

Michael Schüßler

Selig die Straßenkinder

Perspektiven systemtheoretischer Sozialpastoral

Matthias-Grünewald-Verlag



Der Matthias-Grünwald-Verlag
ist Mitglied der Verlagsgruppe engagement

**Die Deutsche Bibliothek – Bibliografische Information der
Deutschen Bibliothek**

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© 2006 Matthias-Grünwald-Verlag, Ostfildern
www.gruenewaldverlag.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Umschlag: Redaktionsbüro Werkmeister, Mainz
Gesamtherstellung: Matthias-Grünwald-Verlag der Schwabenverlag AG

ISBN-10: 3-7867-2603-5
ISBN-13: 978-3-7867-2603-6

INHALT

EINLEITUNG.....	13
------------------------	-----------

A. DISKURSIV-METHODISCHE STANDORTBESTIMMUNGEN.. 23

I. Genese und Diskurs diakonischer Kinder- und Jugendhilfe 24

1. Genese der kirchlichen Kinder- und Jugendhilfe	24
1.1 Von der frühen Gemeinde bis Don Bosco.....	24
1.2 Jugendfürsorge im katholischen Milieu	31
1.3 Von der Heimerziehung zur Pluralität von Hilfeformen	34
2. Diakonische Jugendarbeit oder Theologie der Jugendhilfe?	44
2.1 Grundkonflikte der „diakonischen“ Jugendarbeit	44
2.2 Dekonstruktion der „Option für die Armen“?	50
2.3 Das „Zweitstrukturproblem“ kirchlicher Jugendarbeit.....	55
2.4 Option für die ärmere Jugend	57
2.5 Ansätze einer theologischen Theorie der Jugendhilfe	59
2.6 Fragmente einer Pastoral der Kinder „am Rande“	61
2.7 Resümee und Perspektiven für den Fortgang der Arbeit.....	65

II. Der Diskurs der Sozialpastoral 67

1. Sozialpastoral nach Mette/Steinkamp	67
2. Sozialpastoral – fundamentalpastoral beobachtet (O. Fuchs)	77
3. Sozialpastoral - postmodern beobachtet (M. Widl).....	83
4. Sozialpastoral - sozialarbeiterisch beobachtet (R. Krockauer).....	88
5. Resümee: Sozialpastoral in komplexer Gesellschaft.....	93

III. Praktische Theologie zwischen Konzil und Systemtheorie 97

1. Warum Luhmanns Systemtheorie?.....	97
2. Zur praktisch-theologischen Rezeption der Systemtheorie Luhmanns	101
2.1 Kritische Würdigung handlungstheoretischer Pastoraltheologie	101
2.2 Systemtheoretische Einsichten - Erläutert an den Konflikt-	
punkten mit der Praktischen Theologie	103
3. Zur systemtheoretischen Basis des II. Vatikanums	115
3.1 Von Zeichen und Systemen.....	115
3.2 Die Polarität des Konzils als System-Umwelt-Differenz.....	118
3.3 Dogma und Pastoral als Selbstbeschreibungen kirchlicher	
System/Umwelt-Differenz.....	123
3.4 Pastoral nach dem Konzil und an den Grenzen der Systeme	125
3.5 Theologische Optionen im Konzept struktureller Kopplungen.....	128
4. Methodik zwischen Konzilshermeneutik und Systemtheorie	134
4.1 Vom Dreischritt zur Kontextualisierung christlicher Offenbarung	134
4.2 Über die Relevanz christlich-theologischer Begriffe	138
4.3 Konsequenzen für das weitere Vorgehen	147

B. LOKALE ERKUNDUNGEN IN BRASILIEN	151
I. Brasilien – Land der Kontraste, Land der Straßenkinder	151
1. Persönliche Wahrnehmungen und Erfahrungen	151
2. Ungleichheit in Brasilien – Phänomene und Differenzierungen	152
3. Die Utopie einer Verfassung: Exklusion statt Wohlfahrtsstaat	155
4. Migration: Landflucht, Landkonflikte und die Landlosenbewegung ...	158
5. Verstädterung, Favelas, Recht auf Wohnen	159
6. Familien, Machismo und Exklusion	160
7. Kinder und Jugendliche: Aufwachsen in Exklusion	162
II. Straßenkinder in Brasilien	166
1. Historische Aspekte	166
1.1 Von europäischen Traditionen zu brasilianischen Problemen	166
1.2 Kurze Geschichte der Straßenkinder am Beispiel São Paulo	170
2. Wer sind die Straßenkinder Brasiliens?	173
3. Zur Problematik wissenschaftlicher Wahrnehmung	176
4. Zur Lebenssituation von Straßenkindern	178
4.1 Auf der Straße arbeitende Kinder (Kinder auf der Straße)	178
4.2 Auf der Straße lebende Kinder (Kinder der Straße)	179
4.2.1 Tag und Nacht auf der Straße	179
4.2.2 Gruppen, Banden und soziale Beziehungen	181
4.2.3 Kriminalität und Drogenhandel	183
4.2.4 Drogenkonsum	185
4.2.5 Mädchen, Jungen und sexuelle Ausbeutung	186
4.2.6 „Tötet unsere Kinder nicht“: Gewalt gegen Straßenkinder	189
III. Hilfe zwischen staatlicher Autorität und innovativer NGO	192
1. Der rechtliche Rahmen: Das neue Kinder- und Jugendgesetz	192
2. Objekt- und subjektorientierte Hilfeansätze	195
3. Von staatlichen Erziehungsheimen und offenen Projekten	196
4. Die nicht-staatlichen Projekte: Das Projekt Axé	200
5. Straßenkinderarbeit als Soziale Bewegung	203
IV. Die prophetische Rolle von Theologie, Kirche und Sozialpastoral im Kontext Straßenkinder	205
1. Der Weg der brasilianischen Kirche zu den Ausgeschlossenen	206
2. Befreiung, Sozialpastoral und Option für die Jugend	208
3. Mystik und Pädagogik der „Pastoral do Menor“	213
4. Paulo Freire und die Pädagogik der Befreiung	217
5. Liturgie und Spiritualität des Lebens in der brasilianischen Straßenkinderpastoral – Das Beispiel der „Reconciliação do Menor“ ..	220
6. Einige kritische Verdachtsmomente	226
7. Die Chácara von Quatro Pinheiros – Ein exemplarischer Ort für Straßenkinder zwischen NGO, Basisbewegung und Kirche	231

7.1 Die „Comunidade Profeta Elias“ und ihre Kinderarbeit	231
7.2 Von präventiver Stadteitarbeit zur Straßenpädagogik.....	233
7.3 Die Chácara – Ein Ort des Lebens und Lernens.....	236

C. LOKALE BEOBACHTUNGEN UND REFLEXIONEN AUS DEUTSCHLAND 242

I. Straßenkinder in Deutschland - Begriff und Diskurs..... 242

1. Historische Spurensuche	242
1.1 Straßenjungen, Straßenmädchen und wilde Cliques.....	242
1.2 Von Außreißern zu Straßenkindern.....	245
2. Kontrastiver Überblick über den Begriffsdiskurs „Straßenkind“.....	247
3. Differenzierungen.....	251
3.1 Die Straße der Straßenkinder.....	251
3.2 Kinder, Jugendliche oder junge Erwachsene?.....	253
3.3 Obdachlose Kinder und Jugendliche?	254
3.4 Zur Anzahl von Straßenkindern	256
3.5 Illegal im Abseits? Zur rechtlichen Situation	258
3.6 Straßenkinder als Konstruktion der Massenmedien?	260
4. Möglichkeiten einer differenzierten Definition.....	263

II. Sozialwissenschaftliche Wahrnehmung und theologische Deutung . 266

1. Straßenkinder in sozialwissenschaftlicher Wahrnehmung	266
1.1 Straßenkinder im Horizont gesamtgesellschaftlicher Analysen	267
1.1.1 Straßenkinder auf der Schattenseite der Individualisierung	267
1.1.2 Exklusionsdynamiken in komplexer Gesellschaft.....	274
1.2 Straßenkinder im Licht sozialpädagogischer Erklärungsvarianten	283
1.2.2 Zum Stand der Forschung: Multiples Problemverhalten.....	289
1.2.3 Das sozialwissenschaftliche Paradigma: Abweichendes Verhalten	292
1.3. Ethnographisch-empirische Zugänge zu Straßenkindern.....	295
1.3.1 Zur Methodik der vorliegenden Studien.....	295
1.3.2 Der Weg auf die Straße	298
1.3.2.1 Zu bisherigen Sozialisierungserfahrungen	298
1.3.2.2 Schule, Jugendhilfe, Therapie	301
1.3.2.3 Erste Fluchten auf die Straße.....	302
1.3.3 Das Leben auf der Straße.....	304
1.3.3.1 Von der Normalität „unsichtbarer“ Straßenkinder	304
1.3.3.2 (Über)lebensstrategien der Straße	306
1.3.3.3 Gruppenprozesse, Cliques und Szenen	311
1.3.3.4 Jungen und Mädchen auf der Straße	313
2. Straßenkinder im Licht biblischer Offenbarung.....	319
2.1 Reich Gottes: Eine Kritik gesellschaftlicher Exklusion	320
2.1.1 Das Reich Gottes als zentrale Botschaft Jesu.....	321

2.1.1.1 Historische Grundlagen der „Basilea“	322
2.1.1.2 Die Basilea als Gegenwart des zukünftigen Heils.....	324
2.1.1.3 Die Basilea als ungeschuldetes Geschenk Gottes	326
2.1.1.4 Die Konkretisierung der Basilea durch die Praxis Jesu ..	327
2.1.2 Ausgegrenzt auf der Straße, aber von Gott her im Zentrum ..	328
2.1.2.1 Die Parteilichkeit der Basilea für die Ausgegrenzten	328
2.1.2.2 Die Parteilichkeit der Basilea für Straßenkinder.....	330
2.1.3 Ausgegrenzt als Kinder, aber von Gott her im Zentrum	332
2.1.3.1 Zur Entdeckung der Kinder im Neuen Testament.....	332
2.1.3.2 Die Situation von Kindern zur Zeit Jesu	333
2.1.3.3 Jüngerrangstreit und Kinderevangelium.....	335
2.1.3.4 Zusammenfassung	339
2.1.4 Den Auferstandenen im Anlitz der Straßenkinder entdecken!	340
2.2 Jesuanische Ethik als Kritik der Perspektive „abweichendes Verhalten“	342
2.2.1 Zu einer Ethik in der Perspektive Jesu	342
2.2.2 Der Umgang Jesu mit abweichendem Verhalten	344
2.2.3 Zusammenfassung	347
2.3 Exodus: Eine Kritik defizitorientierter Karrieretheorien.....	348
2.3.1 Zum Stand der exegetischen Forschung zum Exodus	350
2.3.1.1 Überblick über den Forschungsstand	350
2.3.1.2 Konstruktive Kritik der feministischen Forschung	354
2.3.2 Zu einer kontextuell-optionalen Bibelhermeneutik.....	355
2.3.3 Straßenkinder im Licht der biblischen Exodustradition	360
2.3.3.1 In Ägypten	360
2.3.3.2 Der Auszug	362
2.3.3.3 In der Wüste	366
2.3.4 Abschließende Bemerkungen	370

III. Straßenkindern solidarisch helfen – Ausblicke auf eine systemtheoretisch inspirierte Sozialpastoral.....	371
1. Zur Formation und Differenzierung sozialpastoraler Orte	371
2. Gesellschaft: Sozialpastoral, Sozialarbeit und Systemtheorie.....	376
2.1 Sozialarbeitswissenschaft als Reflexionstheorie des Funktionssystems Soziale Hilfe	376
2.1.1 Soziale Arbeit als Interaktion und Organisation	376
2.1.2 Soziale Hilfe als Funktionssystem der Gesellschaft.....	377
2.1.2.1 Die Eröffnung eines neuen Diskurses	377
2.1.2.2 Inklusionsvermittlung und Exklusionsvermeidung	380
2.1.2.3 Konturen Sozialer Hilfe als System	383
2.1.3 Systemtheoretisch informierte Sozialarbeitswissenschaft.....	384
2.2 Sozialpastorale Perspektiven in der Sozialen Arbeit.....	390
2.2.1 Konvergenzen von Theologie und Sozialer Arbeit?.....	390
2.2.2 Systemtheoretische Beobachtung christlicher Sozialarbeit.....	392
2.2.2.1 Diakonie als Ausdifferenzierung des Religionssystems...	392

