Lamas, *El género. La construcción social de la diferencia sexual* (pp.21-33). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Consejo General del Trabajo Social (2020). *El Trabajo Social en Violencia de Género ante la situación del COVID-19*. Madrid: Grupo Estatal de Intervención en Emergencias Sociales.
- Cowie, L., Greaves, L., & Sibley, C. (2019). Sexuality and sexism: Differences in ambivalent sexism across gender and sexual identity. *Personality and Individual Differences*, 85-89.
- De Beauvoir, S. (2009) [1949]. *The Second Sex*. Trans. C. Borde and S. Malovany-Chevallier. Random House: Alfred A. Knopf.
- Dominelli, L. (2002). *Feminist social work theory and practice*. New York: Palgrave.
- Espinoza, N. (2016). La moral, los roles, los estereotipos femeninos y la violencia simbólica. *Humanidades*, 1-32.
- Facio, A., & Fries, L. (2005). Feminismo, género y patriarcado. *Academia. Revista sobre enseñanza del Derecho de Buenos Aires*, 259-294.
- Farmer, P. (2004). An anthropology of structural violence. *Current Anthropology*, 45(3), 305-325.
- Fedele, A. (2019). Spirituality and Gender. In B. Flanagan, & L. Zsnołnai (Eds.), *The Routledge International Handbook of Spirituality in Society and the Professions* (pp. 135-141). New York: Routledge.
- Fedele, A., & Knibbe, K. (2013). Introduction: Gender and Power in Contemporary Spirituality. In A. Fedele, & K. Knibbe, *Gender and Power in Contemporary Spirituality: Ethnographic Approaches* (pp. 1-27). New York: Routledge.
- Fernández-Montaño, P. (2015). Trabajo Social feminista: una revisión teórica para la redefinición práctica. *Trabajo Social Global*, 5(9), 24-39.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Guardini, R. (2003). *Cartas sobre la formación de sí mismo*. Madrid: Palabra.
- International Federation of Social Workers, IFSW. (2020). *Global Definition of Social Work*. Rheinfelden: IFSW.
- Khatri Babbar, S. (2017). Globalization and Gender. *IOSR Journal of Humanities and Social Science*, 22(5), 6-8.
- Kleinman, A., Veena, D., & Lock, M. (1997). *Social Suffering*. Berkeley: University of California Press.
- Keller, W., & Utar, H. (2018). *Globalization, gender and the family*. Cambridge: NBER National Bureau of Economic Research.
- Lamas, M. (2013). La antropología feminista y la categoría "género". En M. Lamas, *El género. La construcción social de la diferencia sexual* (pp.97-125). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- Leadbeater, B., Kuperminc, G., Blatt, S., & Hertzog, C. (1999). A multivariate model of gender differences in adolescents' internalizing and externalizing problems. *Developmental Psychology, 35*, 1268-1282.
- León, M. (1997). *Poder y empoderamiento de las mujeres*. Santa Fe de Bogotá: T/M Editores.
- Lerner, G. (1990). *La creación del patriarcado*. Barcelona: Crítica.
- Lévinas, E. (1997). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- Lima, A. (coord.) (2014). *I Informe de los Servicios Sociales en España*. Madrid: Colegio General de Trabajo Social.
- Lockheed, M. (2010). *Gender and social exclusion*. IAE Educational Policy Series nr.12. Paris: UNESCO. Retrieved from <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000190248>.
- Lakewood, H., Palazzolo, K., & Savage, M. (2012). 'I'm not sexist, but...': How ideological dilemmas reinforce sexism in talk about intimate partner violence. *Discourse & Society, 23*(6), 643-656.
- Lynch, S., & Lobo, L. (2012). Compassion fatigue in family caregivers: a Wilsonian concept analysis. *Journal of Advanced Nursing, 68*(9), 2125-2134.
- Martín Estalayo, M. (2018). El Orgullo en Trabajo Social: Mujer, poder, conocimiento y profesión. *Cuadernos de Trabajo Social, 31*(2), 309-320.
- Nolen-Hoeksema, S., Larson, J., & Grayson, C. (1999). Explaining the gender difference in depressive symptoms. *Journal of Personality and Social Psychology, 77*, 1061-1072.
- Neff, K. & Germer, C. (2020). *Mindfulness y Autocompasión. Un método seguro para aumentar la fortaleza y el desarrollo interior y para aceptarse a uno mismo*. Bilbao: Desclée De Brouwer.
- Potrafke, L., & Ursprung, H. W. (2012). Globalization and gender equality in the course of development. *European Journal of Political Economy, 28*(4), 399-413.
- Red Europea de Lucha contra la Pobreza y la Exclusión Social. (2015). *V Informe sobre El Estado de la Pobreza en España*. Madrid: EAPN.
- Richmond, M. (1995). *El caso social individual; El diagnóstico social*. Madrid: Talasa.
- Rose, N. (1995). The Death of the Social: Re-figuring the Territory of the Government. *Economy and Society, 25*(3), 327-356.
- Sau, V. (2002). *Diccionario ideológico feminista*. Barcelona: Icaria.
- Torralba, F. (1998). *Antropología del cuidar*. España: Mapfre.
- Torralba, F. (2003). *Sobre la hospitalidad: Extraños y vulnerables como tú*. Madrid: PPC.
- UN Women. (2021). *UN Women*. Retrieved from: The shadow pandemic: violence against women during COVID-19: <https://www.unwomen.org/en>.
- Van Den Bergh, N., & Lynn B., C. (1986). *Feminist visions for social work*. Washington DC: National Association of Social Workers.
- Weil, S. (1996). *Echar raíces*. Madrid: Trotta.

IV.3. Spiritualität und mentale Gesundheit

DOI: 10.6094/UNIFR/222783

Francisco José Moya-Faz

Klaus Baumann

Einleitung

Die Psychologie ist eine Grundlagenwissenschaft, deren Forschungsgegenstand das menschliche Erleben und Verhalten auf motorischer Ebene (was eine Person tun kann), auf emotionaler Ebene (was eine Person fühlt) und auf kognitiver Ebene (was eine Person denkt) ist, zusätzlich zu anderen komplexen menschlichen Attributen oder Konstrukten, wie beispielsweise das Bewusstsein, die Erfahrung, die Persönlichkeit, die Intelligenz oder der Geist. Ein weiterer Gegenstand der Psychologie ist es, zu verstehen oder zu erklären, wie geistige Aktivität sich zwischen Individuen ähnelt oder unterscheidet, und wie sich individuelle Unterschiede auf Grundlage ihres Alters, ihres Geschlechts, ihrer biologischen oder sozialen Umstände entwickeln (Fernández-Ballesteros, 2002), die sich insbesondere auf die Beziehungen zu sich selbst, zu anderen und der Welt auswirken. In der Sozialen Arbeit ist also die geistige Verfassung der Klienten (und darüber hinaus, aus einer anderen Perspektive, des Sozialarbeiters) Bestandteil des Gegenstandes der Sozialen Arbeit: die Vermeidung und Bewältigung sozialer Probleme und die Förderung der sozialen Entwicklung.

Was bis jetzt gesagt wurde, impliziert, dass die Psychologie zuerst versucht, die geistigen Aktivitäten durch vielfältige Mittel der empirischen Wahrnehmung zu beschreiben und zu hinterfragen, um dann zu versuchen, diese durch systematisierte Reflexion zu erklären oder zu verstehen (vgl. Kapitel I.3: Methodik); auf praktischer Ebene strebt die Psychologie auch an, die geistigen Funktionen auf Grundlage des erworbenen Wissens zu verbessern. Empirisch beschriebene Unterschiede weisen eine Bandbreite von Variationen mit statistischen Wahrscheinlichkeiten auf: So gesehen kann die Frage der Psychopathologie auch im Sinne der statistischen Abweichungen dessen betrachtet werden, was als „normale“ Bandbreite der Funktionen aufgefasst wird. Die American Psychiatric Association (2013) spricht deshalb vom offiziellen und normativen Kompendium der psychiatrischen Störungen „Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders“. Gegenwärtig ist die 5. Auflage („DSM-5™“) in Kraft, als Ausdruck des aktuellen Forschungsprozesses und der erworbenen wissenschaftlichen Erkenntnisse zu psychischen *Störungen*. Anders gesagt: Die Funktionen, die Gegenstand der Psychologie sind, sind anfällig für Pathologie oder können krank werden; sie sind somit Forschungsgegenstand der Psychopathologie auf der phänomenologischen Ebene und darüber hinaus der Psychiatrie auf der medizinischen und therapeutischen Ebene.

Spricht man über die psychische oder mentale Dimension der Person, so bedeutet dies die Berücksichtigung der neurologischen, affektiven, kognitiven, exekutiven oder metakognitiven Aspekte (welche die Art oder Qualität der sozialen Beziehungen oder der sozialen Funktionen umfassen). Hinsichtlich der affektiven Aspekte ist festzustellen, dass diese durch die geistige Verfassung, Impulse und Emotionen gebildet werden, die zu komplexeren Entwicklungen wie z.B. Selbstwertgefühl oder Empathie führen können. Kognitive Aspekte werden auch berücksichtigt: von den grundlegendsten, wie Aufmerksamkeit, Empfindung oder Gedächtnis, bis zu den entwickeltsten und den anspruchsvollsten, wie Sprache, die das Informationsmanagement ermöglicht und die zu

komplexeren Entwicklungen wie der Selbsteinschätzung oder Attributen führt; exekutiv und metapsychologisch. Die einflussreichen exekutiven Aspekte müssen bei der Planung oder Auswahl der Strategien und Regulierungen der Handlungen, welche die Selbstkontrolle oder Interaktion konditionieren würden, berücksichtigt werden. Auf der metakognitiven Ebene gibt es jene Aspekte, welche die vorherigen transzendieren und sich in der spirituellen Sphäre verordnen, wie Gedanken oder die Fähigkeit zu lieben. Denken und Lieben führen implizit die Freiheit ein, da sie die Eigenschaften sind, welche den Menschen von anderen Lebewesen unterscheiden, die auch psychische Funktionen haben.

Auf dieser Ebene fungiert die Spiritualität in Bezug auf die Lebensqualität und als Beschützerin der körperlichen und geistigen Gesundheit als psychosoziale Ressource für das emotionale Wohlbefinden; sie fördert Aspekte wie Resilienz, positive Bewältigung oder soziale Unterstützung; sie bietet Orientierungshilfen, Leitfäden oder Strategien, um das Leid der geistigen Krankheit ohne Alteration des Bewusstseins ertragen zu können (González-Celis & Gómez-Benito, 2013). Man könnte sagen, dass es sich um eine einmalige, spezifische und persönliche Transzendenzenerfahrung handelt. Sie kann als persönliche Suche nach dem Sinn und Zweck des Lebens bezeichnet werden (vgl. Frankl, 1945). Von daher folgt ihre Verbindung zu Prozessen wie Bewältigung oder Resilienz im Zusammenhang mit belastenden oder problematischen Situationen, empirisch bestätigt in psychischen Erkrankungen wie: Depression, Selbstmord, Angstzuständen, Psychosen und Substanzmissbrauch (Koenig, 2009; Ronneberg et al., 2016) wie auch in körperlichen Erkrankungen (Cohen & Koenig, 2003; Rivera-Hernandez, 2016).

Spiritualität kann – wie Religionen im Allgemeinen – auch von psychischen Störungen betroffen werden und auch im negativen Sinne zu den Symptomen und dem Krankheitsverlauf beitragen (Griffith, 2010). Diese Realität war einer der Faktoren und Herausforderungen – abgesehen von den ideologischen – in der klinischen Praxis wie auch in der Entwicklung der Psychotherapien, z.B. im Rahmen von Zwangsstörungen (Baumann, 2007), welche die Forschung und die Anerkennung der religiösen und spirituellen Bedürfnisse, Praktiken und Ressourcen der Patienten im Bereich der psychischen Gesundheit marginalisierten (Baumann, 2012).

Die Themen, die in diesem Kapitel entwickelt werden, sind folgende: Probleme der Seele – des Körpers oder des Geistes – des Gehirns. Geist und Freiheit; Gesundheit und Krankheit vs. Normalität und Pathologie (*Bedingungen der psychischen Gesundheit und Lebensprojekt*); psychische Gesundheit (Schuld, Schmerz und Depression; (Angst und Angststörungen): Lebenssinn, existenzielle Leere und Hoffnungslosigkeit und ein Exkurs: *Selbstmord, ein menschlicher und enigmatischer (F)akt*; rechtliche Probleme, die sich im Krankheitsverlauf ergeben können; Spiritualität und Arbeit mit Menschen mit psychischen Problemen; der Bedarf nach spezialisierter Fortbildung.

Was Sie von diesem Kapitel bekommen können

Wissen

Sie verstehen die Person als körperliches und spirituelles Wesen.

Sie verstehen die Bedeutung der persönlichen Erfahrungen mit einer psychischen Erkrankung.

Sie zeigen die Wichtigkeit des Lebensprojekts für die Gesundheit der Person auf.

Sie zeigen die Wichtigkeit des Sinns des Lebens für die Gesundheit der Person auf.

Sie kennen die Auswirkung der existenziellen Leere und Hoffnungslosigkeit als Risikofaktoren für die Entwicklung einer psychischen Erkrankung.

Sie können die rechtlichen Probleme darlegen, welche die psychische Erkrankung begleiten.

Sie verstehen die Bedeutung der Spiritualitätsfortbildung für die Arbeit mit Menschen, die an psychischen Erkrankungen leiden.

1. Leib-Seele oder Gehirn-Geist-Problem

Durch die zahlreichen Beiträge der Neurowissenschaften der letzten Jahrzehnte kam das alte Paradigma der Beziehung zwischen Seele und Leib oder (warum nicht) der Beziehung zwischen dem Geist und dem Gehirn wieder zum Vorschein.

Hirnverletzungen führen zu Veränderungen des Geistes, die Verschlechterung gewisser Hirnfunktionen wie des Gedächtnisses und des Denkens verursacht Demenzsyndrome, die zu einer progredienten Verschlechterung der kognitiven und häufig emotionalen Funktionen der betroffenen Person führen.

Andererseits verursachen besser definierte Verletzungen, beispielweise im Pápez-Kreislauf, in den Frontal- und Temporallappen des Gehirns in der Regel Amnesie und Desorientierung oder Veränderungen der Sprache wie z.B. Aphasie. Des Weiteren kann auch eine Verschlechterung der höheren Funktionen auf subkortikaler Ebene die Gemütsverfassung auf der affektiven Ebene verändern, einschließlich der Aggressivität im Bereich der Amygdala im limbischen System, das zentral mit den Emotionen in Verbindung steht.

Auf Grundlage neurologischer und endokrinologischer (hormonaler) Erkenntnisse macht die Psychopharmakologie davon Gebrauch, wie unsere Erfahrung sich mit der Einnahme gewisser psychoaktiver Substanzen, die sich auf unsere mentalen Funktionen auswirken, verändern kann. Die Affekte können durch Antidepressiva modifiziert werden, Angstzustände durch psycholeptische Wirkstoffe und Beruhigungsmittel, und das sensorisch-perzeptive System, wie auch das Bewusstsein selbst, werden durch die Einnahme halluzinogener Substanzen beeinflusst.

Basierend auf all diesen Prämissen können wir sagen, dass einerseits das psychische Leben durch die Hirnaktivität beeinflusst wird und andererseits, dass gewisse psychologische Prozesse in Bezug zu bestimmten Hirnstrukturen stehen, das heißt, dass mentale Funktionen in gewisser Hinsicht im Gehirn lokalisiert sind und verarbeitet werden.

2. Geist und Freiheit

Bis hierher wurden lediglich zwei Aspekte der Realität der Person betrachtet, die somatische und die biologische einerseits, sowie die emotionale und mentale andererseits, mit der Folgerung, dass die psychische und geistige Aktivität auf die Hirnfunktionen zurückzuführen ist. Wenn wir bestimmte Pathologien untersuchen, stellt sich die Frage, wie gewisse Aspekte unter Berücksichtigung der Reaktion des Gehirns erklärt und verstanden werden können.

Solche Aspekte sprechen mehr von jemandem als von einer Sache; sie sprechen über die Person, die es erlebt hat. Die menschliche Realität kann weder durch das biologische und zerebrale Modell noch durch das emotionale und körperliche Modell, d.h. durch das psychosomatische oder bio-psychosoziale Modell, gänzlich verstanden werden. Mit den Worten Viktor Frankls (1945, S.32): „Die leib-seelische Einheit bildet noch nicht das ganze Sein des Menschen. Ein drittes erstrangiges Element muss für die Ganzheit des Menschen hinzugefügt werden: zu ihr gehört wesentlich das Spirituelle.“

Wenn man sich mit dem Studium der menschlichen Psychologie und der menschlichen Psychopathologie befasst, muss die Spiritualität anerkannt werden. Reduzieren wir das Studium der Person auf ein wissenschaftlich biologisches Paradigma, ist die spirituelle Dimension diejenige, die meist vergessen wird. Der Geist als natürliche (psychosomatische) Gegebenheit, kann (gewissermaßen) erklärt werden, doch die die Natur transzendierende Person muss verstanden werden (Barcia, 1979). Behandelt man eine Person aus einem rein wissenschaftlichen Paradigma heraus, wird die Person abgewertet und die Realität des Menschen wird außer Acht gelassen, denn, um es mit den Worten G. Marañóns zu beschreiben: „If man is a person, his way of getting sick is personal“ (Lain, 1962, S.74). Daher müssen im Studium der Person die Probleme des Körpers, der Seele und des freien Willens genauso berücksichtigt werden wie das soziale Umfeld, wobei die psychophysische Realität beachtet werden sollte, in welcher der Geist lebt und in der die Person zur Verwirklichung der Werte und Transzendenz in ihrer ganzen Wirklichkeit aufgerufen ist.

3. Gesundheit und Krankheit vs. Normalität und Pathologie

Es ist durchaus üblich, die Begriffe Gesundheit und Normalität sowie Krankheit und Pathologie synonym zu verwenden, obwohl sie es keinesfalls sind. In der Tat sollten sie eindeutig differenziert werden.

Gesundheit und Krankheit entstehen aus dem kulturellen Kontext, d.h., sie sind keine Konzepte, die mit der Gesundheitswissenschaft in Verbindung stehen, sondern sie versuchen vielmehr entsprechend der kulturellen Konzeptualisierung eine kausale Erklärung für die Krankheit zu liefern.

Am Ende des 2. Weltkriegs wies der erste Generaldirektor der World Health Organisation (WHO), Chrisholm, auf die Tatsache hin, dass das Leid der Menschheit nicht allein auf die Tatsache reduziert werden kann, dass man nicht in der Lage ist, in Frieden mit sich selbst als eine menschliche Familie zu leben; er rief dazu auf, die Aufmerksamkeit auf die Erforschung psychologischer Probleme zu richten, die das körperliche und mentale Wohlbefinden verschlechtern könnten. Angesichts eines solchen Anliegens und seiner Bedeutung stellten die WHO-Experten 1946 Mentale Gesundheit mit Gesundheit gleich, und lieferten damals eine allgemeingültige Definition, in der Gesundheit als „state of complete physical, mental and social well-being and not merely the absence of disease or infirmity“ (WHO, 1946) verstanden wird.

Bedingungsfaktoren geistiger Gesundheit

Mentale Gesundheit wird durch drei zentrale Dimensionen bestimmt.

Auf dem ersten Platz steht die Neurobiologie mit dem, was im Vorfeld in Bezug auf das Geist-Hirn-Problem angemerkt wurde.

Auf dem zweiten Platz steht die Persönlichkeit im Sinne der Wesensart des Einzelnen und die Variablen, die zu dieser Entwicklung beitragen. Auf diese Weise kann eine gute mentale Gesundheit gefördert werden – oder auch nicht. Innerhalb der Persönlichkeit stechen kognitiver Stil, Durchsetzungsvermögen, Optimismus, Extraversion, Zuversicht, Entscheidungsfreude, Durchhaltevermögen, Geduld oder Flexibilität hervor, die auf ein gesundes mentales Gesundheitsprofil einwirken.

Zuletzt können auch die Familie, das Soziale, die Arbeit und das kulturelle Umfeld die mentale Gesundheit beeinträchtigen, nämlich in Form von Individualismus, dem Gefühl, von der Umgebung dominiert zu werden, anstatt sich selbst unter Kontrolle zu haben, was Stress und Gefühle der Ohnmacht, Sucht, reduzierte affektive Selbstregulation, Einschränkungen und Ineffektivität der eigenen Bewältigungsmechanismen hervorrufen kann.

Psychische Gesundheit und Lebensprojekt

Von Siebeck (1957) führte das Konzept der Gesundheit als ein „Warum“ und „Wozu“ ein, da der Zweck des Lebens nicht darin besteht, gesund zu sein, sondern gesund zu sein, um zu leben und um unser Leben mit Werten zu führen, Werte im Sinne von etwas, das unserem Leben eine Bedeutung gibt und das wir für wertvoll erachten, es zu entwickeln und dafür zu arbeiten (Frankl, 1957). Manchmal wird die Verwirklichung des Lebens durch die Pathologie behindert oder verhindert. Folglich ist nicht die Krankheit das Pathologische, sondern die Einschränkung oder das Versagen des Lebens aufgrund der Pathologie. Es ist die mentale Sphäre, in der Schwierigkeiten in der Entwicklung der Persönlichkeit auftauchen können, die zu Unsicherheit und Unreife führen. Es kann auch ein Mangel im Erwerb der Werte vorhanden sein. Solch ein Mangel kann das beeinträchtigen, was eine gesunde Lebensordnung wäre und das Leben schwieriger gestalten.

