

Josef Freise

Soziale Arbeit und Religion in der Einwanderungsgesellschaft

Die Zuwanderung hat dazu geführt, dass Deutschland nicht nur ein mehrkulturelles, sondern auch ein multireligiöses Land geworden ist. Der Islam mit seinen sunnitischen, schiitischen und alevitischen Glaubensrichtungen hat neben der katholischen und der protestantischen Konfession inzwischen einen festen Platz in der deutschen Gesellschaft, was sich auch in den Bemühungen zur Einrichtung eines islamischen Religionsunterrichts niederschlägt. Mit den aus den Ländern der ehemaligen Sowjetunion eingewanderten Juden wachsen in Deutschland auch wieder die jüdischen Synagogengemeinden. Auch der Hinduismus und der Buddhismus stoßen auf großes Interesse. Beim ökumenischen Kirchentag in Berlin 2003 war die größte Einzelveranstaltung die des Dalai Lama. Die Frage nach dem Umgang mit der Religion stellt sich verstärkt mit der Niederlassung islamisch geprägter Einwanderermilieus. Nachdem der Begriff „Kultur“ durch die Globalisierung und durch die Pluralisierung der Lebenswelten zu einer zentralen Kategorie Sozialer Arbeit geworden ist, zur Beschreibung interkultureller Kompetenz (Fischer / Springer / Zacharaki 2005) und zur Ausformulierung Interkultureller Sozialer Arbeit (Freise 2005) geführt hat, wird im Gefolge und als Teil von Kultur jetzt Religion als eine Lebensdimension wahrgenommen, die in der Sozialen Arbeit stärker zu berücksichtigen ist. Religion wird insbesondere durch die muslimischen Zuwanderer in Deutschland zu einem öffentlichen Thema. Dies geschieht z. B. in folgenden typischen Situationen:

- Eine Bürgerinitiative wehrt sich gegen den Bau einer Moschee und den Muezzinruf in ihrem Stadtteil.
- Eine Schulsozialarbeiterin wird von der Schuldirektorin gebeten, bei Eltern muslimischer Kinder vorzusprechen, damit die Kinder am Sexualkundeunterricht, am Schwimmunterricht und an Klassenfahrten teilnehmen. Die Eltern begründen die Ablehnung der Schulveranstaltungen mit ihrem islamischen Glauben.
- Ein 16-jähriges pakistanisches Mädchen fragt nach halbjährigem Aufenthalt in Deutschland eine Sozialpädagogin in einem Orientierungskurs für Zuwanderer, ob sie als Muslima in Deutschland auch fasten müsse (Mattis 2005, 503).
- In einem Orientierungskurs zur Berufsfindung sagt ein 17-jähriger marokkanischer Jugendlicher zur Frage, ob erfolglose Bewerbungen ihn frustrieren würden, es sei alles vorherbestimmt. Wenn Allah es wolle, so bekäme er auch einen Ausbildungsplatz; wenn er es nicht wolle, dann eben nicht (Mattis 2005, 503).

Sozialpädagog/inn/en und Sozialarbeiter/innen werden in verschiedensten Arbeitsfeldern zunehmend mit solchen (inter-)religiösen Fragestellungen konfrontiert. Erst ganz langsam wird sich die Wissenschaft Soziale Arbeit der Tatsache bewusst, dass sie Erkenntnisse der Religionswissenschaften und der Theologie benötigt, um daraus gewonnene Einsichten für eine religiös sensible Praxis der Sozialen Arbeit zur Verfügung zu stellen.

Bisher gibt es noch keinen Entwurf einer solchen religiös sensiblen Sozialen Arbeit. Theoretische Versatzstücke finden sich nur vereinzelt (z. B. Mattis 2005; Freise 2005, 42-60); im Vordergrund stehen meistens praktische Erfahrungsberichte, wie sie auf umfassende Weise im Handbuch Interreligiöses Lernen zusammengetragen wurden (Schreiner / Sieg / Elsenbast 2005).