2.2.2.2	Diakonie als soziales System mit eigener Codierung?.....	397
2.2.3	Die Differenz von Theologie und Sozialer Arbeit als systemtheoretische Kopplung.....	402
2.2.3.1	Über das Religiöse und das Soziale.....	402
2.2.3.2	Sozialpastoral: Die kreative Differenz von Reich Gottes und Sozialer Hilfe.....	404
3.	Organisation: Sozialpastoral und die Organisation von Hilfe.....	408
3.1	Sozialpädagogische Konzepte und die Organisation der Jugendhilfe	408
3.1.1	Rechtliche Rahmenbedingungen	408
3.1.2	Veränderungsperspektiven der Jugendhilfe.....	412
3.1.2.1	Jugendhilfeeferfahrungen von Straßenkindern.....	412
3.1.2.2	Empfehlungen sozialwissenschaftlicher Studien.....	416
3.1.3	Zum aktuellen Stand der Sozialen Arbeit mit Straßenkindern	420
3.1.3.1	Lebensweltorientierung als Grundsatz der Jugendhilfe....	420
3.1.3.2	Grundorientierung aufsuchende Jugendarbeit	422
3.1.3.3	Hilfe zwischen Akzeptanz und Ausstieg	424
3.1.3.4	Das Konzept der Anlaufstelle.....	428
3.1.3.5	Notübernachtungsstellen und Sleep-Ins	435
3.1.3.6	Ausstiegshilfen für Straßenkinder	438
3.1.3.6.1	Das Schwellenstufensystem	438
3.1.3.6.2	Hilfen bei Drogenkonsum	442
3.1.3.6.3	Zur Flexibilisierung der pädagogischen Begleitung..	443
3.2	Sozialpastorale Perspektiven	448
3.2.1	Zwischen theologischer Programmatik und sozialer Praktik ..	448
3.2.2	Sozialpastorales Qualitätsmanagement	453
3.2.3	Kirchlichkeit als Strukturqualität.....	458
4.	Interaktion: Perspektiven einer solidarisch-helfenden Beziehung	460
4.1	Sozialpädagogische Handlungskonzepte.....	460
4.1.1	„Sich am Jugendlichen orientieren“	460
4.1.2	Formen der pädagogischen Interaktion	465
4.1.3	Empowerment und Ressourcenorientierung.....	470
4.1.3.1	Grundlagen und Konzept des Empowerment	470
4.1.3.2	Empowerment in der Arbeit mit Straßenkindern	473
4.1.3.3	Die Ambulante intensive Betreuung.....	475
4.1.4	Sinnvolle Hilfe durch komplementäre Interaktion	478
4.1.5	Resümee: Formen solidarisch-helfender Beziehung	483
4.2	Sozialpastorale Perspektiven auf Interaktionsebene.....	487
4.2.1	Grundperspektiven einer Spiritualität der Sozialpastoral.....	487
4.2.2	„Was soll ich Dir tun?“ (Mk 10, 51)	491
4.2.3	„... an die eigenen Grenzen.“	493
4.2.4	„...anders gesagt: man oder frau muss an etwas glauben.“	499
5.	Soziale Bewegungen und sozialpastorale Projekte	503
5.1	Irritation der Gesamtgesellschaft durch Protest.....	503

5.1.1 Von der Solidarität zum Protest	503
5.1.2 Betroffenenbeteiligung: Von Hilfe zu Sozialer Bewegung	505
5.1.3 Gibt es eine Straßenkinderbewegung in Deutschland?	507
5.2 Straßenkinder und christliche Gemeinde.....	510
5.2.1 Pfarrgemeinde, Straßenkinder und Pastoral der Prävention....	510
5.2.2 Sozialpastorale Projekte jenseits der Gemeinde.....	514
D. AUSBLICK AUF EINE SOZIALPASTORAL DER STRAßENKINDER IN DER WELTGESELLSCHAFT.....	520
I. Brasilien und Deutschland im Vergleich	520
II. Straßenkinder in der Dynamik der Weltgesellschaft.....	529
1. Der interkulturelle Diskurs und seine Defizite	529
2. Von ökonomischer Globalisierung zur Weltgesellschaft?!	532
3. Exklusion und Ungleichheit in der Weltgesellschaft	537
4. Raum und Zeit der Exklusion: Von Touristen und Vagabunden	540
III. Perspektiven einer Sozialpastoral in der Weltgesellschaft	545
1. Weltkirche: Macht und Ohnmacht eines Vernetzungsraumes	545
2. Fragmente einer weltkirchlichen Sozialpastoral der Straßenkinder	550
2.1 „Solidarität mit den Ausgeschlossenen“ als globaler Horizont.....	550
2.2 Lernchancen weltkirchlicher Sozialpastoral.....	556
2.3 Vernetzung von lokaler Sozialarbeit und globaler Hilfe	559
2.4 Notwendigkeit und Schwierigkeit globaler Lernprozesse.....	562
2.5 Entsteht ein globales „Dispositiv der Ermächtigung“?	568
E. AUF DEM WEG ZU EINER SOZIALPASTORAL DER STRAßENKINDER.....	575
I. Perspektiven einer systemtheoretisch inspirierten Praktischen Theologie	575
II. Sozialpastoral der Straßenkinder im Kontext Deutschland.....	578
III. Sozialpastoral der Straßenkinder im Kontext Weltgesellschaft.....	583
F: LITERATURVERZEICHNIS.....	586

Danksagung

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommer 2004 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen als Dissertation angenommen. Für die Drucklegung ist der Text um einige kleinere Passagen gekürzt worden. Es bleibt zu hoffen, dass der verbleibende Umfang nicht von der Lektüre abhält, sondern vielmehr zur vertieften Auseinandersetzung einlädt.

Viele Orte und Personen haben dazu beitragen, dass diese Untersuchung zustande gekommen ist. Zuerst denke ich dabei an die Kinder und Jugendlichen auf der Straße, die ich während der Praktikumszeiten in Brasilien und Deutschland kennenlernen durfte. Im Kontakt mit ihrem Leid und ihrer Lebensfreude bekam ich Einblicke in das Straßenleben jenseits gängiger Klischees und vor allem jene existentielle Motivation, die man wohl braucht, um den Entstehungsprozess einer Dissertation durchzutragen.

Ein wirklich zutiefst empfundener Dank gilt meinem Doktorvater Ottmar Fuchs. Er brachte mich überhaupt erst auf die Fährte, die unmittelbaren Erfahrungen mit Straßenkindern auf die diskursive Ebene einer Dissertation zu bringen. Der Begegnung mit der ihm eigenen intellektuellen Schärfe und spirituellen Weite verdanke ich, und so auch die vorliegende Arbeit, mehr als hier gesagt werden kann. Bedanken möchte ich mich bei ihm und bei Prof. Albert Biesinger zudem für die Anfertigung der Gutachten.

Aus den Diskussionen im Tübinger Doktoranden- und Habilitandenkolloquium nahm ich manchen Reflexionsanstoß mit, vor allem aber die Gewissheit, mit dem eigenen Leiden am Text nicht alleine zu sein.

Der Freundeskreis in Bamberg um „Grenzgänge“ und die Liturgiegruppe war und bleibt ein solidarisches und intellektuell anregendes Milieu, auf das ich nicht hätte verzichten können. Ganz besonders denke ich dabei an die sozial-pastoralen Dispute mit Dr. Martin Weiß-Flache und an Christine Hertrich. Sie hat sich durch etliche Seiten abstraktes Textmaterial gearbeitet und hat mir so eine wertvolle Außenperspektive geboten. Gleiches gilt für Lisa Ries und meine Frau Carmen Schüßler, ohne deren aufmerksame Korrekturen der Text wohl an formalen und stilistischen Mängeln hätte scheitern müssen.

Druckkostenzuschüsse gewährten das Ordinariat und der Caritasverband Bamberg sowie die Diözese Rottenburg-Stuttgart. Hierfür ebenso herzlichen Dank, wie dem Matthias-Grünwald-Verlag für die Aufnahme in sein Verlagsprogramm.

Nürnberg, im Januar 2006

Michael Schüßler

Einleitung

Straßenkinder, biographische Wegmarken und die Differenz lokal/global

„Straßenkinder gibt es heute in fast allen Regionen der Erde. Noch vor wenigen Jahren wurden sie allerdings – von Europa und Nordamerika aus betrachtet – fast ausschließlich in den Entwicklungsländern Lateinamerikas, Afrikas und Asiens verortet. Heute ist die Existenz von Straßenkindern in den Vereinigten Staaten von Amerika, Kanada und in den osteuropäischen Ländern nicht mehr wegzudiskutieren. Wer sie hier wirklich sehen will, findet sie sowohl in den City-Zentren von Städten wie New York, Madrid, Bukarest, Neapel, Moskau, Köln, Marseille und London, als auch in deren Trabantsiedlungen oder verfallenen Altbauvierteln.“¹

Straßenkinder sind als ein Phänomen der Weltgesellschaft² eine Herausforderung für die Weltkirche³. Das hat Bedeutung für jeweils lokale Kontexte und Kirchen ebenso wie für die globale Ebene. Dies ist die erste zentrale Ausgangsthese der folgenden Überlegungen. Theologisch gesprochen können Straßenkinder als ein globales „Zeichen der Zeit“ bezeichnet werden, auch wenn es natürlich keine „globalen“ Straßenkinder gibt. Der Überlebenskampf ihrer Existenz bleibt zunächst immer zurückgeworfen auf die unüberwindbar scheinende Eingebundenheit in lokale Zwänge.⁴ Dass diese ganz unterschiedlichen lokalen Kontexte aber nunmehr in allen Teilen der Welt Kinder und Jugendliche auf die Straßen der Städte treiben und uns dies auch immer mehr (medial vermittelt) ins Bewusstsein rückt, macht die lokale Existenz von Straßenkindern zu einem globalen Phänomen.

Dabei ist die Rede von Straßenkindern in Deutschland keineswegs selbstverständlich. Waren auf der Straße lebende Kinder und Jugendliche bei uns zunächst nur als Problem von „Dritte-Welt-Ländern“ bekannt, so hat sich erst mit dem Beginn der Globalisierungsdebatte seit Anfang der neunziger Jahre diese Bezeichnung auch in der Bundesrepublik durchgesetzt. Kirche und Theologie in Deutschland stehen damit vor der Frage, was ihnen jene Kinder und Jugendlichen bedeuten, die ihnen nicht als Kommunionkinder und Firmlinge, sondern als Ausreißer und Drogensüchtige begegnen.

In Deutschland hat sich die kirchlich-theologische Wahrnehmung von Straßenkindern bisher fast ausschließlich auf die entwicklungspolitische Dimension beschränkt, indem die Hilfswerke zwar für Straßenkinderprojekte in Drit-

¹ Specht 1996.

² Vgl. dazu Holm 1996, Specht 1996 sowie die Sammelbände von Adick 1998 und Dücker 2000. Als exemplarischen Einblick in die Situation in Länder unterschiedlicher Kontinente siehe für Lateinamerika: Dücker 1993, für Afrika: Müller 2001, für Russland: Weitz 1998 und für Deutschland: Permien/Zink 1998.

³ Vgl. dazu etwa Deutscher Caritasverband/Caritas International 2000.

⁴ Vgl. dazu weiter unten D. II. 4.

te-Welt-Ländern Spenden sammeln, dies jedoch mit der Realität der Straßenkinderproblematik hierzulande in keinem Zusammenhang steht: Dafür gab und gibt es theologischerseits keine entsprechend reflektierte Wahrnehmung. Es gibt zwar durchaus kirchlich getragene Sozialarbeit mit Straßenkindern in Deutschland⁵, auf der praktisch-theologischen Landkarte ist dieses Thema bisher jedoch weitgehend ein weißer Fleck.⁶ Ihre Erfahrungen, ihre Freuden und Leiden sind als Thema der Theologie zu entdecken, sind im Horizont des christlichen Glaubens zu reflektieren und in die Handlungs- und Organisationslogik von Kirche konstruktiv einzubringen. Das Christentum ist die Religion der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus. Straßenkinder wurden und werden an ihrer Menschwerdung gehindert, existenzielle Lebenschancen bleiben ihnen verwehrt, und ihre Würde als Person und Ebenbild Gottes steht tagtäglich auf dem Spiel. Straßenkinder sind deshalb ein Thema christlicher Theologie und eine Aufgabe für das pastorale Handeln der Kirche.

