

Josef Freise

Kompetenzen für eine religionssensible Soziale Arbeit

Einleitung

Westeuropa erlebt heute seinen dritten religiösen Pluralisierungsschub (Gellner, 2008: 10): Im 16. Jahrhundert kam es durch die Reformation zur konfessionellen Aufspaltung des Christentums; im 18. und 19. Jahrhundert bildete sich neben den kirchlich gebundenen Milieus ein säkular-humanistisches Milieu heraus und durch die Einwanderung von Muslimen im Rahmen der in den 1950er Jahren einsetzenden Arbeitsmigration leben wir in Westeuropa, am stärksten in den Städten, in einer weltanschaulich-religiösen Vielfalt. Dies erfordert im Bildungs- und Sozialarbeitssektor ein Einüben respektvoller Beziehungen zu Andersdenkenden und Andersgläubigen. Sozialarbeiter_innen und Sozialpädagog_innen können religiös oder auch nichtreligiös sein. Aber unabhängig davon, wie sie zu Religion generell oder zu einer bestimmten Religion stehen, müssen sie heute mehr denn je umfassend religiös gebildet und kompetent sein. In der sich globalisierenden Gesellschaft mit Menschen unterschiedlicher weltanschaulicher und religiöser Prägung ist es wichtig, dass Sozialpädagog_innen und Sozialarbeiter_innen sich mit den unterschiedlichen religiösen Kontexten auskennen, die die Menschen prägen, die in der Sozialen Arbeit Bildung, Unterstützung und Förderung anfragen, und dass sie »religionssensibel« auf sie reagieren können.

Im anglophonen Kontext werden im Studium für Bildungs- und Sozialberufe Programme zu »Religious Literacy«), was man wörtlich als »religiöse Alphabetisierung« übersetzen würde, aufgelegt. Im deutschen Sprachgebrauch lässt sich »Religious literacy« als religiöse Kompetenz fassen, die nach der von Hiltrud von Spiegel eingeführten Dreiteilung religiöse Wissens-, Handlungs- und Haltungskompetenz beinhaltet (von Spiegel, 2013).

Dieser Dreiteilung folgend werden hier in einem ersten Zugang *Wissenszusammenhänge*, die für die Soziale Arbeit relevant sind, erläutert. Dazu gehören ein adäquater Religionsbegriff, entwicklungspsychologische, sozialwissenschaftliche und religionswissenschaftliche Überlegungen. Aus verschiedenen Bereichen der Sozialen Arbeit werden dann im zweiten Schritt *Handlungsmodelle* beispielhaft vorgestellt, die religiöse Aspekte beinhalten. Der Beitrag schließt mit Überlegungen zu Kompetenzen einer religionssensiblen Sozialen Arbeit und legt dabei einen Schwerpunkt auf die Bedeutung *weltanschaulich-religiöser Selbstkompetenz*.

1 Religiöse Wissenskompetenz

1.1 Der Religionsbegriff: Lebensweltressource für Sinn- und Wertebildung

Der tschechische Theologe Tomáš Halik verweist darauf, dass es sich beim Religionsbegriff um einen rein westlichen Begriff handelt, der vom Christentum her

gedacht ist. Er ist abgeleitet von dem lateinischen Wort religio (= Rückbindung) und hat keine Entsprechung in den außereuropäischen Sprachen (Halik, 2011: 75). Diesen europäischen Religionsbegriff auf den Hinduismus oder den Buddhismus zu übertragen, zeugt von einem problematischen Eurozentrismus: »Die ersten europäischen ›Entdecker‹ neuer Kontinente haben ganz einfach vorausgesetzt, dass es dort ›so was wie Christentum‹ geben muss und entsprechend dieser Erwartung haben sie dann in ihren Köpfen viele Erscheinungen verarbeitet und ›behauen‹, denen sie dort begegnet sind und die sie irgendwie an ihre eigene Religion erinnert haben« (Halik, 2011: 76 f.). Damit wurden Spezifika der Lebensweisheiten im Hinduismus und Buddhismus oft einfach übersehen: Geht es im Christentum um die Rückbindung (re-ligio) an Gott, so geht es im Hinduismus und Buddhismus ganz zentral um das Loslassen jeder Art von Bindungen, auch der Vorstellungen von Gott. Das Überwinden menschlicher Gottesvorstellungen in der Meditation ist geradezu ein Weg zum Zentrum des Unsagbaren vorzudringen. Zuschreibungen und Etikettierungen entwickeln dann wiederum eine Macht: In Deutschland verändert sich der Islam derzeit durch Zuschreibungen und Erwartungen der vorherrschenden Alteingesessenen: Das Christentum kennt Mitgliedschaften, die in Taufbüchern dokumentiert sind. Der Islam kennt keine schriftlich dokumentierten Mitgliedschaften. Um aber gesellschaftlichen Einfluss zu gewinnen und beispielsweise Anbieter schulischen Religionsunterrichts und Körperschaft öffentlichen Rechts werden zu können, »verkirchlichen« sich muslimische Verbände und fordern ihre Anhänger auf, eingetragene Mitglieder in den neu gegründeten eingetragenen muslimischen Vereinen zu werden.

Zuschreibungen und Etikettierungen

Wenn für diesen Beitrag jetzt eine Arbeitsdefinition von Religion im sozial- und sozialarbeitswissenschaftlichen Kontext gesucht wird, dann macht es Sinn, diesen an Diskurse der Sozial- und Sozialarbeitswissenschaften anzukoppeln. Dabei soll hier an den von Husserl ausgehenden, über Alfred Schütz, Jürgen Habermas und Hans Thiersch weitergeführten Diskurs zur Lebenswelt angeknüpft werden.

Wenn Habermas im Anschluss an den Husserl-Schüler Alfred Schütz Lebenswelt als das »Dickicht« von »Hintergrundannahmen, Verlässlichkeiten und Vertrautheiten« (Habermas, 2009: 230) definiert, die dem Individuum als Ressource zur Bewältigung von Handlungssituationen dienen, dann sind diese Vertrautheiten in den tieferliegenden Schichten einer non-dualen Weltanschauung zu finden, die sich eben sehr häufig als Religion darstellt. Die Hirnforschung gibt uns Hinweise darauf, dass Weltanschauungen, Einstellungen und Haltungen Struktur gewordene Erfahrungen sind, die sich durch Verschaltungen im Gehirn verkörpert (»embodied«) haben (vgl. zum Folgenden Huether/Adler/Rüther, 1999; Roth, 2011). Religion kann so gesehen definiert werden als der Teil der Lebenswelt von Menschen, durch den Menschen transreflexiv Bindungen an Werte eingehen, die ihrem Leben Sinn vermitteln. Transreflexiv ist Religion insofern, als hier jenseits der Fähigkeit des Menschen zur verstandesmäßigen Durchdringung eine andere Kommunikations-ebene angesprochen ist, nämlich die der Wahrnehmung, des Schauens und Staunens.