Im Folgenden werden fünf Aspekte behandelt:

- Das Phänomen der Revitalisierung von Religion wird im Kontext der Globalisierung und Individualisierung der Lebensverhältnisse kurz erläutert.
- Es werden – insbesondere mit dem Blick auf das Christentum und den Islam - verschiedene Formen von Religion („Religionstypen“) erläutert, die einen kritischen Blick auf religiöse Verhaltensweisen ermöglichen.
- Speziell wird das Thema des religiösen und säkularen Fundamentalismus behandelt.
- Auf konzeptioneller Ebene werden Handlungsfelder interreligiöser Sozialer Arbeit vorgestellt: die interreligiöse Bildung, die interreligiöse Soziale Arbeit im Gemeinwesen und die Förderung spiritueller (inter-)religiöser Erfahrung.
- Abschließend werden Aufgaben für die Entwicklung einer religiös sensiblen Sozialen Arbeit benannt.

Die Revitalisierung der Religion

Die Revitalisierung der Religion ist ein weltweites Phänomen. Es findet sich am stärksten in armen Ländern des Südens und hier speziell in muslimisch geprägten Staaten. Aber auch christliche Kirchen wachsen in Ländern des Südens wie Korea, Vietnam und den Philippinen. Mit Blick auf diese Entwicklung sprach Riesebrodt bereits vor dem 11. September 2001 von einer Rückkehr des Religiösen: "Die dramatische weltweite Rückkehr der Religionen und ihrer Bedeutung als öffentliche Macht hat die meisten von uns überrascht ... Wir glaubten alle mehr oder weniger zu wissen, dass ein solches Wiedererstarken von Religion nicht möglich sei" (Riesebrodt 2000, 9).

In Deutschland gibt es parallel eine voranschreitende Säkularisierung und eine Rückkehr zum Religiösen. Kirchengemeinden verweisen neben den weiterhin zu verzeichnenden Kirchenaustritten auf eine steigende Zahl von Erwachsenentaufen. Eine signifikante Anzahl Jugendlicher fühlt sich von Kirchentagen und beispielsweise vom Weltjugendtag 2005 in Köln angezogen. Während bei den einheimischen deutschen Jugendlichen die religiöse Orientierung nur von einer Minderheit gesucht wird, prägt Religion bei vielen Migrant*innen den Lebensalltag. Die 14. Shell-Studie Jugend 2002 sieht in der Bedeutung religiöser Einstellungen den entscheidenden Unterschied zwischen einheimischen Jugendlichen und Migrant*innen. Religion ist in den neuen Bundesländern praktisch ohne Bedeutung; in den alten Bundesländern ist Religion für ein Drittel der Jugendlichen wichtig und für etwa zwei Drittel der Migrant*innen (Deutsche Shell 2002, 148). Für viele muslimische Jugendliche in den Einwanderungsgesellschaften Westeuropas stellt der Islam eine Möglichkeit dar, sich in Abgrenzung zur Mehrheitsgesellschaft der eigenen Identität zu vergewissern, und diese religiöse Identität ist gleichzeitig ihr Weg, sich mit einem spezifischen Persönlichkeitsprofil in die Gesellschaft einzubringen (Schröder 2005, 193).

Die Revitalisierung der Religion wird wissenschaftlich im Kontext wachsender Globalisierung und Individualisierung der Lebensverhältnisse reflektiert. Wo geistige Orientierungen und soziale Bindungen an Bedeutung verlieren, bekommt Religion als eine Form verbindlicher Orientierung neue Bedeutung. Der katholische Theologe Johann Baptist Metz hat auf die Ausweglosigkeit verwiesen, in die die Prozesse der "eskalierenden Individualisierung" (Metz 1997, 190) in unserer Gesellschaft treiben. Die Abkoppelung von Werte vermittelnden religiösen Traditionen hat nach Metz strikt dysfunktionale Wirkungen. Metz analysiert die kulturellen Bedingungen der globalisierten

Industriegesellschaften dahin gehend, dass sie "über eine Logik des Marktes bzw. des Tausches kaum hinauskommen" (Metz 1997, 191). Fremdes Leid werde dann nicht mehr wahrgenommen, obwohl doch der Universalismus christlicher Prägung gerade darin seinen Ursprung habe, dass es überhaupt kein Leid gibt, das uns nichts angeht (Metz 1997, 182 ff.).

