

Diakoniewissenschaft im Dialog

Herausgegeben von Volker Herrmann



DWI-INFO
NR. 36

Diakoniewissenschaftliches Institut
der Theologischen Fakultät
Heidelberg 2004 – ISSN 0949-1694



Diakoniewissenschaft im Dialog

DWI-INFO NR. 36

Herausgegeben von
Volker Herrmann

Diakoniewissenschaft im Dialog

Herausgegeben von
Volker Herrmann

DWI-Info Nr. 36



Diakoniewissenschaftliches Institut
Heidelberg 2004

Das DWI-Info – Forum, Materialien, Informationen

berichtet jährlich über die Arbeit
am Diakoniewissenschaftlichen Institut
und mit der Arbeit zusammenhängende Schwerpunkte.
Hier schreiben Studierende, Dozierende, Ehemalige,
Freundinnen und Freunde des DWI
für alle Interessierten aus dem Bereich Diakonie und Kirche.
Die Artikel geben jeweils die Meinung derer wieder,
die sie verfasst haben.

ISSN 0949-1694

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist
ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesonde-
re für Vervielfältigung, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Ein-
richtung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Satz und Layout: Volker Herrmann, DWI Heidelberg
Druck und Bindung: Baier Copierservice GmbH, 69120 Heidelberg
© 2004 Diakoniewissenschaftliches Institut der Universität Heidelberg
Karlstr. 16, 69117 Heidelberg, Tel. 06221/ 54 33 36
Printed in Germany

Die Ausgaben 24-34 des DWI-Info sind im Internet zu erreichen unter:
Homepage: <http://www.dwi.uni-hd.de>

Inhaltsverzeichnis

Vorwort des Herausgebers 7

1. Diakoniewissenschaft im Dialog mit Grundlagen der Diakonie

ANIKA ALBERT

Zuspruch und Anspruch paulinischer Ethik
als Motivation zum Dienst in der Welt 12

HEINZ SCHMIDT

Im Reich des Segens leben. Predigt über Matthäus 25, 31-46. 41

HEIKE VIERLING-IHRIG

Biblische Geschichten im Kindergarten.
Eine kurze Einführung in das Erzählen biblischer Texte 48

MARKUS SCHULZ

Johann Hinrich Wichern und der Hamburger Kirchenstreit 1839/40 ... 67

HEINZ SCHMIDT

„Reich Gottes“ im christlich-sozialen Denken Frankreichs 94

THEODOR STROHM

Christliche Werte – was sind sie heute noch wert? 111

2. Diakoniewissenschaft im Dialog mit Aufgaben der Diakonie

VOLKER HERRMANN

Diakonie im Spannungsfeld von Markt, Sozialpolitik und Nächstenliebe.
Menschengerechte Diakonie als Aufgabe der Diakoniewissenschaft ... 122

JUTTA SCHMIDT

Parteiliche Frauenprojekte in der Diakonie – ein Praxisbericht 134

JÜRGEN STEIN

Überlegungen zur Position von Hilfeempfängern
in der Umgestaltung des Sozialstaates 143

NORBERT FEICK	
Diakonie als christliches Unternehmen	151
BARBARA STÄDTLER-MACH	
Diakonische Altenhilfe zwischen gerontologischer Forschung und ethischen Herausforderungen	183
HEINZ SCHMIDT	
Alter und Diakonie	189

3. Diakoniewissenschaft im Dialog mit Perspektiven der Diakonie

SUSANNE KOBLER-VON KOMOROWSKI	
Diakonie hat viele Gesichter. Zur Identität von Mitarbeitenden	194
MARTIN HORSTMANN	
Identitätsförderung in der Diakonie	207
RENATE ZITT	
Das evangelische Profil beruflicher Bildung – Horizonte und Perspektiven	237
JOHANNES EURICH	
Perspektiven diakonischer Arbeit in der virtuellen Welt	256
HEINZ SCHMIDT	
Laudation zur Ehrenpromotion von Jürgen Gohde	275
JÜRGEN GOHDE	
Die Aufgabe der Diakonie im zukünftigen Europa	280

Vorwort des Herausgebers

„Diakoniewissenschaft im Dialog“ – so lautet strukturell der Einklang der inhaltlich so vielfältigen Beiträge des vorliegenden DWI-Infos. Es geht um das Gespräch in drei Dimensionen, mit den *Grundlagen* der Diakonie – also mit ihrer Herkunft –, mit ihren *Aufgaben* – d.h. mit ihrer Gegenwart – und mit ihren *Perspektiven* – also mit ihrer Zukunft. Die Beiträge stammen v.a. von den gegenwärtigen und ehemaligen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Diakoniewissenschaftlichen Instituts.

Im ersten Teil geht es um *Diakoniewissenschaft im Dialog mit den Grundlagen der Diakonie*, die ersten drei Aufsätze beziehen sich auf den Bereich des Neuen Testaments. Anika Albert, studentische Hilfskraft am Institut, widmet sich der paulinischen Ethik, genauer dem Verhältnis von Zuspruch und Anspruch und ihrer Bedeutung als Motivation zum Dienst in der Welt. Der Institutsdirektor Prof. Heinz Schmidt konzentriert sich in seiner Predigt über Mt 25,31-46 (Vom Weltgericht) auf die Entwicklung der Perspektive „Im Reich des Segens leben“. Heike Vierling-Ihrig, ehemalige Mitarbeiterin am Institut und inzwischen wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Praktische Theologie/Religionspädagogik von Frau Prof. Ingrid Schoberth, gibt in ihrem Beitrag „Biblische Geschichten im Kindergarten“ eine kurze Einführung in das Erzählen biblischer Texte. – Die folgenden drei Beiträge widmen sich geschichtlichen Entwicklungen. Markus Schulz, Absolvent des Instituts, beleuchtet Johann Hinrich Wicherns Beteiligung am Hamburger Kirchenstreit (1839/40), eines für Wicherns Kirchenverständnis wichtigen Ereignisses. Als eine Frucht seines Forschungssemesters in Montpellier führt Heinz Schmidt in die in Deutschland weitgehend unbekannt Bedeutung des ‚Reiches Gottes‘ „im christlich-sozialen Denken Frankreichs“ ein. Der ehemalige Institutsdirektor Prof. Theodor Strohm beschäftigt sich schließlich mit „christlichen Werte“ und stellt die Frage: „Was sind sie heute noch wert?“

Der zweite Abschnitt widmet sich der *Diakoniewissenschaft im Dialog mit den Aufgaben der Diakonie* und beginnt mit meinem Beitrag „Diakonie im Spannungsfeld von Markt, Sozialpolitik und Nächstenliebe“, der zunächst als Probevortrag im Rahmen des Berufungsverfahrens „Evangelische Theologie/Schwerpunkt Diakoniewissenschaft“ an der Evangelischen Fachhochschule Darmstadt konzipiert wurde. Gemeinsam mit dem bereits genannten Beitrag von Heinz Schmidt über das „Reich Gottes‘ im christlich-sozialen Denken Frankreichs“ sowie den folgenden beiden Beiträgen war er Bestandteil des „Bremer Seminars“, das in

Zusammenarbeit von Diakoniewissenschaftlichem Institut und Diakonischem Werk Bremen vom 5. bis 6. Februar 2004 unter dem Titel „Diakonische Identität im Sozialen Wandel“ in Bremen stattfand. Dr. Jutta Schmidt, ehemalige Mitarbeiterin am Institut und inzwischen schon länger Frauenbeauftragte der Bremer Evangelischen Kirche, führte in „Parteiliche Frauenprojekte in der Diakonie“ ein, während sich Dr. Jürgen Stein, ebenfalls ehemaliger Mitarbeiter des Instituts und inzwischen auch schon seit vielen Jahren in der Koordination der Bremer Diakonie tätig, mit der „Situation der Hilfeempfänger/innen im ‚Umbau des Sozialstaates‘“ beschäftigte. Zum Bremer Seminar gehörte auch der gleich noch zu nennende Beitrag von Susanne Kobler-von Komorowski.

Dem Thema „Diakonie als christliches Unternehmen“ widmete sich Norbert Feick, Vikar der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, der sein halbjähriges Spezialvikariat im Diakoniewissenschaftlichen Institut absolviert hat. Dem Thema und Handlungsfeld „Alter“ widmen sich Heinz Schmidt in seiner kurzen Ansprache auf dem Neujahrsempfang des Augustinums Heidelberg sowie Prof. Barbara Städtler-Mach, Dekanin des Fachbereiches Pflegemanagement der Evangelischen Fachhochschule Nürnberg, in ihrem Vortrag „Diakonische Altenhilfe zwischen gerontologischer Forschung und ethischen Herausforderungen“. Dieser war Bestandteil eines Symposiums zu Ehren des 80. Geburtstags des ehemaligen Institutsdirektors, Prof. Paul Philippi, das am 2. Dezember 2003 im Diakoniewissenschaftlichen Institut stattfand. Die beiden Vorträge wurden von zwei ehemaligen AssistentInnen Philippis gehalten, neben Prof. Städtler-Mach sprach auch Dr. Dr. Jürgen Albert, im Diakonischen Werk in Hessen und Nassau in Frankfurt/M. für Theologie und Öffentlichkeitsarbeit zuständig, über das Thema „Christologie als Norm der Diakoniewissenschaft – zur Konzeption Paul Philippis“. Sein Beitrag wird Bestandteil eines geplanten Bandes mit Aufsätzen von Paul Philippi.

Der dritte Teil nimmt die *Diakoniewissenschaft im Dialog mit den Perspektiven der Diakonie* in den Blick. Er beginnt mit dem Beitrag meiner bereits erwähnten Kollegin am Institut, Susanne Kobler-von Komorowski: „Diakonie hat viele Gesichter. Zur Identität von Mitarbeitenden“. Ihre Thesen hatte sie auf englisch bereits unter dem Titel „Diaconal identity – a regional problem or a challenge for us all?“ auf einem diakoniewissenschaftlichen Kongress Ende September 2003 in Oslo vorgetragen. Ebenfalls den Fragen der Identität von diakonischen Mitarbeitenden, genauer der „Identitätsförderung in der Diakonie“, widmet sich der Beitrag von Martin Horstmann, der zurzeit als Projektmitarbeiter am Institut u.a. an der Erstellung eines Studienbuches Diakonik mitwirkt. Mit dem „Profil beruflicher Bildung“ beschäftigt sich Prof. Renate Zitt, ehemalige Mitarbeiterin des Instituts und inzwischen Professorin für Religionspädagogik/Gemeinde-

pädagogik an der Evangelischen Fachhochschule Darmstadt, indem sie Horizonte aufzeigt und Perspektiven entwickelt. Möglichen „Perspektiven diakonischer Arbeit in der virtuellen Welt“ geht Dr. Johannes Eurich, mein Nachfolger als Assistent am Diakoniewissenschaftlichen Institut, nach.

Der dritte Abschnitt endet mit einem Beitrag von Jürgen Gohde, dem Präsidenten des Diakonischen Werkes der Evangelischen Kirche in Deutschland. Am 15. November 2003 verlieh ihm die Theologische Fakultät durch den Dekan Prof. Christoph Schwöbel in der Alten Aula der Universität Heidelberg die Ehrendoktorwürde. Im Rahmen des Akademischen Festaktes, in dem auch die goldenen Promotionsjubiläen von Prof. Wolfhart Pannenberg (München) und Prof. Christoph Schmidt-Lauber (Wien) begangen wurden, hielt Jürgen Gohde seinen Vortrag zur „Aufgabe der Diakonie im zukünftigen Europa“. In seinem Grußwort hob der Rektor der Heidelberger Ruprecht-Karls-Universität, Prof. Peter Hommelhoff, nicht nur Gohdes „verantwortungsvolle Tätigkeit in der Leitung des Diakonischen Werkes“, sondern ebenso die vielen Publikationen hervor, in denen er „die Aufgaben der Diakonie heute wissenschaftlich untersucht und tragfähige Zukunftsperspektiven entwickelt“ habe. Gohde habe gezeigt, „welchen Stellenwert der Einsatz für ein menschenfreundliches Zusammenleben für die Zukunft unserer Gesellschaft“ habe. Der Rektor führte weiterhin aus: „Welche Bedeutung die Menschenwürde in unserer Gesellschaft tatsächlich hat, wird insbesondere daran deutlich, wie sich unsere Gesellschaft zu denen verhält, die die Respektierung ihrer Würde nicht selbst einklagen können, sondern auf die persönliche und institutionelle Hilfeleistung anderer angewiesen sind. Diakonische Arbeit ist darum stets ein Indikator, ob und inwieweit Respekt vor der Menschenwürde realisiert ist.“ Gohde habe in seiner Arbeit gezeigt, „welche Ressourcen der christliche Glaube durch die Arbeit der Kirchen für die praktische Umsetzung der Respektierung der Menschenwürde“ eröffne. Zugleich habe er „dadurch auch nachdrücklich darauf hingewiesen, was unserer Gesellschaft in ihrem Zusammenleben fehlen würde, wenn sie die Diakonie nicht mehr als eine Dimension ihres Lebens begreifen könnte.“ Das gesamte Grußwort des Rektors, indem er auch die beiden goldenen Promotionsjubilare würdigt, ist nachzulesen auf der Homepage des Diakoniewissenschaftlichen Instituts: www.dwi.uni-hd.de. Die Laudatio zur Ehrenpromotion von Präsident Gohde hielt Prof. Heinz Schmidt, sie findet sich vorliegenden DWI-Info.

Dieses DWI-Info Nr. 36 erscheint anlässlich des 50-jährigen Jubiläums des Diakoniewissenschaftlichen Instituts, das am 21. und 22. Juli 2004 feierlich begangen wird. Die inhaltlichen Beiträge des Jubiläums werden hoffentlich bald nach dem Jubiläum ebenfalls gedruckt vorliegen.

Für die engagierte Mitwirkung bei der Korrektur des Infos danke ich unserer studentischen Hilfskraft Frau Anika Albert und unseren wissenschaftlichen Hilfskräften Frau Vikarin Diplom-Diakoniewissenschaftlerin Wiebke Ahlfs, Frau cand. theol. Diplom-Diakoniewissenschaftlerin Marit Günther und Frau cand. theol. Andrea Scherer sehr herzlich. Die aktuelle Ausgabe des DWI-Infos ist nach dreizehn Ausgaben in fünfzehn Jahren verantwortlicher Tätigkeit für das DWI-Info mein letztes Info. Ich wechsele an den Studienstandort Hephta/Schwalmstadt der Evangelischen Fachhochschule Darmstadt, wo ich bereits in den letzten fünf Jahren als Lehrbeauftragter mitgewirkt habe, bleibe dem Diakoniewissenschaftlichen Institut aber als Lehrbeauftragter und Mitglied des Beirats erhalten. Es freut mich, dass die Herausgabe des DWI-Infos nun von meinem Nachfolger, Dr. Johannes Eurich, weitergeführt wird. Mir bleibt noch, den geneigten Leserinnen und Lesern für die langjährige Treue zu danken und wie immer am Ende des Editorials mit der altbekannten Schlussformulierung zu enden: Eine anregende Lektüre wünscht

Volker Herrmann

**1. Diakoniewissenschaft im Dialog
mit den Grundlagen der Diakonie**

ANIKA ALBERT

Zuspruch und Anspruch paulinischer Ethik als Motivation zum Dienst in der Welt

Was assoziieren wir mit den Begriffen „Dienst“ bzw. „dienen“? In drei Kategorien lässt sich darstellen, wie sie in unserer heutigen Sprache vorkommen: Zunächst sei das traditionelle, positiv konnotierte Verständnis von „dienen“ im Sinne von „jemandem einen Dienst erweisen“, „etwas für andere erledigen“ oder „für einen Mitmenschen dasein“ genannt. Sodann ist ein pflichtgemäßes, teilweise auch negativ belegtes Verständnis von „Dienst“ anzuführen. Hierbei ist an „bedienen“ bzw. „sich bedienen lassen“, an Pflichterfüllung durch das „Ableisten eines Dienstes“ oder aber an die Festlegung eines Herrschaftsverhältnisses im Sinne von „dienen“ als „ergeben sein“ zu denken. Zum Dritten gibt es in unserer modernen Welt ein funktionalisiertes Verständnis von „Dienst“. In diese Kategorie gehören Begriffe wie „öffentlicher Dienst“ oder „Dienstleistung“. Was auch immer wir mit „Dienst“ und „dienen“ assoziieren, die Begriffe wirken in unserer heutigen Sprache abstrakt und leer. Keine der beispielhaft angeführten Assoziationen füllt sie mit Leben und drückt jene Aktivität aus, die sich immer mit einem Dienst verbindet. Das gilt insbesondere, wenn man bedenkt, wie lebendig „Dienst“ und „dienen“ in biblischen Texten gedacht werden.

Diese Lebendigkeit zeigt sich beispielhaft in der Darstellung des Dienstes im Römerbrief. Paulus gelingt es, „Dienst“ in all seiner inhaltlichen Fülle in Sprache zu fassen und anschaulich zu machen. Hierfür verwendet er Bilder und Metaphern. Sprachlich zeichnet er im Römerbrief ein vielfältiges Bild, das sein Verständnis von Dienst zeigt. Bildlich gesprochen macht er dabei im Vordergrund deutlich, welche Ansprüche sich mit seiner Vorstellung von Dienst verbinden und wie der Dienst jedes Einzelnen aussehen kann und soll. Im Hintergrund verweist Paulus aber auf die Basis, auf der sich jeder Dienst vollzieht: das Handeln Gottes, auf dem alles menschliche Handeln gründet, und der Zuspruch Gottes, von dem alles menschliche Handeln ausgeht.

Beispielhaft für das Dienstverständnis des Paulus im Römerbrief werden in diesem Beitrag drei ausgewählte Textstellen (Röm 12,1-2; 13,11-14; 6,1-14) analysiert. Bei den beiden zuerst genannten Stellen handelt es sich um den „theologischen Motivationsrahmen“ der paulinischen Paränese. In Röm 12,1-2 besteht der Dienst darin, Gott die Leiber als ein lebendiges Opfer zur Verfü-

gung zu stellen, was als „vernünftiger Gottesdienst“ bezeichnet wird. Er vollzieht sich, indem man sich nicht dieser Weltzeit anpasst, sondern sich durch die Erneuerung des Verstandes verwandeln lässt, um nach dem Willen Gottes zu handeln. Die zweite Textstelle Röm 13,11-14 gibt Aufschluss über die eschatologische Motivierung dieses Dienstes. Sie beinhaltet die Erkenntnis des rechten Zeitpunktes zum Handeln, ruft auf zum Erwachen aus dem Schlaf und betont die Dringlichkeit des Tätigwerdens. Des Weiteren wird hier die Art und Weise des Dienstes konkretisiert. Der Dienst erfordert ein anständiges, taggemäßes Verhalten, eine bewusste Abkehr von der Nacht und der Finsternis und eine kämpferische Hinwendung zum Licht. Die dritte Textstelle verankert den theologischen Motivationsrahmen in einem Kernstück paulinischer Theologie, nämlich der Taufe, wie sie in Röm 6,1-14 dargestellt wird. Sie ruft zum Dienst auf, indem sie zunächst in die Entscheidung zwischen der Sünde und Gott ruft. Allerdings ist diese Entscheidung in dem Geschehen der Taufe bereits zugunsten Gottes gefallen, so dass der Dienst im Sinne von Gottes Gerechtigkeit erfolgen muss. Diese Gerechtigkeit kann gleichzeitig als die Motivierung des Dienstes angesehen werden. Und was entspricht der Gerechtigkeit Gottes mehr als ihre Umsetzung in Form des Dienstes an Mitmenschen?

Mit der Auswahl dieser Textstellen sei zugleich ein Grundzug paulinischer Lehre aufgezeigt: die Verbindung zwischen Theologie und Ethik, zwischen Verkündigung und Ermahnung, zwischen Zuspruch und Anspruch. Diese wird exemplarisch dargestellt anhand der Vorstellung des Dienstes bei Paulus, wie er in den drei ausgewählten Textstellen zum Ausdruck kommt und in der Gesamtkonzeption paulinischer Ethik angelegt ist. Ziel dieses Beitrages ist es zu zeigen, dass „Dienst“ mehr ist, als wir heute mit unserer alltäglichen Sprache zum Ausdruck bringen, und ethische Konsequenzen hat, die sich auch auf unser Leben auswirken. Denn der Mensch ist in dem Spannungsfeld zwischen Anspruch und Zuspruch Gottes keineswegs passiv, sondern zum aktiven Handeln und zur Eigenverantwortung aufgerufen.

1. Paulinische Ethik – Zuspruch und Anspruch

Paulinische Ethik bewegt sich in einem Spannungsfeld von Zuspruch und Anspruch. Dies wird bereits deutlich, wenn man rein formal die Zweiteilung des Römer-, Galater- und 1. Thessalonicherbriefes betrachtet. Dabei ist der erste Teil der Briefe jeweils dogmatisch geprägt, im zweiten Teil schließt Paulus die Ethik in Form von Gemeindeermahnungen an. Bei einer genaueren Betrachtung lässt sich dann aber feststellen, dass beide Teile jeweils sowohl indikative als auch imperative Aussagen, also sowohl dogmatische als auch ethische Inhalte enthalten. Diese können sich gegenseitig ergänzen, aber auch spannungsvoll

nebeneinander stehen. Zur Verdeutlichung seien zwei Beispiele angefügt, die auch im weiteren Verlauf dieses Beitrags eine Rolle spielen sollen. In Röm 6,2 stellt Paulus im Indikativ fest, dass wir der Sünde gestorben sind, in Röm 6,12 mahnt er aber, dass die Sünde nicht herrschen solle. In Gal 3,27 heißt es: „Ihr habt Christus angezogen.“, in Röm 13,14 fordert Paulus aber: „Zieht den Herrn Jesus Christus an!“ Hier wird deutlich, dass dieselben Aussagen bei Paulus sowohl indikativisch als auch imperativisch, sowohl als Zuspruch als auch als Anspruch formuliert sein können. Wie aber passt das zusammen? Zeigt sich hier nicht eine logische Inkonsistenz, ein unauflösbarer Widerspruch? Wie ist vor diesem Hintergrund der Indikativ und wie der Imperativ zu verstehen? In welchem Verhältnis stehen beide zueinander?

Zunächst ist festzustellen: Die Gemeindeermahnung bei Paulus ist keineswegs als beliebiger Anhang oder Zusatz zu den eigentlichen dogmatischen Inhalten zu verstehen, sondern konstitutiver Bestandteil der paulinischen Lehre.¹ Das gilt sowohl im Hinblick auf die Zweiteilung der Briefe als auch für das Verhältnis der einzelnen dogmatischen und ethischen Aussagen zueinander. Beide, Indikativ und Imperativ, haben jeweils ihre volle Daseinsberechtigung. Das lässt sich bereits daran erkennen, dass Paulus für die Verkündigung des Evangeliums und für die Gemeindeermahnung dasselbe Wort, nämlich *parakaleîn* benutzt. Dessen Bedeutungsbreite reicht von „ermahnen“ bis hin zu „trösten“, umfasst also sowohl den Anspruch als auch den Zuspruch. Deshalb kann mit guten Gründen gesagt werden, dass, im Gegensatz zu dem in der Forschung häufig gebrauchten Begriff „Paränese“, wohl eher „Paraklese“ der treffendere Ausdruck für die paulinische Gemeindeermahnung ist.²

Die Tatsache, dass die paulinische Paraklese Anspruch und Zuspruch zugleich umfasst, ist unmittelbar auf den inhaltlichen Grund, nämlich Christus selbst, zurückzuführen. Denn Christus ist die Basis, auf die Paulus all sein Handeln und seine gesamte Verkündigung gründet. In ihm bilden Ermahnung und Ermutigung, Forderung und Trost, Anspruch und Zuspruch eine Einheit.³ Zwar finden alle Ermahnungen des Apostels ihren gemeinsamen Bezugspunkt in Christus, jedoch bietet die Paraklese des Paulus kein „geschlossenes ethisches System“⁴. Allerdings lassen sich programmatische Grundsätze ausmachen,

¹ Vgl. Peter Stuhlmacher, *Der Brief an die Römer* (NTD 6), Göttingen/Zürich 1998, 191.

² Der Begriff „Paränese“ ist zurückzuführen auf das griechische Wort *paranêo* = ermahnen, das zwar häufig in der griechischen Rhetorik, nicht aber in den Paulusbriefen selbst vorkommt. Vgl. ebd.

³ Vgl. ebd.

⁴ A.a.O., 192.

anhand derer sich Paulus seinen jeweiligen Adressaten zuwendet oder auch über die speziellen Empfänger hinausweist. Einige davon seien im Folgenden aufgezeigt.⁵ Allgemein lässt sich konstatieren, dass die Paraklese des Paulus auf Taufe und Rechtfertigung gründet.⁶ Diese beiden zentralen Elemente paulinischer Theologie bilden den Horizont für den Zuspruch und den Anspruch, den Paulus seinen Adressaten vermitteln will, und hierin wird zugleich die Gabe und die Aufgabe jedes einzelnen Christen greifbar, wie die verschiedenen Dimensionen paulinischer Ethik zeigen werden.

Indikativ und Imperativ

Paulinische Ethik ist geprägt von einer Spannung zwischen Indikativ und Imperativ. Das Verhältnis zwischen beiden war und ist noch heute Gegenstand tiefgreifender theologischer Diskussionen, denn es wird als *das* Grundproblem der paulinischen Ethik angesehen.⁷ Zunächst wurde versucht, den scheinbaren Widerspruch zwischen Indikativ und Imperativ mit historischen oder psychologischen Erklärungen zu lösen.⁸ 1924 verwies Rudolf Bultmann in einem in der Folgezeit viel diskutierten Aufsatz⁹ auf das Phänomen einer „echten Antinomie“, d.h. dass indikativische und imperativische Aussagen einander widersprechen, aber dennoch zusammengehören. Der Imperativ leite sich aus dem Indikativ ab, weil er sich auf die Tatsache der Rechtfertigung gründet. Die Position Bultmanns ist als deutlicher Erkenntnisfortschritt zu werten, auch wenn in einigen Punkten reichlich Kritik an ihr geübt worden ist.¹⁰ Im Anschluss an Ernst Käsemann ist beispielsweise anzumerken, dass der Imperativ von vornherein im Indikativ mitgegeben wird, also nicht erst nachträglich oder zusätzlich hinzutritt, wie Bultmanns Formulierung suggerieren könnte.¹¹

⁵ Ein Überblick über die paulinische Ethik findet sich u.a. bei Wolfgang Schrage, *Ethik des Neuen Testaments* (NTD.E 4), Göttingen ⁵1989, 169-248.

⁶ Vgl. Peter Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Band 1. *Grundlegung: von Jesus zu Paulus*, Göttingen 1992, 375.

⁷ Vgl. Michael Theobald, *Der Römerbrief* (EdF 294), Darmstadt 2000, 240-242.

⁸ Vgl. u.a. die Positionen von Holtzmann, Wrede, Jacoby und Wernle. Einen Überblick über die Forschungsgeschichte liefert beispielsweise Ulrich H.J. Körtner, *Rechtfertigung und Ethik bei Paulus, Bemerkungen zum Ansatz paulinischer Ethik*, in: *WuD* 16. 1981, 93-109: 97-102.

⁹ Rudolf Bultmann, *Das Problem der Ethik bei Paulus*, in: *Ders., Exegetica, Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, hg. v. Erich Dinkler, Tübingen 1967, 36-54.

¹⁰ Die Diskussion eröffnete Hans Windisch mit seinem Aufsatz: *Das Problem des paulinischen Imperativs*, in: *ZNW* 23. 1924, 265-281.

¹¹ Vgl. Ernst Käsemann, *An die Römer* (HNT 8a), Tübingen ³1974, 167.

Will man vor dem Hintergrund der an dieser Stelle nur äußerst kurz angerissenen Diskussion eine Definition von Indikativ und Imperativ sowie eine Verhältnisbestimmung wagen, bietet sich m. E. ein Vorschlag von Dieter Zeller¹² an, der in dem Indikativ eine radikale Veränderung der Bedingungen des Handelns und in dem Imperativ deren Umsetzung in die Praxis sieht. Damit wird deutlich, wie radikal der Indikativ zunächst als etwas von Gott Gegebenes angenommen werden muss. Er schafft die Voraussetzungen für unser Handeln; er ermöglicht, dass wir überhaupt handeln *können*. Der Imperativ hingegen zielt auf die Verwirklichung des von Gott Gegebenen durch den Menschen. Letzteres ist jedoch ohne Ersteres unmöglich, der Mensch kann nur verwirklichen, was ihm von Gott gegeben ist. Das heißt also auf keinen Fall, dass der Indikativ durch den Imperativ ergänzungsbedürftig ist. Der Imperativ nimmt dem Indikativ nichts an Realität und macht ihn keineswegs wirkungslos. Gleiches gilt aber auch umgekehrt: Auch der Indikativ nimmt dem Imperativ nichts von seiner Realität und von seiner Radikalität, mit der Letzterer an den Christen herantritt. Er hat zum Ziel, auch tatsächlich umgesetzt zu werden, und zwar nicht unabhängig, sondern im Einklang mit dem Indikativ.

Anders formuliert lässt sich dieses Verständnis von Indikativ und Imperativ auch in den oben verwendeten Kategorien von Anspruch und Zuspruch ausdrücken. Für das Verhältnis von Imperativ und Indikativ gilt dann nämlich, dass sich Anspruch und Zuspruch gegenseitig implizieren und untrennbar miteinander verbunden sind. So ist der Zuspruch nicht ohne Anspruch, der Anspruch aber auch nicht ohne Zuspruch denkbar.

Christologie und Ethik

Dass die paulinische Ethik unmittelbar mit der Christologie verbunden ist, wurde oben bereits angesprochen. Wo aber liegt die Verbindung zwischen Tod und Auferweckung Jesu einerseits und dem Leben der Christen andererseits? Nach christlicher Überlieferung liegt sie in zentraler Weise in der Taufe. In ihr vollzieht sich die Anteilhabe der Christen am Tod Jesu und an dem mit seiner Auferweckung verbundenen neuen Leben. Mit der Taufe verbindet sich aber zugleich auch die ethische Forderung nach einem entsprechenden Lebenswandel. Nach Röm 6 ist mit der Taufe in den Tod und die Auferstehung Jesu das neue Leben der Christen Realität geworden – eine Realität, die Zuspruch und An-

¹² Vgl. Dieter Zeller, *Wie imperativ ist der Indikativ?*, in: Karl Kertelge (Hg.), *Ethik im Neuen Testament* (QD 102), Freiburg/Basel/Wien 1984, 190-196: 190 f.

spruch zugleich umfasst. An dieser Stelle zeigt sich, dass sich auch in der Taufe das oben ausgeführte Verständnis von Indikativ und Imperativ, von Anspruch und Zuspruch widerspiegelt. Die Christen werden durch Christus in den Zustand des neuen Lebens versetzt und sind aufgerufen, unter Rückgriff auf die andauernde Wirkung der Taufe zu handeln und zu leben. Sie sollen bewahren, was ihnen durch die Taufe geschenkt ist, indem sie es in ihrem Leben umsetzen. Die Taufe steht also als Realität am Anfang des christlichen Lebens und wirkt sich dann das ganze Leben hindurch aus. Christologisch formuliert bedeutet das: Unser Leben mit Christus beginnt in der Taufe. Hierin wird uns eine neue Existenz verliehen, die ein verändertes Verhalten ermöglicht. Um dieses neue Verhalten in die Tat umsetzen zu können, sind wir auf die Begleitung durch Christus angewiesen. Denn er ist nicht nur Anfang, sondern auch Ziel unseres Wirkens und durch immer wieder neue Ermahnungen und Ermutigungen unser Begleiter auf dem Weg dorthin.¹³ Nur von dieser umfassenden christologischen Perspektive ausgehend, lassen sich auch die folgenden pneumatologischen und eschatologischen Dimensionen paulinischer Ethik verstehen.

Pneumatologie und Ethik

Eine weitere zentrale Dimension paulinischer Ethik ist die Pneumatologie. Sie geht davon aus, dass das gesamte Leben der Christen von dem Wirken des Geistes geprägt und deshalb im Einklang mit Röm 12,1 als „geistlicher Gottesdienst“ zu verstehen ist. Dabei ist zu berücksichtigen, dass Paulus die Pneumatologie an der Christologie orientiert, da er den Geist stets als den Geist Christi bzw. den Geist des Herrn versteht.¹⁴ Ebenso wie bei der Behandlung der Christologie wird sogleich die Verbindung zur Taufe und zur Ethik offensichtlich. Denn der Empfang des Geistes geschieht nach christlicher Tradition in der Taufe, wobei es aber die Aufgabe der Christen bleibt, die dort vollzogene Erneuerung im täglichen Leben umzusetzen. Auch hier wird also das Verhältnis von Indikativ und Imperativ, von Anspruch und Zuspruch erkennbar. Der Zuspruch lässt sich pneumatologisch als das „Leben durch die Kraft des Heiligen Geistes“ beschreiben.¹⁵ Der Anspruch besteht in der Hingabe des ganzen Lebens im Sinne des „geistlichen Gottesdienstes“.¹⁶ Dieser allerdings beschränkt sich keineswegs auf

¹³ Vgl. Schrage, *Ethik*, 178.

¹⁴ Vgl. Röm 8,9 und 2.Kor 3,17.

¹⁵ Vgl. Gal 5,16-26 und Röm 8,4-11.

¹⁶ Vgl. Röm 12,1.

das Innere des Menschen, sondern vollzieht sich in der konkreten Wirklichkeit der Welt.¹⁷

Eschatologie und Ethik

Bei der Betrachtung paulinischer Ethik ist stets auch ihre eschatologische Komponente zu berücksichtigen.¹⁸ Dabei ist Eschatologie sowohl im präsentischen als auch im futurischen Sinne sowie in unauflösllicher Verbindung zu Christus zu verstehen. Zwischen präsentischer und futurischer Eschatologie besteht eine grundsätzliche Spannung, in der die Christen leben. Ihr Standort ist zwischen dem Ostergeschehen, also der Auferstehung Christi, und der erwarteten Parusie auszumachen. In diesem Sinne kann von einer „doppelpoligen Eschatologie“ gesprochen werden, in und mit der die Christen leben.¹⁹ Damit sei herausgestellt, dass beide Komponenten, die präsentische und die futurische, zwei Seiten ein und derselben Sache sind und keineswegs auseinander gerissen werden dürfen. Was aber heißt dies für die Frage nach der eschatologischen Dimension paulinischer Ethik? Ethik und Eschatologie stehen in einem unmittelbaren Zusammenhang zueinander, denn die Dialektik von Indikativ und Imperativ ist nichts anderes als die ethische Seite des spannungsvollen Verhältnisses zwischen präsentischer und futurischer Eschatologie. Man kann sogar weiter gehen und sagen, dass die ethischen Forderungen erst vor dem Hintergrund der eschatologischen Erwartungen und Hoffnungen einen Sinn ergeben. So ist die Tatsache, dass sich bei Paulus ethische und eschatologische Aussagen nebeneinander finden, keineswegs als Kompromisslösung zu verstehen, sondern vielmehr als Ausdruck einer zentralen Überzeugung: Das Handeln in dieser Welt geschieht in der Hoffnung und Erwartung einer neuen Welt. Der futurischen Eschatologie kommt hierbei eine doppelte Bedeutung für die Ethik zu: Sie macht einerseits deutlich, dass die gegenwärtige Welt mit all ihren Unzulänglichkeiten ernst zu nehmen ist und die Zeit hierfür drängt. Andererseits relativiert sie die Weltwirklichkeit, indem sie auf das Bevorstehende, das deutlich positiver sein wird, verweist. Damit bleibt abschließend festzuhalten: Die Ethik wird durch die Eschatologie nicht aufgehoben, sondern zwischen beiden besteht eine innere Notwendigkeit.²⁰

¹⁷ Vgl. Schrage, Ethik, 192.

¹⁸ Eine besondere Betonung der eschatologischen Dimension paulinischer Theologie findet sich bei Körtner, Rechtfertigung und Ethik, 103-107.

¹⁹ A.a.O., 105.

²⁰ Vgl. Schrage, Ethik, 186-188.

Inwiefern sich das Spannungsfeld zwischen Zuspruch und Anspruch tatsächlich als charakteristisch für die Gesamtkonzeption paulinischer Ethik erweist, soll im Folgenden anhand der Exegese der ausgewählten Textstellen Röm 12,1-2 und 13,11-14 sowie 6,1-14 aufgezeigt werden. Die soeben beschriebenen christologischen, pneumatologischen und eschatologischen Dimensionen paulinischer Ethik werden dabei immer wieder in unterschiedlichen Akzentuierungen zur Sprache kommen.

2. Paraklese im Römerbrief

Der parakletische Teil des Römerbriefs lässt sich in einen Abschnitt von allgemeinen Ermahnungen (Röm 12 und 13) und einen Abschnitt konkreter Ermahnungen, die speziell an die Gemeinde in Rom gerichtet sind (Röm 14,1 – 15,13), gliedern. Ab Röm 15,14 folgt der Briefschluss. Er beinhaltet neben abschließenden Ermahnungen vor allem Grüße.

Die Verse 12,1-2 und 13,11-14 bilden den „theologischen Motivationsrahmen“²¹ für den allgemeinen Teil der Paraklese. Die Überschrift in 12,1 f. stellt eine Art Grundsatzprogramm für ein christliches Leben gemäß dem Evangelium auf. Die Verse 13,11-14 verleihen dem Ganzen daraufhin einen eschatologischen Horizont. Zwischen den Rahmenversen finden sich in 12,3-8 Ermahnungen für den Dienst jedes einzelnen Gliedes in der Gemeinde, verdeutlicht durch das anschließende Leibgleichnis, und ein Katalog konkreter ethischer Weisungen für das Leben in der Gemeinde (Röm 12,9-21). Die Staatsparänese 13,1-7 steht im Zentrum des allgemeinen parakletischen Teils. Sie richtet sich im Gegensatz zu den übrigen Ermahnungen nicht nur an Christen, sondern an alle Menschen. Die Verse 13,8-10 richten sich wiederum nur an die christliche Gemeinde und beinhalten das Liebesgebot als Erfüllung des gesamten Gesetzes. Schließlich präzisieren die Verse 13,11-14 die einleitenden Ermahnungen aus 12,1 f. aus eschatologischer Perspektive. Sie bilden gleichsam die Unterschrift zu dem Abschnitt allgemeiner Ermahnungen. Röm 13,14 dient zudem der Überleitung zu den konkreten Ermahnungen. Diese behandeln inhaltlich in Kapitel 14 das Problem der Starken und Schwachen innerhalb der Gemeinde und gipfeln in der Aufforderung 15,7: „Nehmt einander an, wie Christus euch angenommen hat zu Gottes Lob.“ Insgesamt ist der konkrete Teil der Paraklese stark christologisch orientiert.

²¹ Vgl. Theobald, Römerbrief, 295-299.

Dienstmetaphorik

Der parakletische Teil des Römerbriefes ist von einer eigentümlichen Dienstmetaphorik geprägt, d.h. er weist eine sehr bildhafte Sprache auf, die in vielfältiger Weise einen Dienstgedanken zum Ausdruck bringt. Es finden sich zahlreiche Bilder, Symbole und Metaphern, die sehr unterschiedlichen Bereichen des antiken Lebens entnommen sind, und zwar im Wesentlichen den Gebieten der Politik, des Gerichts, des Kultus und des *Oikos*.²² Damit werden Themenfelder aufgenommen, die bereits in den vorangegangenen Kapiteln des Römerbriefes eine zentrale Rolle gespielt und strukturbestimmend gewirkt haben. So verleiht beispielsweise die *politische Metaphorik* dem Römerbrief einen Rahmen, indem Jesus – gemäß der jüdischen Messiaserwartung – in Röm 1,1-5 und 15,9-13 als königlicher Herrscher dargestellt wird. Die *juridische Metaphorik* durchzieht den gesamten Römerbrief und stellt das zentrale Anliegen einer Wende vom Heil zum Unheil durch Gottes Parteinahme für die Christen anstelle eines Gerichtes anhand ihrer Werke dar. *Kultische Metaphorik* spielt eine wichtige Rolle in der paulinischen Vorstellung des Sühnetodes Jesu Christi, die ihren pointierten Ausdruck in Röm 3,25 erfährt. *Oikos-Metaphorik* findet sich vor allem in den Kapiteln 6-11 des Römerbriefes, indem sie die Begriffe Freiheit und Macht zum einen anhand von sozialen Beziehungen zwischen Menschen und zum anderen durch wirtschaftliche Tätigkeiten verdeutlicht.

Die Dienstmetaphorik im parakletischen Teil des Römerbriefes bietet eine Synthese aus den zuvor verwendeten Themenbereichen. Gleich zu Beginn steht das kultische Bild vom vernünftigen Gottesdienst (Röm 12,1); politische Metaphorik zeigt sich beispielsweise in der Staatsparänese (Röm 13,1-7); die juristische Metaphorik in Röm 13,17-21 fordert den Verzicht auf persönliche Rache zugunsten des Gerichtes durch Gott; Oikos-Metaphorik findet im Bild vom Hausherrn und Sklaven in Röm 14,1 f. Verwendung. Darüber hinaus finden sich weitere eigenständige Metaphern, so z.B. vom Leib und seinen Gliedern (Röm 12,3-8), von Kampf und Krieg oder vom anbrechenden Morgen (Röm 13,11-14). Die Gemeinsamkeit all dieser unterschiedlichen Bilder besteht darin, dass ihnen in zentraler Weise der Dienstgedanke zugrunde liegt. Die Tatsache, dass Paulus gerade diesen in dem parakletischen Teil seines Briefes verortet,

²² Vgl. zum Themenkomplex der Metaphorik im Römerbrief: Petra von Gemünden/Gerd Theißen, *Metaphorische Logik im Römerbrief. Beobachtungen zu dessen Bildsemantik und Aufbau*, in: Reinhold Bernhart/Ulrike Link-Wieczorek (Hg.), *Metapher und Wirklichkeit. Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur*. FS für Dietrich Ritschl, Göttingen 1999, 108-131.

legt die Annahme nahe, dass er seine Adressaten in besonderer Weise zu einem solchen Dienst motivieren will.

Nach diesen allgemeinen Ausführungen komme ich zur detaillierten Analyse des „theologischen Motivationsrahmens“ der allgemeinen Paraklese des Römerbriefs. Zunächst werden die Verse 12,1-2 und 13,11-14 jeweils einzeln und in Verbindung zueinander besprochen. Anschließend soll anhand der Ausführungen zur Taufe in Röm 6,1-14 die Frage erörtert werden, inwiefern eine Verankerung dieser Abschnitte in voranstehenden Teilen des Römerbriefs nachweisbar ist. Das alles geschieht unter Einbeziehung der speziellen Perspektive der Dienstmetaphorik auf dem Hintergrund des Gesamtkonzeptes paulinischer Ethik. Dabei soll die Frage leitend sein, inwiefern die Paraklese im Römerbrief tatsächlich zum Dienst an Gott und an den Mitmenschen motiviert und welche Rolle dabei die verwendeten Bilder spielen.

3. Die programmatische Eröffnung der Paraklese: Röm 12,1-2

(1) Ich ermahne euch also, Geschwister, durch das Erbarmen Gottes, eure Leiber zur Verfügung zu stellen als ein lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer; (das sei) euer vernünftiger Gottesdienst. (2) Und passt euch nicht dieser Weltzeit an, sondern lasst euch verwandeln durch die Erneuerung des Verstandes, dass ihr prüft, was der Wille Gottes ist, das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene.

Überblicksartig lassen sich Inhalt und grammatische Struktur des Abschnittes 12,1-2 folgendermaßen zusammenfassen: Paulus beginnt seine Ermahnung, gekennzeichnet durch das Verb *parakalô* (ermahnen) und unter Berufung auf das Erbarmen Gottes, mit der direkten Anrede seiner Leser: *adelphoi* (Geschwister). Den Inhalt seiner Ermahnung fügt er mit einem Infinitiv Aorist (*parastêsai*) an: „Stellt eure Leiber als Opfer zur Verfügung!“, ergänzt durch die Satzapposition: „das sei euer vernünftiger Gottesdienst“. In Vers 2 folgen zur Konkretisierung zwei Imperative im Präsens: *suschematizesthe* (anpassen) ruft zum Nonkonformismus der Christen in dieser Welt auf, *metamorphoústhe* (verwandeln) zielt auf die Erneuerung bzw. Verwandlung ab, die in der Taufe bereits erfolgt ist, aber gegenwärtig immer wieder neu realisiert werden muss. Es folgt der finale Infinitiv *dokimázein* (prüfen), der auffordert zu prüfen, was der Wille Gottes ist, und die Konsequenz beinhaltet, dementsprechend zu handeln.

Parakalô – Zuspruch und Anspruch zugleich

Zunächst sei auf das die Paraklese eröffnende *parakalô* eingegangen. Dies bei Paulus häufig verwendete Verb²³ weist insgesamt eine große Bedeutungsweite

²³ Neben Röm 12,1 beispielsweise in Röm 12,8; 15,30; 16,17.

auf.²⁴ Diese reicht von Ermahnen über eindringlich Bitten bis hin zu Trösten, wobei die einzelnen Bedeutungen ineinander übergehen und verschiedene Nuancen aufweisen können. In 12,1 steht *parakaló* (ermahnen) in Verbindung mit dem präpositionalen Ausdruck *dià tòn oiktirmón* (durch das Erbarmen).²⁵ Diese grammatische Besonderheit hat Anlass zur Diskussion über das sachgemäße Verständnis von *parakaló* in Röm 12,1 gegeben. Insbesondere spielt die Frage eine Rolle, ob *parakaló*-Sätze im Allgemeinen für das Aufzeigen des Zusammenhangs von Indikativ und Imperativ aufschlussreich sein könnten.²⁶

Heinrich Schlier betont die enge inhaltliche Verbindung der Ermahnung des Apostels einerseits und dem Erbarmen Gottes als Voraussetzung hierfür andererseits. Vor diesem Hintergrund leitet er von dem Verb *parakaló* einige Grundzüge apostolischer Ermahnung ab, indem er hierin eine besondere Form der Verkündigung sieht, die in Sorge um die Ermahnten stärker als Bitte und Trost denn als Forderung und Tadel aufzufassen sei. Die Frage nach dem Subjekt des apostolischen Ermahnens beantwortet Schlier auf doppelte Weise: Direktes Subjekt sei der Apostel, indirektes Subjekt sei das Erbarmen Gottes, das aber gegenüber dem Apostel stets als primär anzusehen ist, weil es die Grundlage für alles menschliche Ermahnen bildet. Stark betont ist in dieser Argumentation also das Element des Zuspruchs innerhalb der Ermahnungen des Paulus. Dieser geht nur indirekt vom Apostel, viel stärker aber von Gott selbst aus. Denn nicht der Mensch verfügt über göttliches Erbarmen, sondern umgekehrt: Im menschlichen Ermahnen findet das göttliche Erbarmen, das stets vorausgehen muss, seinen Ausdruck.

Der in Röm 12,1 ff. folgende Inhalt der Ermahnungen und auch die vorangegangenen Ausführungen des Römerbriefs zeigen, dass nicht nur hinsichtlich der Ermahnung, sondern im Blick auf das ganze Leben Gott das eigentliche

²⁴ Vgl. Otto Schmitz, Art. *parakaléo, paráklesis*, in: ThWNT V, Stuttgart 1954, 771-798; Johannes Thomas, Art. *parakaléo, paráklesis*, in: EWNT III, Stuttgart u.a. 1992, Sp. 54-64.

²⁵ Eine vergleichbare grammatische Verbindung findet sich in den Paulusbriefen nur noch in Röm 15,30-32. Insgesamt kommen Formen von *parakaléo* aber 34-mal in den paulinischen Briefen vor.

²⁶ Vgl. hierzu die kontroversen Positionen von Heinrich Schlier und Carl J. Bjerkelund, die sich in folgenden Veröffentlichungen widerspiegeln: Heinrich Schlier, Vom Wesen der apostolischen Ermahnung. Nach Römerbrief 12,1-2, in: Ders., Die Zeit der Kirche, Exegetische Aufsätze und Vorträge, Freiburg 1955, 74-89; ders., Die Eigenart der christlichen Mahnung nach dem Apostel Paulus, in: Ders., Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge II, Freiburg 1964, 340-357; Carl J. Bjerkelund, Parakalo, Form, Funktion und Sinn der parakalo-Sätze in den paulinischen Briefen (BTN 1), Oslo 1967. Die obige Argumentation folgt im Wesentlichen der Linie Schliers.

Subjekt ist. Er ist derjenige, der durch seinen Zuspruch die Voraussetzungen für unser Handeln schafft. Durch sein Erbarmen ergeht nicht nur die Ermahnung, sondern auch die Erneuerung des Verstandes, die Verwandlung des Menschen. Auch an dieser Stelle wird also das oben beschriebene Verhältnis von Indikativ und Imperativ erkennbar. Es zeigt sich auch in den Ermahnungen des Apostels, die letztlich Gottes Ermahnungen sind. Diese Ermahnungen sind stets im oben beschriebenen umfassenden Sinne von Anspruch und Zuspruch zu verstehen.

Die soeben dargestellte Interpretation des *parakalô*-Begriffs und der Wendung *dià tôn oiktirmôn* (durch das Erbarmen) lässt sich auch anhand der zwischen beiden stehenden Partikel *oûn* fortführen. Die Partikel *oûn* (also) im ersten Teil des Verses 1 scheint weniger allein der Überleitung zu dienen, als vielmehr eine folgernde Bedeutung zu beinhalten. Parallele Verwendungen finden sich in Röm 6,12 und 8,12. Eine Verbindung zum Vorausgehenden ist durch das Stichwort „Erbarmen Gottes“ gegeben, welches u.a. in Röm 11,30-32 eine zentrale Rolle spielt. Inhaltlich nimmt *oûn* die bereits in 6,12 ff. ausgesprochene Mahnung wieder auf und führt sie weiter. Somit ist mit einer direkten Verbindung zwischen dem lehrhaften und dem parakletischen Teil, zwischen Indikativ und Imperativ des Römerbriefs zu rechnen.

Die Hingabe der Leiber zum vernünftigen Gottesdienst

Von besonderem Interesse ist die in Vers 1b verwendete kultische Sprache. So ist *parastêsai thusían* (als Opfer hingeben) ein wichtiger Begriff der hellenistischen Opfersprache, ebenso stammen *hágios* (heilig) und *euárestos* (wohlgefällig) aus dem Bereich der Opferterminologie.²⁷ Was der Christ allerdings darbringen soll, ist alles andere als traditionell. Es handelt sich hierbei nämlich nicht um eine materielle Gabe, einen Teil seines Besitzes oder ein Stück seines Reichtums, sondern vorbehaltlos um sein gesamtes Leben. Radikaler kann die Forderung kaum sein. Doch was genau versteht Paulus unter dem Begriff *sôma* (Leib)? Unter Einbeziehung der verschiedenen Stellen, an denen Paulus den *sôma*-Begriff verwendet,²⁸ lässt sich folgende knappe Definition formulieren: Zum einen ist *sôma* der Leib, in dem ich anzutreffen bin, der mich insgesamt ausmacht, der mir die Kommunikation mit anderen ermöglicht. Weiterhin ist *sôma* der Leib,

²⁷ Vgl. Franz-Josef Ortkemper, *Leben aus dem Glauben. Christliche Grundhaltungen nach Röm 12-13* (NTA. Neue Folge 14), Münster 1980, 23 f.

²⁸ Vgl. neben Röm 12,1 u.a.: Röm 1,24; 4,19; 6,6.12; 7,4.24; 8,10.11.13.23; 12,4,5; 1.Kor 6,10; 7,4; 9,27; 13,3; 15,35 ff.; 2.Kor 4,10; 5,10; 10,10; Gal 6,17.

der mich handeln und leiden lässt. Schließlich ist *sôma* der Leib, dem ich gegenüberstehe, über den ich verfüge und über den verfügt wird. Zusammengefasst heißt das: *Sôma* ist für Paulus der Leib im umfassenden Sinne.²⁹ In dieser Deutung gilt es für jeden Christen, Gott sein Leben zur Verfügung zu stellen, zum Dienst in dieser Welt und auch darüber hinaus. Deshalb bleibt festzustellen: Die konkrete Lebenswirklichkeit ist der Ort, an dem sich Glaube bewähren muss. Die ethischen Konsequenzen der Hingabe des Leibes sind also unübersehbar.

Erst vor dem Hintergrund der Interpretation des *sôma*-Begriffes wird dann auch das erste Attribut deutlich, das Paulus dem geforderten Opfer hinzufügt: *ζῶσαν* (lebendig). Ein „lebendiges Opfer“ ist der antiken Welt fremd.³⁰ Paulus durchbricht also an dieser Stelle – anders als bei den beiden anderen Attributen – den traditionellen Opferbegriff. In Abgrenzung zu den ansonsten blutigen Tieropfern steht hier die Forderung nach der lebendigen Hingabe des ganzen Menschen. Möglicherweise stehen die paulinischen Vorstellungen zur Taufe im Hintergrund dieser Formulierung.³¹ Dann nämlich könnte Paulus die Konsequenz ziehen, dass diejenigen, die zur Opferbereitschaft aufgefordert werden, das, was sie in der Taufe als Erneuerung erfahren haben, auch in ihrem täglichen Leben sichtbar machen sollen.

Paulus gebraucht also bei seiner Forderung nach der Hingabe des Leibes eine kultische Sprache, die sowohl im hellenistischen wie im jüdischen Bereich bekannt ist. Aber er weist den verwendeten Begriffen eine neue Bedeutung zu. Zum Opfer im paulinischen Sinne gehört nun nicht mehr das Schlachten, Verbrennen und Vernichten, sondern die Lebendigkeit, mit der das Opfer an Gott übereignet wird. Allein dies ist Gott wohlgefällig und gilt als vernünftiger Gottesdienst.³²

Der Begriff *latreía* (Gottesdienst) bedeutet im Griechischen zunächst neutral Dienst oder Dienstleistung, wird aber auch für die Götterverehrung verwen-

²⁹ Vgl. Heinrich Schlier, Der Römerbrief, in: H¹ThK VI, Freiburg/Basel/Wien³1987, 355; Eduard Schweizer, Art. *sôma*, II. Paulus, in: ThWNT VII, Stuttgart 1966, 1057-1078; ders., Art. *sôma*, in: EWNT III, Stuttgart u.a.²1992, Sp. 770-779.

³⁰ Vgl. Josef Blank, Zum Begriff des Opfers nach Röm 12,1-2, in: Funktion und Struktur christlicher Gemeinde. FS für Heinz Fleckenstein, hg. v. Heinrich Pompey u.a., Würzburg 1971, 35-51: 40.

³¹ Vgl. Schlier, Wesen der apostolischen Ermahnung, 83.

³² Vgl. Blank, Zum Begriff des Opfers, 40 f.

det.³³ Bei Paulus tritt er außer in Röm 12,1 nur noch in Röm 9,4 auf, und zwar als besonderer Vorzug Israels. An beiden Stellen handelt es sich also um einen kultischen Dienst, einen Gottes-Dienst. *Logikós* (vernünftig) ist im Griechischen ein weit verbreitetes Wort mit vielfältigem Sinn.³⁴ Besonders häufig gebraucht wird es in der stoischen Philosophie. Sowohl im stoischen als auch im mystischen Sprachgebrauch kann *logikós* die Funktion haben, den wahren Kult von dem uneigentlichen Kult zu unterscheiden. Eben in dieser hermeneutischen Funktion scheint auch Paulus den Begriff in Röm 12,1 verwendet zu haben.³⁵ Dabei ist auffällig, dass sich der geistige Gottesdienst gerade in der Leiblichkeit vollziehen soll. Ernst Käsemann betont darüber hinaus die eschatologische Komponente des nach seiner Übersetzung „geistlichen“ Gottesdienstes. Darunter versteht er jenen Dienst, der im bewussten Gegensatz zu dieser Welt und in der Hoffnung und Erwartung einer neuen Welt nach Gottes Willen geschieht.³⁶ Eben dies wird verdeutlicht durch den Übergang und die enge inhaltliche Verbindung zwischen 12,1 und 12,2.

Nonkonformismus und Verwandlung

Vers 12,2 schließt an das Voranstehende direkt durch *καὶ* (und) an. Was es bedeutet, seinen Leib Gott zur Verfügung zu stellen, und was der vernünftige Gottesdienst ist, wird antithetisch zunächst negativ, dann positiv durch die beiden Imperative formuliert. Negativ heißt es: „Passt euch nicht dieser Weltzeit an!“ (*suschematizesthe*), positiv steht direkt im Anschluss: „Sondern lasst euch verwandeln durch die Erneuerung des Verstandes!“ (*metamorphoústhe*). Damit ist sogleich die eschatologische Perspektive eröffnet. Die Aufforderung, sich nicht *dieser* Weltzeit anzupassen, setzt voraus, dass es noch eine *andere* Weltzeit geben muss. Nach christlichem Verständnis ist klar, dass sie in einem engen Zusammenhang mit der Taufe in Jesus Christus steht, mit dieser bereits begonnen hat, sich gegenwärtig auswirken muss und zukünftig vollendet werden wird. Das genau beinhaltet der zweite, positiv formulierte Imperativ: „Lasst euch verwandeln!“ (*metamorphoústhe*) – wie damals in der Taufe in eurem alltäglichen Leben immer wieder neu bis zur endgültigen Verwandlung durch die Parusie Christi.

³³ Vgl. Schlier, Römerbrief, 356; Hermann Strathmann, Art. *latreúo, latreía*, in: ThWNT IV, Stuttgart 1942, 58-66; Horst Balz, Art. *latreía, latreúo*, in: EWNT II, Stuttgart u.a. ²1992, Sp. 848-852.

³⁴ Vgl. Hans-Werner Bartsch, Art. *logikós*, in: EWNT II, Stuttgart u.a. ²1992, Sp. 876-878.

³⁵ Vgl. Ulrich Wilckens, Der Brief an die Römer (EKK VI,3), Neukirchen-Vluyn 1982, 6.

³⁶ Vgl. Ernst Käsemann, Gottesdienst im Alltag der Welt, Zu Römer 12, in: Ders., Exegetische Versuche und Besinnungen. Zweiter Band, Göttingen 1964, 198-204: 200.

Deutlich wird an dieser Stelle auch die Gegenüberstellung zwischen *sôma* (Leib) in 12,1 und *noûs* (Verstand) in 12,2. Beide Begriffe stellen keinen Widerspruch dar, sondern bezeichnen zusammen den ganzen Menschen, und zwar jeweils von einem anderen Standpunkt aus.³⁷ Der Leib soll Gott zur Verfügung gestellt, dargebracht, hingegeben werden, der Verstand aber ist das, was verwandelt und erneuert wird. *Dokimázein* (prüfen) ist schließlich die Funktion, die dem *noûs* zugesprochen wird. Denn damit werden wir in die Lage versetzt, selbst zu prüfen, was Gottes Wille ist, nämlich das Gute, das Wohlgefällige und das Vollkommene. Die drei substantivierten Adjektive sollen das, was den Willen Gottes ausmacht, inhaltlich füllen. *Euáreston* (das Wohlgefällige) und *téleion* (das Vollkommene) scheinen dabei sozusagen die Perspektive Gottes zu beschreiben: Gemeint ist, wie bereits in Vers 1, was Gott wohlgefällig ist, und darüber hinaus, was aus seiner Sicht vollkommen ist. Auffällig ist jedoch das erste Attribut: *tò agathòn* (Das Gute). Hierbei handelt es sich um einen in der griechischen Philosophie weit verbreiteten und bedeutsamen Begriff.³⁸ Bei Paulus selbst wird „das Gute“ sehr eng mit „der Liebe“ (*agápe*), also der Nächstenliebe, die nach Paulus die Erfüllung des Gesetzes ist, verbunden.³⁹ In diesem Sinne ist wohl auch die hier vorliegende nähere Bestimmung des Willens Gottes zu verstehen.⁴⁰ Die Aufgabe zu prüfen, was das Richtige ist, stellt Paulus nicht nur im Römerbrief, sondern z.B. auch in Phil 1,10. In beiden Fällen zeigt sich, dass es sich jeweils um ein Prüfen handelt, das zum Ziel hat herauszufinden, was das Wichtigste und somit in Übereinstimmung mit dem Willen Gottes ist.

Paulus spricht uns also eine große Eigenverantwortung für unser Handeln in der Welt zu. Kriterium hierfür ist allein die Übereinstimmung mit dem Willen Gottes. Anders formuliert könnte das heißen: Unsere Aufgabe ist es, das uns von Gott Gegebene in unserem irdischen Leben in die Tat umzusetzen. Dabei ist zu beachten, dass Paulus Gabe und Aufgabe nie strikt voneinander trennt. Auch hier findet sich also wieder die Spannung zwischen Indikativ und Imperativ. Sie wird in der Einleitung des parakletischen Teils besonders deutlich, weil hier eben nicht nur Anspruch – wie man vielleicht zunächst mit Ermahnung

³⁷ Vgl. Bjerkelund, Parakalo, 171.

³⁸ Vgl. Walter Grundmann, Art. *agathós*, in: ThWNT I, Stuttgart 1933/1957, 10-18; Jörg Baumgarten, Art. *agathós*, in: EWNT I, Stuttgart u.a. 1992, Sp. 10-17.

³⁹ Vgl. Röm 12,9.21; 14,16; 15,2.

⁴⁰ Vgl. Victor Paul Furnish, Der „Wille Gottes“ in paulinischer Sicht, in: Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum. Beiträge zur Verkündigung Jesu und zum Kerygma der Kirche. FS für Willi Marxsen, hg. v. Dietrich-Alex Koch u.a., Gütersloh 1989, 208-221: 215 f.

assoziiert hätte –, sondern gleichzeitig auch immer Zuspruch formuliert wird. Beides lässt sich nicht auseinander reißen, vielmehr findet es sich, wie wir am Beispiel des *parakaleîn* gesehen haben, mitunter sogar in einem Wort vereint. So lässt sich bereits nach der Analyse der ersten beiden Verse des parakletischen Teils festhalten, dass der Christ mit all den ethischen Ansprüchen, die an ihn gestellt sind, nicht allein gelassen ist. Er befindet sich im Horizont Gottes, und in diesem kann und soll er selbstständig handeln. Er ist in den Dienst gestellt, aber diesem Dienst geht die grundsätzliche Annahme durch Gott voraus. Deshalb ist sein Dienst Gottes-Dienst, und zwar vernünftiger Gottes-Dienst in dieser Welt mit Blickrichtung auf eine neue Welt. Die neue Welt hat bereits begonnen mit der Taufe, soll gegenwärtig verwirklicht werden durch das ethische Verhalten der Christen und wird zukünftig vollendet werden durch die Parusie Christi. Das ist der eschatologische Horizont, in dem der Auftakt der Paraklese Röm 12,1-2 steht. Explizit deutlich wird dies, wenn man die Verse im Zusammenhang mit ihrem „Gegenstück“ Röm 13,11-14 betrachtet. Dies soll im Folgenden geschehen.

4. Die eschatologische Motivierung der Paraklese: Röm 13,11-14

(11) Und dies (tut), weil ihr den rechten Zeitpunkt erkennt, dass die Stunde schon da ist für euch, aufzuwachen aus dem Schlaf, jetzt nämlich sind wir dem Heil näher als damals, als wir zum Glauben gekommen sind. (12) Die Nacht ist vorgerückt, der Tag ist nahe herangekommen. Lasst uns also ablegen die Werke der Finsternis, und lasst uns anziehen die Waffen des Lichts. (13) Wie am Tag lasst uns anständig wandeln, nicht in Gelagen und Trunkenheit, nicht in geschlechtlichen Ausschweifungen und Zügellosigkeiten, nicht in Streit und Eifersucht, (14) sondern zieht den Herrn Jesus Christus an, und tragt keine Sorge für das Fleisch, so dass Begierden entstehen.

Der Abschnitt Röm 13,11-14 dient dem Abschluss der allgemeinen Paraklese. Er steht in enger Verbindung zu den einleitenden Versen in Röm 12,1 f. und verstärkt deren eschatologische Perspektive.⁴¹ Innerhalb des Abschnittes ist eine Zweiteilung erkennbar. Vers 11 dient im Anschluss an die voranstehende Paraklese der zusätzlichen Motivierung, die Verse 12-14 haben selbst Aufforderungscharakter und explizieren Vers 11. Vers 12a übernimmt die Funktion der Überleitung zwischen beiden Teilen. Kennzeichen für die in 12b einsetzende parakletische Struktur sind einerseits die nun verwendeten kohortativen Imperative, andererseits die verbindende Überleitungsartikel *oûn*.

⁴¹ Zur eschatologischen Perspektive von Röm 13,11-14 vgl. insbesondere folgende Aufsätze: Anton Vögtle, Röm 13,11-14 und die „Nah“-Erwartung, in: Ders., Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte, Neutestamentliche Beiträge, Freiburg 1985, 191-204; ders., Paraklese und Eschatologie nach Röm 13,11-14, in: Ders., a.a.O., 205-217.

Die Dringlichkeit des Handelns im Horizont der Naherwartung

Kaì toúto (und dies) knüpft zusammenfassend an die vorausgegangenen Mahnungen an. Es bedarf der Ergänzung durch einen Imperativ wie *poieíte* (tut) o.ä. und kann einen steigernden Sinn beinhalten: „Dieses tut um so mehr [...]“. *Eidótes* (erkennt) greift auf das vorhandene Wissen der Adressaten zurück und kann auch eine imperativische Komponente beinhalten. Im Folgenden wird der zentrale Oberbegriff des gesamten Abschnittes genannt: *kairós* (Stunde). Dieser kann verstanden werden als der maßgebliche Augenblick, der eine Entscheidung für Heil oder Unheil verlangt.⁴² Mit dem *bóti*-Satz (dass-Satz) folgt sogleich die Konkretisierung des *kairós* durch den so genannten „Wächterruf“ oder „Weckruf“: „dass die Stunde schon da ist für euch, aufzuwachen (und auch aufzustehen!) aus dem Schlaf“. Diese metaphorische Aussage kann als Thematsatz des Abschnittes angesehen werden. Das Bild vom Erwachen aus dem Schlaf symbolisiert die Forderung, das Verhaftetsein in der alten Welt zugunsten eines Lebens in einer neuen Welt aufzugeben. Diesem und dem folgenden Vers liegt möglicherweise ein Stück urchristlicher Tauf liturgie zugrunde, dem auch Eph 5,14 entsprechen könnte.⁴³ Paulus fügt am Ende des Verses 11 noch eine eigene Begründung an, die die Dringlichkeit der Forderung zusätzlich steigert, indem sie die Adressaten in ihrem persönlichen Glaubensleben anspricht. Besonders auffällig ist der Komparativ *eggíteron* (näher), der in keiner anderen eschatologischen Aussage vorkommt. Er betont noch einmal die Dringlichkeit zur Entscheidung in der Gegenwart. Inhaltlich vollzieht Paulus hier einen Rückgriff auf die Taufe, ausgedrückt durch die Zeitangabe „damals, als wir zum Glauben kamen“, in der uns die *sotería* (Heil) zuteil geworden, aber noch nicht vollendet worden ist. Mit *sotería* verwendet Paulus einen Begriff, den er auch an anderen Stellen als zusammenfassenden Ausdruck für das erwartete Endheil gebraucht.⁴⁴

Vers 12a enthält wahrscheinlich wiederum den traditionellen Stoff eines Taufliedes und führt so den Thematsatz aus Vers 11 weiter. Er bildet die Überleitung zu dem paränetischen Teil des Abschnittes. Inhaltlich ist in ihm eine Naherwartung deutlich erkennbar, allerdings ist nicht ganz klar, wie der genaue Zeitpunkt im Übergang zwischen Tag und Nacht zu bestimmen ist: Befindet man sich zwar am Ende, wohl aber noch immer in der Nacht oder bereits in

⁴² Vgl. Vögtle, *Paraklese und Eschatologie*, 205; Gerhard Delling, Art. *kairós*, in: ThWNT III, Stuttgart 1938, 456-463.

⁴³ Vgl. Ulrich Wilckens, *Der Brief an die Römer* (EKK VI,2), Neukirchen-Vluyn 1980, 75.

⁴⁴ Vgl. Vögtle, „Nah“-Erwartung, 199; Werner Foerster, Art. *sózo*, *sotería*, II. In theologischer Bedeutung, 2. Bei Paulus, in: ThWNT II, Stuttgart 1966, 992-994; Karl Herman Schelkle, Art. *sotería*, in: EWN T II, Stuttgart u.a. 21992, Sp. 784-788.

der Morgendämmerung? Eine Entscheidung für eine der beiden Möglichkeiten sollte nicht dazu führen, anhand dieser Aussage eine genaue Zeitbestimmung der Wiederkunft Christi errechnen zu wollen.⁴⁵ Es bleibt aber festzustellen, dass Paulus in jedem Fall die zeitliche Nähe des Endheils aufrecht erhält und sogar noch intensiviert. Dies geschieht jedoch nicht aus einem Selbstzweck heraus, sondern Paulus stellt die Naherwartung in den Dienst der Paraklese; diese ist und bleibt sein Hauptanliegen. Paulus führt sie nun im folgenden zweiten Teil des Abschnittes Röm 13,11-14 mit konkreten kohortativen Imperativen fort. Die direkten Aufforderungen zeigen, dass sich auch vor dem Hintergrund der Naherwartung die christliche Verantwortung keineswegs abgeschwächt, sondern sogar noch gesteigert hat.

Der Kontrast des Handelns im Licht der Taufe

In den folgenden Versen treten Motive, die insbesondere in der urchristlichen Taufparänese geläufig sind,⁴⁶ vor allem in Form von Kontrastbildern auf: Schlafen – Wachen (Vers 11), Finsternis – Licht (Vers 12), Nacht – Tag (Vers 12), Trunkensein – Nüchternheit (Vers 13). Formal entfaltet Paulus seine Paraklese in drei Antithesen, die jeweils den Gegensatz von positivem und negativem Handeln beinhalten. Die erste ist gekennzeichnet durch das Gegensatzpaar von Finsternis und Licht. Mit zwei Imperativen (*apothómetha* – ablegen, *endusómetha* – anziehen) ruft Paulus dazu auf, die „Werke der Finsternis“ (*tà érga tou skótous*) abzulegen und die „Waffen des Lichtes“ (*tà hópla tou photós*) anzuziehen. Unter „Werke der Finsternis“ versteht er offensichtlich die negativen Verhaltensweisen, die er in der zweiten Antithese auflistet. Mit den „Waffen des Lichtes“ können im Sinne des Paulus eigentlich nur die rechten ethischen Grundhaltungen des Christen gemeint sein, auch wenn – anders als z.B. in Gal 5,19-23 – auf den Lasterkatalog kein Tugendkatalog mehr folgt.⁴⁷ Was die Wirkung von Licht und Finsternis angeht, so lässt sich feststellen, dass Paulus beide nicht nur als symbolische Begriffe, sondern auch als reale Mächte versteht. Der Dualismus zwischen Finsternis und Licht findet sich traditionell sowohl im jüdischen als auch im iranischen Kontext ethischer Ermahnung.⁴⁸ Interessant ist, dass Paulus hier und anschließend in Vers 13 das Verb *enduéstha* (anziehen) verwendet. Die Vor-

⁴⁵ Vgl. Vögtle, „Nah“-Erwartung, 203; Ortkeper, Leben aus dem Glauben, 139.

⁴⁶ Vgl. Vögtle, „Nah“-Erwartung, 202.

⁴⁷ Vgl. Ortkeper, Leben aus dem Glauben, 140.

⁴⁸ Vgl. Wilckens, Brief an die Römer, Bd. 2, 76.

stellung vom An- und Ausziehen des Gewandes begegnet häufig im Neuen Testament. Ihr Sitz im Leben ist wahrscheinlich die Taufliturgie.⁴⁹

Die zweite Antithese zeigt den Gegensatz zwischen taggemäßem Verhalten und dessen Gegenteil auf. Das taggemäße Verhalten charakterisiert Paulus als „anständiges Wandeln“ (*euschemónos peripátésomen*). Dabei liegt eine enge Verbindung zur Taufe vor, denn die Getauften sollen nach Röm 6,4 einen neuen Lebenswandel führen. Das negative Verhalten, das demzufolge der Nacht zuzuordnen ist, beschreibt Paulus dagegen in Form eines Lasterkataloges. Dieser besteht aus sechs Gliedern, wobei jeweils zwei durch *καὶ* (und) verbunden sind und jedes dieser drei Paare durch *μη* (nicht) eingeleitet wird. Das erste Glied handelt von übermäßigem Essen und Trinken, das zweite von sexueller Unzucht, das dritte von Streitigkeiten untereinander.

Die dritte Antithese bezieht sich auf den Gegensatz zwischen Christus und der *sárx* (Körper). Sie beginnt mit *allà* (sondern), was den Gegensatz zu dem zuvor Gesagten markiert, und wechselt nun wieder in die direkte Anrede. Dabei greift sie das bereits in Vers 12 verwendete Bild vom Anziehen wieder auf, diesmal durch den Imperativ: „Zieht den Herrn Jesus Christus an!“. Durch Gal 3,27 ist eindeutig, dass hier ausdrücklich auf die Taufe in Jesus Christus Bezug genommen wird. Auffällig ist allerdings, dass im Gegensatz zu dem Imperativ in Röm 13,14 in Gal 3,27 eine indikativische Aussage vorliegt. Die paränetische Absicht in Röm 13,14 ist durch diesen Vergleich nicht zu übersehen. Auffällig ist weiterhin der volle Christustitel *κύριος Ἰησοῦς Χριστός* (Kyrios Jesus Christus).

Vers 14b folgt etwas unerwartet auf die starke Christusprädikation und den Rückgriff auf die Taufe, bildet aber mit der Thematik der *sárx* den zweiten Teil der Antithese. Inhaltlich schließt er an Vers 13b an und warnt abschließend noch einmal eindringlich vor dem Verfall an die Begierden. Gerade im Zusammenhang mit den Begierden verwendet Paulus in typischer Weise den *sárx*,⁵⁰ nicht den *sóma*-Begriff.

Die Dauerhaftigkeit des Handelns in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft

Die Abschnitte Röm 12,1-2 und Röm 13,11-14 bilden den Motivationsrahmen für die allgemeine Paraklese des Römerbriefs. Dabei verweisen sie nicht nur auf das, was in Form von konkreten Ermahnungen in den Kapiteln 12-15 des

⁴⁹ Vgl. Ortkemper, *Leben aus Glauben*, 140 f.; Henning Paulsen, Art. *evdúo*, in: EWNT I, Stuttgart u.a. 21992, Sp. 1103-1105.

⁵⁰ Vgl. Eduard Schweizer, Art. *sárx*, in: ThWNT VII, Stuttgart 1966, 124-136; Alexander Sand, Art. *sárx*, in: EWNT III, Stuttgart u.a. 21992, Sp. 549-557.

Römerbriefs ausgeführt wird, sondern sie beziehen sich auch auf das bereits zuvor Gesagte. In dem theologischen Motivationsrahmen lässt sich also ein entscheidender Spannungsbogen des Römerbriefs aufzeigen. Er schlägt die wichtige Verbindung zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Oder anders formuliert: Er verbindet Taufe, aktuelles Handeln und eschatologische Hoffnung in dem zentralen Stichwort vom „vernünftigen Gottesdienst“ miteinander. Es geht also darum, der entscheidenden Wende, die mit der Taufe in Christus vollzogen ist und in das christliche Leben hineinwirkt, im Handeln zu entsprechen, und zwar vor dem Horizont der bevorstehenden Vollendung des Heils. Ein Schlüssel für die Realisierung der göttlichen Erneuerung im menschlichen Leben liegt gemäß der paulinischen Theologie in der Nächstenliebe.⁵¹ Sie ist das zentrale Element, das den Dienst eines jeden Christen prägen soll, und sie gilt unabhängig von der bestehenden Weltordnung. Um sie verwirklichen zu können, ist es nötig, sich von Grund auf, wohl aber mit Verstand verwandeln zu lassen, sich mit vollem Einsatz in den Dienst Gottes zu stellen und zum rechten Zeitpunkt in seinem Licht zu kämpfen. Begründet ist die Nächstenliebe in Jesus Christus, mit dem Christen durch die Taufe verbunden sind. Insofern ist es die Wirklichkeit der Taufe, die sich im konkreten Lebensvollzug auswirken muss. Wie diese Auswirkungen konkret aussehen, soll im Folgenden sowohl exegetisch als auch ethisch aufgezeigt werden. Deshalb schließen sich nun an die Behandlung des theologischen Motivationsrahmens der paulinischen Paraklese Ausführungen zur Taufe im Römerbrief an.