Aus dieser Perspektive muss gesagt werden, dass die Person offen für die Zukunft ist und dass diese Offenheit von der Suche nach bestimmten Anerkennungen bis zum persönlichen Vermächtnis reicht, das sie in ihren Handlungen oder durch ihre Kinder hinterlässt. Diese Situation zeigt sich auch im Schmerz des Gewährwerdens, dass man nach dem Tode keine Spuren der eigenen Geschichte im Umfeld hinterlässt. Diese Offenheit gegenüber der Zukunft erfordert, wie wir bereits erwähnt haben, eine Motivation, ein Warum, ein Wozu, einen Zweck. Die Zukunft verlangt von der Vergangenheit den Grund des beschrittenen Weges und dessen, der noch beschritten werden muss, da er nichts anderes ist als der Grund (oder der Zweck) für das eigene Leben. Demzufolge formt das Warum als Grund und als Lebensmotiv die Gegenwart durch die Entwicklung eines existenziellen Projektes. Dieses Projekt liefert nicht nur ein Ziel, sondern dem eigenen Sein auch einen Sinn, indem es die biologische, psychologische, soziale und spirituelle Dimension in der ständigen Suche nach der Fülle des Lebens orchestriert – und dies immer kraft der menschlichen Freiheit, inmitten all der Umstände und des Drucks aus der Umwelt. Folglich wird die Fülle nicht immer erreicht. Die Ausarbeitung des Projektes entsteht aus den enthaltenen Werten, den entwickelten Motiven und den angehäuften Erfahrungen, die eine besondere Form der (persönlichen und sozialen) Weltanschauung, der Weltsicht und der Lebensart konditionieren – aufgrund der Interaktion stets mit einem Effekt auf die eigene (unter anderem pluralistische und säkulare) Umwelt (vgl. Kapitel III.1).

Der Erfolg dieses lebenswichtigen Projekts ist mit einer psychologischen Balance und guter sozialer Integration verbunden. Er ist keine Garantie für mentale Gesundheit, ihn jedoch

nicht zu erlangen, kann ein Risikofaktor für die mentale Gesundheit sein. Die Anpassung an die Umwelt und die Selbstaufgabe an die Lebensumstände führen zu Leere und Verlust des eigenen Sinns des Lebens. Ohne ein Lebensprojekt kann sich die Person in übertriebenen Aktivismus begeben oder zum Nichtstun verdammt sein; beide Situationen setzen die mentale Gesundheit eines Menschen einem Risiko aus, indem sie Ängste und sogar Hoffnungslosigkeit und Depression beherbergen (Cabanyes and Monge, 2010).

4. Mentale Gesundheit: Schuld, Schmerz und Depression

Die meisten Erkrankungen, insbesondere die psychischen, gehen mit Scham einher, obwohl im Hintergrund bzw. in vielen dieser Erkrankungen ein Gefühl der Schuld beobachtet werden kann.

Bestimmte Depressionen werden eher von (psychotischen) Wahnvorstellungen als von Traurigkeit oder Inhibition begleitet. Schneider (1955) wies darauf hin, dass solche Vorstellungen sich auf grundlegende oder fundamentale Anliegen des Lebens beziehen, d.h. auf ökonomische, gesundheitliche und verantwortungsbezogene Fragen. Sie rufen Wahnvorstellungen der Zerstörung, Hypochondrie und Schuld hervor. Andererseits stehen sie laut Frankl (1957) mit der essenziellen Vorstellung in Verbindung, welche die Person von ihrem Leben hat.

Affektive Störungen verursachen eine Abnahme in der (vitalen) Spannkraft, die wiederum, unter anderen Symptomen, *Unzulänglichkeitsgefühle* auslöst, die mit den Worten Frankls „die Position eines Menschen in der Welt einpflanzen“ (Frankl, 1957, S.52) und das Delirium hervorrufen.

Diese Position der Person in der Welt verursacht eine Besorgnis zwischen dem, was „ist“ und dem, was „sein sollte“, wobei dieser Raum in der Melancholie zu unvermuteten Grenzen ausgeweitet wird und in der Manie eher gehemmt wird. Diese Besorgnis erscheint als Protest und Selbstvorwürfe in Form existenzieller Schuld für die wahrgenommene vitale Veränderung. Diese Schuld ist nicht auf Pflichtgefühl und Erfüllung zurückzuführen, sondern steht vielmehr in Zusammenhang mit der Bestrafung, die aus Frustration und Verantwortungsgefühl resultiert.

Ein anderer Fall können psychosomatische Störungen sein, bei denen dieses Schuldgefühl durch unbewusste Aggressionen gegenüber den Familienmitgliedern oder anderen geliebten Menschen verursacht wird, die aufgrund der biologischen Veränderung durch Leid, Sorge und Angst kompensiert werden. Somit wird das in der Schuld enthaltene unbewusste Bedürfnis nach Bestrafung befriedigt; die daraus entstehende Erkrankung ist, zumindest partiell, eine Folge der Bestrafung für die Schuld. Die Bestrafung verursacht nicht nur Schuld(gefühle), sie ist auch der Grund für den Schmerz und das Leid, und dieser Schmerz ist zusätzlich zur Erzeugung von Vermeidungsstrategien wichtig für die Entwicklung einer antizipatorischen Funktion, welche die Entwicklung der „eigenen Welt“ beeinflusst.

5. Psychische Gesundheit: Angst und Angstzustände

Gegenwärtig haben Angstzustände und Angst mehrere Bedeutungen, obwohl sie oft zur Definition verschiedener Situationen wie Furcht oder Panik synonym verwendet werden, da sie die unmittelbar drohende Gefahr gemeinsam haben, sei sie nun gut oder schlecht begründet, und die emotionale Situation dramatisch verändern.

Im Wesentlichen ist die Angst eine überwältigende, paralyisierende und somatisierte Erfahrung mit der Wahrnehmung einer Herzbeklemmung, wohingegen der Angstzustand psychologischer Natur ist; er wird als Stressemotion definiert und steht mit Ruhelosigkeit, Schrecken und dem Gefühl von Kurzatmigkeit in Verbindung.

Es dürfte leichter sein, den Unterschied zwischen Angst und Furcht zu erklären. Laut Kierkegaard (1844) entsteht Angst vor dem Nichts, d.h. in Bezug auf einen Affekt ohne Objekt, im Gegensatz zur Furcht, die durch etwas Bestimmtes, das mit einem Objekt verbunden ist, verursacht wird und somit eine beabsichtigte Emotion darstellt.

Auf Grundlage der Wahrnehmung von Gefahr- und Bedrohung können folgende Zustände hervorgerufen werden.

Wir würden von *Furcht* als Emotion sprechen, die durch eine bekannte und konkrete Situation oder durch ein Objekt verursacht wird:

Von *Befürchtung* auch als einer der Furcht nahen Emotion, jedoch in einer Situation, in welcher die Wahrnehmung der Gefahr nicht genau bestimmt ist, allerdings mit einem größeren Erleben von Unsicherheit einhergeht.

Von *Schrecken* als einem übertriebenen Erleben der beiden vorherigen Begriffe. Von *Ängstlichkeit* als konstanter Besorgnis ohne spezifisches Objekt, in dem individuelle Vorstellungen und Fantasien stark miteinbezogen werden.

Von *Angst* als Furcht in Abwesenheit eines bestimmten Objekts. Dies geschieht auch in Situationen, in denen die moralischen Prinzipien und Werte der Person auf dem Spiel stehen. Sowohl Ängstlichkeit als auch Angst antizipieren zukünftige, undefinierbare und unvorhersagbare nicht präsente Stimuli.

Von Panik als übertriebenem Erleben von Angst.

In diesem Sinne kann die Besorgnis der Person, sich den unterschiedlichen Alltagsaufgaben gemeinsam mit den Ablenkungen des Lebens zu widmen, mit einer vorübergehenden Furcht verbunden sein. Diese Furcht kann ein Gefühl der Angst entwickeln, wenn sie sich ihrer selbst bewusst wird, und dann vor dieser Emotion flieht hin zur Suche nach einer unauthentischen Existenz, in der sie Zuflucht in den anderen sucht und sich von den eigenen Überzeugungen abwendet, die mit Erfahrungen der Freiheit, Treue und Loyalität zu Werten verbunden sind. Sie entfernt sich so von einem mehr spirituellen Bereich. Wenn die Entscheidungen der Person dann konditioniert sind, erlöscht die existenzielle Komponente dieser Angst und wird mehr zu einer somatisierten Form und einem neurotischen Charakter.

6. Psychische Gesundheit, Sinn des Lebens, existenzielle Leere und Hoffnungslosigkeit

Sowohl Schmerz als auch Leid sind nicht nur *Pathos*, sondern auch *Logos*, d.h. der Schmerz und das Leid umfassen eine kognitive Erfahrung in der leidenden Person; sie verursachen ferner auch Erfahrungen und Haltungen in der Person, die mit der leidenden Person arbeitet, z.B. der Arzt, der Therapeut und der Sozialarbeiter.

Die Psychopathologie erforscht im Wesentlichen zwei Arten von Störungen. Einerseits Störungen einer psychotischen Natur mit dem Verlust des Realitätsbewusstseins nebst einer

reichen Symptomatologie. Andererseits die vormalig neurotisch genannten Störungen, die Störungen einer ängstlichen, affektiven und einschließlich einer persönlichkeitsbezogenen Natur umfassen, wo das Bewusstsein und die Realitätsprüfung in der Regel nicht beeinträchtigt werden. Gegenwärtig wird diese Gruppe von Störungen nicht mehr mit den Begriffen des Neurotischen und der Neurose definiert; folglich gibt es verschiedene unabhängige Störungen. Dennoch stimmt es, dass sie gewisse Merkmale gemeinsam haben. Diese Störungen stellen Abweichungen von der Normalität dar. Es kann manchmal komplex sein, die Grenze zwischen normal und pathologisch zu ziehen bzw. zu definieren, da man gesunden Personen pathologische Symptome attribuieren kann: Ein Symptom macht noch keine Pathologie oder Störung. Darüber hinaus gehören diese ehemals „neurotischen“ Störungen normalerweise zu den meist untersuchten und bestanalytisierten der psychopathologischen Disziplinen. Schließlich weisen manche Formen dieser Störungen direkt auf spirituelle Probleme in der Beziehung zwischen dem menschlichen Leid und der „Sinnlosigkeit“ im Leben hin.

In diesem Sinne bringt Frankl die Idee des „Gefühls der Sinnlosigkeit“ ein, wenn eine Person mit ihren Traditionen bricht, dabei ihre traditionellen Werte verleugnet und durch andere Werte ersetzt. Somit wird diese Person ihrer Traditionen und jener Werte beraubt, die ihr dabei helfen, zu existieren, zu handeln und zu leben und ihren Handlungen sowie ihrem Leben einen Sinn geben.

Auf diese Weise wird die mentale Gesundheit der Person beeinträchtigt und geschwächt, was sich in Niedergeschlagenheit, Apathie, Erschöpfung, Mangel an Hoffnung und einem Gefühl der Nutzlosigkeit äußert; es drückt einen Mangel an Orientierung und ein Hinterfragen des Sinns und der Gültigkeit aller lebenswichtigen Gründe aus. Darin zeigt die Schwierigkeit zu leben, wenn man erkennt, dass das Leben sinnlos ist. Alternativ dazu können Suizid und Drogen als Verhaltensweisen auftreten.

Exkurs: Suizid, ein menschlicher und enigmatischer (F)akt.

Suizide treten mit einer gewissen Häufigkeit in Verbindung mit psychischen Problemen auf, obwohl dies auch ein freiwilliger Akt sein kann, der von einer psychisch gesunden Person ausgeführt wird. Ungeachtet der Tatsache, dass es in seltenen Fällen ein Symptom anderer psychotischer Erkrankungen wie Wahnvorstellungen bei Schizophrenie sein kann, sind die Gründe für den suizidalen Akt in der Regel bei guter Gesundheit wie bei Krankheit dieselben. Bei Krankheiten wie Depressionen ist eine Bedingung, die die Suche nach dem Ende des Lebens antreibt, die Hoffnungslosigkeit – ein Merkmal, das andererseits auch bei einer psychisch gesunden Person vorkommen kann.

Das Verlangen nach Selbstverletzung ist ein ausgesprochen rätselhafter Akt, dessen Betrachtung Besorgnis auslöst, denn er weist genau auf das Innere des menschlichen Zustands hin. Er stellt den äußersten Verlust des eigenen Sinns des Lebens dar. Er ruft auch zahlreiche ethische Dilemmata hervor, wie die vermeintliche Freiheit, selbst über den Fortbestand der eigenen Existenz zu entscheiden und das daraus folgende Recht, seinem Leben ein Ende zu setzen (Cabanyes & Monge, 2010), wohingegen er andererseits die Familie, Verwandte, Freunde, Kollegen und Nachbarn, informelle und formelle Betreuer und Pflegekräfte, einschließlich der Sozialarbeiterinnen, zutiefst trifft und in Mitleidenschaft zieht.

Die Gründe für den Todeswunsch einer Person sind gemäß Barcia (2003): Hoffnungslosigkeit, Verzweiflung, Einsamkeit und Lebensüberdruß.

Verzweiflung entsteht, wenn man versteht, dass es im Leben etwas gibt, wofür man kämpfen muss, dieses Verlangen jedoch ungeachtet aller Anstrengungen unerreichbar ist, d.h., dass es etwas Wertvolles gibt, wofür es sich lohnt, sich anzustrengen. Die Unmöglichkeit, dieses Ziel zu erreichen, macht die Vorstellung des Todes nur noch angenehmer und befreiender.

Im Gegensatz zur Verzweiflung zeigt sich *Hoffnungslosigkeit* in der Person als Abwesenheit des Werts. Nichts im Leben hat einen Wert, für den es sich lohnt, darauf zu warten oder dafür zu leben. Ein weiterer Unterschied ist, dass dies eine Eigenschaft ist, die eher bei depressiven Personen als bei gesunden anzutreffen ist. Verzweiflung ist typisch für die Gesundheit, Hoffnungslosigkeit bezieht sich indessen stärker auf eine affektive Pathologie, obwohl sie in mancher Hinsicht auch in frühem Alter, wie beispielweise in der Adoleszenz, auftreten kann, wo die Prävalenz von Suiziden in der Regel hoch ist. In dieser Hinsicht erlebt der Patient dies als Bedauern, als schwere oder unmöglich zu tragende Bürde.

Einsamkeit. Einsamkeit kann aus Gründen der persönlichen Entwicklung begehrt und erwünscht sein, ohne psychologische Schwierigkeiten oder Probleme für die Gesundheit zu bedeuten. Sie kann jedoch auch aufgezwungen werden und die Person zu stark isolieren und allein lassen. In diesen Situationen werden die schlechten Freunde gesucht, um die Einsamkeit auf ungesunde Weise zu meiden, so wie die Drogensucht, die letztendlich noch mehr Einsamkeit erzeugt und sogar den Suizid begünstigt. Das Suchtproblem, insbesondere der Alkoholismus, ist aufgrund des Bruchs des kranken Subjekts mit der Familie, Freunden oder der Arbeit eines der Hauptgründe des Suizids.

Der *Lebensüberdruß*. Er ist nicht gleichbedeutend mit der Erschöpfung, sondern vielmehr ein bewusster und freier intellektueller Ansatz der Akzeptanz eines manchmal widrigen Schicksals. Dies ist der Fall bei Seneca oder bei Sartre hinsichtlich der Absurdität des Lebens. Es handelt sich nicht um die durch das Leben verursachte Erschöpfung im Allgemeinen, sondern vielmehr um die Erschöpfung (fatigue) aufgrund des Lebens, das gelebt werden muss, d.h. das eigene konkrete Leben. Es ist nicht ausgeschlossen, dass es im Leben interessante und wertvolle Sachen gibt, die es wert sind, dafür zu kämpfen, allerdings für andere, nicht für die ermüdete Person. Diese Menschen zeichnen sich durch Apathie bzw. einen Mangel an Illusion aus; sie verzichten darauf, das zu erlangen, was wertvoll ist – trotz des möglichen Erfolgs bleibt das Leben für sie sinnlos: sie erleben und erfahren eine existenzielle Leere.

7. Rechtliche Probleme, die im Laufe der Erkrankung aufkommen können

Bei der Entwicklung der psychischen Erkrankung schwinden die kognitiven, intellektuellen Fähigkeiten, was sich letzten Endes auf die „Handlungsfähigkeit“ als Fähigkeit der Person auswirkt, ihre Rechte und ihre Pflichten, die sie als Rechtsperson hat, auszuüben.

Die Entmündigung durch die Justiz muss immer als Schutzmaßnahme betrachtet werden, da die Verschlechterung der kognitiven Funktionen dazu führen kann, dass die Patienten unumkehrbare Entscheidungen treffen.

Wenn die Fähigkeit zur Selbstregulation und das Treffen adäquater Entscheidungen als Schutzmaßnahme für sich selbst oder für das eigene Vermögen beeinträchtigt werden, ist es

notwendig, die rechtliche Entmündigung dieser Person zu beantragen, indem Personen – einschließlich der Sozialarbeiterinnen, wenn möglich – ernannt werden, die sie auf diese Weise vertreten und ihre rechtliche Handlungsfähigkeit ersetzen (Figini, 2010).

8. Spiritualität und Arbeit mit Menschen mit psychischen Problemen. Bedarf an spezialisierten Fortbildungen

Die Fachkräfte, die im Bereich der mentalen Gesundheit arbeiten, sehen sich täglich sowohl mit dem Schmerz und dem Leid der Menschen konfrontiert, die an psychischen Erkrankungen leiden, als auch mit dem der Familien. Dies kann für die Fachkräfte eine emotional ausgesprochen intensive und schockierende Erfahrung werden, auf der beruflichen Ebene wie auch auf der persönlichen (Ortega, López, 2004). Viele von ihnen verfügen nicht über die notwendige Ausbildung und/oder die spezifische Vorbereitung für solche Situationen. Aus diesem Grund muss die Fortbildung dieser Fachkräfte die Fähigkeiten miteinbeziehen, die Patienten und ihre Familien zu begleiten, ihnen all die Informationen zu liefern, die ihnen zur Verfügung stehen, ihnen bei der Entscheidungsfindung zu helfen und vor allem, ihr emotionales Wohlbefinden sowie ihre Lebensqualität sicherzustellen (Novack, 1987; Epstein et al., 1993).

Trotz der in den letzten Jahren starken Verbreitung der spirituellen Dimensionen gibt es immer noch Schwierigkeiten bei der Betreuung von Patienten mit psychischen Erkrankungen (Puchalski et al., 2011). Barbero (2008) zufolge „there is a tendency in professionals who work with mentally ill patients not to listen to the spiritual needs of most of these patients due to the difficulty in their identification and the absence of evaluation protocols“. Vermutlich besteht die größte Einschränkung im Umgang mit diesen spirituellen Bedürfnissen durch Fachkräfte für psychische Erkrankungen in der Konzeptualisierung des Begriffs Spiritualität, da er häufig mit anderen Konzepten wie religiöse Glaubensinhalte, Religiosität und religiöser Glaube, verwechselt wird (Sandoval et al., 2014).

Deshalb scheint zum gegenwärtigen Zeitpunkt die Bedeutung der Befriedigung spiritueller Bedürfnisse nicht strittig zu sein. Die WHO hat die Bedeutung sowohl der psychosozialen als auch der spirituellen Aspekte des Patienten betont (Maté, 2014). Nichtsdestotrotz braucht es weitere Bemühungen, um mehr zu verstehen, wie alle Klinikmitarbeiterinnen in ihren unterschiedlichen Bereichen diese Funktion leisten können, insbesondere Ärztinnen, Krankenschwestern und -pfleger, Psychologinnen, Psychiaterinnen und Seelsorgerinnen (Rivera-Ledesma, Montero-López, 2007).

Spiritual Care wird als essenzielle Komponente der Qualität in der mentalen Gesundheit anerkannt (Powel et al., 2015). In den Berufen, die sich mit der mentalen Gesundheit befassen, ist ein Interesse an formeller spiritueller Fortbildung vorhanden. Lehranstalten für Osteopathie, Medizin, Pflege, Sozialarbeiterinnen, Psychoonkologinnen u.a. integrieren die Spiritualität in ihre Ausbildungsprogramme (Puchalski et al., 2011). Im Bereich der Psychiatrie und Psychotherapie muss noch mehr unternommen werden, wie die empirische Forschung unter Patienten und Fachkräften belegt (Baumann, Reiser & Lee, 2021).

Es ist wichtig, *spirituelle Bedürfnisse* nicht allein als unbefriedigtes Defizit oder Mangel zu verstehen. Laut Barbero, Gomis und Benito (2008) beziehen sie sich auch auf „those potentialities that are not yet sufficiently developed or those expectations that are not sufficiently covered, but are desired, in the spiritual realm“. Für diese Autoren wäre diese Sichtweise der spirituellen Bedürfnisse der Schlüssel, um die spirituelle Realität des

psychisch Kranken als Potenzial der Möglichkeiten zu betrachten, statt nur als der Bedrohung.

Zusehends wird das Bedürfnis hervorgehoben, eine spirituelle Anamnese des Patienten zu erstellen, in der die erforderlichen Informationen in Bezug auf die spirituellen Aspekte des Lebens des Patienten bereitgestellt werden und, wenn nötig, als Quelle der Bewältigung integriert werden können. In diesem Zusammenhang erscheinen unterschiedliche Formate der spirituellen Anamnese, die verwendet werden können: vier Fragen werden nahegelegt, sodass Ärztinnen oder andere formelle Pflegekräfte die Wichtigkeit des Glaubens für den jeweiligen Patienten einschätzen können, sowohl in Bezug auf seine Krankheit, als auch auf andere Aspekte in seinem Leben, wie das Vorhandensein anderer Menschen, mit denen der Patient religiöse Themen besprechen kann und das Interesse des Patienten an der Erörterung dieser Bedürfnisse. Zur Einschätzung der spirituellen Bedürfnisse sind unterschiedliche Fragebögen vorgeschlagen worden, die vier Bereiche untersuchen: 1. die Ressourcen der Hoffnung, der Bedeutung, des Trostes, der Stärke, des Friedens, der Liebe und der Verbundenheit; 2. (Institutionalisierte) Religion; 3. Persönliche Spiritualität und Praktiken und 4. Auswirkungen auf die medizinische Versorgung und Aspekte hinsichtlich des Lebensendes (Rivera-Ledesma, Montero-López, 2007; vgl. auch dazu Büssing, 2021).