Sie sind ein „Zeichen der Zeit“ für Kirche und Gesellschaft, denn sie markieren in ihrer Existenz paradigmatisch die Gebrochenheit und Ambivalenz, aber auch die latenten Freiheitssehnsüchte unserer Gegenwart und erscheinen darin als eine Radikalisierung der Kennzeichen (post-)moderner Biographiemuster. In den urbanen Zentren unserer hochentwickelten Gesellschaft machen sie als Kinder der Straße sichtbar, was sich an anderen Orten im Unsichtbaren ereignet: die zunehmende Exklusion von Menschen aus den lebenswichtigen Bereichen des gesellschaftlichen Zusammenlebens. In ihrer fragmentierten Biographie und in ihrer prekären Lebenssituation als Ausgeschlossene sind sie als bevorzugte AdressatInnen der kirchlichen Botschaft vom Reich Gottes zu erkennen.

Diese theologische Herangehensweise an die Lebenssituation von Straßenkindern ist nicht allein ein theoretisch-diskursives Ereignis, sondern hat praktische „Anker“ in meiner bisherigen Biographie.

Auf das Leben und die Probleme von obdachlosen Kindern und Jugendlichen wurde ich nicht durch unmittelbar Betroffene, sondern durch die kirchliche Jugend(bildungs)arbeit aufmerksam. Ein lateinamerikanischer Jugendkreuzweg von Misereor thematisierte Straßenkinder als Teil der dortigen sozialen Wirklichkeit. Die stilisierte Realität dieses fremden Kontextes faszinierte mich ebenso wie die engagierte Perspektive der Befreiungstheologie. Schon mitten im Theologiestudium hörte ich dann 1995 einen Vortrag des Jesuiten und Befreiungstheologen Jon Sobrino aus San Salvador. In der anschließenden Diskussion antwortete er auf die Frage, wie man denn die von ihm aufgezeigten Ungerechtigkeitsstrukturen bei uns verändern könne, zusammenge-

⁵ So etwa die von Caritas und Diakonie getragene Stuttgarter Anlaufstelle für Straßenkinder „Schlupfwinkel“.

⁶ Zumindest eine Erwähnung finden Straßenkinder im neuen Handbuch Praktische Theologie. Evi Klein spricht in ihrem Artikel über Kinder, der besonders Kinder am Rand in den Blick nimmt, davon, nicht nur die Kinder in den Pfarreien im Blick zu haben, sondern auch den „heimatlosen Kindern nachzugehen“. Vgl.: Klein 2000, hier 59.

fasst Folgendes: Deutsche Studierende sollten ihre Auslandssemester und Praktika nicht in den USA, in Frankreich oder in England, also in den anderen Industrienationen verbringen. Stattdessen sollten die deutschen Eltern ihre studierenden Kinder nach San Salvador, nach Kolumbien oder nach Brasilien schicken, also in so genannte Dritte-Welt- oder Entwicklungsländer. Durch solche konkreten Erfahrungen werde Einsicht in die unterschiedlichen Lebensrealitäten unserer „Einen Welt“ möglich, und jenseits der Differenzen auch so etwas wie Solidarität untereinander.

Kurz darauf verbrachte ich ein Semester in Brasilien. In dem Straßenkinderprojekt „Fundação educational meninas e meninos de rua propheta elias“⁷, einem von Straßenkindern selbst gebauten Landhaus in der Nähe der südbrasilianischen Millionenstadt Curitiba, konnte ich sechs Monate lang (Oktober 1995 bis April 1996) die Lebensrealität von (ehemaligen) Straßenkindern kennen lernen. Nach intensiven Erfahrungen von Armut und Verletztheit, aber auch von Hoffnung und Lebenslust sagte mir der Mentor und Leiter des Projekts Fernando de Gois, es sei eigentlich nicht so wichtig, dass möglichst viele Europäer nach Brasilien kommen, um ihnen zu „helfen“. Stattdessen käme es darauf an, dass jeder in seiner Umgebung die Option für die Armen entdecke und solidarisch mit den jeweils Benachteiligten und Ausgegrenzten handelt, und Menschen in solchen Situationen gäbe es doch wohl auch in Deutschland. Auf dem Rückflug las ich in einer deutschen Wochenzeitung von den damaligen Regierungsplänen zum Sozialabbau und wenig später die damals aktuellen Schlagzeilen über Straßenkinder in Deutschland. Das mittlerweile vertraut gewordene Andere der Straßenkinder Brasiliens war nun schon im eigenen Kontext angelangt, noch bevor ich wieder einen Fuß auf den Boden der Bundesrepublik gesetzt hatte. Das Thema jedenfalls war mir offensichtlich aufgegeben.

Der globale Charakter des Straßenkinderphänomens und die kurzen biographischen Wegmarken können hoffentlich deutlich machen, warum es für mich im strengen Sinn eigentlich unmöglich ist, das Thema Straßenkinder von Deutschland aus nur lokal abzuhandeln. Wenn man von hier aus aber auf die Ebene wissenschaftlicher Wahrnehmung wechselt, dann sieht es so aus, als ob man sich damit einige theoretische Probleme einhandelt. Wie nämlich ist das Verhältnis von unterschiedlichen, je lokalen Ansätzen einer Sozialpastoral bzw. kirchlichen Sozialarbeit zueinander zu denken? Warum ist es überhaupt sinnvoll, von anderen lokalen Kontexten auf den eigenen vergleichend und kontrastierend zuzugehen? Welche Probleme bringt dies mit sich, wenn man dann 300 Seiten über andere Länder und vielleicht nur 20 Seiten Ausblick über Deutschland schreiben würde? Und wie kommt man überhaupt von diesen je lokalen Kontexten zur Ebene der Weltgesellschaft? Wie verhält sich also Lokales und Globales zueinander? Hat die praktische Theologie dafür

⁷ Übers.: „Pädagogische Einrichtung für Jungen und Mädchen der Straße Prophet Elias“. Prophet Elias ist der Name der Basisgemeinde, in der dieses Projekt entstanden ist.

überhaupt schon eine entsprechend sensible und komplexe Wahrnehmung entwickelt?

Diese knapp umrissene Komplexität kann einleitend auf die drei für die Problemstellung dieser Arbeit zentralen Aspekte fokussiert werden. Es handelt sich dabei um zwei mögliche Gefahren und um eine echte Herausforderung, die sich zu dem Motto bündeln lassen: „*Reise ins Andere und finde dich selbst, in neuer Bewusstwerdung von Weltgesellschaft und Weltkirche*“⁸.

Lokale Theologien im Horizont einer globalen Problemstellung

„*Reise ins Andere...*“

Eine erste Gefahr beim Thema Straßenkinder besteht darin, das Phänomen in Deutschland als rein lokale Angelegenheit zu betrachten und damit den Blick über den Tellerrand auf innovative (sozial)pastorale Orte in anderen Ortskirchen als unbedeutend zu vernachlässigen. Straßenkinder sind inzwischen jedoch ein weltweites Phänomen. Deshalb muss auch eine theologische Auseinandersetzung, die nach praktischen Antwortversuchen und Handlungsmöglichkeiten Ausschau hält, von dieser Situation globaler Zusammenhänge ausgehen.

Angesichts der grundsätzlich globalen Dimension des Themas ist mit Franz Weber deshalb für eine „interkulturelle und bodenständige“⁹ Praktische Theologie zu plädieren und damit für „eine ‚katholische‘ Blickerweiterung der traditionell eher ortskirchlich orientierten Pastoraltheologie, weil die Begegnung mit der Identität der ‚Anderen‘, in unserem Fall die Wahrnehmung der Praxis anderer Ortskirchen der Kirche, bei uns zu neuer Identität, zu einem gesunden Selbstbewusstsein und damit zu einer neuen Glaubwürdigkeit verhelfen könnten“¹⁰.

Man könnte auch noch einen Schritt weitergehen. Bei uns in Europa steckt hinter der praktisch-theologischen Selbstgenügsamkeit – sowohl in der Glaubens- als auch in der Sozialpastoral – oft noch das hermeneutische Modell, die eigene Erfahrung und den eigenen theologischen Ort in einem hegemonialen Sinn als universal zu verstehen. Für unseren Kontext hieße das etwa, der langen und vielfältigen Erfahrung in der Straßenkinderpastoral aus anderen Ländern keinerlei Bedeutung für die theologische Wahrnehmung und christliche Sozialarbeit hierzulande beizumessen. Dies wäre dann nahe an einem Verständnis von europäischer (Praktischer) Theologie, die sich im Letzten immer noch als „Herrschaftstheologie“¹¹ versteht und die sich deshalb von anderen, außereuropäischen Kontexten im Bezug auf den eigenen Ort nichts erwartet. Enrique Dussel sprach in diesem Zusammenhang einmal von einer „Theolo-

⁸ Dieses Motto ist angeregt durch Überlegungen von Ottmar Fuchs: Fuchs 1998b, hier 130.

⁹ So der Titel eines Aufsatzes, dem die folgenden Überlegungen viel verdanken: Weber 1998.

¹⁰ Ebd., 117.

¹¹ Vgl. dazu Dussel 1984, 80.

gie des Zentrums“, die nach seiner Wahrnehmung ausgeht „von einer angeblichen theologischen *Universalität*, die nichts anderes war als die Erhebung der *Partikularität* des Zentrums zur Universalität, die anderen Ländern durch die Macht seiner Wirtschaft, Technologie – sogar auf der Ebene der theologischen Bibliotheken, Veröffentlichungen, Verwaltungsstrukturen – aufgezungen werden konnte und kann“¹². Auch unter dem Deckmantel des interkulturellen Dialogs ist man heute nicht davor gefeit, den Dialog letztlich nur als Einbahnstraße zu verstehen, bei dem das Zentrum der Peripherie erklärt, wie Theologie und Pastoral funktionieren und welche Grenzen dabei einzuhalten sind. Dabei wird jedoch übersehen: In Zeiten einer globalisierten Weltgesellschaft ist jeder Versuch einer hegemonialen Universalisierung regionaler Theologien zum Scheitern verurteilt.¹³

Es verändert sich damit das Theologietreiben im Zentrum, wenn in der Konfrontation mit anderen pastoralen Orten an der „Peripherie“ die Begrenztheit und Lokalität des angeblichen Zentrums entdeckt wird. Der interkulturelle Blick auf die Anderen schärft die Wahrnehmung der eigenen Realität. Und das gilt besonders für das „globalisierte“ Thema Straßenkinder. Denn deren Existenz ist ein weltgesellschaftliches und weltkirchliches Thema ersten Ranges. Die Rede von Kindern und Jugendlichen der Straße entsteht quasi in den Ländern des Südens. Die Kirchen in Lateinamerika sind die ersten, die sich dem Thema stellen mussten und es dann auch auf der Grundlage der eigenen Botschaft bearbeitet haben. Aus der Perspektive der Straßenkinderpastoral gehören wir in Deutschland zur „Peripherie“, die sich jetzt mit Problemen konfrontiert sieht, die in den „Zentren“ der Ungleichheit im Süden und Osten der Erde schon seit längerer Zeit zur Realität gehören. Eine praktisch-theologische Wahrnehmung von Straßenkindern, auch wenn sie die Situation in Deutschland im Blick hat, würde ohne eine weltkirchliche Perspektive erkenntnistheoretisch auf die interkulturelle „Blickschärfung“ und inhaltlich auf die prophetischen pastoralen Erfahrungen in den Ländern des Südens verzichten.

Auch bei einer rein caritaswissenschaftlichen Herangehensweise, die im Kontext Straßenkinder in Deutschland eigentlich sehr nahe liegt, würden viele Facetten des Themas ausgeblendet. Deshalb entscheide ich mich als praktisch-theologischen Referenzdiskurs für die Sozialpastoral, die von ihrer Entstehung her bereits in jenem interkulturellen Dialog verortet ist, der auch hier von exemplarischer Bedeutung sein wird, nämlich dem zwischen Brasilien und Deutschland. Der Blick auf Brasilien und die dortige Straßenkinderpastoral ist sozusagen das „topologische“ Außen, von dem her die weltgesellschaftliche und weltkirchliche Dimension des Themas explizit, aber exemplarisch zum Ausdruck kommt.

¹² Ebd.

¹³ Vgl. dazu auch Sedmak 2000.