Religion als Teil der menschlichen Lebenswelt

1.2 Entwicklungspsychologische Aspekte: Die Bedeutung von Religion in der kindlichen Sozialisation

Recht des Kindes auf Religion

Sowohl die Entwicklungspsychologie, als auch die sozialwissenschaftliche Theorie des symbolischen Interaktionismus gehen davon aus, dass der Mensch ein dialogisches Wesen ist. Der amerikanische Sozialwissenschaftler Lonnie Athens erläutert, dass sich die Identitätsbildung des Menschen durch innere Selbstgespräche entwickelt. Schon kleine Kinder sprechen mit sich selbst und machen dies auch noch bis zu einem gewissen Alter laut. Sie bringen sich durch spielerische innere Rollengespräche die Auffassungen anderer nahe. Auch die Neurobiologie stellt diese dialogische Grundstruktur des Menschen heraus: Das Gehirn wird durch Beziehungserfahrung strukturiert und geformt. Es ist ein soziales Produkt und somit ein Sozialorgan. Dabei bildet sich die Unterscheidung von Ich und Du, zuerst von Mutter und Nicht-Mutter, langsam heraus und es braucht Zeit, bis das Kind »Ich« sagen kann. Diese noch nicht festen Grenzen zwischen dem eigenen Ich und der Umgebung bringen es auch mit sich, dass Kinder eine enge Verbundenheit mit ihrer gesamten Umwelt, »mit Gott und der Welt« spüren. Ihr Erkenntnis- und Selbstentwicklungsprozess ist aufs Engste mit anderen Menschen und dem Kosmos verbunden. Neurobiologen weisen darauf hin, dass die ersten Lebensjahre zentral sind für die Entstehung

innerer Bilder, die unser Denken, Fühlen und Handeln prägen. Diese Vorstellungen sind eng mit dem Herzen verbunden und lassen sich von Gefühlen nicht trennen. In den ersten Lebensjahren werden die Grundlagen für das Urvertrauen und damit auch für religiöse Grundeinstellungen gelegt. Der Religionspädagoge Friedrich Schweitzer spricht von einem Recht des Kindes auf Religion und meint damit, dass Kinder ein grundlegendes Bedürfnis nach Rückbindung (religio), nach Urvertrauen und Sicherheit haben, dem die Eltern Rechnung tragen sollen (vgl. Schweitzer 2000). Kinder konstruieren sich gerne ihre Welt mit einem lieben Gott und mit Engeln, die sie beschützen. Auch wenn Eltern nicht religiös sind, sind sie aufgefordert, authentisch in Übereinstimmung mit ihren Weltanschauungen diesem Bedürfnis nach Bindung und umfassender, kosmologischer Liebeserfahrung entgegen zu kommen. Wenn Kinder zu früh mit Unsicherheiten, Zweifeln oder gar Brutalität, Krieg und »Familienkrieg« konfrontiert werden, kann sie dies in ihrem Inneren so sehr verunsichern, dass ihre Bindungsfähigkeit und ihr Grundvertrauen ins Leben so beeinträchtigt werden, dass sie nicht alle ihre persönlichen Lebenskräfte und Ressourcen entfalten können.

Aber nicht jede Form von Religiosität tut Kindern gut. Der Psychoanalytiker Tilmann Moser hat 1976 das Buch mit dem Titel »Gottesvergiftung« veröffentlicht. Er beschreibt seine eigene Kindheit, in der er die intensive religiöse Atmosphäre seines Elternhauses als erdrückend empfand. Gott war die neinsagende Autorität, der »big brother«, dem nichts entging und der als Verdoppelung des Über-Ichs und als zusätzliche soziale Kontrolle alles Unvollkommene des jungen Tilmanns sah und negativ bewertete (vgl. Moser 1976). Der islamische Religionspädagoge Mouhanad Khorchide weist in seinen Reden und Beiträgen darauf hin, dass es einen großen Unterschied macht, ob Gott ausschließlich als der Richter gesehen wird, der straft und Buchhaltung führt, oder ob Gott der Inbegriff der Barmherzigkeit und Liebe ist.

1.3 Sozialwissenschaftliche Aspekte

1.3.1 Die Entwicklung hin zu einer globalisierten multireligiösen und post-säkularen Gesellschaft

Insbesondere in den Städten Deutschlands und vieler (west-)europäischer Länder wohnen häufig Menschen mit unterschiedlicher Religion und Menschen ohne Religionszugehörigkeit Tür an Tür. Für die monotheistischen Offenbarungsreligionen des Judentums, Christentums und Islams und auch für einzelne andere Religionen gilt, dass sie einen unbedingten Wahrheitsanspruch vertreten. Damit stellt sich die Frage, wie Menschen mit ihren unterschiedlichen Sinnsystemen und Glaubens-

wahrheiten friedlich zusammen leben können. Oft sind es nicht die unterschiedlichen kulturellen und religiösen Orientierungen selbst, die Konflikte verursachen. Vielmehr führen wirtschaftliche und politische Kämpfe um Einfluss, Macht und Vorrangstellungen zwischen einzelnen einheimischen und neuzugewanderten Gruppen, sowie Erfahrungen von Diskriminierung dazu, dass Konflikte kulturell und religiös »aufgeladen« werden. Wie sehr die Zugehörigkeit zu unterschiedlicher Kultur und Religion zum Streitpunkt und zum Fokus kriegerischer Auseinandersetzungen in Europa wurde, haben wir in der Geschichte erlebt.

Die Vorstellung von kulturell und religiös homogenen Gesellschaften ist eine problematische Zielvorstellung, weil sie zur Ausgrenzung »anderer« Lebensformen und Orientierungen führen kann. In Europa gibt es eine lange Geschichte der Ausgrenzung mit schlimmsten Formen von Diskriminierung, Verfolgung und Mord an politisch Andersdenkenden, Vertreibung, ethnischer Säuberung und der Vernichtung jüdischen Lebens.