Schlussfolgerungen

Dieses Kapitel hat sich mit den wesentlichen Aspekten der Spiritualität des Menschen befasst: dem Lebensprojekt, dem Sinn des Lebens, den Werten, der existenziellen Leere, der Hoffnungslosigkeit, dem Schmerz und dem menschlichen Leid... alle aus christlicher Perspektive und aus einer Perspektive auf Psychopathologie analysiert, um die Behandlung der von einer psychischen Krankheit betroffenen Person zu erleichtern und zu lenken.

Es scheint anachronistisch, sich um die spirituelle Orientierung des Menschen, insbesondere desjenigen, der psychisch krank erscheint, zu sorgen und sich darüber Gedanken zu machen. Dies ist heutzutage nicht in Mode oder in der Gesellschaft bzw. in der wissenschaftlichen Gemeinschaft anscheinend nicht von Interesse oder Bedeutung. Aus diesem Grund muss die Bedeutung dieser Dimension, die so sehr das normale und maladaptive menschliche Verhalten formt, mehr denn je thematisiert werden.

Der Mensch ist eine freie und spirituelle Person, was ihn seine menschliche Natur transzendieren lässt. Aus biblischer Perspektive wurde der Mensch als Bild und Gleichnis Gottes geschaffen und als Mittelpunkt und Höhepunkt in die Schöpfung gestellt. Der Mensch ist in der Lage, sich selbst zu (er)kennen, zu besitzen und sich selbst frei hinzugeben, indem er in die Gemeinschaft mit anderen Menschen eintritt. Die Fehlfunktionen des Gehirns erklären nicht immer vollständig die Psychopathologie, sodass so weit wie möglich zwischen zwei Binomen unterschieden werden muss: Gesundheit-Erkrankung vs. Normalität-Pathologie, wobei das Konzept der Erkrankung aus gesellschaftlicher Sicht weiter gefasst ist (Werte, Rechte, Pflichten ...und sie bedroht den Patienten) als die Pathologie selbst, die ausschließlich der Gesundheitsforschung zuzuordnen ist. Deshalb wäre es erforderlich, den psychisch Kranken als Menschen anstatt als Kranken zu studieren, zu begleiten und zu unterstützen, d.h. den kranken Menschen anhand der Prinzipien und Schemata zu (er)kennen, die für das Verständnis eines gesunden Menschen genutzt werden, da der kranke Mensch von denselben Problemen betroffen ist, die auch den gesunden Menschen betreffen. Im Bereich des Gesundheitswesens erscheinen die wesentlichen Probleme jedes Menschen: Werte, Schmerz, Leid, Tod.... Krank und gesund sind zwei

unterschiedliche Aspekte, die jedoch im Sinne ihrer Verfassung gleich sind. Manchmal fungiert die Krankheit als Vergrößerungsglas, das eine außergewöhnliche Betrachtung der Aspekte der menschlichen Existenz ermöglicht.

Daher ist es notwendig, das persönliche Erleben der Krankheit, die Rolle des Sinns des Lebens, den man gefunden hat und das Lebensprojekt, das man verfolgt, zu definieren, da sie in gewisser Weise die Art, wie die Krankheit wahrgenommen wird, skizzieren und bis zu einem gewissen Maße sogar die Gesundheit der Person vor den Angriffen der Krankheit schützen. So lässt sich vermeiden, in den entgegengesetzten Pol zu fallen, in die existenzielle Leere und Verzweiflung, welche psychische oder psychosomatische Krankheiten auslösen und verschlechtern können. Auf jeden Fall haben Menschen, die von irgendeiner psychischen Krankheit betroffen sind, das Recht auf all die oben erwähnten Punkte. Es ist unumgänglich, diesbezüglich Gesetze zu erlassen und die Gesetzgebung zu kennen, um die an einer psychischen Erkrankung leidende Person zu schützen.

Heutzutage ist eine Offenheit notwendig und wichtig dafür, die spirituellen Aspekte des Menschen, ihre Rolle im normalen und maladaptiven menschlichen Verhalten und ihren Einfluss auf Ursprung und Entwicklung psychischer Erkrankungen zu kennen und mit Priorität zu behandeln.

Fragen zur Selbstreflexion

Die folgenden Fragen können Ihnen dabei helfen, die Inhalte dieses Kapitel persönlich zu reflektieren. Sie können auch für Gruppenaktivitäten und Ausbildungen in der Sozialen Arbeit zu diesem Thema verwendet werden.

- (Wie) sind Geist und Körper miteinander verbunden?
- Begehen nur Menschen mit psychischen Erkrankungen Selbstmord?
- Was ist in der mentalen Gesundheit normal und was pathologisch?
- Wie würden Sie die potenziellen Rollen der persönlichen Bedeutung und des Lebensprojekts, der existenziellen Leere und der Hoffnungslosigkeit in Bezug auf die psychische Gesundheit erklären?
- Wie steht es um den rechtlichen Schutz einer psychisch kranken Person?

Literatur

- American Psychiatric Association (2013). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders. Fifth Edition. DSM-5TM*. Washington, D.C.: American Psychiatric Publishing.
- Barcia, D. (1979). *Necesidad de una medicina antropológica*. Murcia: Universidad de Murcia.
- Barcia, D. (2003). Dolor, ansiedad y desesperanza. In D. Barcia. *Psiquiatría y humanismo* (pp.309-391). Murcia: Quaderna Editorial.

- Barbero, J. (2008) Psicólogos en Cuidados Paliativos: La sinrazón de un olvido. *Psicooncología*, 5, 179-91.
- Baumann, K. (2007). Zwangsstörungen und Religion aus heutiger Sicht (Obsessive-compulsive disorders and religion from a contemporary perspective). *Fortschritte der Neurologie Psychiatrie* 75, 587-592.
- Baumann, K. (2012). Remarks on Religions and Psychiatry/ Psychotherapies. In R. Hefti, J. Bee, (Eds). *Spiritualität und Gesundheit. Spirituality and Health. Ausgewählte Beiträge im Spannungsfeld zwischen Forschung und Praxis. Selected Contributions on Conflicting Priorities in Research and Practice* (pp.99-118). Bern: Peter Lang.
- Baumann, K., Reiser, F., Lee, E. (2021) Ch. 17. Spiritual Needs in Psychiatry and Psychotherapy. In: Arndt Büssing (Ed.) *Spiritual Needs in Research and Practice. The Spiritual Needs Questionnaire as a Global Resource for Health and Social Care*. Palgrave Macmillan.
- Bayés, R. (1998). Psicología del Sufrimiento y de la Muerte. *Anuario de Psicología*, 29(4), 5-17.
- Benito, E., Dones, M., Barbero, J. (2016). El acompañamiento espiritual en cuidados paliativos. *Psicooncología*, 13(2-3), 367-384. <https://doi/10.5209/PSIC.54442>
- Büssing, A. (Ed.) (2021). *Spiritual Needs in Research and Practice. The Spiritual Needs Questionnaire as a Global Resource for Health and Social Care*. Palgrave Macmillan.
- Cabanyes, J., Monge, M. A. (2010). *La salud mental y sus cuidados*. Navarra: Universidad de Navarra. EUNSA
- Cohen, A., Koenig, H. (2003). Religion, religiosity and spirituality in the biopsychosocial model of health and ageing. *Ageing International*, 28(3), 215-241.
- Epstein, R. M., Cambell, T. L., Cohen Cole, S. A., McWhinney, I. R., Smilkstein, G. (1993). Perspectives on patient-doctor communication. *The Journal of Family Practice*, 37, 377-388.
- Fernández-Ballesteros, R. (2002): *Envejecer bien*. Madrid: Pirámide.
- Figini, H. A. (2010). Ethical issues in the management with dementia patients. Neurología Argentina. 2(2), 96-101
- Frankl, V. E. (1945). *El hombre en busca del sentido*. Barcelona: Herder.
- Frankl, V. E. (1957). *Ante el vacío existencial. Hacia una humanización de la psicoterapia*. Barcelona: Herder.
- González-Celis, A., Gómez-Benito, J. (2013). Quality of life in the elderly: Psychometric properties of the WHOQOL-OLD module in Mexico. *Health*, 15(12A), 110-116. <https://doi.org/10.4236/health.2013.512A015>
- Griffith, J. L. (2010): *Religion That Heals, Religion That Harms*. New York: The Guilford Press.
- Kierkegaard, S. (2013) [1844]. *El concepto de la angustia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Koenig, H.G. (2009). Research on religion, spirituality, and mental health: a review. *The Canadian Journal of Psychiatry*, 54(5), 283-91. <https://doi/10.1177/070674370905400502>
- Laín, P. (1962). *Marañón y el enfermo*. Madrid: Revista Occidente.

- Maté, J. (2014). Sufrimiento en el paciente oncológico al final de la vida. *Psicooncología*, 11(2-3), 419-420.
- Novack, D. H. (1987). Therapeutic aspects of the clinical encounter. *Journal of General Internal Medicine*, 2, 346-55.
- Ortega, C. López, F. (2004). El burnout o síndrome de “estar quemado” en los profesionales sanitarios: revisión y perspectivas. *International Journal of Clinical and Health Psychology*, 4, 137-160.
- Powell, L. H., Shahabi, L., Thoresen, C. E. (2003). Religion and spirituality. Linkages to physical health. *The American Psychologist*, 58(1), 36–52. <https://doi/10.1037/0003-066X.58.1.36>
- Puchalsky, C., Ferrellb, B., Viranib, R., Otis-Green, S., Baird, P., Bulla, J., Chochinov, H., Handzod, G., Nelson-Becker, H., Prince-Paulf, M., Pugliese K. and Sulmasy, D. (2011). Improving the quality of spiritual care as a dimension of palliative care: the report of the Consensus Conference. *Medicina Paliativa*, 18(1), 55–78.
- Rivera-Hernandez, M. (2016) Religiosity, social support and care associated with health in older Mexicans with diabetes. *Journal of religion and health*, 55(4), 1394-1410.
- Rivera-Ledesma, A., Montero-López, M. (2007). Ejercicio clínico y espiritualidad. *Anales de Psicología*, 23(1), 125-136.
- Ronneberg, C.R., Miller, E.A., Dugan, E., Porell, F.W. (2016). The Protective Effects of Religiosity on Depression: A 2-Year Prospective Study. *The Gerontologist*, 56(3), 421–431,
- Sandoval, P., Rangel N. E., Allende, S. R. y Ascencio L. (2014). Concepto de espiritualidad del equipo multidisciplinario de una unidad de cuidados paliativos: Un estudio descriptivo. *Psicooncología*. 11(2-3), 333-344. https://doi/10.5209/rev_PSIC.2014.v11.n2-3.47392
- Schneider, K. (1955). *Psicopatología clínica*. Madrid: Fundación Archivos de Neurobiología.
- Vallés, P., García, I. (2013). Formación básica en cuidados paliativos. Estado actual en las universidades de enfermería españolas. *Medicina Paliativa*. 20(3), 111-114.
- Vaquero, J. A., Centeno, C. (2013). Panorama actual de la enseñanza de medicina paliativa en la universidad española. *Medicina Paliativa*. 21(1), 3-8. <https://doi/10.1016/j.medipa.2013.01.003>
- World Health Organization. (1946). Preamble to the Constitution of the World Health Organization as adopted by the International Health Conference, New York, 19-22 June, 1946; signed on 22 July 1946 by the representatives of 61 States. Official Records of the World Health Organization, 2, p. 100, and entered into force on 7 April, 1948. Genève, Switzerland: Author.
- Zalon, M. L. (1995). Pain management instruction in nursing curricula. *Journal of Nursing Education*, 34, 2622-2627.

IV.4. Jugendarbeit und Spiritualität in Irland

DOI: 10.6094/UNIFR/222784

Brian McManus

Einleitung

Dieses Kapitel untersucht, wie Jugendarbeiter/-innen in Irland, die nicht Teil einer glaubensgeprägten Organisation sind, sich immer mehr von der Auseinandersetzung mit jungen Menschen hinsichtlich der Spiritualität entfernt haben.

Es wird darlegen, dass sowohl ein Verlangen als auch die Notwendigkeit vorhanden ist, die Situation wieder zu korrigieren und vorschlagen, dass Jugendarbeiter/-innen aufgrund ihres besonderen Ansatzes ihrer Praxis dafür ausgerüstet sind, diesen Trend umzukehren und an der richtigen Stelle sind, um jungen Menschen einen Raum zur Erforschung dieses ausgesprochen wichtigen Bereichs ihres Lebens zur Verfügung zu stellen.

Was Sie von diesem Kapitel bekommen können

Dies ist ein praxisorientierter Artikel und sollte von Seiten des Lesers parallel zu den vorhergehenden theoretischeren Artikeln verwendet werden.

Wissen

Jugendarbeiter/-innen und Sozialarbeiter/-innen verstehen, warum es wichtig ist, jungen Menschen zuzuhören.

Jugendarbeiter/-innen und Sozialarbeiter/-innen werden eine Empfehlung für Elemente und Mittel einer guten Praxis bekommen, um damit die Spiritualität in ihrer Arbeit mit jungen Menschen wahrzunehmen und zu fördern.

Jugendarbeiter/-innen und Sozialarbeiter/-innen bekommen sieben praktische Empfehlungen oder Instrumente, die bei der Arbeit mit jungen Menschen in Hinsicht auf Spiritualität von Nutzen sind.

Fähigkeiten

Jugendarbeiter/-innen und Sozialarbeiter/-innen denken über ihre eigenen Werte innerhalb des Kontextes ihrer Organisation und ihrer Geldgeber nach.

Jugendarbeiter/-innen und Sozialarbeiter/-innen nehmen eine Selbstevaluation zu Spiritualität und Ethik vor und erkennen die Spannungen, die zwischen dem Personal, der Fachkraft und der organisationalen Ethik entstehen können.

Haltungen

Jugendarbeiter/-innen und Sozialarbeiter/-innen unterstützen Praktiken der Selbstevaluation in Hinsicht auf Spiritualität und Ethik.

Jugendarbeiter/-innen und Sozialarbeiter/-innen sollten sich ihrer eigenen Werte, Glaubensinhalte und Haltungen in Hinsicht auf die religiöse und spirituelle Dimension der menschlichen Existenz bewusst zu sein.

Jugendarbeiter/-innen und Sozialarbeiter/-innen haben Vertrauen in die Wirksamkeit der spirituellen Ressourcen junger Menschen, um sie bei der Bewältigung von Problemen in ihrem Leben zu unterstützen.

1. Neueste Veränderungen in der irischen Gesellschaft und der Jugendarbeit

In einer pastoralen Reflexion über die Zukunft der katholischen Kirche in Irland im letzten Monat bedachte einer der neusten und jüngsten Bischöfe der Kirche, Michael Duignan, Bischof von Clonfert, die bevorstehenden Herausforderungen.

„Can we really continue with the number of Masses we have? Can we really keep all our churches open? And what is our future role in Catholic education? Can we continue to act as patron of so many primary schools?“ (McGarry, 2021)

Solche Fragen zu stellen wäre für einen katholischen Bischof 1979, als Papst Paul II. Irland besuchte, nicht denkbar gewesen. In den etwas mehr als 40 Jahren seit diesem Ereignis hat sich die Republik Irland von einer Gesellschaft, in der die Lehre der katholischen Kirche weite Bereiche des sozialen Lebens dominierte, einschließlich der Bildung, des Gesundheitswesens, der Familie, des Gesetzes und der Moral sowie der sozialen Normen, zu einer Gesellschaft entwickelt, in der konfessionslose Schulen eröffnet, Krankenhäuser religiöser Orden an den Staat übertragen, staatlich finanzierte, kirchlich geführte Einrichtungen für unverheiratete Frauen und Kinder geschlossen wurden und Gegenstand äußerst kritischer Untersuchungen sind. Die Republik verabschiedete offiziell ein Gesetz, das Homosexualität entkriminalisierte und wurde im Jahr 2015 das erste Land der Welt, das durch eine Volksabstimmung die gleichgeschlechtliche Ehe legalisierte.

Diese sich verändernde Situation spiegelt sich in der Untersuchung zum Glauben irischer Teenager und junger Menschen wider, die folgendes konstatierte: „A majority of young adults in the Republic of Ireland identify as Christian—65 percent—which is somewhat high for the region. However, the Republic’s rate of practising Christians drops to 13 percent, which is similar to some of its prominent geographical neighbours.“ (Barna Group, 2017, S.28).

Beim Weltfamilientreffen (World Meeting of Families - WMOF) im August 2018 in Irland übertraf jedoch die Anzahl der jungen Menschen, die sich für Eintrittskarten angemeldet hatten, die Erwartungen vieler. Über 6000 Anmeldungen für Eintrittskarten für den RDS Pastorkongress wurden von Jugendlichen unter 18 vorgenommen. Laut den Organisatoren des WMOF ist dies bisher die höchste Registrierung dieser Altersgruppe für ein World Meeting (Farrell, 2018). Sie fährt fort und äußert sich folgendermaßen: „For the practicing young Catholics in Ireland, expressing their faith can sometimes be difficult, in a nation that is often seen as becoming more liberal.“ (idem.). Dies ist eine Wahrnehmung, die später in diesem Kapitel von Deay (2017) aufgegriffen wird.

Der allgemeine Trend in Irland entwickelt sich hin zu einer Bewegung, die sich von den etablierten Kirchen entfernt, das Bild ist allerdings komplexer als dieses einfache Narrativ und spiegelt die Entwicklung in modernen oder postmodernen westlichen Gesellschaften wider (Daughtry & Devenish, 2016).

Die Jugendarbeit hat diesen Trend auch bis zu einem gewissen Maße widergespiegelt. Viele der Hauptorganisationen entstanden als Teil einer kirchlichen Struktur oder waren mit ihr

verbunden. Dies umfasst auch die Pfadfinder, wo die katholische Kirche die Catholic Boy Scouts of Irland als Gegensatz zur Scouting Association of Irland gründete, deren Gruppen weitestgehend aus den protestantischen und jüdischen Gemeinden kamen. Eine vergleichbare Situation entstand auch bei den Mädchen mit zwei sich rivalisierenden konfessionsgebundenen Organisationen.

Der *Clare Youth Service* ist typisch für regionale Jugenddienste, die als diözesane Organisationen begonnen haben und zu einer säkularen Struktur wechselten – jedoch aufgrund der Komplexität der irischen Gesellschaft als Ganzes weiterhin einen Nominierten des Bischofs im Kuratorium hat. Ein detaillierteres Verständnis der irischen Jugendarbeit und ihres europäischen Kontextes ist in der Arbeit Devlins (2010) und (2017) zu finden – aber kein Bestandteil des Hauptgegenstandes dieses Kapitels.

Jugendarbeit in der Republik wird gesetzlich im Youth Work Act 2001 (§3) folgendermaßen definiert:

Youth work is a] planned programme of education designed for the purpose of aiding and enhancing the personal and social development of young persons through their voluntary involvement...which is –(a)

complementary to their formal, academic and vocational education and training; and

(b) provided primarily by voluntary organisations.

Der Widerwille und/oder die Schwierigkeit, den Aspekt der Spiritualität in die Definition der Jugendarbeit miteinzubeziehen, wird im nächsten Teil untersucht.

2. Hindernisse bei der Inklusion von Spiritualität in der Arbeit mit jungen Menschen

Die Hindernisse für die Offenheit, sich mit jungen Menschen über ihre Spiritualität auseinanderzusetzen, können auf unterschiedlichen Skalen und Ebenen festgestellt werden – staatlich, institutionell und auf der Ebene des einzelnen Angestellten oder freiwillig Engagierten. Die Manifestation dieses Widerwillens geschieht in der Regel entweder durch Unterlassung, bewusst oder unbewusst, oder durch das Eingreifen – ebenso bewusst oder unbewusst. Dieser Widerwillen kann trotz einer erklärten Haltung vorhanden sein, die etwas anderes nahelegen würde.

2.1. Der Kontext

Neben der Wesensveränderung der Gesellschaft und einem zunehmenden Säkularismus wird hier angeführt, dass auf Seiten der Jugendarbeiter besonders zwei Bereiche für den Widerwillen bei der Auseinandersetzung mit Spiritualität verantwortlich sind:

- Misstrauen gegenüber der Religion und der etablierten/organisierten (institutionellen) Kirchen und
- Sektierertum

Das Misstrauen gegenüber Kirchen, vor allem der katholischen Kirche, ist in den letzten Jahren weitestgehend auf die Anzahl der Fälle von Kindesmissbrauch in Zusammenhang mit ihren Mitgliedern und ihren Einrichtungen – Priestern, Nonnen und Laien, sowie mit ihren Schulen, Gewerbeschulen, Waisenhäusern und den *Magdalene Laundries* oder den Mutter-Kind-Heimen zurückzuführen. Ein noch größeres Problem stellt für die Menschen die Art und Weise dar, wie die Probleme zulasten der Einzelnen verschleiert wurden, um die Einrichtung der Kirche zu schützen, wie auch die Versetzung Pädophiler von einer Pfarrgemeinde in eine andere, anstatt die Polizei einzuschalten, was wiederum zu weiteren Fällen von Kindesmissbrauch führte.

Im schottischen Kontext konstatiert Barratt (2010), dass der Konfessionalismus immer noch eine Rolle im Leben vieler Menschen in Schottland spielt, und dass die religiöse und kulturelle Identität im Kontext des politischen und konfessionellen Hintergrunds betrachtet werden muss. Dies gilt freilich auch für Nordirland und die Republik Irland, wo Mitarbeitende sich abgeneigt fühlen könnten, das Religionsthema bei jungen Menschen aufgrund der aufwieglerischen Natur des Themas anzusprechen.