5. Die Verankerung des parakletischen Motivationsrahmens in der Taufe (Röm 6,1-14)

(1) Was sollen wir nun sagen? Sollen wir bei der Sünde bleiben, damit die Gnade zunimmt? (2) Keinesfalls. Wir, die wir der Sünde gestorben sind, wie sollen wir noch in ihr leben? (3) Oder wisst ihr nicht, dass wir, die wir in Christus Jesus getauft worden sind, in seinen Tod getauft worden sind? (4) Wir sind also mit ihm begraben durch die Taufe in den Tod, damit – wie Christus auferstanden ist aus den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters – so auch wir in der Neuheit des Lebens wandeln werden. (5) Wenn wir nämlich verbunden sind mit der Gleichgestalt seines Todes, so werden wir es auch mit der Auferstehung sein. (6) Dies wissen wir, dass unser alter Mensch mitgekrenzt wurde, damit der Leib der Sünde vernichtet wurde, dass wir der Sünde nicht mehr dienen. (7) Denn der Gestorbene ist befreit von der Sünde. (8) Wenn wir aber gestorben sind mit Christus, glauben wir, dass wir auch mit ihm leben werden. (9) Wir wissen, dass Christus, der auferstanden ist aus den Toten, nicht mehr stirbt; der Tod herrscht nicht mehr über ihn. (10) Denn der gestorben ist, ist der Sünde ein für alle Mal gestorben; der aber lebt, lebt Gott. (11) So auch ihr: Haltet euch zwar (gegenüber) der Sünde für tot, lebend aber für Gott in Christus Jesus. (12) Die Sünde herrsche also nicht in eurem sterblichen Leib, so dass er seinen Begierden gehorche, (13) und stellt eure Glieder nicht der

⁵¹ Vgl. Röm 13,8-10.

Sünde zur Verfügung als Waffen der Ungerechtigkeit, sondern stellt euch selbst Gott zur Verfügung als Lebende aus den Toten und eure Glieder als Waffen der Gerechtigkeit für Gott. (14) Sünde wird nämlich nicht über euch herrschen; denn ihr seid nicht unter Gesetz, sondern unter Gnade.

Das sechste Kapitel des Römerbriefs setzt ein mit einer rhetorischen Frage: „Was sollen wir nun sagen?“⁵². Parallele Verwendungen hierzu finden sich innerhalb des Römerbriefs in 3,5; 4,1; 7,7 und 9,14. Auf die rhetorische Frage folgt der Einwand, den möglicherweise judaistische Gegner⁵² gegen das Sünden- und Gnadenverständnis des Paulus erheben. Er beinhaltet die Schlussfolgerung, in der Sünde zu verharren, um eine möglichst große Menge an Gnade zu erlangen. Diese scheinbar logische Konsequenz legt sich nahe aufgrund der Aussage des Paulus: „Wo aber die Sünde mächtig geworden ist, ist die Gnade um so mächtiger geworden.“ in Röm 5,20. Paulus greift den die falsche Konsequenz ziehenden Einwand auf, um ihn in Vers 2 sogleich energisch zurückzuweisen und argumentativ zu widerlegen, beginnend mit „*mè génoito*“ (das sei ferne). Zur Begründung fügt er an, dass diejenigen, wobei er sich selbst und seine Adressaten hinzuzählt, die der Sünde gestorben sind, nicht mehr in ihr leben können. Die Tatsache, der Sünde gestorben zu sein, lokalisiert er im folgenden Vers in dem Geschehnis der Taufe, die er als Übereignung des Täuflings an Christus versteht.⁵³ Er greift dabei auf das Wissen seiner Adressaten und damit wahrscheinlich auf Traditionsgut⁵⁴ zurück, indem er sie daran erinnert, dass die Taufe in Jesus Christus immer auch die Taufe in seinen Tod bedeutet. In Vers 4 ergänzt er die Taufe in den Tod Jesu Christi durch die Aspekte des Begräbnisses und der Auferstehung. Im Hintergrund dieser wahrscheinlich traditionellen Formel steht das dreigliedrige Bekenntnis zu Jesus Christus: gestorben, begraben, auferstanden, das sich u.a. auch in 1. Kor 15,3 ff. findet. Paulus erweitert es zugleich um die ethische Perspektive des neuen Lebens, in dem die Getauften zukünftig wandeln sollen und werden. Mit der Wendung *en kainóteti zoês peripátésomen* (in einem neuen Leben wandeln; Vers 4) verleiht Paulus dem Getauftsein eine ethisch-futurisch Komponente, mit der er zugleich eine Verbindung zur Aufers-

⁵² Vgl. Wilckens, Brief an die Römer, Bd. 2, 8 f. Beispielsweise Zeller geht hingegen davon aus, es sei „Paulus selber, der sich hier möglicher Konsequenzen seiner einseitig vortragenen Rechtfertigungslehre bewusst wird“: Dieter Zeller, Der Brief an die Römer (RNT 6), Regensburg 1985, 123.

⁵³ Vgl. Hans-Joachim Eckstein, Auferstehung und gegenwärtiges Leben nach Röm 6,1-11, Präsentische Eschatologie bei Paulus?, in: ThBeitr 28. 1997, 8-23: 13 f.

⁵⁴ Hierzu ist die Taufe auf Christus (V. 3), die Bedeutung der Taufe als Sündenvergebung und der Tod des „alten Menschen“ (V. 6) zu zählen. Vgl. Wilckens, Brief an die Römer, Bd. 2, 8.

tehung Jesu herstellt.⁵⁵ Er betont die Teilhabe der Getauften an Jesu Schicksal, was zum einen durch die Vorsilbe *σύν-* (mit-; Vers 6), zum anderen durch *ὡσπερ – ὡμίως* (wie – auch; Vers 4) ausgedrückt wird. Dabei beschreibt der gesamte *ἄνω*-Satz (damit-Satz) nicht nur die moralische Verpflichtung, die sich für die Getauften ergibt, sondern umfasst gleichzeitig die Absicht Gottes, die sich aus seinem Heilshandeln in Christus ableitet.

Somit steht das zentrale Thema des gesamten Abschnitts fest: Paulus geht es um die Auswirkungen der christlichen Taufe auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, da sie der radikale Wendepunkt in jedem christlichen Leben ist. Durch sie haben sich die Besitz- und Herrschaftsverhältnisse grundlegend geändert. Die Getauften sind der Sünde gestorben und von nun an allein zugehörig zu Christus. Dabei sind sowohl die soteriologische als auch die ethische und die eschatologische Dimension der Taufe im Blick zu behalten.

Die eschatologische Wende: Vom alten Menschen der Vergangenheit zum neuen Leben der Zukunft

In den Versen 5-10 expliziert Paulus das bereits zuvor Gesagte mit jeweils unterschiedlichen Akzentuierungen. Formal ist der parallele Aufbau der Verse 5-7 einerseits und 8-10 andererseits deutlich.⁵⁶ Dabei handelt es sich um einen „antithetischen Parallelismus“⁵⁷, wobei im ersten Teil vom Menschen und seinem Ende (VV. 6-7), im zweiten Teil von Christus und seinem Leben (VV. 9-10) die Rede ist. Zu Beginn steht jeweils ein Bedingungssatz, eingeleitet durch *εἰ* (wenn; 5a und 8a), gefolgt von einem futurischen Nachsatz (5b und 8b), gekennzeichnet durch *ἐσόμεθα* (Futur von *εἶμι* – sein) bzw. *συσόμεθα*, (Futur von *σύνω* – mit ... leben) der jeweils die Konsequenz aus dem Bedingungssatz zieht. Die Verse 6 und 9 rekurren durch die Partizipien *γινώσκοντες* (wissen) und *εἰδότες* (wissen) auf ein bereits vorhandenes Wissen der Adressaten. Die Verse 7 und 10 enthalten eine jeweils abschließende Explikation, gekennzeichnet durch *γάρ* (dann).

Inhaltlich fasst Paulus in Vers 5 die Verse 3 und 4 noch einmal zusammen, indem er aus der Verbundenheit der Getauften mit dem Tod Jesu Christi die Hoffnung auf die Auferstehung ableitet. Besondere exegetische Schwierigkeiten

⁵⁵ Vgl. Udo Schnelle, *Gerechtigkeit und Christusgegenwart: vorpaulinische und paulinische Tauftheologie* (GTA 24), Göttingen 1983, 77.

⁵⁶ Vgl. Günther Bornkamm, *Taufe und neues Leben bei Paulus*, in: Ders. *Das Ende des Gesetzes, Paulusstudien, Gesammelte Aufsätze. Band I*, München 1966, 34-50: 38-41.

⁵⁷ A.a.O., 41.

liegen hier in dem Verständnis der Worte *śm̄phutoi* (verbunden) und *homoíoōma* (gleich werden). *Śm̄phutoi* ist ein Hapaxlegomenon, kommt also nur an dieser Stelle im Neuen Testament vor und bedeutet soviel wie „zusammengewachsen“ oder „verbunden“. Die Bedeutungsbreite von *homoíoōma* reicht von Ähnlichkeit über Abbild und Figur bis hin zu Gleichgestalt.⁵⁸ Wichtig ist an dieser Stelle folgende Feststellung: *homoíoōma* beschreibt einerseits eine Beziehung und Verbindung zwischen Christus und den Getauften, zugleich macht es aber einen entscheidenden Unterschied deutlich, der besagt, dass wir trotz aller Gleichheit der Gestalt von Christus grundsätzlich unterschieden sind. In diesem Zusammenhang kann der Tod Christi auch als Sühnetod gedeutet werden.⁵⁹ Christus ist für uns gestorben, damit wir durch seinen Tod, an dem wir in der Taufe teilhaben, leben können. Des Weiteren stellt sich die Frage, in welcher Weise das Futur *esómetha* aufgefasst werden muss. Möglich wäre zum einen ein echtes bzw. logisches Futur, in dem Sinne, dass die Auferstehung aus der Perspektive der Getauften als zukünftig angesehen wird.⁶⁰ Zum anderen kann ein eschatologisches Futur angenommen werden. Dies ist insofern wahrscheinlicher, als dass sich das Perfekt *gegónamen* (gleich werden) bereits auf die christliche Gegenwart bezieht und in dem parallel gestalteten Vers 8 eindeutig ein eschatologisches Futur vorliegt.⁶¹

Die Verse 6 und 7 verdeutlichen die bereits in Vers 4 anklingende eschatologische Wende von dem alten zum neuen Menschen durch Kreuz und Auferstehung und deren ethische Konsequenzen im Leben eines jeden Christen. Die Befreiung von der Sünde, die Vernichtung des Leibes der Sünde, macht den Dienst für die Sünde hinfällig, ja sogar unmöglich, ermöglicht und fordert aber den Wandel im neuen Leben. Vers 7 klingt in diesem Zusammenhang wie eine Sentenz mit offenbar bekanntem Inhalt. Sie besagt, dass der der Sünde Gestorbene rechtskräftig von ihr befreit ist.

Die Verse 8-10 nehmen inhaltlich Vers 5 wieder auf und erläutern ihn mit christologischer Blickrichtung. Sie betonen die Auferstehungshoffnung und die endgültige Überwindung der Sünde und des Todes durch Christus zugunsten eines Lebens in und für Gott. Diese endgültige Überwindung wird deutlich anhand der Begriffe *oukēti* (hinfort) und *ephápax* (allemaal). *Pisteíoōmen* (glauben)

⁵⁸ Vgl. Johannes Schneider, Art. *homoíoōma*, in: ThWNT V, Stuttgart 1954, 191-197; Traugott Holtz, Art. *homoíoōma*, in: EWNT II, Stuttgart u.a. 1992, Sp. 1253-1255.

⁵⁹ Vgl. Wilckens, Brief an die Römer, Bd. 2, 16.

⁶⁰ Vgl. Zeller, Brief an die Römer, 125.

⁶¹ Vgl. Wilckens, Brief an die Römer, Bd. 2, 15. Zeller, Brief an die Römer, 125 lässt eine „gewisse Zweideutigkeit“ zwischen logischem und eschatologischem Futur bestehen.

zeigt an, dass diese Überzeugung ein zentraler Inhalt des christlichen Glaubens ist.

Die ethischen Konsequenzen der Taufe für die Gegenwart

Vers 11 spricht die Adressaten direkt an und fordert sie dazu auf, die Konsequenzen aus den zuvor dargelegten Aussagen zu ziehen: So wie es in der Taufe durch Gott zugesagt ist, gilt es nun für jeden selbst, die Entscheidung zu treffen und im Leben zu verwirklichen, für die Sünde tot zu sein, für Gott aber lebendig. Dies gilt nicht erst in aller Zukunft, sondern bereits in der unmittelbaren Gegenwart eines jeden Getauften.

Mit der Aufforderung in V. 11 wird die Zweiteilung des gesamten Abschnittes Röm 6,1-14 deutlich: Hatten die zuvor besprochenen Verse 1-10 überwiegend lehrhaften Charakter und enthielten zahlreiche indikativische Aussagen, oft formuliert in der ersten Person Plural, beginnt mit Vers 11 der paränetische Teil dieses Abschnittes. Dieser ist gekennzeichnet durch die häufig vorkommende zweite Person Plural, zahlreiche kohortative Imperative und folgernde Partikel. Die Argumentation entwickelt sich somit vom Indikativ zum Imperativ.

Die Verse 12-14 explizieren die Aufforderung aus Vers 11, der Sünde gegenüber tot, Gott gegenüber aber lebendig zu sein. Konkret bedeutet dies, dafür zu sorgen, dass die Sünde, die zwar in der Taufe überwunden worden, in der irdischen Welt aber noch immer wirksam ist, die Getauften nicht wieder beherrscht. Damit ist sogleich die eschatologische Perspektive der Taufe und ihrer Auswirkungen angesprochen. Gerade weil die Getauften in der irdischen Wirklichkeit leben, sind sie noch den Gefahren von Sünde und Tod ausgesetzt. Eben deshalb bedarf es der aus der Taufe folgenden Mahnungen, die in konkreter und bildhafter Sprache zum aktiven Kampf aufrufen. Die Getauften werden aufgefordert, den Begierden keinen Gehorsam zu leisten und ihre Glieder nicht der Sünde als Waffen der Ungerechtigkeit hinzugeben. Statt dessen sollen sie sich selbst lebendig Gott hingeben und ihm ihre Glieder als Waffen der Gerechtigkeit zur Verfügung stellen (V. 13).

Der Abschnitt endet mit der Zusage der Gnade und der damit verbundenen Absage an die Sünde und das Gesetz (V. 14). Abschließend wird also die Verbindung zwischen Zuspruch und Anspruch noch einmal betont.

Damit wird auch innerhalb des Abschnittes Röm 6,1-14 die bereits zuvor erläuterte und für den Römerbrief und andere Paulusbrieve charakteristische Frage nach dem Verhältnis von Indikativ und Imperativ greifbar. Jedoch soll das zuvor Gesagte nicht wiederholt, sondern konkret angewendet werden. Es soll also darum gehen, die Verbindung zwischen dem zuvor ausführlich dargestellten Motivationsrahmen der paulinischen Paraklese im Römerbrief mit

den Aussagen des soeben besprochenen Abschnittes aus dem lehrhaften Teil des Römerbriefes aufzuzeigen.

Zuspruch und Anspruch als Verbindung zwischen Taufe und Paraklese

Mit dem Übergang zwischen lehrhaftem und paränetischem Teil innerhalb des Abschnittes Röm 6,1-14 wird auch die Verbindung zu dem zuvor behandelten theologischen Motivationsrahmen der allgemeinen Paraklese in Röm 12 und 13 deutlich. Vergleicht man den exegetischen Befund, so ergeben sich folgende Zusammenhänge:

Das in Röm 6,4 angelegte *en kainóteti zoês peripátésomen* (in einem neuen Leben wandeln) wird in doppelter Weise in dem theologischen Motivationsrahmen wieder aufgenommen. Zum einen findet sich das Verb *peripátésomen* in Röm 13,13 wieder, hier mit dem eindeutig auffordernden Charakter, anständig wie am Tag zu wandeln. Die Neuheit des Lebens hingegen ist in Röm 12,2 aufgenommen in der Wendung *metamorphoúste té anakainósei toú noûs* (ändert euch durch Erneuerung eures Sinnes). Hier geht es zwar nicht um ein Wandeln, sondern um ein Sich-verwandeln-lassen, jedoch spricht die Erneuerung des Verstandes eindeutig auf das in der Taufe bereits Geschehene an. Die Neuheit des Lebens ist endgültig vollzogen, indem der „alte Mensch“ mit Christus gekreuzigt wurde (vgl. Röm 6,6). Hierin liegt der Zuspruch, der uns mit der Taufe gegeben ist, und gleichzeitig auch der Anspruch, eben deshalb der Sünde nicht mehr zu dienen (vgl. Röm 6,6).

Wie dieser Anspruch erfüllt werden kann, zeigt eine weitere Verbindungslinie zwischen der Taufparänese und dem theologischen Motivationsrahmen: Röm 6,13 fordert dazu auf, die Glieder nicht der Sünde als Waffen der Ungerechtigkeit zur Verfügung zu stellen, sondern sich selbst Gott hinzugeben und die Glieder als Waffen der Gerechtigkeit. Beide Elemente dieses Bildes, das Sich-zur-Verfügung-stellen und die Waffen, werden nicht nur in der Taufparänese, sondern auch im theologischen Motivationsrahmen verwendet. *Parastésate* (gebt euch selbst hin; Röm 6,13) bzw. *parastésai* (dass ihr hingebt; Röm 12,1) fordern dazu auf, sich selbst vollständig Gott hinzugeben. Im ersten Fall wird dies durch das Reflexivpronomen *heautoûs* (euch selbst), im zweiten Fall durch das Substantiv *tà sómata* (die Leiber) angezeigt. Dabei ist zu beachten, dass auch in der Taufparänese der Begriff *sóma* Verwendung findet, zum einen in 6,6 als „Leib der Sünde“, zum anderen in 6,12 als „sterblicher Leib“. Des Weiteren wird er – sozusagen in seinen „Einzelteilen“ – benannt und zwar durch das zweifache *tà méle* (die Glieder) in Röm 6,13.

Das Bild der Waffen findet sich außer in Röm 6,13 auch in Röm 13,12. Während sich in der Taufparänese die Waffen (*bópla*) der Ungerechtigkeit und

die Waffen (*bópla*) der Gerechtigkeit gegenüberstehen, findet sich in Röm 13,12 das Gegensatzpaar von den Werken (*érga*) der Finsternis und den Waffen (*bópla*) des Lichtes. Letztere sind wohl durchaus mit den Waffen der Gerechtigkeit aus 6,13 zu identifizieren. Die Waffen der Ungerechtigkeit bzw. die Werke der Finsternis dürften in beiden Fällen in enger Verbindung mit den Begierden stehen. Denn der Begriff *epithumía* (Begierde) findet sich sowohl in Röm 6,12 als auch in Röm 13,14 und beschreibt jeweils das negative Verhalten, das der Seite der Sünde zuzuordnen ist und somit unbedingt vermieden werden muss. In diesem letzten Aspekt zeigt sich also wiederum der Anspruch, das in der Taufe Zugesagte durch aktives Handeln im alltäglichen Leben umzusetzen.

Abschließend soll auch inhaltlich der Blick auf die Frage nach dem Verhältnis von Taufe und Ethik aufgezeigt werden. Dabei sollen die exegetischen Ergebnisse in die zuvor dargestellte Gesamtkonzeption paulinischer Ethik eingebettet und der Bezug zur Dienstmetaphorik hergestellt werden.

6. Taufe und Paraklese in der Gesamtkonzeption paulinischer Ethik

Taufe und Ethik

Zur grundsätzlichen Verhältnisbestimmung von Taufe und Ethik bei Paulus ist festzustellen, dass beide in Wechselwirkung zueinander stehen, indem die Taufe zwar die Voraussetzung für alles christliche Handeln in Freiheit, deren ethische Umsetzung aber die notwendige Folge der in der Taufe geschehenen Befreiung von der Sündenmacht ist.⁶² Auch hier kommt also wiederum das für die paulinische Ethik charakteristische Verhältnis von Indikativ und Imperativ zum Vorschein. Im Taufgeschehen verbinden sich Zuspruch und Anspruch untrennbar miteinander. Der Zuspruch äußert sich in dem Sieg der Gnade über die Sünde, der Anspruch besteht in der Verwirklichung eben dieses Sieges im konkreten Lebensvollzug. Grundsätzlich gilt, dass Sünde und Gnade und somit auch Sünde und christliches Leben miteinander unvereinbar sind. Dabei handelt es sich nicht um eine Entscheidung, die wir zu treffen haben, sondern um ein Faktum, das mit der Taufe gegeben ist: Wir sind der Sünde gestorben.⁶³ Allerdings darf die Tatsache des „Zuerst des Indikativs“ nicht über das „Danach“ der Verpflichtung zur Umsetzung im eigenen Leben und somit den Imperativ hinweg täuschen. Vielmehr ist beides, Indikativ und Imperativ, Zuspruch und Anspruch, immer gleichzeitig vorhanden. In der Taufe ist die Entscheidung für

⁶² Vgl. Nikolaus Gäumann, *Taufe und Ethik*, Studien zu Römer 6 (BEvTh 47), München 1967, 126.

⁶³ Vgl. Bornkamm, *Taufe und neues Leben*, 37.

Gott und gegen die Sünde gefallen. Dennoch besteht die Gefahr, die Freiheit von der Sünde in der irdischen Welt zu verfehlen, weil die Vollendung des Heils noch aussteht. Deshalb sind gerade die Getauften dazu aufgerufen, immer wieder aufs Neue ethische Entscheidungen zu treffen, um im Sinne Gottes und nicht der Sünde zu handeln und die ihnen gegebene Freiheit zu bewahren bis zur endgültigen Vollendung des Heils.⁶⁴ Auch und gerade durch die Taufe tritt also durch das „Einerseits“ der Entscheidung für Gott und das „Andererseits“ der noch wirksamen Sündenmacht die eschatologische Spannung zutage, in der Christen leben. Genau an dieser Stelle greifen die mit der Taufe verbundenen Mahnungen. Die Getauften sind aufgefordert, durch ihren Lebenswandel zu verhindern, dass Sünde und Tod wieder Macht über sie bekommen können. Und sie sind aufgefordert, aktiv gegen diese Mächte zu kämpfen. Wie aber kann dieser Kampf aussehen? Einerseits gilt es, sich aktiv der Sünde zu verweigern, andererseits ist es angesagt, sich konkret in den Dienst Gottes zu stellen. Hierfür sind unsere Glieder notwendig, die wir bewusst nicht als Waffen im Kampf der Sünde für Unrecht einsetzen, sondern für Gott bereit halten sollen, um mit ihm für Gerechtigkeit zu kämpfen.⁶⁵ Hier wird die Verbindung zwischen Taufe und Ethik bis in die Bilder hinein greifbar. Gleichzeitig bestätigt sich an dieser Stelle aus der ethischen Argumentation heraus der zuvor dargestellte exegetische Befund und der enge Zusammenhang zwischen Taufparänese und theologischem Motivationsrahmen der Paraklese im Römerbrief.

Taufe und neues Leben

Mit der aufgezeigten Verbindung zwischen dem parakletischen Teil und dem Taufkapitel des Römerbriefs wird auch der Inhalt der eschatologischen Hoffnung sichtbar, in der die Taufe und die gesamte paulinische Ethik stehen. Im Blick der Taufe ist immer das neue Sein der Christen, worauf sich alle Hoffnung richtet. Diese neue Existenz ist aber untrennbar mit einem neuen Handeln verbunden. Welche Rolle spielen dann aber die Mahnungen in diesem neuen Sein und für das neue Handeln? Wofür sind sie überhaupt notwendig, wenn das neue Handeln doch untrennbar mit dem neuen Sein verbunden ist? Die Antwort könnte lauten: Die Mahnungen sind notwendig, weil uns die Vollendung des neuen Seins noch verborgen ist, weil wir noch in der Gegenwart

⁶⁴ Vgl. Hans Halter, *Taufe und Ethos, Paulinische Kriterien für das Proprium christlicher Moral* (FThSt 106), Freiburg/Basel/Wien 1977, 351.

⁶⁵ Vgl. Heinrich Schlier, *Die Taufe. Nach dem 6. Kapitel des Römerbriefs*, in: Ders., *Die Zeit der Kirche, Exegetische Aufsätze und Vorträge*, Freiburg 1955, 47-56: 50.

handeln, in *dieser* Welt leben, und zwar unter Rückbezug auf die in der Vergangenheit liegende Taufe. Diese Spannung zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, diese eschatologische Perspektive, müssen wir uns immer wieder neu bewusst machen. Aufgrund der Verborgenheit des neuen Lebens sind wir darauf angewiesen, dass uns das, was in der Taufe geschehen ist, immer wieder neu zugesprochen wird. Auch wenn unsere Taufe ein für alle Mal in der Vergangenheit vollzogen worden ist, muss sie immer wieder aufs Neue Inhalt der Verkündigung sein.⁶⁶ In dieser Weise begegnet uns die Taufe bei Paulus, wie der Vergleich der für diesen Beitrag ausgewählten Textstellen zeigt. Paulus wiederholt im parakletischen Teil des Römerbriefs das, was in der Taufe bereits geschehen ist. Er erinnert die Christen somit an das zentrale Geschehen, worauf sie ihr ganzes Leben lang zurückgreifen können und sollen und das Grundlage für ihren Dienst in der Welt ist. Er macht sie aufmerksam auf den damit verbundenen Anspruch und Zuspruch, auf Gehorsam und Verheißung und die Dringlichkeit, die das neue Leben der Getauften kennzeichnet.

Deshalb lässt sich abschließend und rückblickend formulieren: Alle Imperative des Paulus gründen in der Taufe. Das, was an uns in der Taufe geschehen ist, müssen und sollen wir im ständigen Rückbezug auf die Taufe in unserem alltäglichen Leben umsetzen. In der Taufe ist uns alles gegeben, was wir zum Leben brauchen. Wir selbst haben dem nichts hinzuzufügen. In diesem Sinne darf man pointiert formulieren: Mit der Taufe ist uns ein neues Leben gegeben, das neue Leben aber besteht in der Aneignung der Taufe.⁶⁷

7. Schlussbetrachtungen

Einleitend wurde festgestellt, dass unser heutiges Verständnis von „Dienst“ weit entfernt ist von der Lebendigkeit, die in biblischen Texten greifbar wird. Anhand der ausgewählten Textstellen aus dem Römerbrief sollte deutlich werden, dass „Dienst“ auch für uns heute mehr sein kann, als wir mit unserer alltäglichen Sprache zum Ausdruck bringen.

Die von Paulus verwendeten Bilder füllen den zunächst abstrakt wirkenden Begriff des Dienstes mit Leben, verleihen ihm die Aktivität, für die er auch inhaltlich steht. In ihnen ist von Hingabe die Rede, von einem engagierten Sichzur-Verfügung-stellen, von persönlicher Opferbereitschaft. Das alles soll nicht halbherzig geschehen, sondern mit voller Kraft. Es darf aber auch nicht unreflektiert erfolgen, sondern mit Verstand. Wir sollen nicht unüberlegt vorpre-

⁶⁶ Vgl. Bornkamm, Taufe und neues Leben, 45-48.

⁶⁷ Vgl. a.a.O., 50.

schen, sondern prüfen und abwägen, was richtig und sinnvoll ist. In all den Überlegungen gilt es aber, den richtigen Zeitpunkt zum Handeln nicht zu verpassen. Im rechten Moment müssen wir aufwachen und aufstehen, unsere Stimme erheben und tätig werden. Dann haben wir uns für das Licht und gegen die Finsternis zu entscheiden und mit unserer ganzen Person dafür einzustehen. Die paulinischen Bilder vermitteln uns also Kontraste, die zur bewussten Entscheidung aufrufen, sie motivieren zum ganzheitlichen Einsatz. Sie aktivieren darüber hinaus zum Kampf für die gesteckten Ziele – mit den Waffen des Lichts sollen wir für Gerechtigkeit streiten – und weisen über das gegenwärtig Sichtbare hinaus, indem sie das unmittelbar bevorstehende Heil im Blick haben.

Deshalb lässt sich zusammenfassend festhalten: Bilder haben Kraft und sie machen Mut, „Dienst“ nicht nur in Sprache zu fassen, sondern auch in die Tat umzusetzen. So können die damit verbundenen Forderungen des Paulus auch heute nur bekräftigt werden. Wir müssen uns darüber klar werden, was es für uns heißt, sich im Alltag der Welt Gott zur Verfügung zu stellen, sich aufgrund der Taufe immer wieder erneuern und verwandeln zu lassen und bereit zu sein für den vernünftigen Gottesdienst. Wie kann dieser heute aussehen? Wir sollen Ungerechtigkeiten nicht still schweigend hinnehmen – das wäre Anpassung an herrschende Gegebenheiten –, sondern wir dürfen Mut haben zur Veränderung und zum Wandel. Handlungsbedarf gibt es in unserer Welt immer und überall. Wir müssen nur wahrnehmen, wo unsere Hilfe benötigt wird, und dort tätig werden. Eben so vielfältig, wie die möglichen Handlungsfelder sind, wird auch der konkrete „Gottes-Dienst“ sein. Jedoch bleibt er immer getragen von dem Zuspruch der Liebe Gottes, zugleich aber auch dem damit verbundenen Anspruch an uns, im Rahmen unserer Möglichkeiten Dinge in die Hand zu nehmen und zum Positiven zu wenden. Wo auch immer dies geschieht, beginnt die Neuheit des Lebens, die uns verheißen ist und auf die wir hoffen dürfen.

HEINZ SCHMIDT

Im Reich des Segens leben. Predigt über Matthäus 25, 31-46¹

(31) Wenn aber der Menschensohn kommen wird in seiner Herrlichkeit, und alle Engel mit ihm, dann wird er sitzen auf dem Thron seiner Herrlichkeit, (32) und alle Völker werden vor ihm versammelt. Und er wird sie voneinander scheiden, wie der Hirt die Schafe von den Böcken scheidet, (33) und wird die Schafe zu seiner Rechten stellen und die Böcke zur Linken. (34) Da wird dann der König sagen zu denen zu seiner Rechten: Kommt her, ihr Gesegneten meines Vaters, ererbt das Reich, das euch bereitet ist von Anbeginn der Welt! (35) Denn ich bin hungrig gewesen, und ihr habt mir zu essen gegeben. Ich bin durstig gewesen, und ihr habt mir zu trinken gegeben. Ich bin ein Fremder gewesen, und ihr habt mich aufgenommen. (36) Ich bin nackt gewesen, und ihr habt mich bekleidet. Ich bin krank gewesen, und ihr habt mich besucht. Ich bin im Gefängnis gewesen, und seid zu mir gekommen. (37) Dann werden ihm die Gerechten antworten und sagen: Herr, wann haben wir dich hungrig gesehen und haben dir zu essen gegeben? Oder durstig und haben dir zu trinken gegeben? (38) Wann haben wir als Fremden gesehen und haben dich aufgenommen? Oder nackt und haben dich bekleidet? (39) Wann haben wir dich krank oder im Gefängnis gesehen und sind zu dir gekommen? (40) Und der König wird antworten und zu ihnen sagen: Wahrlich, ich sage euch: Was ihr getan habt einem von diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan. (41) Dann wird er auch sagen zu denen zur Linken: Geht weg von mir, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer, das bereitet ist dem Teufel und seinen Engeln! (42) Denn ich bin hungrig gewesen, und ihr habt mir nicht zu essen gegeben. Ich bin durstig gewesen, und ihr habt mir nicht zu trinken gegeben. (43) Ich bin ein Fremder gewesen, und ihr habt mich nicht aufgenommen. Ich bin nackt gewesen und ihr habt mich nicht bekleidet. Ich bin krank und im Gefängnis gewesen, und ihr habt mich nicht besucht. (44) Dann werden sie ihm auch antworten und sagen: Herr, wann haben wir dich hungrig und durstig gesehen oder als Fremden oder nackt oder krank oder im Gefängnis und haben dir nicht gedient? (45) Dann wird er ihnen antworten und sagen: Wahrlich, ich sage euch: Was ihr nicht getan habt einem von diesen Geringsten, das habt ihr mir auch nicht getan. (46) Und sie werden hingehen: diese zur ewigen Strafe, aber die Gerechten in das ewige Leben. (Mt 25, 31-46)

Es ist nicht Gott der Absolute, der als König auf dem Thron seiner Herrlichkeit sitzen wird, um die Völker zu richten. Es ist nicht eine Supermacht, die darüber befindet, was Recht und Unrecht ist. Es sind auch nicht Repräsentanten der Wissenschaft, der Vernunft, der Moral oder der Religionen, vor denen die Völker sich versammeln und Rechenschaft ablegen werden. Es ist der Menschensohn, der geschlagene, gemarterte und hingerichtete Mensch, zu dem Gott sich selbst gemacht hat, um Gut und Böse, Recht und Unrecht, Heil und Unheil zu unterscheiden. Der Thron der Herrlichkeit, die Engel, die unendlich erscheinende Versammlung aller Menschen und Völker, die je gelebt haben und leben

¹ Predigt zum Volkstrauertag am 16. November 2003 in der Peterskirche Heidelberg.

werden, haben ein Zentrum: den hilflosen, gemarterten, entstellten Menschen. In Heidelberg am Römerkreis, nur für Radfahrer und Fußgänger sichtbar, steht ein Denkmal, das, wie der heutige Volkstrauertag, an die Toten der Weltkriege des letzten Jahrhunderts erinnert. Es ist gesichtslos. Ein kannellierter Schaft anstelle des entschlossen blickenden Soldaten auf anderen Kriegsdenkmälern. Der Helm ist geblieben. Er markiert den brutalen Schaft als Kriegswerkzeug und führt damit die Entpersonalisierung des Soldaten drastisch vor Augen. Der am Kreuz gemordete und auferstandene Christus verbirgt mit seinem Gesicht, dass auch die getöteten Soldaten ihre Gesichter behalten und so erinnert werden. Niemand wird endgültig zur Kriegsmaschine. Auch die Gefallenen können noch reden und werden reden. *Matthias Claudius* macht sie in seinem *Kriegslied* vernehmbar:

„Was sollt' ich machen, wenn im Schlaf mit Grämen
Und blutig, bleich und blass,
Die Geister der Erschlagenen zu mir kämen
Und vor mir weinten, was?

Wenn wackre Männer, die sich Ehre suchten,
Verstümmelt und halb tot
Im Staub sich vor mir wälzten und mir fluchten
In ihrer Todesnot?“²

Was den Menschen und Völkern hier zugemutet wird, ist keineswegs schön und schon gar nicht erhebend. Kein gütiger, kein erhabener, kein unermesslicher Gott, sondern ein Geschändeter teilt die Menge und fängt an zu reden, zwar mit brüchiger Stimme, aber jeder und jede versteht sie. „Kommt ihr Gesegneten meines Vaters, ererbt das Reich, das euch bereitet ist von Anbeginn der Welt“, hören die auf der rechten Seite (V. 34 b). Ein Reich nicht von dieser Welt, aber mit ihr von Anbeginn koexistierend, ein Reich des Segens, nicht der Macht, des Wissens, der Vernunft, des Fortschritts und des Todes.

Das Reich des Segens ist kein Ort im Nirgendwo, kein U-Topos, keine Utopie jenseits der Welt, sondern Gottes Wirken in uns, an uns und durch uns. „So spricht der Herr, der dich gemacht und bereitet hat“, heißt es bei Deuterocesaja (Jes 44,2-4), „und der dir beisteht von Mutterleibe an, fürchte dich nicht [...] Denn ich will Wasser gießen auf das Durstige und Ströme auf die Dürre: ich will meinen *Geist* auf deine Kinder gießen und meinen *Segen* auf deine Nach-

² Matthias Claudius, Kriegslied, in: Ders., Sämtliche Werke, München 1976, 236.

kommen, dass sie wachsen sollen wie Gras zwischen Wassern, wie die Weiden an den Wasserbächen.“

Das Reich des Segens ist Wandel, ist Lebendigwerden und Lebendigmachen, ist das Kräftigen von Müden und das Stärken von Unvermögenden, ist Auferstehung und Neuanfang. Helfen, Heilen, Retten und Segnen ist das Grundmuster der Diakonie Gottes. Das Leben selbst, unser Leben, entwickelt sich kraft dieses Segens, es ist wie ein Gleichnis für die Diakonie Gottes: der Beginn im Mutterleib in Harmonie mit dem Rhythmus des Lebens selbst, dann unter Schmerzen hinausgepresst in eine gleißend helle und lärmende Umgebung. Jetzt erweisen sich die Berührungen der Mutter, die Beziehung zu den Eltern als Segen, lebensrettend und erhaltend. Auch sie enden. Auf die biologische folgt die soziale Geburt, das Kind muss erwachsen werden. Alle – Kinder und Erwachsene – müssen es mehrfach erfahren: Ich war *in* etwas und werde daraus vertrieben. Es tut weh wie bei der Geburt und jedes Mal anders, aber nicht weniger. Eine Freundschaft, eine Partnerbeziehung füllt uns aus und zerbricht. Es ist wie sterben, aber mit einer neuen Begegnung beginnt ein neues Leben. In bester Gesundheit plötzlich krank und doch meistens wieder gesund. Die Arbeit, der Beruf füllt uns aus und enden, aber neue Aktivitäten treten an ihre Stelle. Unser Leben geht zu Ende, aber die Liebe Gottes zieht uns in „die Gemeinschaft des Gottesgenusses und des wechselseitigen Genusses in Gott“, wie es der Kirchenvater Augustin einmal ausgedrückt hat.³

In der Welt sein heißt: dem Wandel unterworfen sein. In der Welt im Reich des Lebens leben heißt, diesen Wandel als Diakonie Gottes, als Dynamik seiner Liebe erfahren. Das Reich des Segens, das von Anbeginn bereitet ist, ist kein fernes Jenseits und auch keine Utopie, sondern die erfahrbare Kraft der Liebe Gottes in unserer Welt, die Dimension dieser Welt, die es dem Menschensohn Jesus und uns ermöglicht, in der Welt mit Leid, Schuld und Tod zu leben und sie gleichzeitig zu überwinden.

„Wer liebt, ist immer auch verloren
An jenes Glück, das man gewinnt
Als Sand der durch die Hände rinnt –
Das andere ist auch geboren:
Das Nichts im Sein, der Tod im Leben,
In Leidenschaften mischt sich Qual.
Und doch ist es des Lebens Wahl,
Dem Scheitern einen Grund zu geben

³ Augustin, Gottesstaat XIX, 17.

Und jedes Ende zu beginnen
 Mit einem Anfang und dem Schein,
 Die Dinge würden ewig sein
 Und nicht mit unsrer Zeit verrinnen.
 Allein mit der Erkenntnis misst,
 Wer außerhalb der Dinge ist.“⁴

Die zur Rechten *erben* das Reich des Segens, weil sie als Kinder der Liebe Gottes bereits in ihm leben. Sie haben die Hungrigen gespeist, den Durstigen zu trinken gegeben, die Fremden aufgenommen, die Nackten gekleidet, die Kranken besucht und mit den Gefangenen den Kontakt nicht abreißen lassen. Sie haben auch – im Sinne der kirchlichen Tradition – das siebte Werk der Barmherzigkeit getan, sie haben die Toten bestattet auf den Schlachtfeldern und aus den Bunkern. Sie haben sie mit ihren Händen in die Erde und damit in die Hände des Schöpfers gelegt, von dem gesagt wird: „er führt hinab zu den Toten und wieder herauf.“⁵

Die Barmherzigen sind die Gerechten nicht wegen dieser oder ähnlicher Dienstleistungen. Wäre dem so, hätten wir eine gerechte Gesellschaft, könnten uns wohl fühlen, weil wir mit Steuern, Spenden und wortreicher Unterstützung z.B. die Dienstleistungen von Caritas und Diakonie fördern. Je nach dem, was Sie dazuzählen, leisten zwischen einer halben Million und einer Million Menschen täglich Dienst an Hilfsbedürftigen in den diakonischen Berufen. Sie lieben – so zu sagen – professionell. Hinzu kommen Hunderttausende von Ehrenamtlichen und außerdem knapp 100.000 Zivildienstleistende, von denen etwa ein Drittel in kirchlichen Dienststellen im Einsatz ist. Es sind seit langem nicht mehr nur die sieben Werke, sondern die vielfältigen Leistungen der Pflege, Erziehung, Prävention, Lebensbewältigungshilfe, Begleitung und Beratung in allen Lebenslagen vom Lebensanfang bis zum Sterben. Psychische, kulturelle und geistige Bedürftigkeiten sind hinzugekommen.⁶ Und es gibt unter den so oder so Bedürftigen auch durchaus Zahlungskräftige. Auch sie gehören zu den Geringen, weil sie der lebensspendenden Liebe ermangeln, des Segens, von dem gerade die Rede war.

⁴ Kurt Drawert, *Außerhalb*, in: *Publik-Forum. Extra: Liebe*, 1990, 28.

⁵ Im Lobgesang Hannas: 2. Sam 6.

⁶ In Fortführung der ebenfalls in der kirchlichen Tradition verankerten sieben geistlichen Werke der Barmherzigkeit: die Unwissenden zu unterrichten, die Zweifelnden zu beraten, die Sünder zu warnen, die Betrübten zu trösten, den Schuldigern zu vergeben, geduldig Ungerechtigkeit zu ertragen, für die Lebenden und die Toten zu beten.

Es ist üblich geworden, die professionalisierte Liebe zu diskreditieren. Sie sei in der Regel herzlos, die Selbstinteressen der Dienstleistenden oder die Selbsterhaltungsinteressen der Institutionen oder Verbände stünden im Vordergrund beim organisierten Helfen. Das ist nicht meine Erfahrung. Im Gegenteil: viele junge Menschen, aber auch Erwachsene berichten aus sozialen Praxisfeldern, dass sie beim Helfen überraschende Liebes-Erfahrungen machen. Durch die Zuwendung von Seiten der Hilfsbedürftigen, durch das entgegengebrachte Vertrauen werden die Helfenden in ihrer Seele berührt. Sie spüren, dass sie geliebt werden, und gewinnen so neues Selbstvertrauen und Liebesstärke. Sie begegnen Gesichtern und Gesten, die aus ihnen selbst ihre Stärke herauslieben. Und in dieser Liebe begegnen sie der Liebe Christi, oft ohne sich dessen bewusst zu sein. Genauso wie in unserer Geschichte: „Ich bin krank, nackt, im Gefängnis gewesen“ (V. 36), sagt Christus. „Herr, wann haben wir dich nackt, krank oder im Gefängnis gesehen“ (V. 37), fragen die Helfer, die zwar die Liebe der Geringsten gespürt, aber sie nicht mit Christus identifiziert haben.

Dass es dennoch herzlose, selbstinteressierte und auch die Hilfsbedürftigen instrumentalisierende Dienstleistung in diakonischen Aktivitäten gibt, ist nicht zu leugnen. Auch die biblische Geschichte weiß darum. Denen zur Linken wird ja nicht vorgeworfen, sie hätten niemandem oder zu wenig Menschen geholfen. Es wird ihnen vorgeworfen, dass sie in den Geringsten Christus nicht wahrgenommen, seine Liebe nicht erkannt und sich ihr nicht geöffnet haben. Gegen einen solchen Vorwurf würden sich die professionellen Helfer heute mit nachvollziehbaren Argumenten wehren. Für Liebe bleibe keine Zeit, Rationalisierungsmaßnahmen verdichten die Dienstpläne. Persönliche Zuwendung komme nicht mehr in Frage. Finanzielle und personelle Engpässe verursachten Dienstleistungsstress. Hinzu komme: Manche „Dienstleistungsempfänger“ können geradezu Liebestöter sein. Sie unterstellen ihren Helfern, ihre Abhängigkeit zum Ausagieren eigener Machtbedürfnisse zu benutzen, weil sie selbst nicht loslassen können, sondern ihre grandiosen Selbstbilder verteidigen. In einem kulturellen Umfeld, das Selbstbestimmung, Durchsetzungskraft und körperliche Attraktivität hoch bewertet, kann schon der Anblick von Hilfspersonal als Kränkung empfunden werden. Es ist schwer, in einer kranken Person Christus zu begegnen, deren Verhalten nur Selbstverachtung und Aggression erkennen lässt.

Instrumentalisierung von Menschen, Hilflosigkeit und auch Desinteresse gibt es in der Diakonie. Das Wort des Menschensohns an diejenigen auf der linken Seite ist eindeutig: „Geht weg von mir ihr Verfluchten in das ewige Feuer.“ (V. 41) Es nützt den so Verurteilten nichts, dass sie um Verständnis bitten: „Herr, wann haben wir dich hungrig oder durstig oder nackt oder krank gesehen?“ (V. 44) Bei den Hungrigen, Durstigen, Nackten oder Kranken, die

uns begegnet sind, war beileibe nichts von dir, nichts von deiner Liebe, nicht einmal etwas von deiner Hilfsbedürftigkeit zu spüren – im Gegenteil: Erwartungen, Ansprüche, Rechthaberei, Aggressionen, ganz zu schweigen von den immer neuen Versuchen, uns für die eigenen Bedürfnisse zu benutzen. Mit großem Engagement sind wir angetreten, wir wollten helfen und in dieser Hilfe unseren Lebenssinn finden. Es war uns nicht möglich. Unsere Hilfe wurde emotionslos entgegengenommen, als zu erbringende Leistung abgehakt. Wir fühlten uns wie Lieferanten, von denen man für gutes Geld angemessene Dienste erwarten kann. Die Lieblosigkeit der Hilfsbedürftigen hat uns schwer zu schaffen gemacht. Es fehlte der Segen des Vaters.

Ja, es fehlte der Segen des Vaters. Menschliche Liebesfähigkeit nährt sich aus Liebeserfahrungen. Wenn diese ausbleiben, stirbt die Liebe. Zurückweisungen und Erfahrungen des Benutztwerdens machen einsam, vermitteln das Gefühl, von der Liebe verlassen zu sein. Dann sind die „guten Mächte“, von denen Dietrich Bonhoeffer sagte, dass sie uns wunderbar umgeben, nicht mehr zu spüren.⁷ Wir lassen uns nicht mehr ein und sind verlassen – auch eine Form der Verdammnis, die nicht nur dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist (V. 41).

Die menschlichen Zuwendungen helfen uns, Urvertrauen aufzubauen und zu bewahren – so lehrt es die Psychologie. Doch selbst das Urvertrauen droht zu zerbrechen, wenn es allein von den menschlichen Zuwendungen abhängt. Wie sollten Menschen dafür einstehen, dass das ganze Leben mit seinen Schmerzen und Verlusten von Liebe getragen und ständig erneuert wird, dass man und frau in menschlicher Liebe wie in menschlicher Lieblosigkeit tatsächlich Christus, die Liebe Gottes erfahren können? Allein in der Welt haben wir Angst, auch Angst vor der Liebe. Wir beginnen zu hassen.

Genau das ist der Vorwurf an diejenigen von der linken Seite, dass sie sich ihre Liebesfähigkeit haben zerstören lassen, weil sie – nur noch auf ihr Leben, ihre Welt fixiert – das Gespür für die Liebe, für Christus, für den Segen Gottes verloren hatten. Mit den Worten von Dorothea Hollaz bitten wir:

„Gott, der du den Atem gabst
und das Weltall aus dem Nichts holtest,
als sei es eine Flaumfeder –
der du das Leben wecktest im Geschöpf,
in Pflanze wie im Stein –

⁷ Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, in: Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd. 8, Gütersloh 1998, 607 f.

der du den freien Willen schenktest,
den tausendfach missbrauchten –
siehe die immer aufs neue
zerstrittenen Völker und den Brudermord ohne Mitleid –

der du mit dem Zauberstab der Liebe
die Lippen berührst
dass sie beten statt zu fluchen;
die Augen berührst, dass sie schauen,
was schuldlos geboren wird;
die Ohren berührst, dass sie
das Saugen des Priels vernehmen,
bevor das Wasser ansetzt
zum Kentern –

der du Gedanken und Taten,
Hoffnungen und
der Seele Erschütterungen
mit dem Goldstaub deines Trostes
besprühst –
nimm dich meiner Ängste an, der Freiheit der Völker,
der Sehnsucht der Eingekerkerten,
des Heimwehs der Vertriebenen
in aller Welt,
in allen Hautfarben,
sowie des einfältigen Lächelns
der Toren –
denn Du allein –
wer sonst?⁸

Liebe ist nicht möglich ohne Segen, ohne Glaube und Hoffnung. Diese vier gehören zusammen. Wer könnte annehmen, sie aus eigener Kraft hervorbringen und bewahren zu können?⁹

⁸ Dorothea Hollaz, Anruf, in: Rufe. Religiöse Lyrik der Gegenwart 1, Gütersloh 1979, 27.

⁹ Lied nach der Predigt: EG 358, 1-4: Es kennt der Herr die Seinen.

HEIKE VIERLING-IHRIG

Biblische Geschichten im Kindergarten.

Eine kurze Einführung in das Erzählen biblischer Texte¹

Kinder wollen schon sehr jung Gott begreifen können und starten darum selbstständige Bemühungen, behauptet Karl Ernst Nipkow. Wie aber kann auf ihre Bemühungen und Fragen nach Gott qualifiziert reagiert werden? – Für Nipkow gilt es zu beachten, dass Überlegungen über die „methodischen Gesichtspunkte der Gesprächsführung, der Kunst des Erzählens, der Formen spielerischen Gestaltens usw.“ nicht ausreichen, wie es auch nicht ausreicht, die „Inhalte, die biblischen Geschichten und die Glaubensaussagen der Kirche nur einfach weiterzusagen, ohne pädagogische Überlegungen, die Kinder würden es schon richtig verstehen.“ Wichtig ist nach Nipkow zu beachten, dass Kinder „mit Jean Piaget gesprochen, die Texte an ihre Verständnismöglichkeiten ‚assimilieren‘. Sie verarbeiten sie nach ihrer eigenen kindlichen Logik. Die Inhalte von Bibel und Glaubenslehre müssen daher im Horizont der Fragen und Verarbeitungsweisen der Kinder erschlossen werden.“²

Kinder sind also auf ihre Art und Weise an biblischen Geschichten interessiert. Sie sind unbefangen und folgen ihren eigenen Bedürfnissen und Phantasien. Ihr Interesse ist umfassend und lebenspraktisch. Dabei sind sie für die Aufnahme biblischer Geschichten frei und unbelastet. Gewisse Hemmungen kennen sie im Gegensatz zu den Erwachsenen, die doch erheblich vorgeprägt und damit auch eingeschränkt sind, noch nicht. So kann diese eigene Logik der Kinder auch einen Versteh- oder Lerneffekt für die erwachsenen ErzählerInnen biblischer Geschichten haben.

Die evangelischen Kirchen Deutschlands mit ihren Diakonischen Werken unterstützen in ca. 9.000 Kindergärten die Erziehung von Kindern und die Entlastung von Familien. Gehört das Erzählen biblischer Geschichten zu ihrem Erziehungs- und Bildungsauftrag, zum Profil eines evangelischen Kindergar-

¹ Dieser Beitrag ist in veränderter Form als wissenschaftliche Hausarbeit für das Pfarrvikariat bei der badischen Landeskirche auf Anregung von Frau Dekanin Hiltrud Schneider-Cimbal entstanden.

² K.E. Nipkow, *Erwachsenwerden ohne Gott? Gotteserfahrung im Lebenslauf*, München 1987, 21-41: 35 f.

tens? Wie steht es um die christliche Erziehung in den Kindergärten? Brauchen Kinder biblische Geschichten? Und welche Auswahl an biblischen Geschichten ist zu treffen? Was und wie soll erzählt bzw. wann kann wie erzählt werden? – Diese Fragen werden im Folgenden behandelt. Schließlich wird anhand der Schöpfungsgeschichte das Präparieren und Erzählen einer biblischen Geschichte exemplarisch aufgezeigt.

1. Der Kindergarten in der Kirchengemeinde

Auftrag und Profil

„Der kirchliche Kindergarten ist ein Lebens- und Arbeitsfeld innerhalb der Kirchengemeinde. Der eigenständige Bildungsauftrag des Kindergartens ergänzt und unterstützt die Erziehung des Kindes in der Familie. In einer Atmosphäre des Vertrauens sollen sich die Kinder im Kindergarten ohne Leistungsnachweis angenommen fühlen.“³ Ihre gesamte Persönlichkeit soll gefördert werden. Auch die christliche Erziehung des Kleinkindes soll durch den Kindergarten ergänzt und unterstützt werden, denn die Kirchengemeinde schuldet Menschen aller Altersstufen die Frohe Botschaft Jesu in der jeweils angemessenen Weise in Wort und Tat. Dies ist aufgrund des Jugendwohlfahrtsgesetzes legitim: Christliche Eltern haben ein Recht, ihre Kinder ganzheitlich auch im Sinne der Frohen Botschaft erziehen zu lassen; nichtchristliche Eltern dürfen dies nicht verhindern. Die Erzieherinnen sollten diese Verantwortung nicht alleine tragen müssen. Sie brauchen Rückhalt und Mithilfe durch den/die PfarrerIn und eventuell durch Gemeindeglieder, die sich bis hin zum Erzählen biblischer Geschichten für das Kindergartenleben interessieren und einsetzen sollen.

Ein Kindergarten in kirchlicher Trägerschaft hat einen sozial-diakonischen Auftrag zu erfüllen wie auch als Erziehungsinstitution einen Bildungsauftrag, der kerygmatische Aufgaben beinhaltet. Demzufolge ist der Kindergarten ein sozial-diakonisches⁴ und ein pastorales Handlungsfeld.

Der diakonische Auftrag wird zumeist mit einem Gemeindeverständnis begründet, in dem der Kindergarten nicht nur eine Institution in der Gemeinde, sondern selbst Gemeinde ist. Dem wurde das Verständnis von Verkündigung angeglichen: Verkündigung ist Lebenszeugnis, Diakonie ist Ort der Offenbarung Gottes. So ist der Verkündigungsauftrag kirchlicher Kindergartenarbeit nicht

³ I. Jüntschke/W. Böse, Im Kindergarten Glauben erleben. Anregungen und Hilfen für Erzieherinnen, Lahr 1992, 18.

⁴ Der Kindergarten in heutiger Zeit hat daher familienunterstützende, familienergänzende und neuerdings auch familienersetzende Aufgaben zu übernehmen.

auf inhaltliche religiöse Erziehung ausgerichtet, sondern auf das „Dasein“ für andere, die sich in einer Not befinden. Verkündigung als Zeugnis des Tuns!

Als pastorales Handlungsfeld trägt der Kindergarten zur Gemeindebildung bei. „Sein Bildungsangebot zielt auf die kindgemäße Vermittlung religiösen Wissens und die Einübung christlicher Lebenspraxis ab. Im Vordergrund stehen das Mitfeiern der kirchlichen Feste, das Gebet, das Erzählen biblischer Geschichten, die Pflege des religiösen Liedgutes und des religiösen Brauchtums.“⁵

Beide Handlungsfelder bedingen und durchdringen sich m.E. gegenseitig, auch indem kirchliche Kindergartenpädagogik in ihrer Ausrichtung kindergartenspezifisch und gemeindebezogen ist. Entscheidend für die christliche Erziehung ist die Atmosphäre, in der das Kind sich aufhält. Spezielle religiöse Handlungen sind wichtig, sie verlieren „als intentionale Erziehungsfaktoren ihre Wirkkraft, wenn sie nicht eingebettet sind in Lebensvollzüge, die vom Evangelium her bestimmt sind, auch ohne christliche Vokabeln“.⁶ Jedoch ist diese Behauptung, dass der Kindergarten zugleich einen diakonischen und pastoralen Auftrag erfüllen soll, auf evangelischer wie auch auf römisch-katholischer Seite keine Selbstverständlichkeit.⁷

Das Profil⁸ eines kirchlichen Kindergartens zeigt sich an seiner spezifischen Ausrichtung: Die gesamte Erziehung und ganzheitliche Bildung orientiert sich am biblisch-christlichen Welt- und Menschenverständnis und stellt aufgrund ihres pastoralen Auftrags und ihrer Bezogenheit auf das Gemeindeleben eine große Familiennähe her. Der Kindergarten muss lebensweltorientiert arbeiten, emanzipatorisches Lernen fördern und ein offenes Kommunikationszentrum sein.

Die Bezogenheit auf das Gemeindeleben, die Integration bzw. die Zusammenarbeit von Kindergarten und Kirchengemeinde ist von elementarer Wichtigkeit, kann sich jedoch auf verschiedenen Ebenen und in vielfältiger Form abspielen: Im Rahmen der Öffentlichkeitsarbeit (z.B. Gemeindebrief, Veranstaltungen, Berichte), gemeinsame Gottesdienste und Feste (Taufen, Kinder-

⁵ J. Hofmeier, *Der Kindergarten in der Pfarrgemeinde. Ein pädagogisches und pastorales Handlungsfeld*, Würzburg 1992, 27.

⁶ E. Psczolla, *Biblische Geschichten in der religiösen Erziehung*, Witten 1973, 25.

⁷ Vgl. Hofmeier, *Kindergarten*, 23 ff.

⁸ Das Profil umfasst das Charakteristikum eines evangelischen Kindergartens, seine Ausrichtung, seine besondere Leistung und seine Aufgabe. Das Profil wird auf verschiedenen Handlungs- und Entscheidungsebenen entwickelt – z.B. auf der Ebene des Kindergartens, der kommunalen und kirchengemeindlichen Entscheidungsträger, der Länder und diakonischen Verbände, der Bundesebene.

gottesdienste, Familiengottesdienste, Gemeindefeste, Kindergartenfeste, Feste zum Kirchenjahr), Erwachsenenbildung (Elternabende, Elternseminare, Familienfreizeiten), Angebote des/der PfarrerIn im Kindergarten in Ergänzung oder in Kooperation mit den Erzieherinnen (Kindergartengottesdienste, Veranstaltungen zum Kirchenjahr, Erzählen biblischer Geschichten).⁹

Christliche Erziehung im Kindergarten

Ich gehe von der These aus, dass der kirchliche Kindergarten sich auf seinen Grundsatz der christlichen Erziehung immer wieder neu besinnen und daran festhalten muss und für seine Durchführung die Hilfe der Kirchengemeinde bzw. des/der PfarrerIn in Anspruch nehmen kann und darf.¹⁰

Die christliche Erziehung setzt sich mit den Fragen nach Sinn und Ziel menschlichen Lebens auseinander. Sie zeigt dem Kind eine Sichtweise über das Leben und die Welt, die vom Glauben her bestimmt ist. Begründet ist die christliche Erziehung darin, dass der Mensch ein Geschöpf Gottes und sein Ebenbild ist (1. Mose 1,27). Jeder Mensch ist einmalig und hat seine unverletzliche Würde. „Das heißt: Im kirchlichen Kindergarten soll das Kind hören und erleben, dass es von Gott angenommen, bejaht und geliebt wird. Die Fragen der Kinder nach dem Sinn des Lebens müssen ernstgenommen und in angemessener Form beantwortet werden. Da Kinder sich am Vorbild der Bezugspersonen orientieren, ist es unumgänglich, dass die Erzieherinnen sich selbst mit den Fragen des Glaubens auseinandersetzen.“¹¹

Doch was gehört zur christlichen Erziehung im Kindergarten? – Einerseits Beziehungen in Zuwendung und Nähe und damit Vertrauen, andererseits religiöse Erlebnisse.

Wer führt die christliche Erziehung durch und ist verantwortlich? – Erzieherinnen, PfarrerInnen? – Die Erzieherinnen müssen sich selbst mit den Fragen des Glaubens auseinandersetzen, da sich Kinder am Vorbild der Bezugspersonen orientieren. Allerdings sind sie durch ihre Ausbildung auf eine ganzheitliche Persönlichkeitsbildung des Kindes nicht immer vorbereitet. Ihr theologisches Grundwissen ist oftmals sehr gering, so dass sie den Fragen der Kinder nach dem Sinn und Ziel menschlichen Lebens unsicher gegenüberstehen und auf

⁹ Die finanzielle Unterstützung bzw. die Zusammenarbeit in der Verwaltung ist selbstverständlich und von daher in diesem Zusammenhang zu vernachlässigen.

¹⁰ Bekanntlich wird selbst nach den Grundsätzen der christlichen Bekenntnisse im staatlichen Schulwesen erzogen, so sollte dies in einem Kindergarten in kirchlicher Trägerschaft selbstverständlich sein.

¹¹ Jüntschke/Böse, Kindergarten, 18.

eine christliche Erziehung verzichten. Viele tun sich heute auch schwer, ihren Glauben zu bezeugen. Religion wird als Privatsache verstanden, losgelöst vom gesellschaftlichen Leben. PfarrerInnen können hier unterstützend und helfend wirken.¹²

Wer konzipiert die christliche Erziehung für den Kindergarten? – Der Kirche wird meist vorgeworfen, dass sie ihre Mitverantwortung im Bildungswesen nicht mehr wahrnimmt. Deswegen ist wichtig: Wer christliche Erziehung im Kindergarten durchführen will, sollte sich zunächst auf sein Christsein besinnen und die Herausforderungen seiner Zeit annehmen (schon um seiner Glaubwürdigkeit willen)¹³ sowie sein pädagogisches Verhalten vom christlichen Menschenverständnis her begründen.¹⁴ Dieses Verständnis muss dann umgesetzt und verwirklicht werden, d.h. christliche Erziehung wird durch pädagogisches Handeln in den jeweiligen Erziehungsfeldern konkret.

2. Bibel und kleine Kinder

Brauchen Kinder biblische Geschichten?

Biblische Geschichten sind nicht nur für uns TheologInnen oder Erwachsene notwendige Geschichten, sondern auch für kleine Kinder. Diese Ausgangsthese bildet zweifelsohne die Basis für meine Ausführungen, obwohl sie in unserer Gesellschaft leider nicht mehr als Selbstverständlichkeit hingenommen wird.¹⁵ Ebenfalls einleuchtend ist die Behauptung, dass nicht jede biblische Geschichte für kleine Kinder geeignet ist und dass nicht minder das ‚Wie‘ des Erzählens eine große Rolle spielt. – So ist zu fragen: Was bedeuten biblische Geschichten kleinen Kindern wie auch Erwachsenen?

¹² Die Unterstützung und Hilfe des/der PfarrerIn ist wichtig, da viele Kinder auch nicht mehr aus einem christlichen Elternhaus kommen.

¹³ Der kirchliche Kindergarten muss aber auch Lebensraum für Kinder unterschiedlicher Herkunft sein (Kinder anderer Religionen oder religiöser Gemeinschaften, Kinder von Atheisten), zumal die Anfragen von Kirchenfernen oder Andersgläubigen anregen können, über den eigenen Glauben nachzudenken und ihn lebendiger zu machen.

¹⁴ Dabei stehen Theologie und Pädagogik nicht in hierarchischer Über- oder Unterordnung zueinander, sondern im partnerschaftlichen Verhältnis, im Dialog, zumal weltanschauliche Einflüsse – egal welcher Art – immer auf pädagogische Ziele einwirken.

¹⁵ I. Weth, Wenn euch Kinder fragen. Biblisches Erzählen heute, Neukirchen-Vluyn 1992, 11 ff. reflektiert „Die Bibel in unserer Zeit“ und stößt auf Vorurteile und Vorbehalte gegenüber der Bibel, auf ihren Ausverkauf, zunehmende Entfremdung gegenüber der Bibel und auf Absagen an den traditionellen Umgang mit ihr.

Reinmar Tschirch¹⁶ hat diesbezüglich vier Thesen aufgestellt, an die ich mich anlehne:

1. „Die Bibel ist für Kinder – und nicht nur für Kinder! – ein notwendiges Buch, weil der Umgang mit ihr sie unsere Welt und ihre Geschichte verstehen lässt.“ – Insofern ist die Bibel Kulturgut. Sie führt in eine andere Welt ein, in andere bzw. vergangene Lebensverhältnisse oder -weisen und kann uns so eine neue Blickweise auf unsere heutige Welt verschaffen und neue Möglichkeiten des Zusammenlebens aufzeigen.

2. Die Bibel ist „für Kinder – und nicht nur für sie! – ein notwendiges Buch, weil darin ihre Fragen aufgenommen sind und Worte finden.“ – Kinder erschließen sich die Welt durch Fragen, lernen durch Fragen, durch Verständnisfragen und Sinnfragen. Die Bibel enthält ebenfalls viele Fragen (z.B. in den Psalmen oder bei Hiob), die oft erzählerisch behandelt werden.

3. Die Bibel ist „für Kinder – und nicht nur für sie! – ein notwendiges Buch, weil darin ihre Gefühle, ihre Ängste und Hoffnungen Worte finden können.“ – Die Bibel spricht aus, was Kinder beschäftigt und hat daher eine existentielle Bedeutung für sie.

4. Die Bibel ist „– ein Buch voller Gotteserfahrungen – ein notwendiges Buch, mit dem Kinder bekannt werden müssen. Denn Gott ist ein notwendiges Wort unserer Sprache.“ – Das Wort „Gott“ definiert keinen Gegenstand, sondern ist ein Name. Durch biblische Geschichten können Kinder Gottesvorstellungen und -erfahrungen sammeln, sich mit ihnen auseinandersetzen und sie prüfen.

Kinder, auch kleine, brauchen und können demnach biblische Geschichten gebrauchen. Dabei ist wichtig, dass eine Beziehung aufgebaut wird und gelingt zwischen der Bibelgeschichte, dem Erzählten, und dem Leben des Kindes, seinem Alltag. „Die Botschaft, die uns die Bibel vermitteln will, und die Situation von uns Menschen müssen aufeinander bezogen werden. Das eine erschließt sich nur mit dem anderen.“¹⁷ Erst wenn beide zusammentreffen, kommt ein Verstehen der biblischen Geschichte zustande. So können biblische Geschichten für Kinder eine Hilfe für ihre persönliche Lebensbewältigung sein, denn biblische Geschichten lassen sich mit der Situation von Kindern in Beziehung setzen. Kinder erkennen, dass sie in den Geschichten vorkommen. Dabei

¹⁶ Vgl. R. Tschirch, *Biblische Geschichten erzählen*, Stuttgart u.a. 1997, 14 ff. und in Ergänzung D. Steinwede, *Werkstatt Erzählen. Anleitung zum Erzählen biblischer Geschichten*, Münster 1975, 232 f.

¹⁷ Tschirch, *Biblische Geschichten*, 14.

werden biblische Geschichten nicht erschöpfend behandelt. „In einer anderen Kindersituation und in einem anderen Lebensalter wird ein und dieselbe Geschichte andere Sinnerfahrungen und eine andere Art der Begegnung ermöglichen.“¹⁸

Welche Auswahl an biblischen Geschichten ist zu treffen?

Für die Auswahl biblischer Geschichten ist wichtig zu fragen: Wem werden sie erzählt? Und damit: Ist der Text wichtig für den Glauben? – Er soll Grundelemente und Grundsymbole des christlichen Glaubens enthalten. Und weiter: Kann er von kleinen Kindern verstanden werden? – Er muss das Lebensinteresse und die Verständnismöglichkeit der Kinder beachten. Auch muss man sich der Problematik stellen, dass viele Geschichten in der Bibel mehrfach erzählt werden, und zwar teils ganz unterschiedlich und vielfältig.¹⁹

Fulbert Steffensky²⁰ fasst seine Auswahlkriterien folgendermaßen zusammen:

1. „Ich erzähle Geschichten, die *ich liebe*;
2. ich erzähle Geschichten, die *die Kinder brauchen*,
3. und ich erzähle Geschichten, die *zentral* sind für meine religiöse Tradition.“

Steffensky bewirkt damit, dass Kinder nicht nur den Inhalt der Geschichte kennenlernen, sondern sich auch mit dem Erzähler der Geschichte identifizieren. Seine Liebe zum Text wirkt ansteckend! Zum anderen beachtet Steffensky die Lebenswelt der Kinder: Was ist für sie wichtig, wo kann er mit der bibli-

¹⁸ Jüntsche/Böse, Kindergarten, 60.

¹⁹ J.M. Hull, *Wie Kinder über Gott reden. Ein Ratgeber für Eltern und Erziehende*, Gütersloh 1997, 79 f. führt dagegen aus, dass die gesamten narrativen Texte der Bibel geeignet wären, sie kleineren Kindern zu erzählen, gerade, wenn das Kind auch zu Hause mit biblischen Geschichten vertraut gemacht wird. Somit erhält das Kind Zeit zum Fragen und Diskutieren und der Inhalt kann mit ihm immer wieder aufgegriffen und besprochen werden. Nach Hull können somit auch die als ‚ungeeignet‘ empfundenen Geschichten erzählt werden, da sie häufig Anlass zum Diskutieren von Themen geben, die zentral für das kindliche Interesse sind. Hull warnt dagegen vor dem Erzählen von Wundergeschichten: „Sie können allzu leicht eine Märchen-Atmosphäre heraufbeschwören, in der Wünsche in Erfüllung gehen, und Selbstüberschätzungs- und Allmachtsphantasien im Kind wachrufen. Deshalb ist der fanatische Realismus jener Geschichten, in denen es um Menschen und ganz und gar menschliche Motive geht, den oft unverständlichen, befremdlichen und den Naturgesetzen widersprechenden Wundergeschichten in den meisten Fällen bei weitem vorzuziehen.“

²⁰ Vgl. F. Steffensky, *Gott im Kinderzimmer. Über den Versuch, Religion weiterzugeben*, o.J., 6 f., unveröffentlichtes Vortragsmanuskript.

schen Geschichte an ihrer Lebenswelt anknüpfen, was entspricht ihrem Verständnis? Und schließlich beginnt er mit den elementarsten Darstellungen.

Dietrich Steinwede²¹ konzipiert eine zentrale Textauswahl, die „Grundtexte christlicher Jesu- und Gotteslehre“, umfasst: „Alle Elementaria eines Redens von Gott, von Jesus aus Nazareth sind auch von der Bibel her auf Grund- und Grenzerfahrungen kindlichen Lebens, auf die soziale und personale Dimension zu beziehen.“ Tschirch²² konkretisiert diese Auswahl und berücksichtigt dabei den Ablauf des Kirchenjahres und seiner Feste, Alltagserfahrungen der Kinder und methodische Gründe. Seine Auswahl fundamentaler Themen des christlichen Glaubens beinhaltet folgende Stichworte:

- „Gottes Schöpfung – meine Welt“,
- „Wer bin ich? Wer bist Du?“,
- „Licht im Dunkel“,
- „Angst und Vertrauen“,
- „Groß und klein“,
- „Die Welt und ich“,
- „Auszug und Befreiung“,
- „Leben und Tod“,
- „Worauf wir hoffen“.

3. Zum Erzählen biblischer Geschichten

Zunächst einmal wird in der Bibel selbst „erzählt“. Sie erzählt im Alten Testament von den Wundern und Weisungen, der Herrlichkeit, den Taten und Werken Gottes, von Geschichten aus alter Zeit oder von dem, was Gott an einzelnen Menschen getan hat. Im Neuen Testament erzählen Menschen von Bekehrungen, Wundern und Zeichen, dem Wirken der Apostel und den Erfahrungen einzelner Christen mit Gott. Der Begriff „erzählen“ hat demzufolge eine weite Bedeutung und meint: verkündigen, bezeugen, berichten, weitergeben und aufzählen von Ereignissen im Alten Testament und ausführen, bezeugen, berichten, weitergeben, darlegen, beschreiben, verkündigen und offenbaren im Neuen Testament.²³ Erzählen biblischer Geschichten kann durch den Inhalt des Erzählens, bei dem es um die Gemeinschaft zwischen dem einzelnen Menschen bzw. der Gemeinde und Gott geht, zu einer Form des Kultus werden. Damit ist noch nichts darüber ausgesagt, ob Kinder in diesen Erzähl- und Überlieferungsprozess einbezogen werden sollen. In der Bibel selbst finden sich keine Belege

²¹ Steinwede, Werkstatt Erzählen, 234 ff.

²² Tschirch, Biblische Geschichten, 25.

²³ Vgl. Psczolla, Biblische Geschichten, 44 ff.

dafür, dass Kinder ausgeschaltet werden sollten. Vielmehr sind positive Hinweise wie in Psalm 78, 3 und 4 vorhanden: „Was wir gehört haben und wissen und unsre Väter uns erzählt haben, das wollen wir nicht verschweigen ihren Kindern; wir verkündigen dem kommenden Geschlecht den Ruhm des Herrn und seine Macht und seine Wunder, die er getan hat.“

Der/die ErzählerIn hat nun, da er/sie Kindern biblische Geschichten erzählt, zweierlei zu beachten:

- Er/sie muss den ZuhörerInnen, also den kleinen Kinder, und
- den biblischen Geschichten gerecht werden.

Dabei ist eine Geschichte eine Nachricht, die von einer Folge von Ereignissen berichtet, und diese Folge bildet ein Ganzes. Die Geschichte wendet sich beim Zuhörer stärker an seine emotionalen Schichten als an den Intellekt. Eine spannend erzählte und als sinnvolles Ganzes konzipierte Geschichte spricht das Kind in seiner Identifizierungsbereitschaft mit den einzelnen Personen (dem Held oder Außenseiter) aus der Geschichte an. Bei jedem Identifizierungsvorgang des Kindes geht es um die implizit damit verbundene Daseinserweiterung des Kindes, indem es im phantasievollen Nachvollzug von Gefühlen und Situationen der Geschichte über seine alltäglichen Stimmungen hinaus erlebnisfähig wird. So kommt es zu einer Ich-Erweiterung im Sinne einer Ich-Stärkung. Ebenso transportieren Geschichten traditionelles Wissen. Sie sind Träger gesellschaftlich-kultureller Normen, verdeutlichen Rollen und Rollenverhalten sowie Rollenerwartungen. Letztlich geben sie einen Fundus zum sozialen Lernen.

Kinder und ihre Entwicklung

Kinder verstehen biblische Geschichte entsprechend des Entwicklungsstandes ihres Denkens und ihrer sozialen Erfahrung (Sozialisation). Der/die ErzählerIn muss daher ihre kognitive Entwicklung sowie die familiären und emotionalen, also lebensgeschichtlichen, Erfahrungen und Interessen kennen. Beispielsweise entwickelt sich auch das Sprachverständnis von Kindern allmählich. Zunächst werden Worte konkret verstanden, abstrakte Begriffe oder übertragene Bedeutungen verstehen kleine Kinder dagegen noch nicht.

Verschiedene entwicklungspsychologische Modelle erklären die kognitive und/oder emotionale Entwicklung in Stufenmodellen:

Jean Piaget entwickelte ein kognitiv-strukturalistisches Stufenmodell. Die Entwicklung eines Menschen ist das Ergebnis eines Konstruktionsprozesses, in dem die Heranwachsenden in immer komplexeren Stufen aktiv die Muster aufbauen und korrigieren (akkommodieren), nach denen sie die Umwelt deuten und auf sie einwirken (assimilieren). Die erste Phase bildet die senso-motorische, die etwa bis zum vierten Lebensjahr der Kinder andauert. Sie ist gekennzeichnet

durch Reflexe, Verhaltensadaption, Zweck-Mittel-Relation und Objektwahrnehmung. Die zweite Phase ist die präoperationale Stufe. Sie reicht bis ins sechste/siebte Lebensjahr und zeichnet sich durch anschauliches Denken, Begriffsbildung und Regelwissen aus. Somit können symbolische Reden oder Gleichnisse von Kindergartenkindern noch nicht in ihrer übertragenen Bedeutung verstanden werden, sondern nur als konkrete oder direkte Handlungsgeschichten und Bilder.

James W. Fowler baut auf Piaget auf und unterscheidet verschiedene Stufen des Glaubens. Die erste Stufe reicht etwa bis ins siebte Lebensjahr und spiegelt einen intuitiv-projektiven Glauben wieder. Es handelt sich also um ein magisches Verstehen, da das Kind mit Hilfe seiner starken Phantasie seine Lebenserfahrungen zu deuten versucht. Die Vorstellungskraft folgt noch nicht der Logik. Symbole können noch nicht als solche verstanden werden.

Im naiv-wörtlichen Verständnis der Kinder müssen nun aber die ErzählerInnen nicht verbleiben. Vielmehr können sie bereits bei den Kindergartenkindern das Verständnis für Symbolsprache und den Sinn für unterschiedliche Sprach- und Erzählformen fördern, indem sie symbolische Sprachbilder biblischer Geschichten gedanklich vorbereiten und sinnentsprechend ausmalen.