Der dreißigjährige Religionskrieg von 1618 bis 1648 führte im Münsteraner und Osnabrücker Religionsfrieden zur Umsetzung des Grundsatzes »cuius regio, eius religio« (wessen Gebiet, dessen Religion), der im Augsburger Religionsfrieden von 1555 verkündet worden war. Nach diesem Grundsatz blieb Deutschland als Land der Reformation mit katholischer und protestantischer Bevölkerung trotzdem weithin religiös homogen, weil die Fürsten bestimmten, welche Religion in ihrem Herrschaftsgebiet herrschte. Wer sich nicht der Religion seines Landesherrn anschließen wollte, musste auswandern. Diese Homogenität war faktisch nie Realität; aber sie war weithin das Leitbild auf Kosten beispielsweise der jüdischen Minderheiten. Wie tief die Sehnsucht nach Homogenität und die Angst vor ihrem Verlust war, zeigte sich auch in den schwierigen Integrationsprozessen nach 1945, als Zwangsausgesiedelte aus Ostpreußen, Schlesien, Pommern und dem Sudetenland gen Westen kamen und sich hier häufig als anderskonfessionelle Minderheit ansiedelten. Aus den katholischen Bekenntnisschulen im Münsterland und Sauerland wurden dann beispielsweise mühsam christliche Gemeinschaftsschulen. Letztlich kann dieser Integrationsprozess als gelungen angesehen werden und die eingewanderten Flüchtlinge haben Deutschland moderner und pluraler gemacht.

Die Arbeitsmigration der »Gastarbeiter« hat dann dazu geführt, dass Deutschland nicht nur ein mehrkonfessionelles, sondern auch ein multireligiöses Land geworden ist. Muslime mit ihren sunnitischen, schiitischen und alevitischen Glaubensrichtungen bemühen sich um einen festen Platz neben den katholischen und den protestantischen Christen, sowie den Menschen ohne Religionszugehörigkeit in der deutschen Gesellschaft, was sich auch in den Projekten zur Einrichtung eines islamischen Religionsunterrichts und der Errichtung islamtheologischer Zentren an deutschen Universitäten niederschlägt. Die kulturelle und weltanschaulich-religiöse Pluralität Deutschlands ist aber keineswegs von allen gewünscht. Deutschland sei ein gespaltenes Land, so meinte Naika Foroutan von der Humboldt-Universität Berlin schon im Anschluss an die Sarrazindebatte und noch vor dem Aufkommen von PEGIDA und vor den Diskussionen um die Aufnahme von Flüchtlingen. Die Trennlinie sieht sie allerdings nicht zwischen Herkunftsdeutschen und denen mit Migrationshintergrund oder zwischen Muslimen und Nichtmuslimen, sondern zwischen Deutschen und ihren jeweiligen Visionen von einer homogenen oder pluralen Zukunft Deutschlands (Foroutan, 2010: 9-15).

Religiöse
Homogenität

Kulturelle und
Weltanschau-
liche religiöse
Pluralität

Voranschreitende Säkularisierung und Revitalisierung des Religiösen

Zwei Tendenzen bestimmen die gesellschaftliche Entwicklung in Bezug auf Religion gleichermaßen: eine voranschreitende Säkularisierung und eine Revitalisierung des Religiösen in neuer, pluraler Form. Die weitergehende Säkularisierung kann an dem kontinuierlich zurückgehenden Kirchenbesuch und dem Schwund der Kirchenmitgliedschaften in den beiden großen christlichen Konfessionen in Deutschland festgestellt werden. Kirchen werden geschlossen und umgewidmet, Pfarreien zusammengelegt, und was vor 20 Jahren nicht vorstellbar war, geschieht in einzelnen Diözesen und Landeskirchen: Kirchlichen Mitarbeiter_innen wird betriebsbedingt gekündigt. Parallel zu dieser Tendenz ist eine Revitalisierung religiösen Denkens und Lebens feststellbar, zum großen Teil jedoch außerhalb festgefügt kirchlicher Institutionen: Der religiöse Büchermarkt boomt; kommerzielle Zentren für Meditation und Spiritualität schießen in Städten wie Pilze aus dem Boden; religiöse Events wie der Weltjugendtag, der evangelische Kirchentag, der Katholikentag sowie evangelikale Events ziehen gerade auch junge Menschen an. Der Begriff des Postsäkularen will deutlich machen, dass Religion durch Säkularisierung nicht einfach verschwindet, dass die Gesellschaft sich vielmehr »auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung einstellt« (Habermas, 2001: 18).

Im Folgenden soll nun dargestellt werden, wie Staaten unterschiedliche Religionen gesellschaftlich integrieren, dabei werden idealtypisch zwei Modelle unterschieden: der französische Laizismus und der amerikanische Weg öffentlicher Religionsausübung.

1.3.2 Der französische Laizismus als Modell der Privatisierung von Religion

Die Religionskriege in Europa im Kontext von Reformation und Gegenreformation, sowie die Machtkämpfe zwischen Kaiser und Papst um die weltliche und geistliche Vorherrschaft machen die Säkularisierung verständlich, die Europa geprägt hat und bis heute prägt. Ursprünglich bezog sich der Begriff der Säkularisierung auf den Reichsdeputationshauptschluss von 1803, der die Enteignung kirchlicher Güter und Besitztümer durch die weltliche Macht und die Abfindung der weltlichen Fürsten für die in Revolutionskriegen verloren gegangenen Besitztümer regelte.

Heute wird der Begriff der Säkularisierung aber umfassender benutzt. Nach José Casanova bezeichnet er Zusammenhänge in dreierlei Richtung: Säkularisierung wird erstens gesehen als Differenzierung der säkularen Sphären (Staat, Wirtschaft, Wissenschaft, ...) und Emanzipierung von religiösen Normen und Werten, zweitens als Privatisierung der Religion, um moderne, demokratische Politik zu ermöglichen und drittens als Rückgang religiöser Überzeugungen und Praktiken (Casanova, 2009: 83-119).