„...und finde dich selbst...“

Die zweite Gefahr liegt in der Versuchung, aus der Faszination für den fremden Kontext und dessen Kultur den eigenen Ort zu vergessen. Das wäre zunächst verständlich, verspielt aber genau jene Kontrast- und Innovationschancen, die sich aus einer interkulturellen Erfahrung ergeben könnten. Denn wenn etwa die Begeisterung für die prophetischen Kirchenaufbrüche in Afrika oder Lateinamerika nicht nur zur Wahrnehmung des Fremden, sondern vielmehr zur Projektion eigener Wünsche und Sehnsüchte führt und man dort eben nur das entdeckt, was man hierzulande schmerzlich vermisst – etwa Beteiligung von Laien, Verbindung von Mystik und Politik, kraftvolle und symbolhaltige Liturgie, Einbeziehung der Dimension des Körpers etc. – dann wird man beiden Seiten nicht gerecht.¹⁴

Auch auf wissenschaftlicher Ebene lebt der interkulturelle Vergleich nämlich wesentlich vom Kontrast. Die Auflösung dieses Kontrastes zugunsten des idealisierten Fremden kann über längere Zeit wohl nur durch die Ausblendung der eigenen Realität aufrechterhalten werden. Denn für eine vergleichend bzw. interkulturell ansetzende Praktische Theologie gilt mit Weber: „Durch die Auseinandersetzung mit der Praxis der ‘Anderen’ wird sie unweigerlich wieder auf den Boden der eigenen pastoralen Realität zurückverwiesen und zu einer inkulturierten Evangelisierung im eigenen Kontext herausgefordert.“¹⁵ Wo vergleichende und interkulturelle Diskursanstöße die „Perspektive der Anderen“ nur als Kritik an der gesellschaftlichen und kirchlichen Realität in Deutschland verwenden, nicht aber die von Weber skizzierte Herausforderung in Bezug auf den eigenen lokalen Kontext annehmen, bleiben sie hinter ihrem Anspruch zurück. „War die deutschsprachige Praktische Theologie in den letzten Jahren vielleicht gerade deshalb zu wenig kontextuelle Theologie, weil sie zu sehr nach Übersee geschielt hat und sich bei lateinamerikanischer und afrikanischer Kirchenpraxis Anleihen aufnehmen wollte, bevor sie bereit war, die eigenen Brunnen tiefer zu graben, um auf tieferliegende oder verschüttete Lebensadern zu stoßen oder auch nur jenes Wasser aufzufangen, das sich aus brüchig gewordenen Wasserleitungen einen Weg ins Freie bahnt?“¹⁶

Damit wird klar, dass der Weg einer vergleichenden, interkulturellen Praktischen Theologie keine Reise mit einfachem Hinfahticket sein kann, sondern dass es sich immer auch um die Buchung einer Rückfahrkarte handelt. Diese Rückfahrt muss auch angetreten werden! Das verkompliziert zwar die Sachlage, denn zur ersten Fremdheit im anderen Kontext kommt die zweite Fremdheit, wenn man aus dem mittlerweile vertrauten Fremden wieder im eigenen Land ankommt und sich fragt, ob es wirklich noch das Eigene ist. Doch wer schon einmal eine längere Auslandserfahrung gemacht hat, weiß ebenso um die Unausweichlichkeit, sich dieser Situation zu stellen, wie um die konstruk-

¹⁴ Vgl. dazu am Beispiel der brasilianischen Basisgemeinden einschließlich der Sozialpastoral: Weber 1996, 30-65.

¹⁵ Weber 1998, 115.

¹⁶ Ebd., 116.

tiven Begleiterscheinungen dieser Krise. Denn die Differenz der Fremdheit kann paradoxerweise identitätsbildend wirken, ganz nach dem Motto: „Reise ins Andere und finde dich selbst.“¹⁷

Das hat Konsequenzen für die methodische Anlage dieser Arbeit. Der naheliegende Weg, das Straßenkinderphänomen bei uns in Deutschland einfach wie in Brasilien mit Hilfe der lateinamerikanischen Theologie und Pastoral der Befreiung anzugehen, steht nicht mehr offen. „Der Versuchung, die Sozialpastoral lateinamerikanischer Gemeinden einfach in unseren gesellschaftlichen und kirchlichen Kontext importieren zu wollen, muß widerstanden werden.“¹⁸ Grundsätzlich regt die Konfrontation mit den kontextuellen Theologien Lateinamerikas nämlich vielmehr die Frage an, wie es um die Kontextualität der eigenen Theologie bestellt ist. Es gilt, das Evangelium aus dem hiesigen Kontext in Deutschland heraus zu entdecken, entlang der eigenen lokalen Fragestellungen und in Auseinandersetzung mit jenen wissenschaftlichen Theorien, welche die gegenwärtigen Diskurse prägen. Die wesentlichen Spuren, die von daher in dieser Arbeit verfolgt werden, bestehen in der theologischen Auseinandersetzung mit der Systemtheorie, wie sie von Niklas Luhmann und seinen Schülern vertreten wird, und den sozialarbeiterischen Diskursen zum Thema Straßenkinder. Es geht um die Suche nach einer kontextuellen Praktischen Theologie, die versucht, weder einfach sozialpastorale Konzepte aus anderen Ländern zu importieren noch sich auf rein sozialarbeiterische Pragmatik reduzieren zu lassen. Im weiteren Verlauf der Arbeit wird sich zeigen müssen, inwieweit die hier entwickelte Perspektive einer systemtheoretisch gewendeten Sozialpastoral einen angemessenen Weg darstellt, dieser Herausforderung gerecht zu werden.

„...in neuer Bewusstwerdung von Weltgesellschaft und Weltkirche!“

In einer Situation, in der sich durch Globalisierungsprozesse immer deutlichere Konturen einer Weltgesellschaft abzeichnen, steht auch die Praktische Theologie vor neuen Herausforderungen. Denn ändert sich die soziale Basis der Theologie, ändern sich auch die Voraussetzungen für das Theologietreiben selbst.

Wie an der weltweiten Existenz von Straßenkindern gezeigt, lassen sich die Zuschreibungen von Zentrum und Peripherie, von Erster Welt und Dritter Welt in dieser Form nicht mehr aufrechterhalten. Was Paulo Freire schon in den siebziger Jahren diagnostizierte, kommt heute im Horizont von Globalisierung und Weltgesellschaft wieder neu ins Bewusstsein. „Die sogenannte ‘Erste Welt’ hat in sich und gegen sich ihre eigene ‘Dritte Welt’. Und die

¹⁷ Dieses interpersonell und interkulturell gültige Motto findet sich mit dieser Anmerkung bei Fuchs 1998b, 130. Für den interkulturellen Kontext siehe etwa Treber u.a. 1997. Zur Verbindung von Reise und Identitätsfindung gibt es berühmte Beispiele aus der Literatur, etwa die Romane von Hermann Hesse oder die ähnlich gelagerten Bücher des brasilianischen Schriftstellers Paulo Coelho.

¹⁸ Weber 1996, 63.

Dritte Welt hat ihre Erste Welt, vertreten durch die Ideologie der Herrschaft und die Macht der herrschenden Klassen. ... Europäer und Nordamerikaner mit ihren technischen Gesellschaften brauchen nicht nach Lateinamerika zu gehen, um prophetisch zu werden. Sie brauchen nur in die Außenbezirke ihrer großen Städte zu gehen, ohne 'Naivität' oder 'Berechnung', und sie werden dort genug Stoff finden, der sie dazu veranlasst, ihre eigene Position zu überdenken. Sie werden sich verschiedenen Ausdrucksformen der Dritten Welt gegenübersehen.¹⁹ Soziale Gegensätze und gesellschaftliche Ausschließungsprozesse sind heute nicht länger das Kennzeichen von so genannten Dritte-Welt-Ländern, sondern eine Signatur der gegenwärtigen Weltgesellschaft. „Die Spaltungslinien folgen nicht mehr den Grenzziehungen zwischen 'Erster', 'Zweiter' und 'Dritter' Welt, sondern komplexen Mustern zwischen arm und reich, formellen, wettbewerbsfähigen und informellen Sektor etc. im globalen System und in jeder Gesellschaft.“²⁰ Im Horizont funktionaler Differenzierung heißt das, Ausgeschlossene aus den Leistungsbereichen der Funktionssysteme – auch und vor allem aus dem wirtschaftlichen – gibt es in allen Regionen der Erde, in São Paulo, in New York, in Moskau oder in Berlin. „Das soziale Faktum der Exklusion ist in der Gegenwart nicht mehr mit bestimmten Regionen oder Territorien der Welt identisch. Exklusionen kommen jetzt vielmehr in allen Regionen und Territorien der Welt vor...“²¹ Welche Theorie man auch zur Beobachtung heranzieht, eines wird fast immer deutlich: Es haben sich auf einer globalen Ebene Muster und Konturen einer Weltgesellschaft herausgebildet, die alte lokale Kontraste überformen.²² So provozierte etwa das alljährlich in Davos stattfindende Weltwirtschaftsforum eine Reihe lokaler Proteste. Die neoliberale Wirtschaftspolitik auf globaler Ebene hat ihre Wirkungen in lokalen Ausgrenzungsprozessen gezeitigt und damit auch entsprechenden Widerstand hervorgerufen. Aus dieser je unterschiedlichen Betroffenheit hat sich dann quer zur alten Erste Welt/Dritte Welt - Dichotomie wieder ein lokales Ereignis mit globaler Bedeutung entwickelt, nämlich das erste Weltsozialforum 2001 im brasilianischen Porto Alegre. Die Globalisierungsprozesse der Weltgesellschaft bedeuten damit den Abschied auch von den letzten imperialen Hegemoniephantasien des europäischen Diskurses der Theologie. Diese globale Hegemonie stellt sich immer mehr als das heraus, was sie schon immer war: eine lokale Konstruktion mit schwerwiegenden Folgen. Der Blick auf die Entdeckungen und Entwicklungen in den unterschiedlichen Winkeln der Erde fordert uns heute dazu heraus, die lokale und kontextuelle Basis einer jeden Theologie zu entdecken²³ und deshalb auch hierzulande eine eigene lokale kontextuelle Theologie zu entwerfen. Dazu kann man von Anderen lernen, den eigenen Kontext, die histo-

¹⁹ Freire 1974, 169.

²⁰ Altvater/Mahnkopf 2002, 28.

²¹ Stichweh 2000, 196.

²² Für weitere inhaltliche Beispiele und Konsequenzen siehe weiter unten Kapitel D. II..

²³ Vgl. dazu Sedmak 2000, 300- 338, hier besonders 331ff.

rische Situation und die konkreten Problemlagen als Ort der Inkulturation des Glaubens zu entdecken.²⁴ Es kommen dann sowohl ganz eigene Aspekte zum Vorschein, etwa wie die konkreten Lebensumstände von Straßenkindern hierzulande im Licht des Evangeliums zu betrachten und zu verstehen sind, als auch die Zusammenhänge mit anderen Orten und Zeiten, wie etwa die Geschichte und Verantwortung der Kolonisation und die Formationen gegenwärtiger weltweiter Macht- und Ohnmachtsverhältnisse. Das heißt, dass die Ansätze zu einer „weltkirchlichen“ Praktischen Theologie immer zugleich auf die jeweilige Lokalität und die entsprechende Globalität ihres Ortes reflektieren, sich also „glokal“ verstehen müssten, indem etwa lokale Kontexte in ihrem jeweiligen Kontext wahrgenommen werden und diese sich jeweils als durchsetzt und vernetzt mit sich auf weltgesellschaftlicher Ebene abzeichnenden Theologien und Handlungsanforderungen erweisen.

Aus diesen Überlegungen ergibt sich eine doppelte These:

- Weil jede Praktische Theologie von einem lokalen Ort aus formuliert wird, kann sie auch nur eine lokal begrenzte Reichweite beanspruchen. (Lokalität)
- Weil aber jeder lokale Ort heute weltgesellschaftlich vernetzt und überformt ist, kommt den lokalen Praktischen Theologien prinzipiell eine exemplarische Bedeutung für eine Praktische Theologie im Horizont der Weltgesellschaft zu. (Globalität)

Erst auf der Grundlage eines Verständnisses von Theologie und Pastoral als lokales Phänomen, das in lokalen Kontexten beheimatet ist (z.B. in den je konkreten Situationen von Straßenkindern in Deutschland oder Brasilien), kann auch nach den Konturen und dem Beitrag einer Sozialpastoral aus Deutschland auf weltkirchlicher Ebene gefragt werden. Das grundlegende Erkenntnisinteresse dieser Arbeit bezieht sich deshalb auch wesentlich auf den eigenen Kontext: auf eine Sozialpastoral der Straßenkinder in Deutschland und deren Beitrag zu einer Sozialpastoral der Straßenkinder auf der Ebene von Weltgesellschaft und Weltkirche.