Die Intensität einer religiösen Kultur oder Sozialisation beschleunigt oder verzögert und lenkt die Entwicklung eines Kindes in eine bestimmte inhaltliche Richtung. Nötig ist es, dass Kinder viele Impulse erhalten. Fakt ist leider oft, dass viele Kinder heutzutage zu Hause keine religiöse Sozialisation mehr erleben, ihre Lebenswelt und Lebensgeschichte nicht mehr religiös geprägt sind. Der Kindergarten kann dem durch das Erzählen biblischer Geschichten ein wenig Abhilfe schaffen.

Die emotionale Entwicklung eines Kindes hängt von zahlreichen situativen Faktoren und Lebensereignissen ab, von emotional bedeutsamen Überzeugungen, Wertmaßstäben oder Bewältigungsstrategien, die das einzelne Kind aufbaut. Erik H. Erikson entwickelt die „psychosoziale Identitätstheorie“ als eine Entwicklungstheorie, die die ganze Lebensspanne umfasst. Sein Hauptthema ist neben der Kompetenz die Ich-Identität. Sie wird durch Selbsterfahrung in Auseinandersetzung mit der sozialen Umwelt gewonnen. Das Identitätsbewusstsein (Ich-Stärke) entsteht aus der Erfahrung, Kompetenz in den Lebenssituationen gewonnen zu haben, die positiver und negativer Art sein müssen. Ein Kindergartenkind befindet sich nach Eriksons Modell in der dritten Phase, der lokomotorisch-genitalen Phase. Hier erweitert es ganz erheblich seine Bewegungs- und Handlungsmöglichkeiten sowie seinen Spracherwerb. Es entwickelt Initiativen gegen Schuldgefühle und lernt, seine Aktivitäten mit Rücksicht auf die Reaktionen seiner Umwelt zu zügeln und zu planen. So kommt es zu ab-

sichtsvollem Handeln ohne Furcht vor Versagen oder Strafe. Der /die ErzählerIn muss sich also von den gefühlsmäßigen und erlebnisgeprägten Interessen der Kinder ein Bild machen, denn die Kindheitserfahrungen mit Gott beginnen nach Erikson in einer sehr frühen Phase, in der er vom „basic trust“ (Grundvertrauen) spricht.

Die kognitive und emotionale Entwicklung der Kinder spiegelt die Art und Weise, wie Kinder mit Geschichten umgehen, und zeigt ihren eigenen Zugang zu den Geschichten auf. Das verpflichtet den/die ErzählerIn aber nicht, dass seine/ihre Geschichte ganz und gar von den Kindern verstanden werden muss. Steffensky behauptet von einer guten Geschichte, dass sie „immer etwas Fremdes und etwas nicht ganz Verstehbares“ habe, dass sie „also gerade nicht so mund- und kindgerecht“ sein dürfe.²⁴

Wichtig ist zu beachten, dass eine Entwicklungsstufe bzw. -phase gegenüber einer anderen nicht gewertet werden darf, sondern ihr je eigenes Recht auf Entfaltung hat. „Wenn Erwachsene Kinder auf ihrem Weg des Glaubens begleiten sollen, müssen sie diese Ausprägungen des Glaubens bei den Kindern und bei sich selbst achten. Sie werden zu verstehen suchen, was Kinder glauben und wie sie glauben. Kinder brauchen in der Begegnung mit Erwachsenen einen Freiraum für ihre eigenen Erfahrungen und Deutungen, nicht nur Korrektur oder Belehrung.“²⁵

Erzählen biblischer Geschichten

Erzählt der /die ErzählerIn seinen/ihren ZuhörerInnen eine Geschichte, so ist dies ein dialogischer Prozess, in dem beide Seiten aktiv beteiligt sind und sozusagen mitwirken in mehrfacher Hinsicht:

Der/die ErzählerIn gebraucht während des Erzählens nicht nur seine/ihre Stimme, sondern setzt ebenso bewusst oder manchmal auch unbewusst Körperhaltung (Mimik und Gestik) ein. Ebenso können die Raumgestaltung und diverse Gegenstände die Erzählung unterstützen.

Die ZuhörerInnen müssen ebenfalls beim Erzählen dabei sein. Dies drücken sie mit ihrer Körperhaltung (Mimik oder Gestik) aus. Auch können die ZuhörerInnen zu Reaktionen (Einwürfe, Fragen, Zwischenrufe) provoziert oder zum Mitsprechen bekannter Verse oder Wiederholungen aus Erzählungen animiert

²⁴ Nach Tschirch, *Biblische Geschichten*, 40 f.

²⁵ Kirchenamt der EKD (Hg.), *Aufwachsen in schwieriger Zeit – Kinder in Gemeinde und Gesellschaft*, Gütersloh 1995, 68.

werden. Sie können angeregt werden, selbst zu erzählen, oder aufgefordert werden, das Erzählte währenddessen pantomimisch umzusetzen.

Beim Erzählen einer Geschichte ist der/die ErzählerIn mit seiner/ihrer ganzen Person dabei, denn das Erzählen biblischer Geschichten ist ein kreatives Geschehen, nicht einfach nur eine Nacherzählung. Die erzählende Person hat daher eine erzählerische und theologische Verantwortung zu übernehmen: Der Sinn eines biblischen Textes soll mit der Erzählung erschlossen werden. Auch soll zum Nachdenken angeregt werden. Dagegen gilt es Missverständnisse oder ein naives Annehmen zu vermeiden, wie auch das Einschlagen einer falschen Erzählrichtung. Das eigene Verständnis der ErzählerInnen über eine Geschichte hilft daher den ZuhörerInnen, einen Zugang zu den biblischen Texten zu finden, wenn diese den ZuhörerInnen zu erkennen geben, was beim Erzählen auf ihre eigene Verantwortung zurückgeht bzw. ihre Meinung ist.

Wie aber darf oder soll eine biblische Geschichte erzählt werden? – Vielen ErzählerInnen dient folgender Leitsatz als Motto: „Man erzähle so biblisch als möglich, so kindlich als nötig!“²⁶ Der zweite Teil des Mottos nötigt dazu, eine für Kinder – und zwar ihrem Alter und ihrer Entwicklung entsprechende – zugängliche Erzähl- und Sprachform zu entwickeln, in der Erzählung einen für Kinder ansprechenden Anknüpfungspunkt zu finden und die Erzählung anschaulich zu gestalten, d.h. eine Geschichte in das heutige Leben der kleinen Kinder hinein zu vergegenwärtigen. Doch dabei ist Vorsicht geboten. Erzählerische Erweiterungen können durch die Ausschmückung mehr Anschaulichkeit in eine Geschichte bringen; gleichzeitig besteht die Gefahr, die Aufmerksamkeit der Zuhörer in eine falsche Richtung zu lenken und damit zu bewirken, dass man mit der Nacherzählung theologische Gewichtungen, Intentionen oder Zusammenhänge verschiebt und Inhalte aus der biblischen Geschichte zugunsten von erfundenen Details wegfallen lässt.

Tschirch schlägt in Anlehnung an Steinwede ein „entfaltendes Erzählen“ aus sachlichen und sprachlichen Gründen vor. „Entfalten heißt: die Grundlinien

²⁶ Nach Tschirch, *Biblische Geschichten*, 28. Weth, *Biblisches Erzählen*, 91 ff., orientiert sich verstärkt am ersten Teil dieses Leitsatzes und stellt fünf Thesen zum biblischen Erzählen auf: 1. „Biblisches Erzählen geht aus dem Hören hervor. Es beginnt damit, dass wir hinhören, was uns die Bibel erzählt.“ 2. „Biblisches Erzählen setzt die Erzähltradition der Bibel fort. Es fragt nicht nur danach, was die Bibel erzählt, sondern wie die Bibel erzählt.“ 3. „Biblisches Erzählen orientiert sich an dem elementaren Erzählstil biblischer Erzählung. An ihr hat der Erzähler seinen eigenen Erzählstil immer neu zu überprüfen und zu korrigieren.“ 4. „Daraus folgt: Biblisches Erzählen heißt erzählen.“ 5. „Daraus folgt: Biblisches Erzählen heißt zur Bibel hinzuführen.“

des Textes ausziehen, seine Grundgedanken ausführen, seine Bilder auszeichnen.²⁷ Dabei werden exegetische und theologische Deutungen bereitgestellt, Sachinformationen generell einbezogen, schwierige Begriffe umschrieben, eine Brücke zwischen Geschichte und Lebenssituation der Kinder aufgebaut, den ZuhörerInnen Zeit eingeräumt, sich in die Geschichte einzufinden, indem Aussagen wiederholt und variiert werden und kurze Stücke ausgeführt werden, und dennoch kann der/die ErzählerIn dem biblischen Text treu bleiben. Text-treue bedeutet dabei, dass man dem Text inhaltlich verpflichtet ist und Aufbau und Abfolge erhalten bleiben. Ausgestaltungsmöglichkeiten sind: sprachliches oder sachkundliches Entfalten von Motiven oder Motivationen, Ausmalen aus theologischen Gründen oder situatives Ausschmücken. Ingo Baldermann spricht daher von einem „vergegenwärtigende(m) Entfalten dessen, was in dem knappen Text schon enthalten war.“ „Was an Sache und Sinn, an Handlung und Bild schon zum Text selbst gehört, das soll in seiner ganzen Farbigkeit und seinem Reichtum durch die Nacherzählung voll erschlossen werden.“²⁸

Statt erzählerischer Erweiterungen und in Unterstützung erzählerischer Entfaltung kann meines Erachtens ein perspektivisches Erzählen, d.h. das Erzählen einer Geschichte aus der Sicht einer beteiligten Person, gefahrenloser und damit hilfreicher wie auch spannender sein. Kinder können sich auch leichter mit einer einzelnen Person identifizieren und erhalten somit leichter einen Zugang zur Geschichte; für sehr bekannte Geschichten erzeugt der Perspektivenwechsel Spannung und Neugierde. Vermieden werden sollte, aus der Perspektive Gottes zu erzählen, denn der/die ErzählerIn ist mit Gott nicht identisch und er/sie ist auch kein direkter Zeuge der Gedanken und Handlungen Gottes, wie auch die ZuhörerInnen niemals Gott in ihrem Denken und Tun unvermittelt sehen können. Ein Wechsel der erzählerischen Perspektive sollte daher nur innerhalb der Sicht der Menschen (oder aus der Sicht der Tiere und Pflanzen) stattfinden.

Auch diverse Hilfsmittel können das Erzählen unterstützen, so der Einsatz von Bildern, die die biblische Geschichte darstellen, oder verschiedener Gegenstände, die das Erzählen untermalen können. Doch auch hier besteht die Gefahr, dass sie vom eigentlichen Kern der Geschichte ablenken können.

²⁷ Vgl. Tschirch, *Biblische Geschichten*, 32 ff.

²⁸ Nach Tschirch, *Biblische Geschichten*, 33.

4. Praxisbeispiel: Schöpfungsgeschichte

Wie präpariert man nun einen biblischen Text, den man kleinen Kindern erzählen will? – In Anlehnung an Tschirch²⁹ rate ich zu einem fünffachen Vorgehen:

1. Zunächst bedarf es einer bibelwissenschaftlichen Einführung in den jeweiligen Bibeltext bzw. einer bibelwissenschaftlichen Grundinformation, die sich an das Wesentliche hält und bereits schon auf das Erzählen ausgerichtet ist. Die Intention einer biblischen Geschichte, ihr Ziel und ihr Skopus soll erkannt werden und die bildhaften, metaphorischen Elemente wahrgenommen werden. So wird das Erzählen unterstützt, indem es an Konkretheit und Anschaulichkeit gewinnt.

2. Sodann gilt es, sich Anregungen zum eigenen Erzählen aus verschiedenen Kinderbibeln zu holen und die verschieden ausgerichteten Nacherzählungen gegenüberzustellen. Dadurch werden unterschiedliche Verständnisse der jeweiligen AutorInnen zu ein und derselben biblischen Geschichte erkennbar, wie auch erzählerische Klippen, die es zu umschiffen gilt.

3. Ferner bedarf es Impulse zum eigenen Verständnis für den/die ErzählerIn selbst, denn der/die ErzählerIn ist zu einer eigenen Stellungnahme herausgefordert. Nicht ein vorgegebenes Verständnis einer Geschichte soll übernommen werden, vielmehr ist wichtig, wie man selbst die Geschichte versteht und dazu dann auch steht. Dabei macht Tschirch „Mut zum Fragmentarischen“, also dazu, sich bewusst zu sein, dass das eigene Verständnis von Geschichten (wie natürlich auch von anderen Dingen im Leben) nie abgeschlossen und vollständig ist, dass sich dann aber eben auch wieder neue Erfahrungen, Gedanken, Einsichten, Fragen ergeben, wenn man mit Kindern darüber ins Gespräch kommt. Auch Theologen sind mit den biblischen Texten niemals am Ende und fertig, sondern lernen daran immer wieder neu und Neues.“³⁰

4. Weiter ist zu überlegen, wie kleine Kinder die ausgewählten biblischen Geschichten aufnehmen und verstehen können. Die Perspektiven der Kinder (ihre Erfahrungen, Gefühle, Wünsche, Interessen, Ängste usw.) sind ebenso wichtig, um eine Verbindung zur Lebenssituation der Kinder herstellen zu können.

5. Didaktische Ideen zum Erzählen und Umsetzen biblischer Geschichten müssen ebenso gesammelt und abgewogen werden.

Exemplarisch sollen am Beispiel der Schöpfungsgeschichte diese fünf Punkte ansatzweise in die Praxis umgesetzt werden. Wann welche biblischen Ge-

²⁹ Vgl. Tschirch, *Biblische Geschichten*, 11 ff. und 48 ff.

³⁰ Tschirch, *Biblische Geschichten*, 12.

schichten im Ablauf eines Kindergartenjahres verankert und behandelt werden sollen, muss dabei im Vorfeld geklärt werden. Hilfreich ist dafür der Vorschlag des Deutschen Pfarrerblattes „Jahresplan biblische Geschichten im Kindergarten“³¹. Es beginnt mit der Schöpfungsgeschichte das Kindergartenjahr und verweist gelegentlich auf Diaserien als Hilfsmittel.

Zu 1: Einführung in den Bibeltext

Am Anfang der Bibel befinden sich zwei Schöpfungsberichte: 1.Mose 1,1-2,4a und 1.Mose 2,4b-25(3), die ganz verschieden die Welt und ihren Ursprung beschreiben.³²

Der erste Schöpfungsbericht erzählt recht systematisch und in einem stark ausgeprägten Prosa-Rhythmus das Sieben-Tage-Werk. Zuerst wird die Welt für den Menschen erstellt, dann der Mensch erschaffen. Am Ende steht der Sabbat, der Ruhetag für Gott und alle Menschen. Ziel der Schöpfung ist nicht der Mensch, sondern der Sabbat, eine Gabe Gottes an die Welt. Der Mensch bekommt dennoch eine exponierte Stellung und besondere Verantwortung: Er ist „Partner Gottes“. Der ‚Weg des Schaffens‘ verläuft vom Chaos zum Kosmos mittels des göttlichen Wortes und des göttlichen ‚Machens‘. Zugrunde liegt das gemein-altorientalische Weltbild. Die Aussage des Textes lautet: Nach Gottes Wort und Willen ist in der Welt alles klar geordnet und geschieden sowie alles „sehr gut“. Zwei Aussagereihen ziehen sich durch die Darstellung: ein Befehl, der ausgeführt wird (z.B. „Gott sprach ...“), und das verschiedenartige Handeln des Schöpfers (z.B. „Gott machte ...“). Die Erzählung der Priesterschrift ist von der Frage geleitet: „Woher kommt alles, was ist?“ Sie ist folgendermaßen untergliedert:

- 1. Tag: Licht – Finsternis
- 2. Tag: Wasser – Feste
- 3. Tag: Meer – Trockenes, Vegetation
- 4. Tag: Sterne
- 5. Tag: Fische, Vögel
- 6. Tag: Erdtiere, Menschen
- 7. Tag: Sabbat

Der zweite, ältere Schöpfungsbericht erzählt auf einfache Weise die Erschaffung von Mensch und Welt in anderer Reihenfolge als der erste Bericht, auch werden die Menschen nicht gleichzeitig geschaffen, sondern nacheinander. Er erzählt ferner vom Gottesgarten und von der Arbeit des Menschen und zielt auf den von Gott abgefallenen Menschen. Die Erzählung wird von der Frage geleitet: Warum ist der Mensch, so wie er ist, ein fehlerhaftes, auf seinen Tod zugehendes Wesen?

Beide Erzählungen berichten in je eigener Absicht und spezifischer Weise von der Schöpfung. Dabei handelt es sich um erzählerische Verschiedenheiten, nicht um Widersprüche. Bei-

³¹ Deutsches Pfarrerblatt 4/98, 209.

³² Vgl. H.D. Preuß/K. Berger, *Bibelkunde des Alten und Neuen Testaments. Erster Teil: Altes Testament*, Heidelberg ³1985, 11 ff. und C. Westermann, *Abriß der Bibelkunde. Altes Testament. Neues Testament*, Stuttgart ¹²1984, 20 f.

de Schöpfungsberichte sind literarische Dokumente aus verschiedenen Zeitepochen Israels. So wurde der erste Schöpfungsbericht etwa 500 Jahre später geschrieben als der zweite. Beide sind Zeugnisse eines religiösen Selbstverständnisses des israelitischen Volkes in einer ganz konkreten Zeitgeschichte.

Zu 2: Wie Kinderbibeln erzählen

Viele Kinderbibeln erwähnen nicht, dass es zwei verschiedene Schöpfungsberichte gibt, sondern vermischen beide Texte zu einem, die die Unterschiede zwischen den beiden Erzählungen glätten, oder erzählen beide als aufeinander aufbauende Geschichten. Beides ist problematisch. Kinder freuen sich auf Erzählungen, auch auf verschiedenartige. Offenheit und Ehrlichkeit im Sinne der Texttreue ist daher angemessen und bedarf im Erwachsenenalter keiner Korrektur oder Erklärung mehr. Beide Schöpfungsgeschichten können daher erzählt werden, mit dem Hinweis, dass es eben diese beiden in der Bibel gibt. Zu empfehlen ist, sie an verschiedenen Tagen bzw. Terminen im Kindergarten zu erzählen.

Exemplarisch führe ich drei Kinderbibeln auf:

„*Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde*“³³ Die Erzählung „Alles auf die Plätze“ über den ersten Schöpfungsbericht ist sehr frei und modern. Der zweite Schöpfungsbericht wird unter dem Aspekt „Mensch – Mitmensch“ behandelt. Die Kinder erfahren nicht, dass es zwei Schöpfungsberichte gibt. Die Geschichte zum zweiten Schöpfungsbericht ist als Fortsetzung bzw. Vertiefung des ersten angelegt.

„*Die Bibel für Kinder*“³⁴ Die Schöpfungsberichte werden zu einem weiteren Text der Bibel in Beziehung gebracht Psalm 104. Auch wird erwähnt, dass es zwei verschiedene Schöpfungsberichte gibt. Vom zweiten Schöpfungsbericht wird jedoch vorwiegend unter dem Aspekt, dass Gott den Menschen geschaffen hat, erzählt.

„*Neukirchener Kinder-Bibel*“³⁵ Auch hier wird ausführlich der erste Schöpfungsbericht behandelt und der zweite unter dem Aspekt „Mann und Frau“.

Zu 3: Impulse zum eigenen Verständnis

Die beiden Schöpfungsberichte gehören zu den bekanntesten Geschichten aus der Bibel. Selbst völlig bibelfremden Menschen sind noch aus diesen beiden Erzählungen in Bruchstücken gewisse Motive oder Sprichwörter bekannt. Dies kann problematisch sein. Mit den vertrauten oder bekannten Motiven und Worten werden zahlreiche Vorurteile oder Abneigungen verbunden, vielmals fehlen die tiefergehenden Kenntnisse der biblischen Zusammenhänge oder der Sinn der Erzählungen. Vielen Menschen gelingt hier nicht der Sprung vom Kindergarten zum Erwachsenenglauben, was man sich immer wieder neu bewusst machen muss.

Das führt mich zu der Frage: Wovon handeln die Schöpfungsberichte? – Es geht nicht darum, ein Wissen über den Anfang der Welt zu vermitteln, also um die Weltentstehung, son-

³³ Vgl. B. van Pelt u.a., *Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Eine Bibel für Kinder. Geschichten von Bara van Pelt*, Hamburg 1998, 13 ff.

³⁴ Vgl. K. Knoke, *Die Bibel für Kinder. Ausgewählt und neu übersetzt von Klaus Knoke*, Stuttgart 1995, 7 ff.

³⁵ Vgl. I. Weth, *Neukirchener Kinder-Bibel. Mit Bildern von Kees de Kort*, Neukirchen-Vluyn 132001, 9 ff.

dern den Sinn des Lebens und der Welt, ein fundamentales Lebensverständnis aufzuzeigen, das erklärt und begreiflich macht, dass wir unser Leben uns nicht selbst gegeben haben, sondern von Gott „geschaffen“ sind. Dieser Glaube „kann nicht von außen an den Menschen herangepredigt werden, sondern dessen muss der Mensch inne werden; er muss es in seiner Existenz in der Welt erfahren. Der Glaube an Gott den Schöpfer und Erhalter der Welt beginnt darum nicht mit der Nacherzählung des biblischen Schöpfungsberichtes, sondern mit der Aufdeckung der auf dem Grund allen Lebens ruhenden Erfahrung, dass der Mensch nicht ‚Macher‘, sondern ‚Empfänger‘ seines Lebens ist, dass er sich samt seiner Welt nicht selbst gesetzt hat, sondern sich einem anderen verdankt“³⁶. Und das dürfen Kinder schon erfahren.

Zu 4: Überlegungen zum Verständnis der Kinder

Entsprechend ihrem Alter ist die Welt und der Mensch für heranwachsende Kinder eine unerschöpfliche Quelle für Fragen. Bei den Kindern bilden sich Vorstellungen über das Leben und die Welt heran, die beachtet und genährt werden wollen und Kinder manchmal als kleine TheologInnen erscheinen lassen.

Der Grund, dass solche Fragen entstehen, liegt in der psychischen Entwicklung der Kinder, in der Entwicklung ihres Ich-Bewusstseins. Zunächst bildet das Kind mit der Mutter eine Einheit, ein „Wir“. Das „Ich“ ist noch unbekannt, entwickelt sich aber langsam heraus. Im Kind entsteht allmählich ein Bewusstsein von sich selbst als einem eigenen Ich, das nach außen umgrenzt ist. Es entwickelt einen eigenen Willen und viele Fragen zunächst über sich und seine Umwelt, dann über die Vergangenheit und Gegenwart. Auf diese Fragen kann der Glaube vertrauensvoll antworten: Die Welt und unser Leben ist kein Zufall, sondern Schöpfung. Kinder können mit diesen Fragen in den Glauben hineinwachsen, das macht das Fragen notwendig. Das Erzählen der Schöpfungsberichte ermutigt zum Fragen und regt zu immer neuen Fragen an.

Zu 5: Ideen zum Erzählen

Zur Einführung der Erzählung:

Prinzipiell soll der/die ErzählerIn immer die Kinder kurz auf die Erzählung vorbereiten bzw. einstimmen. Erzählt man Geschichten aus der Bibel, die es in verschiedenen Varianten und Ausführungen in der Bibel gibt, so bei der Schöpfungsgeschichte (zwei Schöpfungsberichte, Schöpfungspsalmen), sollte in der Einführung den Kindern auf einfache Weise deutlich gemacht werden, dass es eine Vielfalt solcher Geschichten über die Schöpfung in der Bibel gibt. Auch kann das Vorwissen der Kinder an dieser Stelle erfragt und in die Erzählung aufgenommen werden.

Zur Geschichte selbst:

Die folgenden Ausführungen beziehen sich auf den ersten Schöpfungsbericht. Er kann verschiedenartig erzählt werden:

1. Möglich ist eine klassische Nacherzählung.

³⁶ Nach Tschirch, *Biblische Geschichten*, 52.

2. Kinder haben eine Menge Fragen, Gedanken und Erfahrungen, diese können in das Erzählen integriert werden, und man kann so miteinander ins Gespräch kommen. – Hierzu würde besser der zweite Schöpfungsbericht mit seinem Fragecharakter passen.
3. Einzelne Erzählelemente der Schöpfungsgeschichte können mit Orffschen Instrumenten umrahmt werden:

1. Tag: 1. Mose 1,1-5 – Trommel/Triangel
2. Tag: 1. Mose 1,6-10 – Becken
3. Tag: 1. Mose 1,11-13 – Xylophon
4. Tag: 1. Mose 1,14-19 – Gong
5. Tag: 1. Mose 1,20-23 – Xylophon/Rassel
6. Tag: 1. Mose 1,24-31 – Trommel
7. Tag: 1. Mose 2,1-4 – Triangel

Die musikalische Umrahmung sollte von einer weiteren Person übernommen werden, während der/die ErzählerIn liest. Diese Variante ist daher intensiver in der Vorbereitung.

4. Die Schöpfungsgeschichte kann mit den Kindern nacherlebt werden. Die Kinder spielen den Schöpfungsakt während die entsprechenden Sätze aus dem Schöpfungsbericht gesprochen werden. Diverse Gegenstände untermalen die Erzählung.

1. Tag: 1. Mose 1,1-5: Der Raum ist verdunkelt. Alle Kinder liegen flach auf dem Boden und keiner bewegt sich. Kinder bleiben liegen. Teelichter werden angezündet.
2. Tag: 1. Mose 1,6-10: Die Kinder rücken zusammen. Es entsteht ein freier Platz.
3. Tag: 1. Mose 1,11-13: Die Kinder recken und strecken sich. Die Hände und Arme gehen langsam nach oben.
4. Tag: 1. Mose 1,14-19: Die Kinder richten ihren Blick nach oben. Mit Taschenlampen werden Sterne, Mond, Sonne an die Zimmerdecke geworfen.
5. Tag: 1. Mose 1,20-23: Die Kinder krabbeln durch den Raum. Sie laufen mit Flugbewegungen umher.
6. Tag: 1. Mose 1,24-31: Die Kinder imitieren ein Tier ihrer Wahl. Ebenso Menschen.
7. Tag: 1. Mose 2,1-4: Alle Kinder legen sich mit dem Rücken auf den Boden und schließen die Augen. Stille – sie ruhen.

5. Die Punkte 3 und 4 können miteinander kombiniert werden.³⁷
6. Parallel zum Erzählen der Schöpfungsgeschichte kann der Inhalt der Erzählung mittels Naturmaterialien in der Mitte eines Stuhlkreises aufgebaut werden:³⁸

1. Die Erde darstellen – auf einer Unterlage Erde und Sand ausbreiten,
2. Wasser darstellen – blaues Tuch dazulegen,
3. Pflanzen darstellen – Samen oder Pflanzen in die Erde stecken/legen,

³⁷ Vgl. M. Hilker, Wir sind die Kleinen in der Gemeinde. Bausteine für einen kreativen Kindergottesdienst mit 4- bis 6-jährigen, Lahr ²1996, 10 f.

³⁸ A.a.O., 12 f.

4. Bäume darstellen – Äste oder Rinde auf die Erde legen,
5. Sonne, Mond, Sterne darstellen – aus Pappe gefertigt den Kindern geben, die es über die Erde halten,
6. Tiere darstellen – Tiere aus Holz oder Federn auf die Erde oder ins Wasser legen,
7. Menschen darstellen – Holzfiguren auf die Erde stellen.

7. Zuerst wird die Schöpfungsgeschichte erzählt und mit den Kindern ein gemeinsames Nachspielen entwickelt.

8. Die Kinder werden gebeten, ihre Kuschtiere mitzubringen. Sie dienen der Einleitung der Schöpfungsgeschichte und helfen, sich mit ihr zu identifizieren.

Ablauf Rahmung:

Für das Erzählen biblischer Geschichten bietet sich an, sie mit Liedern, Gebet und Segen zu umrahmen. Der Ablauf soll dabei immer gleichbleibend sein, damit die Kinder einen gewohnten Rhythmus haben. Ebenso empfiehlt es sich, bei der Begrüßung die Kinder von ihrer Alltagssituation mittels eines Gesprächs abzuholen und auf das Folgende einzustimmen. Das erste Lied bleibt stets das Gleiche und dient der Wertschätzung der Kinder. Das zweite Lied sowie Gebet und Segen orientieren sich am Inhalt der Erzählung und unterstützen diesen.

- Grundlegendes Ablaufschema:
Begrüßung (beim ersten Treffen mit Vorstellung der eigenen Person) und
Gespräch mit den Kindern
Lied (immer gleichbleibend)
Biblische Geschichte (samt Einführung)
Lied (passend zur erzählten Geschichte)
Gebet (passend zur erzählten Geschichte)
Segen (passend zur erzählten Geschichte)
- Ablaufschema für das Erzählen der Schöpfungsgeschichte:
Begrüßung und Gespräch mit den Kindern
Lied: „Wir sind die Kleinen in den Gemeinden“
Biblische Geschichte: 1. Schöpfungsbericht
Lied: „Er hält die ganze Welt in seiner Hand“
Gebet: „Lieber Gott. Du hast uns alles geschenkt, den Himmel und die Erde. Von dir kommt alles: das Licht der Sonne am Tag, das Licht des Mondes und der Sterne bei Nacht. Von dir kommt unsere Erde und alles, was wir von unserer Erde kennen: das Wasser, die Blumen und Bäume, die Tiere und wir Menschen. Du schenkst uns das Leben. Darüber können wir uns freuen und dir dafür danken. Amen.“³⁹
Segen: „Und so segne uns, alle Menschen, die wir liebhaben, und unsere ganze Welt der gute Gott: der Vater, der Sohn und der Heilige Geist. Amen.“⁴⁰

³⁹ H. Helmchen, Krabbel-Gottesdienste. Mit den Kleinsten das Größte feiern, Freiburg/Br. 1996, 41.

⁴⁰ Ebd.

MARKUS SCHULZ

Johann Hinrich Wichern und der Hamburger Kirchenstreit (1839/40)¹

Der Hamburger Kirchenstreit 1839/40 – eine Auseinandersetzung zwischen Erweckungsbewegung und Rationalismus – steht mitten in einer Zeit der Umbrüche. Die alten staatlichen Ordnungen zerfielen genauso wie die kirchlichen. Der Hamburger Kirchenstreit wurde in über 40 Schriften ausgetragen, von denen Johann Hinrich Wichern (1808-1881) zwei verfasst hat.² Als Kandidat der Theologie wurde Wichern 1832 in das Amt des Oberlehrers der Sonntagsschule in St. Georg gewählt. Hier sammelte er zahlreiche Erfahrungen im Kontakt mit den Schülern, insbesondere bei den Hausbesuchen, die ihn zu den in Armut lebenden Menschen führten. 1833 gründete Wichern schließlich das Rauhe Haus – mit großer Unterstützung aus den Kreisen der Hamburger Erweckungsbewegung. Am 31. Oktober bezog er mit seiner Mutter und seiner Schwester Therese das kleine Haus in Horn bei Hamburg, von wo aus er seine größte Wirkung entfaltete.³

¹ Gekürzte und geringfügig überarbeitete Fassung einer kirchengeschichtlichen Hauptseminararbeit („Wichern und Stöcker“, WS 2002/2003) bei Dr. Gerhard Lindemann.

² Volker Herrmann wies mich auf die Sammlung der Streitschriften hin, die aus dem Besitz von Martin Gerhardt in die Bibliothek des Diakonischen Werkes der EKD nach Stuttgart gelangt ist. In der Sammlung fehlt eine Schrift, die zeitlich zwischen den beiden Wichernschen Schriften einzuordnen ist; es ist die Antwort auf Wicherns erste Schrift. Der Titel dieser anonymen Schrift lautet: Zweiter Brief eines Theologen an einen Nichttheologen zu Hamburg in Folge einer ‚Beleuchtung‘, die er wegen eines früheren Briefes erfahren hat, Hamburg 1839. Sie ist im Hamburger Staatsarchiv vorhanden, konnte aber im Rahmen der vorliegenden Studie leider nicht mehr berücksichtigt werden. Für die Untersuchung der Wichernschen Beteiligung scheint sie m.E. nicht sehr viel austragen zu können, soweit sich dies aus Wicherns eigenen Paraphrasierungen erkennen lässt.

³ Vgl. Helmut Talazko, Johann Hinrich Wichern, in: Martin Greschat (Hg.), Gestalten der Kirchengeschichte, Bd. 9,2, Stuttgart 1985, 44-63; Günter Brakelmann, Johann Hinrich Wichern, in: Klaus Scholder/Dieter Kleinmann (Hg.), Protestantische Profile. Lebensbilder aus 5 Jahrhunderten, Königstein 1983, 239-252; Martin Gerhardt, Johann Hinrich Wichern. Ein Lebensbild, 3 Bde., Hamburg 1927-1931; Martin Gerhardt, Johann Hinrich Wichern und die Innere Mission. Studien zur Diakonieggeschichte (VDWI 14), hg. v. Volker Herrmann, Heidelberg 2002; Volker Herrmann, Art. Johann Hinrich Wichern, in: TRE 35, Berlin u.a. 2003, 733-739.

1. Vorangehende Streitigkeiten

Um den Hamburger Kirchenstreit 1839/40 richtig verstehen zu können, ist es notwendig, einen Blick auf die vorangegangenen Streitigkeiten zu richten.

1777 entbrannte in Hamburg der sog. „Fragmentenstreit“ zwischen dem Hauptpastor Johann Melchior Goeze (1717-1786) und Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781). Dieser Streit wurde durch die „Fragmente des Wolfenbüttelschen Ungenannten“ verursacht, die Lessing 1774-1778 herausgegeben hatte. Dabei handelte es sich um Auszüge aus der „Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes“ von Hermann Samuel Reimarus (1694-1768). Reimarus, ein gottesfürchtiger Aufklärer, hatte es nicht gewagt, seine Schrift zu seinen Lebzeiten zu veröffentlichen, weil ihm die Zeit dafür noch nicht reif schien. Lessing dagegen gab mit der Veröffentlichung einen entscheidenden Anstoß zur Bibelkritik in Deutschland.

Goeze, selber orthodoxer bibelgläubiger Lutheraner, sah sich durch die Fragmente veranlasst, literarisch einzuschreiten. So entstand ein Gefecht zwischen Goeze und Lessing, gleichzeitig aber auch zwischen Offenbarungsglauben und Vernunftglauben, in dem Goeze oft als ungebildeter, grober Pfaffe verzeichnet dargestellt wurde. Er hatte in Hamburg einen eher schweren Stand, da die Mehrheit der Bürger und auch die Mehrheit der Senatsmitglieder der Aufklärung näher stand als der Orthodoxie.

Dieser Streit kann als ein früher Vorläufer der Streitigkeiten im 19. Jahrhundert gesehen werden, da die Fronten sich durch den Fragmentenstreit sehr verhärtet hatten. Ludwig Tiesmeyer schreibt als Fazit: „Nach Goezes Tode 1786 war der Sieg des Rationalismus in Hamburg vollständig entschieden.“⁴

Claus Harms (1778-1855), Archidiakonus und die führende Figur der Erweckungsbewegung in Kiel, veröffentlichte 1817 zum Reformationsjubiläum 95 Thesen, in denen er scharf gegen den Rationalismus vorging. Er kritisierte vor allem auch die „Altonaer Bibel“,⁵ eine in Altona herausgegebene Luther-Übersetzung mit Anmerkungen am Rand, die den Bibeltext rationalistisch interpretierten. In dieser Bibelausgabe, um die es schon seit 1816 Streit zwischen Rationalisten und Erweckten bzw. Orthodoxen gab, sah Harms den Rationalismus schlechterdings verkörpert. Mit seinen scharfen Äußerungen griff er den

⁴ Ludwig Tiesmeyer, Die Erweckungsbewegung in Deutschland während des XIX. Jahrhunderts, 10. Heft (Bd. III, Heft 2): Die drei Hansestädte Bremen, Hamburg und Lübeck, Kassel 1908, 143.

⁵ Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments nach der Übersetzung D. Martin Luthers, bearbeitet und hg. v. N. Funk, Compastor und Ritter des Dannebrog-Ordens, mit Kgl. Allerhöchstem Privilegium, Altona 1815.

Herausgeber Nicolaus Funk an und provozierte Johann Gottfried Gurlitts (1754-1827) Widerspruch. Dieser nutzte das Lektionsverzeichnis des Akademischen Gymnasiums und schrieb Ostern 1818 eine Kritik der Harmsschen Thesen.

In dem Streit um die Altonaer Bibel sieht Kurt Detlev Möller die Ursache für die „beginnende Erbitterung der rationalistischen Partei“.⁶ Den Auftakt zu diesem Streit⁷ gab ein Artikel von Hermann Rentzel (1764-1827) in den „Hamburger Nachrichten“.⁸ Darin betonte er seine Sicht von heiligem Leben, das er als Gegensatz zu einem Leben nur aus Glauben verstand. Er war der Ansicht, dass die sittlichen Werke das Entscheidende im Leben eines Christen seien. Die Gegenposition wurde in der neuen Zeitschrift „Der Friedensbote“ vertreten, die von Johann John (1797-1865), Otto Wolters (1796-1874) u.a. seit Jahresanfang 1821 herausgegeben wurde. Rentzel wollte den „Mystizismus, wie das neu erwachte Glaubensleben von den Vernunftgläubigen in ganz Deutschland genannt wurde, [...] bekämpfen“.⁹ Er wandte sich dabei aber auch gegen die noch in Hamburg geltende lutherische Lehre, was im Geistlichen Ministerium Anstoß erregte. Dort war Johann Wilhelm Rautenberg (1791-1865) neues Mitglied seit 1820 und vertrat deutlich die Position der erweckten Minderheit. Durch diesen gestärkt, wollten die übrigen Erweckten nicht einfach über den Vorfall hinweggehen. So erhielt Rentzel einen Verweis, mehr jedoch erreichten die Erweckten auch nach weiteren Versuchen, den Senat mit einzubeziehen, nicht.

Aufgrund des mäßigen Erfolgs ihrer Einwände in Senat und Ministerium, veröffentlichten fünf erweckte Mitglieder des Geistlichen Ministeriums (u.a. Ludwig Christian Gottlieb Strauch, 1786-1859, und Rautenberg) ebenfalls einen Artikel in den „Hamburger Nachrichten“, in dem sie sich gegen Rentzels Ansichten verwahrten. Das missfiel dem Senat sehr, weil der religiöse Streit so in die Öffentlichkeit getragen wurde. Deshalb veranlasste man, dass die Zensur dafür sorgte, keine weiteren Artikel in dieser Sache erscheinen zu lassen.

⁶ Kurt Detlev Möller, Beiträge zur Geschichte des kirchlichen und religiösen Lebens in Hamburg in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts, in: Zeitschrift des Vereins für Hamburgische Geschichte 27, Hamburg 1926, 1-129: 29.

⁷ Vgl. zum Folgenden Möller, Geschichte, 53 ff. und Ingrid Lahrsen, Zwischen Erweckung und Rationalismus. Hudtwalcker und sein Kreis (Arbeiten zur Kirchengeschichte Hamburgs 3), Hamburg 1959, 56.

⁸ Die Zeitschrift wurde erst 1849 so benannt. Vorher hieß sie „Privilegierte wöchentliche gemeinnützige Nachrichten von und für Hamburg“.

⁹ Tiesmeyer, Erweckungsbewegung, 146.

Letztlich erhielten die beteiligten Erweckten durch verfälschte Weiterleitung eines Beschlusses eine Zurechtweisung vom Senat, gegen die sie sich ohne Erfolg wehrten. Die Angelegenheit wurde schlicht ad acta gelegt. Senator Martin Hieronymus Hudtwalcker (1787-1865), der schon zu der Zeit die positive Richtung im Senat verteidigte, war darüber sehr betrübt, da er die Sache als Niederlage der Erweckten und der Hamburger Kirche überhaupt ansah. Er hielt im Juni 1821 eine Rede vor dem Senat und erklärte aus juristischer Perspektive, dass seiner Meinung nach die Kirche durch das Lehramt selbst erschüttert sei.

1822/23 kam es zu einer weiteren Auseinandersetzung. Ausgangspunkt dieses Streites zwischen Gurlitt und seinem ehemaligen Schüler Strauch¹⁰ war eine Rede Gurlitts¹¹ aus Anlass der Entlassungsfeier der Abiturienten im April 1822. Darin warnte Gurlitt seine Abiturienten vor Schwärmerei und Mystizismus. Strauch, der aufgrund seines Amtes als Scholarch bei der Feier anwesend war, fühlte sich persönlich angegriffen, da Gurlitt die „Mystiker“ abschätzig betrachtete. Strauch sah außerdem in der Rede Gurlitts einen Angriff auf die Lehre der Kirche, die er sich aufgrund seines Amtes zu verteidigen verpflichtet fühlte.

So beschwerte sich Strauch zuerst beim Senior des Geistlichen Ministeriums, was jedoch erfolglos blieb. Daraufhin wandte sich Strauch an den Bürgermeister Johann Heinrich Bartels, der – wie der Senior – eher dem Rationalismus nahestand. Strauch drohte, sein Amt als Scholarch niederzulegen, wenn Angriffe wie die von Gurlitt in Zukunft nicht unterbunden würden. Bartels, der an der Erhaltung des öffentlichen Friedens interessiert war, beschwichtigte Strauch, versprach ihm aber, mit Gurlitt zu sprechen. Durch ein doppeltes Vorgehen erreichte Bartels zuerst, dass sowohl Gurlitt als auch Strauch zufrieden gestellt waren. Doch als dieses Vorgehen öffentlich wurde, stellte sich heraus, dass beiden unterschiedliche Versprechungen gemacht worden waren. Bartels zog sich dennoch geschickt aus der Affäre, und der öffentliche Friede wurde gewahrt.

Kernpunkt der Streitigkeiten war die Frage, ob das Christentum „eine von Menschen ersonnene Lehre und Einrichtung sei [...] oder ob es ruhe auf göttlicher Offenbarung“.¹² Es ging also um einen Streit zwischen Rationalismus und Offenbarungsglauben. Ein weiterer Aspekt war aber auch die Frage nach

¹⁰ Vgl. zum Folgenden: Lahrsen, *Erweckung*, 56 ff.

¹¹ Rede zur Empfehlung des Vernunftgebrauchs beim Studium der Theologie. Erschienen 1823.

¹² Aus: Martin Hieronymus Hudtwalcker, *Betrachtungen eines Laien über das evangelisch-lutherische Glaubenssystem und über den Rationalismus mit besonderer Rücksicht auf Hamburg*; zitiert nach Tiesmeyer, *Erweckungsbewegung*, 148.

der Gültigkeit und Relevanz der kirchlichen Symbole. Hudtwalcker versuchte dabei immer wieder zu zeigen, dass rein juristisch betrachtet, die Sache eindeutig sei, denn Gurlitts Position stehe entgegen den Bekenntnissen.

Ingrid Lahrsen schreibt als Fazit über den Streit: „Klar war jedenfalls nach diesem Strauch-Gurlittschen Streit, dass die Bibelgläubigen eine kleine Minderheit waren und einem kampfentschlossenen Gegner gegenüberstanden. Schwer mußte es für die sein, sich gegen den herrschenden Rationalismus durchzusetzen. Aber sie waren zunächst wenigstens untereinander einig und traten hoffnungsfreudig für ihren Glauben ein.“¹³

Nachdem 1825 die St. Georger Sonntagsschule gegründet worden war, sahen die Rationalisten einen neuen Grund, gegen die Richtung der Erweckung vorzugehen. In diesem Milieu entstanden Gerüchte über die Gefährlichkeit des Mystizismus. Der Tod eines Postbeamten wurde damit genauso in Verbindung gebracht wie die angeblich steigende Zahl von Selbstmorden. Nachdem nachgewiesen worden war, dass die neue Glaubensrichtung sich nicht negativ in diesen Hinsichten auswirkte, waren die Streitigkeiten jedoch noch nicht vorbei.

Einen neuen Aufschwung gab es durch eine Schrift Rentzels, die er wiederum als Erwiderung einer Hudtwalckerschen Schrift verfasst hatte. Hudtwalcker hatte darin gezeigt, dass an den Vorwürfen gegen den Bibelglauben genauso wenig haltbar sei wie an denen gegen Rautenbergs Sonntagsschule, dass beide sich vielmehr auf dem Boden der Symbole der Hamburgischen Kirche befänden. Rentzel nun erwiderte, dass diese Symbole nicht mit dem Vernunftglauben vereinbar seien. Es wurden weitere Schriften hin und her geschrieben mit dem letzten Ergebnis, dass der Senat sich erneut verpflichtete, die Lehren der Kirche zu verteidigen, was er wieder neu als seine Pflicht anerkannte. Dies kann als geringer Erfolg der Erweckten bewertet werden.

Prinzipiell ging es in all den Streitigkeiten zwischen Erweckten und Rationalisten immer wieder um die Frage der Gültigkeit der Hamburgischen Kirchenbekenntnisse. Hudtwalcker versuchte immer wieder aufzuzeigen, dass die Kirche rein juristisch auf die Einhaltung der Lehren drängen müsse, wenn sie nicht sich selbst aufgeben wollte. Problematisch war in den Streitsituationen, dass Kirche und Staat eng verknüpft waren. Senat und Oberalte hatten als erstes Interesse den Frieden im Staat, nicht die Ausübung ihres Kirchenregiments. Handel und Politik waren viel wichtiger als die religiösen Fragen. Trotzdem wollten sich die beiden Gremien aber auch nicht in dieser Sache vom Geistlichen Ministerium abhängig machen oder diesem gar Kompetenzen abtreten. Sie sahen die Mög-

¹³ Lahrsen, *Erweckung*, 68.

lichkeit nicht, dass das Ministerium sich vielleicht als angemesseneres Gremium für kirchliche Belange erweisen könnte.

2. Der Verlauf des Hamburger Kirchenstreits 1839/40

Der Kirchenstreit in den Jahren 1839/40 hatte wesentlich größere Ausmaße als die Streitigkeiten zuvor, sieht man einmal vom Fragmentenstreit zwischen Goeze und Lessing ab. Vom Frühjahr 1839 bis zum Herbst 1840 erschienen weit über 40 Streitschriften, teilweise in mehrfacher Auflage, was allein schon ein Anzeichen für das Interesse der Öffentlichkeit war. Der Streit wirkte auch über Hamburg hinaus. Es erschienen Artikel in der „Allgemeinen Kirchenzeitung“ in Berlin, und aus Bremen beteiligten sich erweckte Geistliche. Die folgende Darstellung des Streits, die mehr systematisch als vollständig sein soll, stützt sich im wesentlichen auf die Arbeiten von Johann Heinrich Höck und Ingrid Lahrsen.¹⁴

In den 1830er Jahren gab es kaum nennenswerte Auseinandersetzungen zwischen Rationalisten und Erweckten. 1835/36 jedoch erschien von David Friedrich Strauß (1808-1874) das „Leben Jesu“, in dem Strauß bemüht war, die alten Lehrtraditionen der Kirche bezüglich der Person Jesu von seinen exegetischen Forschungen her kritisch zu hinterfragen. Strauß legte dabei die Philosophie Georg Wilhelm Friedrich Hegels (1770-1831) zugrunde und kam zu dem Schluss, dass die frühe christliche Gemeinde den größten Anteil an der christlichen Idee hatte. Nicht die Geschichte macht seiner Ansicht nach die Idee, sondern die Idee die Geschichte.¹⁵ Es ist leicht nachvollziehbar, dass dieses Werk, das hohe Auflagen erlebte, in offenbarungsgläubigen Kreisen großen Protest erregte. Dies galt deutschlandweit für alle Kirchen, somit auch für Hamburg. Im Winter 1837/38 gab es am Akademischen Gymnasium Hamburgs öffentliche Vorlesungen zum Leben Jesu, die gut besucht waren.¹⁶ Mit Werken wie dem Straußschen erhielt der Rationalismus erneuten Aufschwung; gleichzeitig war somit aber auch neuer Zündstoff für Auseinandersetzungen gegeben.¹⁷

¹⁴ Vgl. Johann Heinrich Höck, *Bilder aus der Geschichte der hamburgischen Kirche seit der Reformation*, Hamburg 1900, 386-406 und Lahrsen, *Erweckung*, 118-145.

¹⁵ Vgl. Felix Flückiger, Art. David Friedrich Strauß, in: *Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde*, Bd. 3, Wuppertal²1998, 1915 f.

¹⁶ Die Vorträge von Prof. Otto Carsten Krabbe (1805-1873) erschienen 1839 im Druck.

¹⁷ Auch Wichern bezieht das Werk von Strauß in seine Streitschriften mit ein. Vgl. Johann Hinrich Wichern, *Beleuchtung des Theologen und seines Briefes an einen Nichttheologen für praktische Hamburger von einem praktischen Hamburger*, Hamburg 1839, 23.

Den Anfang des Hamburger Kirchenstreits 1839/40 machte eine Schrift, die unter dem Pseudonym „Philalethes“ in den „Literarischen und kritischen Blättern der Börsenhalle“ veröffentlicht wurde. Der Titel lautete: „Aus dem Schreiben eines Laien an einen jungen Freund, der Theologie studieren will“.¹⁸ Der Autor war Dr. Gustav Palm (1807-1852), der Leiter einer Erziehungsanstalt in Eppendorf. Er griff in der Schrift die (rationalistischen) Geistlichen an, denen er vorwarf, inhaltslos zu predigen und die Seelsorge zugunsten wissenschaftlicher Forschung zu vernachlässigen. Sie sollten lieber ihre persönliche Frömmigkeit pflegen, weil sie darin Vorbild für alle anderen sein könnten und müssten. Palm schließt seine Schrift mit den Worten: „Solch Unwesen wollen wir nicht mehr, à bas Lüge und Scheinleben“.¹⁹ Kurze Zeit später veröffentlichte Palm eine weitere Schrift,²⁰ in der er noch härter Kritik übte, diesmal jedoch besonders an der Person des Pastors Dr. Moritz Ferdinand Schmaltz (1785-1860) an St. Jakobi, den er zwar nicht namentlich nannte, aber doch deutlich umschrieb.

Eine Rezension der beiden Schriften Palms veröffentlichte der Kandidat des Geistlichen Ministeriums, D. Carl Heinrich Schleiden (1809-1890). Dieser war ein Anhänger des Rationalismus und wurde zu einer der Hauptpersonen im Hamburger Kirchenstreit. Auf diese Rezension antwortete nun der eigentlich unparteiische Franz von Florencourt (1803-1886),²¹ der Schriftleiter der „Literarischen und kritischen Blätter der Börsenhalle“. Dieser stellte sich auf die Seite Palms, was großes Aufsehen erregte, weil Florencourt als gebildeter, romantisch-pantheistisch eingestellter Mann eigentlich nicht auf der Seite der Offenbarungsgläubigen erwartet wurde. Er kritisierte, dass Schleiden und andere Rationalisten nicht ehrlich seien, weil sie einerseits die Bekenntnisse unterschrieben, andererseits aber entgegen diesen predigten. Durch die unerwartete Positionierung Florencourts erlangte der Streit ein breites öffentliches Interesse, auch über Hamburg hinaus.

Schleiden antwortete Florencourt mit einem Bekenntnis in der Schrift „Zur Erwiderung auf die Beschuldigung des Herrn Fr. von Florencourt“. Darin machte er ohne Umschweife seine eigene Position deutlich, die sich nicht mit den Bekenntnissen der Hamburgischen Kirche deckte: Er lehnte die Erbsünde

¹⁸ Philalethes, *Aus dem Schreiben eines Laien an einen jungen Freund, der Theologie studieren will*, Hamburg 1839.

¹⁹ Philalethes, *Schreiben*, 23.

²⁰ Philalethes, *Die Schlange im Hause des Herrn, Erstes Sendschreiben an meinen Bruder*, Hamburg 1839.

²¹ Seine Schrift lautete „Philalethes und Dr. Schleiden“.

genauso wie die Trinität, die Erlösungslehre, die Sühnopfertheorie und die Inspiration des Neuen Testaments ab. Als Begründung führte er an, dass er von alledem in den neutestamentlichen Schriften nichts finden könne.

Es war nach einem solchen Bekenntnis zu erwarten, dass sich Widerstand regen würde. So erschienen als Folge auch einige Schriften, die sich gegen, aber auch für Schleidens Position aussprachen.

Strauch war der erste, der sich zusammen mit Rautenberg mit einer Beschwerde und der Forderung, Schleiden als Kandidaten zu entlassen, an das Geistliche Ministerium wandte. Er blieb erfolglos, da das Ministerium zum größten Teil aus rationalistisch eingestellten Geistlichen bestand und auch nicht alle erweckten Mitglieder den Antrag unterstützten. Nachdem auch ein zweiter Antrag im Ministerium gescheitert war, wandten sich Rautenberg und Strauch an den Senat. Hier wurde ihnen bestätigt, dass sie sachlich und formal im Recht seien, doch unternommen wurde nichts. Man wollte die Sache auf sich beruhen lassen, weil die Frage nach der Gültigkeit der symbolischen Bücher ohnehin eine vieldiskutierte sei. Dass dies tatsächlich der Fall war, hatte sich schon darin gezeigt, dass die Erweckten im Ministerium auch nicht geschlossen hinter Rautenberg und Strauch standen. Sie waren sich nicht einig über die Gültigkeit der Bekenntnisse. Die Beschwerde wurde im Senat abgelehnt.

Dr. Christian Andreas Hieronymus Grapengießer (geb. 1810), ein weiterer Kandidat des Geistlichen Ministeriums, veröffentlichte nun eine nicht auf den Streit bezogene Schrift: „Beurtheilung der historischen und dogmatischen Kritik von Dr. D. F. Strauß und meine Kritik der Dogmatik.“ In dieser Schrift erklärte Grapengießer, er wolle die wahre Erkenntnis Christi bringen und das Straußsche Christusbild korrigieren. Wie Schleiden verwarf er die Trinitätslehre, die Erbsündenlehre und die Wunder der Bibel. Jesus müsse seiner Ansicht nach nicht als Wundertäter, sondern als Ideal männlicher Kraft verehrt werden.

Sechs Kandidaten des Geistlichen Ministeriums wandten sich daraufhin mit einer „Öffentlichen Erklärung“ an die Öffentlichkeit. Sie hatten zuvor versucht, mit Schleiden persönlich zu kommunizieren, waren dabei aber genauso erfolglos geblieben wie bei ihrem Antrag im Geistlichen Ministerium. Darin hatten sie darum gebeten, dass ihre Mitkandidaten Schleiden und Grapengießer bis auf Widerruf ihrer Thesen von ihrem Lehramt suspendiert würden. Einer der sechs war Wichern. In der öffentlichen Erklärung machten sie deutlich, dass sie mit Schleiden und Grapengießer nichts gemeinsam hätten.

Nach den Schriften Grapengießers und Schleidens, die auch bei den Gemeindegliedern viel Unruhe hervorgerufen hatten, wandten sich Strauch und Rautenberg erneut an das Ministerium. Hudtwalcker unterstützte sie mit einer Unterschriftenliste von Laien gegen Schleiden und Grapengießer. Darin bat

man, angemessen in der Sache vorzugehen. Im Ministerium wurde beschlossen, Schleiden und Grapengießer einen Verweis zu erteilen und die Unterschrift eines Reverses zu fordern, in dem sie verpflichtet werden sollten, in Zukunft nicht gegen die Bekenntnisse zu lehnen. Die beiden unterzeichneten den Revers nicht. Erst als der Zusatz „nach ihrer gewissenhaften Überzeugung“ ergänzt worden war, unterschrieben sie den Revers im Oktober 1839.

174 Laien richteten im November 1839 eine Eingabe an den Senat mit der Bitte um Einschreiten in der Schleiden-Grapengießerschen Sache. Der Senat lehnte jedoch ein Einschreiten ab, weil er es nicht für zweckmäßig hielt. Die 174 Bürger wurden gebeten, in Toleranz mit Andersdenkenden umzugehen.

Strauch und Rautenberg wandten sich nun auch an den Senat. Nachdem ihr Antrag auf Suspendierung Schleidens und Grapengießers bis auf Widerruf ihrer Thesen aber abgelehnt wurde, holten sie ein Gutachten der theologischen Fakultät Bonn zu den Streitigkeiten ein. Damit gerüstet, stellten sie einen erneuten Antrag beim Senat, der wiederum abgelehnt wurde. Jetzt konnten sich die beiden Kämpfer nur noch an den zweiten Teil der städtischen Legislative wenden: an die Sechziger. Auf diese Weise nutzten Strauch und Rautenberg die Rivalitäten zwischen diesen beiden Gremien, zwischen Bürgern und Senat, für ihre Zwecke aus.

Die Sechziger erhielten durch beabsichtigte Verzögerung des Senats erst 1842 die Akten und einen mündlichen Bericht von Ferdinand Beneke (1774-1848) über den Streit. Daraufhin beschlossen sie, einen neuen Revers von Schleiden und Grapengießer zu verlangen, der den Bekenntnissen gemäß sei. Aufgrund des großen Brands in Hamburg 1842 verzögerte sich die Angelegenheit aber, so dass Grapengießer 1844 zum Katecheten berufen und vom Senat in seinem Amt bestätigt werden konnte. Dagegen protestierten die Sechziger wegen Nichtbeachtung ihrer Kompetenzen und verlangten die Unterschriften unter den Revers. Die Kontroverse zwischen Senat und Sechzigern wurde in dieser Angelegenheit nie beglichen. Schleiden und Grapengießer unterschrieben den neuen Revers nicht.

Hudtwalcker sah die Hamburgische Kirche nach diesem Streit bereits als zerstört an, da der Senat sein Kirchenregiment nicht mehr ausführte und die symbolischen Bücher faktisch außer Kraft gesetzt worden waren. Durch den Zusatz der Gewissensfreiheit konnte nun jeder lehren und predigen, was er wollte.

Problematisch war in der ganzen Sache, dass die Geltung der Bekenntnisse auch in den Kreisen der Erweckten nicht durchgängig anerkannt wurde. Deshalb wurde auch in dieser Fraktion keine Einigung erzielt. Hudtwalcker und Beneke beispielsweise, waren wesentlich liberaler und besonnener in ihren An-

sichten als Strauch und Rautenberg. Versuche Hudtwalkers und seiner Mitstreiter im Senat, eine Alternative für die Verpflichtung auf die Bekenntnisse zu finden, wurden nicht unterstützt.

In engem Zusammenhang mit der Frage nach der Gültigkeit der Bekenntnisse stand zunehmend auch die ekklesiologische Frage nach der Gestalt der Kirche.²² Musste man an der Institution festhalten, oder war nur noch die Gemeinschaft der Erweckten die eigentliche Kirche? Mit diesen Fragen beschäftigte sich auch Wichern in Verbindung mit dem Kirchenstreit.

„Man stand vor der für undenkbar gehaltenen Thatsache, dass weder die zu Recht bestehende Verpflichtung der Geistlichen auf die Symbole, noch die gesetzlichen Bestimmungen über die Kompetenzen des Ministeriums im stande seien, die Kirche Hamburgs gegen die Anmaßungen einer mit den Lehren der Schrift und der Bekenntnisse zerfallenen Partei, die nicht gewillt war, sich das Heft aus den Händen reißen zu lassen, zu schützen.“²³ Es zeigt sich daher, dass sich aus der Frage nach der Geltung der Bekenntnisschriften die Frage nach der wahren Kirche entwickelte. Für manche ergab sich aus der Erkenntnis der kirchlichen Situation sogar der Gedanke, ob es an der Zeit wäre, die Kirche zu verlassen und eine eigenständige Institution zu eröffnen.

3. Wicherns Schriften innerhalb des Hamburger Kirchenstreit

Wichern hat sich 1839 mit zwei Schriften unmittelbar an den Streitigkeiten 1839/40 beteiligt. Die dritte Schrift, die hier behandelt werden soll, ist ebenfalls 1839 von Wichern verfasst worden. Sie gehört jedoch nicht zu den Streitschriften, sondern behandelt in grundsätzlicher Art die Frage nach der wahren Kirche, auf die Wichern durch den Kirchenstreit gestoßen wurde. Im Folgenden sollen die drei Schriften inhaltlich dargestellt werden.

Beleuchtung des Theologen und seines Briefes an einen Nichttheologen

Wichern reagiert in diesem Aufsatz auf den „Brief eines Theologen an einen Nichttheologen in Hamburg, welcher einige jüngst allda erschienene Flugschriften (Aus dem Schreiben eines Laien an einen jungen Freund, der Theologie studieren will; die Schlange im Hause des Herrn u.s.f.; an den mächtigen Ritter St. Georg u.s.f.; Unterhaltung über die Predigerwahl zu St. Georg.) gelesen

²² Tiesmeyer sieht die Frage der Gültigkeit der Bekenntnisse als das Zentrum des Kirchenstreits an. Vgl. Tiesmeyer, Erweckungsbewegung, 157.

²³ Höck, Bilder, 402.

hatte“.²⁴ Aus seinen Tagebuchaufzeichnungen vom Ende des Jahres 1839 ist ersichtlich, dass Wichern sich nach seinem Eintritt ins Geschehen des Streites bald überlegte, ob sein Handeln sinnvoll gewesen war.²⁵ Er hatte die Schrift des unbekanntenen Theologen zum Anlass genommen, das Amt des Pastors von seinen Erfahrungen her zu beleuchten. Im Wesentlichen beschäftigt sich die Schrift Wicherns mit der Frage nach der Notwendigkeit von Hausbesuchen. Aus seinen Erfahrungen in der Sonntagsschule Rautenbergs 1832/33, der Tätigkeit im männlichen Besuchsverein und der Leitung des Rauhen Hauses seit 1833 hatte er die Notwendigkeit von Hausbesuchen erkannt. Philalethes hatte in seiner ersten Schrift genau dies auch gefordert: Der Pastor sollte vor allem durch Hausbesuche für die Gemeindeglieder dasein. Die wirklichen Hirten „halten es für heiligen Beruf, sich um der Seelen Wohl und Weh, Theilnahme und Fortschritt im Gottesreiche zu erkunden und in Rath und That, mit Trost und Hülfe erquickliche Labung zu spenden.“²⁶ Der „Theologe“ dagegen befürchtet in seinem Brief, dass der Geistliche durch Hausbesuche zum „Visitor“ und „Lauf-Schulmeister“ würde. Statt dessen sollten die Geistlichen nach seiner Meinung „Gehilfen der Freude ihrer Gemeindeglieder“ sein.²⁷

Wichern erklärt in der Einleitung seiner Schrift den Grund für sein literarisches Aktivwerden: Er fühlte sich durch den Rekurs des „Theologen“ auf die „praktischen Hamburger“ verpflichtet,²⁸ worin sich sein Bemühen um Ausgleich zwischen den Fronten zeigt. Wichern wollte kein Kämpfer der Erweckungsbewegung sein, wohl aber seine Position vor dem Hintergrund der praktischen Erfahrung artikulieren. Trotzdem verteidigt Wichern die Schreiben des Philalethes massiv, zeigt aber auch die positiven Punkte des Briefes des „Theologen“ auf, der literarisch deutlich höherstehend ist.

Wicherns Schrift wurde, so beteuert der Autor selbst, an zwei Tagen verfasst. Durch die entsprechende Datumsangabe (6./7. Mai) wird sie in zwei Teile geteilt. Im ersten Teil erfolgt eine formale Verteidigung der Schriften des Philalethes, mit der Wichern nachzuweisen versucht, dass Philalethes Recht habe, während der „Theologe“ im Unrecht sei. Erst im zweiten Teil beschäftigt sich Wichern inhaltlich mit der Frage nach den Hausbesuchen. Er tritt dabei nachdrücklich für die Position des Philalethes und damit für Hausbesuche ein (S.

²⁴ Hamburg 1839. Der Brief ist anonym veröffentlicht worden.

²⁵ Vgl. Johann Hinrich Wichern, *Sämtliche Werke*, Bd. 1, *Die Kirche und ihr soziales Handeln*, hg. v. Peter Meinhold, Berlin/Hamburg 1962, 380.

²⁶ Philalethes, *Schreiben*, 9.

²⁷ Vgl. *Brief eines Theologen*, 8 f.

²⁸ Vgl. Wichern, *Beleuchtung*, 3.

8-10) und hinterfragt den „Theologen“, der in der Kanzelrede die wesentliche seelsorgerliche Tätigkeit des Pastors sieht (S. 10 f.). Die besondere Zielgruppe des Engagements des Pastors sollen nach Wichern vor allem die Armen sein (S. 18-22). Er glaubt, erkannt zu haben, dass die Armen durch eine Kluft von den Geistlichen getrennt seien, die es ihnen unmöglich mache, ihre Pastoren aufzusuchen. Nach der Meinung des „Theologen“ sollte der Pastor nur auf ausdrücklichen Wunsch Gemeindeglieder besuchen und Seelsorge anbieten. Wichern dagegen ist der Ansicht, dass viele der ärmsten Gemeindeglieder die Initiative nie ergreifen würden, weil sie zu weit vom Christentum und der Kirche entfernt seien. So fragt er den „Theologen“: „Der Theolog sage uns nun, wie bei den Armen anders als durch Besuche *in ihren Wohnungen* das Verhältnis zur Kirche wieder angeknüpft werden soll und kann?“²⁹

Gegen Ende seiner Ausführungen geht Wichern auf ein hermeneutisches Problem ein, das sich aus dem Streit zwischen Rationalisten und Erweckten ergab: die Frage danach, ob die Bibel das Wort Gottes sei oder dieses in ihr zu finden wäre. In der Auslegungsweise des „Theologen“ erkennt Wichern ein „Papst- und Pfaffentum“,³⁰ dem er die Kirche nicht unterworfen sehen möchte. Die Gläubigen müssten nach Wichern die Bibel als Wort Gottes verstehen können, ohne die exegetischen Erkenntnisse der Theologen als Vorgabe zu erhalten. Es dürfe nicht dazu kommen, dass die Gemeindeglieder in der „Schlinge“ des „Theologen“ wie in den „zehntausend Zimmern des heiligen Vatikans“ gefangen wären.³¹ Wichern stellt gewissermaßen das lutherische „Priestertum aller Gläubigen“ gegen die Position des „Theologen“, wenn er schreibt: „*die Geistlichkeit ist mir nicht die Kirche*; jedes Glied in dieser muß ein Recht haben, vom Bedürfnis und von der anerkannten Ueberzeugung der Gesamtheit auch öffentlich Zeugnis zu geben.“³²

So wird schon an dieser Stelle deutlich, dass es Wichern zunehmend um die Frage nach Amt und Kirche geht. Die Ekklesiologie tritt für ihn in den Schriften des Kirchenstreits immer stärker in den Mittelpunkt des Interesses. Die eigentliche Frage des Kirchenstreits, die nach der Gültigkeit der kirchlichen Symbole, ist für Wichern nicht die entscheidende.

²⁹ A.a.O., 20.

³⁰ Vgl. a.a.O., 23 f.

³¹ Vgl. a.a.O., 23.

³² A.a.O., 24.

Das rationalistische Papsttum und das Recht der protestantischen Gemeinden gegen dasselbe Wicherns zweite Schrift innerhalb des Hamburger Kirchenstreits antwortete auf die wiederum anonyme Schrift „Zweiter Brief eines Theologen an einen Nichttheologen zu Hamburg in folge einer Beleuchtung, die er von einem praktischen Hamburger erfahren hat“.³³ Das „rationalistische Papstthum“ ist dabei eines von drei Themen, die Wichern behandelt. Als erstes (S. 2-7) beleuchtet er jedoch nochmals die Frage nach der „speciellen Seelsorge“ und den Hausbesuchen, auf die der anonyme „Theologe“ in seinem zweiten Brief nicht eingeht. Wichern legt großen Wert darauf, dass Laien und Hauptamtliche auf diesem Gebiet „ihres allgemeinen priesterlichen Berufs eingedenk“³⁴ zusammenarbeiten. Die gemeinsamen „Kräfte der Liebe“ müsste man „sammeln, [...] ordnen, [...] gliedern, oder auch erst [...] wecken“.³⁵ An dieser Stelle leuchtet schon Wicherns Blick für Strukturen auf, den man später ganz deutlich in der Gründung des Centralausschusses der Inneren Mission 1848 erkennen kann.

Das zweite Thema Wicherns in seiner Schrift ist eben das „rationalistische Papstthum“ (S. 7-17). In diesem Teil versucht der Autor, Parallelen zwischen der katholischen und den rationalistischen Kreisen in der evangelischen Kirche aufzuzeigen. Diese Parallelen sieht er vor allem in der Hermeneutik. Wo in der katholischen Kirche das Lehramt mit dem Papst an der Spitze allein die Bibel wahrhaft auslegen kann, sieht er bei den Rationalisten ähnliche Tendenzen: Sie gingen davon aus, so Wichern, dass nur der vernünftige Gelehrte durch sein Studium befähigt sei, die Bibel angemessen auszulegen. Das wesentliche Problem sieht Wichern darin gegeben, dass katholische Kirche wie Rationalisten „neben der Schrift ein Anderes, angeblich Höheres“³⁶ anerkennen; „die rationalistische Schule macht als Schiedsrichterin und Erkenntnisquelle neben der Schrift die menschliche Vernunft und Gelehrsamkeit geltend.“³⁷ Vor diesem Hintergrund scheiden Rationalisten Wort Gottes und Bibel voneinander, was Wichern als gefährlich ansieht, da es zu Willkür führen kann. Gegen diese Hermeneutik stellt er deshalb das Prinzip der „wahren protestantischen Kirche“,

³³ Hamburg 1839. Der vollständige Titel von Wicherns Schrift lautet: *Das rationalistische Papstthum und das Recht der protestantischen Gemeinden gegen dasselbe, nebst etlichen andern, die Praxis betreffenden Stücken, Auf Veranlassung „des zweiten Briefes eines Theologen an einen Nichttheologen“ in Folge „einer Beleuchtung“ etc. abermals für practische Hamburger von einem practischen Hamburger, Hamburg 1839.*

³⁴ Wichern, *Papstthum*, 4.

³⁵ Vgl. a.a.O., 3.

³⁶ A.a.O., 8.

³⁷ A.a.O., 8.

bei dem „neben und außer der heiligen Schrift keine Erkenntnisquelle des göttlichen Willens der Liebe und Gnade zu finden sey“.³⁸

Das dritte Thema der Ausführungen Wicherns (S. 17-24) befasst sich mit juristischen Fragen. Der Titel seiner Schrift weist schon darauf hin: „das Recht der protestantischen Gemeinden“. Er bezieht sich dabei zurück auf eine Stelle aus seiner „Beleuchtung“, wo er darauf hingewiesen hat, dass die Prediger Hamburgs sich durch einen Eid auf die Bekenntnisse verpflichtet haben, diesen gemäß zu predigen.³⁹ Er führt in dieser zweiten Schrift Auszüge aus den Bekenntnissen an, die sich vor allem mit der Rechtfertigung und dem Bibelverständnis befassen. Außerdem führt er die Vereidigungsformeln der Hamburgischen Kirche an, die die Kandidaten des Geistlichen Ministeriums bei ihrer Aufnahme unterzeichnen müssen. Wichern versucht so nachzuweisen, dass sich die bibelgläubigen und bekenntnistreuen Hamburger Geistlichen formal im Recht befänden. Er wirft den Rationalisten Unehrlichkeit vor, weil sie ihren Eid geleistet hätten, aber nicht entsprechend predigten und lehrten.

Gegen Ende seiner Darlegung macht Wichern deutlich, dass die Hamburgische Kirche vor einer Entscheidung stünde. Er führt jedoch nicht aus, welche Alternativen er sieht. Vor einem Kirchenaustritt der Bibelgläubigen schreckt er jedoch zurück, auch wenn es zu einer „ecclesia pressa“⁴⁰ kommen sollte. Als eine Möglichkeit benennt er aber, dass die rationalistisch Gläubigen eine eigene Kirche mit eigenen Bekenntnissen gründen könnten, in der ihr Eid dann zu ihrem Predigen passte. Wichern sieht sich und die Kreise der Erweckten also faktisch noch innerhalb der Kirche stehend, während die rationalistisch Gläubigen sich quasi selbst ausgeschlossen hätten, weil sie ihren Eid nicht eingehalten haben. Die Gründung einer eigenen rationalistischen Kirche wäre damit die logische Konsequenz für Wichern.

Die wahre Gemeinde des Herrn

Bei diesem Aufsatz⁴¹ handelt es sich um einen Vortrag Wicherns, den er am 10. Oktober 1839 im Haus von Karl Sieveking (1787-1847) im Kreis der erweck-

³⁸ A.a.O., 11.

³⁹ Vgl. Wichern, Beleuchtung, 11.

⁴⁰ Wichern, Papstthum, 23.

⁴¹ Johann Hinrich Wichern, Die wahre Gemeinde des Herrn, in: Ders., Sämtliche Werke, Bd. 1, Die Kirche und ihr soziales Handeln, hg. v. Peter Meinhold, Berlin/Hamburg 1962, 57-62.

ten Hamburger gehalten hat.⁴² Der Aufsatz behandelt, anders als die beiden Streitschriften, die Frage nach der Ekklesiologie in theoretischer Perspektive. Wie der Titel schon andeutet, kommt Wichern darin zu dem Ergebnis, dass die wahre Gemeinde des Herrn eine „ecclesiola in ecclesia“ (Kirchlein in der Kirche) ist. Er unterscheidet zwischen der sichtbaren („ecclesia visibilis“) und der unsichtbaren Kirche („ecclesia invisibilis“).⁴³ Er geht dabei in sechs Abschnitten vor:⁴⁴

1. *Die negative Freiheit* (S. 57-58). Diese „ist das Fernsein der Hemmungen des Lebens“.⁴⁵ Sie stellt eine Vorbedingung der christlichen Kirche dar, da diese nur bestehen kann, wenn ihr Leben nicht durch äußere Beschränkungen verhindert wird. Der negativen Freiheit entgegen steht das Gesetz in Form der Beschränkungen durch Staat und Staatskirche. Es handelt sich also bei der negativen um eine äußere Freiheit.

2. *Die Positive Freiheit* (S. 58-59). „Diese Freiheit ist nichts außer der Kirche. [...] Die positive Freiheit entspringt erst da, wo der Mensch oder die Menschengemeinschaft die Welt überwunden hat im Glauben.“⁴⁶ Sie ist dabei das Wesentliche, die negative Freiheit das Akzidentielle. Die positive ist eine innere Freiheit.

3. *Die Wahrheit* (S. 59-60). Diese ist die Entsprechung der Erscheinungsform des Lebens mit ihrer göttlichen Idee.⁴⁷ Das christliche Leben soll Christus, dem Urbild dessen, entsprechen. Dieser ist die Wahrheit in Person, weil in ihm die Entsprechung von Idee und Erscheinungsform gegeben ist. Das Gegenteil der Wahrheit, die Lüge, entsteht, wo die positive Freiheit aufgehoben wird.

4. *Die Gemeinschaft der Freien* (S. 60-62). Das christliche Individuum kann nur in der Wahrheit leben, wenn es in der Gemeinschaft lebt. Das Gegenteil und die Bedrohung der Gemeinschaft ist daher die Vereinzelung. Die ganze Wahrheit ist nur in der Gesamtheit vorhanden, da sie im Einzelnen nur anteilmäßig

⁴² Das Original des Manuskripts ist nicht mehr auffindbar. Ursprünglich gab es drei unterschiedlich vollständige Manuskripte. Die Version in SW stellt im wesentlichen einen Abdruck der einzigen vollständigen Reinschrift dar, die nur an zwei Stellen aus einer zweiten, unvollständigen ergänzt wurde. Vgl. Meinhold, SW I, 379.

⁴³ Der Gedanke der „ecclesiola in ecclesia“ geht zurück auf Philipp Jakob Spener, die Unterscheidung von „ecclesia visibilis“ und „ecclesia invisibilis“ knüpft an Augustin und Martin Luther an.

⁴⁴ Weil der Aufsatz Wicherns eher systematische Art ist, soll er hier entlang der ihm eigenen Gliederung wiedergegeben werden.

⁴⁵ Wichern, *Gemeinde*, SW I, 57.

⁴⁶ A.a.O., 58.

⁴⁷ Vgl. a.a.O., 59.

besteht. In der Gemeinschaft besteht ein Zusammenhang zwischen geben und nehmen. Dabei sind die Gaben oder Talente des einzelnen ausschlaggebend: Man ergänzt sich untereinander mit diesen. Die Gemeinde soll organisch aus der Kraft des Geistes als Leib Christi leben. Ihre wesentliche Aufgabe ist es, die Welt in seinem Sinne zu gestalten und zu verändern.