Unterstützung für diese Kritik an der Säkularisierung der Aufklärung kommt von Jürgen Habermas: Er nahm in seiner Rede als Friedenspreisträger des Deutschen Buchhandels im Oktober 2001 den Begriff der postsäkularen Gesellschaft auf, „die sich auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung einstellt“ (Habermas 2001, 18). Auch wer nichtreligiös ist, sollte die Kraft, die aus den religiösen Quellen kommen kann, nicht verleugnen. Man mag biblische Geschichten als Legenden und Mythen deuten, an die man nicht in einem religiösen Sinne glaubt, aber diese Geschichten können auch für Atheisten und Agnostiker eine innere Wahrheit ausdrücken.

Ein kritischer Blick auf verschiedene Religionstypen

Religion ist nicht gleich Religion. Die religiöse Szene ist auch in Deutschland bunt – und das nicht nur wegen der verschiedenen Religionen, sondern auch wegen der Unterschiedlichkeit religiöser Ausdrucksformen innerhalb ein und derselben Religion. In der öffentlichen Auseinandersetzung mit dem Islam wird sehr schnell der Fundamentalismus assoziiert und dann manchmal mit dem Islam schlechthin identifiziert. Auch um solche Stereotypisierungen und Feindbildproduktionen zu vermeiden, sollen zuerst unterschiedliche Erscheinungsformen von Religion mit Blick auf das Christentum und den Islam hin betrachtet werden.

Ursula Mihciyazgan (2003) unterscheidet im Islam drei Religionstypen: die „harten Traditionalisten“, die „weichen Traditionalisten“ und die „Modernisten“. Die Unterscheidung zwischen den drei Ausprägungen macht sich u. a. an der Frage fest, ob der Koran ein himmlisches oder ein irdisches, d. h. historisches Buch sei.

„Harte Traditionalisten“ sehen den Koran als in jedem Wort himmlisches Buch. Die Interpretation und Praxis des Propheten ist für sie vorbildlich und in allem verbindlich. Sie halten den Auslegungsprozess für abgeschlossen und betonen den Gesetzescharakter des Islam.

„Weiche Traditionalisten“ sehen in der Auslegung des Korans einzelne Verse als stärker zeitgebunden und andere als Zeit überdauernd an. Sie legen demgegenüber Wert auf die freie Entscheidung eines jeden Einzelnen und sie betonen, dass der Koran den rechten Weg anbiete.

„Modernisten“ gehen auch von einer Offenbarung Allahs an Mohammed aus, aber sehen diese Offenbarung als etwas Geheimnisvolles an. Der arabische Korantext selbst ist für sie zeitgebunden und muss hermeneutisch interpretiert werden. So sieht der Islamtheologe Abu Zaid den Koran in seinem Wortlaut als eine göttliche Botschaft, die sich in einen menschlichen Text verwandelt, "vermenschlicht" hat. Es gelte die Intention des Korans zu bewahren und nicht die wortwörtliche Wiedergabe (Abu Zaid 1992,92).

Die Übergänge zwischen den einzelnen Ausprägungen sind fließend und es ist Vorsicht geboten, zu schnell Menschen und Gruppen zu kategorisieren. Insbesondere der Begriff des Fundamentalismus sollte mit Bedacht benutzt werden. Die Unterscheidung von

„harten“ und „weichen Traditionalisten“ deutet bereits an, dass nicht alle Traditionalisten Fundamentalisten sind.

Auch im Christentum stellt die Interpretation der Heiligen Schrift, des Alten und Neuen Testaments, ein Kriterium für die Einteilung in verschiedene Prägungen dar. Paul F. Knitter unterscheidet ein exklusives, ein inklusives und ein plurales Religionsverständnis (Knitter 1998) – eine Dreiteilung, die der Klassifizierung der islamischen Religionsformen durch Mihciyazgan sehr nahe kommt. Christen mit exklusivem Religionsverständnis wenden sich gegen die im Protestantismus entwickelte und auch von der katholischen Kirche übernommene historisch-kritische Bibelauslegung. So lehnt die in den USA wachsende Gruppe der Kreationisten die Evolutionstheorie ab und glaubt daran, dass Gott, der "intelligent designer", in acht Tagen die Welt erschaffen hat. Diese neue religiöse amerikanische Rechte muss als fundamentalistisch bezeichnet werden: Sie kämpft militant und aggressiv gegen Abtreibung und Homosexualität und sieht Amerika als das Gelobte Land, das im Inneren mit persönlichem Waffenbesitz und nach außen mit Kreuzzügen gegen Schurkenstaaten verteidigt werden muss.