Die Geschichte der Gewalt und der politischen Zwietracht auf der Insel hat viele Gründe, einschließlich eines postkolonialen Vermächtnisses, wirtschaftlicher Überlegungen, der Absonderung und der Klassenpolitik, doch der Konfessionalismus hat einen böartigen und tiefreichenden Faktor hinzugefügt.

Jüngst meinte der Präsident der Republik Irland, Michael D Higgins, über den Konfessionalismus, dass „once religion comes into it, in many ways it is a destructive influence, because it is nothing whatsoever to do with spirituality or the sacred or the wonder of church. Spirituality has been colonised into denominational forms that are now at war with each other...“ (O’Toole, 2021).

Woher kommt aber die Angst, sich mit Spiritualität auseinanderzusetzen? Während der Präsident, der zugleich Dichter und Philosoph ist, sich des Unterschieds ausgesprochen bewusst ist und Hay und Nye (2006) zustimmen würde, dass es nicht möglich ist, über Spiritualität zu sprechen, ohne über Gott zu sprechen, scheinen viele andere sich damit schwerzutun, die Verschmelzung von Religion und Spiritualität zu vermeiden.

Die Mehrheit der für diesen Artikeln interviewten Menschen begann ab einem gewissen Punkt, die Begriffe Religion und Spiritualität synonym zu verwenden, selbst, wenn sie den Unterschied deutlich klargemacht hatten. Fr. Michael Commane merkte im Mai dieses Jahres an, dass Menschen oft behaupten, nicht religiös zu sein, aber dass sie spirituell seien. Worauf er fragte: Was bedeuten diese Worte? Dies ist etwas, das alle Jugendarbeiter/-innen und Sozialarbeiter/-innen für sich selbst erforschen müssen, bevor sie sich darüber mit jungen Menschen auseinandersetzen.

2.2. Regierung

Die Rolle der nationalen Politik wirkt sich direkt und einflussreich auf die berufliche Praxis der Jugendarbeiter/-innen und Sozialarbeiter/-innen aus. Die irische Regierung, die die UN-Kinderrechtskonvention (1989) gutgeheißen hat, zitiert diesen Rahmen ausführlich in *Better Outcomes Brighter Futures – The National Policy Framework for children & young people 2014-2020* (Department of Children, Equality, Disability, Integration and Youth, 2014).

In diesem wirkmächtigen politischen Dokument erfolgt die Erwähnung der Religion hauptsächlich im Kontext von Minderheiten, während die Spiritualität nicht erwähnt wird, obwohl die UN-Konvention in Art. 14 besagt, dass Vertragsstaaten das Recht jedes Kindes auf Gedanken-, Gewissens-, und *Religionsfreiheit* respektieren sollten.

Jugendarbeitsorganisationen und -projekte wurden gebeten, oder angewiesen, ihre Jahresarbeitspläne sowie die damit im Zusammenhang stehenden Finanzierungsanträge mit den Five National Outcomes zu verbinden, die in *Better Outcomes Brighter Future* aufgeführt werden. Die Nebenwirkung ist, dass die Bereiche, die in diesem Rahmen hervorgehoben werden, finanziert und bearbeitet werden, während dies bei den nicht hervorgehobenen Bereichen wie der Spiritualität nicht der Fall ist.

Dies wird in zentralen Gremien wie das Children and Young People's Services Committees (CYPSC) verstärkt, eine von der Regierung festgelegte Schlüsselstruktur zur Planung und Koordinierung von Kinder- und Jugenddiensten in jedem Bezirk Irlands. CYPSC sind Kommissionen auf Bezirksebene, welche die zentralen gesetzlichen, kommunalen und freiwilligen Anbieter von Dienstleistungen für Kinder und junge Leute zusammenführen.

Wie auf der Webseite des CYPSC zu lesen ist: „They provide a forum for joint planning and co-ordination of activity to ensure that children, young people and their families receive improved and accessible services. Their role is to enhance interagency co-operation and to realise the national outcomes set out in the aforementioned policy framework.“ Darüber hinaus bieten sie örtlichen Organisationen auch eine zusätzliche Finanzierung für Projekte, um das Five National Outcome zu erreichen.

Die Eingliederung des Rechts auf religiöse und spirituelle Betrachtungen ist jedoch keine Garantie für eine effektive Praxis.

Nach der Auflistung einer Anzahl relevanter Dokumente, welche die religiösen und spirituellen Bedürfnisse der betreuten und untergebrachten Kinder in Schottland unterstützen sollten, einschließlich des UNCRC and the Children (Scotland) Act, 1995, stellt Barratt (2010) fest, dass den religiösen und spirituellen Bedürfnissen in den persönlichen Plänen der betreuten Kinder überraschenderweise wenig Aufmerksamkeit gewidmet wurde.

In einer vergleichbaren Situation konstatiert Dr. Carola Roloff, dass ein „problem...related to refugee accommodations in the city of Hamburg is that religion or spirituality is widely ignored“ (2017, S.2).

Diese und andere ähnliche Situationen stellen das Dilemma der Organisationen und in der Tat auch der Einzelnen dar, wie bereits in den vorangegangenen Kapiteln dieses Manuals besprochen wurde, nämlich welche Maßnahmen ergriffen werden müssen, wenn der Fokus der Politik nicht mit den Bedürfnissen des Kindes oder der jungen Person übereinstimmt bzw. den Ansichten des Mitarbeiters widerspricht.

2.3. Jugendarbeitsorganisationen

So wie Organisationen durch die Regierung oder durch andere große externe Geldgeber behindert werden können, so können sie auch von innen heraus daran gehindert werden, ihre festgelegten Organisationsziele zu verwirklichen.

Die eigenen Erfahrungen des Autors aus den letzten Jahren liefern ein Beispiel für diesen Umstand.

In separaten, inoffiziell geführten Gesprächen mit zwei ehemaligen Mitarbeitern eines Jugenddienstes wurde das Thema angesprochen, ob es nicht Zeit sei, die Religion wieder in die Jugendarbeit zu integrieren. Einer der ehemaligen Mitarbeiter war gegen die Idee, Programme mit jeglicher religiösen Ausrichtung durchzuführen. Der andere zeigte sich offen für Programme, die sich stärker der Spiritualität als der Religion annahmten, realisierte jedoch, dass dies ein schwieriges Unterfangen in einem säkularisierten Dienst sei, der weiterhin eine starke Verbindung zur Diözese aufweist.

Angesichts dieses ähnlichen Widerstandes anderer Mitarbeiter wurde seitens der Leitung entschieden, dass Programme religiöser/spiritueller Natur dem Mitarbeiter übergeben werden sollten, der sich dafür interessierte, während die anderen nicht verpflichtet waren, sich daran zu beteiligen. Dies warf eine Reihe von Fragen hinsichtlich der Organisation auf, einschließlich der Frage, warum in einer diözesanen Organisation ein solcher Widerstand in den Programmen gegenüber der Religion, und noch wichtiger, gegen die Spiritualität festzustellen war, wo doch die *spirituelle Entwicklung junger Menschen* als einer der Kernwerte aufgelistet ist.

Bei der Untersuchung der Verfügbarkeit von Berichten und Programmen für Jugendarbeitern wurden Mitarbeitende dreier nationaler Organisationen für Jugendarbeit kontaktiert. Diese wussten zwar von den internen Forschungsarbeiten und Programmen, waren jedoch nicht in der Lage, die Kopien davon zu finden. Es ist bekannt, dass ein Teil dieser Arbeit online zur Verfügung steht, gleichwohl ist ein anderer Teil unauffindbar. Es lag auf der Hand, dass es schwierig werden würde, die Ressourcen zu finden, sofern die Kontaktierten nicht ein Interesse im Bereich der Spiritualität hatten oder nicht seit mindestens 10 Jahre in der Einrichtung beschäftigt waren und sich an die früheren Programme erinnerten. Ein leitender Mitarbeiter riet sogar von einer weiteren Beschäftigung mit dem Thema ab.

Der National Youth Council of Ireland veröffentlichte 2010 ein Positionspapier zum Thema Gesundheit, das Spiritualität als *Schlüsselthema* und als Teil der *Praxisentwicklung* umfasste. Der NYCI verpflichtete sich, die NYCI-Arbeitsgruppe zur Spiritualität und alle unterbreiteten Vorschläge weiterhin zu unterstützen. Diese Arbeitsgruppe existiert nicht mehr und die Fortbildung zur Spiritualität für Jugendarbeiter ist nun Teil der Gesundheitsförderung und Entwicklungserziehung im Rahmen der nachhaltigen Entwicklungsziele 2015-2030. Die gegenwärtige Fortbildung *Spiritualität und Wohlbefinden* spiegelt den Fokus auf die Gesundheitsförderung als Teil der oben erwähnten Five National Outcomes wider. Sie wird gegenwärtig als ‚nicht im Programm‘ aufgeführt.

Eine nationale Organisation, *Foroige*, bietet ein Programm mit dem Namen *Be Healthy, Be Happy*, das sich auf die vier Gebiete der körperlichen, sozialen, mentalen und spirituellen Gesundheit konzentriert. Es beschäftigt sich mit der Bedeutung der Spiritualität für junge

Menschen und kann dabei etwas in die Tiefe gehen. Die meisten Rückmeldungen verorteten sie im Bereich der Achtsamkeit, da sie Techniken wie Meditation oder Atemübungen zur Beruhigung bei Gedankenkarussell und Entspannung verwendet.

Es hat den Anschein, als ob kurz vor und nach der Wirtschaftskrise des Jahres 2008 – im Norden und im Süden – ein großes Interesse am Thema der Spiritualität in der Jugendarbeit vorhanden war und viel damit gearbeitet wurde. Das Interesse nahm jedoch ab und die Spiritualität als Thema wurde Teil der Gesundheitsförderungsprogramme oder verschwand aus der Agenda der Jugendarbeit.

2.4. Die einzelnen Personen

Als Teil der Recherche für dieses Kapitel führte ich Gespräche mit Jugendarbeiter/-innen in einer irischen Jugendeinrichtung zu ihren Haltungen und Praktiken in Bezug auf das Thema der Spiritualität. Die Erlaubnis, die Ergebnisse zu verwenden, wurde eingeholt, wobei Anonymität garantiert wurde, um die Identitäten der jungen Menschen zu schützen.

Das allgemein zusammengefügte Feedback zu den folgenden Fragen lautete folgendermaßen:

Kommt das Thema Spiritualität in Ihrer Arbeit mit jungen Menschen vor?

„Nicht wirklich – sie müssten es selbst ansprechen.“

Und sprechen sie es an? „Selten – manchmal indirekt.“

Glauben Sie, dass Spiritualität ein wichtiger Teil in der Entwicklung junger Menschen ist?

„Ja“

Warum also sich nicht mit dem Thema beschäftigen?

„Ich würde es tun, wenn sie es ansprechen würden. Aber da ist eine Angst, dass ich mich lieber nicht auf das Gebiet der Spiritualität begeben sollte. Wir sind nicht die Art von Organisation. Dann gibt es auch die historischen Fälle von Kindesmissbrauch, in die Priester und andere religiöse Leute verwickelt waren und ich möchte nicht mal im Entferntesten damit in Verbindung gebracht werden.“

„Es wäre auch sehr leicht, seine eigenen Sichtweisen durchblicken zu lassen. Junge Menschen haben mir von zwei bestimmten Fällen erzählt, in denen Erwachsene, die mit ihnen arbeiteten, ihnen ihre eigenen Sichtweisen aufgedrängt haben. Der erste war ein freiwillig Engagierter, der auch Kirchenmitglied war und den jungen Menschen ermutigte, diese zu besuchen, um Antworten zu finden. Der andere war eine junge Person, die berichtete, dass ihr Sozialarbeiter „ein völliger Hippie“ war und ihm „ständig spirituelles Zeug gab“, aber die Person fand es befremdlich und aufdringlich, da sie keine Zeit hatten für diese Art von New-Age-Spiritualität.“

Sind Sie sich bewusst, dass Sie Spiritualität und Religion mehrere Male synonym verwendet haben.

„Zuerst nicht, aber ich habe es gerade jetzt bemerkt. Das ist Teil des Problems – es ist sehr leicht, die beiden zu vermischen“.

Die meisten Jugendarbeiter/-innen taten dies ab einem bestimmten Punkt der Konversation.

Bei jedem Gespräch muss man mit den eigenen Überzeugungen beginnen und sich ihrer bewusst sein. Wenn Sie das also mit anderen Themen machen, warum nicht auch mit der Spiritualität?

Alle Mitarbeiter/-innen beschrieben ihre eigene Spiritualität und ihren eigenen religiösen Glauben – oder das Fehlen beider – auf eine unterschiedliche Weise und alle waren der Ansicht, dass dies eines der Probleme ist, wenn sie mit jungen Menschen über Spiritualität sprechen. Alle stimmten darin überein, dass es sich um eine äußerst individuelle und unglaublich komplexe Sichtweise handelt, was die Angst, sich mit der Thematik zu beschäftigen, noch verstärkte. Dieser Standpunkt kam auch in der Gesprächsgruppe – Junge Menschen & Spiritualität – als Teil des Online Multiplier Events „Spiritualität, Ethik und Soziale Arbeit“ (26.02.2021, im Rahmen unseres Erasmus+ Projekts) zum Ausdruck.

Warum glauben Sie, dass junge Menschen nur selten das Thema Spiritualität oder gar Religion ansprechen?

„In Gruppen haben sie manchmal Angst, dass man sie auslacht oder sie von anderen als „Kirchenbankdrücker“ und sehr konservativ angesehen werden.“

Diese Ansicht wird von Ciarán Deay bestätigt, einer jungen Person, die den Artikel „Being young and religious today“ auf Spunout.ie 2017 veröffentlichte. Ciarán Deay schrieb: „With me being religious people assume that I don't support same-sex marriage or I don't support abortion ...in my experience over the last few years it has been more common for people to slate me for being religious“.

Könnte es vielleicht auch ein Grund sein, dass die jungen Menschen nicht die Zeichen dafür erkennen, dass die Mitarbeiter für diese Art von Gesprächen empfänglich sind.

„Wahrscheinlich – Ich bin nicht konform, das würden sie wahrscheinlich erkennen.“

Die Jugendeinrichtung hatte die gleiche Problematik in Bezug auf die Abneigung wahrgenommen, LGBT-Themen anzusprechen und Mitarbeiter/-innen sowie freiwillig Engagierte zu Awareness Trainings verpflichtet und das Umfeld freundlicher gestaltet. Dies hat erfolgreich dazu beigetragen, Gespräche und Interaktionen ins Leben zu rufen.

Wenn eine junge Person das Thema der Spiritualität angesprochen hat, wie sind Sie damit umgegangen?

„Ich habe versucht, mich genauso damit zu beschäftigen wie mit anderen Dingen, Interessen, Hobbies usw. Meistens ging es mit Achtsamkeit einher, wenn wir uns damit beschäftigt haben – Achtsamkeit ist etwas anderes, aber sie können sich überschneiden. Spiritualität kommt auf, wenn man in den Bergen oder in der Natur ist, es herrscht Ruhe und der Natur näher zu sein ist wie Gott näher zu sein. In den Gesprächen, die ich führe, geht es um eher um Natur als um Gott, weil ich der jungen Person nicht meinen Glauben aufdrängen möchte.“

Obwohl es ein gewöhnlicher Ansatz für die Mitarbeiter/-innen war, Spiritualität als *Schutzfaktor* zu betrachten, war es auch eine gewöhnliche Eigenschaft, dass sie nicht auf die gleiche Art wie in anderen Bereichen Optionen aufzeigten, indem sie die Option eines Besuchs bei einem Spezialisten in diesem Bereich anboten. Dieses Beispiel verdeutlicht das sehr gut.

„Ich habe mit einer Person gearbeitet, die aufgrund der Covid-19- Einschränkungen nicht zur Beerdigung ihrer Großmutter gehen konnte und meinte, dass sie als Teil ihres Trauerprozesses einen Abschluss brauche. Aus einer nach dem Gespräch erfolgten Liste der Optionen entschied sich die junge Person, ein Gotteshaus für ein ruhiges Gebet zu besuchen und ein Blumengesteck mit der Hilfe des Mitarbeiters zu gestalten, das sie dann auf das Grab ihrer Großmutter legte. Die Neigung zu den spirituellen Bedürfnissen der jungen Person half dem jungen Mädchen, sich an einen besseren Ort zu begeben und dies schien das zu sein, was sie brauchte.“

Als der Mitarbeiter gefragt wurde, ob er die Möglichkeit in Erwägung gezogen hatte, auf ein Gespräch mit einem Priester oder anderen religiösen Personen hinzuweisen, war die Antwort in diesem Fall ein entschiedenes Nein. Dieser Mitarbeiter würde dies für keine religiöse Person tun – Priester, Rabbi, Imam usw. Sie hätten in diesem Fall bei Bedarf einen Therapeuten, einen Familienbetreuer oder einen Allgemeinarzt in Betracht gezogen, jedoch keine religiöse Person. Die Antwort auf die Frage nach dem Warum ähnelte der vorherigen: Ein Mangel an Vertrauen aufgrund der Geschichte der Fälle von Kindesmissbrauch, in denen in Irland die Kirchen verwickelt waren, vor allem die katholische Kirche.

Sie haben vorhin gesagt, dass die Spiritualität ein wichtiger Teil der Entwicklung einer jungen Person ist. Gibt es besondere Situationen oder junge Menschen, bei denen Sie dies als besonders wichtig wahrgenommen haben?

„Ja, es ist wichtig und kann einen sehr starken Schutzfaktor darstellen, und kann von vielen Faktoren abhängen, wie ihr häusliches Umfeld, ihre persönliche Spiritualität oder religiöse Praxis und die Situation, in der sich befinden können.“

Es wurden Beispiele aus der direkten Erfahrung oder aus einer qualifizierten Position mit begrenzten Kenntnissen wie folgt gegeben:

- Ein junger Mann, dem eine Haftstrafe bevorsteht, hat sich neu in der Kirche engagiert und spricht von ihr als unvoreingenommen und mit einem Sinn für die Gemeinschaft.
- Junge Menschen mit einer starken Hingabe zu religiösen Traditionen und deren Einhaltung.
- Junge Menschen aus der Gemeinschaft des fahrenden Volkes, die eine spirituelle Verbindung zu verstorbenen Familienmitgliedern ausdrücken.
- Migranten in Irland, bei denen die Religion eine wichtige Rolle im Familienleben einnimmt – dies umfasst polnische Katholiken, westafrikanische evangelikale Kirchen und Muslime aus etlichen Ländern, einschließlich Syrien.

- Viele junge Menschen, die ein spirituelles Vakuum erfahren, das durch den rapiden sozialen Wandel in Irland und die Verdrängung der Kirchen aus ihrer Rolle als moralischer und sozialer Wegweiser entstanden ist.

Wie sprechen Jugendarbeiter/-innen dieses Thema also an? Was würde Ihnen helfen?

Ein Thema sind hier anwendbare Mittel oder Programme und Fortbildungen, da es hier um Vertrauen geht. Diese müssten mit allen jungen Menschen verwendet werden können, ungeachtet dessen, ob sie religiös sind oder nicht. Das gleiche gilt für die Mitarbeiter, die sie anwenden.

Da jedes Gespräch in der Jugendarbeit damit beginnt, sich selbst zu (über)prüfen und sich bewusst zu werden, wie man sich in Anbetracht gewisser Themen, Verhaltensweisen, etc. fühlt, könnte es wichtig sein, sich seiner eigenen Spiritualität oder Haltung zur Spiritualität gewahr zu werden.

Unterstützung seitens der Organisation, um diesen Bereich zu vertiefen, sollte auf dem Arbeitsplan stehen und durch den Vorgesetzten und den Geldgeber genehmigt werden.

Schalten Sie einen Referenten ein - vielleicht auch einen anderen Jugendarbeiter, der bereits im Bereich der Spiritualität arbeitet – und sorgen Sie dafür, dass die Mitarbeiter/-innen sich mit ihrer Arbeit auseinandersetzen. Eine weitere Möglichkeit wäre ein Workshop über die Ideen eines Autors wie John O'Donoghue in dem Buch *Anam Cara* (<https://www.johnodoghue.com/about>).

Die Schlussfrage – Ist es ethisch, dass Jugendarbeiter/-innen die Spiritualität im Leben junger Menschen ignorieren?

„Nein, es ist keine ethische Position für den Jugendarbeiter, sich dafür zu entscheiden, den Bereich der Spiritualität im Leben junger Menschen zu ignorieren.“

2.5. Die Perspektive einer jungen Person

Ein Folgeinterview wurde mit einem 16-jährigen jungen Mann geführt, der, während er nur über sich selbst sprach, manch interessante Beobachtungen ausführte. Es ist wichtig, eine junge Stimme in dieser Diskussion zur Sprache kommen zu lassen. Auch hier wurde die Erlaubnis eingeholt, das Interview unter Bedingung der Anonymität zu verwenden.

Interessierst du dich für Spiritualität oder denkst du oft darüber nach?

„Nicht besonders, aber ich bin Christ und glaube, dass die Wissenschaft nicht alles erklären kann. Wenn etwas Großes geschieht, zum Beispiel, wenn jemand stirbt, habe ich das Gefühl ein Teil des Universums zu sein – das ist spirituell. Aber sonst würde ich nie einfach so darüber nachdenken.“

Ist dieses Gefühl eine Unterstützung für dich? „Nicht sehr, aber es kann sein.“

Wie war es zum Beispiel während Covid?

„Ja – Ich sprach ein Gebet und fühlte mich gut, als ob jemand zusehen, sich aber nicht einmischen würden. Ich betete dafür, dass jemand mich durch Covid begleitet, aber nicht versucht, es zu ändern oder zu lösen. Das war eine Unterstützung.“

Ist dir aufgefallen, dass du Spiritualität und Religion vermischst?

„Nein, aber für mich stehen sie in Verbindung und ich denke, dass Religion eher knapp oder begrenzt ist. Spiritualität ist wie eine große Seifenblase und Religion ist ein Zweig der Spiritualität. Mann muss nicht religiös sein, um spirituell zu sein. Der Glaube an Sternzeichen und Astrologie ist aber keine Spiritualität.“

Abgesehen von diesem Gespräch, sprichst du manchmal mit jemandem über Spiritualität?