5. *Die Abschiedsreden Jesu in Joh 13-17* (S. 62-65). In diesem Abschnitt untermauert Wichern seine Thesen exegetisch anhand der johanneischen Abschiedsreden. Er stellt das Ideal der wahren Gemeinde aus der johanneischen Perspektive dar. Später (1840) gebraucht er den Begriff „johanneische Kirche“.⁴⁸ In diesem Abschnitt in „Die wahre Gemeinde“ erklärt er u.a., dass die wahre Gemeinde eine *ecclesia regeneratorum* sei, da „nur das persönliche Verhältnis des Menschen zu Christo als dem, der uns geliebt hat, [...] den Menschen zum Eintritt in diese Verbindung ‚untereinander‘ [befähigt]. Es ist die Gemeinschaft der Wiedergeborenen untereinander.“⁴⁹

6. *Das Verhältnis der wahren Gemeinde zu Staat und Staatskirche* (S. 65-72). Wichern schildert hier, dass die Kirche einen Verfall erlebt habe, seit sie mit Konstantin (306-337) Staatskirche geworden ist. Trotzdem sieht er Staat und Staatskirche als „Institute der göttlichen Weltregierung“ an, nicht als „diabolische Institute“.⁵⁰ Schließlich stellt er in sechs Punkten das Verhältnis dar:

a. Die wahre Gemeinde ist unabhängig von Staats- und Landeskirchen, sie ist konfessionsübergreifend.

b. Die wahre Gemeinde ist unsichtbar in allen christlichen Konfessionen vorhanden; sie soll aber sichtbar werden.

c. Die wahre Gemeinde sollte in der Staatskirche bleiben, damit sie deren Schutz genießt.

d. Die wahre Gemeinde besteht aus den „Gläubigen“, die in den einzelnen Konfessionen jeweils einen Teil der Wahrheit haben, zusammen aber erst die ganze Wahrheit.

e. Die wahre Gemeinde wirkt in ihrem Handeln aktiv auf den Staat und die Staatskirche ein. Sie handelt a) außerordentlich, d.h. ohne selbst Institution zu sein, und b) im Vereinswesen zu praktischen Zwecken.

⁴⁸ Vgl. Volker Herrmann, „Innere Mission“ und „Diakonie“ bei Johann Hinrich Wichern, Eine Entwicklungsskizze seines Denkens, in: Volker Herrmann (Hg.), *Diakonische Aus-sichten. Festschrift für Heinz Schmidt* (DWI-Info 35), Heidelberg 2003, 60-102: 66.

⁴⁹ Wichern, *Gemeinde*, SW I, 63.

⁵⁰ Vgl. a.a.O., 66.

f. Die wahre Gemeinde organisiert sich a) durch Individualisierung und b) durch Vereinigung der Individuen in konzentrischen Kreisen.

Fragt man nun, wie man die wahre Gemeinde kurz definieren sollte, so findet man bei Wichern einen Satz, der als Zusammenfassung gelten könnte: „Die echte christliche Kirche wäre demgemäß der Verein der zur Wahrheit befreiten Menschen.“⁵¹

4. Aspekte der Entwicklung Wicherns innerhalb der Schriften

Innerhalb der drei 1839 von Wichern verfassten Schriften lässt sich eine Entwicklung feststellen. Sein Denken wird immer konzeptioneller; wo er anfangs nur Streitthemen erwidert, wachsen am Ende theoretische Überlegungen zur Ekklesiologie heran, die für seine spätere Aufgabe der „Inneren Mission“ von Bedeutung sein dürften. Diesen Entwicklungstendenzen soll nun anhand einzelner Aspekte nachgegangen werden.

Die Verbindung von Amtsverständnis/Ekklesiologie und Hermeneutik

In den beiden Streitschriften gegen den „Theologen“ verbindet Wichern hermeneutische Fragen mit solchen nach dem Amtsverständnis und damit nach der Ekklesiologie. Er führt an, dass ein rationalistisches Schriftverständnis dazu führe, die Gemeinde, also die Laien, bezüglich der Bibelauslegung zu disqualifizieren. Wichern meint, der „Theologe“ sei der Ansicht, die „Ungeistlichen seien [...] auf die Gelehrsamkeit und die Vernunft der Geistlichen angewiesen“.⁵² Weil die Bibel nicht einfach Gottes Wort sei, sondern die Wissenschaft dieses erst aus ihr herauslösen müsse, seien die Laien nicht in der Lage, selbständig sachgemäße exegetische Erkenntnisse zu bekommen. Und damit, so Wichern, führe der Theologe die Laien „aus den zehntausend Zimmern des heiligen Vatikans nicht heraus, sondern immer nur in ein anderes Gemach dieses geräumigen päpstlichen Palastes“.⁵³

Der Vergleich mit dem katholischen Lehramt wird in der zweiten Streitschrift sehr viel deutlicher hervorgehoben. Dies zeigt allein schon die Tatsache, dass Wichern das „Papstthum“ in den Titel aufnimmt. Das „rationalistische Papstthum“ ist das zweite große Thema in der Schrift. Wichern hält gegen den Rationalismus an der Autorität der Bibel fest, „weil mit diesem Glauben an die Heiligkeit der ganzen heiligen Schrift alle Menschenautorität und alle Herrschaft

⁵¹ A.a.O., 62.

⁵² Wichern, Beleuchtung, 22.

⁵³ Wichern, Beleuchtung, 23.

über die Gewissen und den Glauben von vorn herein abgewiesen und aufs Entschiedenste verworfen ist“.⁵⁴ Hier wird die grundlegende Größe der wahren Gemeinde schon abgebildet, wenn auch nicht explizit genannt: Die Freiheit. In seinem eher theoretisch-konzeptionellen Vortrag „Die wahre Gemeinde des Herrn“ ist die innere Freiheit der wahren Gemeinde das, worauf diese aufgebaut ist. Ihre Vorbedingung ist die äußere Freiheit als das Fehlen von Beschränkungen, die das Leben der Gemeinde verhindern. „Diese Freiheit selbst ist darum ein notwendiges Erfordernis der wahren Gemeinde und das Ringen nach der Anerkennung dieser Freiheit ein wesentliches Merkmal ihres Lebens“.⁵⁵ Weil diese Freiheit für ihn so wesentlich war, konnte Wichern sich nicht damit abfinden, dass der Rationalismus sie durch die Betonung der Wissenschaft für die Exegese zerstörte. Auch wenn er erst im Herbst 1839 die theoretische Grundlegung unternahm, in der er der Freiheit explizit ihren Stellenwert in der Ekklesiologie einräumte, kann man m.E. davon ausgehen, dass das innere Bedürfnis, sich am Streit zu beteiligen auch daher rührte, die Freiheit durch den Rationalismus eingeschränkt zu sehen.

In den drei Schriften aus dem Jahr 1839 zeigt Wichern also immer deutlicher auf, dass die Freiheit in der christlichen Gemeinde gewahrt werden müsse. Von der Hermeneutik ausgehend, die die Bibel als ganze als Wort Gottes versteht, und damit jedem Gemeindeglied die Möglichkeit zum angemessenen Verstehen offen hält, wendet Wichern sich gegen eine Bevormundung der Laien durch die Geistlichen. Dabei vertritt er das lutherische Priestertum aller Gläubigen, denn „das brüderliche Unterstützen im Geistlichen [...] ist ein allgemeines goldnes Christenrecht“⁵⁶ und durch den Geist „geschieht es, dass der Quartiersmann in Geistlichem viel klüger sein kann, als der Theolog“.⁵⁷ Wo die „Freiheit“ als Begriff in den beiden Streitschriften noch eher zwischen den Zeilen mitschwingt, wenn Wichern sich gegen die als „Papstthum“ bezeichnete Bevormundung durch den Rationalismus wendet, tritt sie in „Die wahre Gemeinde“ deutlich hervor als Grundbedingung der christlichen Gemeinde.

Die Bedeutung der Bekenntnisse für Wichern

In der „Beleuchtung“ geht Wichern nur kurz auf die Frage nach den Bekenntnissen ein. Er stellt hier jedoch klar, dass die Gemeinde durch sie eine Sicherheit

⁵⁴ Wichern, Papstthum, 12.

⁵⁵ Wichern, Gemeinde, SW I, 58.

⁵⁶ Wichern, Beleuchtung, 12.

⁵⁷ A.a.O., 24.

in der Lehre haben sollte, wenn er schreibt: „durch diese von jedem Prediger und Kandidaten durch Eid anzuerkennenden Bekenntnisschriften wäre die Gemeinde im Stande, sich auf rein juristischem Weg Schutz und Erlösung von der Glaubensherrschaft eines solchen Papstes, wie dieser Theolog einer ist, zu verschaffen.“⁵⁸ Er erkennt also den Nutzen der Bekenntnisschriften für die Gemeinde. Jedoch tritt er nicht so nachdrücklich wie Rautenberg oder Strauch für ihre Einhaltung ein. Allein schon der geringe Umfang, den die Thematik in der ersten Streitschrift Wicherns einnimmt, lässt darauf schließen, dass dies nicht sein erstes Interesse im Hamburger Kirchenstreit war. Er schrieb als „praktischer Hamburger“; die juristische Perspektive hat er vielleicht durch den Kontakt mit Senator Hudtwalcker erhalten.

Die Bekenntnisse, um die im Hamburger Kirchenstreit so viel gestritten wurde, sind für Wichern also juristisch wichtig, aber nicht absolut zu setzen. Darin stimmte er mit den meisten der erweckten Hamburger überein, denen es „in erster Linie um den Glauben an die Offenbarung des Wortes Gottes in der Heiligen Schrift [ging], nicht um die kirchlichen Bekenntnisschriften“.⁵⁹ Diese erfüllen einen äußeren Zweck, als Schutzrahmen für die wahre Gemeinde; sie sind nicht starr, sondern beweglich. Wichern schreibt: „Die gemeinsame Regel des Waltens und Wirkens der christlichen Kirche ist ihr Gesetz; die positive Freiheit ist demnach keineswegs ohne Gesetz, aber das Gesetz ist das Produkt ihres gemeinsamen Lebens; das Gesetz in ihr übt nie einen Zwang, will nie ihr Lebensgrund sein (das ist der Geist Christi), sondern immer erneuertes und wiedererzeugtes Lebensresultat.“⁶⁰ Wichern stand mit dieser Ansicht zwischen zwei Positionen innerhalb der Erweckungsbewegung in Hamburg: zwischen John und Hudtwalcker. John legte besonderes Gewicht auf die innere Gestalt der Kirche, die durch den Geist am Leben gehalten wurde. Hudtwalcker, der Senator und Jurist dagegen, betonte die äußere Gestalt, die ihre Einheit nur über die Bekenntnisse aufrechterhalten konnte.⁶¹ In „Die wahre Gemeinde“ versucht Wichern, diese beiden Ansichten zu verbinden, indem er die negative (äußere) und die positive (innere) Freiheit der Kirche miteinander in Einklang bringt.

In der zweiten Streitschrift Wicherns erhalten die Bekenntnisse einen weitaus höheren Stellenwert als in der „Beleuchtung“. Wichern zitiert aus ihnen, um aufzuzeigen, dass die rationalistischen Prediger ihren Eid, den sie mit der Ordi-

⁵⁸ A.a.O., 11.

⁵⁹ Lahrsen, *Erweckung*, 141.

⁶⁰ Wichern, *Gemeinde*, SW I, 59.

⁶¹ Vgl. Lahrsen, *Erweckung*, 141 ff.

nation zu leisten haben, brächen, wenn sie bestimmte Glaubensgrundsätze nicht anerkennen würden. Auch hier geht es ihm um die juristische Perspektive, um „das Recht der protestantischen Gemeinde gegen dies rationalistische Papstthum“.⁶² Wichern ist der Ansicht, dass mit „dem Aufgeben des Bekenntnisses“ „diese bestimmte kirchliche Gemeinschaft“, gemeint ist die der protestantischen Kirche, „nothwendiger Weise“ aufhört, „als solche zu existieren“.⁶³ Auch in „Die wahre Gemeinde“ benennt Wichern die Notwendigkeit, dass die Staatskirche auf die Einhaltung der Bekenntnisse bedacht sein muss. Doch auch hier nimmt er wieder eine vermittelnde Position ein: Einerseits müsse die Kirche zwar auf die Einhaltung der Bekenntnisse drängen, andererseits aber hätte sie „dafür zu sorgen [...], dass diese Gelübde die Gewissen der Beamten nicht gravieren“.⁶⁴ Dem einzelnen Geistlichen darf nicht von der Kirche vorgeschrieben werden, was er zu glauben hat, denn „das wird jeder für sich vor Gott zu rechtfertigen haben“.⁶⁵ Erneut steht Wichern zwischen John und Hudtwalcker. Wo der letztere die juristischen Möglichkeiten ausschöpfen will, um die Kirche zu erhalten und nicht in Lager zerfallen zu lassen, sieht der erste die Notwendigkeit, die Bekenntnisse jeweils in der neuen Zeit zu überarbeiten. Für John waren „die Symbole und die äußere Kirche, der Leib der Kirche [...] mit der Zeitentwicklung wandelbar“.⁶⁶ Dies erkennt man bei Wichern nun beides, einerseits die juristische, am äußeren orientierte Komponente; andererseits die Betonung der inneren, wahren Gemeinde, die das Gleichbleibende darstellt, wogegen die äußeren Erscheinungsformen veränderbar sind.

Gemeinsam aber bleibt allen Erweckten das Festhalten an der Bibel als Quelle der göttlichen Offenbarung. Auch für Wichern war ein wichtiges Prinzip, dass der Bibel Vorrang vor den Bekenntnissen eingeräumt werden müsse. „Neben und außer der heiligen Schrift“ gibt es für Wichern „keine Erkenntnisquelle des göttlichen Willens der Liebe und Gnade“.⁶⁷ Dies sieht er als das evangelische Prinzip an, das sowohl bei Lutheranern, als auch bei Reformierten gelte. Ähnliches galt auch für Hudtwalcker, der nach der Niederlage der Erweckten im Hamburger Kirchenstreit darüber nachdachte, eine neue Einheit allein auf der Grundlage der Bibel herstellen zu können.⁶⁸

⁶² Wichern, Papstthum, 17.

⁶³ Vgl. a.a.O., 18.

⁶⁴ Wichern, Gemeinde, SW I, 67.

⁶⁵ Wichern, Papstthum, 22.

⁶⁶ Lahrsen, Erweckung, 142.

⁶⁷ Wichern, Papstthum, 11.

⁶⁸ Vgl. Lahrsen, Erweckung, 144.

Strukturelles Denken bei Wichern – Vereinigung der Individuen

Es „käme darauf an, diese [christlichen Kräfte der Liebe] zu sammeln, zu ordnen, zu gliedern, oder auch erst zu wecken, wenn an ein Erreichen des schönen Ziels auch nur im Entferntesten gedacht werden sollte.“⁶⁹ Diese fast beiläufige Bemerkung Wicherns deutet schon darauf hin, dass er 1839 ein Gespür dafür zu entwickeln beginnt, dass die große Aufgabe der Rechristianisierung der Gesellschaft genauso wie die Hilfe für den einzelnen notleidenden Menschen nur bewältigt werden kann, wenn es eine Vereinigung der Kräfte gibt. Wichern vertrat ohnehin die Ansicht, dass die „wahre Gemeinde des Herrn“ in allen Konfessionen zu finden sei und ein Separatismus dieser nur schaden würde.⁷⁰ Er war damit ein Vertreter des Unionsgedankens, wie er ihn auch bei Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) kennen gelernt hatte.⁷¹

Den Gedanken der „Vereinigung der individualisierten Lebensgemeinschaften“ artikulierte Wichern schließlich in seinen Überlegungen zur Organisation der „wahren Gemeinde“.⁷² Der Organismus dieser Gemeinde soll konzentrisch aufgebaut sein. Zu seinen Grundzügen zählt der Anfang bei Einzelnen, die sich um die Heilige Schrift versammeln, die dann wachsen, sich teilen, wodurch immer mehr „Hauskirchen“ entstehen. Diese Hauskirchen müssten nun untereinander verbunden sein, was sich in Versammlungen ausdrücken sollte. Mit einer solchen Struktur würde sich ergeben, „dass jene Organisation der freien Gemeinde mit ihren Lebensbewegungen, mit ihrem Glauben, mit ihrer Hoffnung und mit ihrer Liebe alle bestehenden Kirchen durchschneiden, durchkreuzen würde“.⁷³ Schließlich deutet Wichern auch hier an, dass er weiterdenkt, größeres vor Augen hat, wenn er sagt: „Die Gemeinde der Wahrheit könnte *also* auch mit einer von der Geschichte zu gewährenden Anerkennung die geistige Basis der Staatskirchen werden, ohne von diesen abzuhängen.“⁷⁴

Es war ein Kennzeichen der Erweckungsbewegung, dass man überkonfessionell zusammenarbeitete. Von daher war es Wichern vertraut, sich bei seinen Vorhaben nicht durch Konfessionsgrenzen einschränken zu lassen. Und schließ-

⁶⁹ Wichern, Papstthum, 3.

⁷⁰ Vgl. Wichern, Gemeinde, SW I, 67.

⁷¹ Interessant ist in dem Zusammenhang, dass Wichern in seiner Argumentation gegen den Rationalismus die reformierten Bekenntnisse ebenso anführt wie die lutherischen. Die reformierten erhalten sogar eine Vorrangstellung, wenn man es genau betrachtet, weil sie die Bibel explizit als *norma normans* benennen. Vgl. Wichern, Papstthum, 11.

⁷² Vgl. Wichern, Gemeinde, SW I, 69 ff.

⁷³ A.a.O., 71.

⁷⁴ A.a.O., 71.

lich leistete die Gründung der Inneren Mission 1848 das, was die Kirchenunion nicht zu leisten vermochte: Sie vereinigte Reformierte und Lutheraner, wenn auch nur unter einem Gesichtspunkt, unter dem der rettenden Liebe. So kann man wohl sagen, dass sich ein Teil dessen, was sich bei Wichern schon 1839 in seinen Schriften bezüglich der Vereinigung der Mitglieder der „wahren Gemeinde“ ankündigte, dort verwirklichte.

Wicherns Selbstverständnis in den Texten

Wichern schrieb die beiden Streitschriften als „praktischer Hamburger“.⁷⁵ Er deutet darin immer wieder an, dass er auf Erfahrungen zurückblicken könne. Dies ist verifizierbar, da er sowohl durch seine Tätigkeit im männlichen Besuchsverein, als auch durch die 1839 bestehende sechsjährige Erfahrung in der Leitung des Rauhen Hauses häufig Kontakt mit Menschen aus den unteren Schichten hatte. Bemerkenswert ist jedoch, dass Wichern nicht mit großem Selbstbewusstsein auftritt, sondern sich immer wieder hinterfragt.⁷⁶ Dies wird auch durch die selbstkritische Bemerkung in seinem Tagebuch bestätigt, mit der er über seine Aktivität im Hamburger Kirchenstreit resümiert: „1839. Ich habe als ‚praktischer Hamburger‘ an den kirchlichen Streitigkeiten dieses Jahres teilgenommen, weil ich glaubte, dadurch nützen zu können, nämlich ändern. Ich glaube kaum, dass dies der Fall gewesen ist“.⁷⁷ Bescheidenheit scheint von daher eine prägende Eigenschaft Wicherns gewesen zu sein, auch wenn er wohl seine Rolle im Kirchenstreit realistisch eingeschätzt hat.

Eine weitere wichtige Komponente des Wichernschen Selbstverständnisses ist die der „Unparteilichkeit“, wie Wichern es selber nennt.⁷⁸ Besser betitelt wäre sein Bemühen um Ausgleich vielleicht eher mit „Vermittlungsinteresse“. Obwohl er in den beiden Streitschriften auch harte Worte für sein Gegenüber, den „Theologen“, findet, bemüht er sich doch, dessen positive Aspekte herauszustellen. Wichern will seinen Gegner nicht ärgern,⁷⁹ urteilt nicht über den persönlichen Glauben des Einzelnen⁸⁰ und möchte die „Verhandlungen ohne Eifer und Zorn“⁸¹ geführt wissen.

⁷⁵ Wichern, *Beleuchtung*, 3, 10.

⁷⁶ Vgl. u.a. folgenden Satz: „Für diesmal genug, vielleicht schon zu viel.“ Wichern, *Papstthum*, 24.

⁷⁷ Wichern, *SW I*, 380.

⁷⁸ Vgl. Wichern, *Beleuchtung*, 4.

⁷⁹ Vgl. Wichern, *Papstthum*, 12.

⁸⁰ A.a.O. 22.

⁸¹ Wichern, *Beleuchtung*, 3.

Nur von einer Seite her lässt Wichern vorsichtig seine Überlegenheit durchblicken: von der Praxis. Auf seine Erfahrung beruft er sich immer wieder.⁸² Hier hat er Selbstbewusstsein, das er deutlich vernehmbar und doch nicht übermäßig lautstark artikuliert. Er bleibt dabei, sich als Laie auszugeben⁸³ und seine theologische Bildung nicht zu benennen, auch wenn diese in exegetischen Ausführungen nicht übersehbar ist.

Es ergibt sich als Gesamtbild, das Wichern von sich selbst erstellt, ein bescheidener, kompetenter hamburgischer Praktiker, der deutlich für sein Interesse eintritt, das darin besteht, anderen zu helfen. Von seiner Leitungstätigkeit im Rauhen Haus, die Wichern 1839 schon sechs Jahre lang erfüllte, ist nur in den Rekursen auf die Erfahrung etwas zu vernehmen. Ein starkes Selbstbewusstsein hat er noch nicht entwickelt, wie es scheint. Natürlich muss berücksichtigt werden, dass sich längst nicht jeder seiner Kandidatenkollegen wie er an den Streitigkeiten beteiligt hat. Wichern wagt also immerhin den Schritt in die öffentliche Diskussion, wenn auch anonym. Dazu fühlte er sich verpflichtet.⁸⁴ Dieses missionarische Bewusstsein, das sich aus einer inneren Betroffenheit speist und zum Ziel hat, für andere zu arbeiten, ist es wohl, das ihn immer wieder angetrieben hat, neue Schritte zu wagen.

5. Bilanz und Ausblick

Zum Hamburger Kirchenstreit

„Es ging in dem Streit auch um die grundsätzlichen Fragen des Bekenntnisses und der Kirche, um das Verhältnis von Glauben und Wissenschaft, um das Problem der Offenbarung und der Stellung der Kirche zum Staat.“⁸⁵ – „Im wesentlichen handelt es sich bei ihm [dem Streit] um die Frage der Lehrfreiheit gegenüber dem Bekenntniszwange.“⁸⁶

Diese beiden Zitate von Lahrsen und Tiesmeyer fassen die wesentlichen Punkte des Hamburger Kirchenstreits zusammen. Grundsätzliche Fragen, die im Streit zwischen Erweckten und Rationalisten auftraten, waren dabei einerseits hermeneutische, die sich mit der Bedeutung bzw. dem Rang der biblischen Schriften befassten. Diese tauchen auch in den beiden Briefen Wicherns auf. Es ging dabei um das Schriftverständnis, um die Frage, ob die biblischen Schrif-

⁸² Vgl. a.a.O., 14, 15, 19.

⁸³ Vgl. a.a.O., 3, 8.

⁸⁴ Vgl. a.a.O., 3. Vgl. auch Wichern, SW I, 380.

⁸⁵ Lahrsen, *Erweckung*, 140.

⁸⁶ Tiesmeyer, *Erweckungsbewegung*, 157.

ten vor oder nach der menschlichen Erkenntnis einzuordnen seien. Andererseits, und dies stand im Vordergrund, ging es um die Hamburgischen Bekenntnisse. M.E. war dies jedoch tatsächlich nur das Vordergründige. Eigentlich stand man vor der Frage, inwieweit man die neuesten wissenschaftlichen Erkenntnisse in der Theologie noch mit dem alten Glauben vereinbaren konnte. „Vernunftgegen Offenbarungsglauben“ ist eine Formel, die viele Aspekte des Kirchenstreits abdeckt. Damit in Verbindung stand wiederum die Frage danach, wie vehement das Kirchenregiment auf die Einhaltung der Bekenntnisse und damit auf die innere Kohärenz der Kirche bedacht sein sollte. Stand die Gewissensfreiheit über dem Bekenntniszwang? Dies jedenfalls entschieden die Hamburger Kirchenbehörden: Ja, Freiheit der Gewissen war das Entscheidende. Diese Entscheidung sah Hudtwalcker als einen Dammbbruch an, der die Kirche ihrer Autorität beraubte.

Damit in Verbindung stand wiederum die Ekklesiologie und die Frage nach dem Verhältnis von Staat und Kirche zueinander. Die Erweckten kamen im Laufe des Streits immer mehr zu der Erkenntnis, dass eine Verbindung der beiden, wie sie in Hamburg bestand, nicht sinnvoll war. Kirchenbehörden, die nicht aus geistlichen Motiven, sondern nur noch aus politischen und wirtschaftlichen handelten, wie es in Hamburg für den Senat und die Bürgerschaft wohl im wesentlichen galt, waren zur Kirchenleitung nicht geeignet. Hudtwalcker, Rautenberg und Strauch waren enttäuscht darüber, dass sich diese Gremien nicht für ihre Belange einsetzten, obwohl die Rechtmäßigkeit ihrer Eingaben vom Senat anerkannt worden war. M.E. zeigt sich am Hamburger Kirchenstreit, dass es in den 1840er Jahren in Hamburg an der Zeit war, Veränderungen in den kirchlichen Strukturen herbeizuführen. Die Entwicklung des Staates Hamburg und seiner Kirche strebte darauf zu. Da die Mehrheit der Hamburger schon lange der rationalistischen Richtung angehörte und immer mehr in Konflikte mit den veralteten Strukturen und Rechten, die in ihrem Grundbestand noch aus der Reformationszeit stammten, der Kirche geriet, musste sich früher oder später etwas verändern. Es bestand eine Spannung, die mit der neuen Verfassung 1860 aufgelöst wurde, indem darin die Trennung von Staat und Kirche festgeschrieben wurde.

Fraglich ist, ob man diesen letzten Streit zwischen Rationalisten und Erweckten in Hamburg als eine letztendliche Niederlage für die Erweckten bewerten kann. Sicherlich haben die Erweckten ihre Ziele nicht erreicht. Ihre Reverse wurden abgelehnt, die Sache verlief im Sande. Was also die kirchenpolitische Perspektive angeht, so muss man wohl von einer Niederlage sprechen. Trotzdem bleibt aber festzuhalten, dass die Bemühungen um Veränderung nicht einfach fallengelassen wurden. Man verstärkte nur die praktischen Aspekte: kon-

krete Hilfe für die Notleidenden in diversen Vereinen und Bündelung dieser „Liebestätigkeit“ später in der inneren Mission. Aus der Rückschau ergibt sich, dass nicht die streitbaren Herren, die sich literarisch und juristisch aktiv zeigten, am nachhaltigsten wirkten, sondern die „praktischen Hamburger“: eine Amalie Sieveking (1794-1859) als Vorreiterin der weiblichen Diakonie und ein Wichern als Begründer der Inneren Mission. Und auch wenn man zugestehen muss, dass die großen Visionen Wicherns von einer Rechristianisierung der Gesellschaft nicht Realität wurden, ist doch seine richtungsweisende Bedeutung für die Kirche in Deutschland, nicht nur im Blick auf die Diakonie, nicht zu unterschätzen. Vielleicht hat also auch der Hamburger Kirchenstreit das Seine dazu beigetragen, dass Wichern diese praktischen Seite der Kirche immer mehr ausprägte. Und so hat die Erweckungsbewegung eben doch einen Sieg davongetragen, nicht gegen die Rationalisten sicherlich, aber doch für die aktive Nächstenliebe.

Die Hamburger Erweckungsbewegung – ein Mosaik unterschiedlicher Persönlichkeiten

Die Erweckungsbewegung war keine einheitliche Strömung. Es wurde schon erwähnt, dass sie anhand einzelner Persönlichkeiten erläutert werden musste, weil in Hamburg keine Massenbewegung aus ihr geworden war, die die ganze Stadt geprägt hätte. Nicht umsonst fanden Strauch und Rautenberg bei ihren Anträgen im Geistlichen Ministerium oder im Senat keine Mehrheiten; nicht einmal der Unterstützung aller Erweckten in diesen Gremien konnten sie sich sicher sein. Die Erweckten Personen waren sehr unterschiedlich. Wo die einen eher der Orthodoxie alter Prägung nahe standen – wie wohl Strauch und Rautenberg –, waren andere von der Schleiermacherschen Unionstheologie geprägt – so u.a. auch Wichern. Es gab Einflüsse von den freikirchlichen Baptisten ebenso wie von separatistischen Alt-Lutheranern und staatskirchentreuen lutherischen Hamburgern. Ein Mann wie Diakon John betrachtete alles aus der intellektuell-wissenschaftlichen Perspektive, der Jurist Hudtwalcker ging nach rechtlichen Gesichtspunkten vor und Wichern vertrat die Erfahrungen eines „praktischen Hamburgers“. Kurz gesagt: Die Hamburger Erweckungsbewegung war ein Mosaik aus einzelnen Persönlichkeiten sehr unterschiedlicher Prägung. Diese Persönlichkeiten gingen dementsprechend auch sehr unterschiedlich im Kirchenstreit vor. Und doch muss man festhalten, dass die Frontstellung gegen den Rationalismus allen gemeinsam war, auch wenn sie in unterschiedlicher Ausprägung bestand.

Ebenfalls eine Gemeinsamkeit war, dass sich unter den Erweckten das Bewusstsein einer Umbruchsituation herausbildete. Wichern begann größer zu denken und die Vereinigung der Kräfte der tätigen Liebe vor Augen zu haben,

Hudtwalcker dagegen sah nach dem Hamburger Kirchenstreit in der Kirche eine Zäsur, die zu ihrem Tod geführt hätte. Ob also Aufbruchs- oder Untergangsstimmung – man erkannte die Zeit als eine Zeit der Veränderung. Diese Gesinnung steht in enger Nachbarschaft zu den profanhistorischen Umbrüchen im 19. Jahrhundert. Man befand sich in gewisser Weise zwischen zwei Zeiten: Die Franzosenzeit war in Hamburg und ganz Deutschland zu Ende, die Revolution 1848 stand bevor. Der Pauperismus wurde zum immer größeren Problem, und die Frage danach, wie man diesen Schwierigkeiten begegnen könnte, entwickelte sich allmählich zu konkreten Lösungsansätzen. So waren von Seiten der Erweckten Vereine gegründet worden, die durch eine Rechristianisierung eine Verbesserung der Verhältnisse herbei zu führen beabsichtigten. Es wurde etwas getan, von denen, die nicht vor den Problemen resigniert hatten. Durch die Erweckungsbewegung wurden diese schwierigen Zeiten für Kirche und Menschen sogar umgedeutet zu einer Heilszeit. Und auch wenn dies in Hamburg nicht so deutlich hervortritt wie an anderen Orten Deutschlands, ist doch erkennbar, dass es eine neue Motivation gab. Die Vereinsgründungen aus den 1830er und 1840er Jahren unter Amalie Sieveking, Wichern und anderen sprechen dafür, noch mehr aber die spätere Vereinigung dieser Einzelinitiativen unter dem Dach der Inneren Mission.

Gemeinsamkeiten und Unterschiede von Rationalismus und Erweckungsbewegung

Rationalismus und Erweckungsbewegung – bzw. die einzelnen Personen dieser Prägungen – waren im Hamburger Kirchenstreit in ihren Einstellungen einerseits grundverschieden, andererseits aber auch gemeinsam von der Zeit geprägt, in der sie lebten. Verschieden waren sie u.a. in ihrer Hermeneutik.

Verschieden waren Rationalisten und Offenbarungsgläubige auch darin, wie sie der Massenarmut begegneten. Beide begegneten ihr, so dass nicht gesagt werden kann, dass die Rationalisten diesbezüglich kein Engagement zeigten,⁸⁷ jedoch war die Art des Umgangs mit dem Problem sehr verschieden. Wo Erweckte Vereine gründeten, die das Ziel hatten, die Glaubensbasis der entchristlichten Menschen wieder zu reanimieren, zielten die Rationalisten auf verstärkte Bildung. So hatte Rentzel eine Schule ins Leben gerufen und Gurlitt das Johanneum reformiert.

„Indizien für die neue Konzentration auf das Thema *Wesen der Kirche* waren einerseits die permanenten Bemühungen um die Neugestaltung von Kirchen-

⁸⁷ Einzelne waren an der Gründung der Altonaer Bibelgesellschaft beteiligt, einzelne halfen auch in den Armenanstalten mit.

verfassung und Kirchenstrukturen, andererseits die neuartige Befassung mit der Ekklesiologie. Realgeschichtlicher Hintergrund dafür war der fundamentale Wandel von Staat und Kirche.“⁸⁸

Johann Hinrich Wichern vor und nach dem Streit

Anhand der systematischen Darstellung bzw. Analyse der Wichernschen Texte aus dem Jahr 1839 wird ersichtlich, dass der Autor in dieser Zeit tatsächlich die Entwicklung durchmachte, die er bei sich selbst festgestellt hat. Er konnte „über kirchliche und Gemeindeverhältnisse viel klarer denken und nach viel klarerem Ziel praktisch streben“.⁸⁹ Dazu haben ihm die kirchlichen Streitigkeiten gedient. Es ist nicht ganz eindeutig zu erkennen, ob der Hamburger Kirchenstreit allein zu einer Klärung im Denken Wicherns bezüglich der Ekklesiologie geführt, oder ob es sich eher um einen längeren Prozess über den Streit hinaus gehandelt hat. Dieser Prozess könnte von 1833 (Gründung des Rauhen Hauses) bis 1839 (Die wahre Gemeinde des Herrn) gegangen sein. Offensichtlich war Wichern selbst aber der Ansicht, dass auch der Kirchenstreit seinen Anteil an der Schärfung seines Kirchbegriffs hatte. Eine wichtige Veränderung, die man im Denken Wicherns wohl feststellen kann, ist die, dass er beginnt, in größeren Kategorien zu denken. Sein kurz formulierter Gedanke, eine Vereinigung der einzelnen Hilfsmaßnahmen könnte nützlich sein, deutet darauf hin, dass er nicht mehr nur in der Kategorie des Rauhen Hauses denkt. Die grundsätzlichen Überlegungen zur „wahren Gemeinde des Herrn“ gehen ebenfalls in diese Richtung, wenn Wichern darauf hinweist, dass die „wahre Gemeinde“ überkonfessionell und nicht nur in einzelnen Organisationen gedacht werden muss. Sicher hat Wichern auch schon zuvor nicht nur an sein Rauhes Haus gedacht, als er beispielsweise die Diakonenanstalt ins Leben rief und grundsätzliches über Rettungshäuser schrieb. Trotzdem scheint es m.E. aber eine Ausweitung der Perspektive bei ihm zu geben, die sich bis 1848 durchzieht und an der der Hamburger Kirchenstreit einen gewissen Anteil hatte. Dieser kann auch darin bestanden haben, dass Wichern sich noch stärker auf die Praxis ausrichtete, weil der Streit mit den Rationalisten erfolglos verlaufen war. Da es ihm ohnehin schon so vorkam, als hätte er durch seine Aktivität im Streit nichts ausrichten können, liegt nahe, dass er sich auf das Gebiet konzentrierte, auf dem die Lage für ihn eindeutiger und sein Handeln effektiver war: Das Gebiet des „praktischen Hamburgers“.

⁸⁸ Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte 2: Reformation und Neuzeit*, Gütersloh 2001, 737.

⁸⁹ Vgl. Wichern, SW I, 380.

HEINZ SCHMIDT

„Reich Gottes“ im christlich-sozialen Denken Frankreichs

Der Beitrag beschäftigt sich mit einigen theologischen Strömungen des 19. und 20. Jahrhunderts, die im Unterschied zur kirchlich orientierten Mehrheit den Sozialismus nicht einfach bekämpften, sondern als Antwort auf die industrielle Revolution und die von ihr verursachten Notstände ernst nahmen. Das „soziale Christentum“ (= christianisme social) oder der „evangelische Sozialismus“ („socialisme evangelique“) in England und Frankreich, die Social Gospel Bewegung in den USA, in Ansätzen auch der Evangelisch-soziale Kongress in Deutschland, im 20. Jahrhundert der „christliche“ oder „religiöse“ Sozialismus von der Schweiz ausgehend mit Anhängern in allen genannten Ländern, alle diese Bewegungen wolle Kirche und Theologie aus ihrer Bindung an das Bürgertum und seine staatlich geschützten Ordnungen (bei Wichern: Familie, Staat, Kirche) lösen und ein Christentum der Verarmten und Besitzlosen, der Arbeiter und der sonstigen unteren Schichten der Bevölkerung in Gang bringen. Sie wollen nicht wie Wichern und die ihm folgende Innere Mission durch eine kirchlich orientierte Glaubenserneuerung die alten bürgerlichen Ordnungen restituieren und mit dem Glauben auch die soziale Situation der Armen verbessern, sondern Kapitalismus, Nationalismus, Materialismus und Militarismus als widergöttliche, in den gesellschaftlichen Strukturen verankerte Mächte direkt bekämpfen. Meist verstehen sie sich nicht als Marxisten, doch übernehmen sie Elemente der marxistischen Gesellschaftsanalyse. Solidarität, Freiheit und Gerechtigkeit sind ihre ethischen Ideale, die programmatisch im Begriff Reich Gottes zusammengefasst sind.

Das „Reich Gottes für die Erde“ ist für sie in Christus geschichtliche Realität geworden und muss sich als solche in Kooperation mit den Menschen auch real durchsetzen. Die Reformation, die Erweckung und der Sozialismus gehören zur Geschichte dieses Reiches Gottes. Der in ihm herrschende Geist Gottes denunziert und entmächtigt alle Idole, die den Platz Gottes einnehmen wollen, insbesondere das Geld und die scheinbar unveränderlichen ökonomischen Gesetzmäßigkeiten. Unterschiedlich sehen die verschiedenen sozial-religiösen Strömungen die Zusammenhänge zwischen eschatologischen Aspekten und innerweltlichen, geschichtlichen Entwicklungen. Hier reicht das Spektrum von totaler Identifikation (z.B. Reich Gottes verwirklicht sich total im Klassenkampf) bis zu einer bleibenden Differenz von idealen und realen Momenten

des Reiches Gottes. Der Unterschied zur Kirchenerneuerung im Sinne der inneren Mission zeigt sich im Verständnis vom Reich Gottes ganz deutlich. Der Centralausschuss der Inneren Mission nahm diesen Begriff in sein revidiertes Vereinsstatut 1878 als zentrale Zielbestimmung auf: „Auch den Dienst der Inneren Mission als das Reich Gottes bauen zu helfen“, d.h.: „solche Gebiete, die der Wirkung des Evangeliums entzogen sind, demselben wieder zu öffnen, die Werke der christlichen Liebestätigkeit anzuregen, isolierte Bestrebungen dieser Art miteinander in Verbindung zu bringen und mit Rat und Tat ihnen zu dienen“. Die „kirchlichen und staatlichen Ämter und Institutionen“ will der Centralausschuss „auf den ihm offen stehenden Wegen [...] unterstützen.“¹ Ganz anders das Verständnis vom Reich Gottes eines der Promotoren des französischen „christianisme social“: Wilfred Monod. „Die Lehre vom Reich Gottes ist die Verständigungsgrundlage zwischen dem wahren Sozialismus und dem wahren Christentum [...] Zeitgenössische Sozialisten und Christen, solange ihr bleibt, was ihr seid, werdet ihr nicht imstande sein, den göttlichen Plan für das Heil der Welt zu verwirklichen, könnt ihr nicht das Reich Gottes auf Erden bauen. Es ist daher Zeit, euch gegenseitig zu ergänzen (wörtl. vervollständigen = completer) in einer gemeinsamen Weihe (bzw. Wandlung von demjenigen, der Gelegenheit hat, der lebt und regieren wird.“² Monod meint, dass das traditionelle christliche Reich-Gottes-Verständnis der Konkretisierung durch das sozialistische Gesellschaftskonzept bedürfe, dieses Konzept aber der Herrschaft Christi unterstellt werden müsse. An die Stelle der traditionellen Abfolge von geistlicher Erneuerung und gesellschaftlicher Restauration tritt im Christianisme Social eine „messianische“ Integration von gesellschaftlicher Umgestaltung und geistlicher Erneuerung. „Wer immer das religiöse vom sozialen Leben trennt, hat Jesus nicht verstanden“, sagte einer der Protagonisten der amerikanischen Social Gospel-Bewegung, Walter Rauschenbusch (1861-1918), in seiner ersten Predigt.³

¹ Zit.n. Renate Zitt, Sozialpolitische Kursbestimmungen der Inneren Mission und Finanzierungsmodelle ihrer Arbeit, in: Ursula Röper/Carola Jüllig (Hg.), Die Macht der Nächstenliebe. 150 Jahre Innere Mission und Diakonie 1848-1998, Berlin 1998, 102-111: 103.

² Wilfred Monod, 1890, zit.n. K. Blaser, Le Christianisme social, Paris 2003, 19.

³ Zu Rauschenbusch vgl. Milenko Andjelic, Christlicher Glaube als prophetische Religion. Walter Rauschenbusch und Reinhold Niebuhr, Frankfurt/M. 1998.

1. Christianisme Social: Reich Gottes in kooperativen Strukturen

Wie viele sozial engagierte Theologen nach ihm stammte der Vater des französischen Christianisme Social, Tommy Fallot (1844-1904) aus dieser Familie, die von der Erweckungsbewegung berührt war. Geboren in Ban de la Roche, wo zuvor Oberlin wirkte, in einer Industriellenfamilie, die bereits in einer Vereinigung der Freunde der Armen engagiert war, sollte Tommy eigentlich den Betrieb seines Großvaters Daniel Legrand übernehmen. Am 22. Oktober 1865 – er hielt sich gerade in der pietistischen Gemeinde von Elberfeld auf – erlebte er seine Belehrung. Das folgende Theologiestudium beendete er mit einer Arbeit über die „Armen und das Evangelium“, 1872 wurde er dann Vikar in Ban de la Roche; 1876 verließ er das Elsaß aufgrund von Schwierigkeiten mit der deutschen Verwaltung⁴ und wurde Pfarrer an der Chappelle du Nord in Paris, einer kleinen – nicht zur reformierten Kirche Frankreichs gehörigen – „freien“ Kirche. Er hatte damals Kontakte mit sozialistischen Kreisen, u.a. auch mit Wilhelm Liebknecht, August Bebel und Paul Singer, und versammelte in seinem Haus jeden Dienstag sozialistisch und anarchistisch gesinnte Intellektuelle.

Im Herbst 1878 hielt Fallot 12 Predigten, in denen er forderte, „die Königsherrschaft Christi in allen Bereichen“ und besonders im sozialen Bereich zu errichten. Der Sozialismus, versicherte er, „hat dem Evangelium einen großen Teil seines Programms entlehnt. Er möchte die Gesellschaft auf der Grundlage der Gerechtigkeit bauen; das Evangelium möchte das auch; deshalb dem Sozialismus Vorwürfe zu machen, würde bedeuten, das Evangelium und die Propheten zu verdammen.“⁵ Als Fallot diese Predigten hielt, hatte sich die französische Arbeiterbewegung nach dem Scheitern der Kommune 1871 gerade zu reorganisieren begonnen, freilich nicht zum Gefallen der Mehrheit der Protestanten. So blieb auch die Gemeinde mehrheitlich sehr reserviert, einige stellten ihren Gottesdienstbesuch ein. Fallot galt von da an als „gefährlich“. Fallot lehnte die Gewalttätigkeit bestimmter Sozialisten ab, bestand aber auf einer Verpflichtung der Kirche, die sozialen Ungleichheiten und die Ausbeutung der Schwachen durch die Starken zu bekämpfen. Denn das Reich Gottes müsse irdische Gestalt gewinnen wie auch die Menschlichkeit (l'humanité) Gottes, durch die seine Väterlichkeit offenbart sei. Das individuelle Heil sei nach wie vor ein Ziel Gottes, aber im Rahmen eines kollektiven Plans, der in der Konstitution einer neuen Menschheit bestehe.

⁴ Blaser, *Christianisme*, 40, nennt als konkreten Grund Fallots die Weigerung für den französischen Kaiser Napoleon III zu beten. Ich konnte dies bisher nicht verifizieren.

⁵ Zitate übersetzt aus: Jean Baubérot, *Le Retour des Huguenots*, Paris/Genève 1985, 117.

Fallot engagierte sich in der Folgezeit in mehreren Vereinigungen. 1882 gründete er den „Cercle socialiste de la libre pensée chrétienne“, der sich später in „Société d'aide fraternelle et d'étude social“ umbenannte, u.a. um sich deutlicher vom revolutionären Sozialismus abzugrenzen. Um mehrere sozialreformistische Strömungen zu vereinigen, arbeitete Fallot ab 1883 in einer französischen Liga zur Verbesserung der öffentlichen Moral mit, die für die Abschaffung der reglementierten Prostitution und gegen die Pornographie warb. Diese Liga hat gegen die protestantische und bürgerliche Mehrheitsmeinung, nach der Prostitution durch die Lasterhaftigkeit einzelner Frauen verursacht sei, versucht klar zu machen, dass Erziehungsmängel, Unterversorgung und -bezahlung, Abhängigkeit und Ausbeutung die Prostitution hervorbringe. Gestützt auf eine umfangreiche Dokumentation für diese These, forderte sie eine Veränderung der Beziehungen zwischen Kapital und Arbeit und ab 1886 auch die volle bürgerliche Gleichberechtigung der Frauen. Im Oktober 1888 war Fallot schließlich einer der Mitgründer und erste Präsident der „Association protestante pour l'étude pratique des questions social“, einer gemäßigten Vereinigung, die auch liberale und bürgerliche Protestanten integrieren konnte. Er schrieb darüber, man habe dem verbürgerlichten französischen Protestantismus momentan ein Stück weit entgegenkommen müssen, um das Vertrauen der Kirchen zu gewinnen. Wenn dies erreicht sei, könne man gefahrlos nach links steuern, auf die „Seite des Volkes“.⁶ 1891 zog sich Fallot aus Krankheitsgründen von allen Ämtern zurück und wirkte ab 1893 nur noch als freier Landevangelist im Département Drôme. Den Schwenk nach links hat er nicht mehr bewirken können. Aber eine höchst bedeutsame sozialtheologische Einsicht hat er im Verlauf seines vielfältigen Engagements gewonnen: Der einfache Mensch ist mit seinem ganzen Werden, seinen Einstellungen, seinen Stärken und Schwächen abhängig von dem ihn umgebenden „Milieu.“ Das Milieu fördert oder behindert auch die geistliche Entwicklung und prägt insbesondere den „Haushalt“ bzw. die Familie, in heutigen Worten: den Ort primärer Sozialisation. Die Familie wird „ganz und gar bestimmt durch den moralischen und ökonomischen Zustand der Gesellschaft im Ganzen; alle Gesetze und alle Institutionen beeinflussen zum Guten oder zum Schlechten die Konstitution des Haushalts.“⁷

⁶ Bauberot, Retour, 125. Baubérot bemerkt, dass sich ein solcher Schwenk nach links auch später nie ohne Gefahr ausführen ließ.

⁷ T. Fallot, *Le pasteur et la question sociale* (1886), abgedruckt in: *Christianisme social*, Paris 1991, 7, zit.n. Baubérot, Retour, 121.

Auch Oberlin, Ketteler und Wichern hatten ebenso wie französische Vertreter der Erweckungsbewegung schon den negativen Einfluss der Umwelt auf die geistliche und moralische Entwicklung benachteiligter Kinder erkannt und versucht, für besonders benachteiligte Gruppen eine günstigere Umwelt zu schaffen. Fallots Einsicht geht in sozialtheoretischer wie in sozialtheologischer Hinsicht darüber hinaus. Es sind nur die ungünstigen Umstände, denen Einzelne mit ihren Familien oder Gruppen ausgesetzt und die daher zu verändern sind. Es sind die sozialen und ökonomischen Strukturen der ganzen Gesellschaft, die das „Milieu“, den Mikrokosmos individueller und gruppenspezifischer Sozialisation, hervorbringen und gestalten. Und diese sozial-ökonomischen Strukturen bilden eine autonome gesellschaftliche Realität, in heutiger systemtheoretischer Sprache, ein soziales System, das die Individuen durch Kommunikation formt. Diese autonome soziale Realität ist theologisch gesehen die irdische Realität des Reiches Gottes, die Gott in Kooperation mit den Menschen bzw. der Kirche so verändern will, dass die Menschheit dadurch erneuert und versöhnt wird.

In „drei Briefen an einen Freund“,⁸ 1893 nach seinem Rückzug verfasst, weist Fallot vehement den Vorwurf zurück, der habe sich nicht genügend um die Rettung der einzelnen Seele, sondern nur um das Milieu gekümmert. Es sei ihm, betont er, wie auch seinen pietistischen Vorgängern, immer um das Wesentliche, um die Bekehrung gegangen. Die pietistischen Pfarrer hätten aber die Einzelnen als isolierte Einheiten betrachtet und nicht die nächsten und zahlreichen Bindungen jeder Kreatur an ihre Rasse und ihre Epoche beachtet. Sünde und Gnade seien die zentralen Inhalte ihrer Verkündigung gewesen, aber beide Begriffe ständen in einem zu engen und ungenügenden Verständnis. Die kollektiven Übel und die Sünden der Klasse und Rasse hätten sie ignoriert. „Ganz und gar beschäftigt, die individuellen Fehlritte zu katalogisieren, hat die traditionelle Frömmigkeit den Vorurteilen nicht die geringste Bedeutung beigelegt, die eine ganze Epoche pervertierten, noch der Götzenverehrung, mit der sich ein ganzes Volk vergiftete. Weil sie die gefährlichsten und komplexesten Formen, die die Sünde annimmt (bzw. anzieht), dauernd verkennt, kann sie auch nicht die Seelen derer bewahren.“⁹ Sünde und Gnade werden in der Welt als überindividuelle Mächte aktiv, zwar verbunden mit individuellem Handeln, doch nicht von diesen allein bestimmt. Es ist Gott, der um der Freiheit des Menschen willen Übel und Sünde zulässt, aber gleichzeitig beide bekämpft. Das Reich

⁸ Simple Explication. Trois Lettre à un ami par T. Fallot, Valence 1893.

⁹ Fallot, pasteur, 9 f.

Gottes meint die Dynamik dieses Kampfes mit den Zielen Erlösung, Versöhnung und Gerechtigkeit.

Das Zusammenwirken von Gott und Mensch kann die Gesellschaft erneuern und verändern, aber nicht Sünde, Übel und Leiden beseitigen. Fallot ist kein Utopist. Dem Materialismus marxistischer Prägung hält er vor, die Menschen auf ihren Bauch zu reduzieren, d.h. die moralische und spirituelle Dimension des Lebens zu eliminieren. Damit gehe auch die moralische und religiöse Freiheit des Menschen verloren, die freilich die bürgerliche und politische Freiheit zur Voraussetzung habe. Nachfolger Christi arbeiten deshalb – wie Fallot in seinen Thesen, die er als Appendix seinen drei Briefen anfügt, feststellt – für eine neue Gesellschaft, die den Zugang zum Heil ermöglicht. Nichts soll die Geburt und Entwicklung des spirituellen Menschen behindern.¹⁰ In der politischen Sphäre bedeutet dies, dass die innere und äußere Freiheit jedes Einzelnen zu respektieren ist (These I). Persönliche Freiheit wird durch Achtung vor der Autorität der Gesetze gewahrt, Anarchie ist die Mutter von Willkür und Gewalt. Die Ausübung der Freiheitsrechte kann nicht an widernatürliche Gleichheitsnormen gebunden werden. Soziale Ungleichheiten ergeben sich notwendigerweise in einer freiheitlichen Ordnung. Sie werden aber gefährlich, wenn sie zu groß werden und die Reichen dadurch sozial zu mächtig und die Armen abhängig und tendenziell käuflich werden. Eine Akkumulation von Reichtum in den Händen weniger muss daher ebenso vermieden werden wie Pauperismus. Dagegen ist eine Vervielfältigung von mittelgroßem Vermögen zu fördern (Thesen VI-IX). Natur und Sünde wirken gegen die Gleichheit. Politische Parteien, die mit natürlichen Mitteln die Gleichheit durchsetzen wollen, versuchen die Quadratur des Kreises, wohingegen die Gnade allein die Gleichheit befördern kann, aber mit Intelligenz (These XI). Gesetze können nur die schlimmsten materiellen Ungleichheiten beseitigen. Um den menschlichen Egoismus und Stolz, die natürlichen Wurzeln der Ungleichheit, zu zähmen, ist ein Geist der Brüderlichkeit unerlässlich (These XII).

Fallot ist also weder ein sozialer Utopist, noch ein Materialist, noch anthropologisch ein Determinist. Die moralischen und spirituellen Dimensionen des Menschlichen lassen ihn das Freiheitsprinzip bejahen und mit einer sozialrechtlichen Gestaltungsaufgabe verbinden. Die Gesetze müssen aber – um der Freiheit und der Natur des Menschen willen – einen Spielraum für Ungleichheit lassen, der notwendigerweise auch Unrechtsverhältnisse hervorbringen kann. Darum sind die Einzelnen zu moralischer Verantwortung aufgefordert, und

¹⁰ Fallot, *pasteur*, 87.

zwar sowohl hinsichtlich gesetzlicher Reformen, als auch hinsichtlich gemeinschaftlicher sozial-ökonomischer Institutionen, mit denen die „Brüderlichkeit“ im Sozialleben realisiert wird. In seiner zweitletzten These (XXVI) hält Fallot eine Verminderung der staatlichen Fähigkeit in sozialen Belangen in einer freien Gesellschaft für wünschenswert. Der Geist der Brüderlichkeit soll sich in freiwilligen Kooperationen sozial organisieren. Dies setze allerdings eine Rückkehr zum Geist der Armut in der Nachfolge Jesu voraus (These XII).

Fallot denkt hier zweifellos noch im Rahmen eines christlichen Gesellschaftsbildes. Die Christen sollen durch die Verkündigung des Kreuzes für den Geist der Armut gewonnen werden, an dem sich auch die Kirchen in ihrer Organisation und Lebenspraxis orientieren sollen (Thesen XIV-XV). Liest man die Erläuterungen zu These XII, zeigt sich, dass die Rückkehr zum Geist der Armut nicht notwendigerweise an den Glauben an die Erlösung durch den Gekreuzigten gebunden ist. Erforderlich ist der freiwillige Verzicht auf die Durchsetzung eigener Ansprüche und vermeintlicher Rechte, auf Reichtümer und materielle Vorteile. Durch den Glauben an den Gekreuzigten kann man freilich lernen, das eigene Leben zugunsten anderer preiszugeben. Da religiöse und moralische Pluralität für Fallot noch kein Problem ist, setzt er sich auch nicht mit der Frage auseinander, ob Verzicht auf Selbstdurchsetzung nicht auch auf einer anderen moralischen Grundlage oder gar interreligiös möglich wäre.

„Pluralité“, verstanden als Vielfalt der Träger, Unterschiedlichkeit der Anstrengungen, aber Einheit des Ziels ist für Fallot freilich unabdingbar, weil sie brüderliche Kooperation strukturiert. Diese kann für jedes Gesellschaftsmitglied „die Freiheit durch die Praxis der Gleichheit in Solidarität“ sichern (These XVI mit Verweis auf 1. Kor 12 und Röm 12). Die Kooperation wirkt als soziale Friedensstiftung und ist daher das Gegenkonzept zum revolutionären Klassenkampf. Fallot pflegt auch hier keine sozialromantischen Utopien. Kooperative Aktivitäten finden sich zunächst einmal in Form von Vereinigungen Gleichgestellter aufgrund gleicher Interessen. Fallot nennt als Beispiel Konsumkooperative, Produktionskooperative und Versicherungen auf Gegenseitigkeit. Hier ist Gleichheit in Freiheit Ausgangspunkt und Ziel des Unternehmens. Es gibt aber durch Vereinigungen, in denen Über- und Unterordnung herrscht. Beispiele sind hier die Familie sowie alle pädagogischen Einrichtungen. Sie sind allerdings nur dann als Einrichtungen im Sinne der Brüderlichkeit anzuerkennen, wenn sie zum Ziel haben, Gleichheit in Freiheit zu ermöglichen und dies auch umzusetzen. Die Ungleichheit von Rechten und Verantwortlichkeiten darf hier nur am Anfang stehen und muss schrittweise abgebaut werden. Fallot spielt diese unterschiedlichen Kooperationsformen an der Familie, am gewerblichen Betrieb, an den politischen Institutionen, im internationalen Bereich und an den

„Religionsgesellschaften“ durch. Besonders interessant ist der gewerbliche Betrieb (These XIX). Hier herrscht aufgrund der Arbeitsteilung das Kooperationsprinzip. Freilich sei die Kooperation nur eine technische und keine moralische. Sie habe die Produktivität erhöht, müsse sich aber zukünftig auf die Verteilung der Erträge beziehen, wenn der Konflikt zwischen Unternehmer und Arbeiter beseitigt werden soll. Dies setze eine kooperative Erziehung der Arbeiterklasse voraus, die von den Unternehmen bzw. Unternehmern selbst zu leisten sei. Innerbetriebliche Schiedsbeiräte und eine freiwillig gewährte Gewinnbeteiligung seien Anfänge einer langsamen Einführung in Verantwortlichkeiten und Privilegien der Kooperation. Vertrauensbeziehungen zwischen Chefs und Arbeitnehmern müssten planmäßig aufgebaut werden. Stellt man in Rechnung, dass Fallot die komplexen Verhältnisse einer durch Geldwirtschaft und Aktiengesellschaften gesteuerten Produktion noch nicht kannte, sondern vom allein verantwortlichen Unternehmer („patron“) als Kapitaleigner ausging, sind seine Vorschläge schon beachtliche Schritte auf dem Weg zu einer kooperativen Betriebsvertretung mit Mitbestimmung und Vermögensbeteiligung.

Auch für die politischen Einrichtungen macht Fallot einige Vorschläge,¹¹ die bis heute noch aktuell sind. Das allgemeine Wahlrecht möchte er mit einer garantierten Repräsentation von Minderheiten verbinden, damit es nicht zu einem brutalen Despotismus entartet. Der Staat soll sich in das gesellschaftliche Leben nur so weit einmischen, als er die Eigeninitiative der einzelnen Bürger fördert. Er darf dabei nicht einzelne Gruppen zum Nachteil anderer unterstützen, sondern soll sich um eine Gerechtigkeit bemühen, die alle individuellen Energien stärkt. Dies ist eine genaue Formulierung des Subsidiaritätsprinzips,¹² dessen tatsächliche Geltung und Reichweite bis heute immer wieder auf dem Prüfstand steht.¹³ Im Übrigen tritt Fallot für Kinderrechte, Elternrechte, staatli-

¹¹ Fallot, *pasteur*, 97 f.

¹² Das Prinzip wurde erstmals offiziell formuliert in der zweiten römisch-katholischen Sozialenzyklika 1931 von Pius XI. Annäherungen finden sich schon in der politischen Literatur des Hl. Röm. Reiches Deutscher Nation und der Schweizerischen Eidgenossenschaft sowie bei Thomas von Aquin. Auch ein Brief des katholischen Bischofs von Ketteler (1848) enthält eine „fast endgültige Formulierung.“ Fallot greift vermutlich auf liberales Gedankengut seiner Zeit zurück, das die individuelle Gestaltungsfreiheit dem Staat gegenüber betonte, und verband es mit sozialistischen Vorstellungen von Solidarität. Vgl. Roman Herzog, Subsidiaritätsprinzip, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, Darmstadt 1998, Sp. 482-486.

¹³ Die Kostenfreiheit der Grundschule hält Fallot für eine negative Entwicklung, weil sie das Interesse der nicht mehr zahlenden Eltern an der Erziehung ihrer Kinder schmälere.

che Familien- und Erziehungshilfe bei Notlagen, eine gerechte Alterssicherung und Gesundheitsfürsorge (These XXV) ein. Bei Letzteren gibt er freien (religiösen) Assoziationen den Vorzug vor staatlichen Maßnahmen.

Vergleicht man rückblickend die Vorschläge Fallots mit denen Wicherns, so fällt zunächst die Präferenz beider für die freiwilligen Assoziationen bzw. Kooperationen auf. Während Wichern diese aber gesellschaftlich nicht verorten konnte, sondern sozusagen in einem vorgesellschaftlichen Raum ansiedelt, kann Fallot sie in den wichtigsten gesellschaftlichen Bereichen etablieren. Kooperation wird zum sozialisatorischen, pädagogischen, betriebswirtschaftlichen, politischen und religiösen Gestaltungsprinzip. Dabei entdeckt er das Subsidiaritätsprinzip als Ausdruck des Kooperationsprinzips im Verhältnis von Staat und Individuum bzw. sozialen Gruppen, ohne es zu benennen. Der Begriff des Reiches Gottes wird von Fallot auf den gesamten Prozess sozialer, moralischer und geistlicher Erneuerung bezogen, weshalb auch die Sünde soziale und politische Dimensionen erhält, d.h. als geschichtliche Macht menschlichen Ursprungs gedacht ist. Bei Wichern bleibt der Reich-Gottes-Begriff an die individuelle und kirchliche Liebestätigkeit gebunden und wird dem geschöpflich vorgegebenen Organismus gesellschaftlicher Ordnung zugeordnet. Das Reich Gottes wird – ansatzweise – in den gesellschaftlichen Ordnungen aufgebaut, diese bedürfen aber keiner Veränderung, sondern nur ihrer schöpfungsgemäßen Ausgestaltung. Konsequenterweise unterschieden sich auch Wicherns praktische Vorschläge zur Kooperation signifikant von denen Fallots. Während Letzterer prinzipiell egalitäre Kooperationen im Auge hat und Hierarchien in pädagogischer Absicht als vorübergehend ein- und abzubauen akzeptiert, konzipiert Wichern nur Kooperationen nach dem Familienmodell, also mit paternalistischer Struktur: Der Unternehmer bleibt der Hausvater, der sich den Bedürfnissen seiner Arbeiter zuwendet und ihnen gegebenenfalls begrenzte Verantwortlichkeiten zuweist.

Ebenfalls aus der Erweckungsbewegung kommend hat Wilfred Monod (1867-1943)¹⁴ die Grundgedanken des Christianisme social noch vertieft und insbesondere verbreitet und ihnen in der französischen reformierten Kirche und in der entstehenden ökumenischen Bewegung eine gewisse Anerkennung verschafft. Monod war zunächst (1897-1906) Pastor in Rouen. Hier verfasste er seine LizentiatsThese zum Thema der christlichen Hoffnung (1988) und seine Doktorarbeit zum Thema das Gottesreich („Le Royaume“), die 1901 in Paris

¹⁴ Zur Biographie vgl. P. Pouzol, Bio-bibliographie du christianisme social, in: Revue du Christianisme social, 73, année 1965, 199-212.

angenommen wurde. Ab 1906 war er als Pfarrer am Oratoire de Louvre, dem Ort großer Kontroversen zwischen Liberalen und Orthodoxen. Wenig später wurde er bereits Präsident der Union nationale des Eglises réformées de France und erhielt dann auch noch den Lehrstuhl für Praktische Theologie in Paris, den er bis 1937 innehatte, obwohl er seit 1915 Mitglied der Sozialistischen Partei war – immer noch eine Provokation in dieser Zeit. Dass er gleichzeitig eine Gebetsgemeinschaft gründete, zeigt, worum es ihm lebenslang ging: um die Einheit von Spiritualität (Frömmigkeit) und sozialem Engagement. Mit dieser Intention nahm er auch an den Gründungskonferenzen der ökumenischen Bewegung „Life and Work“ in Stockholm 1925 und „Glaube und Kirchenverfassung“ in Lausanne teil.

Die Vision des Reiches Gottes erhält bei Monod eine noch zentralere Stellung als bei Fallot, wie die schon erwähnten Titel seiner beiden wissenschaftlichen Arbeiten sowie von zwei Predigtbänden (*Il régnera*; *L’Evangile du Royaume*) und ein Katechismus (*Que ton regne vienne*) zeigen: „Allein der Begriff des Reiches Gottes bietet einen Rahmen, der umfassend genug ist, um die verschiedenen Elemente der ganzen Wahrheit zu enthalten.“¹⁵

Das Reich Gottes erlaubt es nach Monod, an die kritische prophetische Botschaft des Alten Testaments anzuknüpfen und sie zu aktualisieren. Mit dieser gesamtbiblischen Sicht, die auch einen Schöpfungsbezug impliziert, reklamiert Monod eine biblische Tradition für eine sozialkritische Hermeneutik, was bis in unsere Zeit Wirkungen zeitigt. Die prophetische Tradition verweist auf den Messias und damit auf das messianische Reich Christi, das sich in Person und Werk Jesu bereits verwirklicht hat und auf eine Vereinigung von Himmel und Erde hinausläuft, wie in Christus bereits Menschensohn und Gottessohn vereinigt sind. Die Messianität des Reiches als Hoffnung verpflichtet Kirche und Christenheit zu einem dynamischen Messianismus, der die irdische Gerechtigkeit auf die göttliche Gerechtigkeit hin entwickelt. Die Hoffnung auf Erlösung in einem Jenseits stellt eine religiöse Entfremdung dar, die von der messianischen Reich-Gottes-Hoffnung her als solche aufgedeckt wird.

Obwohl Monod ständig die Untrennbarkeit der spirituellen und der sozialen Veränderung betonte, bleibt unklar, ob er tatsächlich beide Dimensionen im Gleichgewicht halten konnte. Die Menschen bleiben zwar im irdischen Leben der Sünde verhaftet, ein geschichtlicher Fortschrittsoptimismus erscheint daher deplatziert: die endgültige Verschmelzung von Himmel und Erde wird allein von Gott bewirkt werden. Dennoch sollen und können die Christen die Erde

¹⁵ F. Monod, *L’esperance chrétienne*, 291, zit.n. Blaser, *Christianisme*, 107.

im Vorfeld dieser Verschmelzung verwandeln. Wird damit dann eine Annäherung an das Reich Gottes erreicht? Ist die „Heiligung“ (traditionell gesprochen) doch ein Stück Perfektion und erhält der Sozialismus nicht eine religiös-messianische Legitimation? Diese Fragen blieben bei Monod unbeantwortet und brechen im späteren religiösen Sozialismus erneut auf. Fallot unterschied deutlicher als Monod zwischen spirituellen und sozialen Aspekten und konnte daher die Dialektik beider klarer erfassen. Die gemäßigten praktischen Vorschläge von Kooperationen platzieren Fallot unter den Reformern, während Monods Messianismus auch revolutionäre Veränderungen legitimieren könnte. Dass dabei die sozialkritische prophetische Tradition einen höheren Stellenwert erhielt, sollte auch für die spätere sozialkritische Theologie bezeichnend sein.

Der dritte große Promotor des französischen *Christianisme social* war Ellie Gounelle (1865-1950). Mehr als Monod war er zeitlebens Pastor und Prediger, dazu aber noch unermüdlicher Organisator, animateur und Kommentator der Zeitschrift „*Christianisme social*“. Auch er, der aus einer methodistischen Familie stammte, hat seine Bekehrung erlebt, und zwar mit 14 Jahren. Nach einem Studium an der Theologischen Fakultät in Montauban wurde er 1889 Pfarrer in Alès, einer bürgerlichen Kleinstadt in der Nähe von Nîmes, dann in Roubaix, wo er im Arbeiterviertel eine „Solidarität“ gründete.¹⁶ Noch in Alès ist er Tommy Fallot begegnet und von ihm für den *Christianisme social* gewonnen worden. Von 1907 bis 1919 war er dann – wie zuvor Fallot – Pfarrer an der Chapelle du Nord in Paris und gleichzeitig in der Arbeitererevangelisation tätig. Die radikaleren christlichen Sozialisten (Raoul Biville und Paul Perry) wollten ihn auf ihre Seite ziehen, ebenso ihre Gegner, die eine Abhängigkeit von der Sozialistischen Partei befürchteten. Gounelle schloss sich zwar der Union der Christlichen Sozialisten (USC) 1909 an, warnte aber davor, den Sozialismus zu kopieren. Der Sozialismus müsse einen christlichen Stil haben, an einem authentischen christlichen Geist erkennbar sein. Alle seine Aktivitäten und Allianzen hatten zum Ziel, die verschiedenen christlichen Sozialbewegungen, einschließlich der katholischen („*Le Sillon*“) zusammenzubringen. Diese Aufgabe ließ ihm auch während seines Pfarramtes in Saint Etienne (1919-35) keine Ruhe. So gelangte es ihm, mithilfe der Konferenzen von Stockholm (1925: *Liebe und Werk*) und Bergine (1926: Konferenz des französischen *Christianisme*

¹⁶ „Solidaritäten“ waren auf Anregung Fallots als freie Vereinigungen von Arbeitern entstanden. In Roubaix gab es mehrere Aktivitäten in diesem Rahmen: Singen, Gegenseitige Hilfe, Blauer Kreis, Weißer Stern, Nächstenliebe. So in einem Brief vom 15.4.1908, aus dem Blaser, *Christianisme*, 98, zitiert.

social) die leidige Schuldfrage zu regeln, die aufgrund des Versailler Vertrages die Beziehungen zwischen Deutschen und den anderen europäischen Völkern belastete, jedenfalls unter den Christen auf beiden Seiten. Dass der von vielen Antagonismen durchzogene *Christianisme social* als eine Bewegung zusammengehalten werden konnte, ist das historische Verdienst von Ellie Gounelle.

Was sind die Besonderheiten seines theologischen Denkens? Wie bei Monod ist auch bei ihm das Reich Gottes der Schlüsselbegriff, den er allerdings mit dem Vater Unser in Beziehung setzt durch die Bitte „Dein Reich komme“. Durch diesen Bezug auf das christliche Urgebet erhält die innere Vertrauensbeziehung (Beziehung der „Seele“ zu Gott) eine konstitutive Bedeutung für das ganze soziale Engagement. In diese emotionale Beziehung sind die Menschen als Schwestern und Brüder eingeschlossen, da Gott der Vater aller ist. Damit gründete die Solidarität in der Emotionalität des Glaubens. Die glaubenstarke vertrauensvolle Solidarität macht die Besonderheit des sozialen Christentums aus und ermöglicht gleichzeitig eine Unabhängigkeit der Glaubenden der ganzen Welt gegenüber. Der Glaube umfasst durch seinen Bezug auf das Reich Gottes die natürlichen, sozialen, ökumenischen und moralischen Dimensionen. Gounelle spricht daher von integralem Heil (*salut intégral* oder *christianisme intégral*). Hier trifft er sich in der Sache mit Monod, der freilich zwischen Heil und Wohl begrifflich unterschieden hat. Für Gounelle ist das integrale Heil eine Flucht der Gnade Gottes (Eph 6,2), die als Initiative der gerechten Liebe und der intelligenten Aktion im Menschen wirkt. Als solche ist sie eine Aktivität des Heiligen Geistes, die die Menschen auf einen evolutionären und auch revolutionären Weg auf Christus hin wählen lässt, einen Weg des dauernden Kampfes gegen das Böse und die Sünde. Ziel und Vision ist die Umformung der Erde in die Stadt Gottes.

Gounelle gelingt mit Hilfe seines integralen Hilfs- und Gnadenkonzepts – über Monod hinaus – eine christologisch-pneumatologische Verankerung seiner Sozialtheologie. „Der heilige Geist, das ist Gott in seiner Sozialität (*le Dieu social*); so wird bis ins Herz Gottes Jagd auf den Individualismus gemacht.“¹⁷

Eine heilsgeschichtliche Unterscheidung zwischen dem Reich Gottes und dem Reich Christi, die er bei Paulus findet, bewahrt ihn zudem vor sozialromantischem Enthusiasmus. Das Reich Gottes als Synthese zwischen Gottes totaler Souveränität und universeller Solidarität ist noch nicht realisiert, sondern im Werden. Es hat mithin einen theologisch-eschatologischen Charakter. Die geschichtliche Gegenwart ist bestimmt durch die Herrschaft Christi. Sie konsti-

¹⁷ Aus: *Christianisme social* 1952, 141-148, zit.n. Blaser, *Christianisme*, 102.

tuiert die christliche Solidarität und hält sie zusammen („clé de vonté“). Die Herrschaft Christi ist als christlich-soziale Aktivität in der Welt präsent, aber von Sünde und Übel bedrängt. Sie begann schon bei den Propheten des Alten Testaments – hier wieder der gesamtbiblische Bezug – und wurde durch Christus universalisiert. Seitdem „hält der soziale Messianismus einen bestimmten Abstand aufrecht und legt eine Dialektik zugrunde zwischen der Königsherrschaft Gottes (Aktion Gottes) und der Königsherrschaft Gottes auf dem Wege (menschliche Aktion)“,¹⁸ die eben an die widerständigen irdischen Verhältnisse gebunden bleibt.

Entsprechend dieser heilsgeschichtlichen-trinitarischen Konzeption müssen sich nicht nur die Einzelnen persönlich und sozial bekehren, sondern die ganze Kirche. Sie gilt bei der Arbeiterklasse als Hort und Wortführer bürgerlicher Ideen, sie soll aber zu der sozialen „Spiritualität“ wiedergeboren werden, die dem Evangelium entspricht und sie erst „Leib Christi“ sein lässt. Als solche soll sie für die Gesellschaft das sein, was das Gewissen für das Individuum ist: eine Agentur für Liebe und Gerechtigkeit in sozialen und internationalen Fragen. „Der Geist sprengt die Grenzen der kirchlichen Gesellschaft und schickt die Christen in die Welt, in das ganze menschliche Gemeinwesen (en pleine pâte humaine), um hier das Evangelium zu verkündigen und zu verleblichen (incarner).“¹⁹ So ist es Ellie Gounelle nicht nur aufgrund seiner unermüdlichen Aktivität und seiner Beziehungsarbeit gelungen, die Bewegung des sozialen Christentums zusammenzuhalten. Er hat ihr mit seiner trinitarisch-heilsgeschichtlichen Sozialtheologie eine Grundlage geschaffen, auf der sich eine Pluralität sozialchristlicher Konzeptionen verorten konnte, ohne die eigene Identität preiszugeben. Er selbst hat beispielsweise kollektive und kooperative Organisationsformen im ökonomisch-sozialen Bereich nebeneinander oder auch kombiniert für möglich gehalten, freilich einen reinen Materialismus und die Rechtfertigung revolutionärer Gewalt abgelehnt.

Im Zusammenhang einer diakonischen Sozialtheologie liegt die Frage nach der Rolle der Diakonie in einem solchen sozial-christlichen Konzept nahe. Ellie Gounelle ist diese Frage von der „Commission protestante évangélique d’action morale et sociale“ gestellt worden und er hat 1900 mit einem größeren Essay darauf geantwortet.²⁰ Dieser beginnt bezeichnenderweise mit der Feststellung, dass der Umstand, dass die Frage nach der Organisation der kirchlichen Lie-

¹⁸ Blaser, *Christianisme*, 103.

¹⁹ A.a.O., 105.

²⁰ E. Gounelle, *La Réforme du Diaconat*, Vals-Les-Bains 1900.

bestätigung in der Gegenwart erörtert werden müsse, ein Skandal sei. Denn was sei eine Liebestätigkeit wert, die nicht zu einer gerechten Gesellschaft geführt hätte? Wegen der angewachsenen Laster, der systematischen Ausbeutung der Menschen, der Nachlässigkeit und Komplizenschaft der Kirchen müsse man im Jahre 1900 immer noch auf den Geist Gottes und den Tag des endgültigen und universellen Pfingstfestes warten.²¹ In seiner kirchlichen Gegenwart unterscheidet Gounelle drei Gruppen: zum einen die Vertreter des Status quo, die alles für in Ordnung halten. Ihre Kirche will er nicht weiter stören. Die zweite Gruppe sind die Reformisten, die einzelne Probleme erkennen und jedes für sich mit Geduld, Weisheit und vor allem Optimismus lösen wollen. Die dritte Gruppe, zu der er sich selbst zählt, nennt er „Sozialisten“ oder auch „Solidaristen“. Sie haben die grundlegende Einheit aller sozialen, moralischen und religiösen Probleme erkannt und verlangen eine generelle und radikale Lösung, sei sie friedlich oder gewaltsam.²² Aufgabe des Diakonats sei es demnach, gleichzeitig das materielle und moralische Elend der Kirchen zu kurieren.