Religionsfreiheit ausschließlich im Privaten

Der Aspekt der Privatisierung von Religion kommt am stärksten im französischen Modell des Laizismus zum Tragen: Es wird Religionsfreiheit in umfassender Weise gewährt, aber ausschließlich im privaten Bereich. Der gesamte öffentliche Bereich soll von Religion freigehalten werden. Es gibt keinen Religionsunterricht in den Schulen; das Tragen religiöser Kleidung (wie der jüdischen Kippa, des christlichen Ordenskloids oder des muslimischen Kopftuchs) in öffentlichen Einrichtungen (bei Lehrer_innen oder Verwaltungsbeamten beispielsweise) ist strikt untersagt. Kreuze sind in öffentlichen Gebäuden nicht zu finden. Mit dieser strikten Trennung von Staat und Religion soll der gesellschaftliche Friede gewahrt bleiben: Alle Franzosen sind vor dem Gesetz gleich; die Unterschiedlichkeit der kulturellen und religiösen Bezüge hat in der Öffentlichkeit keinen Platz. Mit dem Modell des Laizismus verbindet sich weithin auch die Vorstellung, dass Religion vormodern ist und sich

nach und nach auflösen wird. Moderne Menschen sind aufgeklärte, und das heißt in diesem Kontext, unreligiöse Menschen, die nicht mehr die religiösen Mythen und Absolutheitsansprüche für ihr Leben benötigen.

Die terroristischen Anschläge in Paris im Jahr 2015 und 2016 haben in Frankreich eine neue Debatte darüber ausgelöst, ob der Religion nicht doch ein (regulierter) Platz in der Öffentlichkeit ermöglicht werden sollte. Der französische Schriftsteller Michel Houellebecq beschreibt in seinem Roman »Unterwerfung« die säkulare französische Lebenswelt eines Literaturprofessors, der beziehungs- und orientierungslos im Jahr 2022 mit der Islamisierung Frankreichs konfrontiert wird. In einem Interview mit der Wo-

chenzeitung Die ZEIT (Nr. 4, 2015: 15) erläutert er seinen Roman: Auguste Comte »[...] hat vorausgesagt, dass das Zeitalter der Revolution und der Aufklärung von einem neuen religiösen Zeitalter abgelöst werden wird. Diesem Gedanken habe ich immer schon zugestimmt. Eine Gesellschaft ohne Religion ist nicht überlebensfähig. Der Laizismus, der Rationalismus und die Aufklärung, deren Grundprinzip die Abkehr vom Glauben ist, haben keine Zukunft.«

1.3.3 Die Förderung von Religion in der Öffentlichkeit: das US-amerikanische und das deutsche Modell

Das Phänomen der Säkularisierung im Sinne des Rückgangs religiöser Lebenspraxis wird oft als weltweites, mit der Modernisierung der Lebensverhältnisse unweigerlich verbundenes globales Phänomen gesehen. Neben anderen macht der Religionssoziologe José Casanova darauf aufmerksam, dass es sich dabei eher um einen europäischen Sonderweg, um eine Ausnahme handelt (Joas, 2007). In vielen Ländern Afrikas, Asiens und Lateinamerikas, aber auch in einem hochmodernen Staat wie den USA ist Religion ein selbstverständlicher Teil des alltäglichen Lebens. In den USA geben drei Viertel der Bevölkerung an, in irgendeiner Weise an ein Leben nach dem Tode zu glauben (Joas, 2007: 361). Man kann sich die Frage stellen, ob sich der europäische Trend zu einer agnostischen Öffentlichkeit oder das amerikanische Modell einer multikonfessionellen und multireligiösen Gesellschaft auf Dauer als zukunftsfähig erweist. Es erscheint in jedem Fall sinnvoll, einen Vergleich zwischen der religiösen Wirklichkeit der USA und Europas anzustellen. Hans Joas sucht nach Gründen, weshalb es in den USA wohl zu einer Säkularisierung im Sinne einer Trennung von Kirche und Staat, nicht aber zu einer Säkularisierung im Sinne eines Rückgangs von Religion generell kam. Sicherlich spielte eine Rolle, dass die Einwanderer religiös sehr geprägt – zum Teil sogar beispielsweise als Quäker oder religiöse Freidenker in Europa verfolgt – in die USA kamen. Den entscheidenden Grund für die amerikanische Entwicklung sieht er aber darin, dass die USA »seit dem 18. Jahrhundert kein staatlich gestütztes religiöses Territorialmonopol kannten« (Joas, 2007: 364) und dass der reiche Pluralismus von Religionsgemeinschaften »politisch gewollt und kulturell legitimiert« (Joas, 2007: 365) war. Der Verzicht auf religiöse Monopole ermöglichte den freien Wettbewerb der pluralen religiösen Kräfte, und Joas verweist auf den puritanischen Prediger Roger Williams, der schon in den 1630er Jahren in Rhode Island religiöse Freiheit nicht nur für alle christlichen Konfessionen, sondern auch »für Juden, Heiden und Türken« garantierte (Joas, 2007: 366). Während in Europa Religionsgemeinschaften angesichts der von ihnen vertretenen Monopolansprüche in Schranken gewiesen und – am deutlichsten in Frankreich – aus der Öffentlichkeit in die Privatsphäre verwiesen wurden, fühlten und fühlen sich in den USA religiöse Gemeinschaften ermutigt, sich in die Öffentlichkeit einzubringen. Die »anhaltende religiöse Vitalität der USA« sieht Joas in diesem Umstand begründet.

Multikonfessionelle und multireligiöse Gesellschaft

Deutschland nimmt eine Zwischenposition zwischen dem französischen Laizismus und dem amerikanischen Modell eines multireligiösen Nebeneinanders ein: Anders als in Frankreich dürfen sich Religionen in der Öffentlichkeit einbringen (z. B. mit katholischem, evangelischem, sunnitisch-muslimischen und alevitischem Religionsunterricht), aber anders als in den USA wird diese öffentliche Religionspraxis staatlich reguliert und auf ihre Verfassungskonformität hin überprüft. Es gilt die Regel, dass die staatlichen Schulbehörden regelmäßig die Lehrpläne und die Lehrpraxis privater Schulen überprüfen, was für die Gewährleistung eines pluralitätsoffenen, differenzfreundlichen Unterrichts als absolut notwendig erscheint.

1.4 Religionswissenschaftliche Aspekte

1.4.1 Die dunkle und die helle Seite von Religion

Religionsgemeinschaften sind Gruppen mit einer hohen Bindungskraft. In traditionalistischen Gesellschaften und Milieus wird die Ablösung von dieser Gemeinschaft oft sozial und auch metaphysisch sanktioniert: Wer in eine andere Religion konvertiert oder sich von jeder Religion löst, kann aus dem Familienverband ausgeschlossen werden und ihm wird mit der ewigen Verdammnis gedroht. Das ist die dunkle Seite von Religion, die nicht ausgeblendet werden darf. Religion wurde von den Herrschenden immer schon als ein Faktor gesehen, der als Zuchtmittel und Herrschaftsinstrument zum Gefügigmachen genutzt werden konnte.