²⁴ Für Clemens Sedmak sind die lokalen Kontexte *loci theologici*, also Orte theologischer Erkenntnis. Vgl.: Sedmak 2000, 313-314: „Lokale Theologien sind dann Theologien, die gegenüber dem lokalen Kontext adäquat sind, also das Gleichgewicht zwischen (lokaler) Anpasstheit, (globaler) Herausforderung und (universalen) Normen wahren.“ Dieser Begriffsbestimmung „lokaler Theologie“ kann man tendenziell zustimmen, auch wenn das Bestehen auf der Universalität christlicher Normen (nach Sedmak: Schrift, Tradition und Lehramt) – wie wäre es auch anders möglich – entgegen der eigenen universalen Absicht eine starke lokale Kontextualität in der Tradition europäischer Theologie und Metaphysik offenbart. Sedmaks „Metatheologie“ ist eben selbst „lokale“ Theologie, die weniger an Differenzen und Kontrasten, denn an der (angesichts realer Brüche und Differenzen aussichtslosen) Suche nach „universalen“ Regeln für lokale theologische Modelle interessiert zu sein scheint. Zur einer treffenden und zugleich durchaus wohlmeinenden Kritik an Sedmaks „kirchlichem Kommunitarismus“ vgl. auch Bucher 2001c, hier 135.

Überblick über den Aufbau der Arbeit

Es ist die Krux beim Verfassen von Texten, auch denen wissenschaftlicher Provenienz, an sich zirkuläre und sich gegenseitig bedingende Prozesse in die lineare Form von Satz-, Seiten-, und Kapitelabfolgen bringen zu müssen. Dass sich Lokales und Globales gegenseitig beeinflussen, dass vorangegangene Standortbestimmungen am Ende einer Arbeit eigentlich wieder neu und anders geschrieben werden müssten, all das kann hier nur angedeutet, nicht jedoch adäquat abgebildet werden. Diese von der Selbstreferenzialität der sozialen Wirklichkeit bedingte grundsätzliche Einschränkung eines „logischen“ Aufbaus²⁵, macht den Versuch einer Darstellung desselben zum Paradox. Mit Niklas Luhmann gleicht von daher auch diese Arbeit „eher einem Labyrinth als einer Schnellstraße zum frohen Ende“²⁶.

Um unnötige Wiederholungen zu vermeiden, verzichte ich an dieser Stelle auf eine langwierige sprachliche Abbildung diverser Kapitel und Unterabschnitte in Wissenschaftsprosa. Stattdessen präsentiere ich lediglich ein graphisches Schaubild in der Hoffnung, dass damit der Aufriss der Arbeit in seiner Kapitelfolge leichter überblickt werden kann.

A. Diskursive und methodologische Standortbestimmungen		
B. Lokale Erkundungen in Brasilien	C. Lokale Beobachtungen und Reflexionen aus Deutschland	D. Ausblick in die Weltgesellschaft
E. Zusammenfassung in Thesen		

²⁵ Vgl. Luhmann 1987a, 13f. Zum Begriff Selbstreferenz vgl. ebd, 593-646 sowie Fußnote 30.

²⁶ Ebd., 14.

A. Diskursiv-methodische Standortbestimmungen

Wie schon eingangs erwähnt, ist das Thema Straßenkinder in Deutschland ein weißer Fleck auf der theologischen Landkarte. Von Seiten der wissenschaftlich organisierten Theologie ist mir keine direkt auf das Thema bezogene Arbeit bekannt, so dass bei der theologischen Annäherung an die Erfahrungen von Straßenkindern und bei der Suche nach Ansätzen einer Straßenkinderpastoral keine ausgetretenen oder halbwegs gut beschilderten Wege beschriftet werden können: Es geht zunächst querfeldein. Was liegt in einer solchen Situation näher, als sich bei jenen theologischen Diskursen zu informieren, bei denen im Bezug auf Straßenkinder eine besondere Relevanz zu vermuten ist. Aber welche theologischen Ansätze und Debatten können wohl sinnvollerweise im Kontext von Straßenkindern befragt werden?

Zum einen sind Straßenkinder Kinder und Jugendliche in besonderen Lebenssituationen. Theologischerseits bearbeiten dieses Thema die Ansätze der Kinder- und Jugendpastoral, wobei nun aber nicht die dominierenden Fragen religiöser Bildung und Sozialisation zur Debatte stehen, sondern jene Arbeiten, die sich aus kirchlich-theologischer Perspektive mit Theorie und Praxis der Kinder- und Jugendhilfe beschäftigen. In einem historischen Abriss wird zunächst deren Genese behandelt, denn die kirchliche Sorge um die ärmeren und verwaisten Kinder und Jugendlichen ist so alt wie die Kirche selbst. Gegenwärtige Konzepte und Theorien im Umfeld einer diakonischen Jugendarbeit sind dann im Anschluss daraufhin zu untersuchen, inwieweit sie Theoriebildungen einer Straßenkinderpastoral anleiten bzw. inspirieren können.

Zum Zweiten provozieren Straßenkinder im Kontext von Kirche und Theologie die Frage, inwieweit diese zur Wahrnehmung von Not, und damit zur Wahrnehmung von Straßenkindern, überhaupt in der Lage sind. Dies verweist traditionell auf die Diakonie. In diesem Bereich ist wohl jenem Diskurs am meisten zuzutrauen, der sich im Umkreis der so genannten Sozialpastoral bewegt. Im Gegensatz zu einem Diakoniebegriff, der die tätige Nächstenliebe meist ganz allgemein als Dienst am Anderen versteht, orientiert sich die Sozialpastoral an der befreiungstheologischen „Option für die Armen“ und profiliert damit die christliche Diakonie in eine Richtung, in der auch Straßenkinder als ein Thema von Kirche wahrgenommen werden können. Außerdem vermeidet die Sozialpastoral die diakonische Falle der rein individuellen Problembearbeitung, indem sie mit der Rede von der politischen Diakonie den Horizont auf gesamtgesellschaftliche Zusammenhänge hin öffnet.

Um von da aus eine hinreichend komplexe sozialpastorale Wahrnehmung eines komplexen Phänomens, wie es Straßenkinder darstellen, entwickeln zu können, steht drittens eine Auseinandersetzung mit einer hinreichend differenzierten Theorie an, der Systemtheorie nach Niklas Luhmann.

I. Genese und Diskurs diakonischer Kinder- und Jugendhilfe

1. Genese der kirchlichen Kinder- und Jugendhilfe

1.1 *Von der frühen Gemeinde bis Don Bosco*

Die Sorge der Christen um arme und von ihren Eltern verlassene Kinder ist schon für die Zeit der Patristik belegt. Die Betreuung der Waisen lag damals grundsätzlich in der Verantwortung des Bischofs. Die christliche Gemeinde nahm verlassene Kinder in ihre Familien auf oder sorgte zumindest für deren Lebensunterhalt. Von Beginn an spielten die Orden eine wichtige Rolle. Während sich mit den Regeln des Basilius das östliche Mönchtum stark der Erziehung verlassener Kinder zuwandte, finden sich in der für das westliche Ordensleben bedeutsamen Regel des Benedikt diesbezüglich nur wenige Hinweise auf einen besonderen Umgang. Dafür erfährt man viel über die Unterweisung der jüngeren Mönche. Die älteren Brüder sollten nämlich in Sachen körperlicher Züchtigung und anderen Disziplinierungsformen keineswegs zimperlich sein. Dies ist deshalb von Bedeutung, weil später viele verwaiste Kinder und Jugendliche unter eben diesen Umständen in Klöstern betreut und erzogen wurden.²⁷

Im 4. Jahrhundert kam es zur Gründung der ersten Hospitäler, in denen sich Ordensleute im Rahmen der allgemeinen Armenfürsorge auch der Betreuung von armen und verlassenen Kindern annahmen. Auf der Synode in Vaison wurde 442 ein Edikt erlassen, das eine kirchliche Meldepflicht für das Auffinden verlassener Kinder verfügte. Der Kirche oblag dann auch die Regelung einer Pflugschaft. Seit dem fünften Jahrhundert findet man in größeren Städten Marmorbecken vor den Türen der Kirche, in die Mütter ihr ungewolltes Kind legen konnten und es damit der öffentlichen Sorge überließen. Zu dieser Zeit erfolgte die Versorgung also entweder in Pflegefamilien, was von der Kirche bestätigt werden musste, oder im Kontext der allgemeinen Armenfürsorge zusammen mit alten, kranken oder geistesgestörten Menschen in den Hospitälern.

787 wurde in Mailand das erste Findelhaus gegründet, in das Frauen ihre unehelichen Kinder bringen konnten, das sogenannte „Xenodochium“.²⁸ Diese neue Einrichtung sollte die weit verbreitete Kindestötung verhindern und gleichzeitig eine Taufe des Säuglings ermöglichen. Bis ins 15. Jahrhundert bleibt das spezialisierte Findelhaus aber noch die Ausnahme. Die meisten verlassenen Kinder wurden nach wie vor nicht in Sonderanstalten, sondern mit allen anderen Bedürftigen in den Hospitälern untergebracht.²⁹ Dort wur-

²⁷ Vgl. Röper 1976, 23.

²⁸ Näheres dazu in der Gründungsurkunde, zu finden in ebd., 26-28.

²⁹ Hier bestätigt sich die These von Ariés, dass es Kindheit in unserem Sinne nicht immer schon gegeben habe. „Im Mittelalter beispielsweise gab es diese Abgrenzung nicht. Sobald

den sie lediglich körperlich versorgt und auch nur so lange großgezogen, bis sie selbstständig Almosen erbetteln konnten. „Von einem eigentlichen Erziehungsziel in der Fürsorge für Findel- und Waisenkinder kann für das Mittelalter noch nicht die Rede sein. ... Es schien ausreichend, die Kinder zum Almosenheischen anzuhalten, damit sie so zu ihrem Unterhalt beitragen.“³⁰ Um 1170 gründete Guido von Montpellier in der gleichnamigen Stadt ein Hospital und widmete es dem Heiligen Geist. Damit entstand der neue Hospitalorden vom Heiligen Geist³¹, dem unter anderem auch die Sorge um die Findelkinder übertragen wurde. Auf Betreiben des Papstes Innozenz III. richtete man in dem Spital zu Rom eine sogenannte Drehlade (torna ruota) ein, eine Weiterentwicklung der oben genannten Marmorbecken. „Es war dies eine drehbare Schale, in die die Kinder, die von ihren Müttern heimlich dem Hospital übergeben werden sollten, gelegt werden konnten.“³² Diese Drehlade wurde zum Vorbild für viele ähnliche Einrichtungen im Mittelalter und der Neuzeit.³³ Auch in den neuen Hospitälern wurde den Kindern aber meist noch keine eigentliche Erziehung zuteil. Falls es einen zuständigen Waisenvater gegeben hatte, so ist berichtet, dass dieser die Kinder vom Spital aus noch zum „Haus- und Gassenbetteln“³⁴ geschickt hatte.

Am Beginn der Neuzeit, im Zeitalter der Reformation, veränderte sich durch die Ausweitung des Wirtschaftslebens und des Verkehrswesens auch die mittelalterliche Ständeordnung. Hatte der Arme bisher einen respektierten gesellschaftlichen Ort, indem er durch seine Existenz den Reichen und Adligen das Almosengeben und damit den Vollzug von heilsnotwendigen caritativen Wohltaten ermöglichte, beginnt sich diese Ordnung im 15. Jahrhundert langsam aufzulösen. Viele wandernde Arbeiter und viele Arme ziehen im Land umher und gelangen aus fremden Gegenden in die Städte, wo sich das Bild des Armen vom ehemaligen Lebensideal (Franz von Assisi) zum Gauner und herumstreunenden Bettler ins Negative wandelt.³⁵ Die Städte gehen deshalb zu einer restriktiven Armutspolitik über, erlassen Bettelordnungen, durch die das Betteln nur noch Einheimischen erlaubt war, und verhängen bei Zuwiderhandlung drastische Strafen.³⁶ Die Reformation brachte für das Fürsorgewesen nichts grundsätzlich Neues, so Röper, außer der Beschleunigung einer von

ein Kind sich allein fortbewegen und verständlich machen konnte, lebte es mit den Erwachsenen in einem informellen natürlichen ‚Lehrlingsverhältnis‘ ob dies nun Welterkenntnis oder Religion, Sprache oder Sitte, Sexualität oder ein Handwerk betraf.“ So Hartmut von Hentig im Vorwort zu Ariés 1998, 10.