Zunächst muss die Liebestätigkeit ihren erniedrigenden, routinemäßigen und bürokratischen Charakter verlieren, der die etablierten Almoseneinrichtungen auszeichne. Die Menschen brauchen Zeit, echtes Mit-Leiden, Ermutigung und kluge Beratung, „Gebete und Blumen“, persönliche Nähe und insbesondere „die Träume der christlichen Liebe, kühne Fantasien verbunden mit den Visionen des Reiches Gottes“.²³ In praktischer Hinsicht polemisiert Gounelle gegen die entwürdigende Massenverteilung von Hilfsgütern an Arme und schlägt persönliche und diskrete Formen der Hilfeleistung vor, die die Würde der Armen wahren und ihrem Bedürfnis nach Schönheit und Lebensfreude Rechnung tragen. Kunst und Gesang sollten Hilfsleistungen zu Festen werden. Gounelle fordert in diesem Sinne eine „Poetisierung, eine Moralisierung oder Idealisierung der Liebestätigkeit. Sowohl die Geber (z.B. wohlhabende Kirchenmitglieder) und die Vermittler (Pastoren und Diakone) wie auch die Armen selbst sollen „erleuchtet“ werden.²⁴

Die „Erleuchtung“ der Geber besteht in einer umfassenden Aufklärung über die Situation der bedürftigen Gruppen, über die Gründe für das Zustandekommen dieser Situation sowie über Möglichkeiten und Schwierigkeiten der Hilfe. In diesem Zusammenhang kritisiert Gounelle scharf und auch mit satirischen

²¹ A.a.O., 3.

²² A.a.O., 6.

²³ A.a.O., 7.

²⁴ A.a.O., 11.

Mitteln Oberflächlichkeit, Eitelkeit und das Unterhaltungsgeschäft, das in das Wohltätigkeitswesen seiner Zeit eingedrungen ist. Zur Winterzeit hat die Wohltätigkeit Konjunktur („Monsieur chasse le lièvre, Madame chauffe le pauvre“), im Sommer macht man die Bäder oder die Kurorte im Gebirge auf. Hat nicht jede Saison ihre Vergnügungen?²⁵ Aufklärung und Kritik sind daher die ersten Aufgaben des Diakonats. Was Gounelle hier vorschwebt, ist eine soziologisch und empirisch fundierte Information über alle Felder sozialer Not sowie über die innere Lage der Betroffenen. Diakone und Diakonie – so kann man sagen – sollen die kritischen Sozialexperten der Kirchen sein.

Die Vermittler der Liebestätigkeit, Pastoren und Diakone, sollen vor allem die Ursprünge, die wahre Natur und das apostolische Ideal des Diakonats kennen. Das Wirken des heiligen Geistes ist ursächlich für jede Solidarität und Liebestätigkeit in der Kirche. Es erwächst aus dem Gebet, seine Aufgabe ist sozial, jedoch verbunden mit Evangelisten. Freilich darf die Liebestätigkeit nicht aus religiösem Konformitätsdruck (etwa regelmäßiger Gottesdienstbesuch der Empfänger von Gaben) gebunden werden, sie muss als solche „desinteressiert“ bleiben. Die Auswahl der Diakone soll nach Kenntnissen und Eignung und aus allen gesellschaftlichen Schichten erfolgen, nicht nur wie üblicherweise aus den oberen und mittleren Schichten. Die Diakone sollen eine autonome Gruppe bilden, die nicht von einem Pfarrer, sondern von einem gewählten Laienpräsidenten geleitet wird. Der Pfarrer hat hier nur eine beratende Stimme. Frauen müssen gleichberechtigt zu allen Funktionen des Diakonats zugelassen werden.²⁶ Ziel der Arbeit muss die Ausrottung des Pauperismus, muss das Ende allen Elends sein. Dazu bedarf es einer Bündelung und Vernetzung aller sozialen Aktivitäten, angefangen bei der lokalen Gemeinde über Städte und Regionen hin zu den übergreifenden kirchlichen Verbänden.²⁷ Gounelle schlägt einen

²⁵ A.a.O., 12.

²⁶ A.a.O., 25-31. Gounelle argumentiert hier auf biblischer Grundlage mit der Praxis Jesu und den Frauen, die Paulus nennt, außerdem mit Gal 3,27 f. und 1.Kor 11,11 f. Er polemisiert gegen eine biblizistische Hermeneutik, die keinen Fortschritt über die Zustände des 1. Jahrhunderts hinaus zulassen möchte. Einen getrennten Diakonatsrat von Frauen und Männern möchte er bestenfalls für eine Übergangszeit zulassen.

²⁷ A.a.O., 32 f. Das Problem des Protestantismus in Frankreich war während des ganzen 19. Jahrhunderts seine organisatorische Zersplitterung. Die „Articles organiques“ Napoleons und die darauf fußende staatliche Kirchenpolitik ließen weder die Bildung einer Generalsynode noch eine andere zentrale Autorität zu. Sowohl die Refomierten wie die Lutheraner konnten sich nur regional organisieren und waren auch hier bei allen Maßnahmen von den departementalen Präfekten abhängig.

Kongress des Diakonats in Frankreich und sogar einen „diaconat général“ aller Kirchen Frankreichs vor, um u.a. die Arbeitslosigkeit wirksam bekämpfen zu können. Schließlich fordert er eine Konsumkooperative für ganz Frankreich als diakonische Einrichtung, zunächst für pharmazeutische Produkte, dann aber auch für die Lebensmittel sowie für die Bekleidung. Ziel ist dabei eine möglichst preiswerte Produktion und Verteilung des Lebensnotwendigen.

Gounelle unterscheidet sodann zwischen verschiedenen Gruppen von Arbeitslosen, den Freiwilligen, den Unfreiwilligen und den Kranken. Keine der Gruppen darf fallen gelassen werden, auch nicht besonders lasterhafte oder widerspenstige Zeitgenossen. Erziehung, Selbstorganisation oder direkte Unterstützung, es soll immer nach den geeigneten Maßnahmen gesucht werden, d.h. nach solchen, welche die menschliche Würde wahren bzw. wiederherstellen. Gounelle erkennt auch an, dass es immer eine Kategorie von nicht kurierbaren, von unfähigen, schwachen und mittellos bleibenden Menschen geben wird, denen auch gesellschaftliche Veränderungen nicht mehr helfen können. Hier sollen die Kirchen einfach helfen, und zwar auf die bestmögliche Weise und ohne dass die linke Hand weiß, was die rechte tut.

Auch die Empfänger von Hilfe bedürfen der Erleuchtung. Gounelle scheint sich auch hier Erziehungsaufgaben zu nennen. Auch die Armen sollen lernen, dass Hilfsbereitschaft nicht ausgenutzt werden darf, möglicherweise auf Kosten von noch Ärmeren. Oft müssen sie den Umgang mit geschenkter Hilfe lernen, damit nicht das Prinzip herrscht, was nichts kostet ist nichts wert. Gounelle drängt hier auf Forschungen über Verhaltensmechanismen sowie – wie auch sonst – auf enge Kooperation mit den Betroffenen mit dem Ziel der Aufklärung. Die Armen sollen auch über die Quellen der Hilfe informiert werden und erfahren, dass diese nicht unerschöpflich sind. Schließlich geht es auch darum, ihre Herzen zu gewinnen, und zwar im Sinne einer persönlichen Beziehung wie einer Glaubensbeziehung. Dies setzt die materielle Hilfe voraus, aber die „guten Worte“ sollen folgen. Mit schnellen Erfolgen ist dabei nicht zu rechnen, es bedarf großer Beharrlichkeit und Geduld.

Natürlich stellt sich die Frage – und Gounelle nimmt sie abschließend auf – warum nicht anstelle der Reform des Diakonats im skizzierten Sinn die christliche Wohltätigkeit schrittweise abgeschafft und die gesellschaftliche Gerechtigkeit durch die revolutionäre Veränderung aller Verhältnisse möglichst schnell hergestellt werden soll. Gounelle gibt zwei Antworten. Zum einen verweist er auf die aktuelle Situation, die nicht zu einer Abschaffung des Diakonats ermutigen kann. Er glaubt also nicht an die Erreichbarkeit umfassend gerechter Verhältnisse in absehbarer Zeit. Zum zweiten konstatiert er eine Diskrepanz zwischen „unsren solidarischen Theorien“ und unserer eigenen Praxis, die sich

nicht mit logischen Argumenten auflösen lasse.²⁸ Die Reformen der christlichen Wohltätigkeit drängen sich in der Praxis der Institutionen auf, die er als vorübergehende Institutionen qualifiziert, freilich mit der Zusatzbemerkung, dass dieser Status schon seit 2000 Jahren andauert. Und, fügt er hinzu, jede Form der Liebestätigkeit, so vollkommen oder fehlerhaft sie sei, bleibe eine Propheetie der neuen Gesellschaft, des endgültigen Kommunismus, der Vollendung des Reiches Gottes. Das Almosen wird verschwinden, aber die Liebe ist ewig.

Gounelle will den logischen Widerspruch seiner eigenen Argumentation weder zugunsten eines weltlichen Realismus („in jedem Gesellschaftssystem wird es Ungerechtigkeit und Hilfsbedürftigkeit geben“) noch eines sozialistischen Messianismus auflösen, vermutlich weil er ahnt, dass seine Konzeption eines für Gerechtigkeit und Liebe in der Gesellschaft engagierten, aber transitorischen Diakonats von der Dialektik zwischen Realismus und Messianismus lebt, freilich – dies ist nun eine Interpretation, die den Autor besser verstehen will als er sich selbst verstanden hat – von der Dialektik zwischen einem schöpfungstheologisch begründeten Realismus (Gott wirkt in der Welt auch durch Übel und Sünde) und einem eschatologischen Messianismus (die neue Gerechtigkeit beginnt täglich, bleibt aber unvollkommen, bis sie von Gott her endgültig durchgesetzt wird).

Gegen Gounelle, aber in Unterstützung seines Diakonatskonzepts, halte ich mich an den Realismus des Jesusworts „Arme habt ihr immer bei euch“ (Mt 26,11).²⁹ Mit ihm aber glaube ich an den „vollständigen Triumph des Evangeliums“, an „das mögliche Ende des Bösen, das Ende der Ungleichheiten, das Ende der Laster, das Ende des Elends“ und an die Entfesselung aller Kräfte aufgrund dieses Glaubens. „Die Hoffnung wird zum Koeffizienten aller unserer Energien werden.“³⁰ Dieser Optimismus sei der Nerv seiner Vorschläge zur Reform des Diakonats, stellt Gounelle abschließend fest. Diese den Optimismus tragende Hoffnung kann sich auf Anfänge des Reiches Gottes stützen, die in dieser Welt durch den Diakonats, der geistgewirkten Kooperation zwischen Gott und Mensch bei der sozialen Gestaltung der Lebensverhältnisse hervorgebracht werden.

²⁸ A.a.O., 48 f.

²⁹ A.a.O., 51 bestreitet die Allgemeingültigkeit dieses Satzes.

³⁰ Ebd.

THEODOR STROHM

Christliche Werte – was sind sie heute noch wert?

Paul Philippi zum 80. Geburtstag

Die Ansicht ist heute weit verbreitet, dass sich das Christentum mit seiner spezifischen Weltorientierung, seinen Lebensformen und Werten auf dem Rückzug befindet. Es habe sich gegenüber der darwinistischen Ideologie des Nationalsozialismus und gegenüber der Ideologie des dialektischen Materialismus ebensowenig behaupten können, wie gegenüber der Eigendynamik technischer und naturwissenschaftlicher Revolutionen, die heute im Zeichen der Globalisierung das Gesicht der ganzen Erde prägen.

Paul Philippi, der verehrte Freund und langjährige Direktor des Diakoniewissenschaftlichen Instituts in Heidelberg, hat seine Wirksamkeit weit über die Grenzen Deutschlands hinaus entfaltet. Er hat erst kürzlich rekapituliert, dass selbst in seinem Heimatland Siebenbürgen die gebildeten Schichten frühzeitig eine Art geistige Ehe mit Idealismus und Darwinismus eingegangen seien und mit dieser ideologischen Verknüpfung die moderne Krise der christlichen Ethik auch dort mit verursacht haben. Er hat aber auch darauf hingewiesen, dass unter dem Firnis solcher Entfremdungen echter, glaubwürdiger christlicher Geist lebendig ist, ein Schatz, den es freizulegen und zu hegen gilt. Ich möchte in sieben Punkten auf die mir wiederholt gestellte Frage, die im Thema aufgeworfen wird, einzugehen versuchen.

1. Schon der großartige Physiker Max Born konstatierte am Ende seines wissenschaftlichen Weges „Die Zerstörung der Ethik durch die Naturwissenschaften“. Er sprach vom Zusammenbruch aller ethischen Grundsätze, die sich im Laufe der Geschichte entwickelt und ein lebenswertes Leben gesichert haben. Dies gilt sowohl für Zeiten des Friedens wie des Krieges: „Im Frieden war harte Arbeit das Fundament der Gesellschaft. Ein Mensch war stolz auf das, was er gelernt hatte, und auf die Dinge, welche er mit seinen Händen schuf. Geschicklichkeit und Sorgfalt standen hoch im Kurs.“ Heute hätten Maschinen die menschliche Arbeit entwertet und ihre Würde zerstört. Heute sei ihr Zweck, ihr Lohn das bare Geld. Selbst im kriegerischen Konflikt waren die anerkannten Kennzeichen des Soldaten Stärke und Mut, Großmütigkeit gegenüber dem unterlegenen Feind und Mitleid gegenüber dem Wehrlosen. „Moderne Waffen der Massenvernichtung lassen keinen Raum für irgendwelche sittlich begründeten Einschränkungen und degradieren den Soldaten zu einem technischen Mörder.“

Unübersehbar befinden sich auch die Kirchen in einer Krise. Hierzu äußerte sich Limburgs Bischof Franz Kamphaus. Die Kirche sei „offenkundig in einer tiefgreifenden Krise.“ „Unwiederbringlich vorbei“ seien die Voraussetzungen für die bisherige Gestalt der Kirche. Es sei keine „hausgemachte“ Krise der katholischen Kirche, sondern eine fundamentale Gotteskrise. Eine „diffuse Gottgläubigkeit“ werde von der Gesellschaft toleriert, aber kein Glaube „mit Konsequenzen, mit klaren Forderungen, die die eigenen Lebenskreise stören“. Er rief die Katholiken zu „Echtheit und Glaubwürdigkeit“ auf. Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt die European Values Study (EVS). Der Jesuitenpater Prof. Jan Kerkhofs SJ (Leuven) fasste die Ergebnisse folgendermaßen zusammen: „In dem traditionellen Spannungsfeld zwischen der Immanenz und der Transzendenz Gottes scheint der Europäer mehr und mehr zum Verfechter der Immanenz, ja sogar eines Agnostizismus religiöser Färbung zu werden. Bloß eine kleine Minderheit erwartet von den Kirchen Europas eine Lösung ihrer Probleme. Die Mehrheit jedoch erwartet noch immer Hilfe beim Suchen nach einer Antwort auf die Sinn-Fragen, wie auch auf die Herausforderungen, welche etwa die Armut, der Rassismus und die Ungerechtigkeit für sie bedeuten. Anders gesagt: einen aktualisierten und glaubwürdigen Prophetismus, als Diakonie der Glaubensgemeinschaft für eine verwirrte und heimlich doch Hoffnung suchende Welt.“

2. Es kann nicht darum gehen, ein vorneuzeitliches Wertesystem zu restaurieren, in dem die Mündigkeit des Menschen, seine Freiheit und Chance zur Selbstbestimmung, rückgängig gemacht werden, alte Bindungen einfach wieder hergestellt werden und somit der Säkularisierungsprozess insgesamt diskreditiert wird. Legitim ist aber die Erwartung, dass insbesondere die Ursprungsgeschichte des Christentums Intentionen und Kriterien enthält, die heute von handlungsorientierender und gemeinschaftsbildender Relevanz sind. Es ist der Problemdruck der Gegenwart und zukunftsbezogener Richtungsorientierung, der die Aufnahme von Impulsen des christlichen Ethos akut werden lässt.

Beispiele solcher Richtungskriterien sind:

- Die *Aufforderung, Solidarität und Verantwortung* für den Mitmenschen zu übernehmen, denn nur mit dem Mitmenschen gemeinsam kommt der Mensch zum Heil.
- Die *Berufung zur Freiheit und Mündigkeit* emanzipiert vom heteronomen Umgang mit dem Gesetz und den Zwängen der Umwelt (Gal 3,23-5,1).
- Das Kriterium *Dienst* wird an die Stelle der Herrschaft des Menschen über den Menschen und die Stelle der Gewalt (Mk 10,42 f.) gesetzt.
- Ebenso steht im Mittelpunkt die *Hilfe für Schwache und Schutzbedürftige durch Aufrichtung des Rechts*.

Diese Richtungskriterien entsprechen der Bewegung von Gottes Liebe in der Welt. Die *Liebe* ist die Zusammenfassung aller Kriterien. Diese stehen in vielfacher Hinsicht im Widerspruch zu den vorherrschenden Tendenzen und Wertsystemen der Gegenwart. Gleichwohl bewahren die Christen und die christliche Gemeinde durch ihre Konkretisierung ihre spezifische Weltverantwortung. Es ist Aufgabe der Kirchen, solche Richtungskriterien in ihrer Gegenwart zur Geltung zu bringen und zugleich einem neuen Verständnis des Lebens, aber auch von Politik und öffentlichen Institutionen Nachdruck zu verleihen.

3. Der Glaube ist gestaltende Kraft, die von der Selbstkundgabe Gottes in Christus ausgeht und alle Dimensionen der Wirklichkeit berührt. Aufgabe der Christenheit, d.h. der Kirche, der Gruppen, der Einzelnen ist es, mit ihrer auf den Glauben bezogenen Vernunft ihre Lebenspraxis zu prüfen und so zu verändern, dass sie am besten den Intentionen des Glaubens entspricht und so das Gute verwirklicht.

Die Erfahrungen der weltlichen Wirklichkeit drängen widerständig, antagonistisch und oft undurchsichtig auf den Menschen ein und fordern sein Urteil, seine Stellungnahme und sein Handeln zur Weltveränderung heraus. In der christlichen Gemeinde und im Einzelnen stoßen diese Herausforderungen auf die Impulsivität des Glaubens und des von ihr geleiteten Gewissens. Dieser Zusammenstoß ist die Grunderfahrung christlicher Praxis; ihn methodisch zu durchdenken, ist Aufgabe der theologisch-ethischen Reflexion.

Evangelische Ethik wird vor dem Hintergrund des bisher Dargelegten als Ethik der Verantwortung zu charakterisieren sein. Soll der Begriff der Verantwortung nicht zur Leerformel erstarren, so bedarf es der lebendigen Willensbildung, um deutlich zu machen, wie in jeder Generation ein verpflichtendes Verständnis geweckt wird, was z.B. heute „verantwortliche Elternschaft“, „verantwortliche Partnerschaft“, „Verantwortung in der Wirtschaft“ und in analogen Lebensbereichen bedeutet. Christliche Ethik sieht weder die menschlichen Verhältnisse noch das Verhältnis von Mensch und Natur als ein selbstverständliches und harmonisches Gleichgewicht, sondern häufig als Felder von Konflikten, die durch die Schuld des Menschen verschärft werden. In diesen Konflikten sollen Menschen verantwortliche Konfliktregulierungen finden und verwirklichen. Dies gilt nicht zuletzt auch für den Umgang mit der Tierwelt, der häufig rücksichtslos selbstsüchtige Gewalt angetan und unnötige Opfer auferlegt wird, die ihre kreatürliche Angst steigert. Es gehört aber zur Verantwortung des Menschen, dass er der Kreatur in ihrer Angst und Not zum Helfer bei ihrem Freiwerden von tödlicher Knechtschaft wird (vgl. Röm 8,19).

4. Wir sollten nicht übersehen, dass diese in Auswahl genannten Richtungskriterien durchaus ihre innere Kraft und Tragfähigkeit erwiesen haben. Die Er-

klärung der Menschen- und Bürgerrechte, die am 10. Dezember 1948 durch die Generalversammlung der Vereinten Nationen verabschiedet wurde, enthält wesentliche Elemente der christlichen Ethik. Der Katalog der Grundrechte in unserem Grundgesetz von 1949 ist nicht nur kompatibel mit den christlichen Werten, sondern hebt diese in den Rang einklagbarer Rechte. Die in Art. 1 GG angesprochene Unverletzbarkeit der Würde des Menschen ist Auslegungskriterium für die gesamte Verfassung und bedarf der strengsten Interpretation und immer neuen Sinnerfüllung in jeder neuen Generation.

Zwei Beispiele möchte ich geben, um die enge Bindung des Grundgesetzes an die christliche Ethik zu zeigen:

a. Der Sonntag gehört zu den wichtigen Beiträgen des Christentums, zur Kultur unserer Gesellschaft. Das Grundgesetz schützt den „Sonntag als Tag der Arbeitsruhe und der seelischen Erhebung.“ Sonntagsarbeit ist deshalb nur in ausdrücklich festgelegten und begründeten Ausnahmefällen möglich. Die Kirchen haben einer Aushöhlung dieser Grundsätze in mehreren Stellungnahmen entschieden widersprochen. Mehr als zwei Drittel der Bevölkerung lehnen z.B. eine Ausweitung der Ladenöffnungszeiten am Sonntag ab. Die Wahrung des gemeinsamen Ruhetages ist in den Zehn Geboten fest verankert. Der Sonntag hat für Christen seine herausragende Bedeutung als Tag der Auferstehung Christi gewonnen.

b. Im Einklang mit der „Unverletzbarkeit der Menschenwürde“ schützt das deutsche Embryonenschutz-Gesetz (13.12.1990) den menschlichen Embryo von seinem Beginn an ohne jede Einschränkung – im Gegensatz zum britischen „Human Fertilisation and Embryology Act“ (1990). Die Schutzwürdigkeit, die der Person zukommt, wird mit unbedingter Gültigkeit auch auf den Embryo bereits in seinem frühesten Stadium als totipotente befruchtete Eizelle übertragen, weil dem Embryo das reale Vermögen zukommt, Person zu sein. Damit wird – nach dem gegenwärtigen Forschungsstand – sowohl das therapeutische als auch – wie ebenso in Großbritannien – das reproduktive Klonen beim Menschen untersagt. Damit ist zweifellos die ethische Diskussion keineswegs zu Ende, wie wir es täglich der Zeitung entnehmen können.

Neuer ist die „Charta der Grundrechte der Europäischen Union“, die unter dem Vorsitz von Roman Herzog in einer hochrangigen Kommission formuliert und ratifiziert worden ist. Ein Auszug aus der Präambel lautet: „Die Völker Europas sind entschlossen, auf der Grundlage gemeinsamer Werte eine friedliche Zukunft zu teilen, indem sie sich zu einer immer engeren Union verbinden.“

In dem Bewusstsein ihres geistig-religiösen und sittlichen Erbes gründet sich die Union auf die unteilbaren und universellen Werte der Würde des Menschen, der Freiheit, der Gleichheit und der Solidarität. Sie beruht auf den Grundsätzen

der Demokratie und der Rechtsstaatlichkeit. Sie stellt die Person in den Mittelpunkt ihres Handelns, indem sie die Unionsbürgerschaft und einen Raum der Freiheit, der Sicherheit und des Rechts begründet.

Die Union trägt zur Erhaltung und zur Entwicklung dieser gemeinsamen Werte unter Achtung der Vielfalt der Kulturen und Traditionen der Völker Europas sowie der nationalen Identität der Mitgliedstaaten und der Organisation ihrer staatlichen Gewalt auf nationaler, regionaler und lokaler Ebene bei.¹

Auch ohne den ausdrücklichen Bezug auf Gott oder das christliche Erbe trägt die neue Verfassung in ihren Grundwerten der christlichen Ethik explizit Rechnung.

5. Die Grundwerte, auch wenn wir sie aus dem christlichen Glauben herleiten, entheben uns nicht der Notwendigkeit, in den unterschiedlichen Lebensbereichen: Individuelle Lebensführung, Partnerschaft, Familie, Erziehung, Arbeit und Wirtschaft, Gesundheit und medizinischer Fortschritt usw. zu Lösungen zu kommen, die der christlichen Verantwortung angemessen sind. Die EKD hat zu den meisten Themen in Denkschriften Stellung genommen und auch immer wieder Kontakt zur katholischen Kirche hergestellt. Herausragendes Beispiel ist das Sozialwort der Kirchen „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“² (1997), in dem sie ein Bekenntnis zum Sozialstaat und zur sozialen Marktwirtschaft abgelegt und Vorschläge zur Reform und Konsolidierung unterbreitet haben. Dabei wurde dem Thema Arbeit und der Überwindung der Arbeitslosigkeit besondere Aufmerksamkeit gewidmet.

Zum Lebensschutz haben sich die Kirchen wiederholt dezidiert geäußert. Das Dilemma um die Schwangerschaftskonfliktberatung hat bekanntlich die katholische Kirche in besondere Bedrängnis gebracht. Die evangelische Kirche hat zwar implizit akzeptiert, dass in besonderen medizinischen und sozialen Notlagen Abtreibungen, das heißt „Tötung werdenden Lebens“ – zwar „rechtswidrig“ aber „straffrei“, so das Urteil des Bundesverfassungsgerichts – nicht verhindert werden können. Beide Kirchen aber haben deutlich gemacht, dass Christen sich durchaus über das „ethische Minimum“ der staatlichen Gesetzgebung hinaus in ihrem – am Glauben orientierten – Gewissen zu einem Lebensschutz ohne Einschränkung verpflichtet wissen können.

¹ Präambel der Charta der Grundrechte der Europäischen Union, proklamiert in Nizza am 7. Dezember 2000, vgl. www.datenschutz-berlin.de/recht/eu/ggebung/charta.htm.

² Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland (Gemeinsame Texte 9), Hannover/Bonn 1997.

Ähnliches gilt auch für das Verständnis „verantwortlicher Partnerschaft und Ehe“. Wir haben zwar ein relativ liberales Scheidungsrecht, das – mit seiner Anknüpfung an die faktische Zerrüttung der Ehe – der Wirklichkeit angepasst wurde. Es wäre auch utopisch zu glauben, in christlichen Ehen kämen nicht auch schwere Konflikte und Zerrüttungen vor. Aber hier steht die Frage nach der „Solidarität im Konflikt“ auf der Tagesordnung. Das heißt: Es sind Lösungen zu suchen, die den gegenseitigen Respekt vor der Würde des anderen wahren sowie die Rechte und die Würde der Kinder achten und diese über die jeweiligen individuellen Bedürfnisse stellen.

6. Als hochaktuelle Beispiele möchte ich auf zwei kirchliche Stellungnahmen zur Lage der Landwirtschaft hinweisen. Bereits 1984 erschien die Landwirtschaftsdenkschrift der EKD,³ die den Ernst der Lage damals bereits hinreichend beschrieben hat. Sie hat deutlich gemacht, „dass den großen Herausforderungen heute nur mit einschneidenden und umfassenden Lösungen begegnet werden kann, die nicht mehr lange auf sich warten lassen dürfen. Alle gesellschaftlichen Gruppen werden ihren Beitrag dazu leisten müssen.“ Sie hat bereits damals auf die Gefahr aufmerksam gemacht, dass die in der landwirtschaftlichen Produktion tätigen Menschen – bei aller notwendigen Anpassung an die technisierte Produktion – leicht zum Instrument einer der Verfügung entzogenen wirtschaftlichen Sachgesetzlichkeit werden können. Diese „kann den Menschen zur Sache, zum Teilstück einer Apparatur machen. Der Mensch aber soll diese Welt als eine menschliche Welt gestalten.“

Dies gilt insbesondere im Umgang mit den Tieren. Diese sind nach christlichem Schöpfungsverständnis Mitgeschöpfe des Menschen. Seit 1986 ist – auch als Folge dieser Denkschrift – die Wertschätzung der Tiere als Mitgeschöpfe, deren Leben und Wohlbefinden zu schützen ist, auch im Tierschutzgesetz § 1 verankert. Im Bürgerlichen Gesetzbuch gilt das Tier seit 1990 nicht mehr als bloße „Sache“, sondern hat einen eigenen rechtlichen Status. Nach biblischem Zeugnis sind auch die Tiere in den Bund mit Gott (Gen 9) und in die Erwartung einer endzeitlichen Vollendung der Schöpfung (Röm 8) eingeschlossen. Gott erlöst die Schöpfung, nicht nur den Menschen. Es geht dabei auch um ein „versöhntes Miteinander“ von Mensch und Tier.

Kürzlich hat die Deutsche katholische Bischofskonferenz gemeinsam mit dem Rat der EKD eine neue Denkschrift zur Lage der Landwirtschaft: „Neu-

³ Landwirtschaft im Spannungsfeld zwischen Wachsen und Weichen, Ökologie und Ökonomie, Hunger und Überfluss. Eine Denkschrift der Kammer der EKD für soziale Ordnung, hg. v. Kirchenamt i.A. des Rates der EKD, Gütersloh 1984, ⁷1987.

orientierung für eine nachhaltige Landwirtschaft“ herausgegeben.⁴ Dort wird das christliche Ethos nicht nur konkretisiert, sondern genaue Überlegungen zur praktischen Umsetzung angestellt. Es heißt dort:

„Für Christinnen und Christen ist die Welt mit ihren Tieren und Pflanzen mehr als ein Rohstofflager, mehr als Material für menschliche Zwecke. Sie ist in ihrer Dynamik und Vielfalt Schöpfung Gottes und Ort seiner Gegenwart, die immer dann sichtbar wird, wenn der Mensch seinen Mitmenschen und Mitgeschöpfen in Achtung und Liebe begegnet. Diese Grundperspektive christlicher Schöpfungsverantwortung darf auch im landwirtschaftlichen Umgang mit Tieren nicht aus dem Blick geraten.“ (Zif. 52)

Gegenüber brutalen Gewohnheiten der Massentierhaltung wird das Kriterium der Tiergerechtigkeit hervorgehoben: „Mit dem Kriterium der Tiergerechtigkeit wird beschrieben, in welchem Maß bestimmte Haltungsbedingungen dem Tier die Voraussetzungen zur Vermeidung von Schmerzen, Leiden oder Schäden sowie zur Sicherung von Wohlbefinden bieten. Anhaltspunkte hierzu könnten sein: Ruhe-, Ausscheidungs-, Ernährungs-, Fortpflanzungs-, Fortbewegungs-, Sozial-, Erkundungs- und Spielverhalten. Kriterien, die sich auf diese Aspekte beziehen, muss in Zukunft bei Zertifizierungs- und Genehmigungsverfahren unbedingt Rechnung getragen werden.“ (Zif. 55)

Ich habe aus diesen kirchlichen Stellungnahmen kurz zitiert, um deutlich zu machen, dass christliche Wertvorstellungen, wenn sie eingebracht werden, durchaus zur Änderung des Verhaltens der Konsumenten (siehe Schweiz), der Produzenten, aber auch der Gesetzgeber (in Europa) beitragen können.

7. Schließlich erhebt sich heute die Frage, wie junge Menschen zu einem eigenen Werteverhalten und Werturteil befähigt werden. Vor allem die mit der zunehmenden Individualisierung einhergehenden Lebensbedingungen führen dazu, die Frage nach der Vermittlung „sozialer Verantwortung“ als Bildungsaufgabe neu zu stellen.

Folgte man den Äußerungen der pessimistischen Jugend- und Gesellschaftskritik, so wäre das Thema „Soziales Lernen“ ebenso zentral notwendig wie chancenlos. Wenn, wie oft behauptet, keine Gemeinde, kein Milieu, keine Familie, kein Beruf, keine Beziehung, keine Geschlechtsrolle, kein Glaube oder Weltanschauung mehr eine Heimat bieten oder der Lebensgeschichte Kontinuität verleihen, dann entsteht – so wird diagnostiziert – eine Seelenlage, die das

⁴ Neuorientierung für eine nachhaltige Landwirtschaft. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland (Gemeinsame Texte 18), Hannover/Bonn 2003.

„Ich“ als eine Art Großbaustelle, in der ständig neue Gebäude angefangen, selten aber vollendet werden, erscheinen lassen. Ulrich Beck⁵ sagt: „Es ist oder wird ganz unklar, ob Individuen ein oder mehrere Leben, ein oder mehrere Identitäten haben oder leben sollen oder wollen.“ Individualisierung beschreibt Beck in drei Dimensionen: als Herauslösung aus historisch vorgegebenen Sozialformen und -bindungen im Sinne traditioneller Herrschafts- und Versorgungszusammenhänge (Freisetzungsdimension); als Verlust an traditionellen Sicherheiten im Hinblick auf Handlungswissen, Glauben und leitende Normen (Entzauberungsdimension), als Entwicklung neuer Formen eigenverantworteter sozialer Einbindung in Wahlverwandtschaftsfamilien, sozialen Netzen etc. (Kontroll- und Integrationsdimension).

Die Konsequenz solcher Ausgangsbedingungen ist, dass wachsende Defizite in den integrativen Lebensformen und sozialen Erfahrungsbereichen nur durch gesellschaftlich geförderte Netzwerkstrukturen, bürgerschaftliches Engagement und Einübung in Verantwortung überwunden werden können. Die 13. sog. Shell-Jugendstudie im Jahr 2000 hat die Einstellungsmuster Jugendlicher zu wichtigen Lebensfragen anschaulich herausgearbeitet. Wenn man davon ausgeht, dass sich Heranwachsenden die Auseinandersetzung mit Fragen des Sozialen heute nicht mehr ungeplant und nebenbei vermittelt, wird eine systematische Form des inszenierten Lernens des Sozialen notwendig durch eine Bereitstellung von Orten, Formen und Inhalten dieses Lernens. Es wird also konsequent danach zu fragen sein, wie junge Menschen an dieses Thema des Erwerbs notwendiger sozialer Kompetenz herangeführt werden. Mit der Vermittlung sozialer Kompetenz ist das ‚Verstehbarmachen‘ und ‚Erfahrbarwerden‘ der elementaren Bedeutung der Solidarität für den Zusammenhalt einer Gesellschaft gemeint. Der Weg dahin muß soziale Begegnungen ermöglichen, soziale Erst-erfahrungen im Umgang mit anderen Menschen praktisch wie reflexiv eröffnen, soziale Anregungsmöglichkeiten bieten. Das heißt: die umfassende Auseinandersetzung mit Fragen des Sozialen und der gesellschaftlichen Solidarität müssen sozusagen „von Amts wegen“ systematisch gefördert und sekundär ermöglicht werden.

Das Diakoniewissenschaftliche Institut in Heidelberg hat gemeinsam mit Verantwortlichen der katholischen Kirche ein landesweites „Projekt diakonisch-sozialen Lernens“ angeregt und in zahlreichen privaten und staatlichen Schulen erprobt. Die Elisabeth-von Thadden-Schule in Heidelberg übernahm eine Art

⁵ Ulrich Beck/Wilhelm Vossenkuhl/Ulf E. Ziegler, *Eigenes Leben. Ausflüge in die unbekannte Gesellschaft, in der wir leben*, München 1995.

Vorreiterrolle und Erprobungsfunktion. Die Landesregierung Baden-Württemberg hat die Initiatoren des Projekts daraufhin beauftragt, in allen Teilen des Landes Lehrerfortbildungen mit dieser Thematik zu veranstalten und sämtliche Schullektoren über diese Innovation zu informieren. Es wird also deutlich, dass die Kirchen nicht nur in ihren Stellungnahmen, sondern ganz konkret im Angebot ihrer Lebensformen die für das menschliche Leben unentbehrlichen christlichen Werte in aktueller Form vermitteln sollen und können.

Fazit: Die Christen und ihre Kirchen stehen heute immer häufiger ratlos vor der Frage, „was sollen wir tun?“ angesichts von komplexen Problemlagen und Sachzwängen, die ihre Sachwerte in sich tragen und sich nur schwer beeinflussen lassen. Die Debatte um die Folgen der Globalisierung macht dies besonders anschaulich. Dabei wird sichtbar, dass die Besinnung auf christliche Werte nicht einfach als ein Rückgriff auf eine stets verfügbare Wertehierarchie zu begreifen ist, vielmehr geht es um den Prozess der Urteilsgewinnung, der ein hohes Maß an Konsensfähigkeit und sachgerechtem Urteilvermögen erfordert. Der biblische Anhaltspunkt für dieses Verfahren findet sich in der Ermahnung des Apostels Paulus in Röm 12,1 ff.: „Gleicht Euch nicht dieser Welt an, sondern wandelt Euch und erneuert Euere Vernunft, damit Ihr zu prüfen vermögt, was der Wille Gottes ist, was ihm gefällig ist, das Gute und Vollkommene.“

Diese Ermahnung hat es in sich, enthält sie doch eine zentrale Aussage über die biblische, die neutestamentliche Ethik. Dass dem Menschen die Vernunft (*nous*) gegeben wurde, damit er prüfen kann, was das Gute und Zutragliche für den Menschen und das menschliche Zusammenleben ist, dieser Gedanke entspricht ganz der Tradition der zeitgenössischen griechischen Philosophie. Ganz ungrüchisch ist aber die Vorstellung, dass die Vernunft erneuert werden könne. Dieser Gedanke ist spezifisch christlich. Er setzt voraus, dass Gott selbst mit seiner Botschaft neu schaffend in dieser Welt wirkt und insbesondere den Menschen erneuern will. Paulus setzt dabei alles auf die Erneuerung der Vernunft. Sie soll befähigt werden zu prüfen, was Gottes Wille ist, sowohl bezogen auf das Gute und Vollkommene generell und dann bezogen auf die jeweilige Entscheidungssituation.

Wir wissen aus bitteren Erfahrungen, wie schwer sich die Christenheit mit dieser Aufgabe getan hat und heute unter dem Problemdruck hochkomplexer Entscheidungsfragen in den angewandten Wissenschaften und einer globalisierten Welt erst recht tut. Noch immer wird von der Theologie erwartet, dass sie in der Lage ist, methodisch zusammenhängend plausibel und nachvollziehbar zu explizieren, was unter den gegenwärtigen kirchlichen, sozialen, politischen und geistigen Lebensbedingungen als der aktuelle Sinn des Handelns Gottes und der daraus resultierenden Antworten und Verhaltensweisen der Menschen

anzusehen ist. Sie muss – auch kritisch – hinterfragen, wie weit kirchliches Reden und Verhalten in der Gegenwart dem ursprünglichen Sinn und dem in die Zukunft weisenden Verheißungscharakter der biblischen Botschaft entspricht. Allerdings bedarf es dazu Verfahren des interdisziplinären Dialogs und der Rückbindung an den Erfahrungsbestand der Christenheit, die dazu führen, adäquate Rückfragen an die biblische Botschaft zu richten.

Als Theologie und Kirche in der Gefahr standen, in den Sog der rassistisch-völkischen Weltanschauung mit ihren Werten gezogen zu werden, da gelang es der in Barmen versammelten Bekenntnissynode 1934, den Sinn der paulinischen Ermahnung wieder auf den Punkt zu bringen. Es ist der Problemdruck der Gegenwart und zukunftsbezogener Richtungsorientierung, der die Aufnahme von Impulsen des christlichen Ethos akut werden lässt. Um dieser Aufgabe gerecht zu werden, müssen die vorhandenen Organe der Gemeinden und der Kirchen, wie z.B. Kirchentage, Kammern als Beratungsorgane des Rates der EKD und Kommissionen, aber auch die Theologischen Fakultäten auf den Prüfstand gebracht werden. Es gilt, neue Verfahren zu entwickeln, die ein fundiertes Arbeitverhältnis zur Wirklichkeit auf breiterer Basis hervorrufen und das Urteilsvermögen der Glieder der Gemeinden stärken. Der Aufruf zur Erneuerung ist also in diesem umfassenden Sinne zu begreifen.

2. Diakoniewissenschaft im Dialog mit den Aufgaben der Diakonie

VOLKER HERRMANN

Diakonie im Spannungsfeld von Markt, Sozialpolitik und Nächstenliebe Menschengerechte Diakonie als Aufgabe der Diakoniewissenschaft¹

1. Einleitende Überlegungen zum Spannungsfeld von Markt, Sozialpolitik und Nächstenliebe

Man könnte fragen: Ist das eine umgedrehte Reihe geschichtlich herrschender Paradigmen? Nächstenliebe war vorgestern – „das ist doch tiefstes 19. Jahrhundert“, Sozialpolitik war gestern – „das war das 20. Jahrhundert in seinen besten Zeiten“, heute ist Markt – „wer im 21. Jahrhundert bestehen will, muss sich für den Markt aufstellen“.

Mit allen drei Begriffen verbinden sich auch negative Emotionen: Für manche ist „Nächstenliebe“ Ausdruck utopischer Sozialromantik fern von jeder Vernunft und Realität, für andere ist Sozialpolitik Sinnbild kollektiver Fremdbestimmung des freien Menschen und für die dritten ist der Markt der Ausbund allen Übels.

Aber alle drei sind Steuerungsmomente Sozialer Arbeit. Auf den Bereich der Sozialen Arbeit bezogen heißt das letzte Schreckgespenst dann: Der Markt bringe die Ökonomisierung des Sozialen. Aber das trifft die Sache nicht. Mit Ökonomie hatte Soziale Arbeit schon vorher zu tun. Verändert hat sich, dass an die Stelle sozialpolitischer Steuerungsmomente immer öfter Wettbewerbsmomente treten. Markt und Wettbewerb wird zunehmend *die* Regulierung zugetraut und überlassen, die vorher durch politische Willensbildung geprägt war.

Mit Hilfe des Subsidiaritätsprinzips war in den 1960er Jahren ein politisch gewollter und zugleich auch finanziell abgesicherter Raum für die Erbringung Sozialer Arbeit entstanden bzw. weiter entwickelt worden.²

¹ Der Vortrag wurde am 16. Dezember 2003 im Rahmen des Berufungsverfahrens „Evangelische Theologie/Schwerpunkt Diakoniewissenschaft“ an der Evangelischen Fachhochschule Darmstadt gehalten und im Rahmen der gemeinsam vom Diakonischen Werk Bremen und dem Diakoniewissenschaftlichen Institut Heidelberg in Bremen veranstalteten Tagung „Diakonische Identität im Sozialen Wandel“ vom 5.-6. Februar 2004. Der Vortragsstil wurde beibehalten.

² Auf den Zusammenhang von Sozialpolitik und Nächstenliebe haben z.B. Ursula Schoen mit ihrer Studie über Subsidiarität und Renate Zitt mit ihrer Arbeit über Theodor Lohmann hingewiesen. Vgl. Ursula Schoen, Subsidiarität. Bedeutung und Wandel des Be-

Seither haben sich zahlreiche grundlegende Konstanten verändert. Der steigenden Finanzknappheit wird seltener durch neue Regulierungsmodelle entsprochen, sondern weit stärker mit Sparpaketen und Deregulierungsmodellen begegnet, bei denen dem Wettbewerb eine schöpferische und gestaltende Bedeutung zugemessen wird, ohne dass dies zuvor wirklich konzise begründet zu werden brauchte. Der Einsatz z.B. von Qualitätsmanagement oder die Entwicklung von Leitbildern ermutigen anscheinend dazu, auch andere Modelle, die vor Jahren in der Industrie z.B. in der Autoreifenproduktion hilfreich waren, nun ebenso ohne größeres Nachdenken auf die Soziale Arbeit zu übertragen.

Nächstenliebe wird von den Vertretern des Marktgedankens als Wettbewerbsvorteil gesehen, den es einerseits zu einer Marke zu gestalten gilt, mit dem sich andererseits die Motivation der Mitarbeitenden sowie die korporative Identität leichter erzielen lassen. Eigentlich grenzt der Einsatz von Nächstenliebe schon wieder an unlauteren Wettbewerb.

Unabhängig von Markt und Sozialpolitik hat Nächstenliebe als Steuerungsmoment in den letzten zwei Jahrzehnten in der Tat auch neue Handlungsfelder entwickelt, zum Teil fernab von sozialpolitischen Forderungen oder Marktorientierung, etwa den Bereich von Sterbebegleitung und Hospizarbeit, die Praxis des „Kirchen-Asyls“ oder das Modell der „Vesper-Kirchen“.

2. Diakonie im Spannungsfeld von Markt, Sozialpolitik und Nächstenliebe

Das skizzierte Spannungsfeld bringt tatsächlich auch die Diakonie in eine Spannungssituation. Um dies aufzuzeigen, möchte ich Diakonie mit einigen Zahlen versuchen konkreter zu beschreiben. Dabei typologisiere und überspitze ich in meiner Darstellung bewusst auf das beschriebene Spannungsfeld hin.

Ich beginne in der Reihenfolge der Begriffe hinten, bei der Nächstenliebe. Zum Diakonischen Werk der Evangelischen Kirche von Deutschland gehörten am 1. Januar 2002³ über 3.600 Selbsthilfegruppen, dort arbeiteten ca. 450 hauptamtliche Mitarbeitende in Vollzeit und 615 in Teilzeit. Das sind zusammen nicht einmal 1.070 Menschen, von über 452.000 Menschen, die in der Diakonie

griffs in der katholischen Soziallehre und in der deutschen Sozialpolitik (Neukirchener Theologische Dissertationen und Habilitationen 13), Neukirchen-Vluyn 1998; Renate Zitt, „Zwischen Innerer Mission und staatlicher Sozialpolitik.“ Der protestantische Sozialreformer Theodor Lohmann (1831-1905). Eine Studie zum sozialen Protestantismus im 19. Jahrhundert (VDWI 10), Heidelberg 1997.

³ Einrichtungsstatistik. Stand 1.1.2002 (Diakonie. Statistische Informationen 01/03), Stuttgart 2003.

hauptamtlich in Voll- oder Teilzeit beschäftigt sind. Zur Diakonie in Deutschland gehören aber auch rund 18.000 evangelischen Kirchengemeinden mit mehr oder minder diakonisch ausgeprägten Strukturen. In diesen Bereichen wirkt auch die Mehrheit der geschätzt etwa 400.000 diakonisch ehrenamtlichen Mitarbeitenden. Nach den aktuellen Zahlen der Evangelischen Kirche von Deutschland gibt es in ihrem Bereich ca. eine Million Ehrenamtliche, 700.000 Frauen und 300.000 Männer;⁴ die Statistik des Diakonischen Werkes bietet hinsichtlich der Geschlechter leider keine Angaben. Diesen Bereich von diakonischen Selbsthilfegruppen und Gemeindediakonie könnte man als Basis- oder Gemeinde-Diakonie bezeichnen.

Bei einer Typologisierung ist dem Begriff Sozialpolitik die Ebene der 90 Fachverbände des Diakonischen Werkes zuzuordnen, die jeweils handlungsfeldbezogen die Interessen der angeschlossenen Einrichtungen vertreten. In diese Kategorie gehören aber auch die Hauptgeschäftsstelle des Diakonischen Werkes der EKD in Berlin und Stuttgart sowie in Brüssel, die 24 gliedkirchlichen Diakonischen Werke (sowie acht Freikirchen) und dann die Diakonischen Werke auf den Ebenen von Kirchenkreis, Stadtkirchengesamtgemeinden etc. Sie vertreten diakonische Arbeit im europäischen Rahmen sowie im Gegenüber zur Bundespolitik, zu Landesregierungen, Landkreisen und Kommunen etc. Ein konkretes Hilfeangebot stellen die über 6.100 Beratungsstellen und ambulanten Dienste mit insgesamt 48.000 Mitarbeitenden dar. Diese Diakonie-Struktur ließe sich als anwaltschaftliche bzw. als sozial- oder gesellschaftspolitische Diakonie bezeichnen.

Dem Bereich Markt ließen sich idealtypisch die rund 17.000 weiteren stationären Einrichtungen sowie tages- und teilstationären sowie die ambulanten Dienste zuzuordnen. Hier arbeiten ca. 398.000 Menschen in Voll- oder Teilzeit. Von den 17.000 Einrichtungen haben sich wiederum ca. 75 Einrichtungen zum „Verband diakonischer Dienstgeber in Deutschland“ zusammengeschlossen. Diesen 75 Einrichtungen gehören ca. 175.000 Mitarbeitende an, also 44 % aller hier Beschäftigten, durchschnittlich ca. 2.300 je Einrichtung, während die restlichen ca. 17.000 Einrichtungen durchschnittlich 13 Mitarbeitende umfassen. Die von-Bodelschwingschen Anstalten Bethel sind mit Abstand die größte Einrichtung Europas und vermutlich weltweit, mit Erträgen im Bereich einer 3/4 Milliarde Euro und ca. 12.800 Mitarbeitenden. Nur zum Vergleich: Die 23 Gemeinschaften, die dem „Verband der Evangelischen Diakonen- und Diakoninnengemeinschaften in Deutschland“ angehören umfassen insgesamt ca.

⁴ Siehe www.ekd.de.

8.600 Mitgliedern. Dieser Bereich der Träger diakonischer Einrichtungen ließe sich als unternehmerische Diakonie beschreiben.

Die kurze Skizze zeigt, wie strukturell breit gefächert diakonische Arbeit heute geschieht, das ließe sich auch an der Vielgestalt der Rechtsformen zeigen. Eine derart gestaltete Diakonie ist in dem genannten Spannungsfeld von Markt, Sozialpolitik und Nächstenliebe in der Gefahr, sich aufgrund der von außen einwirkenden Kräfte aufzuschaukeln. Die Diakonie befindet sich zurzeit sozusagen im Elch-Test. Die Gefahr besteht nicht nur, dass Diakonie sich überschlägt, sondern auch, dass die drei von mir idealtypisch skizzierten Formen diakonischer Arbeit auseinander gerissen werden, sich verselbständigen und nur die jeweils eigene Form als die wahre Diakonie angesichts der gegenwärtigen und zukünftigen Herausforderungen anerkennen können.

Diese Spannungen und Gefahren sind auch schon mit Händen zu greifen. Als Beispiel verweise ich auf den Bericht, den Diakonie-Präsident Jürgen Gohde im Oktober 2003 vor der Diakonischen Konferenz, also dem Bundestag der Diakonie, in Speyer gegeben hat: Gohde unterscheidet zwar nur zwei Formen der Diakonie, fordert diese aber eindringlich auf, „die unproduktive Entgegensetzung von anwaltschaftlicher und unternehmerischer Diakonie zu vermeiden. Beide diakonischen Ansätze haben ein und denselben diakonischen Auftrag.“ Die Diakonie könne sich „künftig keine falschen Alternativen leisten“, sondern brauche „innerdiakonische Solidarität.“⁵

Es kann nicht wirklich verwundern: Diakonie und Kirche sind ein Spiegel der Gesellschaft, auch innerhalb der Diakonie muss zur innerdiakonischen Solidarität eigens aufgefordert werden. Soweit so gut, aber was heißt das konkret? Im Folgenden möchte ich drei diakonietheologische Kriterien entfalten, an denen sich diakonische Arbeit m.E. zu orientieren hat. Die Auseinandersetzung mit diesen Kriterien ist zugleich auch ein Teil des Beitrags der Theologie als Bezugswissenschaft im Rahmen des Studiums der Sozialen Arbeit, zumal an einer Evangelischen Fachhochschule.

3. Die Option für die Armen und das Recht auf Teilhabe

Zuerst die Frage: Was ist eine Option? Option lässt sich in unserem Kontext als Vorentscheidung in dreierlei Hinsicht verstehen:

⁵ Jürgen Gohde, Pflicht zum Risiko? Bericht des Präsidenten vor der Diakonischen Konferenz vom 14. bis 16. Oktober 2003 in Speyer (Diakonie Korrespondenz 04/2003), Stuttgart 2003, 8.

1. Sie hat die Funktion eines erkenntnisleitenden Interesses. Jede Gesellschaftsanalyse und jede Meinungsumfrage wird durch solche Vorentscheidungen angeregt und mitgeprägt. Optionen prägen also das Sehen, die Wahrnehmung.

2. Optionen prägen aber auch das Urteilen. Sie haben den Charakter von Entscheidungen existentieller Tragweite. Theologisch gesprochen sind es existentielle Glaubensentscheidungen aufgrund verdichteter persönlicher Erfahrungsgewissheit.

3. Optionen haben auch die Funktion, Handlungen anzuleiten und zu orientieren. Als regulative Normen oder Basisregeln sollen sie im Konfliktfall einer Grundverständigung handelnder Subjekte dienen.

Die Option für die Armen stammt aus der Praxis lateinamerikanischer Basisgemeinden. In den 1990er Jahren haben der Caritaswissenschaftler Hermann Steinkamp⁶ und später der Diakoniewissenschaftler Gerhard K. Schäfer aufgezeigt, dass in der Option für die Armen die Beobachtung einer „fehlenden Teilhabe“ vorausgesetzt ist. Diese kann als Brückenbegriff dienen, um die Einsichten aus dem lateinamerikanischen Kontext auf unsere Verhältnisse zu beziehen. „Fehlende Teilhabe meint die Ausgrenzung von Menschen aus wirtschaftlichen und sozialen, kulturellen und politischen Entwicklungen einer Gesellschaft.“⁷

Zur Option für die Armen gehört deren biblisch-theologische Begründung: „Gott ist der Bundesgenosse derer, die mit leeren Händen dastehen. Der Grundzug der biblischen Überlieferung ist Gottes Eintreten für die Entrechteten und Bedrängten, ist Gottes Eingehen in die Bedingungen der Armen, ist Gottes Solidarität mit den Menschen und zwar vorrangig mit den Armen. Die Option für die Armen ist zunächst und in fundamentaler Weise Gottes Option.“⁸ Gottes Schalom zielt nicht auf den Reichtum weniger, sondern auf die Teilhabe aller. Ziel ist ein Wirkungskreis des Segens, eine Entfaltung von Lebensmöglichkeiten. Die besondere Nähe Gottes zu den Schwachen zieht sich auch durch das Leben und die Verkündigung des Jesus von Nazareth. Und kreuzestheologisch zeigt sich, „dass Gott in Christus nicht nur *Mensch* geworden ist,

⁶ Hermann Steinkamp, *Solidarität und Parteilichkeit. Für eine neue Praxis in Kirche und Gemeinde*, Mainz 1994.

⁷ Gerhard K. Schäfer, *Die Option für die Armen als Herausforderung für die Diakonie und Sozialethik*, in: Arnd Götzelmann/Volker Herrmann/Jürgen Stein (Hg.), *Diakonie der Versöhnung. Ethische Reflexion und soziale Arbeit in ökumenischer Verantwortung*, Stuttgart 1998, 204-215: 206.

⁸ Ebd.

sondern dass Gott, mehr noch, sich in ihm als ein *Armer* zeigt.⁹ Auch die Rede vom Weltgericht in Mt 25 – „was ihr diesen meinen geringsten Brüdern [und Schwestern] getan habt, habt ihr mir getan“ – zeigt, dass sich Gott mit den Armen identifiziert. Nach Heinz-Dietrich Wendland entwickelt sich gerade aus der doppelten Präsenz Christi die Spannung, aus der sich Diakonie speist: Einerseits ist Christus präsent in seiner Gemeinde, in ihren diakonischen Charismen, auf der anderen in „der verborgenen Präsenz desselben Christus als des in den Tiefen des Weltelends und des Weltleidens in eigener Person verborgen anwesenden und anzutreffenden Herrn der Welt.“¹⁰ Gott identifiziert sich hier gerade nicht mit den Helfern, sondern mit den Hilfsbedürftigen, eine für manche Helferphantasie sehr interessante Stelle.

Option für die Armen versteht sich nicht als Ausschluss anderer gesellschaftlicher Gruppen, sondern nur als vorrangige Option auf dem Weg universeller Solidarität. Es ergibt sich „indirekt eine Option für die Reichen“,¹¹ „und zwar insofern, als die Reichen eingeladen und aufgefordert sind, sich auf einen Prozess der Umkehr einzulassen, in dem sie aus Egoismus und Gewalt befreit werden [...] zu einem Leben in teilender Gemeinschaft“.¹²

Die Option für die Armen ist eine partizipative Option, was durch das Wörtchen „für“ leicht mißverstanden werden kann. Der Sozialethiker Heinrich Bedford-Strohm benennt in seiner Studie „Vorrang für die Armen“ die intendierte Richtung: „Die Option für die Armen kommt erst da zu ihrem eigentlichen Sinn, wo dem Handeln *für* die Armen ein Gefälle zum Handeln *mit* den Armen und schließlich zum Handeln der Armen *selbst* innewohnt. [...] Stellvertretung ist nur da wirklich Stellvertretung, wo sie das Ziel verfolgt, sich überflüssig zu machen.“¹³

Wenn wir bei dem Spannungsfeld von Markt, Sozialpolitik und Nächstenliebe bleiben, möchte ich der Option für die Armen nicht – wie leicht zu vermuten wäre – eine Aktualisierung aus dem Bereich Nächstenliebe zuordnen,

⁹ Heinrich Bedford-Strohm, Vorrang für die Armen. Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit (Öffentliche Theologie 4), Gütersloh 1993, 297.

¹⁰ Heinz-Dietrich Wendland, Christos Diakonos, Christos Doulos. Zur theologischen Begründung der Diakonie (1962), in: Volker Herrmann (Hg.), „Liturgie und Diakonie“. Zu Leben und Werk von Herbert Krimm (DWI-Info Sonderausgabe 3), Heidelberg 2003, 110-122: 115.

¹¹ Clodovis Boff/Jorge Pixley, Die Option für die Armen (Bibliothek Theologie der Befreiung), Düsseldorf 1987, 150.

¹² Schäfer, Option, 207.

¹³ Bedford-Strohm, Vorrang, 198.

sondern aus dem Bereich Markt: Das Diakoniewerk einer Stadt in Niedersachsen hat 1997 eine Seniorenwohnanlage mit 188 Luxus-Senioren-Appartements eröffnet, die bis zu 2.500 Euro reine Monatsmiete einbringen sollten. Auch vier Jahre später waren nur 60 der Wohnungen vermietet. Um die Weiterarbeit der Diakonie in dieser Stadt mit 13 Einrichtungen und rund 1.200 Mitarbeitenden sicherzustellen, hat die hannoversche Landeskirche inzwischen aus ihrem entsprechenden Notfonds drei Millionen Euro als Soforthilfe beigesteuert.

Aus der Option für die Armen hätte sich bei der Planung des Projekts die Frage ergeben müssen: Besteht für die Diakonie die Notwendigkeit, Angebote im hochpreisigen Segment vorzuhalten? M.E. hätte die Diakonie vielmehr das ethische Angebot für begüterte Menschen eröffnen können, mit Hilfe zusätzlicher von ihnen fest zugesicherter Leistungen einen Solidarbeitrag für die Gemeinschaft aller BewohnerInnen zu liefern. Angesichts der immer noch anstehenden zu vererbenden Milliarden könnte dies für den Einzelfall ein interessantes Angebot sein, vor allem wenn z.B. gar kein Erbe vorhanden ist.

Was die Unterstützung durch den Notfonds angeht, so ist deutlich zu fragen: Gehen diese drei Millionen Euro z.B. der Gewährleistung kirchlich-diakonischer Beratungsstellen verloren? Fehlt dann das Geld z.B. für eine am Bedarf – und das heißt ja doch am Markt – orientierte Schuldnerberatung, für Projekte mit Langzeitarbeitslosen oder für die Arbeit mit Menschen ohne Wohnsitz?

4. „Gemeinschaftstreue“ und soziale Gerechtigkeit

Im Alten Testament ist die Option für die Armen eingebettet in einen weiteren Zusammenhang, nämlich in den der *zedaka*, was in deutschen Bibeln meist mit Gerechtigkeit übersetzt wird. Aber das trifft die Sache nicht wirklich, passender wäre „Gemeinschaftstreue“ (Klaus Koch). Ein Mensch, der als *zādāk* bezeichnet wird, befindet sich nicht „einer absoluten Norm“ gegenüber, „an der er gemessen wird (Gebot, Gesetz, Idee des Rechtes o.ä.)“, sondern er bewährt sich in den Gemeinschaftsverhältnissen, in denen er sich befindet: „Familie, Sippe, Stamm, Volk, Staat sowie in der alles übergreifenden Bindung an Gott.“¹⁴ Wenn man es in diesem relationalen Sinn versteht, macht es auch wieder Sinn, hier von sozialer Gerechtigkeit zu sprechen.

¹⁴ Winfried Thiel, Gerechtigkeit als Gemeinschaftsgemäßheit. Alttestamentliche Perspektiven, in: Peter Dabrock/Traugott Jähnichen/Lars Klünnert/Wolfgang Maser (Hg.), Kriterien der Gerechtigkeit. Begründungen – Anwendungen – Vermittlungen, Gütersloh 2003, 19-29 20.

Erlauben Sie mir die Aktualisierung zum Thema soziale Gerechtigkeit bereits jetzt einzuschieben. Sie bezieht sich auf die Sozialpolitik und ist ganz kurz: Soziale Gerechtigkeit war und ist ja ein wichtiges Diskussionsthema der letzten Jahre und Monate. Der Begriff der Gemeinschaftstreue wirft m.E. ein eigenes Licht auf Unternehmungen wie die „Operation sichere Zukunft“ der hessischen Landesregierung. Eine Privatisierung der sozialen Risiken sowie ein „Ausbau der Sicherheits- und Ordnungspolitik“ spalten eine Gesellschaft und lassen sich schwerlich als gemeinschaftstreue Maßnahmen begreifen.

Das Problem mit der Gerechtigkeit in der Theologie ist, dass es kein exklusiv biblisches oder christliches Konzept von Gerechtigkeit gibt, geschweige denn Einigkeit über entsprechende Interpretationen.¹⁵ Benennen möchte ich aber doch noch den eschatologischen Horizont, etwa nach dem 2. Petr (3,13): „Wir warten aber eines neuen Himmels und einer neuen Erde nach seiner Verheißung, in welchen Gerechtigkeit wohnt.“ Theologisch gilt es zu unterscheiden zwischen den Bemühungen um soziale Gerechtigkeit in der bestehenden Welt und der Gerechtigkeit des Reiches Gottes. Christliche Existenz – so der Wirtschaftsethiker Arthur Rich – „ist Existenz im Vorletzten, aber so, dass sie sich im Vorletzten vom Anruf des Letzten, des ‚Eschatons‘ bestimmen und bewegen lässt.“¹⁶ Unter eschatologischer Perspektive ist Gerechtigkeit als Prozess zu verstehen, der Christen zu Kritik und verantwortlicher Gestaltung der Gesellschaftsprozesse herausfordert.

5. Menschenwürde – Seinsbestimmung und Gestaltungsaufgabe

Hinter der biblischen und theologischen Fundierung von Gerechtigkeit steht „das fundamentale Lebensrecht“¹⁷ jedes einzelnen Menschen, das ihm vom Schöpfer geschenkt und in der Erlösung bestätigt wird. Diesem Lebensrecht entspricht die Würde jedes einzelnen Menschen. Im Begriff der Menschenwürde verbergen sich für unseren Zusammenhang zwei wichtige Momente: Würde

¹⁵ Vgl. u.a. Rolf Kramer, Soziale Gerechtigkeit – Inhalt und Grenzen (Sozialwissenschaftliche Schriften 18), Berlin 1992; Wolfgang Huber, Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik, Gütersloh 1996; Franz Segbers, Die Hausordnung der Tora. Biblische Impulse für eine theologische Wirtschaftsethik, Luzern 1999; Peter Dabrock/Traugott Jähnichen/Lars Klünnert/Wolfgang Maser (Hg.), Kriterien der Gerechtigkeit. Begründungen – Anwendungen – Vermittlungen, Gütersloh 2003.

¹⁶ Arthur Rich, Wirtschaftsethik. Grundlagen in theologischer Perspektive, Gütersloh 1987, 132.

¹⁷ Christofer Frey, Art. Gerechtigkeit, in: Evangelisches Soziallexikon. Neuausgabe, Stuttgart 2001, Sp. 570-577: 573.

ist eine personale Eigenschaft, „die dem Menschen unabhängig von seinem Tun, von den ihn umgebenden gesellschaftlichen Verhältnissen zukommt.“ „Zum anderen stellt Würde eine Gestaltungsaufgabe der Menschen dar, ihre Lebensweise“, ihr Verhalten „so zu gestalten, das es ihrer Würde entspricht.“¹⁸ Es handelt sich also um eine Seinsbestimmung und eine Gestaltungsaufgabe. Beides wird auch deutlich in dem Satz des Leitbildes Diakonie: „Menschen können zwar würdelos handeln, aber dennoch ihre Würde nicht verlieren“.¹⁹

Und es folgt dann auch die theologische Begründung der Würde, die ihren Grund in der Relation zu Gott, in der bedingungslosen Annahme durch ihn hat. Im Leitbild heißt es folgendermaßen: „weil Gott in Jesus Christus den Menschen auch in seinem tiefsten Scheitern angenommen hat.“²⁰ Damit ist der Mensch zugleich in seinem Wesen als relational bestimmt, seine Würde aber nicht an Eigenschaften oder Fähigkeiten gebunden. „Eigenschaften oder Fähigkeiten, Vernunft und Autonomie können geschwächt werden oder verloren gehen. Zum Wesen des Menschen, dessen Würde unverletzlich, zugleich aber zu schützen ist, gehört [...] gerade das Fragile und Fragmentarische.“²¹ „Die dem Menschen durch Gott zugesprochene Würde findet ihre Entsprechung darin, dass Menschen untereinander sich Würde zuschreiben.“²²

Von Immanuel Kant stammt bekanntlich der Satz, dass im „Reich der Zwecke alles entweder einen Preis oder eine Würde“ habe. Er folgerte daraus: „Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als *Äquivalent*, gesetzt werden; was dagegen über allen Preisen erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde.“²³ Da der Mensch keine vertauschbare Ware ist, ist er demnach „außerhalb des Reiches der Nützlichkeit und der Notwendigkeit.“ Aber die Realität in der sozialen und diakonischen Arbeit sieht anders

¹⁸ Ingolf Hübner, Wert und Würde des Menschen – ethisches Denken und Handeln in der Diakonie, in: Theologisches Gespräch: Die diakonische Gemeinde, Beiheft 3, Kassel 2001, 3-22: 5.

¹⁹ Leitbild Diakonie – damit Leben gelingt!, in: Herz und Mund und Tat und Leben. Grundlagen, Aufgaben und Zukunftsperspektiven der Diakonie. Eine evangelische Denkschrift, Gütersloh³1998, 76-80: 77.

²⁰ Ebd.

²¹ Hübner, Wert, 5.

²² Reiner Anselm, Jenseits von Laienmedizin und hippokratischem Paternalismus. Theologisch-ethische Überlegungen zum Problem der Selbstbestimmung in der Medizin, in: Zeitschrift für medizinische Ethik 45. 1999, 91-108: 103.

²³ Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785/86), in: Immanuel Kant. Werke in zehn Bänden, hg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. 6, Wiesbaden/Darmstadt 1956, 68.

aus, besonders wenn der Mensch z.B. auf fremde Hilfeleistungen angewiesen ist: „Die Achtung seiner Würde ist in abhängiger Situation auf doppelte Weise gefährdet. Zum einen können ökonomische Interessen, d.h. marktbezogene Verwertungen, die Überhand gewinnen. Zum anderen kann die Würde von innen her untergraben werden, wenn Abhängigkeiten die Ausgangsrelation der Würde und der Selbstbestimmung verdecken.“²⁴

Auf das Spannungsfeld von Markt, Sozialpolitik und Nächstenliebe und jetzt speziell auf die Nächstenliebe bezogen, bedeutet dies, dass nicht jede gutgemeinte Barmherzigkeit oder Nächstenliebe mit der Menschenwürde konform geht, vor allem nicht, wenn die Mitmenschen z.B. als unmündige Hilfeempfänger behandelt werden.²⁵ Um der Menschenwürde gerecht zu werden, gilt es tiefer zu sehen, als nur auf das Handicap oder die Verhaltensauffälligkeit. Diesen Punkt trifft die Aussage eines Mitarbeiters in der Behindertenhilfe einem Besucher gegenüber: „Nach einiger Zeit sieht man nicht mehr die Behinderung, sondern entdeckt den Menschen.“²⁶

6. Zu Aufgabe und Grenze von sozialer und diakonischer Arbeit

Aufgabe von sozialer wie diakonischer Arbeit ist es m.E., „anderen zu helfen, ein eigener Mensch zu sein.“²⁷ Es gibt ganz verschiedene Lebensumstände, die jeweils eine auf Person und Situation abgestimmte Assistenz benötigen. Aber unabhängig davon ist generell jeder Mensch auf die Hilfe anderer angewiesen, um ein eigener Mensch zu werden.

Zur Menschenwürde gehört weiterhin, dass alle Menschen „endliche, verletzte und gefährdete Menschen“ sind.²⁸ Menschliches Leben ist durch seine – mit Henning Luther gesprochen – „prinzipielle Fragmentarität“ gekennzeichnet.²⁹ Und genau hier liegt die Kraft christlicher Auferstehungshoffnung, die

²⁴ Hübner, Wert, 7.

²⁵ Michael Welker, „Brennpunkt Diakonie“, in: Michael Welker (Hg.), Brennpunkt Diakonie, Neukirchen-Vluyn 1997, 1-12: 9.

²⁶ Wolfgang Huber, Den Menschen entdecken. Zukunftsaufgaben der Diakonie, in: Michael Welker (Hg.), Brennpunkt Diakonie, Neukirchen-Vluyn 1997, 39-47: 39.

²⁷ A.a.O., 40.

²⁸ Ebd.

²⁹ Nachweis Henning Luther, Identität und Fragment. Praktisch-theologische Überlegungen zur Unabschließbarkeit von Bildungsprozessen, in: Ders., Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992, 160-183, vgl. auch Gunda Schneider-Flume, Leben ist kostbar. Wider die Tyrannei des gelingenden Lebens (Transparent 66), Göttingen 2002.

„Bruchstückhaftigkeit als Teil und Kennzeichen menschlichen Lebens anzunehmen“, wie es im Leitbild Diakonie heißt.³⁰

Wolfgang Huber hat einmal dem Modell des olympischen Menschen, das er orientiert sah „am makellosen, jugendlichen, leistungsfähigen Sieger“, ein „im wesentlichen männlich geprägtes Modell“³¹, das jesuanische Modell des Menschen gegenübergestellt: Eine Lebenspraxis, die die Begrenztheit und Verletzlichkeit des Menschen ernst nimmt, die dazu ermutigt, die Endlichkeit des eigenen wie fremden Lebens anzunehmen und die „allen – unabhängig von Alter oder Geschlecht, von Staatsangehörigkeit oder Religion, von Leistung oder Verdienst – die gleiche Würde“ zu erkennt.³² In diesem Sinne ist das verkürzte Motto, das ich einmal auf einem Aufkleber gesehen habe, ein eminent theologischer und anthropologischer Satz: „Mach’s wie Gott, werd’ Mensch“.³³

7. Diakoniewissenschaft vom Menschen aus oder Diakoniebetriebslehre

Zum Abschluss möchte ich mein Verständnis kontrastieren mit einer aktuellen diakoniewissenschaftlichen Veröffentlichung: Arme habt ihr allezeit! Ein Plädoyer für eine armutsorientierte Diakonie, von Steffen Fleßa.³⁴

Er fordert eine Diakoniebetriebslehre entsprechend einer Bankbetriebslehre oder einer Industriebetriebslehre und entwickelt auch ein Zielsystem, das auf eine strikte Armutsorientierung der Diakonie weist. Innerhalb von fünf bis zehn Jahren werden alle diakonischen Einrichtungen aus wirtschaftlichen Gründen an private Anbieter übergegangen sein oder von Betriebswirten streng betriebswirtschaftlich geführt werden. Ihren Auftrag einer armutsorientierten Arbeit müsse die Diakonie deshalb dadurch nachkommen, dass sie alle Betriebe verkaufe, die nicht armutsorientiert handelten, um mit dem Erlös Stiftungen zu gründen, die sich dann der armutsorientierten Diakonie widmeten. Am Schluss des Buches schränkt er seinen Vorschlag dadurch ein, dass er schreibt: „Es gibt kaum Statistiken über die Kundengruppen diakonischer Sozialleistungsunternehmen, der Führungsstil wurde kaum wissenschaftlich untersucht, und selbst die finanzielle Situation der meisten Einrichtungen bleibt obskur.“³⁵

³⁰ Leitbild Diakonie, 76.

³¹ Huber, Menschen, 42.

³² Ebd.

³³ Am Rande darf ich darauf verweisen, dass auch die biblische Geschichte vom barmherzigen Samariter zugleich die Erzählung des zweimaligen „Scheiterns“ von Helfern ist.

³⁴ Steffen Fleßa, Arme habt ihr allezeit. Ein Plädoyer für eine armutsorientierte Diakonie, Göttingen 2003.

³⁵ A.a.O., 172.

Abgesehen davon, dass ich den Eindruck habe, dass Fleßa die Diakonie vor allem mit dem Verband diakonischer Dienstgeber und insbesondere den Evangelischen Krankenhäusern³⁶ gleichsetzt, würde sein Vorschlag bedeuten, dass sich Diakonie aus ihrer sozialstaatlichen Aufgabe zurückzieht, um das Feld sozialer Arbeit dem Markt und Wettbewerb zu überlassen. Unabhängig von begründeten Einzelfällen, wäre fraglich, wie sein Konzept des Verkaufs zu vollziehen sei und inwiefern diese Stiftungen von den Gemeinden getragen würden oder ob sie sich nicht von Kirche separieren.

Die Wirklichkeit sieht so aus, dass es in Nordelbien bereits einen Kirchenkreis gibt, der seine diakonische Arbeitsfelder an das Deutsche Rote Kreuz abgegeben hat, aber um damit den kirchlichen Sparvorgaben zu entsprechen. Dass Diakonie eine Wesens- und Lebensäußerung der Kirche ist und bleibt, ist eine grundlegende Zukunftsaufgabe von Diakoniewissenschaft. Diakoniewissenschaft muss der differenzierten Realität des Menschen und der Diakonie gerecht werden; es ist zu vereinfacht, wenn sie dazu da wäre, um Diakonietriebswirten ihre Leitbilder an die Hand zu geben und alles weitere der Betriebswirtschaft zu überlassen.

³⁶ Dies mag damit zusammenhängen, dass er bis 2003 Professor für Betriebswirtschaftslehre, insbesondere Krankenhausmanagement an der EFH Nürnberg, war. Inzwischen lehrt er Internationale Gesundheitsökonomik am Heidelberger Institut für Tropenhygiene und Public Health. Fleßa stellt seine These in den globalen Kontext. Darauf kann hier leider nicht weiter eingegangen werden.

JUTTA SCHMIDT

Parteiliche Frauenprojekte in der Diakonie – ein Praxisbericht¹

Aktuelle parteiliche Frauenprojekte sind im Fluss – sie sind keinesfalls schon Zeitgeschichte und ihre Würdigung kann allenfalls nur vorläufig sein. Und dennoch möchte heute zwei dieser Projekte vorstellen, die gemeinsam haben, dass sie aus einer praktischen Zusammenarbeit zwischen Kirche und Diakonie entstanden sind und diese Zusammenarbeit zur Bedingung haben. Es kommt mir darauf an zu zeigen, welche Rolle Diakonie und mit ihr Kirche im sozialen Wandel für Frauen in unserer Gesellschaft spielen kann – und m.E. spielen muss. Bei den beiden Projekten handelt es sich erstens um Hilfe für Schwangere in Not und zweitens um Beratungs- und Betreuungsprojekt für Betroffene von Menschenhandel und Zwangsprostitution. Zum ersten Projekt:

1. Hilfe für Schwangere in Not – ein Netzwerk entsteht

Anfang 2001 begann in der Bremer Bürgerschaft die Diskussion um Anonyme Geburten und die Frage, ob nicht auch Bremen eine Babyklappe brauchen würde.

In einem Antrag der Fraktionen der CDU und SPD wurde die Frage nach den bestehenden Hilfesystemen für Schwangere und Mütter mit Neugeborenen in Bremen gestellt und zugleich ein Prüfauftrag für die Einrichtung eines wie es im Antrag heißt „Babyfensters“ erteilt. Ferner beantragten die Fraktionen, dass sich Bremen für eine Veränderung des Personenstandsgesetzes auf Bundesebene einsetzen solle, um die Meldefrist für Geburten zu verlängern. Damit sollte Frauen nach einer Geburt mehr Zeit zu Beratung und Entscheidung über den Verbleib des Kindes ermöglicht werden.