Ansprechen
emotionaler
Tiefenschichten

Gerade weil Religion die emotionalen Tiefenschichten des Menschen anspricht, kann sie bei Menschen Fanatismus und Hass produzieren. Wenn das Terrornetzwerk des Islamischen Staats Frauen versklavt und Kinder missbraucht und verkauft, dann geschieht dies als quasi religiöser Akt in dem Wahn, so etwas tun zu dürfen, weil man für die unfehlbar richtige Sache kämpft und dem Feind als dem absolut Bösen alles Schlimme zufügen darf.

Es wäre aber falsch, Religion auf ihre dunkle Seite zu reduzieren: Religion kann auch ein Faktor der Selbstermächtigung der Unterdrückten sein: Das Vertrauen auf ihren Gott Jahwe ermutigte die Israeliten, sich gegen die Sklaverei in Ägypten zur Wehr zu setzen. Das Civil Rights Movement in den USA mit Martin Luther King bezog sich auf diese Befreiungserfahrung ebenso wie die Theologie der Befreiung in Lateinamerika. Bei der friedlichen Revolution in der DDR im Jahr 1989 waren die Montagsgebete Ausgangspunkt für anschließende Großdemonstrationen. Horst Sindermann vom SED-Zentralkomitee bekannte vor seinem Tode: »Wir waren auf alles vorbereitet, nur nicht auf Kerzen und Gebete« (Führer o. J.). Religion kann emanzipatorisch wirken und in Menschen Resilienzkraft freisetzen, wenn sie aus ihren Quellen heraus Menschen jedweder Herkunft würdigt und sich von daher pluralitätskompatibel und respektvoll gegenüber andersdenkenden Menschen und Traditionen zeigt.

1.4.2 Die exklusive, inklusive, plurale und perspektivische Sichtweise auf andere Religionen

Vier Sichtweisen auf andere Religionen sollen hier unterschieden werden, und zwar die exklusive, inklusive, plurale und perspektivische. In allen drei monotheistischen Religionen gibt es exklusive Strömungen, die die eigene Religion als die einzig akzeptable halten und alle anderen Religionen abwerten und für grundlegend

falsch halten. Exklusiv orientierte Juden deuten die theologische Aussage der Auserwählung des Volkes Israel dann in dem Sinne, dass sie die einzige Wahrheit besitzen. Für exklusiv denkende Katholiken gilt in dieser Perspektive der Grundsatz »nulla salus extra ecclesiam«: kein Heil außerhalb der Kirche. Das war herrschende katholische Lehre bis zum II. Vatikanischen Konzil. Muslime einer exklusiven Ausrichtung betonen, dass der Islam mit Mohammed als dem Siegel der Propheten die zuletzt geoffenbarte und deshalb einzig wahre Religion darstellt und dass alle anderen Religionen grundsätzlich abzulehnen seien.

Exklusivistische Religionsformen sind nicht von vorneherein gewaltorientiert. Die Amish People (Hutterer) beispielsweise praktizieren in den USA mit ihren strengen Kleider- und Lebensstilverordnungen eine extreme Form christlichen Exklusivismus und sind dabei gesellschaftlich gesehen absolut friedlich. Trotzdem beinhaltet ihr Exklusivismus ein Gewaltpotenzial beispielsweise gegenüber ihren Kindern, die keine Freiheit haben, sich als Heranwachsende und Erwachsene andersreligiös zu orientieren, ohne die Beziehung zu ihrer Familie aufs Spiel zu setzen. »Exklusivismus bedeutet nichts anderes als Ablehnung des Anderen« (Khorchide, 2015: 201) und darin liegt ihr Diskriminierungs- und Gewaltpotenzial.

Für moderne Menschen, die die religiöse Pluralität wahrnehmen und wertschätzen, ist der in homogenen Lebenswelten oft vorherrschende Gedanke abwegig, die eigene Religion sei die einzig wahre und alle anderen Religionen seien falsch. Das inklusive Denken unterscheidet sich von diesem Standpunkt. Es hält am Gedanken der Einzigartigkeit und Unüberholbarkeit der eigenen Religionen fest, erkennt aber an, dass auch andere Religionen Wahrheiten enthalten. In der katholischen Kirche verbindet sich das inklusive Modell des Religionsverständnisses mit dem Namen des Theologen Karl Rahner, der während des II. Vatikanischen Konzils mit dem Begriff des »anonymen Christen« eine bedeutsame Öffnung weg vom Exklusivismus auf den Weg brachte. Für Rahner bleibt Jesus Christus die letzte Norm. Aber Menschen können auch, ohne Christus zu kennen, nach den von Christus verkündeten und gelebten Maximen handeln und werden damit – quasi als anonyme Christen – dem Anspruch des Evangeliums gerecht: »Was ihr den geringsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan« (Mt 25, 40). Im inklusiven Religionsmodell 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 vor dem Hintergrund des eigenen Glaubensverständnisses.

Während das inklusive Religionsmodell auch schon den Gläubigen aller Religionen gleiche Rechte im Dialog zuspricht, geht das plurale Religionsmodell noch weiter. Über eine formale Toleranz hinaus wird hier auch inhaltliche Toleranz geübt und gesagt, dass andere Religionen ihre Anhänger ebenso wirksam und erfolgreich zur Wahrheit und zum Heil führen können wie die eigene Religion (Knitter, 1998: 68).

Was die für andere Religionen offenen, in der eigenen Religion verwurzelten Menschen unterschiedlicher Herkunft verbindet, nennt Peter L. Berger die »Ökumene der gemilderten Unsicherheit«. Damit meint er die Menschen, die in ihrer Religion Wahrheit finden, aber den Gedanken zulassen, dass sie nicht die ganze Wahrheit besitzen, dass sie irren können und dass andere Religionen etwas Wichtiges entdeckt haben könnten, was in der eigenen Religion so möglicherweise nicht zum Ausdruck kommt (Berger, 1999: 238 f.). Ähnliche Überlegungen wie

Religionsmodelle

Peter L. Bergers Gedanke der »gemilderten Unsicherheit« finden sich bei Tomáš Halik. Keine Religion ist nach Halik alleinige Inhaberin der Wahrheit. Er zitiert Rocco Butiglione, nach dessen Aussage die Wahrheit ein Buch ist, das noch keiner zu Ende gelesen hat. Halik vertritt einen Perspektivismus,

»der anerkennt, dass meine Sicht und Erkenntnis zwangsweise durch die Stelle eingeschränkt und geprägt ist, wo ich stehe und woher ich schaue, durch all die geschichtlichen, kulturellen, sozialen und psychologischen Einflüsse, denen ich (oft unbewusst) ausgesetzt (ausgesetzt) bin, sodass meine Sicht immer schon eine Interpretation ist« (Halik, 2011: 68).