„Nein, deshalb gefällt es mir ja– es ist etwas Persönliches.“

Warum nicht mit Freunden darüber sprechen?

„Es ist ein zu tiefgehendes Gespräch und ich möchte die Stimmung nicht vermiesen.“

Wenn dich ein Jugendarbeiter fragen würde, würdest du dann darüber sprechen?

„Ja – Ich spreche gerade mit dir ... (lacht). Ich würde es wahrscheinlich tun, wenn sie fragen würden.“

Die Antwort auf die Schlussfrage nach Ratschlägen für den *Jugendarbeiter* befindet sich am Ende in der Zusammenfassung dieses Kapitels.

2.6. Zukunft

Die Arbeit von Dallas (2009) schlägt vor, dass die zukünftige Jugendarbeit sich auf die fünf Themen der spirituellen Entwicklung und die Förderung dieses Bereichs konzentrieren könnte.

1. Spirituelle Entwicklung ist mit Selbstentwicklung und der persönlichen sowie sozialen Entwicklung verknüpft.
2. Die spirituelle Entwicklung ist im Kontext der Jugendarbeit inbegriffen.
3. Aktuelle Werte und Programmbereiche der Jugendarbeit kultivieren eine spirituelle Entwicklung.
4. Das Konzept der spirituellen Entwicklung sollte in der Fortbildung und Supervision der Jugendarbeiter inbegriffen sein.
5. Ideen zur spirituellen Entwicklung werden durch persönliche Narrativen geprägt.

Es gäbe auch ein sechstes Thema, das in gewisser Hinsicht in Punkt vier angesprochen wird, nämlich die Entwicklung der Instrumente zur Einschätzung der Spiritualität sowie kurze

Instrumente und kurze Programme für Jugendarbeiter, die bei jungen Menschen verwendet werden können.

Bei Bedarf gibt es in den vorherigen Kapiteln dieses Buches auch ein mögliches Forschungsprojekt zur Erprobung der amerikanischen Instrumente und ihrer Anpassung an den europäischen Kontext. Des Weiteren könnten auch Praxisforschungsprojekte mit jungen Menschen entwickelt werden, um kurze Programme zu erstellen, die Jugendarbeitern helfen, Gespräche rund um die Spiritualität zu erleichtern. Manche dieser Instrumente und Techniken werden am Ende dieses Kapitels aufgelistet.

Der Strategic Plan des NYCI 2018-2022 zeigt die Elemente der Jugendarbeit auf, die sie von anderen Bereichen der Arbeit mit jungen Menschen unterscheiden. Wenn mit jungen Menschen im Bereich der Spiritualität gearbeitet wird, muss der Ansatz diesen Elementen treu bleiben, wie unten ausgeführt wird.

- *In der Jugendarbeit geht es um freiwillige Teilnahme*

(Diskussionen zur Spiritualität müssen freiwillig sein und die junge Person, die jederzeit den Dialog verlassen kann, muss die Richtung des Gesprächs angeben.)

- *Jugendarbeit setzt dort an, „wo junge Menschen stehen“*

(Jugendarbeit ist flexibel und in ihrem Ansatz vielseitig. Sie greift die Interessen und Ambitionen einer jungen Person auf und hilft ihr, ihren Horizont zu entwickeln und zu erweitern. Sie endet dort, wo junge Menschen stehen, anstatt an einem Punkt auf der Skala, den der Jugendarbeiter als Erfolg erachtet.)

- *In der Jugendarbeit geht es um Partnerschaft*

(In der Jugendarbeit sind junge Menschen bei der Entscheidungsfindung, im Planen von Programmen und in der Prioritätensetzung aktive Partner. Die Beziehung in der Jugendarbeit beruht auf dem Dialog zwischen jungen Menschen und Erwachsenen und beide sollten bereit sein, aus der Interaktion zu lernen.)

Nach Ansicht Daughtrys und Devenishs (2016) scheint Spiritualität in Bezug auf den Raum, den Jugendarbeiter/-innen jungen Menschen anbieten, sehr wichtig zu sein als zentrale und vereinende Energie, als Prinzip und als Art und Weise, wie sie selbst sind.

All dies legt nahe, dass Jugendarbeiter sich so einbringen sollten, dass sie jungen Menschen einen Raum zur Verfügung stellen, in dem sie diesen wichtigen Bereich ihres Lebens entwickeln können.

Schlussfolgerungen

Es gibt zahlreiche Hindernisse für irische Jugendarbeiter/-innen, die außerhalb glaubensgeprägter Organisationen tätig sind und die sich mit jungen Menschen über den Bereich der Spiritualität in ihrem Leben unterhalten wollen. Diese wirken auf mehreren Ebenen und Skalen, einschließlich der nationalen Politik, der Organisationskultur und der sozialen Normen aber letztendlich liegen sie wahrscheinlich beim Einzelnen und seinem Vertrauen in seine Handlungsfähigkeit.

Die generelle Einvernehmlichkeit im Hinblick auf junge Menschen und Spiritualität ist allerdings offensichtlich.

Der spirituelle Aspekt im Leben einer jungen Person muss als genauso wichtig betrachtet werden, wie andere Bereiche und offen für Erforschung sein, wenn die junge Person dies wünscht.

Jugendarbeiter müssen darauf vorbereitet sein, sich auf die junge Person einzulassen und Bedingungen schaffen, die der jungen Person signalisieren, dass sie willens und dafür bereit ist.

Spiritualität ist zutiefst persönlich und komplex.

Sie, als Jugendarbeiter/-in, müssen nicht religiös und/oder spirituell sein, um sich mit jungen Menschen über Spiritualität zu unterhalten.

Wenn Jugendarbeiter/-innen all diese Fähigkeiten und Methodologien ihres Berufes in diese Konversation einbringen, wird das Ergebnis für den jungen Menschen positiv sein.

Das Schlusswort soll dem jungen Mann überlassen werden, der auf meine Frage „Wie könnte dir ein Jugendarbeiter am besten helfen, deine Spiritualität zu erforschen?“ folgendes erwiderte:

- *„Lass mich wissen, dass es dir egal ist, was ich glaube. Anders gesagt, du wirst respektieren, was ich glaube und nicht versuchen, mich von deinem Glauben zu überzeugen.“*
- *Beurteile mich nicht.*
- *Lege deine eigene Religion und Überzeugungen beiseite.*
- *Übe keinen Druck aus. Verzichte auf Fragen wie: „Warum machst du..?“ und „Warum machst du nicht..?“*
- *Verwende keine Fragen mit Ja- Nein-Antworten.*
- *Denk daran, dass sich manche Menschen um diese Sachen wirklich Sorgen machen (Spiritualität), belaste sie nicht noch mehr, um tiefer darauf einzugehen.*
- *Und manche Menschen denken überhaupt nicht sehr darüber nach, gib ihnen also nicht das Gefühl, dass etwas mit ihnen nicht stimmt, indem du darauf beharrst (Spiritualität), dass es sehr wichtig ist, dass sie sich tiefer damit beschäftigen sollten.*
- *Im Gespräch geht es nicht um mich und dich.“*

Fragen zur Selbstreflexion

Die folgenden Fragen können Ihnen dabei helfen, den Inhalt dieses Kapitels persönlicher zu reflektieren. Sie können für Gruppenaktivitäten und Ausbildungen in der Jugendarbeit und der Sozialen Arbeit zu dem besprochenen Thema oder für die Entwicklung der Mitarbeiter und freiwillig Engagierten verwendet werden.

- Welches Verständnis von Spiritualität in der Jugendarbeit oder in der Sozialen Arbeit habe ich?
- Was unternehme ich, um die spirituellen Bedürfnisse der jungen Menschen anzusprechen?
- Was ist meine eigene spirituelle Erfahrung?
- Wie reagiere ich, wenn sich spirituelle Themen in einer helfenden Beziehung herausbilden?
- Was unternehme ich, wenn die Spiritualität oder Religion der jungen Person sich signifikant von meiner eigenen Spiritualität und Religion unterscheidet.
- Habe ich genügend Ressourcen, um eine Einschätzung der Spiritualität durchzuführen oder der jungen Person zu helfen, ihre eigenen spirituellen Fähigkeiten zu entwickeln? Habe ich dies bei mir selbst angewandt, bevor ich eine junge Person gebeten habe, sie anzuwenden?

Sieben Instrumente oder Hilfsmittel zum Gebrauch bei der Arbeit mit jungen Menschen in Bezug auf Spiritualität

Die folgenden Hilfsmittel sind nur von Nutzen, wenn sie in Bezug auf die junge Person oder die Gruppe, mit der Sie arbeiten, berücksichtigt werden. Sie müssen die Person oder die Gruppe kennen und sorgfältig aussuchen, welches Hilfsmittel Sie für die Übung verwenden, basierend auf einer Reihe von Faktoren, wie z.B. das Alter, die Bereitwilligkeit sich auf die Übung einzulassen, das Stadium der Beziehung usw.

- 1. Fotobox – Die von den einzelnen Jugendlichen ausgewählten Bilder werden als Gesprächsanlass verwendet.
- 2. Brainstorming oder Blue Skies – „keine falschen Antworten“ regen zum Gespräch an.
- 3. „mysteries questions“ (Kessler, 2000, S.10-13)
- 4. Lectio Divina (Nash, 2009)
- 5. Achtsamkeitsspaziergänge in einer städtischen oder ländlichen Umgebung – Versuchen Sie, über die Achtsamkeit hinauszugehen.
- 6. Be Healthy, Be Happy Programme – www.foroige.ie

- 7. Worte können für manche schwierig sein – stellen Sie Zeitschriften und Zeitungen für Collagen zum Thema „Was Spiritualität für mich bedeutet“ zur Verfügung. Fahren Sie mit einem unvoreingenommenen Gespräch fort.

Literatur

Barna Group (2017). *Finding Faith in Ireland: the Shifting Spiritual Landscape of Teens and Young Adults in the Republic of Ireland*. Ventura CA: Barna Group.

Barratt, C. (2010) Supporting the religious and spiritual needs of looked-after and accommodated children in Scotland. *Scottish Journal of Residential Child Care*, 8(1), 38-50.

Be Healthy, Be Happy Programme – www.foroige.ie

Children and Young Person's Service Committee <https://www.cypsc.ie/>

Commane, M. (2021, May 21). Thinking anew. The Holy Spirit is central to our faith. *The Irish Times*.

Dallas, S. (2009). *Youth Work and Spiritual Development in the North and South of Ireland: old ideas, new twists and losing apprehension*.
<https://www.ireland.anglican.org/archive/hardgospel/cmsfiles/pdf/YouthWorkReport.pdf>

Daughtry, P.; Devenish, S. (Eds.) (2016). *Spirituality for Youth-Work: New Vocabulary, Concepts and Practices*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.

Deay, C. (2017). Being young and religious today. <https://spunout.ie/voices/experiences/being-young-and-religious-today>

Department of Children, Equality, Disability, Integration and Youth (2014). *Better outcomes brighter futures. The national policy framework for children & young people 2014-2020*. <https://assets.gov.ie/23796/961bbf5d975f4c88adc01a6fc5b4a7c4.pdf>

Devlin, M. (2010). Youth work in Ireland – Some historical reflections. In F. Coussée, G. Verschelden, T. Van de Walle, M. Mędlińska and H. Williamson (Eds.), *The History of Youth Work in Europe. Vol.2*. (pp.93-104). Strasbourg: Council of Europe.

Devlin, M. (2017) Thinking about youth work in Ireland. In H. Schild, N. Connolly, F. Labadie, J. Vanhee, H. Williamson (Eds.), *Thinking seriously about youth work and how to prepare people to do it* (pp.81-90). Strasbourg: Council of Europe Publishing.

Farrell, R. (2018, July). 'Being Catholic is the best part of my life' - What it's like to be young, Irish and Catholic in 2018. *Irish Independent Online*.
<https://www.independent.ie/irish-news/news/being-catholic-is-the-best-part-of-my-life-what-its-like-to-be-young-irish-and-catholic-in-2018-37055970.html>

Hay, D. and Nye, R (2006). *The spirit of the child (Revised Edition)*. London: Jessica Kingsley Publishers.

Kessler, R. (2000). *The soul of education*. Alexandria, VA: Association for Supervision and Curriculum Development.

McGarry, P. (2021, May 7). 'A possible disaster': Catholic Church reckons with declining interest post-pandemic. Irish times Online. <https://www.irishtimes.com/news/social-affairs/religion-and-beliefs/a-possible-disaster-catholic-church-reckons-with-declining-interest-post-pandemic-1.4557615>

National Youth Council of Ireland (2018). *Strategic plan 2018-2022*. www.nyci.ie

National Youth Council of Ireland (2010). Health Position Paper Comhairle Náisiúnta na nÓg. <https://www.youth.ie/wp-content/uploads/2010/06/NYCI-Health-Position-Paper-2010.pdf>

Nash, S. (2009) Promoting young people's spiritual well-being through informal education, *International Journal of Children's Spirituality*, 14(3), 235-247, <https://doi.org/10.1080/13644360903086505>

O'Toole, F. (2021, February 20). Michael D Higgins: Things 'could go either way' after this crisis. *The Irish Times*. <https://www.irishtimes.com/life-and-style/people/michael-d-higgins-things-could-go-either-way-after-the-pandemic-1.4486347>

Roloff, C. (2017) Exchange on the religious dimension of intercultural dialogue: Migrants and refugees: challenges and opportunities – What role for religious and non-religious groups? Feedback to discussion paper RENC (2017) 3-final 13/09/2017. Council of Europe 2017. <https://rm.coe.int/1680764767>

IV.5. Spiritualität im Alter

DOI: 10.6094/UNIFR/222785

Věra Suchomelová

Francisco José Moya-Faz

Einleitung

Der gegenwärtige Trend des aktiven Alterns führt einerseits zu einer wünschenswerten Unterstützung der physischen, psychologischen und sozialen Vitalität von Senioren, andererseits aber zu einer Tendenz, die Auswirkungen der spirituellen Entwicklung im Alter zu marginalisieren. Berücksichtigt man jedoch die biologisch-psychologisch-sozial-spirituelle Einheit des Menschen, so ist es offensichtlich, dass die Spiritualität in allen Gebieten des menschlichen Lebens widergespiegelt wird. In einer Zeit, in der die körperliche Endlichkeit immer konkretere Formen annimmt während die mentale Stärke und das soziale Netzwerk schwindet, liegen fundamentale Herausforderungen genau im Bereich der persönlichen Spiritualität.

Grün (2009) zählt zu diesen die Kunst der Selbstakzeptanz, der Selbsthingabe, sowohl auf einer spirituellen als auch auf einer materiellen Ebene sowie das Herausgehen aus sich selbst im Sinne der Wahrung von Distanz zu Lebensereignissen und des Fokussierens auf die Transzendenz (entweder auf religiöser oder auf nicht-religiöser Ebene). Die alternde Person muss lernen, sich mit der eigenen Vergangenheit zu versöhnen, die Grenzen der eigenen Fähigkeiten zu akzeptieren und sich Schritt für Schritt von dem zu trennen, was sie früher schätzte, was in ihr Freude hervorrief und dem sie viel beimaß (gute Gesundheit, Auftreten, Kraft, soziale Beziehungen, Sexualität, Besitz, volle Autonomie usw.) Man muss lernen, allein mit sich selbst in Frieden zu leben, mit Erinnerungen umzugehen und zu vergeben. Das Hauptprinzip einer solchen Einstellung ist ein erfolgreich geführter kognitiv-emotionaler Wiederaufbau (Baltes, 2009). Kruse (1992) identifiziert eine Anzahl von Fähigkeiten, die – jedoch nicht notwendigerweise – mit einem kognitiv-emotionalen Wiederaufbau bei älteren Menschen einhergehen können. Es ist die Fähigkeit, einen Kompromiss zwischen Erwartungen und Errungenschaften einzugehen, die Fähigkeit, die Grenzen des eigenen Lebens und gleichzeitig neue Möglichkeiten im Leben zu akzeptieren; und die Fähigkeit, vergangene Lebensereignisse und Erfahrungen einzuordnen und diese auf die gleiche Weise zu reevaluieren. Ferner ist es die Fähigkeit, sich den Lebensherausforderungen mit Reife und Weisheit zu nähern, und die Fähigkeit, seine eigenen Bedürfnisse zum Wohle anderer neu auszurichten und letztendlich die zukünftige Erwartungen, Hoffnungen und Pläne nicht auf eine entfernte, sondern auf eine nahe Zukunft zu richten.

In der Bibel, im Evangelium nach Lukas, können wir lesen: „Oder ist unter euch ein Vater, der seinem Sohn eine Schlange gibt, wenn er um einen Fisch bittet?“ (Lk, 11:11). Im Bereich der Sozialen Arbeit oder Sozialen Pflege mit Betagten, können wir jedoch oft die Bestrebung beobachten, das Bedürfnis nach dem „Fisch“ (Bewusstsein der Würde, Sinn des Lebens, Vergebung, Respekt, Liebe, Unterstützung zur Lösung von Aufgaben und die Herausforderungen älterer Menschen) mit dem Bedürfnis nach der „Schlange“ (Freizeitprogramme, gezielte Ernährung, moderne Ausstattung, Beschwichtigung,

materielle Geschenke, Verharmlosung von Problemen) zu befriedigen. So ergeben sich einige Fragestellungen für die Soziale Arbeit: Welche Veränderungen und Herausforderungen bringt das Alter mit sich? Was sind die Besonderheiten der Spiritualität im Alter? Was sind die spirituellen Bedürfnisse im Alter und wie manifestieren sie sich im Alltag? Wie können Sozialarbeiter betagten Menschen helfen, an ihrer spirituellen Reife zu arbeiten?

Im ersten Teil dieses Kapitel beschreiben wir die Veränderungen, die sich auf das Wohlbefinden der Person auswirken. Wir erwähnen einige Unterschiede zwischen Gesundheit und pathologischem Alter und identifizieren die Besonderheiten der Arbeit mit an Demenz leidenden Menschen. Im zweiten Teil befassen wir uns mit der Wichtigkeit der Spiritualität für ein gesundes Altern und beschreiben die Besonderheiten der psychosozialen Entwicklung im Alter. Im dritten Teil konzentrieren wir uns auf die psycho-sozialen Bedürfnisse und deren Erscheinungsform im täglichen Leben eines Seniors. Im vierten Teil widmen wir uns den Prinzipien der sinnvollen spirituellen Unterstützung im Alter.

Was Sie von diesem Kapitel bekommen können

Wissen

Sie verstehen den Unterschied zwischen dem normalen und dem pathologischen Altern.
Sie sind in der Lage, manche Besonderheiten der Spiritualität im Alter zu erklären.
Sie können die spirituellen Bedürfnisse im Alter benennen.

Fähigkeiten

Sie können die Hauptbedürfnisse bestimmen und verstehen, wie deren Erfüllung unterstützt werden kann.
Sie erlangen einen Überblick über die wichtigen Aspekte der spirituellen Unterstützung im Alter.
Sie handeln nach ethischen Prinzipien hinsichtlich der spirituellen Unterstützung im Alter.

Haltungen

Sie akzeptieren die spirituelle Grundlage der psychologischen Schlüsselaufgaben des Alters.
Sie sind feinfühlig für die Bedeutung der spirituellen Unterstützung im Alter hinsichtlich der Herausforderungen und der Aufgaben des Alters.

1. Psycho-soziale Veränderungen im Alter

Gemäß den Vereinten Nationen (UN) gilt in den Industrieländern jede Person über 65 als betagt, während dies in den Entwicklungsländern bereits ab einem Alter von 60 der Fall ist (UN, 2002). Folglich beinhaltet die Kategorie der „Senioren“ die Spanne von zwei Generationen (von 60 bis ungefähr 100 Jahren). Die Heterogenität dieser Bevölkerungsgruppe ist offensichtlich: Es gibt je nach Persönlichkeit, Generationserfahrung und vor allem auf der Ebene ihrer physischen und geistigen Gesundheit unterschiedliche Typen älterer Menschen. Generell ist das Altern durch eine Reihe physischer, psychologischer und sozialer Veränderungen charakterisiert. Diese umfasst folgende Ereignisse:

Veränderungen des Körpers, sowohl anatomisch als auch funktionell, eine Zunahme an Innerlichkeit, wobei äußere Einflüsse einen kleineren Platz besetzen, eine geringere Fähigkeit, sich Stress und neuen Situationen anzupassen, verbunden mit einer größeren Neigung zum Selbstschutz und zur Vermeidung. Es beinhaltet zudem den Rückgang der sozialen Aktivitäten aufgrund des Verlusts der sozialen Netzwerke und der möglichen Ablehnung derer, die verblieben sind (Bordignon, 2005). Diese Bedingungen können zu Gefühlen der Abnutzung, der Wertlosigkeit, der Isolation und der Last führen. Kommen diese ans Tageslicht, dann können sie in diesem Alter zusätzlich Affekt-, Anpassungs- und Angststörungen hervorrufen (Estrada-Restrepo et al, 2015). Manche älteren Menschen entwickeln aggressive, paranoide und antisoziale Charakterzüge; sie werden dysphorisch, wortkarg und leicht reizbar. Dies könnte auf die physischen und psychologischen Veränderungen zurückzuführen sein, die das Altern mit sich bringt, folglich auf intrinsische oder extrinsische Ursachen des Alters wie die der sozialen Einstellung (Berrios, 2002).