Es gibt andere christliche Gruppen mit exklusivem Religionsverständnis wie die Amish People in den USA oder strenge Evangelikale, die sich von ökumenischen Bewegungen strikt abgrenzen. Diese sind aber nicht von einem vergleichbaren aggressiven Selbstverständnis geprägt.

Im inklusiven Religionsmodell wird die volle Wahrheit nur in der eigenen Religion gesehen, aber es wird zugegeben, dass die Gegenwart Gottes auch in anderen Religionen präsent ist. Es wird davon ausgegangen, dass jede Religion den Anspruch auf universelle und normative Wahrheiten stellt und dass die Wahrheiten anderer Religionen nur bedingt akzeptiert werden können, nämlich auf dem Hintergrund des eigenen Glaubensverständnisses. Das plurale Religionsmodell geht über diese formale Toleranz hinaus und übt auch inhaltliche Toleranz in dem Sinne, dass Vertreter dieses Modells der Auffassung sind, auch andere Religionen könnten ihre Anhänger ebenso wirksam und erfolgreich zur Wahrheit und zum Heil führen wie die eigene Religion (Knitter 1998, 68). Christen, die dieses plurale Religionsverständnis teilen, sehen in Jesus Christus den wahrhaftigen Erlöser, glauben aber, dass er nicht der einzige Wegweiser zu Gott sein muss.

Fachkräfte in der Sozialen Arbeit müssen die dargestellten verschiedenen Religionstypen, die oft fließend ineinander übergehen, differenziert wahrnehmen, um kompetent interreligiös handeln zu können. Aus der Kenntnis solcher Religionstypen lassen sich Konsequenzen im Umgang mit Klienten ziehen: Harte Traditionalisten oder Vertreter eines extrem exklusiven religiösen Selbstverständnisses wird man nicht mit Bildungsangeboten in Volkshochschulen zu einem Bewusstseinswandel bewegen. Bei gewalttätigen Fundamentalisten kommt Soziale Arbeit mit ihren Interventionsformen an ihr Ende und es sind Polizei und Justiz gefragt. Weiche Traditionalisten und religiöse Menschen mit einem reflektierten Traditionsverständnis dagegen öffnen sich für Lernprozesse, wenn sie in interkulturellen und interreligiösen Begegnungen mit anderen Denkgewohnheiten, Lebens- und Glaubensweisen vertraut gemacht werden.

Zu Phänomen und Ursachen des Fundamentalismus

Thomas Meyer definiert den modernen Fundamentalismus als religiös motivierten Widerstand gegen die Moderne, der durch einen Stil des verfeindeten Umgangs mit kulturellen Unterschieden gekennzeichnet ist (Meyer 1998, 58). Der Fundamentalismus politisiert kulturelle und religiöse Differenz. Kulturen und Religionen stehen sich feindlich gegenüber, und erst wenn die eigene Kultur und Religion die Welt regieren, wird nach Meinung von Fundamentalisten die Welt geheilt sein. Religiöser Fundamentalismus benutzt religiöse Wissensbestände und instrumentalisiert sie für ein Schwarz-Weiß-Denken. Da man selbst im Besitz der göttlichen Wahrheit ist und diese gegen die Feinde der Religion verteidigen muss, ist Gewalt gerechtfertigt. Knitter macht deutlich, dass es solche fundamentalistischen Ausprägungen von Religion in allen Weltreligionen gibt (Knitter 1998). Hier müsste empirisch geprüft werden, in welchem Maße Vertreter einer Religion in einem bestimmten Land fundamentalistisch denken, ihre Kinder aus einer solchen Haltung erziehen und ggf. sogar bereit sind, für ihre Überzeugung Gewalt anzuwenden. Fundamentalistische islamische Milieus in Deutschland existieren in verschiedenen Ausprägungen und einzelne Gruppen werden vom Verfassungsschutz beobachtet; sie müssten aber auch wissenschaftlich viel stärker auf Entstehungsbedingungen und Wirkungen hin analysiert werden. Christlichen Fundamentalismus gibt es in kleineren sektiererischen Gruppen; viel gefährlicher erscheint hier auf der Seite der Einheimischen die säkulare, nicht religiöse Variante des Rechtsextremismus.