Zugleich wurde an die Bremische Evangelische Kirche die Frage herangetragen, ob nicht sie und die Diakonie Trägerin einer solchen Einrichtung sein könnten. An die Kirche wendete man sich, weil es ein Bewusstsein dafür gab, dass bei diesem Thema ethische Implikationen zu berücksichtigen waren. Kirche – und Diakonie galten hier als Fachadresse.

¹ Der Vortrag wurde im Rahmen des Bremer Seminars „Soziale Identität im Wandel“ des DWI am 5. Februar 2004 gehalten.

Mit der Diskussion um die Gründung einer Babyklappe stellte sich Bremen in eine Reihe vieler Städte in Deutschland, die zum selben Zeitpunkt das Thema berieten.

Für Norddeutschland sind hier die umstrittene Einrichtung Sterni-Park in Hamburg und die Gründung des Netzwerkes Mirjam der Evangelische Kirche in Hannover vom März 2001 zu nennen.

Die Bremer Evangelische Kirche rief daraufhin Fachleute aus röm.-katholischer, evangelischer Kirche, Diakonie und Caritas zu einem Gespräch zusammen. Die Experten und Expertinnen aus Kirche, Caritas und Diakonie kamen zu durchaus unterschiedlichen Einschätzungen:

- Großes Interesse hatten alle an einer guten Vernetzung der bestehenden Beratungsangebote und eines möglichst rund um die Uhr erreichbaren Krisentelephons.
- Deutlich wurde, dass ein Babykörbchen bestehende Hilfs- und Beratungsangebote für Schwangere und junge Mütter keinesfalls ersetzen, sondern allenfalls ergänzen könnte.
- Eine Hilfe für die vorgestellte Zielgruppe der Schwangeren in Not müsste niedrigschwellig kommuniziert und ortsnah sein.
- Eine anonyme Geburt erschien damals als sinnvolle Alternative bzw. mögliche Ergänzung zum Angebot eines Babykörbchens.

Für problematisch wurde gehalten,

- Dass die Diskussion um Babyklappen zum damaligen Zeitpunkt in der Bundesrepublik in einer Weise geführt wurde, dass es nahezu unmöglich schien, sich gegen eine solche Einrichtung auszusprechen.
- Ferner wurde bemerkt, dass die Fallzahlen (für Bremen sprach man von vier Fällen in den vergangenen Jahren) so niedrig seien, dass die Frage nach Aufwand und Ertrag gestellt werden musste.
- Der Erfolg der Einrichtung eines Babykörbchen würde ferner erheblich davon abhängig sein, dass es wirklich gelänge, die Zielgruppe auf dieses Angebot aufmerksam zu machen. In aller Deutlichkeit wurde darum die Situation der in Not geratenen Frauen beleuchtet, soweit das aufgrund der wenigen vorhandenen Informationen zu diesem Thema möglich schien.

Die Vertreterinnen und Vertreter von Kirchen, Caritas und Diakonie einigten sich darauf, das Thema weiter zu bearbeiten mit dem Ziel, die Vernetzung auch mit nichtkirchlichen Einrichtungen auszubauen.

Schneller als von allen Beteiligten gedacht, kam es dann zu einer bilateralen Übereinkunft zwischen der Stadt Bremen und dem katholischen St. Joseph-Stift Bremen, dass dort eine Babyklappe eingerichtet werden würde.

Damit schien noch bevor die Vernetzungsarbeit von Kirche, Caritas und Diakonie begonnen hatte, schon die Problemlösung auf dem Tisch zu sein, was einige Irritationen hervorrief.

Die Frage war, ob es weiteren Handlungsbedarf gäbe. Die bisher an der Diskussion Beteiligten entschieden sich, dass eine bessere Vernetzung der bestehenden Hilfeangebote zum Wohl der Frauen sinnvoll wäre. Dabei standen besonders folgende Aspekte im Vordergrund:

- Ein Babykörbchen muss immer die letzte und eigentlich unmögliche Möglichkeit für Frauen in Not darstellen. Deshalb ist zu prüfen, wie im Vorfeld betroffene, gefährdete Frauen von Hilfsangeboten erfahren können.
- Der Aufbau eines Hilfetelefon wurde als wichtige Ergänzung der bestehenden Möglichkeiten angesehen und sollte weiter in den Blick genommen werden.
- Angesichts der Tatsache, dass anonyme Geburten in der öffentlichen Diskussion inzwischen in die Kritik geraten waren, bestand auch hier weiterer Beratungsbedarf.

In einem kleinen Arbeitskreis mit Vertreterinnen aus Kirche und Diakonie werden bis heute die praktische Fragen bearbeitet und Vorschläge erstellt, die dann mit einem halbjährlich tagenden runden Tisch abgestimmt werden. An diesem runden Tisch sind inzwischen neben Kirchen, Caritas und Diakonie auch pro familia, der Senator für Arbeit, Frauen, Gesundheit, Jugend und Soziales sowie die Adoptionsvermittlung und die Familienhebammen im Gesundheitsamt Bremen vertreten.

Das langfristige Ziel des Arbeitskreises ist es, ein tragfähiges Netzwerk zwischen allen für die Hilfe um die Geburt herum zuständigen Beratungsstellen und anderen Institutionen zu schaffen.

Auf dem Weg dorthin gibt es verschiedene Teilziele:

1. Die Arbeitsgruppe hat die Bedingungen für eine Notrufnummer für Schwangere geprüft. Ziel einer solchen Notrufnummer ist es, ein niedrigschwelliges anonymes Hilfsangebot zu haben, das Betroffenen oder Interessierten den Weg zu den für ihre Situation passenden Hilfsangeboten weist.

In diesem Zusammenhang hat sich der Arbeitskreis auch über die Arbeit des Netzwerkes Mirjam der Evangelischen Kirche und Diakonie Hannovers informiert. Die Idee, eventuell mit dem Notruftelefon von Mirjam zu kooperieren, erwies sich als nicht durchführbar. Aber auch eine eigene Bremer Lösung konnte nicht verwirklicht werden, da der Aufwand derzeit zu groß und der Kostenbedarf für die Einführung eines solchen Notruftelefons zu hoch ist. Sollte

das Netzwerk zustande kommen, wird aber über die Möglichkeiten des Notruftelefons nochmals zu beraten sein.

2. Öffentlichkeitsarbeit über die bestehenden Hilfeangebote: Neben den bestehenden Flyern, mit denen sich die Beratungseinrichtungen selbst vorstellen oder in denen sie summarisch aufgeführt werden, hat der Arbeitskreis ein Flugblatt entwickelt, das sowohl in Papierform als auch über Internet sehr kurz die wichtigsten Hilfsmöglichkeiten zusammenfasst.

Damit sollte zugleich die Vernetzung der Hilfseinrichtungen vorangebracht werden. Alle im Flyer aufgeführten Einrichtungen sind über den Arbeitskreis und das Vorhaben informiert und werden zum Runden Tisch eingeladen.

Die Realisierung des Flyers erwies sich als unglaublich aufwändig, er wird nach zweijähriger Arbeit in diesem Februar der Öffentlichkeit vorgestellt werden.

3. Die Praxiserfahrungen der Fachfrauen im Arbeitskreis zeigen, wie sehr angesichts des sozialen Wandels eine Vernetzung sinnvoll ist. Es gibt in Bremen keine gesicherten Wege für Frauen in Notlagen, weil melderechtliche Fragen nicht abgeklärt sind und eine anonyme Geburt weiterhin nicht möglich ist. Diese Problematik blockiert in jedem Einzelfall Zeit und Energie der Beraterinnen, und sie verschärft sich durch die zunehmende Öffnung nach Osteuropa. Dabei entsteht die Notwendigkeit, Kriterien zu bilden, die helfen, zwischen Frauen in Not und Frauen, die die Hilfsmöglichkeiten missbrauchen, zu unterscheiden. Auch diese Frage ist bisher zu wenig im Fokus.

4. An der Gründung eines Netzwerkes wird weiter gearbeitet. Hier wird angesichts der enger werdenden Ressourcen weiter das Engagement der einzelnen Frauen im Arbeitskreis gefragt sein. Das Netzwerk müsste neben der Vernetzung der entsprechenden Stellen auch über einen Notfonds verfügen können, der in Fällen, in denen die bestehenden sozialen Sicherungssysteme nicht ausreichen, unbürokratische Hilfe ermöglicht.

Was kann nun an diesem klippenreichen Unterfangen gezeigt werden?

1. Mit der Gründung der Babyklappe war das politische Interesse am Thema aufgehoben. Die Fachebene aus Ev. Kirche und Diakonie stand zwar nicht allein mit dem Wunsch nach besserer Vernetzung über die Einrichtung eines Babykörbchens hinaus, es wurde aber schnell deutlich, dass nur hier die Einsicht in die Notwendigkeit auch dazu führte, dass Arbeitskapazitäten für das Projekt freigegeben wurden. Parteiliche Arbeit kann bedeuten, Themen gründlicher zu bearbeiten, als das politische Tagesgeschäft dies vorsieht.

2. Nur die enge Zusammenarbeit von Kirche und Diakonie und ihre Übereinstimmung auf der Leitungsebene ermöglichte es, dass überhaupt genügend

Arbeitskapazitäten frei wurden, jede Institution allein hätte es evtl. nicht geschafft. Zugleich sind die Kapazitäten jedoch so begrenzt, dass die Arbeit nur langsam vorangeht – es braucht einen langen Atem.

3. Das Projekt trägt den Stempel von Kirche und Diakonie. Es hat vor allem auf institutioneller und politischer Ebene Vorurteile gegenüber der Haltung von Kirche und Diakonie zu Schwangerschaft, Abtreibung und Professionalität zu überwinden. Das hängt auch mit der spezifisch bremischen Konstellation einer stark säkular geprägten Frauenberatungslandschaft zusammen. Auf fachlicher Ebene ist der Austausch in der Regel gut, wobei hier knapper werdenden Ressourcen die Konkurrenz zwischen Hilfseinrichtungen verstärken und die Vernetzungsarbeit an mancher Stelle erschweren.

4. Auch ein Netzwerk wird nicht alle anstehende Probleme lösen können, solange gesetzliche Vorgaben und Rahmenbedingungen fehlen. Dies betrifft z.B. den Bereich der Geburt bei Frauen mit unklarem Aufenthaltsstatus. In Bremen haben allein im letzten Jahr ca. 50 schwangere Frauen die Beratung des Netzwerkes für die Versorgung von Flüchtlingen und Papierlosen „Medinetz“ aufgesucht. Auch die anderen Beratungseinrichtungen beobachten hier eine steigende Tendenz.

5. Im Sinne des Leitbildes der Diakonie gilt für die Frauen und ihre Kinder, weiter daran zu arbeiten, dass sie menschenwürdige Bedingungen vor, während und nach der Geburt erfahren. Das bedeutet, dass weiterhin die Ressourcen dafür zur Verfügung stehen müssen, dass Fachpersonen aus Kirche und Diakonie ein Netzwerk knüpfen, das solche Bedingungen verbessert. Die Motivation der Frauen im Arbeitskreis wird gespeist aus einer Verpflichtung zur Solidarität mit den betroffenen Frauen, die deutlich auch aus dem besonderen Auftrag und dem spezifischen Leitbild der Diakonie verstanden werden kann.

Ich komme nun *zum zweiten Projekt:*

2. Beratungs- und Betreuungsprojekt für Betroffene von Menschenhandel und Zwangsprostitution

Auch dies ist ein Projekt, das nicht abgeschlossen ist und bei dem wir quasi täglich neue Entwicklungen erwarten.

1998 endete die Ökumenische Dekade „Kirchen in Solidarität mit den Frauen“ u.a. mit dem Impuls, das Thema Gewalt gegen Frauen weiter zu bearbeiten. Die EKD-Synode in Münster fasste Beschlüsse zum Themenkomplex Gewalt gegen Frauen. Unter dem Stichwort Frauenhandel bat die Synode die Gliedkirchen der EKD, bestehende Beratungseinrichtungen zu sichern und Beratungsstellen dort einzurichten, wo sie nötig seien.

In Bremen erging der Auftrag des entsprechenden kirchenleitenden Ausschusses an mich, auf diesem Gebiet zu recherchieren.

Es ergab sich, dass zum selben Zeitpunkt in Bremen eine Arbeitsgruppe in Gründung war, die sich auf der Ebene von NGO und Behörden ebenfalls mit dem Thema befassen wollte, und so schlossen sich der Landesverband der Ev. Frauenhilfe und die Frauenbeauftragte dieser Arbeitsgruppe an.

Zur selben Zeit hat die Bremische Bürgerschaft einen Antrag der Fraktionen der CDU und SPD angenommen, in dem eine Reihe von Beschlüssen gefasst wurden, wie der Schutz von Opfern von Frauenhandel und Zwangsprostitution verbessert werden kann. Zur Umsetzung dieser Beschlüsse bildete sich eine innerbehördliche Arbeitsgruppe aus den Ressorts Soziales, Inneres und Justiz. Das Ziel der AG war, ein Konzept für eine bessere Zusammenarbeit zwischen Amt für Soziale Dienste, Staatsanwaltschaft und Polizei zu schaffen, um eine bessere Betreuung zu ermöglichen. Mit dem Argument, es seien zu wenige Opfer da, wurde abgelehnt, dass eine unabhängige Beratungsstelle gegründet werden könnte.

Die NGO-Arbeitsgruppe organisierte drei Veranstaltungen, um auf das Thema aufmerksam zu machen und den Handlungsbedarf für Bremen zu sondieren und zugleich ein Konzept für die Arbeit einer unabhängigen Beratungsstelle zu entwickeln, um den zuständigen Stellen in der Landesregierung zuzuarbeiten.

Die wichtigste Veranstaltung war ein Fachtag zum Thema „Handelsware Frau“, den wir im November 1999 organisierten. 57 Teilnehmerinnen aus 32 Institutionen diskutierten zur Rechtslage, zu Netzwerken und Hilfskonzepten und zu Hilfsangeboten in den Herkunftsländern. In Workshops ging es um die ökonomische und gesundheitliche Situation der betroffenen Frauen und ganz konkret um Aufbau, Finanzierung und Arbeitskonzepte einer Beratungsstelle. Diese Beratungsarbeit wurde gerade durch die Polizei immer wieder gefordert, die selbst eine angemessene psychosoziale Betreuung nicht gewährleisten konnte.

Im weiteren Vorgehen entstand die Überlegung, von kirchlicher Seite das Vorgehen durch einen Beschluss des Kirchentages der Bremer Evangelischen Kirche zu unterstützen. Dieser Beschluss sollte verbunden sein mit der Zusage einer einmaligen Anschubfinanzierung. Ein Gottesdienst zum Thema wurde im November 2000 gefeiert.

Die NGO-AG arbeitete derweil an der Zusammenstellung aller in Bremen zugänglichen Hilfsangebote für Opfer, wobei zum einen die Basis für eine bessere Vernetzung der Institutionen geschaffen werden sollte, zum anderen aber auch deutlich wurde, dass eben keine der Institutionen Betroffene selbst

als Zielgruppe hatte: weder die Frauenhäuser, noch die Beratungsstellen konnten hier etwas leisten.

Es entstand die Frage, mit welcher Institution ein Pilotprojekt verwirklicht werden konnte. Die nichtkirchlichen Institutionen hatten dabei immer Nittribitt, eine Selbsthilfe- und Beratungsinstitution für Prostituierte im Blick. Die Diakonie tat sich zunächst schwer damit zu denken, dass und in Kooperation mit welcher Beratungseinrichtung sie die Arbeit leisten könnte. Es gab gegenseitige Vorurteile zwischen Frauennetzwerken und Kirche, die auszuräumen waren.

Der Prozess schien still zu stehen. Daraufhin entschied die Bremer Evangelische Kirche, den ersten Schritt zu tun und ein Pilotprojekt zu gründen.

Im Januar 2002 begann eine Mitarbeiterin mit der Arbeit im Projekt. Sie bereitete sich durch Hospitationen und Fortbildungen auf ihre Arbeit vor und wir erwarteten sehnlichst die ersten Klientinnen. Aufgrund einer Personalknappheit bei der Polizei Bremen erfolgten aber die ersten Razzien erst ziemlich spät im Jahr, sodass wir eine relativ lange Durststrecke aushalten mussten. Als dann die Arbeit mit den ersten Frauen begann, zeigte sich sehr schnell, dass eine Mitarbeiterin allein schlecht mit dem sehr unterschiedlichen Arbeitsanfall umgehen könnte, wir suchten also eine Kollegin und trieben gleichzeitig die Lobbyarbeit für die Finanzierung des Projektes durch die Stadt Bremen weiter voran.

Im Herbst 2002 wendeten wir uns an den Haushaltsausschuss und beantragten Geldmittel für das Projekt in 2003. Nach einigem Hin und Her wurden uns aus Lottomitteln 11.400 Euro für den Zeitraum vom März bis September 2003 zur Verfügung gestellt. Damit verbunden erhielten wir die Zusage, dass die Beratungsarbeit bei den Haushaltsverhandlungen für das Jahr 2004 berücksichtigt werden sollte. Nach Bürgerschaftswahl und neuer Koalitionsvereinbarung war diese Zusage obsolet. Ein erneuter Antrag auf Lottomittel im Sommer 2003 als Anschlussfinanzierung wurde nicht zur Beratung zugelassen. In einem erneuten Anlauf machten die Träger Lobbyarbeit bei der Oberstaatsanwaltschaft und dem Polizeipräsidenten. Die Kirchenleitung der Bremer Evangelischen Kirche setzte sich in einem Gespräch mit dem Innensenator für die Absicherung des Projektes ein. Zeitgleich musste ein Aufnahmestopp im Projekt verhängt werden, da nur noch Geld und Arbeitskapazität für eine Kraft mit 9 Std. wöchentlich zur Verfügung stand. Damit mussten vom Projekt auch Klientinnen abgelehnt werden.

Parallel dazu konnten Spenden und Stiftungsgelder sowie Kollekten gesammelt werden, und der Senator für Inneres stellte dem Projekt eine Übergangsförderung von 6000 Euro für drei Monate zur Verfügung mit der Maßgabe, sich für eine dauerhafte Lösung einzusetzen.

Diese Lösung steht – nach insgesamt fünf Jahren immer noch aus. Wir fordern, dass sie kommt, damit den Frauen eine menschenwürdige Existenz während ihres Aufenthaltes in Deutschland ermöglicht wird und sie ihre Rückkehr selbstbestimmt und in Würde gestalten können.

Zusammenfassend kann gesagt werden:

1. Kirche und Diakonie haben Partei ergriffen für eine Gruppe von Frauen, die zur klassischen Klientel gehören: Frauen, die gesellschaftlich ausgegrenzte Opfer menschengemachter Ungleichheit und männlicher Ausbeutung sind, zu helfen, Würde und Selbstbestimmung zurückzugewinnen, ist ureigenste Aufgabe der Diakonie.

2. Kirche und Diakonie können hier wirken, weil sie anderen Trägern eine Hoffnung auf eine andere Gerechtigkeit voraushaben, der jedenfalls hoffentlich eine hochprofessionelle Struktur folgt. Die professionelle Struktur ist gleichsam der wohl bebaute Acker, in dem die Verheißung geerdet ist und der es erlaubt, auch kleine Wildkräuter in ihm wachsen zu lassen.

3. Auch in unserem Fall galt es, gegenüber anderen säkularen Partnern nachzuweisen, dass wir diese Struktur haben. Inzwischen ist das gelungen und trägt Früchte. Unsere Hoffnung gibt uns auch hier den langen Atem gegen den schnellen Trend.

Das Thema der Diakonischen Konferenz, die im vergangenen Herbst in Speyer stattfand, lautete „Pflicht zum Risiko?“ und Präsident Jürgen Gohde sprach in diesem Zusammenhang davon, dass es innerhalb der Diakonie Menschen brauche, die Mut zu neuen Ideen haben und Experimente wagen, auch wenn sie unmöglich erscheinen. Beide vorgestellten Projekte erfüllen diese Forderung.

Auch unter schwieriger werdenden Bedingungen hat die Diakonie eine Pflicht zum Risiko sowohl in fachlicher als auch in betriebswirtschaftlicher Hinsicht. Sie muss anwaltliche Diakonie bleiben und hat dabei das Prinzip der Ermutigung und Ermächtigung aller Klientel zu beachten. Unter den Vorzeichen von Eigenverantwortung und Selbstbestimmung bleibt zu beachten, dass auch denen geholfen werden muss, die sich selbst (noch) nicht helfen können. Zu prüfen ist der Satz, ob nicht Diakonie nur dann Diakonie ist, wenn sie zuvor deutlich Partei ergriffen hat für die Armen, die Benachteiligten.

Kirche und Diakonie müssen *zusammen* Lobby für Benachteiligte in der Gesellschaft sein und bleiben. In den Beispielprojekten ist die Bedingung für das Vorwärtsgen der Konsens der beiden Institutionen auf ihrer jeweiligen Leitungsebene. Unter dem Vorzeichen einer zunehmenden Säkularisierung müssen sie deutlicher ihr gemeinsames Handeln vor ihren jeweiligen institutionellen

Eigeninteressen in den Mittelpunkt stellen. Kirche muss die soziale Lage auch weiterhin in öffentlichen Äußerungen und Beschlüssen einbeziehen und im ethischen Diskurs mitwirken.

Die soziale Situation von Frauen und Männern bleibt ungleich. Frauen erfahren andere Benachteiligungen als Männer und sind vom sozialen Wandel anders betroffen. Das gilt für alle Bereiche, für alle Generationen, für alle Hilfearten. Diakonie und Kirche brauchen das Kriterium der Gendergerechtigkeit für ihre Konzeptentwicklung, ihre Prioritätensetzung, ihre Finanzplanung und ihr konkretes Handeln. Hier gibt es einen erheblichen Entwicklungsbedarf, der nicht vernachlässigt werden darf und dringend weiter erforscht werden muss. Parteiliche Arbeit für Frauen ist Wurzel vieler diakonischer Einrichtungen – Diakonie hat die Pflicht, diese Tradition ernst zu nehmen und moderne Formen parteilicher Arbeit für Frauen zu entwickeln. Dabei muss sie stets auch ihr Frauenleitbild überprüfen und angemessene Ressourcen bereitstellen, damit immer wieder solche experimentellen Projekte gestartet werden können.

JÜRGEN STEIN

Überlegungen zur Position von Hilfeempfängern in der Umgestaltung des Sozialstaates

Die Position des Hilfeempfängers in den Beziehungsgeflechten unseres sozialstaatlichen Systems und der Gesundheitsversorgung ist unzweifelhaft im Wandel – dabei wird die Entwicklung überwiegend negativ beurteilt, d.h. Rechtspositionen geraten zunehmend in Frage, Leistungen, auf die ein Anspruch besteht, reichen immer weniger aus und die Übersichtlichkeit des Systems als Ganzes wird immer geringer. Es fragt sich aber, nach welchen Kriterien eine solche Entwicklung wirklich beurteilt werden kann und wie daraus im Kontext Diakonie Handlungsschritte abgeleitet werden können. Aus einem geringen Ausstattungsniveau für Bedürftige könne auch auf eine insgesamt rückläufige Mittelverfügbarkeit in der Gesellschaft geschlossen werden. So wird heute z.B. in bezug auf den demographischen Wandel argumentiert. Im Rückblick scheint es leichter zu fallen, die Dinge zu nennen, welche in früherer Zeit die Position des Hilfeempfängers gestärkt haben.

Hierzu zunächst drei vorläufige Eindrücke:

1. Die oben genannte Tendenz erscheint insbesondere dann als rückläufig, wenn man die Entwicklungen von den 1950ern bis Mitte der 1970er Jahre dagegen hält. Hier wurden Rechtspositionen gestärkt: Das Recht auf Hilfe wurde überhaupt zuerst gerichtlich festgestellt und dann im Sozialhilfegesetz abschließend geregelt¹ – aus der Charakterschwäche „Suchtabhängigkeit“ wurde durch Richterspruch eine anerkannte Krankheit – beim Erlass von Verwaltungsvorschriften, Regelsätzen usw. wurden Beteiligungsrechte von Interessenvertretern installiert – die Koordination von Leistungen verschiedener Aufgabefelder in der gleichen Lebenssituation wurde z.B. durch das Rehabilitationsleistungs-Angleichungsgesetz vorangetrieben – die Psychiatriereform hat für einen bislang völlig vernachlässigten Bereich ein ganz neues Ethos für die Herangehensweise im Großen wie im Kleinen geschaffen.

¹ Urteil des Bundesverwaltungsgerichtes vom 24.6.1954. Das BSHG trat in Kraft am 30.6.1961 und wird zum 1.1.2005 durch das SGB XII ersetzt.

2. Ein etwas zurückliegendes und wenig bekanntes Beispiel mag die Situation verdeutlichen und zugleich einen Blick auf die Triebkräfte werfen, die möglicherweise hinter solchen Entwicklungen stehen: Im Rahmen der ersten Postreform² Mitte der 1990er Jahre fiel mit den ersten Ecksteinen des Monopolanpruchs der Deutschen Post alter Form für Postbank und Postgirodienst auch das „Jedermannkonto“. Seinerzeit war die Postbank noch verpflichtet, für jeden Bürger bei Ausweisvorlage ein auf Guthabenbasisgeführtes Girokonto einzurichten – ein Recht, das nur bei aktivem Missbrauch zurückgezogen werden konnte. Der Postgirodienst schickte damals Verfügungen, die das Konto überzogen, einfach zurück. Seit es dieses Recht im Gesetz nicht mehr gibt, sind mehr und mehr Menschen in prekärer wirtschaftlicher Situation auf das freiwillige Entgegenkommen von Banken und Sparkassen angewiesen, die dieses in vielen Fällen gar nicht erst aufbringen. Wer heute eine Lohnpfändung oder hohe Schulden hat, wird mit großer Wahrscheinlichkeit kein Girokonto mehr eröffnen können. Gleichzeitig ist im Zeitalter des Plastikgeldes die Bedeutung einer solchen Ausstattung im Alltagsleben natürlich stark angestiegen. Die Art und Weise, wie im Zuge des Gesundheitsmodernisierungsgesetzes Leistungsansprüche verloren gingen und rücksichtslos Eingriffe in den Regelsatzbestand vorgenommen wurden, zeigt die seither zunehmende Kaltschnäuzigkeit von Politik im Umgang mit den Rechten dieser Personengruppen.

3. In der gleichen Phase tritt heute die Pauschalierung von Leistungsansprüchen mehr und mehr an die Stelle einer vom Anspruch her am präzisen Bedarf orientierten Gewährung. Früher erhob etwa die Sozialhilfverwaltung den Anspruch in jedem Einzelfall und für jedes einzelne Bekleidungsstück oder sonstige Anschaffungen Bedarf und Kosten zu prüfen. Dieses Verfahren machte aus Hilfsbedürftigen einerseits Bittsteller in einer nicht selten demütigenden Situation, schuf aber auf der anderen Seite ein sehr enges Geflecht von Rechtsansprüchen aufgrund Weiterentwicklung der Rechtsprechung, die schließlich bis zur Anschaffungsfrequenz von Schulranzen und Kinderfahrrädern nahezu alle Gegenstände des täglichen und nichttäglichen Gebrauchs aburteilte. Die Dispositionsfreiheit ist mit der Bereitstellung von Pauschalen zweifellos gestiegen – das Ausreichen der Pauschale im Einzelfall ist aber schwieriger zu überprüfen geworden und ihre politische Disponibilität nahm zuletzt beängstigende Züge an. Die Pauschalierung nützt Personen mit guten Kompetenzen bei der Haushaltsführung und Budgetverwaltung, wenn es auskömmlich hoch ist. Es schwäch-

² Auf diesen selten vermerkten Zusammenhang verwies seiner Zeit Caritas Korrespondenz 6/1994, 35 ff.

ht bei strittigen Ansprüchen, bei plötzlichen Ereignissen, bei generell reservelloser Kalkulation. Es müsste grundsätzlich durch Beteiligungsrechte abgesichert sein.

Die Umstellung der Sozialhilfeberechnung in den 1990er Jahren vom „Warenkorbmodell“ zum „Statistikmodell“ ging dabei in die gleiche Richtung. Damals waren viele Beobachter stolz auf die neue Berechnungsweise, die aber sofort durch gesetzliche Deckelung der Regelsätze und auch durch eine Einführung des Lohnabstandsgebotes sowie besonderer Existenzminimumberechnungen für Asylbewerber etc. beeinflusst wurde.³ Das Bundesverfassungsgericht sprach sich mehrfach sehr deutlich für die Berücksichtigung eines steuerfreien Existenzminimums im Abgabenrecht aus – dies kam aber über eine steuerliche Fiktion nie hinaus und zeigte letztendlich nur bei den Personen Wirkung, die deutlich mehr als das Existenzminimum verdienen.

Diese Eindrücke und Beobachtungen sind einer wissenschaftlichen Beurteilung solange schwer zugänglich, wie nicht klare Kriterien dafür gefunden werden, was tatsächlich die Position an Hilfeempfängern stärkt oder schwächt, dann erst könnte auch klarer herausgearbeitet werden, welchen Beitrag Diakonie zu einer wünschenswerten Veränderung leisten kann. Uns interessiert diese Frage eben nicht nur abstrakt.

Um von diesen Eindrücken und vorläufigen Ansätzen zu klareren Beurteilungskriterien zu kommen, sollen wieder drei Überlegungen zu grundsätzlichen Fragen eingeschoben werden, die jeweils an für Diakonie wesentlichen Texten anknüpfen.

1. Die Kritik der Propheten: Im zweiten Buch Samuel, Kapitel 12⁴ schildert der Prophet Nathan dem König David die folgende Situation: „Es waren zwei Männer in einer Stadt, der eine reich, der andere arm. Der Reiche hatte sehr viele Schafe und Rinder aber der Arme hatte nichts als ein einziges kleines Schäflein. Er nährte es, dass es groß wurde bei ihm zugleich mit seinen Kindern. Als aber zu dem reichen Mann ein Gast kam, brachte dieser Reiche es nicht über sich, von seinen Schafen und Rindern zu nehmen, um dem Gast etwas zuzurichten.“ In klassischer Formulierung bringt diese Erzählung die beiden

³ Die Kontroverse über die Bewertung von Pauschalierungen setzte sich auch auf dem Bremer Seminar des DWI (5.-6. Februar 2004) lebhaft fort – so berichtete Prof. Otto Fichtner von den absurden Diskussion in den entsprechenden Gremien über die pro Person zustehende Länge von Heftpflasterstreifen, die per Verordnung geregelt werden musste – aus Einrichtungen wurden Berichte über die Wirkung aktueller Pauschalenkürzungen „nach Kassenlage“ gegeben.

⁴ 2. Sam 12, 1-7.

Merkmale sozialer Hilfsbedürftigkeit auf den Punkt: den enormen Abstand in der Ausstattung gegenüber dem „Reichen“ und die Hilflosigkeit gegenüber dem Zugriff auf die verbleibenden Ressourcen. Grundsätzlich hat sich an dieser Situation und der Gültigkeit dieser Kriterien bis heute nichts geändert. In gewisser Weise scheinen wir sogar erst heute in der Lage zu sein, die Konstellation des Propheten in präzise Begriffe zu bringen, die unserer postmodernen Welt entsprechen: das Schaf des reichen Mannes ist als Teil einer Herde ein Investitionsgut, das Arbeitsplätze schafft, während das Schaf des armen Mannes nichts weiter als Bestandteil der alltäglichen konsumtiven Ausgaben ist.

2. Johann Hinrich Wichern hat in seiner Denkschrift zu Diakonie und Innerer Mission als eine Art Zukunftsaufgabe formuliert: Die neue kirchliche Organisation möge „Assoziationen der Hilfebedürftigen selbst“ veranlassen⁵, wobei auch die geistige Durchdringung des Volkes mit dem christlichen Glauben den Horizont bilden mochte. Die Bemühungen des Evangelisch Sozialen Kongresses der 1890er Jahre gingen dann ja auch auf ein Zusammenwirken mit den entstehenden christlichen Gewerkschaften hin und versuchten durch eine Sozialberichtserstattung zu bestimmten benachteiligten Milieus hierfür auch die Grundlage zu legen. Die Wege gingen jedoch auseinander und es entstand sowohl eine sicherlich erneuerte evangelische Volkskirche, die sowohl breite Bevölkerungsschichten einbezog als auch eine sozialdemokratisch geprägte Gewerkschaftsbewegung, die aber über Einzelpunkte keine Berührung miteinander hatten. Dass eine solche Assoziation beiden Seiten nutzen könnte, blieb aber Programmpunkt und so gab es mindestens zwei Versuche, das Bündnis unter ganz anderen Umständen zu beleben. 1945 wurde das Engagement der Kirchen in der Flüchtlingshilfe Westdeutschlands durchaus von ihren Vertretern als ein Einlösen des Versprechens von „Wichern II“ verstanden⁶. Aus dem „veranlassen“ war aber eine Kooperationsnotwendigkeit geworden. Diesmal sah man die Flüchtlingsorganisationen, die sozial wie politisch aktiv auftraten und die Interessen der Betroffenen artikulierten und organisierten, als Partner. Der Prozess dieses momentanen aufeinander zu Bewegens scheint noch nicht wissenschaftlich untersucht worden zu sein, so dass nicht recht klar wird, woran dieser neuerliche Anlauf eigentlich gescheitert ist – denn gescheitert ist er zweifellos, denn die

⁵ Johann Hinrich Wichern, *Ausgewählte Schriften*, Bd. 3, Gütersloh 1962, 248.

⁶ Zukunftsperspektiven dieser fortgesetzten „Zählweise“ eines Impulses bei Theodor Strohm, „Wichern drei“. Die neue Kultur des Sozialen, in: ZEE 42. 1998, 171-175, auch in: Ders., *Diakonie in der Perspektive der verantwortlichen Gesellschaft. Beiträge zur sozialen Verantwortung der Kirche II*, hg. v. Volker Herrmann (VDWI 16), Heidelberg 2003, 168-173.

Hilfswerke der Kirchen entfalteten bald eine ganz normale sozialfürsorgerische Funktion (mit kirchlichem Anstellungsträger) und die politischen Organisationen der „Heimatlosen und Entrechteten“ erlebten bis Mitte der 1950er Jahre ihre politisch wirksame Blüte als Stütze der Regierung Adenauer, verschwanden jedoch mit der jedenfalls wirtschaftlich erfolgreichen Eingliederung der Flüchtlinge in die westdeutsche Gesellschaft nahezu spurlos von der Bildfläche. Die berühmte „Ost – Denkschrift“ der EKD mochte noch eine Nachwirkung des entsprechenden Problembewusstseins sein, spaltete aber praktisch den protestantisch aktiven Teil der Vertriebenenbewegung. Schließlich haben sich auch die Diakonischen Werke und Kirchengemeinden in vielfältiger Weise der Selbsthilfebewegung der 1970er und 1980er Jahre gestellt, wobei organisatorische Hilfen, Öffnung der Verbandsstrukturen, die Bereitstellung von Räumen und Möglichkeiten der Öffentlichkeitsarbeit nicht zu unterschätzende Funktionen für die einzelnen Gruppen gehabt haben mochten und auch den Horizont mancher Kirchengemeinde erweitert haben. Inwieweit allerdings in den Verbänden und Gemeinden hierdurch strukturelle Änderungen ausgelöst worden sind, wäre zu untersuchen – der erste Eindruck ist hier nicht besonders nachhaltig. Die Chance, z.B. Raumnutzung gegen Gottesdienstmitgestaltung zu „tauschen“, kennt zwar viele gute Beispiele, aber doch keine weite Verbreitung. In diesem Zusammenhang bleibt jedoch festzustellen, dass die Diakonie von den Tagen ihrer Wiederbegründung her den Gedanken des Zusammenwirkens, die Fähigkeit dazu auf beiden Seiten und die Notwendigkeit dazu in verschiedenen Sachzusammenhängen formuliert hat.

3. Die Evangelische Kirche hat in ihren verschiedenen öffentlichen Äußerungen (Denkschriften, Initiativen etc.), anders als in der katholischen Tradition üblich, keine naturrechtliche Positionsbestimmung „des Armen“ vorgenommen. In unseren Zusammenhängen bleibt die Argumentation mit einer „Option für die Armen“ eher künstlich⁷. Vielmehr ist in diesen Schriften für die Beurteilung der Situation von Hilfebedürftigen eher ein Dreischritt charakteristisch, der die folgenden Elemente hat:

- Die Formulierung des Anspruches auf eine klare Rechtsgrundlage für Leistungen, Gegenleistungen und Leistungsvoraussetzungen.
- Die Einschärfung der persönlichen Verantwortung der Betroffenen für ihre Lage und deren Weiterentwicklung und Verbesserung sowie

⁷ Inwieweit auch der Protestantismus eine grundsätzliche „Option für die Armen“ entwickeln kann, war ebenfalls kontroverser Gesprächsgegenstand auf dem Bremer Seminar.

– Die Notwendigkeit der Beratung.

Es ist der letzte Punkt der in gewisser Weise die evangelische Spezialität auf diesem Gebiet darstellt. Der Mensch, dem in einer Notlage Hilfen zur Verfügung gestellt werden und der sie eigenverantwortlich als Hilfe zur Selbsthilfe nutzen soll, braucht Instanzen, die ihn solche Beratung geben und die möglichst unabhängig von den Stellen sein sollen, die für die Leistungszumessung zuständig sind. Nur gut beraten „kann er seine Verantwortlichkeit entwickeln und dafür sorgen, dass die Plattform seiner Rechtsansprüche nicht überlastet wird.“ Es ist in den Denkschriften der EKD-Sozialkammer nachweisbar, wie dieses Verständnis des durch Beratung befähigten Bürgers an die Stelle predigtartiger Maßhalterappelle gesetzt worden ist.⁸

Eine aktuelle Stellungnahme des Diakonischen Werkes enthält auch wieder die Forderung nach „Beratungsangebote(n), die Hilfestellung geben, ein Gleichgewicht zwischen ihnen möglicher Eigenverantwortung und Solidarität konkret zu finden. [...] Kompetente Beratungsangebote für Betroffene sind ein wesentlicher Beitrag, um gesellschaftliche Teilhaberechte und die notwendige Eigenverantwortung miteinander zu verbinden.“⁹

Abschließend möchte ich von hier ausgehend drei Thesen und Forderungen formulieren, die uns weiterhelfen sollten, aus den genannten Erfahrungen und grundsätzlichen Einsichten auch Folgerungen zu ziehen.

1. Gerichtet an die Politik: Künftige Reformen sollten nicht die Schwächen, sondern die Stärken unseres Sozialstaats und seiner Rahmenelemente fortentwickeln. Die Schwächen unserer Strukturen liegen zweifellos in ihrer historisch gewachsenen Unübersichtlichkeit, in der daraus resultierenden bürokratischen Struktur vieler ihrer Elemente und in der einseitig verteilten Definitionsmacht im Bezug auf Leistungen und Ansprüche. Gerade in dem deutschen System und Gestrüpp von Zuständigkeiten, Abgrenzungen und Nachrangigkeiten wären Orientierungshilfen und Lotsendienste wichtiger als eine noch weitergehende Verstrickung in Kleinigkeiten.

Nicht nur im Sozialen, aber hier eben auch ist die deutsche Staatlichkeit eben immer auch und zuallererst mit der Frage „Wer ist zuständig?“ und das Staats-

⁸ Hierzu verweise ich bezüglich Einzelheiten und Textbelegen auf meine Untersuchung: Sozialstaat der Zukunft – Anregungen und Thesen aus den Denkschriften und Studien der EKD, in: Helmut Gehrke u.a., Wandel und Bestand. FS für Bernd Jaspert, Paderborn 1995, 499-511.

⁹ Diakonie Korrespondenz 06/03 Positionspapier zur Entwicklung des Sozialstaates, Nr. 26, 10.

und Organisationserleben jedes Deutschen untrennbar mit dem Satz „Ich bin nicht zuständig“ verbunden.

Die vielen Verästelungen und Begrenzungen wirken außerdem auf alle Beteiligten – einschließlich der Freien Träger und Anbieter – kooperationshemmend und stärken die Tendenz zur Eigenbrötelei. Gerade die jüngsten Reformen im Gesundheitsbereich und die „Hartzgesetze“ haben nur noch weitere Elemente additiv neben bestehendes gestellt – die begrüßenswerten Ansätze des SGB IX zur Koordinierung und zur Stärkung der Servicefunktion sind demgegenüber in ihrer Wirkung bereits weitgehend von der anders orientierten Praxis abgefangen worden. Zu den Stärken unseres Systems gehört die hohe Fachlichkeit unserer Angebote, die in den Systemen noch vorhandenen Kapazitätsreserven, welche im Vergleich zu anderen europäischen Systemen Wartelisten und Warteschlangen bislang sehr gering gehalten haben. Unser System erlaubt ferner – und das ist aus diakonisch-kirchlicher Sicht zweifellos eine besondere Stärke – den fließenden Übergang zwischen ziviler Gesellschaft und hoheitlichem Bereich der Staatsfunktionen. Anbieter können im Gesamtsystem die verlässliche Flächendeckung durchaus mit der flexiblen Handhabung der Angebote im Einzelfall kombinieren. Einem System, das nur auf öffentlich staatliche Angebote setzt, oder letztlich nur der privaten Mittelbarkeit alle Probleme überlässt, hat die Chancen eines solchen Zusammenwirkens nicht. Wer in diese Stärken investiert, würde allerdings weder die Fachlichkeit unserer Dienstleistung in Pflegebetreuung und Beratung in Frage stellen, noch einen schematischen Ansatz „zum Bettenabbau“ vorantreiben, noch das freie bürgerschaftliche Engagement durch eine Fülle von Erschwernissen und Bürokratisierungen (auch von den Randbereichen der Tätigkeit her, vergleiche Steuern und Gemeinnützigkeitsrecht) vorantreiben.

2. An die Träger Sozialer Dienste, insbesondere in der Diakonie gerichtet: Das Wissen und die Handlungskompetenz, die in unseren Diensten und Einrichtungen über die Lebenssituation und die Bedürfnisse und Wünsche von Hilfeempfängerinnen und Hilfeempfängern gewonnen worden sind und täglich gewonnen werden, bleiben viel zu häufig im Innenbereich dieser Einrichtungen stecken. Viel zu selten aktivieren wir wirklich unsere beobachtenden und gehörverschaffenden Möglichkeiten. Dazu bildet kein Gegensatz, dass natürlich wo immer möglich, die Betroffenen selbst zu Wort kommen sollten und ihre Stimme hörbar gemacht werden muss. Aber unsere Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter verfügen eben auch über spezifische Erfahrungen und Einsichten über die Wirklichkeit unserer Gesellschaft, über die sie reden, und auch diesen Worten muss Gehör verschafft werden. Es ist wohl auch insgesamt und im Einzelfall näher zu überlegen, was „wir“ noch anderes oder jedenfalls anders sagen kön-

nen als die Betroffenen – oftmals bemühen sich unsere Verbände, letztlich genauso zu sprechen wie diese. Erst aus dem Einbringen von Spezifika ergäbe sich wirklich ein sinnvoller Zusammenklang. Das setzt aber einen gefestigten Dialog voraus, in den natürlich auch unsere „Frohe Botschaft“ eingebracht werden kann. Aber auch Verkündigung braucht erst einmal genaues Zuhören.

In vielen Fällen wird es auch deutlicher und intensiver als bisher geschehen, möglich und erforderlich sein, die beraterischer Kompetenz von Menschen in unseren Diensten und Einrichtungen, sei es zur Fremdhilfe oder zur Selbsthilfe, besser zu nutzen. Wenn die Rahmenbedingungen unserer Dienstleistungen mehr und mehr einer solchen persönlichen Beratung entgegenlaufen wird es nötig sein, die viel zitierten Eigenmittel gezielter als bisher in diese Bereiche zu leiten. Im Bereich des Qualitätsmanagements galt zuletzt eine große Aufmerksamkeit dem Beschwerdemanagement – von ansetzend müsste eine Kultur des offenen Dialogs über die Möglichkeiten und Grenzen unserer Angebote entstehen können.

3. Gerichtet an die Wissenschaft: Die Lebenslagenforschung hat gerade auch im Bereich der Diakonie immer wieder viel versprechende Ansätze gemacht, so bereits im Jahre 1987 die erste Armutsberichterstattung des Diakonischen Werkes der EKD oder der Lebenslagenbericht von Diakonie und Caritas zur Situation in Ostdeutschland.¹⁰ Die Diakonie hat sich auch am Projekt „Indikatoren sozialer Ausgrenzung aus Betroffenen-sicht“¹¹ intensiv beteiligt und den deutschen Beitrag zu diesem europäischen Projekt maßgeblich mitgestaltet. Viele kleine Mosaiksteine sind gesammelt worden, sie sind aber nur dann wirklich aussagekräftig, wenn sie zu einem Gesamtbild zusammengefügt werden.

¹⁰ Ich verweise zum Zusammenhang und für weitere Angaben zur diakonisch-kirchlichen Armutsberichterstattung auf meinen Beitrag Strategien zur Bekämpfung der Armut in der Informationsgesellschaft, in: ZEE 38. 1994, 267-279.

¹¹ Vgl. Indikatoren sozialer Ausgrenzung aus Betroffenen-sicht, Diakonie-Dokumentation 05/2003.

NORBERT FEICK

Diakonie als christliches Unternehmen

1. Einleitung

Das Thema des vorliegenden Beitrags greift den von Alfred Jäger provokativ und programmatisch gemeinten Buchtitel: „Diakonie als christliches Unternehmen. Theologische Wirtschaftsethik im Kontext diakonischer Unternehmenspolitik“ auf. Seit der ersten Publikation dieses Buches sind mittlerweile mehr als 15 Jahre vergangen. In diesem Zeitraum haben sich in diakonischen Einrichtungen viele Veränderungen ergeben, die teilweise erst durch Anregungen Jägers in Gang gekommen sind, wie die Leitbilddebatte der 1990er Jahre. Maßgeblich wurden diese Veränderungen jedoch hervor gebracht durch die sozialpolitische Gesetzgebung, wie z.B. das Pflegeversicherungsgesetz, das Gesundheitsstrukturgesetz oder die Veränderungen im Bundessozialhilfegesetz, die zum Umbau des Sozialstaates führten.

Die Aussage „Diakonie als christliches Unternehmen“ wird in vielen diakonischen Einrichtungen inzwischen nicht mehr als Ungedanke aufgefasst. Ob der von Jäger vertretene unternehmenspolitische Ansatz allerdings Diakonie in ihren zahlreichen Organisationsformen und Handlungsbezügen zu erfassen vermag, ist weiterhin fraglich. Kann mit Jäger von einer paradigmatischen Wende für diakonisches Handeln ausgegangen werden oder handelt es sich um ein verengtes Diakonieverständnis, das die in den letzten Jahren immer bedeutendere Selbsthilfebewegung und die Gemeindediakonie als Lebens- und Wesensausgabe von Kirche ausblendet?

Der Beitrag fragt deshalb, ob „Diakonie als christliches Unternehmen“ als umfassende Konzeption von Diakonie verstanden werden kann. Dabei ist insbesondere die Frage zu klären, ob das Wesen von Diakonie unabhängig von den ökonomischen Rahmenbedingungen zu bestimmen ist. So richtig es ist, dass Diakonie im Spannungsfeld von Theologie und Ökonomie lebt, das heißt an die jeweiligen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen gebunden ist, so wichtig ist es zugleich, nach den Bedingungen für dieses Verhältnis zu fragen.

Der Beitrag konzentriert sich im ersten Teil auf die Darstellung des von Jäger entwickelten und durch David Lohmann weitergeführten unternehmenspolitischen Ansatzes von Diakonie. Im zweiten, eher systematisch-theologisch angelegten Teil der Arbeit, wird nach biblisch-theologischen Bezügen dieses Ansatzes gefragt. Dabei ist die Perspektive eine Doppelte: Der Fokus richtet sich zum

einen auf ökonomisches Handeln im diakonischen Kontext, zum anderen wird nach diakonischen Aussagen unabhängig von ökonomischen Bedingungen gefragt. Im dritten Teil wird der unternehmenspolitische Ansatz auf den Sozialmarkt angewendet, der in vielen diakonischen Handlungsbezügen Einzug gehalten hat. Den Abschluss bilden Überlegungen, die den unternehmenspolitischen Ansatz von Diakonie als umfassendes Konzept diakonischen Handelns in seiner Einseitigkeit problematisieren.

2. Der unternehmenspolitische Ansatz von Diakonie

2.1. Diakonie als christliches Unternehmen

Der von Jäger seit Mitte der 1980er Jahre entwickelte unternehmenspolitische Ansatz betrachtet Diakonie vornehmlich aus der Perspektive mittlerer und größerer diakonischer Einrichtungen. Diakonie wird in diesem Zusammenhang nicht primär als Lebens- und Wesensäußerung von Kirche oder als spontane christliche Nächstenliebe begriffen, sondern innerhalb eines Unternehmens verortet. Hier liegt eine deutliche Verengung des Diakoniebegriffs vor. „Die Okkupation des Diakoniebegriffs durch die institutionalisierte Diakonie hat zur Konsequenz, dass Ressourcen [...] im Sozialraum der örtlichen Kirchengemeinde notorisch unterschätzt werden.“¹ Dass weder Gemeindediakonie noch diakonische Selbsthilfegruppen im Blick des unternehmenspolitischen Ansatzes liegen, kommt beispielhaft in Jägers Ausführungen zum Ausdruck: „Es ist für mich kein Zweifel, dass auf Diakonie nach dem ersten Identitätssprung in das diakonische Unternehmen ein zweiter Sprung in der Corporate Identity wartet [...] Diakonie wird sich auf längere Frist nicht mehr als ‚Lebens- und Wesensäußerung‘ von Kirche verstehen können. [Vielmehr] wird sich Diakonie selbst als eigenständig gewachsene Gestalt der Kirche Jesu Christi verstehen lernen müssen.“²

Der unternehmenspolitische Ansatz erlaubt es zum einen, ein diakonisches Unternehmen unter betriebswirtschaftlichen Gesichtspunkten darzustellen. Dabei stehen Fragen der Finanzierung und des ökonomischen Handelns sowie wirtschaftsethische Überlegungen im Vordergrund. Zum anderen können diako-

¹ Gerhard K. Schäfer, Gemeinde und Diakonie – theologische Erwägungen zu einem Spannungsverhältnis, in: Arnd Götzelmann (Hg.), Einführung in die Theologie der Diakonie. Heidelberger Ringvorlesung (DWI-Info Sonderausgabe 1), Heidelberg 1999, 115-134: 120.

² Alfred Jäger, Theologie im diakonischen Unternehmen der Zukunft, in: Wort und Dienst 24. 1997, 285-296: 296.

nische Unternehmen aber auch anhand biblisch-theologischer Grundlagen nach ihrem christlichen Profil befragt werden.

Diese beiden Fragekomplexe, d.h. die ökonomischen Rahmenbedingungen und die theologische Fundierung diakonischen Handelns, werden von Jäger unter dem Begriff der diakonischen Unternehmenspolitik subsumiert. Im Hintergrund steht der Versuch die wechselseitige Entfremdung von Theologie und Ökonomie zu beseitigen und im Sinne einer diakonischen Unternehmenspolitik zu einer integralen Führung des diakonischen Unternehmens zu gelangen. „Diakonische Unternehmenspolitik bildet das maßgebliche Instrument der Leitung eines diakonischen Unternehmens nach integralen und langfristigen Gesichtspunkten. Darin erfüllt diakonische Theologie die unersetzliche Aufgabe einerseits (1.) der Wert- und Sinnorientierung und (2.) der Motivation des Unternehmens, andererseits (3.) der Konzentration der Teile nach innen und (4.) der Identifikation nach außen.“³ Diakonische Unternehmenspolitik ist somit als zentraler Ort diakonischer Theologie anzusehen. Nicht nur für Andacht, Gottesdienst und Seelsorge, sondern auch für die Leitungsverantwortung ist zunehmend theologische Kompetenz nötig. Damit ist nach dem unternehmenspolitischen Ansatz der sachliche Ort von Theologie als Leitungsarbeit präzise bestimmbar.

Anhand der Metapher des Karussells erläutert Jäger die Funktion diakonischer Unternehmenspolitik als „*innere bzw. theologische Achse*“⁴ für das diakonische Unternehmen: Wie sich auf einem Karussell aufgrund der sich steigenden Bewegung Fliehkräfte entwickeln, die nur durch die innere Achse kompensiert werden können, so muss die „*theologische Achse*“ diakonischer Unternehmenspolitik eine stabilisierende und doch zugleich auch dynamisierende Mitte des diakonischen Unternehmens bilden. Die Metapher des Karussells verdeutlicht, dass eine Balance in der diakonischen Unternehmenspolitik gefunden werden muss, zwischen einem dynamisierenden und einem stabilisierenden Moment, zwischen „*zentripetalen und zentrifugalen Kräften*“⁵.

Darin zeigt sich die Funktion der „*theologischen Achse*“ im diakonischen Unternehmen. Sie soll eine integrale Führung ermöglichen, bei der theologische und ökonomische Gesichtspunkte eng verzahnt zum Tragen kommen. „Theologie

³ Alfred Jäger, *Diakonie als christliches Unternehmen. Wirtschaftsethik im Kontext diakonischer Unternehmenspolitik*, Gütersloh 1990, 133.

⁴ A.a.O., 64 f.

⁵ Alfred Jäger, *Unternehmenspolitik. Analysen und Konzepte kirchlicher Wirtschaftsethik*, Gütersloh 1992, 34 f.

erhält die unverzichtbare Aufgabe, die Sinnmitte der Unternehmenspolitik in langfristigen, strategischen Perspektiven zu klären, zu bestimmen und festzuhalten. [...] Ökonomie erhält integral die entscheidende Rahmenfunktion, die stimmen muß, wenn das Leitbild und in ihm die strategischen Unternehmensziele erreicht werden sollen.“⁶

Die diakonische Unternehmenspolitik⁷ bildet somit das entscheidende Steuerungselement des Unternehmens. Die „theologische Achse“ wird zum Ort, an dem Grundsätze einer diakonischen Unternehmenspolitik aufgestellt werden, die sowohl den ökonomischen Rahmenbedingungen, als auch der theologischen Sinn- und Wertorientierung des diakonischen Unternehmens entsprechen. Das entscheidende Instrument besteht in der wirtschaftsethischen Reflexion. Wirtschaftsethische Reflexionen dienen dazu ethische Werte in Regeln diakonischer Unternehmenspolitik umzusetzen. „Wirtschaftsethische Reflexion liegt damit zwischen der biblisch-theologischen Orientierung des Unternehmens und der handfest formulierten und praktizierten Unternehmenspolitik.“⁸

In der Konsequenz erfordere diakonische Unternehmenspolitik daher von der Ökonomie ein neues Bewusstsein der Wertorientierung und von der Theologie die praxisnahe Umsetzung ihrer Postulate in unternehmensbezogene Richtlinien.⁹ Jäger fordert von der diakonischen Theologie, die Wende „vom dogmatischen Paradigma zum handlungsorientierten Paradigma“¹⁰ zu vollziehen. Ein erster Schritt bestehe in der gegenseitigen Abstimmung von Theologie und Ökonomie in Form einer Management-Theologie, die in der Lage sei, „unternehmerische Anforderungen unter theologischen Gesichtspunkten zu reflektieren und zu gestalten.“¹¹ Dabei hat Jäger stets eine „Laien-Theologie“¹² vor Augen, die in der Leitungsverantwortung den Dialog mit anderen Professionen in Handlungsbezügen sucht. Ganz im Sinne Jägers hat Lohmann eine entsprechende Management-Konzeption vorgelegt, die es im nachfolgenden darzustellen gilt.

⁶ Jäger, Theologie, 291.

⁷ Jäger greift in diesem Zusammenhang die Definition von Hans Ulrichs auf, der Unternehmenspolitik definiert als „die Gesamtheit der grundlegenden Entscheide, welche das Unternehmensgeschehen in die Zukunft hinein auf längere Frist in den wesentlichen Grundlinien bestimmen sollen.“ Hans Ulrich, Unternehmenspolitik, Bern 1978, 11.

⁸ Jäger, Diakonie, 75.

⁹ Vgl. a.a.O., 69 f.

¹⁰ A.a.O., 171.

¹¹ Jäger, Theologie, 290.

¹² Jäger, Diakonie, 144.

2.2. Management-Theologie

Management-Theologie soll die Sinn- und Wertorientierung der diakonischen Unternehmenspolitik bestimmen und diese langfristig sichern. Im Vordergrund der Management-Theologie steht die Gestaltung diakonischer Strukturen im Unternehmen. Da Lohmann davon ausgeht, dass die Strukturen das wesentlich prägende Element eines Unternehmens darstellen, wird Management im diakonischen Unternehmen in erster Linie als Gestaltungsmöglichkeit von Lebens- und Arbeitsbedingungen verstanden. Strukturelle Rahmenbedingungen treten somit in das Betrachtungsfeld der Management-Theologie. Lohmann fordert in diesem Zusammenhang einen Paradigmenwechsel der Diakonie-Theologie. Sie müsse die Organisationsstrukturen als veränderbare Rahmenbedingungen einer „Geistgemeinschaft“¹³ begreifen. Organisationsstrukturen sollen unter der Prämisse gestaltet werden, dass in ihnen die Erfahrung einer „geistgewirkten Liebe“¹⁴ möglich werde. Dabei sind sowohl normative Perspektiven in Bezug auf handlungsleitende Wertvorstellungen diakonischer Leistungserstellungsprozesse als auch strategische Gesichtspunkte bezüglich der Ausformung einer diakonischen Unternehmenspolitik sowie konkrete Gestaltungsmerkmale der Unternehmensorganisation zu berücksichtigen.

Management-Theologie wird vornehmlich zur Beratungsinstanz für Unternehmensleitungen: „Management beschreibt die Steuerung von Unternehmen und die Ausrichtung der Unternehmensleistungen an dem vorgegebenen Unternehmenszweck. Theologisch wird die Anwendung professioneller Managementmethoden erforderlich, um die Ausrichtung der diakonischen Leistungen an der theologischen Sinnmitte über die Unternehmenskomplexität hinweg sicherzustellen.“¹⁵ Management-Theologie wird auch zur Garantin dafür, wie in einem diakonischen Unternehmen das christliche Proprium¹⁶ zu bewahren

¹³ David Lohmann, *Das Bielefelder Managementmodell (LLG 1)*, Gütersloh 1997, 42-47. Er greift mit dem Stichwort „Geistgemeinschaft“ einen von Paul Tillich geprägten Begriff auf. Vgl. Paul Tillich, *Systematische Theologie III*, Berlin/New York 1987, 177. Lohmann will an diesem Begriff verdeutlichen, dass Diakonie vom göttlichen Geist bewirkte Gemeinschaft ist. Er begreift letztlich diese Geistgemeinschaft als handelndes Subjekt von Diakonie und nicht den/die Einzelnen.

¹⁴ Vgl. Lohmann, *Bielefelder*, 321.

¹⁵ A.a.O., 75.

¹⁶ „Das entscheidende Proprium des diakonischen Managements liegt in dem Selbstverständnis, mit dem es zur Steuerung komplexer Diakonie-Unternehmen angewandt wird. Oberstes Handlungsziel sind keine betriebswirtschaftlichen Leistungsziele [...] Das Ergebnis ist eine ‚theologische Effizienz‘, die Effizienz immer auch unter dem Gesichtspunkt der Erreichung theologischer Zielvorgaben sieht.“ Lohmann, *Bielefelder*, 318.

und zu profilieren ist. Das christliche Proprium von diakonischem Handeln wird in den Rahmenbedingungen und Organisationsstrukturen des christlichen Unternehmens aufgenommen und nicht länger dem glaubensmotivierten Liebeshandeln oder der Kirchenmitgliedschaft der Mitarbeitenden überlassen.

2.3. Das Unternehmen als soziales System

Vor der Übernahme betriebswirtschaftlicher Managementmethoden ist allerdings zu klären, welche theologischen Aspekte mit den Anforderungen diakonischer Unternehmensleitung verbunden sind und was unter einem diakonischen Unternehmen zu verstehen ist. Vor einer bloßen Adaption effektiver Managementmethoden warnt Jäger, weil sich damit Eigengesetzlichkeiten entwickeln könnten, die den diakonischen Inhalten und Zielen nicht mehr entsprechen.¹⁷

Anders als in einem allein nach betriebswirtschaftlichen Gesichtspunkten ausgerichteten Unternehmen hat sich der Unternehmenszweck an der „theologischen Achse“ zu orientieren. Dem unternehmenspolitischen Ansatz liegt deshalb ein systemtheoretischer Begriff des Unternehmens nahe, der ein Unternehmen nicht ausschließlich unter der Prämisse der Gewinnmaximierung definiert. Ein Unternehmen wird vielmehr als „ein produktives soziales System betrachtet, das von der Umwelt gesetzte Zwecke zu erfüllen hat, sich aber im Rahmen dieser Funktionsbedingungen selbst Ziele setzen kann. Grundlegend ist vor allem die Vorstellung der Unternehmung als einer offenen gesellschaftsbezogenen Institution, die in ihren Zielsetzungen und Handlungen nur begrenzt Autonomie genießt.“¹⁸

Wichtig für den unternehmenspolitischen Ansatz ist die Kennzeichnung des Unternehmens als ein offenes soziales System, das nach zweckorientierten Maßstäben Leistungen erbringt. Darin ist auch der Hauptunterschied zu expliziten betriebswirtschaftlichen Definitionen eines Unternehmens zu sehen, die als maßgebliches Handlungsmotiv die Gewinnmaximierung ansehen, sowohl was den Unternehmenszweck, als auch was die Handlungsabläufe im Unternehmen angeht.¹⁹ Die systemtheoretische Definition hebt dagegen hervor, dass ein dia-

¹⁷ „Die Grenzen jedes Einsatzes von Managementmethoden sind immer dort erreicht, wo sie das Wesen und die Ziele diakonischer Zusammenarbeit nicht fördern, sondern verletzen. [...] Die Grundmotivation des Ganzen, in der Nachfolge Jesu den unter die Räuber Geratenen die nötige Hilfe zukommen zu lassen, verbietet jede menschenverachtende Form der Leitungsarbeit.“ Jäger, Unternehmenspolitik, 52.

¹⁸ Ulrich, Unternehmenspolitik, 13.

¹⁹ Vgl. Erich Gutenberg, Grundlagen der Betriebswirtschaftslehre 1. Die Produktion, Berlin u.a. ²⁴1983, 457 ff.

konisches Unternehmen nur existieren kann, wenn es die von der Umwelt gesetzten Zwecke erfüllt und sich mit seinen Zielen entsprechend danach ausrichtet. Insofern können diakonische Einrichtungen als soziale Unternehmen betrachtet werden, da sie mit ihrer Umwelt zum Zweck einer sozialen Dienstleistung in Beziehung treten.²⁰ Der Zweck des diakonischen Unternehmens orientiert sich einerseits an der von der Umwelt erwarteten Dienstleistung, andererseits an der Unternehmenspolitik. Diakonische Unternehmen können nur solange existieren, wie ihre Dienstleistungen von der Umwelt abgefragt werden. Um ihre Existenz sowohl theologisch zu verantworten, als auch ökonomisch zu sichern, ist daher eine zielgerichtete diakonische Unternehmenspolitik zur Profilierung des Unternehmens unerlässlich.

2.4. Kriterien einer diakonischen Unternehmenspolitik und -ethik

Nachdem der unternehmenspolitische Ansatz sowie die Aufgaben und Ziele der Management-Theologie dargestellt wurden, sind nun abschließend die Kriterien einer diakonischen Unternehmenspolitik aufzuzeigen sowie nach den zugrundeliegenden Werten und Normen einer Unternehmensethik zu fragen.

Diakonische Unternehmenspolitik wird von Jäger als Steuerungsinstrument der Unternehmensleitung eines diakonischen Unternehmens definiert. Sie hat sich erstens anhand unternehmenspolitischer Leitfragen,²¹ die die besondere Identität des Unternehmens, die so genannte ‚corporate identity‘ betreffen, zu orientieren.²² Sie hat zweitens der Erarbeitung zukunftsgerichteter Ziele zu dienen, die sich in der Ausgestaltung eines Leitbildes des Unternehmens manifestieren.²³ Jede dieser unternehmenspolitischen Leitfragen ist auf den unterschied-

²⁰ Aus systemtheoretischer Sicht ist die Gewinnmaximierung nicht als konstitutiv für den Unternehmensbegriff, wohl aber der Unternehmenszweck als das entscheidende Kriterium für die Bezeichnung einer Organisation als Unternehmen anzusehen. Lohmann sieht als weiteren Unterschied zwischen diakonischen und erwerbswirtschaftlichen Unternehmen die Gewinnverwendung an. „Wird der Gewinn in erwerbswirtschaftlichen Unternehmen in erster Linie zur Eigenkapitalverzinsung verwandt, dient er diakonischen Unternehmen zur Überwindung existentieller Not.“ Lohmann, Bielefelder, 58.

²¹ „Die unternehmenspolitischen Leitfragen im strategischen Bereich lauten elementar: Wer sind wir? (corporate identity); Was sollen/wollen wir? (Unternehmensziele); Wohin soll es gehen? (Unternehmensbild).“ Jäger, Theologie, 291.

²² Diese Leitfragen diakonischer Unternehmenspolitik werden ausführlich in acht Arbeitsschritten erörtert. Vgl. Jäger, Diakonie, 179 ff.

²³ „Das Leitbild besagt in ausgereifter Form, wie sich ein Unternehmen sehen will und von innen und außen gesehen werden möchte, was es an Zielen im Auge hat und auf welchen Wegen es dahin zu gelangen gedenkt.“ Jäger, Diakonie, 182.

lichen Ebenen im diakonischen Unternehmen zu beantworten. Auf der Ebene der Handlungsdiakonie sind generelle und relevante Leitsätze zu erarbeiten. Auf der Ebene der Leitungsdiakonie handelt es sich um Reflexionen, die die Existenz des Unternehmens und seine theologisch bestimmte Konstitution betreffen. Das so erarbeitete Leitbild muss nach innen und außen transparent und verständlich werden. Es ergibt das diakonische Profil der Einrichtung und verlangt schon deshalb einen möglichst breiten Konsens im diakonischen Unternehmen. Das Leitbild muss desweiteren periodisch überarbeitet und neu definiert werden, um sich veränderten Rahmenbedingungen oder internen Veränderungen anpassen zu können. Ziel dieses Vorgehens muss es sein, zur Formulierung einer diakonischen Unternehmenspolitik in Form einer diakonischen Unternehmensverfassung zu gelangen.²⁴

Für die Unternehmensethik fordert Jäger ethische Transparenz bei jeder Entscheidung im Unternehmen²⁵, so dass deutlich wird, inwiefern sich diakonische Leitungsverantwortung an ethischen Wertmaßstäben ausrichtet. So muss jede Entscheidung sowohl ökonomisch begründet sein, als auch theologischen Wertmaßstäben gerecht werden. Alle unternehmenspolitischen Entscheidungen haben wertorientierte Gesichtspunkte zu beachten, denn „Finanzentscheidungen sind Wertentscheidungen.“²⁶ Ziel ist es, einen konsensfähigen Wertekatalog zu erstellen, im Sinne eines Hausethos für ein diakonisches Unternehmen. Diakonische Unternehmensethik bildet das maßgebliche Kriterium zur Überprüfung und Gestaltung der Unternehmenspolitik.

Auch hier mahnt Jäger einen Paradigmenwechsel an, nämlich „den fundamentalen Schritt von einer Normen- zu einer Orientierungsethik.“²⁷ Darunter versteht er den freien Diskurs über ethisch relevante Fragen im Unternehmen. Die zunehmend komplexer werdende Hilfsituation verlange nicht nach allgemein gültigen Regeln und Normen, sondern nach einer Entscheidungsfindung, die sich einerseits am Liebesgebot, andererseits an der konkreten Problemsituation orientiert: „Wie diakonische Theologie konsequent als Kontext-Theologie zu entwerfen ist, ist auch eine ihr entsprechende Ethik kontextuell zu entwickeln, wenn sie zu hilfreichen Lösungen führen soll. Beide Ebenen erfordern eine paradigmatische Ablösung von einem diakonischen Dogmatismus einer-

²⁴ Vgl. Jäger, *Diakonie*, 179.

²⁵ Vgl. Jäger, *Unternehmenspolitik*, 18.

²⁶ A.a.O., 76.

²⁷ A.a.O., 79.

seits, von einer situationslosen Normativität andererseits.²⁸ Obwohl Jäger die diakonische Unternehmensethik inhaltlich am Liebesgebot orientiert, bleibt er nähere Konkretionen schuldig. Offen bleibt insbesondere, wie eine ethische Kompetenz im diakonischen Unternehmen gewonnen werden soll, d.h. wie der ethische Diskurs im diakonischen Unternehmen aussehen könnte. Daher bleibt diakonische Unternehmensethik in der Konsequenz ein diffuser Begriff, der die irgendwie geartete ethische Orientierung eines diakonischen Unternehmens beschreibt, aber inhaltlich wenig leistet. Die inhaltliche Konkretion bleibt Jäger aufgrund seines situativ-diskursiven Ansatzes weitgehend verwehrt. An dieser Stelle soll daher der Frage nachgegangen werden, ob zentrale biblische Grundlagen diakonischen Handelns nicht zu einer sinnvollen Ergänzung und inhaltlichen Konkretisierung der ethischen Dimension des unternehmenspolitischen Ansatzes führen können und müssen.

3. Der unternehmenspolitische Ansatz von Diakonie in biblisch-theologischer Perspektive

Im Folgenden soll daher der unternehmenspolitische Ansatz von Diakonie in biblisch-theologischer Perspektive reflektiert werden. Zentrale Wesensaussagen über Diakonie werden dabei in Beziehung gebracht zu Aussagen über ökonomisches Handeln im biblischen Kontext. Insbesondere finden biblische Texte Berücksichtigung, die eine ethische Orientierung für diakonisches Handeln zur Sprache bringen. Den Abschluss bilden Überlegungen zum Proprium von Diakonie hinsichtlich der spezifischen Motivation zum diakonischen Handeln.

3.1. Die Bedeutung des ökonomischen Handelns für die Diakonie

Die Verortung von Diakonie innerhalb eines christlichen Unternehmens, also dort, wo eine gegenseitige „Durchdringung von theologischer Achse und ökonomischen Suchprinzipien“²⁹ stattfindet, wirft zwangsläufig die Frage nach der jeweiligen Rolle der beiden Akteurinnen Theologie und Ökonomie auf. Der unternehmenspolitische Ansatz soll deshalb in biblisch-theologischer Perspektive unter der Fragestellung beleuchtet werden, welche Rolle ökonomischem Handeln bei der Ausführung des diakonischen Auftrages zukommt. Dabei werden exemplarisch Texte aus dem Alten Testament und dem Neuen Testament, sowie dem Frühjudentum herangezogen, die über die Rolle von Ökonomie im diakonischen Kontext Aufschluss geben.

²⁸ A.a.O., 81, Anm. 13.

²⁹ Jäger, Diakonie, 68 f.

Soziale Wirtschaftsgesetze im Alten Testament

Im Folgenden wird die These vertreten, dass Diakonie zwar in ökonomischen Bezügen handeln und denken muss, sich zugleich aber der ökonomischen Macht niemals beugen darf. Sie muss im Gegenteil Mahnerin eines gerechteren Wirtschaftens zu Gunsten einer Option für die Armen bleiben.

Im Zentrum prophetischer Sozialkritik steht oft ökonomisches Handeln, das Arme übervorteilt und so in die Abhängigkeit treibt. „Amos stellt Gott als den vor, der das Schicksal der Armen im Detail sieht und denen gnadenlos sein Strafgericht ankündigt, die Menschen zu Armen machen.“³⁰ Allen Propheten gilt als selbstverständlich, dass aus der Gotteserkenntnis ein Appell zur zwischenmenschlichen Solidarität resultiert.³¹ Deshalb ist eine der zentralen Forderungen der Propheten, um bevorstehendes göttliches Gericht abzuwenden, neben der ‚Orthodoxie‘ auch die Forderung nach gerechterem Wirtschaften und sozialem Ausgleich. Aus der Sicht der Propheten stehen die Opfer der Ausbeutung durch die Reichen unter dem besonderen Schutz Gottes. Neben die prophetische Stimme tritt schon bald das alttestamentliche Recht mit seinen Schutzbestimmungen für sozial Schwache und Benachteiligte, aber auch mit seinen Wirtschaftsgesetzen, die strukturelles Elend zu verhindern versuchen.

Frank Crüsemann stellt die Besonderheit des alttestamentlichen Rechts als Gottesrecht heraus, indem er für die Tora feststellt: „Den Armen und Elenden Recht zu verschaffen, nicht nur ihr Leben zu sichern, sondern Wirtschaft und Staat so zu gestalten, dass Unterdrückung und Ausbeutung verhindert werden, ist zentraler Teil der Tora [...] Recht für die Armen ist ohne Kritik an Macht und Staat nicht zu haben.“³² Nicht nur die Kritik an der ökonomischen Macht und die Auswirkungen ihres Missbrauchs werden im alttestamentlichen Kontext thematisiert, sondern darüber hinaus finden sich in den alttestamentlichen Rechtscorpora eine Reihe von Gesetzesvorschlägen, um Wirtschaftsvorgänge

³⁰ Johannes Degen, Diakonie im Schatten des Wohlstandes – eine biblische Option für die Armen, in: Arnd Götzelmann/Volker Herrmann/Jürgen Stein (Hg.), Diakonie der Versöhnung. Ethische Reflexionen und soziale Arbeit in ökumenischer Verantwortung. FS für Theodor Strohm, Stuttgart 1998, 71-77: 74. Vgl. Am 2,7 f.; 5,11 ff.; 8,4 ff.; Mi 2,1 ff.; 3,1 ff.; 6,8 ff.

³¹ Vgl. Klaus Koch, Art. Propheten/Prophetie II, in: TRE 27, Berlin/New York 1997, 477-499: 488.

³² Frank Crüsemann, Das Alte Testament als Grundlage der Diakonie, in: Gerhard K. Schäfer/Theodor Strohm (Hg.), Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen. Ein Arbeitsbuch zur theologischen Verständigung über den diakonischen Auftrag (VDWI 2), Heidelberg 1998, 67-93: 70.

zu steuern. Wirtschaftsgesetze wie das Zinsverbot (Ex 22,24)³³, das Erlassjahr (Dtn 15,1 ff.)³⁴ oder das deuteronomische Zehntengesetz (Dtn 14,28 f.)³⁵ sind hier zu nennen. Diese Beispiele können als Versuche gelten, Wirtschaftsstrukturen durch wirtschaftsethische Vorgaben so zu regeln, dass Verelendung und soziale Abhängigkeit deutlich reduziert werden. Aus Neh 10,32 wird erkennbar, dass die Selbstverpflichtung des Volkes Israel, das Erlassjahr einzuhalten und Schuldenerlass zu praktizieren, zu den konstitutiven Bestandteilen des nachexilischen Glaubens gehören.

Am Ende eines Entwicklungsprozesses wird somit die Forderung nach sozialer Gerechtigkeit in die Sphäre des Rechts erhoben. Arme werden zu Rechtssubjekten. Sozialethische Normen (vgl. Dtn 14,28 f.; 24,17-22; 26,11-13) werden unter die Autorität Gottes gestellt. Wirtschaftsregeln werden Teil alttestamentlichen Rechts, d.h. zum Willen Gottes. Der Gottesbegriff wird mit den alttestamentlichen Rechtsvorstellungen verknüpft. Auf dieser Grundlage werden ökonomische Gegebenheiten nicht einfach hingenommen, sondern können durch rechtliche Handhabe, d.h. göttlichen Willen reguliert werden.

Das Testament Hiob als Beispiel eines diakonischen Unternehmens

Als ein weiteres Beispiel, das die Rolle von Theologie und Ökonomie bei diakonischem Handeln beleuchtet, soll das Testament Hiob (TestHiob) heran geführt werden. Es zählt zu den bedeutenden Zeugnissen des hellenistischen Judentums.³⁶ Im Abschnitt 10,1-16,7 TestHiob wird die vorbildliche Wohltätigkeit

³³ Als Beispiel der verheerenden sozialen Folgen der Verzinsung nennt Frank Crüsemann einen Leihvertrag aus der jüdischen Kolonie Elephantine im 5. Jh. v.Chr. Darin verpflichtet sich eine Person vier Schekel Silbergeld gegen einen Zins von 60% binnen Jahresfrist zurück zu erstatten. Kann die Summe samt Zinsen nicht zurückgezahlt werden, droht die Pfandnahme. Vgl. Crüsemann, Grundlage, 83.