Des Weiteren lassen mit fortschreitendem Alter auch die Interessen an Aktivitäten, sowie die Fähigkeit, diese zu genießen, nach. Die Angst um den Tod der Liebsten, ein mangelhaftes soziales Umfeld, die Übernahme einer Abhängigkeitsrolle und der Verlust familiärer Entscheidungsfindung erzeugen zudem Depressionen und Regression (Radan and Ramírez, 1985). Wie bei den vorangehenden Autoren erwähnt, muss man hier die Schwierigkeit, neue Freundschaften zu schließen, hinzufügen. Dies ist bedingt durch unterschiedliche Faktoren, wie den davor erwähnten Schwierigkeiten, neue Leute zu treffen, soziale und Transportschwierigkeiten, sowie den Mangel an körperlicher Mobilität und sensorische Verluste. In Situationen der Unsicherheit oder Abhängigkeit tendieren ältere Menschen dazu, sich zur Lösung von Problemen wieder ein kindliches Verhalten anzueignen. Der natürliche physiologische Alterungsprozess wird pathologisch, wenn die Prozesse die Anpassung des Einzelnen an Veränderungen modifizieren und die organische Funktionsfähigkeit verändern. Klienten aus Alten- oder Pflegeheimen leiden oft an unterschiedlichen Stadien der Demenz. Bei der Arbeit mit Demenzkranken muss die kennzeichnende Erscheinungsform berücksichtigt werden (Casanova and Casanova, 2004). In Bezug auf die *Erfassung neuer Informationen* ist festzustellen, dass diese in der Regel repetitiv sind und Schwierigkeiten bezüglich des Erinnerns an Gesprächen, jüngster Ereignisse oder Termine darstellen. Hinsichtlich der *räumlichen Fähigkeit und Orientierung* sind sie sowohl verwirrt, wenn sie Orte oder Termine erkennen bzw. festlegen müssen, als auch wenn sie sich an vertrauten Orten selbst orientieren müssen. *Sprachlich* ergeben sich Schwierigkeiten bei der Wortfindung und der Gesprächsführung, sodass dies zu Problemen in der Kommunikation hinsichtlich des Ausdrucks und des Verständnisses führt. Sie sind insbesondere durch die Missachtung sozialer Normen auch nicht in der Lage, einen vernünftigen Plan zur Lösung eines Problems vorzulegen. Auf der *Verhaltensebene* scheinen an Demenz leidende Menschen passiv, abwesend, apathisch, misstrauisch, unangepasst und gereizt zu sein und können sogar physische sowie verbale Aggressivität aufweisen.

Wenn wir uns der oben erwähnten inter-individuellen Unterschiede entsinnen, so ist das Alter voll von Ereignissen, die das Wohlbefinden einer alternden Person gefährden können und diverse Herausforderungen mit sich bringt. Eine wichtige Quelle, um diese Herausforderungen meistern zu können, ist die persönliche Spiritualität. Die Spiritualität kann jedoch auch Quelle des Stresses oder des Ärgers sein.

Für einen Sozialarbeiter ist es wichtig zu verstehen, dass Spiritualität ein wichtiger Faktor sein kann, um das Altern bewältigen (oder nicht bewältigen) zu können.

2. Gängige Modelle der spirituellen Entwicklung im Alter

Lassen Sie uns die gängigen Faktoren der Spiritualität bestimmen, die das Wohlbefinden im Alter unterstützen können. Zuerst wird durch die Spiritualität eine bedingungslose Akzeptanz der eigenen Persönlichkeit durch eine übergeordnete Instanz ermöglicht. Für ältere Menschen ist das Gefühl von Akzeptanz ein Faktor von besonderer Bedeutung für die emotionale Gesundheit, insbesondere hinsichtlich ihrer verringerten Leistungsfähigkeit sowie gleichzeitig ihres geringen Maßes an Anerkennung und Aufmerksamkeit in ihrem sozialen Umfeld. Zweitens ermöglicht das spirituelle Gefüge eine sinnvolle Integration negativer Erfahrungen in das eigene Leben, was zur Schmerzlinderung oder kognitiven Neubewertung der eigenen Lebenssituation führen kann. Drittens reduzieren Gebete, Meditationen und andere spirituelle Übungen Anspannung und Stress, bringen immerhin mehr Frieden ins Leben und erleichtern so den Alltag. Viertens erfahren einzelne Mitglieder in vielen spirituellen (religiösen) Gemeinschaften die vorteilhaften Effekte der Einbettung in ein soziales Netzwerk (Suchomelová, 2015; Fuchs, 2000).

Andererseits erscheint Spiritualität als Stressor, der die Bewältigung oder die Ausführung erschwert. Pargament und Exline (2021) haben den spirituellen Kampf und die Notwendigkeit beschrieben, den spirituellen Rahmen eines Einzelnen zu verändern, der als weiterer Stressor in bestimmten Situationen betrachtet wird (s. auch Pargament et al., 2005). Während der Trauerphase müssen manche Menschen mit komplizierter spiritueller Trauer umgehen können. Auf allgemeiner Ebene wird manchmal der Begriff spiritueller Stress verwendet.

Modelle einer religiös-spirituellen Entwicklung im Alter legen im Grunde genommen zwei mögliche Ausrichtungen nahe: Ein Modell der linear zunehmenden Spiritualität mit fortschreitendem Alter und ein Lebensspanne-Modell, eine non-lineare spirituelle Entwicklung, je nach spezifischer Situation und Umgebung der konkreten Person.

Dieser Ansatz betrachtet die von Fowler (1981) definierte Entwicklung primär aus einer linearen Richtung einer graduellen *Spiritualisierung*, die parallel zum fortschreitenden Alter erfolgt. Von diesem Standpunkt aus definiert Tornstam (2011) ein Konzept der *Gerotranszendenz*, in dem das Alter als natürliche transzendente Lebensperiode wahrgenommen wird. Dieser Ansatz versteht das Alter als transzendente Periode in sich selbst, charakterisiert durch die verschwommenen Grenzen zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft und einem starken Sinn für die Verbundenheit zur Natur und zum Universum. Geotranszendenz bezieht sich auf den inneren Frieden, und die Kontemplation erzeugt den Raum für spirituelle Aktivitäten, die gebraucht werden, um bestimmte Aufgaben und Herausforderungen des Alters zu meistern.

Der Nutzen dieses Konzepts der linear zunehmenden Spiritualität ist zweifelsohne eine Betonung des spirituellen Potenzials des Alters und der grundlegenden spirituellen Orientierung, die jedem zur Verfügung steht. Es zeigt die Bedeutung der Beruhigung und des Betrachtens die Außenstehenden als *unerwünschte Passivität* erscheinen mag, die jedoch zur gleichen Zeit eine Umgebung für die innerliche spirituelle Aktivität erzeugt. Im Feld der

sozialen Arbeit oder der sozialen Fürsorge ist dies ein gewichtiges Argument gegen den möglichen Druck der Pfleger, ihre Klienten, *um jeden Preis* aktiv zu halten. Andererseits berücksichtigt die Annahme einer Art natürlicher spiritueller Reife im Alter nicht die Schwierigkeiten in diesem Lebensabschnitt, die die spirituelle Entwicklung radikal beeinflussen können. Die lebenslange religiöse Praxis einer Person ist sicherlich nicht eine „automatische“ Garantie für eine reife christliche Einstellung im Alter. Dieser Ansatz ist zudem nicht auf ältere Menschen mit Demenz übertragbar (Eglin et al., 2009).

Der zweite Ansatz (Lebensspanne) versteht die spirituelle Entwicklung als kontinuierliche Interaktion der Lebensgeschichte der bestimmten Person, des spirituellen Potenzials, der sozialen Verankerung und der Lebensgeschichte. Er nimmt den Pfad zur spirituellen Reife nicht als lineare Aufwärtsbewegung wahr, sondern als ein Prozess, der sowohl eine Periode des Wachstums als auch eine Periode der Stagnation oder gar der Regression umfasst, selbst im reifen Alter. Fürst und Kollegen (2003) haben zwei Hauptauslöser für die Veränderungen der Spiritualität im Alter definiert: das Zusammenkommen mit bestimmten Personen (Pfleger, Seelsorger, Freunde) und Lebenskrisen. Insbesondere Krisen können wichtige Meilensteine auf dem Weg zur spirituellen Reife sein. Eine erfolgreiche Bewältigung schwieriger Lebenshürden, unterstützt durch adäquate spirituelle Begleitung, führt bei älteren Menschen sowohl zu neuer Lebenskraft und Zufriedenheit als auch zu Hoffnung und fördert das Bewusstsein für ihren eigenen Wert sowie ihre eigene Würde.

In der Regel scheint das fortschreitende Alter eine wachsende private Form der Spiritualität mit sich zu bringen, selbst bei traditionell religiösen Senioren (Fürst et al., 2003). Ähnlich ist dies einer qualitativen Studie zu entnehmen, die sich auf die Spiritualität der südböhmischen Senioren konzentriert (Suchomelová, 2016). Die älteren Menschen schätzten die Spiritualität als inneren, privaten, sicheren Rückzugsraum, in dem sie mit Gott und mit ihren weit entfernten oder verstorbenen Angehörigen in Verbindung stehen können, in dem sie einfach sie selbst sein können. Der private, innere Rückzugsraum zur Erfahrung der Spiritualität kann auch die Quelle einer besonderen inneren Autonomie sein, wenn die persönliche Autonomie reduziert wird.

Für diejenigen, die mit Senioren arbeiten, ist es wichtig, die „natürliche spirituelle“ Grundlage des Alters zu verstehen, wie auch, dass das Alter nicht automatisch mit spiritueller Reife einhergeht.

3. Spirituelle Bedürfnisse im Alter

In diesem Teil stellen wir die Veränderlichkeit der spirituellen Bedürfnisse im Alter dar und konzentrieren uns in der Folge auf ausgewählte spirituelle Bedürfnisse im täglichen Leben der Senioren.

3.1. Spirituelle Bedürfnisse im Allgemeinen

Die Literatur liefert nicht eine universelle Definition der spirituellen Bedürfnisse. Nichtsdestotrotz umfassen alle Konzepte der spirituellen Bedürfnisse Themen wie den eigenen Sinn des Lebens, Versöhnung, Vergebung, Liebe, Hoffnung, Glaube.

Die Veränderlichkeit wird auch im Spiritual Need Questionnaire dargestellt (Büssing, 2009). Der Autor empfiehlt es als Mittel zur Diagnose unerfüllter Bedürfnisse eines Patienten oder der Seniorenheim-Bewohner. Der Fragebogen unterscheidet vier Hauptgebiete der sozio-

spirituellen Bedürfnisse. Das erste Gebiet umfasst religiöse Bedürfnisse, einschließlich beispielsweise das Bedürfnis für andere zu beten, religiöse Zeremonien zu besuchen, spirituelle Literatur zu lesen, sich mit höheren Mächten in Verbindung zu setzen – Gott, Engel, Heilige usw. Das zweite Gebiet beinhaltet existenzielle Bedürfnisse, einschließlich beispielsweise das Bedürfnis jemanden zu haben, mit dem man über den Sinn des Lebens, des Leids und das Leben nach dem Tod sprechen kann, das Bedürfnis über die eigene Vergangenheit und ungelöste Geschehnisse aus dem eigenen Leben nachzudenken und zu sprechen, und über das eigene Leben reflektieren zu können. Das dritte Gebiet ist das Bedürfnis nach innerem Frieden, einschließlich des Bedürfnisses an einem ruhigen und sicheren Ort zu leben, das Bedürfnis über Ängste zu sprechen, das Gefühl des inneren Friedens zu finden und zu erfahren, das Bedürfnis von der Schönheit der Natur umgeben zu sein, buchstäblich darin einzutauchen. Das vierte Gebiet umfasst das Bedürfnis nach der Generativität, einschließlich des Bedürfnisses, sich um andere zu kümmern, seine eigene Lebenserfahrung mitzuteilen, das Bedürfnis der Zugehörigkeit zu anderen usw.

Eine umfassende Eigenschaft der grundlegenden spirituellen Bedürfnisse älterer Menschen wird von Koenig (1994) geliefert. Dies sind Bedürfnisse nach dem Sinn des Lebens und nach Hoffnung, das Bedürfnis, die Überschneidungen von Situationen im Leben zu sehen, das Bedürfnis nach Kontinuität und Unterstützung in Zeiten des Verlusts, das Bedürfnis nach Akzeptanz und Bestätigung des spirituellen/religiösen Verhaltens, das Bedürfnis nach spirituellem Ausdruck, das Bedürfnis der eigenen Würde und des eigenen Wertes, das Bedürfnis nach bedingungsloser Liebe, das Bedürfnis, Zorn und Zweifel auszudrücken, das Bedürfnis zu wissen, dass Gott an der Seite ist, das Bedürfnis nach Liebe und Nützlichkeit, das Bedürfnis nach Dankbarkeit, das Bedürfnis zu vergeben und Vergebung zu erfahren, und das Bedürfnis einer Vorbereitung auf das Sterben und den Tod. Koenig hat später die Übersicht der vierzehn Bedürfnisse ausgearbeitet und mit Betonung auf die gegenseitige Verbindung der psychischen und spirituellen Dimensionen der Persönlichkeit erweitert. Innerhalb des erweiterten Konzepts hat er fünfundzwanzig psycho-spirituelle Bedürfnisse des mittleren und höheren Alters charakterisiert, deren Erfüllung sich sowohl im psychologischen als auch im spirituellen Wohlbefinden widerspiegelt. Folglich unterscheidet diese Klassifizierung nicht strikt zwischen psychologischen und spirituellen Bedürfnissen (Koenig et al., 1997).

3.2. Ausgewählte spirituelle Bedürfnisse und ihre Erscheinungsform im Alltag

Suchomelová (2016), inspiriert durch Koenig (1994; 1997), hat eine qualitative Studie unter zwanzig südböhmischen Senioren über 75 durchgeführt, sowohl in einem Seniorenheim als auch bei ihnen zu Hause. Sie hat fünf psycho-spirituelle Schlüsselbedürfnisse im Alter definiert: Das Bedürfnis nach Bewusstsein der eigenen Würde und des eigenen Wertes, das Bedürfnis nach Sinn und Kontinuität der eigenen Lebensgeschichte, das Bedürfnis nach Glauben und Vertrauen, das Bedürfnis nach Hoffnung und Zweck und das Bedürfnis, zu lieben und geliebt zu werden.

Das Bedürfnis nach einem Bewusstsein der eigenen Würde und des eigenen Wertes

Die gegenwärtige gesellschaftliche Sicht auf die Würde im Alter kann durch das auf Basis der europäischen Studie *Dignity and older Europeans* definierte Modell (Calnan and Tadd, 2005) charakterisiert werden. Dieses Modell unterscheidet mindestens vier Arten von

Würde: die Würde der Verdienste, die Würde der moralischen Stärke, die Würde der persönlichen Identität und einen komplexen Ansatz namens *Menschenwürde*. Allein aus der Terminologie ist ersichtlich, dass die ersten drei Arten der Würde von äußeren Bedingungen abhängen, oder auch der unmittelbaren Verfassung der älteren Person. Die vierte Art der Würde entspringt einem allgemeinen Menschenbild. Es nimmt den Menschen als eine Person war, die ein unveräußerliches Recht hat und ist die Quelle des *moralischen Imperativs der Achtung des Menschen*. Dieser Ansatz nähert sich am ehesten dem theologisch-anthropologischen Ansatz einer unumstrittenen und unveräußerlichen Würde, die in erster Linie von der Erschaffung des Menschen durch Gott herrührt, wie auch in seinem Bilde (Gen 1:27). Solch eine Menschenwürde ist von äußeren oder inneren, und von vorteilhaften oder nachteilhaften Bedingungen unabhängig.

Das Bewusstsein der Würde und des Wertes wird geschwächt, wenn jemand den Sinn seines Lebens nicht sieht, wenn jemand die Hoffnung und den Glauben in den Sinn der eigenen Existenz verliert, wenn sich jemand ungeliebt fühlt und ohne Möglichkeit, jemanden zu lieben, wenn jemand niemandem vertraut oder wenn jemand die Bilanz seines Lebens als Summe von Verlusten evaluiert. Bei der Arbeit mit älteren Menschen ist es von zentraler Bedeutung zu verstehen, dass die Erfüllung dieser Bedürfnisse das Bewusstsein von Würde und Werte und der älteren Person beeinflusst und umgekehrt.

In den Aussagen der Studienteilnehmer war es möglich, die oben erwähnten Ansätze zur eigenen Würde und dem eigenen Wert zu identifizieren. Die Teilnehmer betonten in der qualitativen Studie (Suchomelová, 2016) einerseits einige äußere Quellen ihrer Werte, zum Beispiel eine gute Herkunft, berufliche oder persönliche Erfolge, finanzielle Unabhängigkeit, gute Familie oder moralische Festigkeit: „Keiner hat jemals daran gedacht, etwas dafür zu erwarten. Es wurde für die Nation, für das Land und für alle gemacht“ (Matej, 87)

Sie wiesen zudem auf viele äußere Quellen hin, wie vergangene und gegenwärtige Lebenserrungenschaften, Verdienste und Leistungen, Anerkennung und Würdigung für ihre Identität. Andererseits drückten sie ein Bedürfnis nach Würde aus, das nicht von äußeren Umständen abhängt, das nicht mit dem Zustand ihrer physischen oder geistigen Verfassung, dem Maße ihrer Autonomie oder des sozialen Netzwerkes in Verbindung steht.

Das Bedürfnis nach Bedeutung und Kontinuität der Lebensgeschichte

Die Voraussetzung für das Bewusstsein des eigenen Wertes und der eigenen Würde in der „Zielebene“ des Lebens beweist, dass man die Fähigkeit haben muss, tragische und unglückliche Umstände sinnvoll in die eigene Lebensgeschichte miteinzubeziehen und somit das eigene Leben in seiner Gesamtheit zu akzeptieren. Alternde Menschen müssen die Erfahrung machen, dass ihr gegenwärtiges Leben aus der Vergangenheit fortgesetzt wird und auf dieser basiert, insbesondere, wenn sie sich in einer neuen Umgebung oder einen neuen Lebenssituation befinden: „*Auch, dass das, was ich in meinen jüngeren Jahren durchgemacht habe, keine schönen Sachen ... also ... Ich denke, es war zu meinem Besten ... und, dass es mich dorthin gebracht hat, wo ich jetzt bin und dass ich ohne diese schlechten Taten heute irgendwie nicht so einen starken Glauben hätte*“ (Jana, 77).

Atchley (2009) fasst das Bedürfnis, die Kontinuität der Lebensgeschichte zu bewahren, als ausschlaggebend auf, insbesondere in Verbindung mit den radikalen Veränderungen, die im

Alter stattfinden können. Die Definition und Re-Definition einer Lebensgeschichte ist eine der wichtigsten spirituellen Aufgaben des Alters (Büssing & Grün, 2009; Koenig, 1994). Es bringt eine Person dazu, neue Kontexte zu erkennen, einige Entscheidungen und Schlussfolgerungen zu überdenken und zu akzeptieren, dass diese besondere Lebensgeschichte genau und nur für ihn/sie bestimmt war: Die Dinge, die geschehen sind, waren notwendig. Durch die wiederholte Rekonstruktion und das wiederholte Teilen der Abschnitte der eigenen Lebensgeschichte erreicht die Person eine Form der Lebensgeschichte, die für sie annehmbar und nachvollziehbar ist (Křivohlavý, 2004).

Das Bedürfnis nach Glaube und Vertrauen

Dieser Bereich schließt den Glauben im religiösen Sinn mit ein, aber auch den Glauben an einen höheren Sinn der Lebensereignisse, den Glauben an die eigene Rolle in einem größeren Ganzen, den Glauben an höhere Werte (Weisheit, Gerechtigkeit, Liebe, Ehre usw.).

Für die religiösen Senioren ist es eine Beziehung mit einem transzendentalen Partner, die die Art des Glaubens und des Vertrauens schafft. Religiöse Senioren müssen fühlen, dass Gott an ihrer Seite ist, dass sie sich jederzeit vertrauensvoll an ihn wenden können. Eine religiöse Grundlage ist ein signifikanter Punkt in der Evaluation des eigenen Lebens. Den heiligen Ursprung der Ordnung des Lebens zu erfahren, gibt älteren Personen die Hoffnung, dass selbst die negativen und schmerzvollen Bedingungen des eigenen Lebens Teil eines höheren Sinnes sind (Guardini, 2002). „*Nun, ich denke manchmal, sage zu mir selbst, ob Gott wirklich gerecht ist. Ich weiß nicht, ob er ständig darauf sehen kann*“ (Kornelie, 75).

Das Bedürfnis nach Hoffnung und einem Sinn des Lebens

Ältere Menschen müssen Hoffnung für eine bestimmte positive Wendung im Leben fühlen, zumindest auf einer geistigen oder spirituellen Ebene. Sie müssen das Ziel sehen, das sie anstreben können, wenn auch kurzfristig. Sie wollen wissen, dass ihr Leben auf irgendeine Art weitergeht – sei es in Form von Ewigkeit, oder durch Nachkommen, die Aufgabe des Lebens, die Weisheit des Lebens oder eine Botschaft.

Es ist wichtig, die Hoffnung aufrecht zu erhalten, dass noch etwas Positives kommen wird, dass es immer noch möglich ist, den Zweck zu erfüllen, dass der endgültige Lebensrückblick sich, zumindest in manche Dingen, *als Verdienst* erweisen wird: „*Ich wäre schon froh, wenn ich ein paar Jahre oder ein paar Monate länger hier sein dürfte, um das Leben zu genießen. Zumindest denke ich jetzt, dass ich Frieden und Ruhe habe und ich bin zufrieden mit dem Leben. Deshalb würde ich es gerne noch etwas genießen*“ (Katerina, 88).

Beide Bedürfnisse nach Hoffnung und nach Glaube sind zweifelsohne mit der Erfahrung von Dankbarkeit verbunden. Das Bewusstsein, dass nichts, das jemand im Leben erreicht hat, eine sichere Sache ist, fördert eine emotionale Erleichterung, sowie einen Wechsel des Blickwinkels und die Freilegung der verbleibenden Möglichkeiten. (Seligmann, 2004)

Das Bedürfnis zu lieben und geliebt zu werden

In der qualitativen Studie unter südböhmischen Senioren (Suchomelová 2016) ist das Bedürfnis, Liebe zu geben und insbesondere zu bekommen, das einzige, das signifikante Unterschiede zwischen Senioren, die im eigenen Zuhause leben, und denen, die in Heimen leben, aufweist. Es war möglich eine Reihe von Bereichen zu definieren, in denen sich das Bedürfnis zu lieben und geliebt zu werden widerspiegelt.