Backes führt Kennzeichen für den deutschen Rechtsextremismus auf, die in gleicher Weise für den religiösen Fundamentalismus gelten: „... die Verabsolutierung des eigenen Standpunkts, der Anspruch auf exklusiven Zugang zur historisch-politischen Wahrheit und die daraus resultierende Tendenz, Anschauungen Andersdenkender intellektuell und moralisch pauschal zu disqualifizieren; die Neigung, den status quo einer Totalkritik zu unterziehen und die Gegenwart nur noch als Ausdruck von ‚Krisen‘ wahrzunehmen; die dogmatische Erstarrung des Orientierungssystems und seine partielle Abschottung von der Wirklichkeit; schließlich der fanatische Eifer in der Verfolgung der Ziele und der Hang, Misserfolge auf das Wirken verschwörerischer Mächte zurückzuführen“ (Backes 2001, 29).

In der Sozialen Arbeit sollte man nicht nur das Phänomen des Fundamentalismus differenziert wahrnehmen können, sondern auch Ursachen für das Entstehen von fundamentalistischem Denken und von fundamentalistischen Strukturen identifizieren können. Soziale Krisen bilden einen Nährboden für Fundamentalismus. Durch solche Krisen werden bestimmte enge Denkweisen einer Gruppe, die die eigene Überlegenheit zum Ausdruck bringen, aggressiv aufgeladen. Nach Berger sind es vier Aspekte, die einen solchen Nährboden für Fundamentalismus fördern und die man kennen muss, um Strategien gegen den Fundamentalismus entwickeln zu können (Berger 1999, 80):

- soziokulturelle Kränkungerfahrungen:

Hierzu zählt die politische Krisenerfahrung von Menschen, die durch Bürgerkriege, durch Ausgrenzung oder aufgrund von Nichtanerkennung als ethnische Minderheit in ihrer persönlichen und sozialen Identitätsentwicklung massiv bedroht sind. Diese soziokulturellen Kränkungerfahrungen machen auch Migrant/innen in Deutschland, wenn sie sich in ihrem Anderssein nicht akzeptiert fühlen und wenn sie im beruflichen Alltag diskriminiert werden.

- reale oder drohende soziale Abstiegsenerfahrungen:

Je unsicherer der berufliche Lebensweg und je größer die Anforderung an Flexibilität in der eigenen Lebensgestaltung werden, desto eher stehen Menschen, die damit schlecht umgehen können, in der Gefahr, sich einen einfachen Reim auf gesellschaftliche Entwicklungen zu machen, das Heil in einer geschlossenen, nicht hinterfragbaren geistigen Welt zu suchen und sich Sündenböcke zu erschaffen, die dafür verantwortlich sind, wenn Dinge nicht so laufen, wie man es sich selber wünscht.

- wirtschaftliche Not:

Wenn das eigene Leben aus der Bahn gerät, neu erklärt werden muss und wenn neue Soziale Gruppen gesucht werden müssen, die einen stützen können, dann kann hier der Nährboden dafür zu finden sein, dass Menschen zu fundamentalistischen Gruppen einen Zugang finden und deren Ideologie und Handlungsstrategien übernehmen.

- völliger Vertrauensverlust in die politischen Eliten:

Wer sich in seiner Gesellschaft nicht repräsentiert fühlt, baut sich möglicherweise eine geistige und praktische Gegenwelt auf. Wer selber politisch aktiv werden möchte und ausgegrenzt wird, kann auf der Suche nach Möglichkeiten, aktiv zu werden und etwas zu bewirken, zu gewalttätigen Mitteln greifen und diese mit einem entsprechenden Weltbild rechtfertigen.