³⁴ Da JHWH selbst als Urheber des Erlassjahres anzusehen ist, bekommt das Erlassjahr den Charakter eines „schöpfungsgemäßen universalen Gottesrechts“. Innocenzo Cardellini, Art. Erlaßjahr/Jubeljahr, in: RGG⁴, Bd. 2, Tübingen 1999, 1423-1424: 1424.

³⁵ Das deuteronomische Zehntengesetz kann mit Recht als erste Sozialsteuer bezeichnet werden, da es den landlosen Leviten als Lebensgrundlage diente und somit zu Gunsten der sozial Unterprivilegierten eine Umverteilung stattfand.

³⁶ Es dürfte zwischen dem 1. Jh. v.Chr. und der Mitte des 2. Jh. n.Chr. vermutlich in Ägypten entstanden sein. Es erzählt die Geschichte von Hiob, einem heidnischen König, auf der Suche nach dem wahren Gott. Ähnlich wie im kanonischen Hiobbuch ereilen ihn verschiedene Versuchungen des Satans, gegenüber denen Hiob aber standhaft bleibt. Den umfangreichen Schlussteil des Buches bilden diverse Abschiedsreden Hiobs an seine Kinder, die gattungsmäßig als Testament gestaltet sind und den Schriften ihren

Hiobs dargestellt.³⁷ Dass es sich dabei um eine höchst professionell organisierte Diakonie handelt, unterstreicht TestHiob 10,5: „Ich hatte 3.500 Joch Rinder, und ich suchte daraus 500 Joch heraus und stellte sie zum Pflügen bereit, das einer auf jeglichem Acker machen konnte von denen, die sie nahmen. Und den Ertrag sonderte ich ab für die Armen zu ihrem Tisch. Ich hatte 50 Backöfen, von denen ich (einen Teil) bereitstellte zur Bedienung des Armentisches.“³⁸

Neben dem Verleihen der Rinder zum Pflügen, gewährt Hiob auch Kredite zum Handeln. Die erwirtschaftete Rendite, bzw. einen Teil davon, kommt den Armen wieder zugute. Bemerkenswert ist darüber hinaus, dass die Kredite nur bei Erfolg von den Schuldnern zu tilgen sind; bei Misserfolg erlischt die Verpflichtung zur Schuldentilgung. Als weiteres Beispiel für das diakonisch-unternehmerische Geschick Hiobs werden ‚diakonische Mitarbeiter‘ erwähnt, die selbst mittellos und daher auf die Armenversorgung angewiesen sind, zugleich aber den Dienst am Armentisch gewährleisten. Sie werden in den Status von Tagelöhnern erhoben und dürfen mitessen (vgl. Lev 19,13; Dtn 24,14 f.).

Diese Beispiele illustrieren, dass Hiobs diakonische Tätigkeit von vorausschauender Planung zeugt. Er erinnert mit seinem unternehmerischen Geist an die Gründergestalten der großen diakonischen Einrichtungen des 19. Jahrhunderts. Die beschriebene Diakonie im TestHiob zeichnet sich für damalige Verhältnisse durch eine hohe Organisationsstruktur und einen äußersten Realismus aus.³⁹ Dieses soziale Konzept ist für antike Verhältnisse einzigartig und durchaus vergleichbar mit modernen Organisationsformen von Diakonie. Zwischen Hiob als dem Auftraggeber der Diakonie und den Bedürftigen agieren ‚diakonische Mitarbeitende‘, die sich teils selbst aus den Bedürftigen rekrutieren, teils wohlhabende Freunde Hiobs sind, die durch sein Beispiel angezogen werden.

Namen gaben.

³⁷ Als Analogie im kanonischen Hiobbuch kann Hi 31, 16 f., 19 f., 31 f. angesehen werden.

³⁸ TestHiob 10,5 f. nach der Übersetzung von Klaus Berger/Carsten Colpe (Hg.), Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament (NTD Textreihe 1), Göttingen/Zürich 1987, 191.

³⁹ Im Unterschied zu zeitgenössischen Darstellungen einer spendablen Gemeinschaft (Act 2,42 ff.) stellt Hiob nur einen Teil seines Vermögens zur Verfügung und erwartet die Rückerstattung des geliehenen Geldes. Beides hat eine Selbstfinanzierung der Diakonie zum Ziel. Im Unterschied zu Act 6 ist der Witwentisch nicht ethnisch oder religiös begrenzt, sondern steht allen Witwen offen. Hier wie dort wird beides als *diakonia* bezeichnet. Da die erbrachten wohltätigen Leistungen bei weitem die einer Privatperson übersteigen, ist eher an eine antike Großstadt zu denken, in der Hiob das Idealbild eines antiken Herrschers verkörpert.

Hiobs diakonisch-unternehmerische Planung dient der Aktivierung des Erwerbslebens, sowie der Wiedereingliederung der Bedürftigen in das ökonomische System. Durch Leihgebühren und Kapitalerträge entwickelt sich ein garantierter Finanzkreislauf, der den diakonischen Tätigkeiten Hiobs wieder zugute kommt und neue Investitionen ermöglicht. Diakonie im großen Stil, wie im TestHiob geschildert, trägt starke unternehmerische Züge, von einer besonderen Rolle der Ökonomie kann aber keine Rede sein. Ökonomische Überlegungen dienen der Realisierung des diakonischen Auftrags.

Die Theologie der Spende am Beispiel von 2. Kor 8 f.

Abschließende Überlegungen zur Bedeutung ökonomischen Handelns im Kontext der Diakonie mit einer explizit theologischen Begründung bilden die paulinischen Ausführungen in 2. Kor 8 f.⁴⁰ Paulus entwickelt hier eine Theologie der Spende. Sie basiert auf der Annahme der göttlichen Zuwendung (*charis*) als Ursprung aller Fülle. Paulus fordert auf dieser Basis zum Ausgleich zwischen Gebenden und Nehmenden auf. Zu den wohl ursprünglichsten diakonischen Finanzierungsformen zählt die Spende. In 2. Kor 8 f. bezeichnet Paulus die einzusammelnde Kollekte zugunsten der Jerusalemer Gemeinde als *diakonia* (2. Kor 8,4; 9,1.12.13). Er begründet in 2. Kor 8 f. die Erhebung der Kollekte gleich in zweifacher Weise theologisch.

Zum einen ist die finanzielle Hilfe gegenüber den Jerusalemern Gottesdienst.⁴¹ Diese theologische Dimension wird ebenso durch die Bezeichnung der Kollekte⁴² als *charis (tou theou)*, also als Gnaden-, Segens- und Liebesgabe

⁴⁰ Die literarische Einheitlichkeit von 2. Kor ist in der Forschung sehr umstritten. Insbesondere die für unseren Zusammenhang wichtigen Kap 8-9 werden oft als Dubletten verstanden und somit verschiedenen Briefteilen zugeordnet. Vgl. Hans Conzelmann/Andreas Lindemann, Arbeitsbuch zum Neuen Testament (UTB 52), Tübingen¹¹1995, 268 f. Dieser Teilungshypothese wird hier nicht gefolgt. Vielmehr wird 2. Kor 1-9 als Einheit aufgefasst. Für die Einheit sprechen vor allem folgende Beobachtungen: 1.) 8,10 und 9,2 nennen beide den gleichen Zeitpunkt für die Kollektensammlung. 2.) Die Rahmung des gesamten Abschnittes steht unter dem gleichen inhaltlich wichtigen Motiv der *charis* (8,1; 9,14). 3.) Schließlich setzt 8,3 voraus, dass die Gemeinde die genannten Brüder aus 8,16 ff. zur Erhebung der Kollekte bereits kannte. Vgl. Udo Schnelle, Einleitung in das Neue Testament (UTB 1830), Göttingen³1999, 97 f. und ebenso Christian Wolff, Der zweite Brief des Paulus an die Korinther (ThHNT⁸), Berlin 1989, 162-189.

⁴¹ Vgl. 2. Kor 9,12; Röm 15,27.

⁴² Auffallend ist, dass Paulus anders als in 1. Kor 16,1 f. den Begriff für Kollekte *logia* nicht verwendet, sondern vor allem von *charis* spricht. Aber auch die Begriffe *eulogia*, *koinonia*, *diakonia* und *leiturgia* können den Zweck der Kollekte in 2. Kor 8 f. bezeichnen.

Gottes unterstrichen. In der Teilhabe der korinthischen Gemeinde an der Kollekte kommt Gottes *charis* zum Zug (8,1.6.7.19; 9,8.14).

Zum anderen begründet Paulus die Kollekte christologisch, indem er den Korinthern die positiven Auswirkungen ihres christlichen Glaubens aufzeigt (8,7 ff.). Er erinnert sie an den freiwilligen Verzicht Christi⁴³, dem sie ihre christliche Existenz verdanken. Paulus bezieht sich zur Begründung diakonischen Handelns ausdrücklich auf die Heilstat Christi. Christus ist hier weniger Vorbild eines radikalen Besitzverzichtes, sondern vielmehr „Ermöglichungsgrund“⁴⁴ für die Beteiligung an der Kollekte.

Inhaltlich wird Paulus nicht müde, die Freiwilligkeit der Partizipation an der Kollekte zu betonen (8,11 f.; 9,12.7). Nach seinem Verständnis sind Spenden freiwillige und fröhliche Gaben aus purer Dankbarkeit für die erfahrene *charis*. Sie sind in ihrer „soteriologischen Anspruchslosigkeit“⁴⁵ als Antwort auf das Christusgeschehen zu interpretieren. In ihnen zeigt sich der „unauflösbare Zusammenhang von göttlicher Gerechtigkeit, der Rechtfertigung *sola gratia* und dem gerechten Tun des Menschen“⁴⁶. Neben das Motiv der Freiwilligkeit stellt Paulus das Prinzip des Ausgleichs⁴⁷ als weiteres Argument (8,13 f.). Diesen Ausgleich zwischen den Christen, fordert Paulus, weil er von der Einheit der universellen Kirche als *ekklesia tou theou* ausgeht. Wie sich Paulus den Ausgleich unter den Christen vorstellt, illustriert er am Beispiel der Mana-Erzählung von Ex 16. Dort erfolgt dieser unabhängig davon, wie die Sammelleistung des Mana am Vortag gewesen ist. Im Ergebnis wird niemand Mangel haben, sondern

In den verwendeten Begriffen drückt sich der doppelte Charakter der Spende aus: „Sie ist einerseits diakonisches Werk, andererseits Gottesdienst.“ Magdalene L. Frettlöh, *Der Charme der gerechten Gabe*, in: Jürgen Ebach (Hg.), *Leget Anmut in das Geben. Zum Verhältnis von Theologie und Ökonomie* (Jabboq 1), Gütersloh 2001, 140 f.

⁴³ Die paulinischen Ausführungen erinnern an den Christus-Hymnus in Phil 2,6 ff. Ganz ähnlich wird dort das Motiv der Selbsterniedrigung verwendet, um die Gemeinde zu motivieren, entsprechend *en Christo* zu leben.

⁴⁴ Frettlöh, *Charme*, 150.

⁴⁵ Eberhard Jüngel, *Das Opfer Jesu Christi als Sacramentum et Exemplum*, in: *Diakonie-Jahrbuch 1986/87*, Stuttgart 1987, 6-25: 22.

⁴⁶ Frettlöh, *Charme*, 141.

⁴⁷ Gustav Stählin stellt heraus, dass neben dem Aspekt der Gleichheit auch der Aspekt der Billigkeit im Begriff *isotes* enthalten ist. Beide Aspekte schließen den Begriff der *dikaïosune* (Gerechtigkeit) ein. Vgl. Gustav Stählin, Art. *isotes*, in: Gerhard Kittel (Hg.), *ThWNT III*, Stuttgart 1938, 343-356: 335.

genug, entsprechend seines Bedarfs.⁴⁸ So auch bei der Kollekte für Jerusalem. Da Paulus keine zeitliche Datierung für den Ausgleich zwischen Gebenden und Nehmenden vornimmt, denkt er wohl kaum an eine spätere finanzielle Gegenleistung der Jerusalemer Gemeinde. Der Ausgleich wird vielmehr in der *charis* bestehen, die Jerusalem Gott entgegen bringen und an der auch Korinth teilhaben wird.⁴⁹

Das Maß des Gebens legt Paulus nicht fest. Er richtet sich primär gegen falsche Motive beim Geben. Dagegen charakterisiert er die Beteiligung an der Kollekte als ein gerechtes Tun, das der Gerechtigkeit Gottes entspricht. Da Gott der Urheber der *charis* ist (1. Kor 12), ist ein berechnendes Verhalten in Form einer ‚do ut des-Logik‘ fehl am Platz. Deshalb besteht für die Korinther kein Anlass zur Befürchtung, eine reichliche Beteiligung an der Kollekte könne Nachteile mit sich bringen. Gott wird dafür sorgen, dass die korinthische Gemeinde nicht leer ausgeht, es wird sogar zu einem ‚Mehrwert‘ der Gabe kommen (9,10).

Zusammenfassend lässt sich über die Theologie der Spende aussagen, dass sie eine „freiwillige Umverteilung unter Christen“⁵⁰ darstellt. Sie resultiert aus der Einsicht, dass Diakonie keine Einseitigkeit von Hilfe und Fürsorge darstellt, sondern auf Wechselseitigkeit zwischen Gebenden und Nehmenden zielt. Als *charis* verstanden ‚erwirtschaftet‘ die Spende einen über das Maß hinausgehenden Überschuss bei allen Beteiligten, der an Gott als Dank zurückgeht, von dem die *charis* ausgegangen ist. Somit schließt sich der Kreis. Paulus kann die Spende als *diakonia* bezeichnen. Damit drückt er ihren zweifachen Zweck aus. Sie soll erstens ökonomischen Mangel abhelfen, zugleich aber auch zum Dank an Gott anleiten.

3.2. Diakonisches Handeln im theologischen Horizont: Der Beitrag einer gesamtbiblischen Begründung von Diakonie

Nachdem einige ökonomische Bedingungen in biblisch-theologischer Perspektive reflektiert wurden, soll im Folgenden die Frage nach biblisch-theologischen Grundlagen von diakonischem Handeln gestellt werden. Die Fragestellung richtet sich am Wesen des diakonischen Auftrags aus. Erkenntnisleitend

⁴⁸ Der Bezug auf das Mana-Wunder legt noch ein anderen Aspekt frei. Paulus warnt vor dem Akkumulieren des Überflusses (8,7; 9,11). Zurückhaltendes, geiziges oder habsüchtiges Verhalten (9,5 ff.) birgt, wie in Ex 16, die Verderbnis in sich.

⁴⁹ Vgl. Wolff, Der zweite Brief des Paulus, 173.

⁵⁰ Markus Rückert, Theologie und Ökonomie. Verantwortung, Finanzierung, Wirtschaftlichkeit, Gütersloh 1990, 118.

ist dabei die Vorstellung, dass unabhängig von ökonomischen Bedingungen allein aufgrund des christlichen Glaubens Diakonie entsteht und praktiziert wird. Die Fragen, nach welchen ethischen Handlungsprinzipien sich Diakonie ausrichtet und auf welche theologische Begründungen sie sich stützt, um ihr spezifisches Profil zu erhalten, lassen sich letztlich nur im Dialog mit dem Zeugnis der gesamten biblischen Überlieferung beantworten.

Grundlage allen diakonischen Handelns ist die vorausgehende Diakonie Gottes an den Menschen, beispielhaft in Jesus Christus als erstem Diakon (Lk 22,27). Mit dieser Wesensaussage von Diakonie ist jedoch nicht gemeint, dass die „Welt vor Christus, eine Welt ohne Liebe“⁵¹ gewesen sei. Dass es Liebestätigkeit nicht erst seit dem Christentum gibt, haben bereits die erwähnten Beispiele jüdischer Überlieferung im vorherigen Kapitel gezeigt, anhand profaner antiker Quellen aus der biblischen Umwelt ließe sich ähnliches zeigen.⁵² Es fällt jedoch auf, dass diakonische Entwürfe bis in die Gegenwart Diakonie gerne in den Fußspuren Gerhard Uhlhorns ausschließlich in neutestamentlicher Perspektive⁵³ begründen oder, wenn der gesamtbiblische Bezug Beachtung findet, dann im Denkmodell der Erfüllung, bzw. Überbietung des Alten durch das Neue.⁵⁴ Doch fasst man den gesamtbiblischen Bezug ins Auge, ergeben sich Einsichten, die für das Wesen von Diakonie und die Gestaltung des diakonischen Auftrags entscheidend sind und erst im Zusammenklang der beiden Testamente ein tragfähiges Fundament ergeben.

Diakonie als Gottesprädikation

Der spezifische Beitrag einer gesamtbiblischen Sicht liegt darin, dass die diakonischen Dimensionen auf das Wesen Gottes selbst zurückgeführt werden

⁵¹ Gerhard Uhlhorn, *Die christliche Liebestätigkeit*, Stuttgart ²1895 (Nachdruck Darmstadt 1959), 7.

⁵² Vgl. Emma Brunner-Traut, *Wohltätigkeit und Armenfürsorge im alten Ägypten*, in: Schäfer/Strohm (Hg.), *Diakonie*, 23-43. Vgl. auch Klaus Thraede, *Soziales Verhalten und Wohlfahrtspflege in der griechisch-römischen Antike (Späte Republik und frühe Kaiserzeit)*, in: A.a.O., 44-63: 44-46.

⁵³ Vgl. Paul Philippi, *Christozentrische Diakonie. Ein theologischer Entwurf*, Stuttgart ²1975.

⁵⁴ Zur Verdeutlichung des Überbietungsgedanken sei beispielsweise folgende prägnante Aussage zitiert: „Mit der an Jesus festgemachten Definition von Diakonie [...] ist eine Vorentscheidung darüber schon gefallen, dass es eine ‚eigentliche‘ Diakonie im Alten Testament nicht geben kann.“ Horst Seibert, *Diakonie – Hilfehandeln Jesu und Soziale Arbeit des Diakonischen Werkes. Eine Überprüfung der gegenwärtigen Diakonie an ihrem theologischen Anspruch*, Gütersloh 1983, 22.

können. „Wer ist wie der Herr, unser Gott, im Himmel und auf Erden? Der oben thronet in der Höhe, der niederschaut in die Tiefe, der den Geringen aufrichtet aus dem Staube und erhöht den Armen aus dem Schmutz, dass er ihn setze neben die Fürsten, neben die Fürsten seines Volkes.“ (Ps 113,5-8). Die Selbstprädikation Gottes wird hier identifiziert mit den Geringen. Gott erweist sich als der Herr, indem er die Geringen befreit aus ihrer Not, für die Schwachen eintritt und die Kranken heilt. (Ps 146,5 ff.) „Gott definiert sozusagen Maßstäbe für Gott-Sein; er verweigert das Prädikat Gott-Sein dort, wo nicht die Sache der Armen, Witwen, Waisen, Elenden und Bedürftigen geführt wird.“⁵⁵ Hingegen werden als Götzen die Gottheiten im Umfeld Israels entlarvt, die nicht für die Unterdrückten eintreten (Ps 82). Die Durchsetzung des Rechts der Unterdrückten und Bedürftigen wird zum Kriterium für das Gott-Sein Gottes und die diakonische Dimension solchen Rechts zum Gottesprädikat.⁵⁶

In der Person Jesu tritt ein weiterer Aspekt der Diakonie Gottes zutage. Gott selbst lässt sich auf die Not der Menschen ein, wird zum *doulos* und *diakonos* (Lk 22,27; Phil 2,5-11) und identifiziert sich mit den in Not Geratenen (Mt 25,40). „In dieser kompromißlosen Option für den Menschen in Armut kommt aus christlicher Sicht ein Hauptwesenszug Gottes zum Ausdruck: Gott nämlich hat auf seine Allmacht, das heißt auf seine Herrschaft [...] verzichtet“⁵⁷ und ist Mensch geworden. In der Verbindung von *Kurios* und *Doulos* in der Person Christi zeigt sich das Wesen der Diakonie Jesu als Leben hingebender Dienst und als Mittel und Ziel seiner ganzen Sendung.⁵⁸ Jesus wertet das Dienen radikal um und fordert zur Nachahmung auf (Joh 13,1-15).⁵⁹ Das Dienen wird zum Kriterium wahrer Größe (Mt 23,11; Mk 9,35 par; Mk 10,43 f. par; Joh 12,26). Die Diakonie Jesu zeigt sich in seiner Zuwendung zu den Armen und Ausgegrenzten seiner Zeit sowie in der Heilung und Rettung der Bedürftigen, und

⁵⁵ Klaus Müller, Diakonie als gemeinsame Dimension von Judentum und Christentum – biblische und rabbinische Sozialtraditionen, in: Arnd Götzelmann (Hg.), Einführung in die Theologie der Diakonie. Heidelberger Ringvorlesung (DWT-Info Sonderausgabe 1), Heidelberg 1999, 11-33: 26.

⁵⁶ Vgl. Crüsemann, Grundlage, 93.

⁵⁷ Degen, Diakonie im Schatten, 75.

⁵⁸ Vgl. Philippi, Christozentrische Diakonie, 115.

⁵⁹ Das Verb *diakoneo* bezeichnet geringe Dienste bei Tisch. Dass ein Ranghöherer diene, galt als ungewöhnlich, insbesondere die Fußwaschung wurde als Sklavenarbeit angesehen. Vgl. Herman L. Strack/Paul Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte, Bd. II, München 1924, 257 f.; 557.

findet schließlich Gestalt in seinem stellvertretenden Leiden und Sterben. Daher kann Jesu gesamtes Wirken und sein Tod wesentlich unter dem Begriff der Diakonie zusammengefasst werden (Mk 10,45 par).

Die diakonische Dimension der beiden Testamente fußt grundlegend im Gott-Sein Gottes und findet in Jesus Christus exemplarisch ihren Ausdruck.

Liebe und Gerechtigkeit als die normative Dialektik der Diakonie

Eine gesamtbiblische Begründung von Diakonie beruht auf den beiden Säulen Liebe und Gerechtigkeit als Wesensmerkmale diakonischen Handelns. Diese beiden Wesensmerkmale treten erst in der Zusammenschau der beiden Testamente zu Tage. Während im Alten Testament vor allem Gerechtigkeit als Leitbegriff von Diakonie⁶⁰ anzusehen ist, wird Diakonie im Neuen Testament primär mit dem Begriff der Liebe umschrieben.

Gerechtigkeit in alttestamentlicher Perspektive meint weniger Verteilungsgerechtigkeit oder formale Rechtsgleichheit, sondern bezeichnet als Eigenschaft Gottes sein richtendes und rettendes Handeln.⁶¹ Die Gerechtigkeit Gottes ist keineswegs unparteiisch, sondern ergreift Partei zu Gunsten der Rechtlosen. Gott liebt Recht und Gerechtigkeit (Ps 33,5; Spr 21,3; Jes 45,19; Jer 9,23).

Auf der zwischenmenschlichen Ebene wird Gerechtigkeit im rabbinischen Judentum zum Synonym von Barmherzigkeit, Wohltun und zur verbindlichen Liebestat.⁶² Der hebräische Begriff der Gerechtigkeit (*zedaka*) beinhaltet eine rechtsverbindliche und erwartbare Solidarität. Sie ist in der Sphäre des Rechts verortet und somit dem Feld des spontan Gönnerhaften entzogen.

⁶⁰ Da *diakonia* ein griechischer Begriff ist, der so in der hebräischen Bibel natürlich nicht vorkommt, muss deshalb nach Äquivalenten gesucht werden. Der Bedeutungsgehalt des Wortes kann mit den hebräischen Begriffen für Wohltätigkeit (*gemilut chasadim*) und Gerechtigkeit (*zedaka*) wiedergegeben werden. Vgl. Müller, Diakonie, 19.

⁶¹ Ursprünglich als eigene Gottheit angesehen, wird die Gerechtigkeit (*zädäk*) mit zunehmender Ausbildung des Monotheismus zu einer dienenden Funktion JHWHs. Der König fungiert als Mittler der Gerechtigkeit Gottes, indem er sich der Armen annimmt (Ps 72, 4.12-14). Diese königliche Aufgabe wird von den Propheten immer wieder eingefordert. In den Gebeten der Psalmen drückt sich Gottes Gerechtigkeit als sein richtendes und rettendes Handeln aus. Gelegentlich verbindet sich der Begriff Gerechtigkeit mit den Begriffen Gnade, Treue (*chäsäd*) und Erbarmen (Wurzel *racham*) (Ps 5,8 f.; 36,11; 40,10 ff.; 88,12 f.; 103,17; 143,11 f.; 145,7 f.). In der Theologie der Weisheit wird die Gerechtigkeit gar zur Garantin der Weltordnung und in der Schöpfung erfahrbar. Vgl. Hermann Spieckermann, Art. Gerechtigkeit Gottes II, in: RG G⁴, Bd. 3, Tübingen 2000, 718-720.

⁶² Vgl. Müller, Diakonie, 19.

Für eine Wesensbestimmung von Diakonie, die sich am alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriff orientiert, heißt das in der Konsequenz, Diakonie nicht als Almosen, sondern als Rechtsgut zu begreifen und die in Not Geratenen als Rechtssubjekte und nicht als Almosenempfänger zu behandeln.

Beispielhaft lässt sich dieses Rechtsgut in der Hand der in Not Geratenen am Ritual der Klage erläutern. Zu den Rechten, der in Notgeratenen gehört das Ritual der öffentlichen Klage.⁶³ Michael Schibilsky hat der öffentlichen Klage ein dreifaches Gegenüber zugeschrieben: „Gott ist der Erste und der Letzte, dem die Klage gilt. Sodann wendet sich diese Klage an den Klagenden selbst, ist Ausdruck seines Elends. Schließlich gilt die Klage auch den Feinden.“⁶⁴ Im öffentlichen Ritual der Klage vollzieht sich symbolisch die Überwindung des Leides, indem Not und Leid ausgesprochen, vergegenwärtigt und wahrgenommen werden. Dabei ist im Ritual der Klage nicht der Trost, sondern die Möglichkeit zum Klagen das Entscheidende, um so die persönlich empfundene Gottverlassenheit zum Ausdruck zu bringen.⁶⁵ Dadurch wird die Klage zur authentischen Stimme der Leidenden und die Leidenden umgekehrt zu Subjekten des Geschehens.

Diakonie, die sich am Ritual der Klage orientiert, um sich im Sinne der Gerechtigkeit Gehör zu verschaffen, muss dafür Sorge tragen, dass aus individuellem Schmerz öffentliche Klage wird. Öffentliche Klage ist somit Aufgabe dieser an Gerechtigkeit orientierten Diakonie.

Den Zusammenhang von Liebe und Gerechtigkeit bringt exemplarisch das Liebesgebot in Lev 19,18 zum Ausdruck, das in engem Zusammenhang mit Schutzbestimmungen für die sozial Schwachen steht. Als Gebot der Nächstenliebe wäre es aber falsch verstanden, wenn man es einseitig als Ausdruck einer moralischen Gesinnung interpretierte. Vielmehr zeigt bereits der Kontext

⁶³ Das Ritual der Klage wurde nicht im stillen Kämmerlein mit sich selbst abgehalten, sondern zumeist in aller Öffentlichkeit vollzogen und vermutlich auf den Dächern der Häuser laut verkündet. Vgl. als Beispiel einer ritualisierten Klage Ps 13.

⁶⁴ Michael Schibilsky, *Biblich-theologische Impulse*, in: Jürgen Gohde (Hg.), *Diakonie Jubiläumsjahrbuch 1998*, Stuttgart 1998, 81-88: 82.

⁶⁵ Das Ritual der Klage ist einerseits deutlich vom bloßen Selbstmitleid oder jeder Form der Nörgelei abzugrenzen, andererseits zielt die Klage nicht auf den schnellen Trost oder das Beschwichtigen. Gelingende Klage hat Gott zum Ziel. So kann etwa die abrupte Wende von Klage zum Lob in vielen Klagepsalmen als Übermittlung einer göttlichen Antwort angesehen werden. Klage ist Ausgangspunkt auf dem Weg der Gottesbegegnung. „So, wie in der Klage die Gottverlassenheit als ein grundlegender Aspekt des Leides begriffen, aber das Leid gerade nicht darauf reduziert wird, so wird die Wende als von der erneuten Zuwendung Gottes getragen gesehen.“ Crüsemann, *Grundlage*, 77.

im Heiligkeitgesetz (Lev 19,1.18), dass die Liebe zum Nächsten kein beliebiges, zufälliges oder affektgesteuertes Verhalten bleibt, sondern zur Rechtsvorschrift gegenüber dem Nächsten wird.⁶⁶ Damit legt bereits der strukturelle Aufbau der Rechtsvorschriften in Lev 19 ein dialektische Verhältnis von Liebe und Gerechtigkeit nahe.

Im Neuen Testament wird das Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18) mit dem der Gottesliebe (Dtn 6,4 f.) verbunden (Mk 12,29 ff. par). Dieses Doppelgebot der Liebe zielt in seiner Intention auf das Verhalten. Lieben bedeutet in diesem Zusammenhang kein emotionales Gefühl, sondern praktisches Handeln Gott und dem Nächsten gegenüber. Die Kombination im Doppelgebot der Liebe besagt, dass Gottesliebe ohne Nächstenliebe nicht möglich ist. Gottesliebe lässt sich nur durch ihre Antizipation in der Menschenliebe verwirklichen (1. Joh 4,20 f.). Die Verbindung beider Gebote bedeutet jedoch nicht, dass Liebe zu Gott und Liebe zu den Menschen identisch ist. Die Liebe zu Gott wird uneingeschränkt gefordert: von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüt und mit allen deinen Kräften. Die Liebe zum Nächsten findet ihre Begrenzung in der Liebe zu sich selbst. „Theologisch gesehen ist die Nächstenliebe eine endliche Größe: der Nächste ist nicht Gott.“⁶⁷

Den Nächsten wie sich selbst lieben bedeutet, ihn als Menschen gleichen Status behandeln. Nächstenliebe ist eine personale Beziehung unter Gleichberechtigten. Liebe stiftet Beziehungen zur/zum Nächsten⁶⁸, zur Schwester, zum Bruder, auch zu denen, die nichts Liebenswertes an sich haben, bis hin zum Feind.⁶⁹ Die diakonische Zuwendung gilt somit allen Menschen gleicher-

⁶⁶ Die Nächstenliebe in Lev 19 ist jedoch noch nicht universal zu verstehen. Sie handelt von der Liebe zum Nächsten als dem Volksgenossen. Das unterstreicht auch die zusätzliche Erwähnung des Gebots der Fremdlingsliebe in Lev 19,34. Erst mit der Septuaginta erfährt das Liebesgebot eine Ausweitung. Vgl. Klaus Berger, Das Verhältnis von Gottes- und Nächstenliebe nach dem Neuen Testament, in: Götzelmann (Hg.), Einführung, 55-74: 56 f. Vgl. auch ders., „Diakonie“ im Frühjudentum. Die Armenfürsorge in der jüdischen Diasporagemeinde zur Zeit Jesu, in: Schäfer/Strohm (Hg.), Diakonie, 94-105.

⁶⁷ Gerd Theißen, Die Bibel diakonisch lesen: Die Legitimitätskrise des Helfens und der barmherzige Samariter, in: Schäfer/Strohm (Hg.), Diakonie, 376-401: 385.

⁶⁸ Wie die Rückfrage Jesu in der Beispielgeschichte vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25-37) verdeutlicht, wird der Begriff des Nächsten aus dem Verhältnis zum anderen definiert, ein Perspektivwechsel hat stattgefunden. „Der ‚Nächste‘ ist hier nicht mehr der Adressat der helfenden Liebe, sondern ihr Subjekt.“ Theißen, Bibel, 388.

⁶⁹ Sicherlich ist die Feindesliebe dabei das Außerordentliche. Denn der Feind zeichnet sich gerade dadurch aus, dass er Feind bleibt, unabhängig von meiner Liebe. Vgl. Dietrich Bonhoeffer, Nachfolge, München⁴1952, 88 ff.

maßen und beinhaltet nicht nur Hilfe für Brüder.⁷⁰ Die Konsequenz aus dem Doppelgebot der Liebe lautet daher: „Christliche Liebe ist universal, oder gar nicht, weil Gott universal ist.“⁷¹

Diakonisches Handeln, das sich einseitig an der Nächstenliebe ausrichtet, hat die Tendenz, zu einer schönen Utopie zu verkommen. Die Selbstlosigkeit, die aus diesem Ethos spricht, führt nicht nur zu einer Überforderung der Handelnden, sie würde auch in der Anwendung kläglich scheitern. Eine alleinige Orientierung an der Liebe als Norm diakonischen Handelns, läuft Gefahr, etwa unter Ausklammern der Fragen von Macht und Recht rasch korrumpiert zu werden.⁷² Diakonisches Handeln ist deshalb am dialektischen Verhältnis von Liebe und Gerechtigkeit auszurichten. Die Wesensbestimmung von Diakonie braucht daher als notwendige Ergänzung der Liebe, als Pendant die Gerechtigkeit. Erst wenn diakonisches Handeln auf dem dialektischen Verhältnis von Liebe und Gerechtigkeit basiert, wird diakonisches Handeln angemessen begründet.

Die theologische Motivation diakonischen Handelns

Die Motivation zum Helfen ist kein allgemein-menschliches Phänomen. Das Bedürfnis zu helfen befindet sich vielmehr in einer „Legitimitätskrise“⁷³. Die Frage nach dem Proprium diakonischen Handelns kann deshalb nicht zum Ziel haben, Hilfeleistungen aus rein humanitären Motiven herabzusetzen. Im Gegenteil, wo Hilfe geschieht, ist sie zu würdigen und gegen Kritik zu verteidigen. Die Rede vom Proprium macht nur dann Sinn, wenn sie neben einem allgemeinen Hilfsethos auch eine christliche Begründung für diakonisches Handeln bieten kann.

Zunächst soll von zwei neutestamentlichen Texten ausgegangen werden. Es handelt sich dabei um zwei klassische Texte, die immer wieder zur Begründung von diakonischem Handeln herangezogen werden: Das Gleichnis vom Weltgericht (Mt 25,31 ff) und die Beispielgeschichte vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25 ff).

⁷⁰ Gegen Pieter J.R. Abbing, Art. Diakonie II, in: TRE 8, Berlin/New York 1981, 644-656: 646. Er räumt der Übung der Bruderliebe beim diakonischen Handeln erstrangige Bedeutung ein.

⁷¹ Berger, Verhältnis, 69.

⁷² Vgl. Crüsemann, Grundlage, 70.

⁷³ Theißen spricht von der Legitimitätskrise des Helfens. Er sieht das Helfen psychologischer, soziologischer und biologischer Kritik ausgesetzt, die dem Helfen jeweils eine Disfunktionalität unterstellen. Vgl. Theißen, Bibel, 376 ff.

Paradoxerweise fehlen auf den ersten Blick in beiden Texten spezifische religiöse Motive zur Begründung der geleisteten Hilfe. Der Samariter hilft, weil er Mitleid mit dem unter die Räuber Geratenen empfindet.⁷⁴ Auch die Gerechten in Mt 25,31 ff. helfen ohne zu wissen, dass ihnen in der Gestalt der geringsten Brüder der Menschensohn selbst begegnet. Beide Beispiele verdeutlichen, dass nicht die rechte Gesinnung der Handelnden das Entscheidende ist, sondern das der Not angemessene Tun.⁷⁵

Auffallend ist zudem, dass das große Vorbild für diakonisches Handeln, der Samariter, keineswegs ein Christ ist. Während die ‚theologischen Experten‘ angesichts der Situation versagen, hilft der heidnische Samariter. Die Samaritergeschichte hat hierin ihren „antitheologischen Akzent“⁷⁶. Gleiches lässt sich für das Gleichnis vom Weltgericht zeigen. Die aufgezählten Werke der Barmherzigkeit in Mt 25,31 ff. lassen sich auch in anderen Religionen oder außerhalb eines religiösen Kontextes belegen.⁷⁷

Inwiefern können diese beiden Texte des Neuen Testaments als Begründungen für das christliche Proprium der Diakonie dienen? Wohl nicht, indem auf den Inhalt, die handelnden Personen oder die Motivation der Personen abgehoben wird. Das christliche Proprium von Diakonie ist vielmehr aus dem Bezogensein der Hilfe auf Gottes vorgeordnetes Handeln zu begründen. „Das ethisch geforderte Tun von Christinnen und Christen lebt von dem Bezug auf ein ihm vorgeordnetes Tun Gottes, dem es seinerseits zu entsprechen gilt.“⁷⁸ Dieser Verweischarakter wird veranschaulicht in der Rahmenerzählung der Samaritergeschichte, der Frage nach dem höchsten Gebot (Lk 10, 25-28). Wie schon erwähnt, werden hier Gottesliebe und Nächstenliebe verbunden. Die

⁷⁴ Die sichtbaren Zeichen der Not bewegen den Samariter zur Hilfe. Das Verb *splagchnisomai*, ist mit „im Innersten berührt werden“ zu übersetzen. François Bovon, Das Evangelium nach Lukas (EKK III/2), Neukirchen-Vluyn 1996, 90.

⁷⁵ Ulrich Luz stellt heraus, dass Mt 25,31 ff. gerne als exemplarischer Grundtext für ein undogmatisches und praktisches Christentum angesehen wird, dem es auf die Nächstenliebe, nicht auf Bekenntnis oder Glauben ankomme. Vgl. Ulrich Luz, Das Evangelium nach Matthäus (EKK I/3), Neukirchen-Vluyn u.a. 1997, 521.

⁷⁶ Theißen, Bibel, 382.

⁷⁷ Ähnliche Listen finden sich im Alten Testament oder im Frühjudentum: Vgl. Jes 58,7; Ez 18,7.16; Hiob 22,6 f.; 31,17.19.21.31 f.; Tob 1,16 f., 4,16; Sir 7,34 f.; syr Hen 9,1; 42,8; 63,1. Vgl. auch Strack/Billerbeck, Kommentar, 559 ff. sowie Brunner-Traut, Wohltätigkeit, 32 ff.

⁷⁸ Okko Herlyn, Prüfet alles, das Gute behaltet! Einige biblische Hinweise zum Proprium kirchlich-diakonischen Handelns, in: Reformierte Kirchenzeitung 137. 1996, 406-410: 406.

Geschichte des barmherzigen Samariters expliziert diesen Zusammenhang noch einmal, sie legt nahe, dass es keinen wirklichen Gottesdienst mehr geben kann, der nicht zugleich auch Dienst am Nächsten ist.

In Mt 25,31 ff. wird der Verweischarakter auf der Bildebene sichtbar, indem sich der Menschensohn mit den geringsten Brüdern identifiziert. Wo in vollem Ernst geglaubt wird, dass die Notleidenden die geringsten Brüder sind, wird realisiert, was die Bibel unter der ‚imago dei‘ (Gen 1,27) beschreibt. Der Bezug auf die Ebenbildlichkeit Gottes besagt, dass jeder Mensch einen Wert an sich hat, eben weil er Gottes Geschöpf ist. „Die Hilfsmotivation ist sachlich eine Antwort auf diesen unberechenbaren Wert des Menschen.“⁷⁹

Die Rede von der Ebenbildlichkeit Gottes wertet eine rein humane Begründung eines Hilfsethos, die sich etwa an der Menschenwürde orientiert, nicht ab. Die Rede vom Proprium hat dagegen ihre Stärke und ihren Sinn darin, Zeichen des bereits ergangenen Handelns Gottes sichtbar werden zu lassen. Sie kann dadurch zu einer spezifischen Motivation für diakonisches Handeln beitragen.

3.3. Zwischenbilanz: Würdigung und Kritik des unternehmenspolitischen Ansatzes in biblisch-theologischer Perspektive

Die biblisch-theologische Erörterung hatte zum Ziel, eine Verhältnisbestimmung von Theologie und Ökonomie im Hinblick auf diakonisches Handeln vorzunehmen, sowie eine theologische Wesensbestimmung von Diakonie zu liefern. Dabei sollte insbesondere die ethische Dimension des unternehmenspolitischen Ansatzes anhand der biblischen Überlieferung ergänzt werden. Die Ergebnisse lassen sich wie folgt zusammenfassen:

1. Das Verhältnis von Theologie und Ökonomie lässt sich aufgrund der genannten Beispiele als ein eindeutig hierarchisches bestimmen. Der Finanzierung diakonischer Arbeit kommt eine rein dienende Funktion zu. Sie kann mit den Stichworten „oeconomia ancilla theologiae“⁸⁰ umschrieben werden. Ökonomische Grundlagen diakonischen Handelns müssen sich zu allererst theologisch verantworten⁸¹, erst dann kommen betriebswirtschaftliche Überlegungen zu ihrem vollen Recht. „Maßstab ökonomischen Handelns in der Diakonie kann

⁷⁹ Theißen, Bibel, 381.

⁸⁰ Rückert, Diakonie, 57.

⁸¹ In 2. Kor 8-9 Paulus kann durchaus die Kollekte als menschliche *diakonia* und als göttliche *charis* bezeichnen. Dies führt ihn jedoch nicht dazu, den diakonischen Auftrag von ökonomischen Erwägungen abhängig zu machen.

und sollte die Wirtschaftlichkeit sein, die rechnet und kontrolliert und so die Substanz diakonischer Arbeit erhält. Dennoch: Diakonie arbeitet nie aus Gründen der Wirtschaftlichkeit.“⁸²

Darüber hinaus bedarf es stets des diakonischen Widerspruchs gegenüber einer falsch ausgerichteten staatlichen Wirtschaftspolitik. Diakonie muss öffentliche Klage als ihre Aufgabe begreifen, indem sie sich die Perspektive der Benachteiligten zu eigen macht, wenn deren Lebenschancen nachhaltig gefährdet werden. Denn Diakonie schließt die „konkrete Option für Arme und Schwache“ ein, um „auf eine neue Gerechtigkeit für das Ganze“ zu drängen.“⁸³ Für das diakonische Unternehmen heißt das, dafür zu sorgen, dass die geäußerten Klagen auch Gehör finden und sich der Unternehmenszweck an den Bedürfnissen der Schwachen ausrichtet.

2. Diakonie ist zuerst und zutiefst die freundliche Zuwendung Gottes an die Menschen. Wie die biblisch-theologischen Erörterungen zeigten, liegt Diakonie im Wesen Gottes begründet, sie ist keine menschliche Erfindung. Deshalb ist die Diakonie Gottes uns immer ein Stück voraus. Diakonisches Handeln der Menschen kann deshalb immer nur Antwort auf Gottes vorausgehendes Handeln sein (Joh 13,15) und hebt damit den Verweischarakter hervor, der diesem Handeln zu Grunde liegt. Darin zeigt sich ihr diakonisches Proprium.

Diakonische Unternehmen dürfen und sollen diesen Verweischarakter von Diakonie sichtbar machen. In vielen Leitbildern diakonischer Unternehmen ist dies bereits vollzogen. Sie dienen dazu, Identitätspunkte zu schaffen, die christliche Diakonie nach außen und innen unterscheidbar machen. Dabei gilt es jedoch Grenzen der Identifikation zu beachten.⁸⁴ Eine Management-Theologie darf nicht dahingehend missbraucht werden, dass die Lebensbedingungen im diakonischen Unternehmen auf uniformierte Identitäten hinaus laufen. Das diakonische Profil einer Einrichtung kann gerade nicht an der Glaubenspraxis der in ihr Mitarbeitenden abgelesen werden, denn „Hilfsmotivation ist souverän gegenüber kulturellen und religiösen Grenzen.“⁸⁵ Positiv gewendet kann eine Management-Theologie jedoch dazu beitragen, dass „diakonische Handlungen als symbolische Handlungen verstanden werden, die auf die theologische

⁸² Rückert, Diakonie, 58.

⁸³ Degen, Diakonie im Schatten, 77.

⁸⁴ Eine Grenze nennt Jäger selbst: „Zwischen der Identifikation des ganzen Unternehmens und den zahlreichen individuellen Identifikationen von Mitarbeitern muss deutlich getrennt werden.“ Jäger, Diakonie, 192.

⁸⁵ Theißen, Bibel, 383.

Sinnmitte hinweisen und diese im Alltagsgeschehen eines Diakonie-Unternehmens repräsentieren.⁸⁶

3. Eine Unternehmensethik, die das gesamtbiblische Zeugnis zu Grunde legt, richtet sich an dem normativen Verhältnis von Liebe und Gerechtigkeit aus und macht sich dieses bei ethischen Entscheidungen im diakonischen Unternehmen zu eigen.

Eine Unternehmensethik, die das dialektische Verhältnis von Liebe und Gerechtigkeit beachtet, legt Wert darauf, Mitarbeitende nicht zu übervorteilen. Neben der Beteiligung der Mitarbeitenden an Entscheidungsprozessen ist in diesem Kontext vor allem auf einem angemessenen Lohn zu bestehen. Diakonische Leistungen haben ihren gerechten Preis.⁸⁷

Darüber hinaus müsste eine Unternehmensethik gewährleisten, dass im diakonischen Unternehmen das ihm zu Grunde liegende Ethos aus Liebe und Gerechtigkeit erfahren werden kann. „Da Liebe etwas Personalisiertes ist, kann schlechterdings ein Unternehmen, [...] keine Liebe in theologischer Hinsicht erbringen [...] Damit werden die strukturellen Rahmenbedingungen diakonischer Unternehmen zum Gegenstand theologischer Reflexion. Sie sind so zu gestalten, dass in ihnen die Erfahrung einer geistgewirkten Liebe möglich wird.“⁸⁸ Lohmann betont zurecht die personale Dimension der Liebe, die sich zwischen Menschen ereignet. Unternehmen können nicht lieben. Diese grundlegende Einsicht könnte aber Diakonie in ihrer institutionalisierten Form ad absurdum führen, die ja gerade für sich in Anspruch nimmt, Liebe zu verwirklichen. Dieser scheinbare Widerspruch lässt sich nur dadurch auflösen, dass man, wie Lohmann, zwar konzidiert, dass ein diakonisches Unternehmen nicht lieben, wohl aber Rahmenbedingungen schaffen kann, in denen sich Liebe entfaltet. Am zu Grunde liegenden Ethos aus Liebe und Gerechtigkeit kann somit festgehalten werden.

Diakonische Unternehmensethik hat dafür Sorge zu tragen, dass die Adressaten der Diakonie als Nächste betrachtet werden. Die diakonische Zuwendung ist strukturell und persönlich als Begegnung unter Gleichberechtigten zu gestalten, so dass die Adressaten der Diakonie nicht als Objekte von Hilfsleistungen aufgefasst werden.

⁸⁶ Lohmann, Bielefelder, 317 f.

⁸⁷ Eine Orientierung an betriebswirtschaftlichen Modellen einer untertariflichen Bezahlung, der Anstellung gering oder formal nicht qualifizierter Mitarbeitenden oder einer ausschließlichen Einstellung junger und flexibler Menschen ist aus unternehmenspolitischer Sicht abzulehnen.

⁸⁸ Lohmann, Bielefelder, 321.

4. Diakonie als christliches Unternehmen im Sozialmarkt

Der unternehmenspolitische Ansatz von Diakonie wurde von Jäger Mitte der 1980er Jahre entwickelt, also in einer Zeit, als das Ende der Wachstumsphase des Sozialstaates bereits absehbar war. Insofern kann der unternehmenspolitische Ansatz als Reaktion auf sich ändernde finanzielle Rahmenbedingungen angesehen werden. Mit der Forderung nach mehr unternehmerischem Geist angesichts finanzieller Engpässe antwortet Jäger konstruktiv auf die von Vielen herauf beschworene Krise des Sozialstaates. Er begreift sie als Chance und versucht diakonische Unternehmen mit Hilfe des unternehmenspolitischen Ansatzes am sich abzeichnenden Sozialmarkt zu profilieren.⁸⁹

Im Folgenden soll deshalb die Frage erörtert werden, inwiefern der unternehmenspolitische Ansatz dazu beiträgt, das diakonische Profil einer Einrichtung in der Wettbewerbssituation zu bewahren bzw. zu stärken. Dabei werden aus Sicht des Autors dieser Arbeit konkrete Vorschläge zur praktischen Umsetzung des unternehmenspolitischen Ansatzes unter Marktbedingungen entwickelt.

4.1. Das Profil des christlichen Unternehmens als Wettbewerbsvorteil

Im Zuge des Umbaus des Sozialstaates und der damit einher gehenden Sparmaßnahmen sind diakonische Einrichtungen unter erheblichen Kostendruck geraten. Es besteht zunehmend die Notwendigkeit, den diakonischen Auftrag innerhalb sich verändernder Rahmenbedingungen neu zu definieren und sich sowohl mit der Qualität als auch mit der Wirtschaftlichkeit diakonischer Leistungen auseinander zu setzen. Dabei sind Kreativität und Professionalität gleichermaßen gefordert, um Nachlässigkeit und Bequemlichkeit zu überwinden. Insofern ist eine stärkere Marktorientierung sogar wünschenswert, um neue Ressourcen frei zu setzen und Innovationen zu ermöglichen. Andererseits ist darauf hinzuweisen, dass der Markt nach eigenen Gesetzen funktioniert und an sich keine ethischen Werte kennt.

⁸⁹ Im bisher weitgehend regulierten Markt sozialer Dienstleistungen wurden durch sozialgesetzliche Neuerungen, wie z.B. das Gesundheitsstrukturgesetz, das Pflegeversicherungsgesetz sowie durch die Novellierung des Bundessozialhilfegesetzes die Wettbewerbssituation gefördert. Mit der Abkehr vom Selbstkostendeckungsprinzip hin zu einer stärkeren Leistungsorientierung sollten Anbietern sozialer Leistungen mehr Anreize zu wirtschaftlicher Betriebsführung gegeben werden. Der Wettbewerbsgedanke wurde darüber hinaus gestärkt, indem erwerbswirtschaftliche Anbieter und Anbieter der freien Wohlfahrtspflege weitestgehend gleichgestellt wurden.

Der Sozialmarkt und seine Gesetzmäßigkeiten können für diakonisches Handeln nie zum allein bestimmenden Kriterium werden. „Ein diakonisches Unternehmen, das einige Jahre in diesem Geist geführt würde, verfügte vielleicht über volle Truhen, nähme aber in Kürze Schaden an seiner Seele.“⁹⁰

Mittlerweile stehen diakonische Einrichtungen als Anbieter sozialer Dienstleistungen in zunehmenden Wettbewerb. „Diakonie als soziale Dienstleistung ist Teil eines umfassenden Marktgeschehens geworden, und die großen Werke und Einrichtungen der Diakonie [...] haben sich zu Unternehmungen entwickelt, die sich [...] in einer schärfer werdenden Konkurrenz behaupten müssen. Behaupten aber kann sich nur, wer weiß, auf welche Ziele hin gewirtschaftet werden soll.“⁹¹ Nur mit erkennbarem Profil werden diakonische Unternehmen sich deshalb in diesem Wettbewerb behaupten können. Zu diesem erkennbaren Profil gehört als ‚Cooperate Identity‘ des Unternehmens die Orientierung am Ethos diakonischen Handelns. Für diakonisches Handeln ist die Orientierung an Liebe und Gerechtigkeit kennzeichnend. Sie muss transparent im Unternehmen und in der Öffentlichkeit sein. Diakonische Unternehmen müssen dazu übergehen, eine Unternehmenspolitik zu betreiben, die dieses Diakonieverständnis plausibel und glaubwürdig zum Ausdruck bringt.

Das schließt ein schlüssiges Marketingkonzept mit ein, das auf die spezifischen Angebote und Möglichkeiten des Unternehmens abgestimmt ist. Die bloße Einbindung in kirchliche oder verbandsdiakonische Strukturen wird für die Zukunft nicht ausreichend sein. Vielmehr wird in einer offensiven Unternehmenspolitik das entscheidende Signum zu finden sein, um sich auf dem Sozialmarkt von anderen Anbietern zu unterscheiden und das Proprium diakonischen Handelns zum Ausdruck zu bringen. Hier haben diakonische Unternehmen einen Wettbewerbsvorteil, sofern es ihnen gelingt, ihr spezifisches Deutungsmuster nicht ökonomischen Kategorien zu opfern.⁹² Denn das „Leistungsversprechen der Diakonie beinhaltet auch eine klare theologische Profilierung der Arbeit.“⁹³

Es empfiehlt sich, diese Profilierung als Markenzeichen, als ‚unique selling property‘ zu vertreten. Die theologische Dimension muss im diakonischen Unternehmen für alle Beteiligten als Basis des diakonischen Handelns sichtbar

⁹⁰ Jäger, *Theologie*, 292.

⁹¹ Johannes Degen, *Diakonie als soziale Dienstleistung*, Gütersloh 1994, 163.

⁹² Vgl. Markus Rückert, *Diakonie im Wettbewerb*, in: *Diakonie* 22. 1996, 149-152: 152.

⁹³ David Lohmann/Markus Rückert, *Wieviel Markt verträgt die Diakonie?* in: Gohde (Hg.), *Diakonie Jubiläumsjahrbuch*, 89-95: 95.

werden. Die spirituelle Komponente einer diakonischen Einrichtung ist so zu gestalten, dass sowohl für Mitarbeitende als auch für die Adressaten der Diakonie ansprechende Angebote gemacht werden können.⁹⁴ Begreift das diakonische Unternehmen seine christliche Grundlage als Markenzeichen, dann sind religiöse Angebote, betriebswirtschaftlich gesprochen, Investitionen in die Zukunft, die die Aufrechterhaltung des diakonischen Unternehmens und die Stärkung der theologischen Achse gewährleisten. Ziel dieser Angebote sollte sein, diakonisches Handeln in der Perspektive auf das vorausgehende Handeln Gottes an den Menschen zum Ausdruck zu bringen.

4.2. Die Adressaten der Diakonie als Kunden im Sozialmarkt?

Abschließend soll der unternehmenspolitische Ansatz auf die Adressaten der Diakonie angewandt werden. Jäger spricht in diesem Zusammenhang von dem Betreuten als Kriterium des diakonischen Handelns.⁹⁵ Die weitergehenden Vorschläge Lohmanns zur Kundenorientierung diakonischen Handelns, sollen im Folgenden dargestellt und diskutiert werden.

Die neuen sozialrechtlichen Rahmenbedingungen brachten nicht nur erhebliche Veränderungen für diakonische Unternehmen mit sich, sondern stärkten auch die Position der Adressaten der Diakonie. Lohmann schlägt deshalb vor, im diakonischen Kontext statt von Hilfsbedürftigen besser von Kunden zu sprechen. Der Kundenbegriff ermögliche die Adressaten der Diakonie als Rollenträger aufzufassen, die dem diakonischen Unternehmen erst die Daseinsberechtigung geben. Gleichzeitig werden die Kunden als gleichberechtigte Partner innerhalb des Leistungserstellungsprozesses aufgefasst, da ihnen die Entscheidungs- und Wahlfreiheit obliege. Die Beziehung zwischen Kunden und dem diakonischen Unternehmen ist somit als Austauschbeziehung zu verstehen.⁹⁶

Deshalb fordert Lohmann, dass diakonische Unternehmen sich nach den Bedürfnissen der Kunden in Form eigener Kundenmanagementsysteme aus-

⁹⁴ Fortbildungsangebote für Mitarbeitende sind effizienter als ein stures Pochen auf die so genannte ACK-Klausel. Diakonische Einrichtungen zeichnen sich dadurch aus, dass verschiedene Identitäten in ihnen Platz haben, christliche und nicht christliche, wobei niemand zu einem bestimmten Glauben gezwungen werden darf. Diakonische Unternehmen beweisen ihren christlichen Charakter vielmehr dadurch, dass sie Mitarbeitende durch regelmäßige freiwillige Angebote über elementare christliche Grundlagen diakonischen Handelns informieren, sie begleiten und schulen.

⁹⁵ Vgl. Jäger, Diakonie, 285 ff.

⁹⁶ Vgl. Lohmann, Bielefelder, 305.

richten sollen. „Kundenorientierung ist die oberste Maxime diakonischer Managementsysteme. Dieses Anliegen hat auch eine ökonomische Komponente, da es auf die Bewertungskriterien für die Beurteilung der empfangenen Leistung unmittelbar zurückwirkt. ‚Gut‘ ist immer das, was die Kunden dafür halten, nicht das, was unternehmenspolitisch als ‚gut‘ definiert wird.“⁹⁷ Deshalb sei ein wesentlicher Bestandteil einer Kundenorientierung das Beschwerdemanagement.⁹⁸ Es trage zur Intensivierung der Kundenbeziehung bei, gebe den Kunden das Gefühl, in ihren existenziellen Bedürfnissen ernst genommen zu werden und vermindere somit das Machtgefälle zwischen Unternehmen und Kunden. Die Mitarbeitenden des diakonischen Unternehmens versteht Lohmann konsequenterweise als Kundenbetreuer. Es ist ihre Aufgabe, den Kunden die Leistung anzubieten, die diese benötigen und wünschen.

Diese Art der Kundenorientierung impliziert eine andere Haltung zu betreuten, beratenen oder gepflegten Menschen. Sie versteht die Beziehung zwischen Mitarbeitenden und Kunden als Austausch von Gütern vor dem Hintergrund des Marktgeschehens.⁹⁹ Kunden können autonom entscheiden, ihnen obliegen die Wahlfreiheit und die Bewertung der erbrachten Leistung. Diese Kundenorientierung geht jedoch von mündigen Kunden aus, die sich auf dem Sozialmarkt orientieren und für sich das passende Angebot heraus filtern können, um die optimale Betreuung zu erhalten.¹⁰⁰ Insofern suggeriert der Kundenbegriff

⁹⁷ A.a.O., 305 f.

⁹⁸ „Die Etablierung eines professionellen Beschwerdemanagements [...] ist im Diakonie-Managementmodell eng mit der Umsetzung der wirtschaftsethischen Kriterien der Management-Theologie verbunden.“ Lohmann, Bielefelder, 309.

⁹⁹ „Wenn wir in ‚Marktsprache‘ über soziale Tätigkeiten reden, dann bedeutet das nicht nur, dass wir jetzt auch ans Geld und nicht nur ans Soziale denken. Es bedeutet mehr noch, dass wir eine andere Sphäre des sozialen Selbst ansprechen [...] in der es um Nützlichkeit geht, [...] wo wechselseitiger Vorteil [...] darüber entscheidet, was Sache ist; wo Höflichkeit, Respekt und Verbraucherrechte die ethischen Normen sind.“ Burkhard Müller, Marktregeln im Sozialen. Zum Begriff des Kunden, in: Wege zum Menschen 52. 2000, 2-13: 5 f.

¹⁰⁰ Diakonische Unternehmen werden ihre Angebote auch an Kunden ausrichten müssen, die einen hohen Lebensstandard gewohnt sind und entsprechende Erwartungen hegen. Zu denken ist etwa an Senioreneinrichtungen, die sich an spezielle Zielgruppen mit gehobenen Lebensstandard orientieren. Die zielgruppenorientierte Gestaltung der Leistungsangebote ermöglicht den Kunden die Wahl eines Angebotes, das ihrer bisherigen Lebensbiographie entspricht. Vgl. Annerose Knäpple, Diakonie-Dienstleistung im Wettbewerb, in: Diakonie 22. 1996, 167-170: 169. – Damit soll jedoch die Wahrnehmung der Anwaltsfunktion von Diakonie für Benachteiligte nicht ausgeschlossen werden. Diakonisches Handeln schließt im Gegenteil immer die Option für die Armen ein. Doch eine

ein einseitiges Bild vom Gegenüber. Wer zahlt, bestimmt. Wer zahlt kennt, auch seine Bedürfnisse. Wer zahlt, weiß schon im Voraus was gut für ihn/sie ist. Für eine spezifische Zielgruppe der Diakonie mag dieses zutreffen, doch die meisten Menschen, die Leistungen diakonischer Unternehmen in Anspruch nehmen, zeichnen sich gerade durch ihre Hilflosigkeit und Desorientierung aus. Alte, kranke, hilfsbedürftige Menschen und Menschen mit Behinderungen sind nur zum Teil in der Lage, die von Lohmann implizit gestellten Forderungen der Kundensouveränität zu erfüllen.¹⁰¹ Die Beziehung zu den Adressaten der Diakonie ist vielschichtiger als es eine Marktstrategie mit Kundenansatz zu lässt. Insofern ist die Kundenorientierung ein einseitiges, wenn auch wichtiges Kriterium für diakonisches Handeln.

Die diakonische Haltung hingegen, die das Gegenüber als Ebenbild Gottes identifiziert, fragt, ‚Wer ist mein Nächster?‘ und nicht ‚Wer ist mein Kunde?‘. Dem Adressaten der Diakonie zum/zur Nächsten zu werden, meint sich auf seine/ihre Bedürfnisse einzulassen und dementsprechend zu handeln.

Insofern kommt dem Prozess des diakonischen Handelns unter Wettbewerbsaspekten eine bedeutende Stellung zu. ‚Die Dienstleistung selber wird gleichsam ein ethisches Produkt: Die Art der Pflege, der Umfang der Betreuung, die Intensität der Zuwendung [...] lassen erkennen, welche Werte für das Diakonieunternehmen Gültigkeit haben.‘¹⁰²

Am dargestellten Ethos von Liebe und Gerechtigkeit als wesentliche Bestimmung diakonischen Handelns ist deshalb festzuhalten. Es geht nicht um beliebige Produkte, die auf dem Sozialmarkt feilgeboten werden, sondern um menschliche Handlungsweisen, die wesentlich ethisch begründet sind.

Deshalb ist es von großer Bedeutung, dass die Mitarbeitenden im diakonischen Unternehmen ihre professionelle Kompetenz mit ihrer christlichen Motivation, sofern vorhanden, verbinden, zumindest aber sich mit den theologischen Zielen des Unternehmens und dessen Ethos identifizieren.

unternehmerische Diakonie sollte eine Option für die Weniger-Armen ebenso nicht ausschließen.

¹⁰¹ ‚Oft kennen Menschen ihren Gesundheitszustand nicht; sie wissen auch nicht, mit welchen medizinischen und pflegerischen Mitteln ihnen am besten geholfen werden kann und wo es diese Mittel zum günstigsten Preis gibt. Man stelle sich hier vielleicht einen bettlägerigen Menschen im Alter von 90 Jahren vor, der sich kaum als souveräner Kunde ‚auf dem Markt‘ bewegt.‘ Uwe Schwarzer, Diakonie am Markt? Fragen und Antworten, in: Diakonie 22. 1996, 134-138: 137.

¹⁰² Johannes Degen, Kalkulierte Nächstenliebe. Welche Chancen hat die Diakonie auf dem Sozialmarkt?, in: Evangelische Kommentare 30. 1997, 409-413: 412.

Dieses kann nur gelingen, wenn die Mitarbeitenden mit den zentralen Leitgedanken der Unternehmenspolitik vertraut sind, regelmäßig geschult und gerecht entlohnt werden. Nur wenn die Mitarbeitenden im diakonischen Unternehmen die Gewissheit haben, dass auch ihre Interessen ausreichend berücksichtigt werden, werden sie sich auf Dauer mit den Zielen des diakonischen Unternehmens identifizieren.

5. Resümee: Diakonie als christliches Unternehmen als Ausdruck eines verengten Diakoniebegriffs

Die zunehmende Orientierung am Sozialmarkt, die durch den unternehmenspolitischen Ansatz aufgegriffen wird, löst die Probleme der Diakonie nicht. Jäger hat dies deutlich erkannt und daher mit allem Nachdruck die Notwendigkeit einer Etablierung der theologischen Achse betont. Lohmann stellt den theologischen Bezug in ähnlicher Weise her, indem er von der Geistgemeinschaft spricht. Beide betonen jedoch die Bedeutung der Ökonomie über Gebühr, so dass sie sich die Verwendung eines verengten Diakoniebegriffs vorhalten lassen müssen.

Die biblisch-theologischen Reflexionen im zweiten Teil der vorliegenden Arbeit haben gezeigt, dass eine theologische Wesensbestimmung diakonischen Handelns grundsätzlich unabhängig von den jeweiligen ökonomischen Rahmenbedingungen entwickelt, und ein praktikables Diakoniekonzept wesentlich auf dem dialektischen Verhältnis von Liebe und Gerechtigkeit aufgebaut werden kann. Für dieses Diakoniekonzept ergeben sich im unternehmenspolitischen Ansatz allerdings sachliche Spannungen, wie Lohmann am Begriff der Liebe gezeigt hat.

Sachliche Spannungen zeichnen sich auch für den Begriff der Gerechtigkeit ab. Die erhobene Forderung, Diakonie müsse aus der Perspektive der Benachteiligten Klage erheben, lässt sich im diakonischen Unternehmen nur in Form eines Beschwerdemanagements realisieren, bleibt aber hinter einer diakoniepolitischen Option für die Armen weit zurück.

Dass diakonisches Handeln nicht notwendig christlich motiviert sein muss, konnte anhand der biblischen Beispiele gezeigt werden. Das heißt jedoch nicht, dass diakonischem Handeln jeglicher theologischer Bezug fehlt. Vielmehr muss bei allem diakonischen Handeln die vorausgehende Diakonie Gottes an den Menschen zum Ausdruck gebracht werden. Diakonie ist Gottesprädikation. Das Proprium der Diakonie besteht vor allem in diesem Verweischarakter. Es ist zu einseitig, wenn in einer Management-Theologie dieses Proprium nur in den Rahmenbedingungen und Organisationsstrukturen des christlichen Unternehmens aufgenommen wird, ungeachtet der theologischen Umwelt.

Der unternehmenspolitische Ansatz beruht letztlich auf einem verengten Diakoniebegriff, der einseitig die Perspektive großer diakonischer Einrichtungen berücksichtigt und nicht in der Lage ist diakonisches Handeln in seinen zahlreichen Organisationsformen und Sachbezügen adäquat zu erfassen.

BARBARA STÄDTLER-MACH

Diakonische Altenhilfe zwischen gerontologischer Forschung und ethischen Herausforderungen

1. Ernüchterung in der diakonischen Altenhilfe als Ausgangspunkt

In der Einladung der Stadtmission Nürnberg, dem größten Träger diakonischer Altenhilfe in dieser Stadt, zu einem „Sozialpolitischen Forum“ mit dem Titel „Sauber, satt – und sonst?“ im Frühjahr dieses Jahres stand zu lesen: „Ernüchterung macht sich breit in der stationären Altenhilfe.“ Ernüchtert sind wohl vor allem diejenigen, die dort arbeiten, Altenpflegerinnen und Altenpfleger, Sozialpädagoginnen und Sozialpädagogen, vielleicht besonders die in Führungspositionen. Ernüchtert sind auch die, welche die jeweilige Trägerschaft verantworten, ebenso wie die Angehörigen, die eigentlich davon ausgingen, dass der Platz im Altenpflegeheim für Vater oder Mutter der Richtige ist. Und natürlich sind die Bewohnerinnen und Bewohner selbst ernüchtert.

Ernüchterung hat in diesem Fall viele Gesichter: Enttäuschung, dass die Ideale, die bei der Berufswahl der Altenpflege leitend waren, nicht oder fast nicht verwirklicht werden können; Ermüdung, in immer neuen Anstrengungen das jeweilige Profil der Einrichtung auf dem Markt aller Anbieter darzustellen; Entsetzen über manche Behandlung alter Menschen; Entmutigung, sich für den eigenen letzten Lebensabschnitt noch eine bestimmte Lebensqualität vorzustellen.

Diakonische Altenhilfe steht dabei exemplarisch für die Altenhilfe überhaupt – die Ernüchterung bei anderen Trägern zeigt höchstens graduelle Unterschiede.

2. Charakteristika einer zukünftigen Gesellschaft unter gerontologischer Perspektive

Um die Sichtweise alter Menschen und ihrer Pflege in den Blick zu nehmen, ist zunächst die Gesellschaft zu sehen, deren Teil wir einerseits selbst darstellen und der wir mit dem Angebot der Altenhilfe gegenüber treten. Pflege und Betreuung, zumal die der alten Menschen, ist immer mit einer wachen Aufmerksamkeit für die Verhältnisse, in denen das Individuum lebt, verbunden. Ich will deshalb in aller Kürze skizzenhaft die Tendenzen unserer Gesellschaft darstellen, die im Hinblick auf die Altenhilfe von Bedeutung sind:

– Die Anzahl alter Menschen wird zunehmen. Entsprechend der Daten der 9. Koordinierten Bevölkerungsvorausberechnung des Statistischen Bundesamtes

von 2000 werden die Menschen über 60 Jahre bis 2010 fast 26%, bis 2020 fast 29% unserer Bevölkerung ausmachen. Dabei ist ein besonderer Blick auf die Menschen über 80 zu werfen: Beträgt ihr Anteil an der Gesamtbevölkerung heute fast 6%, so wird er für 2002 auf 6,7% geschätzt. Langlebigkeit wird sich damit – so mein gerontologischer Kollege am Fachbereich Pflegemanagement, Bernd Seeberger, zur neuen Sozialen Frage des 21. Jahrhunderts entwickeln.

– Unsere Gesellschaft wird wesentlich durch eine wachsende kulturelle Pluralisierung gekennzeichnet sein. „Modernität“ – so der amerikanische Soziologe Peter Berger – „schafft eine neue Situation, in der das Aussuchen und Auswählen zum Imperativ wird.“¹ Damit ist der Verlust sozialer und individueller Sicherheiten verbunden.

– Erfahrbar wird diese Entwicklung für den Einzelnen in dem Prozess, den wir gemeinhin als Wertewandel bezeichnen: Was früher galt, was früher wertvoll war, muss heute lange nicht mehr so gesehen werden. An die Stelle bestimmter Wertigkeiten, die helfen, das Leben zu ordnen und ihm eine Sinnzuschreibung zu geben, treten andere Werte und Richtlinien, die eine solche Sinnzuschreibung möglicherweise sehr erschweren.

Das Zusammenleben wird im persönlichen Bereich durch eine starke Individualisierung, im sozialen Bereich durch den Prozess der Ent-Gemeinschaftung geprägt. Wir erleben Differenzierungsprozesse innerhalb der Sozialstrukturen, die eine Parallele zu dem charakterisierten Wertewandel im Denken darstellen. Ein wesentliches Ergebnis dieses Differenzierungsprozesses ist es, dass es bereits heute praktisch keine feste Institution gibt, die für alle verbindlich ist. Wie unser Denken einer möglichen Beliebigkeit ausgesetzt ist, so sind es auch unsere sozialen Kontakte. Gleichzeitig stehen wir einer Öffnung der ganzen Welt bis ins private Wohnzimmer gegenüber. Geschehnisse in Ländern, die wir persönlich nicht kennen und voraussichtlich auch niemals bereisen werden, werden uns näher gebracht als die Lebensgeschichte des Nachbarn, oft selbst die der Familie. Möglicherweise hat die Befürchtung, dass wir wohl informiert über Fernstes und Entlegenstes zu Analphabeten der Liebe werden, eine schauerliche Berechtigung. Zu diesem Prozess gehört auch die Entwicklung, dass die Kirchen als die traditionellen Anbieter für Sinn- und Lebensorientierung Konkurrenz durch andere Religions- und Sinnangebote bekommen. Die „Monopolstellung auf dem Markt der Daseinshilfe und Lebenskunstphilosophien“² ist

¹ Peter L. Berger, *Der Zwang zur Heresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1980, 40.

² Jürgen Ziemer, *Seelsorgelehre*, Göttingen 2000, 35.

längst verloren gegangen: „Religiöse und quasireligiöse, esoterische, philosophische, therapeutische, alternativ-medizinische, ökologische und andere Lebenskonzepte konkurrieren mit denen der traditionellen Kirchen [...] Die Menschen in unserer Gesellschaft sind (schon jetzt) und scheinen (auch in Zukunft) auf die Angebote der Kirchen nicht mehr angewiesen zu sein.“³

– Schließlich ist der Prozess der Ökonomisierung und Verrechtlichung zu nennen. Die Notwendigkeit, nahezu alle Vorgänge und Leistungen des Lebens in Kostengrößen zu benennen sowie deren Planung und Finanzierung hat mittlerweile sämtliche Bereiche unserer Gesellschaft erfasst. Insbesondere die Dienstleistungen sind von dieser Entwicklung betroffen. Quer durch die gesamte Hierarchie des gesundheits- und Pflegewesens ist zu lernen, dass Zuwendung allein nicht reicht, dass vielmehr die Zuordnung zu einer bestimmten Finanzierung überhaupt erst die Voraussetzung für eine solche Zuwendung schafft. Das Herz am rechten Fleck zu haben, ist schon lange nicht mehr als Möglichkeit für pflegerisches Handeln ausreichend. Kein Bereich diakonischer Arbeit ist von mehr rechtlichen Bestimmungen betroffen als die Altenhilfe: Pflegeversicherungsgesetz, Heimpersonalverordnung, Qualitätssicherungsgesetz und an die dreißig Gesetze und Verordnungen mehr.

3. Perspektiven der Altenpflege als Beispiel für diakonische Altenhilfe

Pflege ist immer auch eine Antwort auf die Gegebenheiten der gegenwärtigen Gesellschaft. Zugleich ist sie grundsätzlich in der Lage, die Gesellschaft und ihre Lebensbedingungen mit zu gestalten. Insofern beschreiben Möglichkeiten der Pflege einen wechselseitigen Prozess: Sie sind in ihren Bedingungen der Gesellschaft ausgesetzt, und sie beeinflussen Gesellschaft mit.

Im Folgenden zeige ich die Möglichkeiten auf, die aus einem christlich verstandenen Menschen- und Weltbild für die Gestaltung der Altenpflege denkbar sind. Schwerpunktmäßig geht es dabei um zwei Bereiche, auf welche die diakonische Altenpflege reagiert und für die sie gleichzeitig prägend wirkt.

Aspekte der Anthropologie

Im Hinblick auf die Lehre vom Menschen (oder auch die Frage nach dem Menschenbild) ist bezüglich des alten Menschen danach zu fragen, wie unsere Sichtweise eines alten Menschen entsteht.

In welcher Weise entwickeln sich Bilder vom Alter?

Wird diese Lebensphase eher als negativ oder positiv gesehen?

³ Ebd.

Wie verhalten sich die Einschätzung jüngerer und älterer Menschen dabei zu einander?

An der Universität Heidelberg wurde vom Institut für Gerontologie eine Studie zu den Altersbildern der Gesellschaft erstellt. Zusammenfassend lautet ihr Ergebnis: „Es kann davon ausgegangen werden, dass die differenzierte Sicht des Alters [...] auch in Zukunft Bestand haben wird.“⁴

Generell ist das Bild vom alten Menschen und die sich daraus ergebende Einstellung ihm gegenüber durchaus von Defiziten geprägt: Wo Jung- und Schonsein, Gesundheit und Fitness, Leistungsfähigkeit und Erfolg gelten, hat der alte Mensch wenig Chancen. Paul Philippi hat auf die Konsequenzen eines solchen Menschenbildes bzw. des davon abgeleiteten gerontologischen Modells schon vor über 25 Jahren hingewiesen: „Das Defizit-Modell und das Betreuungsmodell verfehlen wesentliche Elemente der Aufgabe diakonischer Altenhilfe.“⁵ Möglichkeiten diakonischer Altenpflege bestehen darin, hier korrigierend zu wirken. Die Wertschätzung eines wesentlichen Abschnitts des Lebens wird durch die geprägt, die mit alten Menschen leben und arbeiten.

Aspekte der Ethik

Für jede Ethik ist es wichtig, dass sie sich zuerst mit dem Menschenbild auseinandersetzt, das dem Denken zu Grunde liegt. So wird eine Ethik, die den Menschen vorwiegend nach seinen Fähigkeiten und Leistungen beurteilt, zu einem anderen Ergebnis kommen als eine Ethik, die sich einem christlichen Menschenbild verpflichtet weiß. Im Hinblick auf die Lebensform in Pflegeeinrichtungen ergeben sich wesentliche ethische Fragestellungen für die Bewohnerinnen und Bewohner und die dort Arbeitenden. An den Antworten auf diese Herausforderungen lässt sich fest machen, was das „Mehr“ als satt und sauber gepflegt zu sein, darstellt. Folgende ethische Fragestellungen sind für die Altenpflege von größter Bedeutung:

– Welchen Begriff von Leben haben wir? Gerade im Hinblick auf die Ökonomisierung ist hier in zwei Richtungen zu denken. Zum einen erschöpft sich Leben eben nicht im Stillen der Grundbedürfnisse „Satt und Sauber“. Zum anderen ist Leben in einem biblisch-theologischen Sinn auch nicht nur das Le-

⁴ Andreas Kruse, Das Alter in der Gesellschaft – Perspektiven und Herausforderungen, in: Die Diakonieschwester 97. 2001/2, 26-31: 29.