Die Wahrheit ist für Halik ein Geheimnis und die Hingabe an die Wahrheit muss mit dem Respekt für die Wahrheit des Anderen verbunden sein. Mouhanad Khorchide betont als Muslim, dass kein Mensch im Besitz der ganzen Wahrheit ist. Die Wahrheit bleibt für den Menschen unbegreifbar, so wie Gott für den Menschen nicht fassbar ist. Für den gläubigen Menschen ist Gott die Wahrheit (Khorchide, 2015: 237).

Perspektivismus

Der Perspektivismus gibt nicht den Wahrheitsanspruch der eigenen Religion auf, kann aber darauf verzichten, den anderen Religionen ihren Wahrheitsanspruch abzusprechen. Vom Standpunkt eines kritischen modernen Denkens aus erscheint es als eine verständliche menschliche Neigung, den eigenen Glauben an eine absolute transzendente Wirklichkeit als unüberholbar, unvergleichlich und einzigartig darzustellen. Wer dieses Denken kritisch hinterfragt, tut sich schwer damit zu argumentieren, der Absolutheitsanspruch der anderen Religionen sei menschliche Konstruktion und nur der eigene Absolutheitsanspruch sei göttlicher Natur. Vielleicht kann man den Glauben an die Besonderheit der eigenen Religion mit der Erfahrung einer Familienforscherin vergleichen, die in Interviews die Beziehung von fünf Geschwistern zu ihrer verstorbenen Mutter untersuchte. Jede/r einzelne der fünf Geschwister erklärte, sie oder er sei der festen Überzeugung, das Lieblingskind der Mutter gewesen zu sein. Mit Bezug auf die fünf Lieblingskinder der Mutter lässt sich für das religiöse Selbstverständnis ableiten, dass es nicht nötig ist, den besonderen Anspruch der eigenen Religion aufzugeben, aber dass es ebenso wenig nötig ist, andere Religionen im Vergleich abzuwerten. Religionssensible Soziale Arbeit hat eine Aufgabe darin, der Abwertung von Menschen und Gruppen mit »anderen« Lebensentwürfen, Weltanschauungen und Religionen vorzubeugen.

2 Religionssensible Soziale Arbeit: Handlungsaspekte

Religionssensible Soziale Arbeit knüpft an der jeweiligen religiösen Lebenswelt der Menschen und Gruppen an, mit denen Soziale Arbeit konfrontiert ist. Je nach Handlungsfeldern können unterschiedliche Formen religionssensibler Sozialer Arbeit unterschieden werden. Im Folgenden werden hierzu einzelne Beispiele aus der Schulsozialarbeit, der Jugendsozialarbeit und der Gemeinwesenarbeit aufgezeigt.

Im alltäglichen Leben sitzen in den Schulen Kinder unterschiedlicher Religion und Weltanschauung in einem Klassenraum zusammen, am Arbeitsplatz stoßen Menschen auf Kolleg_innen anderer Herkunft. Hier gibt es Berührungspunkte bei ganz basalen Fragen: Wie ist die Betriebskantine auf die Essgewohnheiten der Besucher_innen eingestellt? Nehmen Schulen und Arbeitgeber Rücksicht auf Festtage in den verschiedenen Religionen? Entstehen möglicherweise Konflikte durch unterschiedliche kulturelle und religiöse Gewohnheiten? Sind Eltern »frommer« freikirchlich-christlicher oder muslimischer Herkunft mit der Art und Weise

einverstanden, wie koedukativer Sport- und Schwimmunterricht stattfindet? Hier werden Sensibilität und ehrliche Offenheit erwartet. Sensibilität zeigen Lehrkräfte und Schulsozialarbeiter_innen, die Eltern ermutigen, ihre Bedenken auszusprechen, die ihnen zuhören und mit ihnen nach praktikablen Lösungen suchen. Zur Offenheit gehört, Eltern die Notwendigkeit von Sport- und Schwimmunterricht für ihre Kinder zu vermitteln, die Bedeutung des Einübens respektvollen Umgangs von Mädchen und Jungen untereinander nahe zu bringen und auch die schulischen Grenzen bei der Organisierbarkeit geschlechtergetrennten Unterrichts zu erläutern und nicht das Abmelden der Kindern vom Schwimmunterricht, beispielsweise aus Bequemlichkeit, zu dulden.

Eine weitere Form gezielter professioneller Intervention bezieht sich auf die Jugendsozialarbeit: In einer rheinischen Kleinstadt brachten Sozialarbeiter russlanddeutsche Jugendliche und türkischstämmige Jugendliche nach Auseinandersetzungen zusammen und übten mit ihnen ein, wie man sich mit Respekt begegnet, selbst wenn man sich nicht mag. »Wenigstens die Namen sollt Ihr voneinander kennen und Euch anständig grüßen.« Andernorts organisierte ein in einer evangelischen Freikirche engagierter Student, der wegen seiner Art und wohl auch wegen seiner südländischen Herkunft von vielen Jugendlichen mit Migrationshintergrund in der Stadt akzeptiert wird, regelmäßig Aktivitäten mit Jugendlichen unterschiedlicher religiöser Herkunft. So fuhr er zu einem Bundesligafußballspiel mit einer Gruppe, die zur Hälfte aus russlanddeutschen mennonitischen Jugendlichen bestand und zur anderen Hälfte aus muslimischen Jugendlichen arabischer und türkischer Herkunft.