Die genannten vier Aspekte müssen nicht zwangsläufig zu Fundamentalismus führen. Ein entscheidender Punkt ist, welche in der Gesellschaft vorhandenen Meinungsführer (religiöse Führer, kulturelle Eliten, Medienpersönlichkeiten) Einfluss auf die von soziokulturellen Kränkungerfahrungen geprägten Milieus gewinnen und inwieweit die meinungsbildenden Personengruppen selbst von fundamentalistischem oder menschenfreundlichem Gedankengut geprägt sind. Hier hat das System der Sozialen Arbeit mit seinem Angebot an hauptamtlichen und ehrenamtlichen Ansprechpersonen sowie mit seinen Milieu bildenden Strukturen die Chance, präventiv gegen religiösen wie säkularen Fundamentalismus zu wirken. Interreligiöse Soziale Arbeit bekommt in diesem Zusammenhang eine immer wichtigere Bedeutung. Diese vollzieht sich auf drei verschiedenen Ebenen: der (inter-) religiösen Bildung, der religiösen Gemeinwesenarbeit und der Förderung interreligiöser Erfahrung.

Interreligiöse Bildung

Während die schulische Didaktik der Weltreligionen den Kontakt zu fremden Religionen über Texte herstellt, geht interreligiöse Bildung als ein Programm sozialen Lernens den Weg über den direkten persönlichen Kontakt mit Menschen anderer Religion. Es werden Kontakte zu Vertretern anderer Religionen hergestellt. In einigen Städten haben sich "abrahamische Gruppen" mit Vertretern der drei auf Abraham fußenden Weltreligionen (Judentum, Christentum, Islam) gebildet. Solche interreligiösen Teams mit je einem Vertreter von Judentum, Christentum und Islam besuchen Schulen und religiöse Gemeinschaften, um auf die gemeinsamen Wurzeln des Glaubens zu verweisen und für eine Verständigung, Toleranz und Zusammenarbeit zu werben (Miksch 2005). Im Kölner Jugendzentrum Klingelpütz kommen regelmäßig muslimische Jugendliche aus der Türkei, Bosnien und den Maghrebstaaten mit christlichen einheimischen Jugendlichen und Kirchenvertretern zu Gesprächsabenden über religiöse Fragen zusammen. Häufige Themen sind interreligiöse Heiraten, das Fasten, Sex vor der Ehe, die Rechte muslimischer

Mädchen, das Kopftuch sowie Erfahrungen von Diskriminierung. Bettina Braun hat einen beeindruckenden Dokumentarfilm („Was lebst du?“) über vier Jugendliche aus diesem Zentrum gedreht, die sie zwei Jahre lang begleitet hat. Einer über Jahre andauernden pädagogischen Begleitung muslimischer Jugendlicher, die ihre Identitätssuche einschließlich der religiösen Dimension ernst nimmt, darf eine hohe präventive Wirkung in Bezug auf Verhinderung von Gewaltbereitschaft und fundamentalistischer Einstellungen zugeschrieben werden.

Eine offene Forschungsfrage stellt sich im Verhältnis von interreligiöser zu intrareligiöser Bildung. Die Besinnung auf die eigene Religion („intrareligiöse“ Orientierung) gibt insbesondere auch zugewanderten Minderheiten Raum für die eigene Positionierung. Religion führt Migranten in der Fremde zusammen und ermöglicht Selbstvergewisserung. Religiöse Separierung wird in der Öffentlichkeit jedoch oft pauschal mit Misstrauen beobachtet und als Bildung einer Parallelgesellschaft kritisiert. Zu überprüfen wäre, inwieweit eine in der Separierung gewonnene Selbstvergewisserung, die nicht von einem engen fundamentalistischen Verständnis, sondern von einem dialogfähigen Selbstbewusstsein geprägt ist, eine Voraussetzung für interreligiöse und interkulturelle Begegnung darstellt und indirekt Integration fördert.

Interreligiöse Gemeinwesenarbeit

Neuser berichtet von interreligiösen Hospitationsprojekten in der Gemeinwesenarbeit: Verantwortliche einer Moschee sowie ehrenamtliche Mitarbeiter/innen der katholischen und der evangelischen Gemeinde im Stadtteil besuchen sich gegenseitig bei den Korankursen, dem Konfirmanden- und Erstkommunionunterricht (Neuser 2005). Auch der Schule, der Schulsozialarbeit und der Schulsozialpädagogik wächst die wichtige Aufgabe zu, über persönliche Begegnungen Religion zu thematisieren, Unterschiede zu benennen, den kritischen Diskurs und den gegenseitigen Respekt einzuüben.