³⁰ Scherpner 1966, 26.

³¹ Zur damaligen Zeit war es üblich, Spitäler unter den Schutz des Heiligen Geistes zu stellen, so dass nicht alle Heilig-Geist-Spitäler in den Händen des gleichnamigen Ordens lagen.

³² Röper 1976, 41.

³³ Die „Drehlade“ erlebt gegenwärtig unter der Bezeichnung „Baby-Klappe“ eine umstrittene Renaissance.

³⁴ Vgl. Röper 1976, 46.

³⁵ Siehe dazu Scherpner 1966, 27.

³⁶ Vgl. Hansbauer 1999, 27, sowie Scherpner 1966, 27.

der politischen Obrigkeit getragenen Kinderfürsorge.³⁷ In den Anstalten beider Konfessionen war die Pädagogik hauptsächlich von religiöser Unterweisung geprägt. Und was die Strenge der Disziplin und die Härte der Strafen anbelangt, standen auch die konfessionellen Waisenhäuser den Praktiken ihrer Zeit in nichts nach. Auf dem Boden der Reformation und des Humanismus erhöhte sich aber die Wertschätzung der Berufsarbeit, und es entstand der Gedanke, dass echte Fürsorge vor allem in der „Erziehung zur Arbeit“ liege.³⁸ Die aufkommende kapitalistische Wirtschaftsform, die sich in Deutschland durch die Wirren des Dreißigjährigen Krieges (1618-1648) erst mit Verzögerung durchsetzte, benötigte alle verfügbaren Arbeitskräfte, so dass die Armen und Waisen in neu entstandenen Arbeits- und Zuchthäusern, zunächst in England, Frankreich und Holland, dann aber auch in Deutschland, zur Zwangsarbeit genötigt wurden.³⁹

Nach Beendigung des Dreißigjährigen Krieges verstärkte sich unter dem Einfluss des Pietismus wieder die christliche Unterweisung in den Anstalten.⁴⁰ Der Pietismus entstand als gefühlsbetonte Gegenbewegung zum lutherischen Protestantismus, in dessen Zentrum die Sorge um die Hilfsbedürftigen stand. Im Bereich der Jugendfürsorge lässt sich der Einfluss des Pietismus vor allem an August Herrmann Franke (1663-1727) festmachen, ein Professor der Theologie, der im theologischen Rahmen Vorlesungen über Pädagogik abhielt und aus dessen Erziehungstätigkeit im Pfarrhaus allmählich die „Halleschen Anstalten“ hervorgingen.⁴¹ Die stärker am einzelnen Kind und dessen Lebensweg interessierten Ansätze blieben aber das Werk von charismatischen Einzelpersonen wie Franke, so dass die Mehrzahl der verlassenen Kinder nach wie vor in Einrichtungen untergebracht waren, die weniger am jungen Menschen selbst als an der Arbeitskraft der Kinder interessiert waren. Dazu muss man wissen, dass die Kinder- und Jugendfürsorge zu einem Teil der polizeilichen Armenpflege geworden war, die auch rigoros gegen die Bettelei vorging.⁴²

Im „Waisenhausstreit“ am Ende des 18. Jahrhunderts gerieten diese Zustände in den Zucht-, Arbeits- und Waisenhäusern ernsthaft in die Kritik. Man wandte sich gegen unhygienische Zustände, die inhumane Behandlung der Kinder und eine übermäßig religiöse Erziehung in den Heimen. Deutlich zeichnen sich hier die Ideen der Aufklärung ab, die in Gestalt von Rousseau und Pestalozzi eine an Vernunft und Mündigkeit des Einzelnen orientierte Pädagogik einforderte. Im Bereich der „impliziten Erziehungsziele“ wurde das zeitgleich

³⁷ Röper 1976, 80.

³⁸ So die Ideen des Humanisten Johann Ludwig Vives, nachzulesen bei Scherpner 1966, 28.

³⁹ Vgl. ebd., 58ff.

⁴⁰ So ebd., 60.

⁴¹ Näheres bei ebd., 68ff, sowie Röper 1976, 107ff.

⁴² Dieser Wandel in der Bewertung des Bettelns dokumentiert das Ende der alten Standesordnung und den protestantischen Einfluss. So war der Gründer des Pietismus Philipp Jakob Spener ein Gegner der Bettelei, die er, „gleichsam noch ein Stück des päpstlichen Sauersteigs“, als Sünde verstand (Scherpner 1966, 63).

aufkommende Schulwesen zu einer echten Konkurrenz für die bis dato übliche Kinderarbeit. Es zeichnete sich sehr früh eine „Pädagogisierung“ der Jugendfürsorge ab, indem Probleme und Defizite immer stärker am einzelnen Jugendlichen festgemacht und dann dort im Sinne einer Persönlichkeitsveränderung bearbeitet wurden.⁴³ Im 19. Jahrhundert zog sich der Staat dann unter dem Einfluss des Liberalismus immer weiter aus der Kinder- und Jugendfürsorge zurück.⁴⁴ In diese Lücke sprangen mit den so genannten Rettungshäusern erneut private, pietistisch geprägte Initiativen. Wie der Name bereits nahe legt, ging es zunächst um die „Rettung der Seelen“, wobei den Kindern aber ein größerer Freiraum als etwa noch bei Franke gewährt wurde. Trotzdem war die Rettungshausbewegung antiaufklärerisch, denn sie sah die Ursachen des gesellschaftlichen Elends in der gesellschaftlichen „Freizügigkeit“ und propagierte deshalb entweder ein romantisches Gemeinschaftsideal oder, bei Akzeptanz der Errungenschaften der Moderne, deren konservativ-autoritäre Version.⁴⁵ Als bekanntestes Rettungshaus gilt das von Johann Heinrich Wichern (1808-1881) 1833 in Hamburg gegründete „Rauhe Haus“, die Keimzelle der evangelischen Hilfsorganisation „Innere Mission“ (heute Diakonie).

Während in den darauf folgenden Jahren viele pietistisch geprägte Rettungshäuser entstanden, wurde von katholischer Seite bis 1848 nur ein einziges errichtet.⁴⁶ Erst in den 1860er Jahren zeichnete sich auch im katholischen Bereich eine neue Fürsorgetätigkeit ab, die von charismatischen Einzelpersonen und vor allem von den neu gegründeten Frauenorden getragen wurde. Für die folgende Entwicklung des katholischen Jugendfürsorgewesens⁴⁷ war von wesentlicher Bedeutung die Arbeit des Tübinger Professors und späteren Freiburger Domdekans Johann Baptist Hirscher (1788-1865)⁴⁸, der als Mitbegründer der theologischen „Tübinger Schule“⁴⁹ gilt, dann an die Universität Freiburg wechselte und dort die ersten badischen Erziehungsanstalten gründete. Seine Ansichten und Ideen für eine katholische Jugendfürsorge hat er in dem Buch „Die Sorge für sittlich verwahrloste Kinder“ (1856) dargelegt.⁵⁰ Gemäß dem Titel ging es Hirscher um die „dem Geiste nach“ verwaisten, sittlich verwahrlosten, widerspenstigen Kinder. Nur die katholischen Zuchthäuser (im Sinne von Besserungsanstalten), die unter der Leitung eines geistlichen Oberen stehen und nur katholische Kinder aufnehmen sollten, gewähr-

⁴³ Vgl. Hansbauer 1999, 31f.

⁴⁴ Vgl. dazu ebd., 32f.

⁴⁵ So ebd., 33.

⁴⁶ Es handelt sich um die 1828 gegründete Marienpflege in Ellwangen.

⁴⁷ Vgl. zum folgenden Röper 1976, 198-211.

⁴⁸ Für einen biographischen Überblick siehe Groß 1989.

⁴⁹ Zur Bedeutung Hirschers als reformorientierter Theologe siehe Keller 1975.

⁵⁰ Röper folgt hier in der Bewertung stark einem Artikel von Wichern über die Rettungshausbewegung, in dem er sich sehr kritisch mit Hirscher auseinandersetzt. Diese negative Sicht ist wohl nicht nur mit Unterschieden in der Pädagogik, sondern auch zu einem großen Teil mit konfessionellen Rivalitäten zu erklären.

leisteten nach Hirscher die „ernste, zwingende, Tag und Nacht gehandhabte, und unerbittliche Zucht und Ordnung“.⁵¹ Neben einer festen Tagesordnung galt als bestes Erziehungsmittel andauernde körperliche Arbeit, während der Schulbildung eine geringere Bedeutung zukam: „Gut lesen, dann schreiben und etwas Rechnen ist für diese Kinder ganz hinreichend“.⁵² Der religiösen Bildung kam eine besondere Bedeutung zu. Sie sei zwar nur fruchtbar, wenn sie aus freiem Willen angenommen werde, doch der zu verkündende Gott sollte diese „gnädigen Eigenschaften“ möglichst nicht besitzen. „Der Religionslehrer muß daher bei minderer Betonung von Manchem, was im Katechismus steht, sein Hauptgewicht auf Erzeugung der Furcht Gottes legen.“⁵³ Besondere Vorbildfunktion sollte den Biographien ehemals verwahrloster Kinder zukommen, die am Abend mit entsprechenden Ermahnungen vorzulesen waren.

Neben Hirscher wird von Friedrich Röper, exemplarisch für die Tätigkeiten der vielen neu gegründeten, caritativen Frauenorden in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, die Arbeit der „Schwestern vom Armen Kinde Jesu“ vorgestellt.⁵⁴ Die Kongregation geht auf Clara Frey zurück (+1894), einer aus gesicherten Verhältnissen stammenden Frau. Im Traum erscheint ihr Jesus als ein in Lumpen gekleidetes Kind, worauf sie in ihrer Heimatstadt Aachen eine Schule für arme, verwahrloste Mädchen gründete. Ihre Pädagogik war weniger auf Zucht und Strenge, denn auf soziale Kontrolle ausgerichtet. Die Ordensschwestern sollten die Mädchen Tag und Nacht beaufsichtigen. Als Hauptziel galt „die Bildung des kindlichen Herzens und Willens zu echter tatkräftiger Frömmigkeit“⁵⁵, wie es in der Regel heißt. Zwar nahm der religiöse Unterricht und die liturgischen Feiern wesentlichen Raum ein, doch grundsätzlich galt der Ausspruch von Clara Frey: „Kinder sind keine Nonnen“⁵⁶. Den besonders Benachteiligten mehr Aufmerksamkeit zu schenken galt als wahre Liebe, die Begabteren zu bevorzugen als Unrecht. Die Haltung der Schwestern gegenüber den Kindern sollte mütterlich und von echter Liebe getragen sein. Schulischen Unterricht erhielten die Mädchen jedoch auch hier nicht im Übermaß. Die Schwestern bereiteten ihre Zöglinge mehr durch Haus- und Gartenarbeit auf eine zukünftige Tätigkeit vor.

Gerade unter dem Fokus auf Straßenkinder muss an dieser Stelle zumindest hingewiesen werden auf die pädagogische und pastorale Praxis bei Don Bos-

⁵¹ Hirscher, zitiert nach Röper 1976, 199.

⁵² Ebd., 200. Bei Hirscher kommt hier eine grundsätzliche Ablehnung von „zuviel Bildung“ für das einfache Volk zum Ausdruck.

⁵³ Ebd., 201.

⁵⁴ In vielen Darstellungen fehle der Beitrag der Frauenorden, weil sie sich der praktischen Sorge verschrieben hatten und wenig theoretische und wissenschaftliche Werke verfasst haben, so Röper 1976, 203. So werden von Scherpner 1966, 149ff, lediglich genannt die „Französischen Vinzentinerinnen“, die „Kongregation Unserer Frau von der Liebe des Guten Hirten“ und einige andere Vereinigungen.

⁵⁵ Anhang zur Regel, zitiert nach Röper 1976, 207.