In Bürgerinitiativen, bei städtischen Festen und jeder Art von öffentlicher Aktion macht es Sinn, die »Diversityfrage« zu stellen: Wer ist vertreten? Wer fühlt sich möglicherweise ausgegrenzt: Junge oder Alte, Hartz IV-Empfänger oder Gutbürgerliche, Männer oder Frauen, Menschen unterschiedlicher sexueller Orientierung, »Altdeutsche« oder zugewanderte »Neudeutsche«, Christen, Muslime, Anders- oder Nichtreligiöse ...? Das gemeinsame Engagement in bürgerschaftlichen Initiativen hilft, Vertrauen zwischen Menschen unterschiedlicher Herkunft aufzubauen. Dadurch können sie zu Brückenbauern zwischen gesellschaftlichen Gruppen werden, die sonst wenig Kontakt miteinander hätten oder sich vielleicht sogar aus dem Wege gingen.

Wichtig sind die kulturelle und religiöse Reflexion, um Stereotypenbildung und Vorurteilen durch präventive und aufarbeitende Antidiskriminierungsarbeit abzuwehren. Untersuchungen der Shell-Jugendstudie, des Bielefelder Instituts zu Fragen der gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit wie auch andere Studien machen auf erschreckende Art und Weise deutlich, wie stark Vorurteile und Feindbilder quer durch alle sozialen Schichten und in allen Altersgruppen vertreten sind.

Präventiv kann man Vorurteilen und Feindbildern durch Begegnungen vorbeugen, beispielsweise durch gemeinsame kulturelle und religiöse Feiern. Gerade eine plural verfasste Gesellschaft braucht gemeinsame Rituale, einen sozialen Kitt, der Menschen und Gruppen über alle Unterschiede hinweg zusammen hält. Wie feiert eine Schule, in der Schüler_innen unterschiedlicher nationaler, kultureller und weltanschaulich-religiöser Herkunft vertreten sind, den Schuljahresabschluss, die Einschulung ihrer neuen Schüler_innen und die bestandenen Prüfungen ihrer Absolvent_innen? Wie trauert eine Stadt über Menschen, die bei einer Umweltkatastrophe oder einem Flugzeugabsturz ums Leben gekommen sind? Welche Rituale findet sie? Man kann sich auf den kleinsten gemeinsamen Nenner – bei einer

Formen
gezielter pro-
fessioneller
Intervention

Trauerfeier ist das oft die Schweigeminute – einigen, oder man gibt den betroffenen Menschen verschiedener weltanschaulicher und religiöser Tradition die Chance, in ihrer je eigenen religiösen (oder auch säkularen) Sprache sich nebeneinander auszudrücken und die Andersgläubigen nehmen respektvoll Anteil.

Es bleibt zu wünschen, dass sich die Gesellschaft öffnet, um den unterschiedlichsten weltanschaulichen und religiösen Gruppierungen und Gemeinschaften einen Platz zur Entfaltung zu bieten. Die einzelnen kulturellen und religiösen Gruppierungen, Kirchen und Religionsgemeinschaften sind aufgerufen, innerhalb ihrer eigenen Reihen und miteinander im Austausch gegen fundamentalistische Verengungen die Weite der je eigenen Traditionen in Erinnerung zu rufen. In diesem Austausch und auch im friedlichen Austragen von Konflikten kann dann die Bindungskraft der Gesellschaft deutlich werden, einer Gesellschaft, die sich darin einig ist, dass Pluralität als Bereicherung zu sehen ist, wenn sie vom Respekt vor den jeweils anderen Auffassungen getragen ist.

3 Weltanschaulich-religiöse Selbstkompetenz

Professionelle Kompetenzen für eine religionssensible Soziale Arbeit beziehen sich auf *fundierte Grundlagenwissen* über die kulturellen und religiösen Zusammenhänge, die die Lebenswelt der in der Sozialen Arbeit vertretenen Menschen und Gruppen prägen, die *Kenntnis von Konzepten und Methoden* im jeweiligen Arbeitsfeld, um angemessen religiös sensibel handeln zu können und *weltanschaulich-religiöse Selbstkompetenz*.

Fundierte
Grundlagen-
wissen

Zum fundierten Grundlagenwissen gehören nicht nur Inhalte wie auf Muslime bezogen die fünf Säulen des Islam, sondern auch die im ersten Abschnitt genannten religionswissenschaftlichen, religionssoziologischen und religionspsychologischen Aspekte. Wenn die unterschiedlichen subkulturellen und milieuspezifischen Ausprägungen, die jede Religion in sich hat, von Sozialarbeiter_innen und Sozialpädagog_innen nicht wahrgenommen werden, besteht die große Gefahr, dass – oft ungewollt – aus ihrem stereotypem Vorwissen Etikettierungen und Vorurteile entstehen, die Barrieren zu den Menschen aufbauen und dass deren Lebenswelt nicht verstanden wird.

Für das Studium der Sozialen Arbeit ergibt sich hieraus die dringende Notwendigkeit, Professuren für Religionswissenschaft in der Sozialen Arbeit einzurichten.

Religionssensible Handlungskompetenz umfasst u.a. Verhaltenssicherheit im interreligiösen Kontext. Verhaltenssicherheit beginnt bei der Sprache: Gleiche Wörter und Begriffe haben möglicherweise sehr unterschiedliche Bedeutungen. »Krankheit« wird im westeuropäischen Kontext vorrangig als eine in der Person liegende endogene Störung wahrgenommen. In den Lebenswelten einzelner mediterraner und afrikanischer Migrant_innen werden Krankheiten möglicherweise als Ausdruck zwischenmenschlicher Konflikte gedeutet, als Störung von Beziehungen oder sie sehen diese Störung magisch-religiös zum Beispiel durch den »bösen Blick« verursacht. Religiös sensible Soziale Arbeit erfordert eine besondere Anstrengung, Lösungen nicht vorschnell einzuführen. In dieser Anstrengung steckt auch eine Chance. Durch spezifisches Nachfragen beispielsweise (»Was sagt Ihr Glaube dazu?«) werden neue Kommunikationsmöglichkeiten eröffnet.