Alle Teilnehmer äußerten auch das Bedürfnis nach einer festen Verankerung in einer liebevollen Beziehung. Das Bewusstsein ihrer Würde und ihres Wertes wurde klar durch die Tatsache gepflegt, dass sie geliebt und von jemanden akzeptiert werden: durch eine gutfunktionierende Familie, Freunde, das Umfeld oder durch Gott. Für religiöse Senioren ist ein transzendenter Partner derjenige, der ständig anwesend ist, immer zum Zuhören bereit ist und an den man ohne Einschränkung Bitten, Beschwerden und Enttäuschungen, genau wie Glücksgefühle und Dankbarkeit richten kann.

Das Bedürfnis nach gesunden Beziehungen beschränkt sich nicht auf Beziehungen mit lebenden Menschen, sondern auch auf Beziehungen zu Verstorbenen, die mit vielen aktuellen und vergangenen Konflikten, Missverständnissen und Verletzungen belastet sein können. Aus diesem Grund zeigt sich das Bedürfnis zu vergeben und Vergebung zu erfahren, wie es von Koenig (1994) als Element im Bedürfnis nach Liebe und Unterstützung definiert wird. Die qualitative Studie bestätigt die Schwierigkeit, zu vergeben, insbesondere sich selbst, sogar bei traditionell religiösen, gläubigen Senioren.

Diejenigen, die in einem Heim lebten, äußerten auf eine signifikant stärkere, häufigere und explizitere Art das Bedürfnis, jemandem bzw. der Gemeinschaft nützlich zu sein, als diejenigen, die zuhause lebten. Diese Realität rückt verschiedene organisierte Aktivitäten für Senioren, die oft nicht einem klaren, praktischen Zweck dienen, in ein schlechtes Licht. Wenn die älteren Bewohner die Sinnhaftigkeit und die endgültige Nützlichkeit ihrer Arbeit nicht erkennen, wird der Wert dieser Arbeit – und folglich auch der eigene Wert und die eigene Würde – per se vermindert.

4. Spirituelle Unterstützung im Alter

Spiritual Care wird in der Regel von Geistlichen oder anderen ähnlichen Fachkräften, die in diesem Gebiet ausgebildet wurden, zur Verfügung gestellt. *Nichtsdestotrotz können auch Ehrenamtliche, Sozialarbeiter oder Pflegekräfte eine grundlegende Unterstützung bereitstellen.* In diesem Teil betrachten wir unterschiedliche Aspekte einer sinnvollen spirituellen Betreuung (Suchomelová, 2015).

Wie bereits im Teil 3.1. dieses Kapitels angemerkt, *spiegeln spirituelle Bedürfnisse den ganzen Komplex der Werte, die die spirituellen Bedürfnisse religiöser und nicht-religiöser Menschen gemeinsam haben.* Spiritual Care von Senioren sollte sich *auf jeden konzentrieren, der Interesse daran zeigt, unabhängig von einer (un)bestätigten spirituellen Orientierung oder Religion.* Gleichzeitig müssen sowohl religiöse als auch nicht-religiöse Menschen mit bestimmten stresserzeugenden Situationen umgehen können, die das Leben mit sich bringt: Einschränkung der Autonomie, begrenzte Möglichkeiten, den eigenen Hobbys nachzugehen etc. Im Pflegeheim gilt es, sich an eine neue Umgebung und an einen neuen Tagesrhythmus, an einen Mangel an Privatsphäre, sowie *allein in der Menge* zu sein, zu gewöhnen, mitsamt der Notwendigkeit, mit einem Mitbewohner das Zimmer zu teilen, mit dem man nichts gemeinsam hat, wie auch die eigenen Krankheiten, das Sterben und den Tod zu erfahren. Sehr alte bzw. an Demenz leidende Menschen sind entmachtet, sozial beeinträchtigt und infantilisiert. Andererseits müssen sich diejenigen, die soziale Betreuung leisten, aktiv mit ihrer eigenen Spiritualität auseinandersetzen, sich ihrer bewusst sein, ihre eigenen Grenzen definieren können, einschließlich expliziter spiritueller Tätigkeiten des Klienten, an denen sie mit Rücksicht auf die eigene Spiritualität nicht teilnehmen können (Kaňák, 2020).

Spirituelle Unterstützung muss auf Respekt vor der eigenen Einmaligkeit fußen, einschließlich der Lebensgeschichte, als auch auf Respekt vor der eigentlichen Verfassung oder Form der Spiritualität oder dem religiösen Glauben.

Um die spirituellen Bedürfnisse einer bestimmten Person zu identifizieren, sowie ihre spirituelle Quelle zu erkennen und zu stärken, muss genügend Zeit mit der Person verbracht werden, um eine sichere und vertrauensvolle Beziehung aufzubauen. Eine kontinuierliche spirituelle Begleitung anhand eines persönlichen Gesprächs eignet sich besser als eine einmalige Intervention. Ein Handschlag oder eine vorsichtige Berührung der Hand oder der Schulter könnte eine Verbindung, insbesondere bei Demenzkranken, fördern (Eglin et. al 2009).

Sinnvolle spirituelle Unterstützung bedeutet Unterstützung der eigenen Quellen der Person mitsamt praktischer Schritte, die es der älteren Person ermöglichen, ihre Lebensgeschichte so gut wie möglich zu Ende zu schreiben oder umzuschreiben. In diesem Fall betont Koenig (1997) die Bedeutung des aktiven Zuhörens und Teilens, das der älteren Person helfen soll, ihre eigene Lebenssituation zu verarbeiten und zu verstehen, den Schmerz zu dämpfen, eine Perspektive zu erlangen und folglich den Lebenswillen zu stärken und Kraft zu geben, um Trauer und Depressionen entgegenzutreten zu können. Es ist notwendig, mit der Lebensgeschichte der bestimmten Person vertraut zu sein, die Beziehungen und Werte, die der Person wichtig sind, zu verstehen, sowie ihr persönliches Konzept von Spiritualität und ihre Einstellung zum Glauben, zur Religion und die Teilnahme an kirchlichen Zeremonien. Aktives Zuhören hilft die wahren Ursachen der verbal erklärten negativen religiösen und nicht-religiösen Einstellung zu sich selbst, anderen Menschen, der Welt, Gott (z. B. Ich bin eine nutzlose Person; meine Situation ist Gottes Strafe; ich verdiene keine Vergebung; ich kann keinem trauen) offenzulegen.

Spirituelle Unterstützung bedeutet nicht, explizit spirituelle Themen anzusprechen, sondern das Gespräch der gegenwärtigen Stimmung und des Umfelds der bestimmten Person anzupassen. Der Weg, ernste Themen anzugehen, liegt oft in der Gemeinsamkeit täglicher Erfahrungen und scheinbarer Banalitäten. Insbesondere mit Menschen, die an Demenz leiden, ist es wichtig, diese gleichwertig zu behandeln, ihnen in die Augen zu schauen, sie anzusprechen, ihren Namen auszusprechen und sich vorzustellen. Langsames und klares Sprechen, der Gebrauch einfacher Wörter und kurzer Sätze, sowie die Akzeptanz von Pausen können ihnen helfen, am Gespräch teilzunehmen. Geeignete Fragen sind sogenannte W-Fragen, *wer, was, wie, wann, wo*. Fragen wie *wofür? warum? wozu?* eignen sich dagegen nicht (Eglin et. al, 2009).

Das Ziel der spirituellen Betreuung ist nicht, eine Person von der Betreuung abhängig zu machen, sondern zu helfen, *ihre Stärke und spirituellen Quellen* zu erwecken und diese zu *unterstützen*.

Diejenigen, die Spiritual Care leisten, sollten auch die folgenden ethischen Elemente aufrechterhalten:

- den unantastbaren Wert und die unantastbare Würde eines jeden Menschen zu respektieren und zu schützen;
- die existenzielle und spirituelle Dimension des Leids, der Erkrankung und des Todes respektieren;

- unterstützende Spiritual Care zur Verfügung stellen, insbesondere durch emphatisches Zuhören und dem Nachvollziehen der Angstzustände und Unsicherheit;
- die heilende, unterstützende, regelnde und versöhnende Kraft des religiösen Glaubens ohne Zwang näherbringen;
- spirituelle Bedeutung primär als nicht-missionarische Dienstleistung frei von jeglicher Indoktrination verstehen;
- sicherstellen, dass die spirituellen Bedürfnisse der Menschen aus unterschiedlichen religiösen und kulturellen Hintergründen erfüllt werden, wobei der persönliche Glaube sowohl des Empfängers der sozialen Dienstleistung als auch der Person, die die soziale Betreuung leistet, respektiert wird.

Schlussfolgerung

Das Alter als Lebensabschnitt bezieht sich auf wesentliche Themen wie die Lebensbilanz, die Gestaltung und Umgestaltung einer sinnvollen Lebensgeschichte und das Entdecken neuer Quellen der eigenen Würde, wenn die alten zusammengefallen sind. Es beruft sich auf die Fähigkeit, zu vergeben und andere um Vergebung zu bitten, sich mit anderen, der Welt, Gott und vornehmlich mit sich selbst zu versöhnen. Solche Aufgaben und Herausforderungen zu meistern gehört in den Bereich der persönlichen Spiritualität; infolgedessen ist klar ersichtlich, dass spirituelle Unterstützung ein Bestandteil qualitativ guter Sozialarbeit oder der sozialen Betreuung von Senioren ist.

Spiritualität und spirituelle Bedürfnisse wohnen jedem Einzelnen inne, ungeachtet des erklärten Glaubens oder der Kirchenzugehörigkeit. Die Art der Spiritualität wird jedoch durch eine persönliche Lebensgeschichte geformt.

Reife Spiritualität ist ein großer Bestandteil eines angenehmen Alterns. Wie aus Eriksons Entwicklungsmodell bestens bekannt, hilft die spirituelle Reife älteren Menschen, negative Lebensumstände nicht zu negieren, sondern sie in einem Kontext der gesamten Lebenserfahrung zu perzipieren. In herausfordernden Momenten des Lebens ragt klar die Bedeutung der persönlichen Spiritualität als *Puffer* oder Filter heraus, der älteren Menschen hilft, bestehende Schwierigkeiten zu überwinden.

Mit fortschreitendem Alter verändert sich auch die Spiritualität. Die Entwicklung der Spiritualität im Alter reflektiert nicht nur das spirituelle Potenzial der Person, sondern auch ihre Umgebung, die soziale Verankerung und ihre Lebensgeschichte im Allgemeinen.

Eine persönliche Spiritualität entwickelt eine Interaktion mit der biologischen, mentalen und sozialen Seite des Individuums. Manche Schwierigkeiten im spirituellen Bereich können durch eine schlechte psychologische Verfassung und umgekehrt verursacht werden und manche psychosomatischen Probleme haben ihre Wurzel im spirituellen Bereich. Missinterpretationen von körperlichen und psychologischen Erscheinungsformen einer Krise oder einer spirituellen Regression könnten zu einer inadäquaten therapeutischen oder medizinischen Intervention führen. Daher sind eine adäquate Ausbildung und interdisziplinäre Zusammenarbeit in der Sozialen Arbeit oder Pflege unerlässlich.

Spirituelle Bedürfnisse beziehen sich auf die eigene Würde und den eigenen Wert einer Person, auf den Sinn des Lebens, die Kontinuität ihrer Lebensgeschichte und sind mit

Glaube, Bedürfnis und Liebe verbunden. Senioren brauchen gute Beziehungen mit anderen, mit Gott, mit sich selbst und sind darauf angewiesen, ihr Lebenswissen mit anderen zu teilen. Je mehr ihre Autonomie reduziert wird, desto einsamer fühlen sie sich, und umso mehr benötigen sie das Gefühl, noch ein Teil der Gesellschaft zu sein sowie ein wahres Interesse an ihnen als Person zu erfahren. „Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei“ (Gen, 2:18)

Für diejenigen, die mit Älteren arbeiten, ist es wichtig die Veränderlichkeit dieser Bedürfnisse und ihrer Erscheinungsformen im täglichen Leben zu verstehen.

Sinnvolle Unterstützung in diesem Bereich sollte Senioren helfen, diese Bedürfnisse zu erfüllen und die inneren Quellen zur Bewältigung ihrer Lebenssituationen freizulegen. Das Wesen dieser Intervention involviert die Herstellung einer vertrauensvollen Beziehung, das aktive Zuhören und den Respekt für die einmalige Form der Spiritualität, die gegenwärtige Situation und die Lebensgeschichte eines Individuums. Ein auf diesen Prinzipien basierendes Gespräch ermöglicht die Wahrnehmung der oft unausgesprochenen, verborgenen spirituellen Bedürfnisse und Quellen, um diese zu erfüllen, sowie mögliche Schwierigkeiten zu identifizieren, die sich in einer spirituellen oder religiösen Sprache äußern, aber auf eine psychische Erkrankung zurückzuführen sein könnten oder umgekehrt.

Fragen zur Selbstreflexion

- Denken Sie an die Senioren in Ihrem Umfeld, beispielsweise Ihre Familienmitglieder. Versuchen Sie zu interpretieren, wie sie ihre in Kapitel 3.2. beschriebenen psycho-spirituellen Bedürfnisse ausdrücken und erfüllen.
- Was sind die *Fische*, was die *Schlangen* in ihrem Leben? Was ist es in Ihrem Leben? (s. Einleitungskapitel)
- Denken Sie darüber nach, wie Spiritual Care in Senioren- und Pflegeheimen in Ihrem Land geleistet wird. Wer bietet diese Spirituale Care an? Sind Sie der Ansicht, dass diese Art der spirituellen Unterstützung ausreichend ist?
- Können Sie aktiv zuhören, ohne das Gefühl zu haben, den Klienten irgendwohin lenken zu wollen?

Literatur

- Atchley, R.C. (2009). *Spirituality and aging*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Baltes, P.B. (2009). Stáří a stárnutí jako oslava rovnováhy: mezi pokrokem a důstojností. In P. Gruss (Ed.), *Perspektivy Stárnutí z Pohledu Celoživotního Vývoje* (pp.11–27). Praha: Portál.
- Berríos, G.E. (2002). Psychotic symptoms in the elderly: concepts and models. In C. Katona, and R. Levy (Eds.). *Psychotic symptoms in the elderly* (pp.3-14). London: Gaskell.
- Bordignon, N.A. (2005). El desarrollo psicosocial de Eric Erikson. El diagrama epigenético del adulto. *Revista Lasallista de Investigación*, 2(2), 50-63.
- Büssing, A. (2009). *Spiritual Needs Questionnaire*. <http://www.spiritualneeds.net/Home/>

- Büssing, A., Rodrigues Recchia, D., Koenig, H. G., Baumann, K., & Frick, E. (2018). Factor structure of the spiritual needs questionnaire (SpNQ) in persons with chronic diseases, elderly and healthy individuals. *Religions*, 9(1), 13. <https://doi.org/10.3390/rel9010013>
- Calnan, M.; Tadd, W. (2005). Dignity and older Europeans: Methodology. *Quality in Ageing and Older Adults*, 6 (1), 10-16. <https://doi.org/10.1108/14717794200500003>
- Casanova, P., Casanova, C. (2004). Deterioro cognitivo en la tercera edad. *Revista Cubana de Medicina General Integral*, 20, (5-6).
- Eglin, A., Huber, E., Rüegg, A., Schröder, B., Stahlberger, K., & Wullemmin, R. (2009). *Dem Unversehrten begegnen: Spiritualität im Alltag von Menschen mit Demenz. Reflexionen und Anregungen*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- Erikson, E.H. (1999). *Životní cyklus rozšířený a dokončený*. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny.
- Fowler, J.W. (1981). *Stages of faith. The psychology of human development and the quest for meaning*. San Francisco: Harper & Row.
- Frankl, V.E., & Jochmann, V. (2006). *Lékařská péče o duši: základy logoterapie a existenciální analýzy*. Brno: Ceska.
- Fuchs, B. (2000). Religiosität und psychische Gesundheit im Alter. In P. Bäuerle et al. *Klinische Psychotherapie mit älteren Menschen* (pp. 235–243). Bern: Hans Huber.
- Grün, A. (2009). *Umění stárnout*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.
- Guardini, R., & Pohunková, D. (2002). *O živém Bohu*. Praha: Vyšehrad.
- Kalvach, Z. (2004). *Respektování lidské důstojnosti*. Praha: Cesta domů.
- Kaňák, J. (2020). Spiritualita seniorů a její místo v sociální práci s klienty. In J. Ondrušová and B. Krahulcová (Eds.). *Gerontologie pro sociální práci* (pp 141-156). Pargue: Karolinum.
- Koenig, H. G. (1994). *Ageing and God: spiritual pathways to mental health in midlife and later years*. New York: The Haworth Pastoral Press.
- Koenig, H. G., Lamar, T., Lamar, B. (2012). *A gospel for the mature years: Finding fulfillment by knowing and using your gifts*. New York: Routledge.
- Koenig, H. G., King, D. E., Carson, V. B. (2012). *Handbook of religion and health*. Oxford: Oxford University Press.
- Kruse, A. (1992). Alter in Lebenslauf. In P. B. Baltes & J. Mittelstrass (Eds.) *Zukunft des Alterns und Gesellschaftliche Entwicklung* (pp.333-335). New York: de Gruyter.
- Pargament, K.I.; Exline, J.J. (2021). *Working with Spiritual Struggles in Psychotherapy. From Research to Practice*. New York: Guilford Press.
- Pargament, K.I.; Murray-Swank, N.; Magyar, G.; Ano, G. (2005) Spiritual struggle: A phenomenon of interest to psychology and religion. In W. R. Miller and H. Delaney (Eds.), *Judeo-Christian perspectives on psychology: Human nature, motivation, and change* (pp. 245-268). Washington, D.C.: APA Press.

- Scherlein, R. (2001). *Älter werden lernen: Pastoral in der dritten Lebensphase*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verl.
- Suchomelová, V. (2015). Pastoral Care in Homes for The Elderly: Selected Issues. *Caritas et Veritas*, 2, 112-121.
- Suchomelová, V. (2016). *Senioři a spiritualita. Duchovní potřeby v každodenním životě*. Praha: Návrat domů.
- Radan, A. Ramírez, T (1985) Funcionamiento intelectual y emocional del anciano. *Universidad de Costa Rica*, 29, 43-46.
- Restrepo, S.L., Estrada, A., González, L.I., Agudelo, A.A. (2015). Newborn birth weights and related factors of native and immigrant residents of Spain. *Journal Immigration Minority Health*, 17(2), 339-348.
- Tornstam, L. (1996). *Gerotranscendence - a theory about maturing into old age*. Uppsala universitet, Sociologiska institutionen.
- UN (2002). *Political declaration and Madrid International Plan of Action on Ageing*. New York.

IV.6. Religion und Spiritualität im Prozess der Gemeinwesenarbeit

DOI: 10.6094/UNIFR/222786

Michal Opatrný

Einleitung

Die Gemeindeentwicklung ist innerhalb der komplexeren Methode der Sozialen Arbeit eine ihrer Kernmethoden. Darüber hinaus geht es in der Gemeindeentwicklung um die Vernetzung mit der lokalen und kommunalen Politik und deren Sozialpolitik. Allerdings wird der Gemeindeentwicklung nicht nur im Allgemeinen, sondern oft auch im Studium der Sozialen Arbeit wenig Aufmerksamkeit geschenkt (Dudley, 2016; Hill and Donaldson, 2012). Die Gemeindeentwicklung ist keine direkte Arbeit mit einem bestimmten Klienten oder einer Selbsthilfegruppe. Demzufolge kann dem Sozialarbeiter bei der Erfassung der Lebenslage und im Sinne der direkten Intervention – Standardgespräch, Unterstützung und Entscheidungsfindung mit einem bestimmten Klienten – der direkte Kontakt mit den Klienten fehlen. Dieser Kontext scheint für die Spiritualität in der Sozialen Arbeit problematisch zu sein.

Dieses Kapitel erörtert die Rolle der Spiritualität in der Sozialen Arbeit im Rahmen der Gemeindeentwicklung. Es fasst zuerst die Kernprinzipien der Gemeindeentwicklung zusammen. Um diesen Fokus in ein Manual über Spiritualität und Ethik miteinzubeziehen, ist es, aufgrund der erwähnten Randstellung dieser Methode in der Sozialen Arbeit notwendig, eine angemessene Praxis zu erreichen. Die Gemeindeentwicklung wird als Tätigkeit der Sozialen Arbeit in der Entwicklung des Systems sozialer Beziehungen definiert. In Kapitel zwei und drei werden dann zwei besondere Aspekte der Spiritualität in der Gemeindeentwicklung erörtert – religiöse Gruppen (z.B. Pfarrei, Kirchengemeinden) als Akteure im Prozess der Gemeinwesenarbeit sowie verschiedene Gruppen unterschiedlicher Spiritualität in der Gemeinde.

Was Sie von diesem Kapitel bekommen können

Wissen

Sie kennen die Verbindung zwischen der Spiritualität und Religiosität in der Gemeinde und der Theorie des Sozialkapitals.

Fähigkeiten

Sie respektieren religiöse und spirituelle Gruppen im Prozess der Gemeinwesenarbeit.
Sie integrieren religiöse und spirituelle Gruppen in den Prozess der Gemeinwesenarbeit

1. Kernprinzipien der Gemeinwesenarbeit

Als Methode und Ansatz in der Sozialen Arbeit arbeitet die Gemeindeentwicklung mit einem sozialen System, das durch relativ konstante Verbindungen und Beziehungen zwischen den Menschen gebildet wird. Gemeinsam gehören sie einem Ort an (Haus, Gemeinde, Stadtteil), an dem sie schon lange leben (Havrdová et. al., 2013). Das Wort Gemeinde wird jedoch sehr allgemein verwendet.