⁵⁶ Zitiert nach ebd., 207.

co (1815-1888)⁵⁷, denn die Salesianer Don Boscos sind bis heute in unterschiedlichen Teilen der Erde in der Straßenkinderhilfe aktiv.⁵⁸ Don Bosco wurde 1815 in der Nähe von Turin geboren und dort 1841 zum Priester geweiht. Noch im selben Jahr tritt er in ein das Theologiestudium ergänzendes Konvikt ein, wo er neben dem Kontakt zu ultramontanen Lehrern auch erste entscheidende Begegnungen mit Jugendlichen an sozialen Brennpunkten hatte. „Scharen von Jugendlichen zu sehen, zwischen 12 und 18 Jahren, alle gesund, kräftig, mit aufgeweckten Sinnen, aber sie untätig zu sehen, zerstoichen von Insekten, darbdend an geistlicher und zeitlicher Nahrung, war eine Sache, die mich erschauern ließ“⁵⁹, so Don Bosco nach einem Besuch in einem Turiner Gefängnis.

Davon beeindruckt begann er sein erstes Oratorium einzurichten, eine für Turin typische Form der kirchlichen Sorge um arme, verlassene und arbeitslose Jugendliche, dessen charakteristische Angebotsformen in religiöser Unterweisung und in der Möglichkeit zum Spielen bestand. Weinschenk bezeichnet das Oratorium als eine Freizeit- und Bildungsstätte für Straßenjungen und junge Arbeiter⁶⁰, was heute wohl einem lebensweltorientierten Hilffarrangement im Stile der offenen Jugendarbeit bzw. eines offenen Jugendzentrums entspricht. Seit einem Zusammentreffen mit Papst Pius IX. im Jahr 1858 beginnt die Entwicklung der Mitarbeiter und Anhänger Don Boscos von einer zunächst lediglich „frommen Vereinigung“ unter dem Patronat des Hl. Franz von Sales zur Gemeinschaft der Salesianer Don Boscos durch die endgültige Anerkennung der Regel im Jahr 1874.⁶¹ Besonders für die ersten Jahre galt, dass sich Don Bosco vor allem um die armen und verlassenen Jugendlichen, also die damaligen Straßenkinder Turins bemüht hat. „Und trotz seines fundamentalen Interesses am (jenseitigen) Seelenheil der betreffenden Jugendlichen vernachlässigt er ihre materiellen und sozialen Bedürfnisse nicht, sondern setzte gerade hier mit seiner Arbeit an.“⁶² Diese wegweisende, nicht integralistische sondern sich am Jugendlichen orientierende Zielsetzung⁶³ endete abrupt mit dem Revolutionsjahr 1848, in dem die Kirche stark der Kritik von Seiten des sich durchsetzenden aufgeklärten Staates ausgesetzt war. Jetzt geht es nicht

⁵⁷ In meiner Darstellung folge ich weitgehend der pastoralgeschichtlichen Studie von Bopp 1992.

⁵⁸ Vgl. dazu die salesianische Website: www.strassenkinder.de. Kritisch zur Arbeit der Salesianer in Lateinamerika siehe Dücker 1993, 163-171.

⁵⁹ Don Bosco, zitiert nach Bopp 1992, 67.

⁶⁰ Vgl. Weinschenk 1987, 174f.

⁶¹ Zur Geschichte der Ordensgründung vgl. Bopp 1992, 199-218.

⁶² Bopp 1992, 160.

⁶³ Gerade in der Anfangszeit orientiert sich Don Bosco vorwiegend am Evangelium und an der Praxis Jesu und nicht an den Systemerfordernissen der Kirche. Seine Arbeit versteht er deshalb als umfassenden Heildienst in der Nachfolge Jesu, bei der die soziale Sorge und die religiöse Unterweisung gleichberechtigte, ineinander verschränkte Bereiche darstellen. Das diakonale Handeln ist von der (Glaubens-) Pastoral noch in keiner Weise getrennt. Vgl. dazu Bopp 1992, 158-167, hier 162.

mehr zuerst um die Hilfe für die gefährdeten Jugendlichen, sondern „immer mehr darum, nicht nur die gefährdete Jugend, sondern die Jugend überhaupt vor der ‚gefährlichen‘ säkularisierten und liberalisierten Gesellschaft zu bewahren und sie dem alleinigen Heilsort Kirche zuzuführen“.⁶⁴

Die Verkirchlichung der Arbeit Don Boscos folgte in ihrer Logik den Strukturveränderungen der gesamten Kirche, die sich in Opposition zum bürgerlich-liberalen Staat immer stärker als „societas perfecta“ verstand, einen von den Entwicklungen der Moderne entkoppelten Bereich mit exklusivem Wahrheitsanspruch konstituierte und deren Organisation immer stärker zentralisiert wurde. Als Konsequenz für die Jugendfürsorge ergab sich daraus ein Zurücktreten der zunächst stark diakonischen Option Don Boscos zugunsten einer funktional eher kirchenrekrutierenden und material eher liturgisch-sakramentalen Zielsetzung.⁶⁵ Innerhalb dieses restaurativen Deutungsrahmens praktizierte Don Bosco aber ein durchaus interessantes pädagogisches Konzept, das er in Abgrenzung zu dem mit Drohung und Strafe arbeitenden „Repressivsystem“ das „Präventivsystem“ nannte.⁶⁶ In einem Interview beantwortet Don Bosco die Frage nach seinem Erziehungskonzept: „Sehr einfach: Den Jungen volle Freiheit lassen, das zu tun, was ihnen am meisten gefällt. Es kommt darauf an, die Keime einer guten Veranlagung bei ihnen zu entdecken und sich zu bemühen, diese zu entwickeln.“⁶⁷ Und in seiner Abhandlung über das Präventivsystem schreibt Don Bosco: „Es besteht darin, daß man die Vorschriften eines Institutes bekannt macht und dann die Jugendlichen derart überwacht, daß das achtsame Auge des Direktors oder der Assistenten immer auf ihnen ruht. Wie gütige Väter sollen sie mit ihnen sprechen, bei jedem Anlaß als Führer dienen, gute Ratschläge erteilen und sie liebevoll zurechtweisen. Mit einem Wort: Die Jugendlichen in die Unmöglichkeit versetzen, Fehltritte zu begehen.“⁶⁸ Don Bosco setzte in seiner Pädagogik grundsätzlich auf die Freiheit und die positive Entwicklungsfähigkeit der Jugendlichen. Zwar lassen sich paternalistische Züge sozialer Kontrolle erkennen, doch im Gegensatz zu den Zucht- und Arbeitshäusern stellt das Präventivsystem für die damalige Zeit eine echte Humanisierung der Jugendhilfe dar.

Durch den Kontakt mit ausländischen Bischöfen während des Vatikanum I und deren Bitte um Hilfe für ihre Mission beginnt auch der Salesianerorden, Niederlassungen in den so genannten „Missionsgebieten“ zu gründen. 1875 erfolgte die Überfahrt der ersten salesianischen Missionare nach Argentinien, weshalb die Salesianer vor allem in Lateinamerika tätig wurden. Auch in der Missionstätigkeit konzentrierten sich die Salesianer auf ihre pädagogischen Ursprünge und widmeten sich hauptsächlich den Kindern und Jugendlichen in

⁶⁴ Bopp 1992, 168.

⁶⁵ Vgl. dazu ebd., 167-181.

⁶⁶ Vgl. zur Pädagogik Don Boscos insgesamt die Arbeit des Salesianers Reinhold Weinschenk: Weinschenk 1987.

⁶⁷ Don Bosco, zitiert nach Weinschenk 1987, 44f.

⁶⁸ Ebd., 46.

den fernen Ländern. Allerdings war die anfangs stark diakonische Komponente, wie auch im heimischen Europa, von einer kirchenrekrutierenden Intention verdrängt worden: Don Bosco ermahnte zwar im pädagogischen Bereich weiterhin zum Verzicht auf Strafen, inhaltlich ging es ihm aber vor allem um die Gewinnung von Priester- und Ordensnachwuchs! Nach dem durchaus kritischen Resümee von Bopp stand das Missionsprojekt von Don Bosco „insgesamt sicher stärker im Dienst der kirchlichen Rekrutierung als im Dienst der konkreten Menschen in den Missionsgebieten“⁶⁹. Die Überformung von Don Boscos diakonischer Ursprungskonzeption durch eine restaurative und zentralistische Entwicklung der gesamten Kirche in Folge der Frontstellung zu den Errungenschaften der Moderne zeigt bereits den Weg für die weitere Entwicklung kirchlicher Jugendhilfe.

1.2 Jugendfürsorge im katholischen Milieu

Im 19. Jahrhundert etablierte sich endgültig die bürgerlich-moderne Industriegesellschaft mit ihren politischen Errungenschaften, aber auch den drastischen Folgen sozialer Ungleichheit. Industrialisierung, Verstädterung und liberalkapitalistische Sozialstrukturen führten zur Verelendung weiter Teile der Bevölkerung. Die Kirche reagierte im Blick auf vernachlässigte, arme Jugendliche mit einer Art kirchlicher Doppelstruktur an caritativen Institutionen. Das waren zum einem die traditionellen und zum Teil neu entstandenen Ordensgemeinschaften und zum anderen eine Vielzahl von kirchlichen Vereinen, die aus dem Milieu des sozialen und politischen Katholizismus hervorgegangen sind.⁷⁰ Man setzte im Bereich kirchlicher Jugendseelsorge zunächst vor allem auf berufsständische Vereinigungen, für die an erster Stelle der Gesellenverein Adolf Kolpings genannt werden muss. Mit dieser Ausrichtung konnten aber bestimmte Teile der Jugend nicht erfasst werden. „Die arbeitende Jugend, besonders aber die gefährdete und verwaarloste Jugend, fand nur schwer den Weg in die Vereine.“⁷¹ Man versuchte deshalb einerseits im Zeichen des Jugendschutzes die Jugendlichen auf Pfarreiebene stärker im Blick zu haben. Vielerorts wurden Pfarrausschüsse errichtet, „in denen Laien und Priester zusammenarbeiteten, um durch die Übernahme von Pflugschaften, durch die Errichtung von Lese- und Spielräumen, durch Bildungsangebote und Freizeitaktivitäten gefährdete Jugendliche vor dem Abrutschen in die Verwaarlostung zu bewahren“⁷². Neben diesen präventiven Aktionen entstand mit den katholischen Jugendfürsorgevereinen um die Jahrhundertwende eine neue Form der kirchlichen Sorge um die jugendlichen Verlierer der Industrialisierung. Es waren vor allem charismatische Priester, die Prozesse der Ver-

⁶⁹ Bopp 1992, 238.

⁷⁰ So Junge 1997, 9.

⁷¹ Lechner 1992.

⁷² Ebd., 66.

einsbildung anstießen, indem sie sich zunächst auf Pfarreebene, dann auch überregional hauptsächlich mit Angehörigen der bürgerlichen und gebildeten Schicht zusammenschlossen, also mit Lehrern, Ärzten oder Beamten.⁷³ Die neuen Vereine entfalteten sich zunächst vor allem in Bayern, weil dort die Durchführung der Zwangs- und Fürsorgeerziehung nicht wie in den übrigen Ländern den staatlichen Behörden, sondern den freien wohlfahrtsstaatlichen Verbänden übertragen war.⁷⁴

Als Lorenz Werthmann im Jahr 1897 auf Beschluss der deutschen Bischöfe den Deutschen Caritasverband gründete, „war die katholische Kinder- und Jugendfürsorge bereits in weitverzweigten und vielfältigen Formen aufgebaut“⁷⁵. Der 3. Caritastag in Wiesbaden widmete sich 1898 unter dem Titel „katholische Rettungshausfürsorge“⁷⁶ der Frage, wie die Kirche planmäßige und organisierte Hilfen für Kinder und Jugendliche anbieten könne. 1909 wurde dann die „Vereinigung für katholische caritative Erziehungstätigkeit“ ins Leben gerufen. „Zweck der Vereinigung ist der Zusammenschluss der auf dem Gebiete der caritativen Erziehung tätigen katholischen Vereine, Anstalten und Einzelpersonen zum Austausch ihrer Erfahrungen zur gegenseitigen Orientierung und Anregung“⁷⁷, so die Satzung. Einen Einblick in die inhaltliche Ausrichtung der jugendfürsorglichen Arbeit ermöglicht ein Auszug aus dem Augsburgers Amtsblatt von 1911. Mit dem diözesanen Jugendfürsorgeverein sollte „in der Diözese eine Einrichtung geschaffen werden, durch welche den Katholiken eine wirksame Anteilnahme an den Bestrebungen der Jugendfürsorge eingeräumt und besonders den katholischen Fürsorgebedürftigen Anteil an der materiellen Hilfe des Fürsorgewerkes gesichert wird“⁷⁸. Zwei wesentliche Merkmale kommen hier zum Ausdruck: einmal das Bemühen, möglichst viele Katholiken in die caritative Arbeit einzubeziehen und zum anderen die Bevorzugung des konfessionell-katholischen Teils der verarmten Jugendlichen. In Entstehung und Organisation erweist sich die katholische Jugendfürsorge um die Jahrhundertwende damit als Kind des modernen, sozialen und politischen Katholizismus, der von Gabriel u.a. charakterisiert wird als „die möglichst umfassende Einbindung der katholischen Bevölkerungsteile in ein katholisches Milieu als abgrenzender und ausgrenzender konfessioneller Gruppenzusammenhang“⁷⁹. Die Entstehung der Jugendfürsorge folgte weitestgehend dem allgemeinen Entstehungsprozess dieses sozial-

⁷³ Vgl. Lechner 1992, 167, dort auch die Daten zur Entstehung der ersten Jugendfürsorgevereine.