Weltanschaulich-religiöse Selbstkompetenz einer Sozialarbeiterin oder eines Sozialpädagogen beinhaltet zuerst einmal die Auskunftsfähigkeit über die eigene weltanschauliche oder religiöse Prägung. »Woran glaubst Du?« wird in Jenny

Erpenbecks Roman »GEHEN, GING, GEGANGEN« (2015) der emeritierte Literaturprofessor gefragt, der sich als ehrenamtliche Helfer in der Flüchtlingsarbeit engagiert, und die Frage bringt ihn in Verlegenheit. Sich selber der eigenen weltanschaulichen Wurzeln zu erinnern, die religiös-weltanschauliche Prägung der Großeltern und Eltern zu kennen und die Entwicklung hin zu den eigenen Überzeugungen und Werten zu reflektieren, sollte selbstreflexiver Teil eines jeden Studiums der Sozialen Arbeit sein. Selbstkompetenz bezieht sich auf die Entwicklung einer Beziehung zu sich selbst. Diese Beziehung zu sich selbst kann mit dem Begriff der Spiritualität gefasst werden. Der Begriff der Spiritualität stammt aus religiösen Kontexten, kann aber auch über den religiösen Zusammenhang hinaus definiert werden als ein Weg, dem Bedürfnis nach dem Ruhem in sich, der Sehnsucht nach dem Absoluten und nach dem Sinn im Tun auch dort, wo Menschen scheitern, nachzuspüren (vgl. Freise / Khorchide i.E.). Spiritualität bezieht sich auf einen transreflexiven Weg der Wirklichkeitsdurchdringung, durch den Menschen Bindungen an Werte eingehen und Sinn in ihrem Leben erfahren. Die Phänomenologie und insbesondere ihr Vertreter Emmanuel Lévinas verweisen darauf, dass sich eine solche Wirklichkeitsdurchdringung eben nicht in erster Linie durch Reflexion, sondern vornehmlich durch Wahrnehmung, Schauen und Staunen entwickelt (Lévinas 1998). Das braucht Rituale und Übungen. Nicht von ungefähr zeigt sich gerade auch unter Studierenden und Fachkräften der Sozialen Arbeit ein großes Interesse an Angeboten zu Achtsamkeitsübungen und Meditation, in denen Haltungen des Respekts, der Empathie und Unvoreingenommenheit eingeübt werden. Die Entwicklung einer eigenen religiösen oder agnostischen Spiritualität stellt zugleich einen Schutz gegen die Gefahr eines burn-out dar.

Entwicklung
eigener Spiritua-
lität

4 Fazit

Professionelle religiöse Kompetenz in der Sozialen Arbeit zeigt sich darin, dass Sozialpädagog_innen und Sozialarbeiter_innen Kenntnis haben von den religiösen Bezügen, die die Lebenswelt der Menschen prägen, mit denen sie arbeiten. Sie haben in ihren Feldern der Einzelberatung, Bildung, Gruppen- und Gemeinwesenarbeit »skills« erlernt, wie sie professionell Handlungssituationen gestalten können. Ihre Haltung ist von Respekt, Empathie und Unvoreingenommenheit geprägt. Sie haben ihre eigenen Einstellungen zu Religions- und Weltanschauungsfragen kritisch reflektiert, können Auskunft über ihre Einstellungen geben und sind auch in der Lage, in einen Konflikt zu gehen, wenn beispielsweise fundamentalistische Auffassungen vertreten werden. Fachkräfte der Sozialen Arbeit entwickeln eine persönliche – religiös oder agnostisch geprägte – Spiritualität. Grundständige Studiengänge der Sozialen Arbeit sind bisher – außer vielleicht an einzelnen konfessionellen Hochschulen – noch nicht darauf eingestellt, Kompetenzen einer religionssensiblen Sozialen Arbeit zu fördern. Postgradual kann auf den im März 2015 gestarteten berufsbegleitenden Master Interreligiöse Dialogkompetenz verwiesen werden (www.interreligioser-master.de).

Literatur

- Berger, P. L., 1999: Der Pluralismus und die Dialektik der Ungewissheit. In: Becker, D./ Brakemeier, G.: Globaler Kampf der Kulturen?: Analysen und Orientierungen, Stuttgart
- Casanova, J., 2009: Europas Angst vor der Religion, Berlin
- Erpenbeck, J., 2015: GEHEN, GING, GEGANGEN, München
- Foroutan, N., 2010: Neue Deutsche, Postmigranten und Bindungs-Identitäten. In: Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ), 46/47/2010: 9-15
- Freise/Khorchide (i.E.): Zur Bedeutung von Spiritualität im Christentum und Islam für die Soziale Arbeit. In: K. Bock/M. Dörr/H. Günther Homfeldt/J. Schulze-Krüdener/W. Thole (Hrsg.): Grundlagen der Sozialen Arbeit
- Gellner, C., 2008: Der Glaube der Anderen. Christsein inmitten der Weltreligionen, Düsseldorf
- Habermas, J., 2001: Der Riss der Sprachlosigkeit. In: Frankfurter Rundschau Nr. 240 vom 16. Oktober 2001: 18
- Habermas, J., 2009: Sprachtheoretische Grundlegung der Soziologie, Frankfurt/M.
- Halík, T., 2011: Zu theologischen und philosophischen Voraussetzungen des interreligiösen Dialogs aus christlicher Sicht. In: J. Freise/M. Khorchide (Hrsg.): Interreligiosität und Interkulturalität. Herausforderungen für Bildung, Seelsorge und Soziale Arbeit im christlich-muslimischen Kontext, Münster: 65-78
- Huether, G./Adler, L./Rüther, E., 1999: Die neurobiologische Verankerung psychosozialer Erfahrungen in: Zeitschrift für Psychosoziale Medizin und Psychotherapie Heft 1, 1999: 1-17
- Joas, H., 2007: Die religiöse Lage in den USA, in: H. Joas/K. Wiegandt (Hrsg.): Säkularisierung und die Weltreligionen. 2. Auflage, Frankfurt am Main: 358-375
- Joas, H., 2012: Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Freiburg
- Khorchide, M., 2015: Gott glaubt an den Menschen, Freiburg
- Knitter, P. F., 1998: Die Zukunft der Erde. Die gemeinsame Verantwortung der Religionen, München
- Lévinas, E., 1998: Die Spur des Anderen. Studienausgabe, Freiburg/München
- Roth, G., 2011: Bildung braucht Persönlichkeit. Wie Lernen gelingt, Stuttgart
- Moser, T., 1977: Gottesvergiftung. 3. Auflage, Frankfurt
- Schweitzer, F., 2000: Das Recht des Kindes auf Religion, Gütersloh
- von Spiegel, H., 2013: Methodisches Handeln in der Sozialen Arbeit. Grundlagen und Arbeitshilfen für die Praxis. 5. vollständig überarbeitete Auflage, München und Basel

Verf.: Prof. Dr. Josef Freise, Katholische Hochschule NRW, Abt. Köln, Wörthstr. 10,
50668 Köln
E-Mail: j.freise@katho-nrw.de