Runde Tische in multireligiösen Stadtteilen können den Dialog fördern und präventiv eine Konflikteskalation verhindern, die bei einem Moscheebau oder bei der Verteilung öffentlicher Gelder droht.

Förderung interreligiöser Spiritualität

Das Zur-Sprache-Bringen religiöser Erfahrung in der interreligiösen Sozialen Arbeit, zum Beispiel in interreligiösen Gebeten, setzt eine differenzierte Kenntnis aller beteiligten Religionen und eine besonders sensible Vorgehensweise voraus. Auch in den Schulen wächst das Bewusstsein, dass zum schulischen Auftrag nicht nur die Wissensvermittlung gehört, sondern auch die Förderung von Haltungen und Schlüsselqualifikationen. Spiritualität kann als eine meist religiös geprägte Grundhaltung definiert werden, die das Alltagshandeln und das Leben insgesamt prägt und auch in Schule und Jugend(sozial)arbeit thematisiert werden sollte. Schulen mit einem hohen Anteil an muslimischen Jugendlichen gehen zum Teil dazu über, anstelle der ökumenischen Schulgottesdienste zum Schuljahresbeginn und bei Festen eine interreligiöse Feier zu gestalten. Reuter beschreibt ein Projekt, bei dem christliche, muslimische und buddhistische Schüler/innen am Ende einer interreligiösen Feier ein gemeinsam verfasstes Gebet sprachen, in dem der gemeinsame Weg in die Zukunft unter den Segen Gottes gestellt wurde: "Dass eine solche Formulierung ohne große Schwierigkeiten möglich war, war einerseits dem gemeinsamen Lernweg zu verdanken und andererseits Zeichen der

erreichbaren Nähe zwischen Menschen unterschiedlicher religiöser Tradition, wenn ein Weg beschritten wird, der nicht vom Dogma, sondern von der Religiosität des Subjekts ausgeht und von dorthin versucht, Gemeinsamkeiten zu entdecken" (Reuter 2003, 214). Alboga betont aus muslimischer Sicht, dass bei solchen interreligiösen Feiern kein Synkretismus entstehen soll, und er schlägt vor, dass solche Feiern im Wechsel beispielsweise in einer Moschee und in einer Kirche stattfinden sollten (Alboga 2005, 630).

Aufgaben zur Förderung einer religiös sensiblen Sozialen Arbeit

Für die Entwicklung einer Theorie und Praxis Sozialer Arbeit, die das Faktum einer multireligiösen Prägung unserer Lebenswelt ernst nimmt, stellen sich folgende Aufgaben:

- Zur Theoriebildung müssten auf der Basis religionswissenschaftlicher Erkenntnisse verstärkt empirische Forschungen vorgenommen werden, die religiös geprägte Lebenswelten und Verhaltensweisen von Klienten und Gruppen in der Sozialen Arbeit untersuchen. Dazu gehört beispielsweise die empirische Erdung der vorhin genannten von Mihciyazgan und Knitter entwickelten Religionstypen: Wie sehen beispielsweise in Deutschland islamische Milieus von harten und weichen Traditionalisten aus? Wie weit sind sie verbreitet? Welche anderen islamischen Milieus gibt es noch neben den Traditionalisten und Modernisten (Kulturmuslime und säkulare Muslime)? Wie sind die Menschen in den einzelnen Milieus in der Sozialen Arbeit am besten ansprechbar? Als wie stark sind die Milieus des säkularen Fundamentalismus, des Rechtsextremismus einzuschätzen und wie kann Soziale Arbeit reagieren?
- Die Einrichtungen der Sozialen Arbeit sollten im Rahmen der interkulturellen Öffnung auch auf eine interreligiöse Öffnung achten. Erfahrungen der Sozialarbeit in Israel zeigen beispielsweise, dass dort gemäßigt orthodoxe jüdische Sozialarbeiter/innen am ehesten mit den Familien ultraorthodoxer Juden arbeiten können.
- Im Studium der Sozialen Arbeit müssen religionswissenschaftliche und theologische Fragestellungen in den verpflichtenden Lehrplan aufgenommen werden. Dabei geht es zum einen um Fachwissen, zum anderen aber auch um einen persönlichen Lernprozess der Studierenden, weil Sozialarbeiter/innen und Sozialpädagoge/innen angefragt sind, eine eigene sichere religiöse oder nichtreligiös-humanistische Identität und Spiritualität zu entwickeln.