⁷⁴ Als gesetzliche Grundlage galt das 1890 in Kraft getretene Bürgerliche Gesetzbuch, das für den besonderen Schutz der Jugend erstmals die Möglichkeit von Zwangs- und Fürsorgeerziehung vorsah. Vgl. dazu Lechner 1992, 66ff.

⁷⁵ Junge 1997, 9f.

⁷⁶ Vgl. ebd., 10.

⁷⁷ Satzung der „Vereinigung für katholische caritative Erziehungstätigkeit“, zitiert nach Junge 1997, 10.

⁷⁸ Augsburgers Amtsblatt, zitiert nach Lechner 1992, 68.

⁷⁹ Gabriel 1996, 81.

moralischen Lebenszusammenhangs, zunächst aus spontanen Zusammenschlüssen und dann durch überregionale Vereinsbildungen ein Netz katholischer Organisationen für alle Bereiche des Lebens zu bilden, das zwar auch auf Druck der pfarrlichen Basis entstanden war, aber jederzeit unter der Leitung und Weisung des Klerus stand.⁸⁰ Eng damit verbunden war die politische Partei des Katholizismus, das Zentrum. So kam es auch im Bereich der Jugendfürsorge zu Verschränkungen von katholischen Vereinen und der Zentrumspartei. Dies zeigt sich beispielhaft an der Biographie des Speyerer Diözesanpriesters Jakob Reeb (1842-1917)⁸¹, dem Gründer des ersten katholischen Jugendfürsorgevereins in Bayern. Er wirkte zunächst als Lehrer und Gefängnisseelsorger, galt als Protagonist der katholischen Jugendfürsorge, war dann von 1899 bis 1912 Zentrumsabgeordneter im Bayerischen Landtag und arbeitete als Referent des Rechtsausschusses an der Entstehung des bayerischen Zwangserziehungsgesetzes mit, das 1902 in Kraft gesetzt wurde. Anders als der Titel es vermuten lässt, lag der Akzent jedoch nicht nur auf repressiven Maßnahmen. „Reeb betonte, daß eine Besserung nicht nur durch Zwang und Strafe, sondern durch vorbeugende erzieherische Maßnahmen erzielt werden sollte. Der Zwang richte sich daher nicht gegen die Kinder, sondern gegen Eltern, die ihre Erziehungsverantwortung vernachlässigten.“⁸² Dieser Ansicht folgend, wurde das Gesetz 1915 in Bayerisches Fürsorgeerziehungsgesetz umbenannt, womit man dem grundsätzlichen Wandel in der Pädagogik unter dem Motto „Erziehung statt Strafe“ Rechnung trug.

1924 konstituierte sich die bisherige „Vereinigung für katholische caritative Erziehungstätigkeit“ als eine Gliederung des Deutschen Caritasverbandes und nannte sich damit „Verband katholischer Waisen- und Fürsorgeerziehungsanstalten Deutschlands“⁸³. Diese Namensgebung korrespondiert offensichtlich mit der inhaltlichen Ausrichtung des „Reichsjugendwohlfahrtsgesetzes“ (RJWG), das 1922 verabschiedet, 1953 novelliert und schließlich bis 1990 Gültigkeit hatte. Das Gesetz konzentrierte sich vorwiegend auf die Fürsorgeerziehung und das Pflegekinderwesen. Die auch für die katholische Jugendfürsorge bestimmende Hilfe- und Betreuungsform waren nach wie vor große, fernab der Städte gelegene Erziehungsheime⁸⁴, die mit dem RJWG ihre rechtliche und finanzielle Absicherung erhielten. Zu einer Auseinandersetzung um diese Form der autoritären Fürsorge kam es in den Jahren 1928 bis 1932.⁸⁵ In einem Theaterstück und einer Dokumentation von Peter Martin Lampel kamen aufgebrachte Fürsorgezöglinge selbst zu Wort, wodurch gegenüber den Erziehungsheimen eine kritische Öffentlichkeit hergestellt wurde. Während

⁸⁰ Fast schon klassisch dargestellt bei Gabriel 1996, 96-104, hier besonders 100.

⁸¹ Bei Lechner wird Jakob Rehm genannt, bei Michl 1993 heißt die gleiche Person Jakob Reeb.

⁸² Michl 1993, 446.

⁸³ Vgl. Dörnhoff/Mörsberger 1998, 423.

⁸⁴ So Junge 1997, 11.

⁸⁵ Vgl. dazu Peukert/Münchmeier 1990, 20ff.

Reformpädagogen wie Erich Weniger über eine Selbstrevision der Anstaltspädagogik nachdachten, reagierten die kirchlichen Vertreter zusammen mit anderen konservativen Pädagogen, wie Christian Jasper Klumker, weniger konstruktiv. Sie griffen ihre Kritiker selbstgerecht frontal an, wohl weil sie um die Früchte ihrer Arbeit im Sinne der Sozialdisziplinierung fürchteten.⁸⁶ Die Selbstkritik der Sozialpädagogik blieb damit nur ein Zwischenruf, während der weitere Diskurs um die „Grenzen der Erziehung“ zumindest tendenziell einen fruchtbaren Boden für die nationalsozialistische Ausleseideologie darstellte.⁸⁷

Mit der Machtergreifung der Nationalsozialisten 1933 geriet die kirchliche Jugendarbeit und damit auch die Jugendfürsorge immer mehr unter den Druck des Hitlerregimes. Wie die Jugendverbände insgesamt, so wurde auch die katholische Jugendfürsorge vom nationalsozialistischen Monopolanspruch auf die Erziehung von Kindern und Jugendlichen zunehmend eingeengt. Wie am Beispiel der Bayerischen Jugendfürsorgevereine deutlich wird, wurde zwar die eine oder andere Zwangsschließung von Erziehungsanstalten angeordnet, eine völlige Zerschlagung fand jedoch nicht statt. In diesem Fall verhinderte die Einbindung in den Caritasverband, das auch für die Nazis unentbehrliche sozialarbeiterische Fachwissen und der Rückhalt vieler Einrichtungen in der Bevölkerung die Auflösung als Verein.⁸⁸ Die katholische Jugendfürsorge wurde schwerpunktmäßig von der angeschlagenen Verbandsebene zur Pfarreebene verlagert. Lechner belegt dies mit den „Richtlinien zur Jugendfürsorgearbeit der Erzdiözese München“ von 1934 und 1937 sowie am „Erlass der Deutschen Bischöfe zur Kinder- und Jugendfürsorge“ ebenfalls von 1937.⁸⁹ Immer wieder wird auf die Bedeutung der Hilfe für die gefährdete Jugend hingewiesen, für die jetzt alle Pfarreiangehörigen Verantwortung tragen müssten. Und das vor allem deshalb, weil die Jugendfürsorge „durch den weitgehenden Fortfall von öffentlichen Unterstützungen ... wesentlich auf die Freigebigkeit des katholischen Volksteils angewiesen“⁹⁰ sei.

1.3 Von der Heimerziehung zur Pluralität von Hilfeformen

Nach 1945 versuchte die Kirche, zunächst erfolgreich, an die Zeit vor dem Nationalsozialismus anzuknüpfen, indem sie an der Restauration des katholischen Milieus und seiner sozial-moralischen Zusammenhänge arbeitete. Nach der Katastrophe des Zweiten Weltkriegs boten vor allem kirchliche Institutio-

⁸⁶ So Peukert/Münchmeier 1990, 21.

⁸⁷ Peukert/Münchmeier erkennen im Hang zur Typisierung und Einteilung von Betroffenen-gruppen und in der Präsenz von Zweckmäßigkeit- und Erfolgskriterien einen auf Auslese und „Säuberung“ gerichteten Diskurs. Dies. 1990, 23 und 25ff.

⁸⁸ So Michl 1993, 449f.

⁸⁹ Vgl. Lechner 1992, 112-114.

⁹⁰ Erlass der Deutschen Bischöfe zur Kinder- und Jugendfürsorge (1937), zitiert nach Lechner 1992, 114.

nen sowohl ein relativ schnell zu aktivierendes, organisationelles Netzwerk als auch eine dringend benötigte moralische Orientierung. „Mit dem Auf- und Ausbau des kirchlichen Kindergartenwesens, der staatlichen Konfessionsschule und des konfessionellen Systems sozialer Dienste erreichte das kirchliche Sozialisationsmonopol eine weitgehende Absicherung. Das katholische Milieu verlor allerdings seinen vormals defensiven Charakter und trug seine traditionelle Gedankenwelt stärker in die Gesellschaft hinein.“⁹¹ Dies galt auch für die kirchliche Jugendarbeit, die sich nach dem Krieg vor allem als missionarische Seelsorge entwarf.⁹² Aus der den Krieg überdauernden amtlichen Pfarrjugendseelsorge und aus den wieder- bzw. neugegründeten Jugendverbänden entstand der „Bund der deutschen Katholischen Jugend“ (BDKJ) als integrativer Zusammenschluss aller katholischen Jugendgruppen und Jugendverbände.

Im Bereich der Jugendhilfe nennt Lechner als neue, missionarisch ausgerichtete Einrichtung die „Heimstattbewegung“.⁹³ Wie der Name schon ausdrückt, ging es um die Beheimatung der als heimatlos und verwildert wahrgenommenen Jugendlichen, was vor allem für die vielen ausgesiedelten und vertriebenen jungen Menschen aus den ehemals deutschen bzw. von Deutschen besetzten Gebieten richtig war. Diese Orientierung drückte sich auch in den konzeptionellen Grundsätzen aus. „Die Heime sollten keine bloßen Versorgungsstellen sein, sondern der Neuverwurzelung der heimatvertriebenen Jugend in Gemeinde, Volk und Kirche dienen; sie sollten diesen Jugendlichen eine solide berufliche Ausbildung garantieren, eine ganzheitliche, im pädagogischen fundierte Lebenshilfe bieten und ein Lernort für künftige Verantwortung in Beruf, Staat und Familie sein.“⁹⁴ Damit entstand nach dem Krieg ein neuer Zweig der Hilfe für benachteiligte Jugendliche, die Jugendsozialarbeit. Sie verstand sich „als Hilfe für eltern- und heimatlose, wohnungs- und berufslose Jugendliche“⁹⁵. 1954 schlossen sich für den Bereich der Jugendsozialarbeit die verschiedenen Träger zur „Katholischen Arbeitsgemeinschaft für Jugendsozialarbeit“ zusammen, die sich 1996 umbenannt in „Bundesarbeitsgemeinschaft Katholische Jugendsozialarbeit“.⁹⁶ Auch der Fachverband für den Bereich Jugendhilfe und Heimerziehung änderte 1964 nochmals seinen Namen und heißt seitdem „Verband katholischer Einrichtungen der Heim- und Heilpädagogik e.V.“, denn dies „entsprach am ehesten der Identität der Mitgliedseinrichtungen und dem Selbstverständnis der dort tätigen Fachkräfte“.⁹⁷ Die katholische Jugendhilfe ruhte bis dahin auf drei Säulen: der Jugendarbeit, vor allem des BDKJ, der Jugendsozialarbeit und der Heimerziehung.

⁹¹ Gabriel 1996, 111f.

⁹² Vgl. dazu Lechner 1992, 117-142.

⁹³ Vgl. ebd., 133f.

⁹⁴ Ebd., 133.

⁹⁵ Breuer 1991, 30.

⁹⁶ Vgl. dazu Gralla 1997.

⁹⁷ Dörnhoff/Mörsberger 1998, 424.