In erster Linie basiert die Soziale Arbeit in der Gemeinde auf der Theorie des Sozialkapitals (Havrdová et al., 2013). Diese Theorie beschreibt die Gesellschaft oder einen Teil davon (z.B. eine lokale Gemeinde wie ein Dorf, einen Stadtteil oder ein Mehrfamilienhaus) anhand der Beziehungen zwischen den Mitgliedern der jeweiligen Gesellschaft. Die Dichte und die Qualität des Beziehungsnetzwerks sind essenziell. Die Dichte meint in diesem Kontext die Anzahl unterschiedlicher Beziehungen zwischen unterschiedlichen Mitgliedern der Gemeinde. Die Qualität des Netzwerks bedeutet die Fähigkeit, Beziehungen zu mobilisieren, um die Mitglieder bei der Lösung oder Bewältigung diverser Probleme zu unterstützen.

Klasse der lokalen Beziehungen vs. Klasse der Bedürftigen – ein Beispiel:

- Basierend auf der Theorie des Sozialkapitals gab der öffentliche Rundfunk *Radiožurnál* der Tschechischen Republik im Jahr 2019 eine weit ausgelegte Untersuchung der tschechischen Gesellschaft in Auftrag. Die Ergebnisse und Outputs ließen erkennen, dass die Gesellschaft in sechs unterschiedliche Klassen aufgeteilt ist (Prokop et. Al, 2019). Jede Klasse wird anhand des sozialen Kapitals ihrer Mitglieder definiert.
- Demzufolge ist beispielsweise die materiell relativ gut abgesicherte Klasse die *Klasse der lokalen Beziehungen* (geringeres Einkommen aber ihr eigenes Haus). Sie verfügen über viele lokale Beziehungen. Bei Bedarf können sie folglich für die Nachbarschaftshilfe mobilisiert werden, einen guten Spezialisten wie einen Arzt oder einen Anwalt kontaktieren oder einen Handwerker finden. Diese Menschen leben in Kleinstädten, in denen ein starkes soziales Kapital vorhanden ist. Sie sind ein Beispiel für eine strebsame, funktionierende Gesellschaft.
- Die *Klasse der Bedürftigen* ist eine Klasse hingegen ohne soziales Kapital. In Tschechien ist dies die Unterschicht mit niedrigem Einkommen, die nur in Mietwohnungen lebt und keine Möglichkeit zum Kauf eines eigenen Hauses hat. Diese Menschen haben keinen anderen Kontakt als den zu anderen Menschen in derselben Situation. Sie haben keine unterstützenden familiären Beziehungen, keine Beziehungen zur Nachbarschaftshilfe. Sie können ihr Netzwerk zur Lösung existenzieller, gesundheitlicher oder anderer Probleme nicht mobilisieren. Die Mitglieder der Klasse der Bedürftigen leben häufig an Orten und in Wohngebieten, in denen Menschen mit denselben Problemen leben. Folglich leben sie mangels sozialen Kapitals und sozialen Netzwerks an sozial ausgegrenzten Orten.

Im Gegensatz dazu sind die Mitglieder der *Klasse der lokalen Beziehungen* nicht auf Hilfe und Unterstützung durch Sozialarbeiter angewiesen; sie können im Falle von Problemen ihr eigenes soziales Netzwerk mobilisieren. Das heißt, dass sie ihr soziales Kapital nutzen. Die Mitglieder der Klasse der Bedürftigen sind im Nichtvorhandensein der Beziehungen gefangen; sie haben kein soziales Kapital. Ihnen zu helfen, bedeutet, sie beim Aufbau und der Entwicklung ihres eigenen Sozialkapitals zu unterstützen und die Menschen in das Beziehungsnetzwerk der ganzen Gesellschaft einzubinden (Dudley, 2016). Wenn sie allerdings in sozial ausgegrenzten Gebieten leben, ist es erforderlich, mit der Veränderung dieser Gebiete zu beginnen. Für die Soziale Arbeit in diesen Gegenden ist die Gemeindeentwicklung die geeignetste Methode. Durch die Mobilisierung ihres Humankapitals (d.h. das Wissen und die Fähigkeiten bestimmter Menschen) und ihre Mitarbeit an leichten und schnell erreichbaren Zielen (Havrdová et al., 2013) kann die Soziale Arbeit mithilfe der Methode der Gemeinwesenarbeit die Lebenssituation dieser

marginalisierten Menschen verändern, indem sie ihr soziales System und ihre Vernetzung mit der gesamten Gesellschaft verändert. Gleichzeitig könnten bestimmte Dienstleistungen wie Jugendzentren oder Beratungsstellen, oder auch die Anwendung von Methoden wie Selbsthilfegruppen, sowie die Zusammenarbeit mit lokalen Interessensvertretern innerhalb der regionalen und kommunalen Sozialpolitik von Nutzen sein.

Daher kann der Frage nachgegangen werden, welche Rolle die Spiritualität in einer so ausgerichteten Sozialen Arbeit spielt. Zwei grundlegende Ansätze werden in den nächsten zwei Kapitel erörtert: zuerst soll die religiöse Gemeinde (d.h. die Kirchengemeinde, die Pfarrei usw.) als Fokus der Gemeindeentwicklung betrachtet werden; danach liegt der Fokus auf den Einfluss der Spiritualität der Gemeindemitglieder auf ihre Interaktionen.

2. Die religiöse Gemeinde als Akteur der Gemeindeentwicklung

In der tschechischen Hauptstadt Prag stehen zwei große Plattenbausiedlungen, die charakteristisch für die Bauten aus den 70er und 80er Jahren der ehemaligen kommunistischen Länder sind. Während des Zeitraums des kommunistischen Staates (1948-1989) wurden keine Kirchen gebaut. Erst in den 90er Jahren wurde der Bau der Konstruktion neuer Kirchen durch das Büro des katholischen Erzbischofs von Prag geplant. Kirchen werden dabei nicht Kirchen, katholische Kirchen oder Pfarreien genannt, sondern Gemeindezentren. Sie sind allerdings nicht in der Sozialen Arbeit oder der Gemeindeentwicklung tätig (Tichý, 2006). Die neuen Kirchen Gemeindezentren zu nennen, war lediglich ein „Trick“ hinsichtlich der Art, wie man über die Konstruktion von Kirchen in der säkularen Gemeinschaft sprach. Nichtsdestotrotz weist diese Erfahrung auf die Verbindung zwischen den verschiedenen Kirchen und die Gemeindeentwicklung hin. Obwohl die Kirchen nicht explizit in der Gemeindeentwicklung tätig sind, nehmen sie doch implizit ihre unentbehrliche Funktion in der örtlichen Gemeinde und ihren sozialen Auftrag in der Gemeinde war.

Auch wenn sich religiöse Gemeinden nicht der Gemeindeentwicklung widmen, so sind sie de facto häufig der Fokus der Gemeindeentwicklung in dem Stadtbezirk, in dem sie ansässig sind (Dudley, 2016). Betrachtet man es aus einer anderen Perspektive, so sind die Kirchen allerdings aufgrund ihrer radikalen Vorstellungen und Interpretationen der Gemeindeentwicklung (Martinek, 2010) in der Gemeindeentwicklung zurückhaltend (Vondrasek, 2006). In manchen Ländern waren für die Geschichte der Sozialen Arbeit das Engagement der Kirchengemeinden und Pfarreien jedoch sehr wichtig und ihre soziale Hilfe von großer Bedeutung (Hill & Donaldson, 2012). In Anbetracht der Theorie des Sozialkapitals ist dies keine Überraschung. Die Mitglieder der religiösen Gemeinden haben ihr Sozialkapital durch andere Mitglieder der gleichen Pfarrei oder Kirchengemeinden bzw. durch andere Mitglieder derselben Religion erweitert (Stachová et al., 2009). Manch theologischer Literatur zufolge sollten christliche Kirchengemeinden und Pfarreien auch Akteure in der Gemeindeentwicklung sein (Vondrasek, 2006).

Betrachten wir die Pfarreien oder Kirchengemeinden in der örtlichen Gemeinde, so bringen sie unterschiedliche Menschen aufgrund ihres Glaubens, ihrer Glaubensinhalte und ihrer Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kirche in Verbindung. Diese Menschen haben aufgrund ihrer religiösen Gemeinde mehr Möglichkeiten, ihr soziales Kapital zu mobilisieren, d.h.

einen Arzt, Handwerker oder einen Anwalt in ihrer Pfarrei oder Kirchengemeinde zu finden. Darüber hinaus sind sie auch in der Lage, ihr Netzwerk zu mobilisieren und über die Menschen der Pfarrei oder Kirchengemeinden hinaus Rückhalt zu finden. Somit sind religiöse Gruppen, Kirchengemeinden oder Pfarreien zumindest implizit und passiv ein Bestandteil der Gemeinde und üben einen Einfluss auf das Gemeindeleben und schließlich auch auf die Gemeindeentwicklung aus.

Die Pfarrei oder Kirchengemeinde kann Organisator oder zumindest Teilnehmer im Gemeindeentwicklungsprozess in einem Stadtteil, einer Stadt oder einem Dorf sein, z.B. aufgrund von Veränderungen in der Stadtentwicklung (Nixon, 2014). Die Erfahrungen aus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts mit Versuchen zur Etablierung einer Gemeindeentwicklung als wesentlichem Teil der pastoralen und sozialen Dienste der katholischen Pfarreien in Österreich und Deutschland weisen jedoch keine Erfolge auf (Vondrasek, 2006). Aufgrund der bereits erwähnten Skepsis und Zurückhaltung der Kirchen in der Gemeindeentwicklung sollte der Sozialarbeiter daher:

- bei der Gemeinwesenarbeit auf jeden Fall die Pfarreien, die Kirchengemeinden und religiösen Gruppen in der lokalen Gemeinde berücksichtigen. Sie sind letzten Endes ein wichtiger Schwerpunkt und Multiplikator des Sozialkapitals in der Gemeinschaft.
- in besonderen Fällen die Pfarrei oder die Kirchengemeinde in den Prozess der Gemeinwesenarbeit einbinden. Die Kirchengemeinde oder Pfarrei kann eine bestimmte Gruppe von Gemeindemitgliedern sein, die bei den Interaktionen zwischen Gruppen und Einzelnen in der Gemeinschaft mitwirkt.

Beispiel: Im Fall der Flut aus dem Jahr 2002 in der Gemeinde Štěchovice in der mittelböhmischen Region der Tschechischen Republik waren die Kirche und das Gemeindehaus das Zentrum der Hilfe, ein Lager für materielle Hilfe, Nahrungsmittel, Trinkwasser, temporäre Unterkunft für die Überlebenden usw. Ein solcher Lagerraum und eine solche Unterkunft erfordern auch die aktive Anwesenheit der Gemeindemitglieder der Pfarrei. Somit wurden sie in den Hilfeprozess in der Gemeinde eingebunden. Sie konnten sich nach der Flut kontinuierlich an Projekten der Gemeindeentwicklung und der Sanierung beteiligen.

- In wenigen Fällen konnte die Kirchengemeinde oder Pfarrei ein aktiver Akteur der Gemeindeentwicklung sein.

Beispiel: Im Jahr 2018 öffnete die Kirchengemeinde der Kirche der Tschechischen Brüder in Chrást u Plzně (westböhmische Region in der Tschechischen Republik) für die gesamte lokale Gemeinde ihren eigenen Garten hinter dem Pfarrhaus als Gemeindegarten und Spielplatz für Kinder. Der Garten mit Sitzgelegenheiten, einer Gartenlaube und einem Kreuz ist offen für alle, die sich in ihrer Freizeit dort aufhalten möchten. Er ist zudem ein Zentrum für Konferenzen, Veranstaltungen, Konzerte usw. Somit unterstützt die Kirchengemeinde durch ihre Offenheit und Pflege der eigenen Infrastruktur wie auch mit Veranstaltungen das Leben der Gemeinschaft in der Gemeinde sowie die Gemeindeentwicklung. Solch eine Tätigkeit der Kirchengemeinde ist dann auch Teil ihrer Diakonie – des sozialen Dienstes der Kirche (Vondrasek, 2006).

Ein aktiverer Einfluss der lokalen Pfarreien und Kirchengemeinde auf die Gemeindeentwicklung könnte in Europa nur zu erwarten sein, wenn die Kirchen ihre soziale

Rolle in der Gemeinde finden und dabei ihren sozialen Auftrag und ihr theologisches Fundament entdecken – d.h. die karitative und diakonische Aufgabe der Kirchen in der Gesellschaft. Dies wird jedoch nur erfolgreich sein, wenn Solidarität als gemeinsames Ziel des pastoralen Dienstes und der Gemeindeentwicklung verwirklicht wird (Vondrasek, 2006).

3. Organisationen und Gruppen in der Gemeinde mit unterschiedlicher Religiosität und Spiritualität

Die oben erwähnte Theorie des Sozialkapitals nimmt an, dass es unterschiedliche kleinere Gruppen und Organisationen in der örtlichen Gebietskörperschaft gibt. Es gibt verschiedene soziale Schwerpunkte und soziale Inseln innerhalb der Gemeinschaft. Durch das soziale Netzwerk des Sozialkapitals interagieren sie mit anderen Schwerpunkten und Inseln in der lokalen Gemeinde. Sie interagieren auch mit bestimmten Mitgliedern der Gemeinde. Auf diese Weise kann der Sozialarbeiter während der sozialen Arbeit mit der Gemeinde nicht nur unterschiedliche religiöse und spirituelle Gruppen sowie Organisationen im Komplex der lokalen Gemeinde *respektieren*, sondern auch *berücksichtigen*.

- Sie zu *respektieren* bedeutet, diese kleinen sozialen Schwerpunkte und Inseln nicht zu isolieren bzw. zu zerschlagen, wenn sie die lokale Gemeinde nicht bedrohen oder zerstören. Hinsichtlich des sozialen Systems ist das „leben und leben lassen“ der einzelnen Teile ein wesentlicher Bestandteil der Gemeinwesenarbeit.
- Das *Berücksichtigen* unterschiedlicher religiöser und spiritueller Gruppen (z.B. Kirchengemeinden, Pfarreien und andere) innerhalb der Gemeindegemeinschaft bedeutet, ihre sozialen sowie kulturellen Aktivitäten, alternativ dazu auch ihre religiösen Aktivitäten wie Gottesdienste etc., in das System der Gemeindegemeinschaft und in ihren einzelnen Schritten und Aktivitäten miteinzubeziehen. *Beispielsweise besucht in Tschechien, dem säkularsten europäischen Land (Pew Research Center, 2017), ein bedeutender Teil der Gesellschaft die Christmette in katholischen Kirchen. Daher sollten Informationen zur Uhrzeit der Messe und andere damit im Zusammenhang stehende Informationen durch die Informationskanäle (Newsletter der Stadt, Gemeinde-Homepage usw.) der örtlichen Gemeinde kommuniziert werden.*

Wenn unterschiedliche Gruppen der gleichen Religion der örtlichen Gemeinde angehören, z.B. katholische Pfarreien und evangelische Kirchengemeinden, oder andere religiöse Gruppen (z.B. Moscheen oder Synagogen), könnten ihre Interaktionen untereinander ein Bestandteil der Arbeit der Gemeindeentwicklung sein.

- Im Falle von Problemen in der Gemeinde oder Konflikten zwischen den religiösen Gruppen könnte die Gemeindegemeinschaft ein wichtiges Mittel der Gemeinde oder der NGO sein, wenn es um die Deeskalation von Spannungen und die Versöhnung geht. Versöhnung ist ein wichtiger religiöser Begriff, ein Motiv und ein Ziel des spirituellen Lebens (Borgh, 2015). Deshalb können Sozialarbeiter die Gemeindeentwicklungsmethode und andere Methoden der Sozialen Arbeit verwenden, um sich um Versöhnung zu bemühen. Die Besonderheit der Religion oder Konfession zu respektieren und sich einfühlsam um Versöhnung bei der Sozialen Arbeit zu bemühen, ist ausgesprochen wichtig.
- Im Falle einer Gemeinde ohne Konflikte sowie Spannungen zwischen den diversen religiösen und spirituellen Gruppen kann der Sozialarbeiter die oben erwähnten

Kirchengemeinden, Pfarreien, Synagogen, Moscheen etc. in die gesamte Arbeit miteinbeziehen. Die Interaktion zwischen den unterschiedlichen Konfessionen des Christentums wird *Ökumene* genannt (Ökumene ersten Grades). Sie hat fundierte theologische Gründe und eine lange Geschichte. Deshalb könnten beispielsweise eine evangelische Kirchengemeinde und eine katholische Pfarrei an der Interaktion interessiert sein und die Einbeziehung einer solchen in das Netzwerk der Aktivitäten in der ganzen Gemeinde begrüßen. Der *interreligiöse Dialog* (Ökumene zweiten Grades) ist die Interaktion zwischen verschiedenen Religionen. Es ist keine Mission oder Proselytismus, d.h. eine Art, andere für den eigenen Glauben oder die eigene Konfession zu gewinnen. Stattdessen ist es vielmehr eine gemeinsame Suche nach Brücken zwischen den Religionen, um gegenseitigen Respekt und Versöhnung zu finden.

- Last but not least können wir auch über die *Ökumene dritten Grades* sprechen (Tiefensee, 2015). Hierbei handelt es sich um einen Dialog zwischen religiösen und nicht-religiösen Menschen. Dieser Austausch kann auch das soziale Netzwerk der Gemeinde fördern und zu ihrer Entwicklung beitragen. Zumindest in der katholischen Theologie kann man solide Argumente für eine solche ökumenische Zusammenarbeit finden (Tiefensee, 2015). Jüngst wurden sie auch von Papst Franziskus (2020) in seiner Enzyklika *Fratelli tutti* formuliert.

Deshalb sollte es, zumindest aus Sicht der christlichen Kirchen und ihrer Pfarreien und Kirchengemeinden eine Tätigkeit als Gemeindegemeinschaft geben, die viel stärker unterstützt als vermieden, blockiert und behindert wird. Die Praxis ist jedoch nicht perfekt. Die gesellschaftliche Praxis entspricht nicht den Theorien der perfekten Gesellschaft. Ebenso entspricht die religiöse Praxis nicht den theologischen und religiösen Idealen. Infolgedessen wird die Gemeindeentwicklung in Europa vor allem das Gegenstück der Entwicklung der religiösen und spirituellen Gruppen sein und umgekehrt.

Fragen zur Selbst-Reflexion

- Was ist die Theorie des Sozialkapitals? Wer besitzt ein starkes und reiches Sozialkapital? Wer hat ein armes und schwaches Sozialkapital?
- Warum haben Mitglieder, beispielsweise aus Pfarreien und Religionsgemeinden, ein größeres Sozialkapital?
- Warum werden religiöse und spirituelle Gruppen in die Gemeindeentwicklung eingebunden?
- Warum sollten Sozialarbeiter/-innen religiöse Gruppen und Gemeinden in der Sozialen Arbeit mit der örtlichen Gemeinde berücksichtigen?
- Was bedeutet Ökumene des ersten, zweiten und dritten Grades?
- Was bedeutet es, religiöse und spirituelle Gruppen in der Gemeindeentwicklung zu respektieren?
- Was bedeutet es, die unterschiedlichen religiösen und spirituellen Gruppen in der Gemeinwesenarbeit zu berücksichtigen?
- Was wissen Sie über die unterschiedlichen Religionen (Judentum, Christentum, Islam)? Wie heißen ihre spirituellen Gemeinschaften und heiligen Bauwerke?
- Was wissen Sie über die unterschiedlichen christlichen Konfessionen?

Literatur

- Borgh, E. van der (2015). Reconciliation in the Public Domain: The South African Case. *International Journal of Public Theology*, 9(4), 412-427.
- Dudley, J. R. (2016). *Spirituality Matters in Social Work: Connecting Spirituality, Religion, and Practice*. New York – London: Routledge.
- Francis (2020). *Fratelli tutti: Encyclical letter on Fraternity and Social Friendship*. October 3 2020. https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html
- Havrdová, Z., Kosová, J., Svobodová, J., Vomlelová, A. (2013). *Mít život ve svých rukou*. Praha: Český západ, o. s. a Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy
- PrazeHill, A. J., Plitt Donaldson, L. (2012). We Shall Overcome: Promoting an Agenda for Integration Spirituality and Community Practice. *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought*, 31(1-2), 67-84.
- Martinek, M. (2010). Teologický a pastorační aspekt komunitní práce. In Martinek, M. et al. *Praktická teologie pro sociální pracovníky*. Praha: Jabok.
- Navrátil, P. (2001). *Teorie a metody sociální práce*. Brno: Marek Zeman.
- Pew Research Center (2017, May 10). *Religious Belief and National Belonging in Central and Eastern Europe: National and religious identities converge in a region once dominated by atheist regimes* <http://www.pewforum.org/2017/05/10/religious-belief-and-national-belonging-in-central-and-eastern-europe/>
- Prokop, D., Tabery, P., Buchtík, M. Dvořák, T., Pilnáček, M. (2019). *Rozdělení svobodou: Česká společnost po 30 letech*. Praha: Radioservis.
- Stachová, J., Bernard, J., Čermák, D. (2009). *Sociální kapitál v České republice a v mezinárodním srovnání*. Sociologické studie 09/5. Praha: Sociologický ústav AV ČR, v.v.i.
- Tiefensee, E. (2015). Ökumene mit Atheisten und religiös Indifferenten. *euangel: magazin für missionarische pastoral*. <https://www.euangel.de/ausgabe-2-2015/oekumene-und-mission/oekumene-mit-atheisten-und-religioes-indifferenten/>
- Vondrasek, B. (2006). Nächstenliebe und Empowerment: Theologische Perspektiven in der Gemeinwesenarbeit. In Krockauer, R., Bohlen, S., Lehner, M. (Eds.). *Theologie und Soziale Arbeit: Handbuch für Studium, Weiterbildung und Beruf*. München: Kösel.