Literatur:

Abu Zaid, Nasr Hamid 1992: Islam und Politik: Kritik des religiösen Diskurses. Frankfurt am Main

Alboga, Bekir 2005: Interreligiöses Lernen in einer Moschee in Mannheim. In: Schreiner, Peter / Sieg / Ursula / Elsenbast, Volker: Handbuch Interreligiöses Lernen. Gütersloh 2005, 626-632

Backes, Uwe 2001: Gestalt und Bedeutung des intellektuellen Rechtsextremismus in Deutschland. In: Aus Politik und Zeitgeschichte vom 9. November 2001, B 46/2001, 24-30

- Berger, Peter L. 1999: Der Pluralismus und die Dialektik der Ungewissheit. In: Becker, Dieter/ Brakemeier, Gottfried: Globaler Kampf der Kulturen?: Analysen und Orientierungen. 225-241
- Deutsche Shell 2002: Jugend 2002. 14. Shell Jugendstudie. Frankfurt am Main
- Fischer, Veronika / Springer, Monika / Zacharaki, Ioanna (Hrsg.) 2005: Interkulturelle Kompetenz. Fortbildung – Transfer – Organisationsentwicklung. Schwalbach/Ts.
- Freise, Josef 2005: Interkulturelle Soziale Arbeit. Theoretische Grundlagen – Handlungsansätze – Übungen zum Erwerb interkultureller Kompetenz. Schwalbach/Ts.
- Habermas, Jürgen 2001: Der Riss der Sprachlosigkeit. In: Frankfurter Rundschau Nr. 240, 16. Oktober 2001, S. 18
- Knitter, Paul F. 1998: Die Zukunft der Erde. Die gemeinsame Verantwortung der Religionen. München
- Mattis, Jürgen 2005: Jugendarbeit und Jugendsozialarbeit als Orte religiösen Lernens. In: Schreiner, Peter / Sieg / Ursula / Elsenbast, Volker: Handbuch Interreligiöses Lernen. Gütersloh 2005, 496-507
- Metz, Johann Baptist 1997: Zum Begriff der neuen Politischen Theologie: 1967-1997. Mainz
- Meyer, Thomas 1998: Identitäts-Wahn, In: Friedrich Rapp (Hrsg.), Globalisierung und kulturelle Identität. Bochum, 57-83
- Mihciyazgan, Ursula 2003: Tradition und Kritik. Zu Erziehungs- und Bildungskonzepten im Islam. In: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie. Der Evangelische Erzieher 55. Jg., 124-136
- Miksch, Jürgen 2005: Abrahamische Teams. In: Schreiner, Peter / Sieg, Ursula / Elsenbast, Volker: Handbuch Interreligiöses Lernen. Gütersloh 2005, 685-686
- Neuser, Bernd 2005: Gemeinde als Handlungsfeld interreligiösen Lernens. In: Schreiner, Peter / Sieg / Ursula / Elsenbast, Volker: Handbuch Interreligiöses Lernen. Gütersloh 2005, 486-495
- Reuter, Ingo 2003: Interreligiöses Gebet als schulisches Projekt – ein Praxisbericht. In: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie. Der Evangelische Erzieher 55. Jg., 210-215
- Riesebrodt, Martin 2000: Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“. München
- Schreiner, Peter / Sieg / Ursula / Elsenbast, Volker: Handbuch Interreligiöses Lernen. Gütersloh 2005
- Schröer, Jussra 2004: Die Bedeutung des Islams für muslimische Jugendliche in Deutschland – Hintergründe und Ansätze für die Soziale Arbeit, In: Feld, Katja/ Freise, Josef/ Müller, Annette (Hrsg.): Mehrkulturelle Identität im Jugendalter. Münster, 177-200