⁵ Paul Philippi, Alter als Erfüllung. Vortrag bei der Bundestagung des Deutschen Evangelischen Verbandes für Altenhilfe (1978), in: Ders., Diaconica. Über die soziale Dimension kirchlicher Verantwortung, Neukirchen-Vluyn 1984, 226-228: 226.

ben, das in irgendeiner Form gelingt oder gar als „vollkommen“ gilt. Im Gegenteil: Gerade das Leben, das bruchstückhaft und fragmentarisch bleibt oder auch wird, ist im biblischen Sinne volles und vollwertiges Leben. Nicht weil jemand etwas leistet oder bedeutet, ist er wertvoll, sondern weil sein Leben ein Geschenk Gottes ist.

– Eine zweite ethische Herausforderung betrifft die Frage der Selbst- und Fremdbestimmung. Ein Mensch, der Hilfe bedürftig wird, vor allem dann, wenn er selbst nur noch eine begrenzte Wahrnehmung seiner Situation besitzt, behält auch dann nach dem Verständnis des christlichen Menschenbildes sein Recht auf Selbstbestimmung. Wo sie nicht mehr wahr genommen werden kann, ist mit einer Fremdbestimmung äußerst behutsam umzugehen (Beispiel: Sterbehilfe-Forderung versus Palliative Hilfe bzw. Hospiz-Idee, PEG-Sonden).

– Ein dritter Punkt betrifft die Solidarität mit den Hilfsbedürftigen in der Versorgung und Betreuung alter Menschen. In manchen Gesellschaften wird diese Solidarität im wesentlichen durch die Familie geleistet, in unserem Land ist das nicht (mehr) der Fall. Von daher haben wir es in der Beziehung der alten Hilfsbedürftigen und den Menschen, die sie pflegen bzw. die professionelle Hilfe nutzen, mit dem zu tun, was Bernd Seeberger mit „Schuldkonto innerhalb der Generationen“ beschreibt.

Innerhalb unserer Gesellschaft reduziert sich der innerfamiliäre Hilfebedarf aus unterschiedlichen Gründen. Getrennte Wohnsitze, Mangel an Zeit und Fertigkeiten, getrennte Lebensbereiche und –stile u. a. m. führen dazu, dass der Hilfebedarf von außerfamiliären Personen übernommen werden muss. Hier tritt die professionelle Altenpflege ein, die in solidarischer Gemeinschaft zwischen den Generationen einerseits und den Pflegebedürftigen und Pflegenden andererseits menschliche Grundfragen wie Fürsorge und Begleitung, Zuwendung und Beziehung übernimmt. Eine solche Sicht macht deutlich, dass Altenpflege eine gesellschaftlich relevante Aufgabe wahrnimmt, die eine entsprechende Wertschätzung garantieren muss.

Das führt schließlich zu politischen Konsequenzen. Diakonische Altenpflege braucht Unterstützung durch politische Arbeit in der Gestaltung von verschiedenen Bereichen. Exemplarisch nenne ich seniorenrechten Wohnraum, Seniorenarbeit mit neuen Technologien und im Bereich der psychosozialen Betreuung die Gewinnung von Ehrenamtlichen für einen stundenweisen Betreuungsdienst zur Entlastung der pflegenden Angehörigen.

4. Konsequenzen für die Personal- und Bildungspolitik diakonischer Altenpflege

Die aufgeführten Möglichkeiten der Altenhilfe, die letzten Endes ihre Bedeutung in der Gesellschaft heben werden, lassen sich nur verwirklichen, wenn in diesem Beruf entsprechend persönlich motivierte, qualitativ gut ausgebildete und menschlich integre Personen arbeiten. Um diese persönliche Motivation, die vielfach ja vorhanden ist, aufzunehmen und weiter zu führen, sind zum einen in der Aus-, Fort- und Weiterbildung entsprechende Angebote zu machen. Zum anderen muss es das erklärte Ziel diakonischer Altenhilfe sein, den Mitarbeitenden in unmissverständlicher Weise Wertschätzung entgegen zu bringen. In einer Studie, die mein Kollege Seeberger und ich für das Diakonische Werk vor kurzem zur Erfassung des diakonischen Profils durchgeführt haben, wurde die Einschätzung der Mitarbeitenden im Hinblick auf die eigene Wertschätzung durch den jeweiligen diakonischen Träger abgefragt. Zunächst ist dabei nennenswert, dass sich überhaupt nur noch die Mitarbeitenden an der Aktion beteiligt haben, die sich überhaupt für die Frage nach dem diakonischen Profil interessieren. Bei den abgegebenen Fragebögen war die eindeutige Hauptaussage folgendermaßen: Vom überwiegend großen Teil der Mitarbeitenden wird wenig Profil der Diakonie wahrgenommen. Diese Aussage wird zum einen an der geringen Wertschätzung durch den Vorgesetzten festgemacht. Gleichzeitig wird geäußert, dass von den Vorgesetzten kaum spirituelle Kompetenz erlebt wird. Von daher leiten sich folgende Interventionen für die diakonische Altenarbeit ab: Wahrnehmung und Auerungsmoglichkeiten der eigenen Religiosität und des eigenen Glaubens der Mitarbeitenden, Pflege dieser vorhandenen Bedürfnisse, Einbringen der Werteorientierung und eines kirchlich-diakonischen Selbstverständnisses, vor allem in der Leitungsebene.

Bildung in der Altenpflege muss sich wandeln von einer Wissensvermittlung zu einer Personlichkeitsforderung. Nur wer als ganze Person lernt und entsprechend arbeitet, kann in diesem Sinn pflegen. Gerade der sozialpflegerische Aspekt der Altenpflege, der sich aus der schon genannten Generationensolidaritat ergibt und das außerfamiliäre Hilfsangebot kennzeichnet, wird durch Personen, die sich selbst als Ganzheit erleben, sein Profil erhalten.

Die Bedeutung diakonischer Altenhilfe für eine zukünftige Gesellschaft beruht vor allem darauf, das biblisch-diakonische Menschenbild zu vertreten, die menschliche Begegnung mit alten Menschen zu fördern und die Wertschätzung für die Mitarbeitenden deutlich zum Ausdruck zu bringen. Damit kann diakonische Altenhilfe in kontinuierlicher Qualität auf die jeweils neuen Bedingungen des Altwerdens in unserer Gesellschaft reagieren.

HEINZ SCHMIDT

Alter und Diakonie¹

Für Zyniker scheint klar, wie Alter und Diakonie zusammen gehören. Denn seit alters her werden Alter, Schwäche und Hilfsbedürftigkeit verbunden. In Psalm 71, dem einzigen wohl von einem älteren Menschen verfassten Psalm, heißt es zwei Mal: „*Verlass mich nicht. Verlass mich nicht, wenn ich grau werde (V. 18), und verlass mich nicht, wenn ich schwach werde (V. 9)*“. Die Diakonie ist dazu da, Schwache und Hilfsbedürftige zu unterstützen.

So einfach ist es aber nicht mit der Diakonie und dem Alter. Die Diakonie ist zwar u.a. auch eine kirchliche Hilfsinstitution zur Unterstützung von hilfsbedürftigen Menschen, in erster Linie ist Diakonie aber eine Befähigungspraxis, die Christen (und auch Nichtchristen) in die Lage versetzen soll, für andere und mit anderen zu handeln, Lebensmöglichkeiten und -rechte zu erschließen sowie Zuwendung und Liebe zur persönlichen und gesellschaftlichen Realität werden zu lassen, also Nächstenliebe und Solidarität zu praktizieren. Der eigentliche Diakon, so hat schon Wichern 1856 in einem Gutachten für die preußische Kirchenleitung über den Diakonat festgestellt, ist Gott selbst. Er gibt seinem Volk alles, was zum Leben nötig ist. Damit veranlasst und verpflichtet er die von ihm Versorgten zu einer entsprechenden Tätigkeit. Diakonie bezeichnet also nichts anderes als die Möglichkeit und Wirklichkeit der Zusammenarbeit mit Gott beim Stärken, Trösten, Raten und Eintreten für die Schwächeren.

Alter und Diakonie – was haben sie wirklich miteinander zu tun? Sind ältere Menschen zur Zusammenarbeit mit dem fürsorgenden Gott eher bereit und besser befähigt als jüngere? Die Bibel sagt zunächst einmal Ja: „*Die Weisheit hält sich bei den Ergrauten auf, und Einsicht birgt langes Leben*“ (Hiob 12,12). Die ältere Generation hatte die Aufgabe, „im Tor“, also an dem Ort, an dem Menschen in eine konkrete Gemeinschaft eintreten oder sie verlassen, Recht zu sprechen. Sie trägt die Verantwortung für die Gerechtigkeit vor Ort. Die Älteren raten dem jüngeren König Rehabeam (nach 1. Kön 16, 6 ff), die Arbeitslast der Israeliten zu erleichtern, während die erfolgsorientierten Jungen den König veranlassen, die Lasten zu erhöhen – mit katastrophalen Folgen. Doch an anderer Stelle wird dieses Ja eingeschränkt: „*Die Hochbetagten sind nicht immer weise, nicht*

¹ Ansprache beim Neujahrsempfang des Augustinums Heidelberg am 13. Januar 2004.

immer fassen Greise auch, was recht ist.“ (Hiob 32,9) und bei Kohelet findet sich der folgende Satz (4,13): „*Besser ein junger Mensch, arm, aber nachdenklich, als ein König, alt und törricht, der nicht mehr versteht, sich warnen zu lassen.*“

Die (biblische) Tradition traut Weisheit, Einsicht und auch Verzicht zugunsten von anderen – auch von jüngeren Menschen – eher den älteren als den jüngeren zu, ohne daraus jedoch ein Dogma zu machen. Denn letztlich ist es nicht das Alter, sondern der Geist im Menschen, „*des Höchsten Odem nur, der macht ihn klug*“ (Hiob 32,8). Und daher stellt sich die Frage, wie der Geist, des Höchsten Odem, uns Menschen mit dem Älter-Werden auch klüger werden lässt.

Eine Besonderheit älterer Menschen, die von vielen Forschungen bestätigt wird, ist das häufigere Zurückblicken. Wir – als einer, der die 60 überschritten hat, kann ich mich hier einschließen – denken an prägende Lebensereignisse, an unerklärliche Widerfahrnisse, an Zeiten persönlichen Einsatzes und Erfolgs – dabei fühlen wir Stolz –, wir denken aber auch an Scheitern, Versagen, verpasste Gelegenheiten, und Schuld. Der Geist lässt uns mit zunehmenden Alter gelassener und nüchterner auf uns selbst und auf andere blicken. Oft können wir im Alter eher verzeihen – uns selbst und anderen. Wir brauchen nicht mehr die Welt uns erst anzueignen, sondern können sie anderen überlassen. Der Geist des Alterns schenkt Gelassenheit anstelle des Zwangs, immer die erste Geige spielen zu müssen. Dies wiederum fördert eher Weisheit, Selbstbeschränkung und Selbstzurücknahme zugunsten anderer. So zu leben heißt, diakonisch zu leben, wenn uns gleichzeitig der Sinn für Recht und Unrecht, der Zorn über Ungerechtigkeit und Ausbeutung und die Liebe zum Leben nicht abhanden gekommen sind. Ist das jedoch der Fall, sind wir ernsthaft hilfsbedürftig, weil krank an der Seele – wegen erfahrener Lieblosigkeit oder vorenthaltener Liebe von unserer Seite. Wer diakonisch leben, d.h. lieben möchte, muss ein Sensorium für die Liebeserfahrungen bewahrt haben, die er/sie im eigenen Leben gemacht hat und täglich noch macht. Die Freundlichkeit, die Fürsorge, die Aufmerksamkeit, die uns andere Menschen schenken, sind das keine Liebeserfahrungen, die uns den Odem des Höchsten spüren lassen?

Durch das Zurückblicken kann man lernen, aus dem Woher den Odem des Höchsten zu spüren, sich auf seine Diakonie zu verlassen und sich eigenständig darauf einzulassen. Die Erinnerung trägt uns freilich nur bis in die Kindheit. Darüber hinaus bleibt eine Anmutung ursprünglicher Geborgenheit und Versorgung, wie sie uns im Mutterleib zuteil geworden ist, die gleichzeitig die Fülle des Lebens wie unsere schlechthinige Abhängigkeit erahnen lässt. Im Glauben erhält das erahnte Woher ein Gesicht, wird zum ansprechbaren Du: „*Du bist es, der meine Nieren geschaffen, mich im Leib meiner Mutter gewoben hat [...]*“ Nicht war

mein Leben dir verborgen, als ich gar heimlich entstand, bunt gewirkt in der Erde Tiefen. Meine Urgestalt sahen deine Augen [...]“ (Jes 17,13).

Die Wahrnehmung der Fülle des Lebens beginnt mit dem Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit und verweist auf Gott, den Schöpfer allen Lebens. Der Odem dieses Schöpfers gestattet es uns aber nicht, in dieser ursprünglichen Rundumversorgung zu verharren, sondern nötigt zum Selbstständigwerden. Die Fülle des Lebens soll in Freiheit erkannt und in lebendigen Beziehungen erworben werden. Es gilt, Lebenschancen zu erkennen und zu nutzen, Grenzen wahrzunehmen und zu überwinden und die Dynamik des Lebens zu erfahren und mitzugestalten. Unsere Erinnerungen setzen da ein, wo wir diese Dynamik als von uns selbst beeinflussbare – und sei es auch nur leidend – erfasst haben, das ist zumindest meine Hypothese.

Wenn diakonisch leben heißt, aus dem Woher zu leben, dann geht es beim Selbstständigwerden primär um die Frage, wie wir unsere Freiheit zur Gestaltung unserer Beziehungen und unseres Selbst schrittweise erkennen, nutzen und mit unserer ursprünglichen Abhängigkeit in Einklang bringen können. Der „Odem des Höchsten“, der Geist, treibt in die Dynamik des Lebens hinein, damit die Fülle des Lebens in Freiheit und unter den Bedingungen der Endlichkeit angeeignet und zugänglich gemacht wird, d.h. aber auch in den endlichen Grenzen, aspekthaft und so, dass sie – die Fülle – in der persönlichen Aneignung nie ausgeschöpft werden kann.

Diakonisch in Freiheit leben heißt dann, Beziehungen zu anderen Menschen so pflegen, dass sie für die Beteiligten bereichernd sind, m.a.W. dass etwas von der Fülle, von der wir kommen und auf die wir hinleben, in diesen Beziehungen erfahrbar wird. Menschen, die so leben, werden in der Bibel die Gerechten, die Sedikim, genannt. Ps 92 sagt: *„Der Gerechte wird blühen wie ein Palmaum und wird wachsen wie eine Zeder auf dem Libanon [...] Und wenn sie auch alt werden, werden sie dennoch blühen, fruchtbar und frisch sein, um zu künden, dass Gott es recht macht.“*

Ganz entscheidend ist hier, dass Blühen, Wachsen, Fülle gerade älteren Menschen zugesprochen wird, deren körperliche und geistige Kräfte nachlassen. Weil sie mit Gott und diakonisch mit ihren Mitmenschen auf die Fülle Gottes hinleben, d.h. existentiell auf Gott hoffen und harren, *„erneuern sie ihre Kraft. Sie treiben Schwingen wie Adler. Sie laufen und werden nicht müde, sie wandern und werden nicht matt“*, wie es der Prophet Deuterocesaja (Jes 40,30 f.) sagt.

Was ältere Menschen an körperlichen und geistigen Kräften verlieren, kann ihnen – dies ist die biblisch bezeugte Erfahrung – durch Glaube, Liebe und Hoffnung nicht nur ersetzt werden, der Verlust wird mehr als ausgeglichen. Denn durch Glaube, Liebe und Hoffnung kann die Fülle des Lebens als Überfülle überhaupt nur erkannt, erlebt und gestaltet werden. Wo die Kräfte nachlas-

sen, kann Gottes Hilfe als Glaube, Liebe und Hoffnung kräftig werden. Wir lernen wieder, dass wir die Fülle des Lebens nur empfangen können und dass selbst die Freiheit und die Aktivität selbstständiger Lebensgestaltung geschenkt und ermöglicht ist von der Fülle des Lebens, die wir dem Schöpfer verdanken.

Viele von uns lernen oft im Alter wieder, was uns als Kindern nie schwer gefallen ist:

- Im Vergänglichen das Bleibende zu sehen,
- in kleinen Geschenken die große Fülle,
- in einer kurzen freundlichen Zuwendung die unverbrüchliche Freundschaft und noch im Verlassen-Werden die Wiederkehr.

Diakonisch leben fängt mit der Wahrnehmung dessen an, was jedem von uns ganz persönlich geschenkt ist:

*Man gab mir einen Körper – wer
Sagt mir, wozu? Er ist nur mein, nur er.*

*Die stille Freude: atmen dürfen, leben.
Wem sei der Dank dafür gegeben?*

*Ich soll der Gärtner, soll die Blume sein.
Im Kerker Welt, da bin ich nicht allein.*

*Das Glas der Ewigkeit – behaucht:
mein Atem, meine Wärme drauf.*

*Die Zeichnung auf dem Glas, die Schrift:
du liest sie nicht, erkennst sie nicht.*

*Die Trübung, mag sie bald vergehen,
es bleibt die zarte Zeichnung stehen.*

– so der russische Dichter Ossip Mandelstam.²

² Ossip Mandelstam, Man gab mir, zit.n. Gedichte. Aus dem Russischen übertragen von Paul Celan (Fischer TB 5312), Frankfurt/M. 1991.

3. Diakoniewissenschaft im Dialog mit Perspektiven der Diakonie

Diakonische Identität hat viele Gesichter¹

1. Der Auftrag: Nachforschungen über diakonische Identität

Eine Privatdetektivin bekommt einen Suchauftrag. Zuvor war schon die Polizei um Hilfe gebeten worden, aber die Beamten hatten die Erwartungen der Antragsteller von vornherein gedämpft: Es bestehe wenig Aussicht auf Erfolg, die Erfahrung mit ähnlich gelagerten Fällen, von denen es im Übrigen nicht gerade wenig gebe, habe das gelehrt. Trotzdem wurde natürlich eine Verlustanzeige aufgegeben und die Ermittlungen vom zuständigen Beamten der Polizeidienststelle aufgenommen, bevor sie nach kurzer Zeit wieder eingestellt wurden. Mag sein, dass das Engagement des Beamten etwas an Enthusiasmus vermissen ließ. Vor allem aber gab die Beschreibung des Verlorenen nicht besonders viel her: Der Gegenstand wurde nicht gerade präzise charakterisiert, alles war etwas diffus und ungenau, [...]

Sie ahnen schon, worum es geht: Der Suchauftrag gilt der diakonischen Identität und die beauftragte Privatdetektivin bin in diesem Fall ich, aber auch alle anderen, die sich in Forschung und Praxis mit Identitätsfragen in der Diakonie auseinandersetzen. Die vielen ähnlich gelagerten Fälle zeigen, dass die Frage nach der Identität eine Frage unserer Zeit ist, eine Frage, die sich seit den 1980er Jahren den Lebenswissenschaften wie Soziologie, Psychologie oder Theologie wieder vermehrt stellt. Anderes bleibt vorerst noch offen und kann vielleicht im Verlauf meiner Ausführungen beantwortet werden: Wer hat die Verlustanzeige aufgegeben und interessiert sich wirklich für den Verbleib der diakonischen Identität? Wer verbirgt sich hinter dem halbherzigen Polizeibeamten? Und wieso lässt sich die diakonische Identität so schwer beschreiben? – Mit dieser letzten Frage möchte ich beginnen.

Zum Selbstverständnis von Einrichtungen und Verbänden: Leitbilder

Diakonische Identität gibt es einmal als Identität von diakonischen Verbänden und Einrichtungen. Von den rund 26000 Einrichtungen unter dem Dach der Diakonie in Deutschland haben in den vergangenen zehn, fünfzehn Jahren zahlreiche einen Leitbildprozess durchlaufen, an dessen Ende die Annahme

¹ Vortrag am 6. Februar 2004 in Bremen.

eines Einrichtungsleitbildes stand. Diese Leitbilder sind nicht zuletzt Formulierungsversuche diakonischer Identität. Sie wollen „Orientierung geben, Profil zeigen, Wege in die Zukunft weisen“ – so heißt es im 1997 von der Diakonischen Konferenz der EKD angenommenen „Leitbild Diakonie“, dem Leitbild des Diakonischen Werkes der EKD. Und weiter heißt es dort über den Zweck des Leitbildes: „Wir in der Diakonie sagen damit, wer wir sind, was wir tun und warum wir es tun.“²

Die inhaltliche Bestimmung dessen, was Diakonie ausmacht, ist vielschichtig. Im „Leitbild Diakonie“ stehen Aussagen über das biblische Zeugnis als Grundlage diakonischen Handelns, das Bekenntnis zum dreieinigen Gott oder die Parallelisierung von Menschenwürdebegriff und jüdisch-christlicher Anthropologie (der Mensch als Gottes Ebenbild und gerechtfertigter Sünder). Thematisiert wird außerdem der konstitutive Rückbezug auf die diakoniegeschichtliche Tradition, die Verhältnisbestimmung zur Kirche und zum Staat und die Charakterisierung als Dienstgemeinschaft. Schließlich enthält das Leitbild eine Definition des diakonischen Auftrags als helfendes, anwaltschaftliches und nicht zuletzt weltweites Handeln. Diese theologischen Bestimmungen finden sich so oder ähnlich in vielen Leitbildern im Raum der Diakonie wieder.

Naturngemäß unterscheiden sich dann jedoch die Leitbilder der verschiedenen Ebenen und Fachrichtungen sehr voneinander, wo es um Wesensbeschreibungen im Zusammenhang mit der jeweiligen fachlichen oder organisatorischen Ausrichtung geht: Die Bandbreite reicht von Kernaussagen über Pflegequalität bis zu solchen über mitarbeiterorientierte Personalentwicklung. Sollte auch das zur diakonischen Identität gehören?

Zum Selbstverständnis von Mitarbeitenden: Intuitionen und Erhebungen

Noch unübersichtlicher wird es, wenn wir bei unserer Suche nach der diakonischen Identität auf die MitarbeiterInnen stoßen. (Ich spreche hier nur von professionell in der Diakonie Tätigen; die Frage nach der diakonischen Identität von Ehrenamtlichen wäre einen eigenen Beitrag wert.)

Anders als bei den leicht zugänglichen und klar formulierten Leitbildern gestaltet sich die Recherche hier schwieriger. Fündig geworden bin ich zunächst bei *Beate Hofmann*. Sie war über mehrere Jahre als Leiterin von „DiaLog“, der

² Leitbild Diakonie – damit Leben gelingt, in: Herz und Mund und Tat und Leben. Grundlagen, Aufgaben und Zukunftsperspektiven der Diakonie, eine evangelische Denkschrift, im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland hg. v. Kirchenamt der EKD, Gütersloh ³1998, 76-80: 76.

Fortbildungseinrichtung der Diakonie Neuendettelsau mit ca. 5.800 Beschäftigten, tätig. Vor dem Hintergrund ihrer Erfahrungen dort kommt Hofmann mehr intuitiv als auf empirische Daten gestützt zur Unterscheidung von vier verschiedenen Mitarbeitergruppen:

- die *Jobsucher* (ca. 25%),
- die *Frustrierten* mit einer anfänglich hohen Erwartungshaltung – „Kirche als die bessere Arbeitgeberin“ (zwischen 30 und 40%),
- die *Engagierten* mit hoher christlicher Motivation und ehrenamtlichem Engagement neben ihrer beruflichen sozialen Tätigkeit – v.a. Frauen, v.a. über 40-Jährige, am meisten vom Burnout-Syndrom bedroht (zwischen 30 und 40%),
- die *Unermüdlichen* – Diakonissen etc. (max. 5%).³

Stellen wir diesen Einschätzungen aus der Praxis diakonischer Fortbildung die Ergebnisse einer neueren Mitarbeiterbefragung gegenüber: *Rainer Merz* hat die für unseren Zusammenhang interessante Frage nach sinnstiftenden Aspekten im diakonischen Berufsalltag durch lebensgeschichtliche Interviews mit 15 SozialdiakonInnen zu erhellen versucht und kam in der Auswertung zu folgenden drei Kategorien:

- „*Schmerz und Sehnsucht*“ – deprivierende Kindheitserfahrungen in der Familie ließen die Kirche zu einer zweiten Heimat werden und motivierten letztlich zum diakonischen Beruf mit dem Ziel, die Sehnsucht nach einer anderen und besseren Welt im Alltag für sich und andere Wirklichkeit werden zu lassen.
- „*Sinnorientierung als Motiv beruflichen Hilfehandelns*“ und als Antwort auf die Gesellschaft der Spätmoderne, in der Sinnverlust und Heimatlosigkeit vorherrschen.
- „*Idealismus und Hingabe*“ – überhöhte Selbstansprüche, die mit der Zeit in krisenhafte Auseinandersetzungen angesichts der beruflichen Realität führen.⁴

Was an dieser Beschreibung subjektiver Einstellungen zum ausgeübten kirchlichen Sozialberuf auffällt, ist eine große Übereinstimmung mit den Gruppen der Frustrierten, Engagierten und Unermüdlichen bei Hofmann. Die Job-

³ Vortrag über Fortbildung in der Diakonie unter motivationaler Perspektive, gehalten am 13. Januar 2003 im Rahmen des Seminars „Motivation und Motivierung diakonischer MitarbeiterInnen“ am Diakoniewissenschaftlichen Institut Heidelberg; ähnlich (mit nur den ersten drei Mitarbeitergruppen) Beate Hofmann, Wechselwirkungen und Synergien, in: Konsequenzen für eine diakonische Gemeinde 3/2003, 10.

⁴ Vgl. insgesamt Rainer Merz, Ach wie gut, dass niemand weiß, dass ich ... Diakonische Profile in der Lebens- und Berufsgeschichte, in: Annette Noller (Hg.), Diakonische Profile in der sozialen Arbeit (Diakonie Dokumentation 01/2001), Stuttgart 2001, 39-51.

sucher mit ihrer materiellen und extrinsischen Motivation kommen nicht vor.⁵ Das verwundert auch nicht, denn befragt wurden ausschließlich Sozialdiakone und -diakoninnen; bei ihnen ist – anders als bei einer Ärztin oder dem Reinigungspersonal in einem evangelischen Krankenhaus – eine christliche Motivation zum Beruf vorauszusetzen. Außerdem bringt es die Befragungsmethode, das biographische Interview, mit sich, dass v.a. intrinsische Motivationen, also bspw. prägende Kindheitserfahrungen oder zentrale Sinnfragen reflektiert werden.

Ich möchte es bei der Skizzierung dieser einen Mitarbeiterbefragung belassen. Sie gibt uns keinen Hinweis auf die erste Gruppe von Hofmann, die Jobsucher. Deren Anliegen, für Bezahlung ihre Arbeitskraft zur Verfügung zu stellen, fehlte ja auch schon in den Leitbildern. Sollen wir sie bei der Bestimmung diakonischer Identität besser unter den Tisch fallen lassen, weil diesen Jobsuchern so gar nichts „Diakonisches“ anhaften will? Aber sie sind da, und die Schätzung von 25% misst ihnen nicht gerade den Status einer vernachlässigbaren Minderheit zu! Und dass diese Einschätzung Hofmanns nicht aus der Luft gegriffen ist, dafür ist eine weitere Beobachtung aus ihrer Arbeit ein brauchbarer Indikator, wie ich finde: die Teilnehmerzahlen von Fortbildungsveranstaltungen. Seminare zu christlicher Ethik sowie solche mit expliziten Glaubenthemen rangieren weit unten auf der Beliebtheitsskala. Eine Ausnahme bildet da einzig das von vielen genutzte spirituelle Angebot der Einkehrtage. Es besteht also offensichtlich in der Mitarbeiterschaft ein Interesse an bestimmten Formen religiöser Praxis. Welche Formen von Spiritualität das sind und welche Erfahrungen und Hoffnungen sich damit verbinden, auch dies wäre einen näheren Blick wert.

Ein Blick zurück in die Diakoniegeschichte: Zwei Stationen der Vergangenheit

Wer etwas verloren hat, muss es davor einmal besessen haben. Die Rede vom „Konkurs der Nächstenliebe“⁶ will darauf aufmerksam machen, dass es einmal bessere Zeiten gegeben hat für die Diakonie und ihre Identität. Vielleicht könnte ja ein kurzer Blick zurück in die Geschichte der Diakonie helfen, das, was aus dem Blick geraten ist, wieder zu finden?

⁵ Das gilt auch für weitere Untersuchungen wie Ulrich Nübel, Die neue Diakonie: Teilhabe statt Preisgabe. Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter kommen zu Wort, Freiburg i.Br. 1994; oder: Désirée Binder, glaube macht arbeit. Wie Gemeindediakoninnen und Gemeindediakone ihren Beruf erleben (Reihe Psychologie 32), Pfaffenweiler 1996.

⁶ So der Titel eines Buches von Steffen Fleßa/Barbara Städtler-Mach, Konkurs der Nächstenliebe. Diakonie zwischen Auftrag und Wirtschaftlichkeit, Göttingen 2001.

- In die Zeit der diakonischen Aufbrüche im 19. Jahrhundert, dem Jahrhundert der Inneren Mission mit den unzähligen Vereinsgründungen als Antwort erweckter ChristInnen auf Pauperismus und Frühindustrialisierung,
- in die Zeit des „großen Booms“ von den 1950ern bis in die 1970er Jahre, als es im deutschen Sozialstaat zur Expansion vieler diakonischer Einrichtungen und der zunehmenden Professionalisierung ihrer MitarbeiterInnen kam.⁷

Sehr grob skizziert lässt sich in der Tat festhalten: Es war einmal eine Zeit des kreativen Aufbaus und der Vernetzung zahlreicher Einrichtungen und Dienste im 19. Jh., deren Motor eine hohe religiöse und missionarische Motivation war. Sie wurde allmählich – und in den 1970er Jahren dann rasant – abgelöst durch eine Phase von Ausbau und Konsolidierung der Diakonie, in der die Konzentration auf die Professionalisierung der Mitarbeiterschaft im Zentrum stand. Natürlich haben von Anfang an immer schon unterschiedliche Motive zu einem beruflichen Engagement in der Diakonie geführt – das zeigt uns beispielsweise die Erforschung der Mutterhausdiakonie.⁸ Trotzdem: Der christliche Glaube zeigt sich im Rückblick als durchgehendes Motiv. Professionalität, Fachlichkeit wird je länger desto unverzichtbarer für das Selbstverständnis diakonischer Mitarbeiterschaft – mancher Jobsucher wird sich als „Profi“ besser verstanden wissen. In Zeiten der Ökonomisierung schließlich wird Professionalität zum notwendigen Qualitätsmerkmal diakonischer Dienstleistungen auf dem Markt. Ich denke, für einen ersten Zwischenbericht über die Nachforschungen in Sachen diakonischer Identität ist bereits genug Material angefallen: Eigentlich ergibt sich gar kein so aussichtsloses Bild: Im Gegenteil, wir haben nicht nur *eine* diakonische Identität, sondern gleich mehrere aufgespürt: Allgemeine theologische, professionelle und handlungsbezogene Charakteristika kollektiver

⁷ Vgl. Gabriele Metzler, *Der deutsche Sozialstaat. Vom bismarckschen Erfolgsmodell zum Pflegefall*, Stuttgart/München 2003.

⁸ Vgl. Jutta Schmidt, *Beruf: Schwester. Mutterhausdiakonie im 19. Jahrhundert* (Geschichte und Geschlechter 24), Frankfurt a.M./New York 1998. Vgl. auch Susanne Kobler-von Komorowski, „Maria-Sinn“ und „Martha-Dienst“. Weibliche Diakonie als Ausdruck des Frauenbildes der Erweckungsbewegung im 19. Jahrhundert am Beispiel der Diakonissenanstalt Riehen, in: Volker Herrmann (Hg.), *Diakonische Aussichten*. FS für Heinz Schmidt (DWI-Info 35), Heidelberg 2003, 128-192. Bei Ute Gause, „Frauen entdecken ihren Auftrag“! Neue Erträge diakonischer Frauenforschung: Vom evangelischen Märtyrerinnenmodell und von der patriarchalen Familiengemeinschaft zur demokratischen Lebens-, Arbeits- und Dienstgemeinschaft, in: *Ökonomie der Hoffnung. Impuls zum 200. Geburtstag von Theodor und Friederike Fliedner*, hg. v. Cornelia Coenen-Marx für die Kaiserswerther Diakonie, Düsseldorf/Breklum 2001, 75-92, findet sich ein ausgezeichnete Forschungs- und Literaturüberblick.

Identität treten neben biographiebezogene, subjektive Einstellungen vor dem Hintergrund intrinsischer und extrinsischer Berufsmotivationen von Individuen, die keine einheitliche Aussage über die diakonische Identität der Mitarbeiterschaft erlauben. Und: Neben das ideelle tritt ein professionelles Selbstverständnis. Identität hat somit einen motivationalen und einen handlungsbezogenen Aspekt.

Diese Vielfalt könnte als Problem gesehen werden, wird Identität doch oft als Einzigartigkeit und Differenz zu allem Nicht-Identischen definiert! Für wen Identität Uniformität bedeutet, der könnte hier Verdachtsmomente dafür sehen, dass etwas nicht stimmt mit der diakonischen Identität! Für die Erforschung diakonischer Identität ist also eine offene Suchhaltung vonnöten.

2. Impulse der Praxis für eine Neubestimmung diakonischer Identität

Wer interessiert sich wirklich für den Verbleib der diakonischen Identität? Und wer nur halbherzig? – So hatte ich am Anfang gefragt und daran möchte ich nun noch einmal anknüpfen. Denn für die Zukunft der Diakonie sollten wir uns aus ganzem Herzen einsetzen. Und dabei Theorieimpulse ebenso aufgreifen und bewerten wie Ideen und Konzepte aus der Praxis.

a. Praktische Impulse

Bei der Sichtung der Anstrengungen, die in der letzten Zeit in der diakonischen Praxis unternommen wurden, um zu einer Neubestimmung diakonischer Identität zu kommen, sind v.a. die Corporate-Identity-Konzepte und -Maßnahmen zu nennen, zu denen die anfangs erwähnten Leitbildprozesse gehören.

Leitbildprozesse sind eine Antwort auf die Herausforderungen durch gesellschaftliche Entwicklungen und disparate Einstellungen. Sie haben im Wesentlichen zwei Stoßrichtungen:

- *Nach innen* sind sie Instrumente im Rahmen von Personalentwicklung und Mitarbeiterführung mit dem Ziel der Mitarbeitermotivierung und Identifikation. Indem Auftrag und Ziele einer Einrichtung, eines Verbandes formuliert werden, soll das in Frage stehende Selbstverständnis geklärt werden.
- *Nach außen* dienen sie der Öffentlichkeitsarbeit, sind eher Motivationserklärung unter marktwirtschaftlichem Aspekt. Ein klares und verlässliches Profil soll KlientInnen und letztlich die Gesellschaft von der Qualität der Arbeit der Diakonie überzeugen.

Die Entstehung von Leitbildern wird meist von der Leitungsebene angeregt, die Durchführung des Leitbildprozesses folgt dann oft dem Prinzip der Beteiligungsorientierung. Allerdings steht und fällt dieses Prinzip mit der Bereitschaft

der Mitarbeitenden zum Engagement in diesem Prozess, zum Nachdenken über die Voraussetzungen und Grundsätze der diakonischen Arbeit.

Auch bei den gängigen Formen der Leitbildkommunikation nach innen, der Implementierung, spielt das Hierarchiegefüge eine wichtige Rolle. So wird die Mitarbeiterschaft in der Regel nach dem Schneeballsystem von oben nach unten mit den Leitbildinhalten vertraut gemacht. Auf Foren für Führungskräfte folgen etwa Mitarbeiter-Workshops, die den Bezug zur konkreten Praxis herstellen und in begleitende Mitarbeiterkommunikation als Instrument der Mitarbeiterführung münden.⁹

Ein aktuelles Beispiel für die *Identifikation von Führungskräften*: Vergangenen Sommer wurde in der Evangelischen Fachhochschule für Sozialarbeit Reutlingen-Ludwigsburg ein neuer *Ausbildungsgang* für Führungskräfte ins Leben gerufen. Inhalte der zweieinhalbjährigen berufs begleitenden Ausbildung mit dem Ziel der Berufung ins kirchliche DiakonInnenamt sind Managementfragen, Gesprächsführung, Seelsorge und der Erwerb kommunikativer Kompetenz in Sachen christlicher Glaube. Der vermittelte „Lehrstoff“ reicht von Kenntnissen in Gottesdienstgestaltung über spezifisch diakonische Ansätze der Mitarbeiterführung bis zum Umgang mit ethischen Herausforderungen im Arbeitsalltag.¹⁰

Ein Beispiel für *begleitende Mitarbeiterkommunikation* ist ein *Curriculum* auf der Grundlage der acht Leitsätze des „Leitbildes Diakonie“ speziell für Einführungsseminare im diakonischen Bereich – in einigen Einrichtungen (z.B. Bethel und Neuendettelsau) gehören solche Veranstaltungen für neue MitarbeiterInnen bereits zu den Pflichtfortbildungen im ersten Jahr. Dieses Curriculum soll von einer von *Silke Köser* aus dem Diakonischen Werk der EKD koordinierten Arbeitsgruppe in Form von einzelnen Modulen entwickelt werden, und die spannende Frage wird sein, welche Didaktik diesen Fortbildungseinheiten zugrunde gelegt wird, welche Ziele anvisiert werden: Wird es um Information und Vermittlung von Sprachfähigkeit gehen? Um Glaubensvermittlung? Um Dialog und Austausch über existentielle Fragen?

⁹ Vgl. Uwe Mletzko/Karl Dieterich Pfisterer, Auf dem Weg zu einem Leitbild Diakonie. Zum Prozess der Leitbildentwicklung im Diakonischen Werk der EKD, in: Arnd Götzelmann/Volker Herrmann/Jürgen Stein (Hg), Diakonie der Versöhnung. Ethische Reflexionen und soziale Arbeit in ökumenischer Verantwortung. FS für Theodor Strohm, Stuttgart 1998, 263-275.

¹⁰ Vgl. den Bericht von Jörg Conzelmann, Diakonisches Profil stärken, in: Konsequenzen für eine diakonische Gemeinde 4/2003, 37.

Ein letztes Beispiel für diakonische Identitätsarbeit möchte ich Ihnen mit dem *Personalkonzept* „Pfleger für die Pflegenden“ des Luise-Schlepp-Hauses der Stiftung Evangelische Altenheimat in Stuttgart-Stammheim vorstellen. In dieser Einrichtung der stationären Altenhilfe gelang es in einem dreijährigen Prozess, die Zufriedenheit der Mitarbeitenden mit ihrem Arbeitsplatz und Arbeitsalltag bedeutend zu erhöhen. In Klausurtagungen, an denen alle Beschäftigten teilnahmen und aufgrund ihres Erfahrungswissens und ihrer professionellen Kompetenz als ExpertInnen gewürdigt wurden, hat man Wünsche und Verbesserungsvorschläge formuliert und diskutiert, aus denen sich v.a. folgende Ziele ergaben: die Notwendigkeit der Reduzierung von Hierarchien, die Etablierung dialogischer Kommunikationsstrukturen und die Bildung multiprofessioneller Teams. In der Folgezeit wurden zur Evaluation der Arbeit Gruppen für Fallbesprechungen und Supervision eingeführt, es kam zu einer mitarbeiterfreundlichen Veränderung der Dienstzeiten und zur Umverteilung von Arbeiten (so wurden im hauswirtschaftlichen Bereich Service-Damen zur Entlastung der Pflegekräfte angestellt). Die freundlichere Gestaltung der Arbeitsumgebung durch innenarchitektonische Akzente führte zu einer höheren Identifikation mit dem Arbeitsplatz bei den Mitarbeitenden und verbesserte überdies die Wohnqualität für die alten Menschen.¹¹ Die hier bewusst geförderte Beteiligung der Mitarbeiterschaft an Unternehmensentscheidungen sollte m.E. zu einer gängigen Praxis in der Diakonie werden und durch mehr Mitbestimmungsrechte eine institutionelle Verankerung erfahren.

An diesen Praxisbeispielen wird klar: Leitbildprozesse stellen einen zeitgemäßen und unverzichtbaren Beitrag zur Standortbestimmung und Selbstreflexion in der Diakonie dar. Die Verortung im Personalmanagement und den Ansatz bei der Leitung erachte ich aus Gründen der Effektivität für sinnvoll, entspricht es doch der Organisationsstruktur diakonischer Einrichtungen in unserer Zeit.

Um aber wirklich Impulse für Identitätsarbeit zu geben, ist es unerlässlich, dass Leitbild- und andere C.I.-Prozesse von Anfang an von einer breiten Basis mitgetragen, im besten Fall sogar mitinitiiert werden. Das grundlegende Problem der Beschneidung von individueller und personaler Identität durch die Formulierung verbindlicher Aspekte einer kollektiven diakonischen Identität muss stets reflektiert werden, ebenso die Missbrauchgefahr, die Leitbilder als Führungsinstrumente darstellen. Und nicht zuletzt hätte es m.E. vor der Über-

¹¹ Vgl. den Bericht von Julia Schwarz, Von Frühstücksbüfett (sic), Strandkorb und Traumbädern. Oasen im Alltag, in: Konsequenzen für eine diakonische Gemeinde 2/2003, 2 ff.

nahme dieses Instruments der Mitarbeiterführung aus der Betriebswirtschaft in so großem Stil einer theologischen Kritik der inhärenten ideologischen Implikationen bedurft, um das Kind nicht mit dem Bade auszuschütten. Ich möchte das nur an zwei Punkten kurz verdeutlichen:

- Die Formulierung von „Visionen“ in Form von konkreten Zielvorgaben beispielsweise birgt die Gefahr, dem Wirken des Heiligen Geistes und dem Wissen um Unverfügbarkeit menschliche Machbarkeitsphantasien entgegen zu setzen.
- Und auch hinter das transportierte Mitarbeiterbild ist ein theologisches Fragezeichen zu setzen: So ist das Wort „implementieren“ der EDV-Sprache entliehen und bedeutet „in ein bestehendes Computersystem einsetzen und so ein funktionsfähiges Programm erstellen“¹². Angesichts dieser den Menschen und seine Einstellungen derart funktionalisierenden Metapher sollte die philosophische Einsicht als Warnung gelten, dass Sprache Wirklichkeit schafft.

3. Skizzen theoretischer Impulse für diakonische Identitätsarbeit

Was bedeutet dieser Einblick in die Praxis diakonischer Identitätsarbeit für die theoretische Reflexion? Welcher Theorie müssen wir folgen, sollen die Nachforschungen in Sachen diakonischer Identität von Erfolg gekrönt sein? Welche Regeln sind bei der Lösung des Falls sinnvollerweise einzuhalten? Im Folgenden werde ich Ihnen stichwortartig drei Theorie-Bausteine vorstellen. Sie haben Werkstattcharakter, sind noch nicht zuende gedacht. Eine ausgearbeitete theoretische Fundierung diakonischer Identität steht noch aus – vielleicht können Sie mir heute dabei weiterhelfen.

Auf der Suche nach einer theoretischen Basis für diakonische Identitätsarbeit finde ich zunächst einen Impuls aus dem Bereich der *Kulturtheorie* hilfreich: Jan Assmanns *Bestimmung des Zusammenhangs von Ich- und Wir-Identität als dialektisches Verhältnis*.¹³

Assmann stellt seinen Erwägungen über „Kulturelle Identität und politische Imagination“ zwei Thesen voran:

- „Ein Ich wächst von außen nach innen“ (130). Mit Thomas Luckmann bestimmt er Identität also als soziales Phänomen. In anderen Worten: Es gibt einen Vorrang der Wir- vor der Ich-Identität, denn letztere konstituiert sich durch Teilhabe an der kollektiven Identität.

¹² Vgl. Mletzko/Pfisterer, Weg, 273.

¹³ Vgl. zum Folgenden Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992, v.a. 130-144.

– Kollektive Identität ist nicht ohne und außerhalb von Individuen zu haben. Wir-Identität „ist eine Sache individuellen Wissens und Bewusstseins“ (131).

Gehen wir einmal mit Assmann davon aus, dass Ich-Identität immer kulturell determiniert ist und nur in Begegnung und Auseinandersetzung mit der sie umgebenden Kultur entsteht. Gehen wir weiter davon aus, dass Wir-Identität nur ein soziales Konstrukt, eine imaginäre Größe ist, die abhängt vom Identifikationsgrad der Individuen mit ihr. Was bedeutet das für die Arbeit an der diakonischen Identität? Ich denke, es bedeutet, dass wir uns dieses dialektische Verhältnis bewusst machen müssen sowie die wechselseitige Abhängigkeit, die sich daraus ergibt:

– Auf der Seite der kollektiven Identität, für die ich hier einmal konkrete diakonische Einrichtungen und Verbände einsetze, bedeutet es zunächst die formative und normative Prägung des Individuums, hier: der einzelnen Mitarbeitenden, aber ebenso die Abhängigkeit von der Akzeptanz durch sie.

– Und auf der anderen Seite, der Seite der Ich-Identität bedeutet die Konstitution durch Kultur eine Bezogenheit der einzelnen in der Diakonie Beschäftigten auf das kulturelle Sinnsystem „Diakonie“, zugleich aber auch, dass *sie* es sind, die dieses soziale Konstrukt mit Leben füllen.

Kommen wir zu den theologischen Impulsen. Da ist einmal der *fragmentarische Identitätsbegriff*, den Henning Luther für die praktische Theologie fruchtbar gemacht hat.¹⁴ Henning Luther würdigt die Aufnahme des Identitätsgedankens in die Praktische Theologie der 1970er und 1980er Jahre als Befreiungsschlag gegen Objektivismus und Dogmatismus. Auf der anderen Seite warnt er vor einem Identitätsverständnis, das auf eine in sich geschlossene und dauerhafte Ich-Identität abzielt. Ohne den Entwicklungsgedanken für die Identitätsbildung rundweg ablehnen zu wollen, führt er den Begriff des Fragments als einzig legitime Beschreibung für menschliches Leben insgesamt ein. Das Ich wird so beschrieben als Fragment aus Vergangenheit (Schmerz über Brüche, Verluste, Erfahrungen), Zukunft (Sehnsucht angesichts Unvollkommenem nach Vollendung) und Gegenwart (Infragestellung durch andere, Umwelt). In der christlichen Theologie gibt es eine inhaltliche Nähe von Sünden- und Rechtfertigungslehre, Christologie und Eschatologie zum Gedanken der fragmentarischen Identität. Und deshalb kann Luther zu dem Fazit kommen: Glauben heißt „als Fragment zu leben und leben zu können“ (172).

¹⁴ Vgl. dazu Henning Luther, Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992, 150-182.

Auf dieser Grundlage votiert er in der Religionspädagogik für ein Bildungsverständnis, das mit der Nichtabschließbarkeit von Bildungsprozessen rechnet und ermutigt die Homiletik aufgrund der prinzipiell fragmentarischen Annäherung an die Texte des Glaubens zu bewusster Fragmentarizität.

Inwiefern kann der Gedanke der prinzipiellen Unabschließbarkeit, des Fragments, für eine diakonische Identitätsarbeit Frucht tragen?

– Leitbildprozessen wird durch die Perspektive des Fragmentarischen etwas von ihrem Gewicht genommen, ihr Werkstattcharakter tritt in den Vordergrund. Mehr Mut zur Beteiligung unter den Mitarbeitenden, eine größere Leichtigkeit im Formulieren von Leitsätzen, eine höhere Bereitschaft, an der Umsetzung von Visionen mitzuarbeiten, könnten die Folge sein, wenn bewusst ist, dass es hier um Vorläufiges und Unfertiges geht und gehen darf.

– Ein wertvolles Potential des Fragments liegt darin, dass es zum Weiterdenken anregt. Davon können z.B. Fortbildungsmaßnahmen in diakonischen Einrichtungen profitieren, wenn sie von allen Beteiligten im Sinne des lebenslangen Lernens als Impuls für die eigene Identitätsarbeit wahrgenommen werden.

Damit bin ich beim letzten Impuls angelangt und komme damit gegen Ende meiner Ausführungen zu den Wurzeln des Protestantismus, zur Vorstellung vom *Allgemeinen Priestertum*¹⁵. Die Kirchen der Reformation verstehen das Priesteramt nicht mehr in seiner besonderen Mittlerfunktion. Der Gedanke vom Priestertum erfährt vielmehr eine prinzipielle Demokratisierung: Alle ChristInnen partizipieren durch Taufe und Glauben am Heilswerk Jesu Christi, und das betrifft auch sein Priesteramt. Das bedeutet als Gabe die Unmittelbarkeit der Gottesbeziehung und als Aufgabe – aber auch Möglichkeit! – die Mitwirkung am Verkündigungsauftrag. Auf dieser Grundlage entwickelte *Jürgen Moltmann* seine überzeugende Idee vom *Diakonentum aller Gläubigen* und zielte damit darauf ab, diakonisches Handeln von Gemeinden und Einzelnen wiederzubeleben.¹⁶

Was trägt dieser Gedanke für unseren Kontext aus? Ich möchte daraus eine Konsequenz für die Zukunft diakonischer Identitätsarbeit ziehen und eine Frage stellen:

¹⁵ Vgl. zu den folgenden Ausführungen Wilfried Härle, *Dogmatik*, Berlin/New York 1995, v.a. 583-594. Die Bekenntnisgrundlage für die Lehre vom Allgemeinen Priestertum ist CA V: „Solchen Glauben zu erlangen, hat Gott das Predigtamt eingesetzt, Evangelium und Sakrament zu geben, dadurch er als durch Mittel den heiligen Geist gibt, welcher den Glauben [...] wirkt.“ (BSLK 58,1-7).

¹⁶ Vgl. Jürgen Moltmann, *Diakonie im Horizont des Reiches Gottes*, in: Ders., *Diakonie im Horizont des Reiches Gottes*, Neukirchen-Vluyn 1984, 22-41.

– Diakonie als Lebens- und Wesensäußerung von Kirche partizipiert auch an deren Verkündigungsauftrag. Und dieser ist prinzipiell Gabe und Aufgabe aller getauften ChristInnen. Das birgt ein großes Potential an Mitwirkung und Mitverantwortung für die zukünftige Gestalt von Diakonie für Mitarbeitende aller Hierarchieebenen und jenseits ihrer jeweiligen christlichen Frömmigkeitsprägung.

– Diakonie als Arbeitgeberin im Bereich Sozialer Arbeit hat es immer mehr mit nichtchristlichen Beschäftigten zu tun – das ist ein Faktum unserer Zeit. Die Vorstellung vom Allgemeinen Priestertum bezieht hier eine eindeutige Stellung mit exkludierender Wirkung, wie also damit umgehen? Durch strikte Anwendung der Regel, dass nur Angehörige einer in der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen (ACK) vertretenen Glaubensgemeinschaft in der Diakonie arbeiten können, wie es in vielen Einrichtungen in unserem Land noch Usus ist? Dadurch, dass religiöse Fragen völlig ausgeklammert werden aus dem diakonischen Arbeitsalltag und seiner Reflexion? Oder durch Beschränkung der nichtkirchlichen Beschäftigten auf Arbeitsbereiche, in denen Verkündigung eine unwesentliche Rolle spielt? In diesem Zusammenhang wäre eine Neubesinnung auf *Luthers Berufslehre* sinnvoll: Kann es nach Luthers Berufsverständnis überhaupt solche, für die Verkündigung irrelevante Arbeitsbereiche, geben?

Kann es eine Lösung sein, den Impuls des Allgemeinen Priestertums neben andere Impulse zu stellen, die Praxis und Theorie für die Arbeit an der diakonischen Identität bereit halten? Ich möchte das an dieser Stelle als offene Frage stehen lassen.

4. Ausblick: Allgemeine Konsequenzen für Identitätsarbeit in der Diakonie

Wir alle wissen, wie das Ende eines guten Krimis ist: Indizien und Fakten werden auf den Tisch gelegt, logische Schlüsse gezogen und alles fügt sich wunderbarerweise zur Lösung des Falles zusammen wie Mosaiksteinchen zu einem vollkommenen Bild.

Ich kann dagegen nur Bruchstücke einer Lösung bieten, die ich als Thesen formulieren möchte. Es sind dies Thesen, mit denen ich allgemeine Konsequenzen für eine gelingende Identitätsarbeit in der Diakonie vorstellen will:

– *Diakonische Identität hat viele Gesichter.* Neben theologische, professionelle und handlungsbezogene Bestimmungen treten divergierende subjektive Einstellungen. Diakonische Identität entsteht aus der komplexen Verschränkung von Ich- und Wir-Identität, sie entsteht aus handlungsleitenden Motiven und realisiert sich im Handeln.

- *Diakonie ist, wenn aus Glauben Arbeit wird – und für manche ist Diakonie einfach nur Arbeit.* Deshalb ist diakonische Identität nicht nur, aber immer auch Berufsidentität. Neben inneren Beweggründen, einen Beruf zu ergreifen, spielen äußere, d.h. auch die materielle Existenzsicherung, eine wichtige Rolle und sollten in der Diskussion nicht unterschlagen werden. Als Arbeit ist Diakonie aber auch durch Fachlichkeit und ein professionelles Selbstverständnis geprägt.
- *Diakonie braucht den Mut zur Veränderung, weil das Sein immer auch das Bewusstsein bestimmt.* Wo religiöse Einstellungen, Berufsbilder und sozioökonomische Rahmenbedingungen in Bewegung kommen, wandelt sich auch das Gesicht der Diakonie.
- *Diakonische Identitätsarbeit ist in der Praxis verankert und bedarf theoretischer Reflexion.* Die Praxis mit ihrem C.I.-Instrumentarium bietet sinnvolle und effektive Impulse für gelingende Identitätsarbeit, die durch den Dialog über ihre impliziten Voraussetzungen und mögliche Alternativen nur gewinnen könnte. Dabei sind die Vorstellung vom Allgemeinen Priestertum, von der Fragmentarischen Identität und vom dialektischen Verhältnis zwischen Wir- und Ich-Identität erste Gesprächsangebote.

Identifikationsförderung in der Diakonie

Die demographische Entwicklung führt in Deutschland mittel- und langfristig zu einem Fachkräftemangel. Ebenso wie die *for profit*-Wirtschaft steht die Diakonie vor der Herausforderung, ausreichend qualifiziertes Personal zu beschäftigen und an den Arbeitgeber zu binden – sicherlich mit Unterschieden nach Regionen und Arbeitsfeldern. Doch anders als in der *for profit*-Wirtschaft werden diakonische Unternehmen nur in begrenztem Maße monetär um Mitarbeiter werben können. Dadurch rückt das Interesse an der Identifikation der Mitarbeiter in den Blick der Unternehmensführung. Neben diesem arbeitsmarktpolitischen Grund kommt ein weiterer organisationstheoretischer Grund hinzu: Identifizierte Mitarbeiter sind vor allem gefragt, wenn die Tätigkeiten komplex sind, wenn Interpretations- und Urteilsfähigkeit und eine situative Aktualisierung der Fachkompetenz gefordert wird.¹ All dies sind Aspekte, die besonders für personenbezogene soziale Dienstleistungen gelten. Und insbesondere in der Diakonie sollte sich professionelles Hilfehandeln zudem auch als diakonisches Handeln erweisen. Grund genug, sich diesem Thema aufmerksamer zu widmen.² Identifikation bezeichnet dabei den Prozess, „in dessen Verlauf Werte, Ziele, Einstellungen eines Individuums sich jenen eines anderen Individuums, einer Gruppe, einer Organisation oder einer ganzen Gemeinschaft annähern“.³ „Identifikation führt zur affektiven Verbundenheit mit einer Organisation, die als Bindung (commitment) bezeichnet wird. Identifikation ist ein Kon-

¹ Vgl. Martin Baetge, Arbeit, Vergesellschaftung, Identität. Zur zunehmenden normativen Subjektivierung der Arbeit, in: Soziale Welt 42. 1991, 13.

² Vgl. hierzu auch Martin Horstmann, Nebenwirkung: Identifikation. Überlegungen und Ansätze zur Förderung von Mitarbeiter-Identifikation in der Diakonie. Diplomarbeit am Diakoniewissenschaftlichen Institut (BDW.D 139), Heidelberg 2002.

³ Rudolf Kollar/Martin Stengel, Sind Berufsorientierungen und organisationale Identifikation Chimären der Forschung? Zur Verhaltensrelevanz berufsbezogener Orientierungen und Einstellungen bei Führungskräften, in: Zeitschrift für Arbeits- und Organisationspsychologie 34. 1990, 74-84: 75.

zept, das auf wert- und zielorientierte Selbststeuerung des Mitarbeiters zielt“.⁴ Organisationale Identifikation zielt somit auf die Ähnlichkeit von Zielen des Individuums und denen der Organisation.

Nach drei einleitenden Beobachtungen innerhalb der Diakonie sollen im Folgenden Grundbegriffe für die Identifikationsförderung benannt werden, um im zweiten Teil drei grundsätzliche Wege und zwei unterschiedliche Haltungen der Identifikationsförderung zu erörtern. Die beiden folgenden Abschnitte legen die Mitarbeitersituation in der Diakonie und die konkreten Schwierigkeiten und Anforderungen als Bedingungen der Identifikationsförderung dar. Der letzte Abschnitt setzt sich dann mit dem Zusammenhang von diakonischer Identität und Identifikation auseinander.

Trotz der Bedeutung des Themas wird Identifikation und Identifikationsförderung in der Diakonie nicht systematisch reflektiert. Es gibt eine eher spärliche Diskussion konkreter Strategien und kaum Auswertungen erprobter Umsetzungsversuche. Bei dem Gebrauch des Begriffs „Identifikation“ in der Diakonie sind drei Beobachtungen zu machen, die nun kurz skizziert werden sollen.

Identifikation wird als Anspruch oder Aufgabe verstanden: Wird in der Diakonie von Identifikation oder identifizierten Mitarbeitern geredet, hat dies oft appellativen Charakter. So stehen zum Beispiel die entsprechenden Passagen in den „Leitlinien zum Diakonats“ von 1975 oder der Diakonie-Denkschrift von 1998 charakteristisch für eine Vielzahl ähnlicher Aussagen, die alle eins gemeinsam haben: Wird in der Diakonie Mitarbeiter-Identifikation thematisiert, geschieht dies fast immer appellativ. Die Identifikation der Mitarbeiter sei wichtig für die Diakonie bzw. identifizierte Mitarbeiter seien für die Diakonie die entscheidende Voraussetzung, um überhaupt Diakonie zu sein. Wunderer/Mittmann haben beobachtet, dass die Bedeutung, die Beteuerung und die Praxis von Identifikation bzw. Identifikationspolitik auseinander klaffen.⁵ Dies spiegelt sich auch in der Diakonie wider. Was fehlt, sind grundlegende empirische Untersuchungen zur tatsächlichen Identifikation diakonischer Mitarbeiter:⁶ „Die faktische Identi-

⁴ Heribert Gärtner, Auf dem Weg zur christlichen Identität, in: Wolfgang Helbig (Hg.), Positionen und Erfahrungen. Unternehmensphilosophie in der Diakonie, Hannover 1997, 127-148: 146.

⁵ Rolf Wunderer/Josef Mittmann, Art. Identifikationspolitik, in: Handwörterbuch der Führung, Stuttgart 1995, Sp. 1155-1166: 1156.

⁶ Von Nübel stammt eine Studie mit qualitativen Forschungsmethoden, sowie daneben Mitarbeiterbefragungen einzelner Einrichtungen oder kleinere Studien, die allerdings Identifikation lediglich als Neben aspekt abfragen und wenig aussagekräftig sind; vgl. Hans Ulrich Nübel, Die neue Diakonie. Teilhabe statt Preisgabe, Freiburg/Br. 1994.

fikation von Mitarbeitern mit ihren kirchlichen Einrichtungen ist zumindest empirisch weitgehend unerforscht“.⁷ Folgenden Elementen wird dabei innerhalb der Diakonie eine Wirkung unterstellt:⁸ Identifizierung der Mitarbeiter geschehe durch:

- fachliche Qualifizierung (mittels Seminaren und Fortbildungen, Instrumenten des Qualitätsmanagements und schließlich Formen der inhaltlichen Beteiligung),
- systematisch betriebene Kulturentwicklung (Steigerung der Attraktivität des Unternehmens, Förderung eines positiven Betriebsklimas und der Arbeitszufriedenheit; Führungsstil und Kooperationskultur tauchen als Schlagworte immer wieder auf),
- Leitbilder, Corporate Identity-Programme, Corporate Design, Unternehmenskommunikation oder die Dienstgemeinschaft.

Hier muss in den Blick genommen werden, dass die unterstellte identifikatorische Wirkung kaum wissenschaftlich gestützt ist. Vielmehr entstehen diese Vorurteile – die nicht zwangsläufig falsch sein müssen – „aus dem Bauch heraus“.

Der Identifikationsbegriff wird uneinheitlich gebraucht: Auch wenn der Begriff Identifikation zwar des öfteren betont oder angerissen wird, gibt es darüber hinaus keine eigentliche Debatte innerhalb der Diakonie. Zudem wird der Identifikationsbegriff unterschiedlich gebraucht. Die Unterschiede in der Verwendung kreisen dabei hauptsächlich um die Fragen, ob Identifikation Voraussetzung für die Arbeit oder Resultat der Arbeit in der Diakonie ist, ob sie mitgebracht oder erworben wird, ob die Identifikationsbereitschaft, das Identifikationsergebnis oder der Prozess der Identifizierung gemeint ist. Auch finden sich sowohl Hinweise auf einen strukturfunktionalen als auch auf einen symbolisch-interaktionistischen Gebrauch, den ich im zweiten Abschnitt näher darlegen werde.

Es sind deutlich zwei unterschiedliche Stoßrichtungen in der Diskussion auszumachen: eine theologische, die die Christlichkeit bzw. christliche Motivation der Mitarbeiter betont, und eine unternehmerische, die auf Mitarbeiterbindung aus ist. Auffällig ist, dass beide Linien recht isoliert nebeneinander stehen. Während die religiöse Linie hauptsächlich der Abnahme an explizit Christlichem begegnen will, distanziert sich die unternehmerische sehr deutlich davon: Identifikationsförderung soll nicht in den Verdacht des „Nachschwärmens“ kommen, sondern

⁷ Heribert Gärtner, *Zwischen Management und Nächstenliebe. Zur Identität des kirchlichen Krankenhauses*, Mainz 1994, 185.

⁸ Nachweise in meiner Diplomarbeit: Horstmann, *Identifikation*, 27.

zielt lediglich auf eine möglichst loyale Mitarbeiterbindung. Bei dieser Verwendung liegt der Fokus der Maßnahmen daher eindeutig auf der Kulturentwicklung des Unternehmens. Neben Aspekten wie Vergütung oder Beteiligungsmöglichkeiten stehen vor allem Ansätze im Vordergrund, das Unternehmen als möglichst angenehm zu erleben (von Begegnungsmöglichkeiten über Formen der Geselligkeit bis zum Betriebssport). Hier unterscheiden sich diakonische Unternehmen nicht von denen der *for profit*-Wirtschaft. Religiöse Aspekte scheinen bei dieser Argumentationslinie lediglich ein weiterer Baustein für die Attraktivität des Unternehmens zu sein und werden weniger als ein Konstitutivum der Diakonie verstanden.

1. Grundlagen

In der Diakonie gelten für die Reflexion des Organisationsgeschehens zunächst die gleichen Voraussetzungen wie für jedes erwerbswirtschaftliche Unternehmen, da die Handlungslogik der institutionalisierten Diakonie hauptsächlich organisationstheoretisch und weniger theologisch bestimmt wird. Allerdings gibt es in der Organisationstheorie und Managementlehre erhebliche Unsicherheiten bei der Identifikationsförderung. Stengel kommt zu dem Schluss, dass die Identifikationsforschung uneinheitlich ist, was Begriffe, Definitionen und verallgemeinerungsfähige Aussagen angeht. So sind „Unterschiede innerhalb der Definitionen ein und desselben Konzepts z.T. größer als zwischen den Konzepten“.⁹ Die „Bemühungen um konzeptionelle Klarheit und methodische Güte“ stehen laut Staehle noch am Anfang.¹⁰ Dies führt zu dem bekannten Ekklektizismus in der Managementlehre: Geschöpft wird aus verschiedenen Konzepten und Theorien unterschiedlicher Güte, wissenschaftstheoretischer Prämissen und methodischer Bedingungen.¹¹

⁹ Martin Stengel, Identifikationsbereitschaft, Identifikation, Verbundenheit mit einer Organisation oder ihren Zielen, in: Zeitschrift für Arbeits- und Organisationspsychologie 31. 1987, 152-166: 161.

¹⁰ Wolfgang Staehle, Management. Eine verhaltenswissenschaftliche Perspektive, München 1999, 571.

¹¹ Ein knapper Überblick zu verallgemeinerungsfähigen Ergebnissen aus den Identifikationsforschungen findet sich in meiner Diplomarbeit: Horstmann, Identifikation, 9-10, 13-15; für einen geschichtlichen Überblick wird man bei Stengel fündig: Stengel, Identifikationsbereitschaft, 152-160.

Identifikation im Management-Mainstream

Über Grundbegriffe hinaus wird Identifikation so zu einem schwer handhabbaren Phänomen – sowohl in der Organisationstheorie als auch im Unternehmensalltag. Im Mainstream der Personal- und Organisationsentwicklung sind immer wieder die folgenden drei Grundannahmen zu finden: *Der Mensch braucht Identifikation*. Zur Identitätsbildung braucht er andere Menschen oder Begebenheiten, mit denen er sich identifizieren kann. Zu einem großen Teil findet er dabei Identifikationsmöglichkeiten in seiner Arbeit. Mangelnde Identifikationsmöglichkeiten im Beruf können daher zu einer „Gefährdung des Arbeits- und Lebensplans des Mitarbeiters“ führen.¹² *Identifikation ist ein subjektiver Vorgang*. Jedes Individuum kann nur sich selbst mit etwas identifizieren. Das Unternehmen kann Identifikationsanreize bieten, Einbindungsstrategien verfolgen, Rahmenbedingungen gestalten oder ähnliches – eins kann es nicht: den Mitarbeiter identifizieren. Dies kann nur der Mitarbeiter selbst, nur er kann sich (!) identifizieren. *Trotzdem ist es möglich, Identifikation zu fördern*. Dabei wird weithin der Zusammenhang von Einstellung und Verhalten angenommen. Dies kann durchaus bezweifelt werden und wird im zweiten Abschnitt näher erläutert.

Identifikationsbereiche

Nach Wunderer/Mittmann wird in der Organisationstheorie zwischen verschiedenen Identifikationsobjekten unterschieden (Unternehmen, Abteilung, Team, Arbeitsplatz, Aufgabe, Leistungsprogramm, Vorgesetzter und Kunde).¹³ Ich schlage eine Systematisierung vor, die in fünf Identifikationsbereichen den Besonderheiten der Diakonie Rechnung trägt: Der *Sinn-Bereich* umfasst den ‚theologischen Gehalt‘ der Diakonie: Werte, Idee, Auftrag. Die Diakonie ist ein wertgebendes, weltanschauliches Unternehmen. Das Vorhandensein solch einer Wertgebundenheit ist selbst ein Identifikationsbereich, über den nur bestimmte Organisationen verfügen wie Non-Profit- und Nicht-Regierungs-Organisationen sowie alternative Bewegungen. Hiervon muss als zweites der *Organisations-Bereich* unterschieden werden, zu dem die unterschiedlichen Organisationseinheiten der diakonischen Einrichtung gehören: der übergreifende Träger oder Konzern, die einzelne Einrichtung, der Fachbereich, die Abteilung und das Team. Die Identifikation mit den verschiedenen Ebenen der Einrichtung variiert dabei. So kann beispielsweise die Identifikation mit dem Team als sehr hoch wahrgenommen werden, während sie evtl. mit dem eher abstrakteren

¹² Wunderer/Mittmann, Identifikationspolitik, 1160.

¹³ A.a.O., 1161-1162.

Konstrukt des Fachbereichs geringer ist. Zum *Tätigkeitsbereich* zählen die konkrete Arbeit oder die Aufgabe, die der Mitarbeiter ausübt. Hierbei kann zum Beispiel eine andersartige Identifikation bei Mitarbeitern im stationären und im ambulanten Bereich vermutet werden. Zum *Professions-Bereich* zählt die Identifikation mit dem Beruf, dem beruflichen Rollenverhalten, Position und Habitus. Mit der Professionalisierung wurden die Anforderungen an berufliche Qualifikationen erhöht und die diakonischen Mitarbeiter begannen, ihre Identität stärker über die Zugehörigkeit zu ihrer Berufsgruppe zu definieren.¹⁴ Schließlich scheint der *Klienten-Bereich* im Unternehmensalltag der bedeutendste Identifikationsbereich für die Diakonie zu sein. So führt zum Beispiel Steinbrück an, dass sich die Mitarbeiter am stärksten über die Klienten identifizieren.¹⁵

Dies bedeutet eine Vielzahl von Möglichkeiten, mit denen sich ein Mitarbeiter identifizieren kann. Die Einteilung in die fünf genannten Bereiche soll deutlich machen, wie unterschiedlich diese Identifikationsobjekte sind. Sie stehen zwar durchaus in einem Zusammenhang, sie bedingen sich aber nicht gegenseitig. Auch wenn sich Beziehungen herstellen lassen, werden sie in der Praxis vor allem losgelöst, teilweise sogar sich gegenseitig ausschließend zu finden sein. Ein idealistisches Bild von sich deckenden oder ‚durchschlagenden‘ Identifikationsbereichen wird es kaum geben, wie folgende Beispiele illustrieren sollen: Ein Mitarbeiter identifiziert sich mit den Werten und Zielen der Diakonie. Sie sind für ihn wichtig und bilden sich auch in seiner Arbeit ab. Allerdings kann er sich nicht mit seinem Arbeitgeber identifizieren. Zu oft erlebte er, dass die Einrichtung sowohl ihm als Mitarbeiter als auch den Aussagen des Leitbildes in keiner Weise Respekt zollt. – Ein anderer Mitarbeiter identifiziert sich hingegen gerade mit seinem Arbeitgeber, da er das Engagement schätzt, mit dem die Geschäftsführung seiner Einrichtung sich gegen die Benachteiligung der Menschen einsetzt, mit denen er arbeitet. Theologische Argumentationen oder Begründungen der Diakonie sind ihm hingegen fremd und unverständlich. – Ein dritter Mitarbeiter ist voll mit seiner Tätigkeit identifiziert. Mit seinem beruflichen Engagement möchte er sich für eine gerechtere Welt einsetzen, er lässt sich von den Begriffen Nachfolge und Reich Gottes leiten. Er ist allerdings gegenüber jeglichen Institutionalisierungen äußerst skeptisch, er kann sich weder

¹⁴ Vgl. Martin Sauer, Ein kleines Stück der Vision Jesu. Diakonie und ihre Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, in: Michael Schibilsky (Hg.), Kursbuch Diakonie, Neukirchen-Vluyn 1991, 309-322: 313. Dies deckt sich auch mit Beobachtungen von Henry Mintzberg, *Power in and around organizations*, Englewood Cliffs 1983.

¹⁵ Jürgen Steinbrück, *Von der Fürsorge zur Leistung. Neue Personal-(entwicklungs)konzepte in der Sozialen Arbeit am Beispiel der Diakonie*, Aachen 2001, 169.

mit dem diakonischen Unternehmen identifizieren, in dem er arbeitet, noch mit den Standesgepflogenheiten seiner Profession.

2. Ansätze

Drei grundsätzliche Wege

Gärtner nennt drei grundsätzliche Möglichkeiten, wie Identifikationspolitik betrieben werden kann: durch wertorientierte Personalselektion, betriebliche Sozialisation und organisationalen Wandel.¹⁶

Bei der *Identifikation durch Selektion* wird bereits im Vorfeld eine bestimmte Identifikation (oder zumindest eine entsprechende Identifikationsdisposition) erwartet. Diese bildet ein Auswahlkriterium und wird bei der Bewerberauswahl eruiert. Identifikation durch Bewerberselektion ist die favorisierte und daher geläufigste Methode¹⁷, die in der Regel bewusst eingesetzt wird. Neben der Selektion bei Neueinstellungen hat die wertgebundene Selektion in der Unternehmenspraxis vor allem bei internen Bewerbungen eine weitere Bedeutung: „Man wählt nur diejenigen Personen für Führungspositionen aus, die hoch identifizationsbereit sind, also eine enge Bindung an die Organisation erwarten lassen“.¹⁸

Eine wertgebundene Bewerberauswahl ist in der Diakonie weitaus schwieriger, als vielleicht zunächst zu vermuten wäre. Zwei Probleme stehen diesem identifikationspolitischen Ansatz im Weg: Während in der Diakonie in ihren Gründerjahren und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts fast ausschließlich christlich geprägte Menschen gearbeitet haben, änderte sich dies mit der zunehmenden Professionalisierung. Wichtigstes Kriterium wurde die Fachlichkeit, eine christliche Überzeugung hatte lediglich den Rang von persönlicher Motivation. Da die Diakonie vor allem in ihrer Expansion in den 1970er Jahren des letzten Jahrhunderts auf ausreichend fachlich qualifizierte Mitarbeiter angewiesen war, wurde nur noch auf die Zugehörigkeit zu einer christlichen Kirche bestanden (die so genannte ACK-Klausel). Diese Anforderung gilt auch heute noch, hat aber in einer zunehmend säkularer werdenden Gesellschaft nur noch Formelcharakter. Einer den Alltag durchdringenden impliziten diakonischen Identität wird dies in keiner Weise gerecht. Durch solch ein rein formales Selektionskriterium ist eine wertgebundene Auswahl bedenklich, inhaltliche Kriterien sind aber schwer zu verallgemeinern und zu operationalisieren, ge-

¹⁶ Vgl. Gärtner, Management, 174.

¹⁷ A.a.O., 176-177.

¹⁸ Stengel, Identifikationsbereitschaft, 164.

schweige denn zu bewerten. Zweitens kommt hinzu, dass in den Arbeitsgebieten mit einem Fachkräftemangel wertgebundene Selektion schlicht nicht möglich ist. Diakonische Unternehmen werden „unter den aktuellen Bedingungen auf dem Stellenmarkt im Bereich des so genannten Sozialwesens zufrieden sein können, wenn sie Mitarbeiter anstellen können, die das erste Kriterium der Fachkompetenz in ausreichendem Maße erfüllen. Die gut gemeinten Empfehlungen der ‚Leitlinien zum Diakonat‘ zur persönlichen Einstellung der Mitarbeiterschaft werden damit von den faktischen Entwicklungen in der professionellen, organisierten Sozialarbeit überholt“.¹⁹ Wesentlich bedeutender für die Diakonie sind daher betriebliche Sozialisation und organisationaler Wandel.

Der zweite Ansatz bei identifikationspolitischen Strategien ist die *betriebliche Sozialisation*. Dazu braucht es eine – möglichst frühzeitige – „qualitative Einbindung des Mitarbeiters in das Unternehmen“ und die „Bereitstellung attraktiver Identifikationsangebote“.²⁰ Das Unternehmen kann die betriebliche Sozialisation dem Zufall überlassen oder versuchen, bewusst auf den Sozialisationsprozess Einfluss zu nehmen. Geschieht dies gezielt, sind betriebliche Trainings, Fort- und Weiterbildungen und Einführungsangebote meist Mittel der Wahl. Die tatsächliche Effektivität solcher Maßnahmen in Bezug auf die Identifikation wird allerdings nur schwer auszumachen sein. Für alle Arten der Sozialisation gilt, ob geplant oder zufällig, dass sie sowohl identifikationsfördernd wie auch -hemmend wirken können.

Bei dem dritten Ansatz, der *Identifikationsförderung durch organisationalen Wandel*, steht nicht der Mitarbeiter, sondern das Unternehmen selbst im Mittelpunkt. Es geht darum, wichtige Einflussfaktoren auf die Identifikation positiv zu gestalten. Identifikationsmangel ist in der Regel vom Unternehmen selbst verursacht. Daher soll Identifikationsförderndes gestärkt und Identifikationshemmendes möglichst abgebaut werden. Dabei wird Identifikationshemmendes oft stärker wahrgenommen als -förderndes, und kann damit Identifikation verbauen. Bei diesem Ansatz kommen die verschiedenen Mittel der Organisationsentwicklung in Betracht. Alle Aspekte der Unternehmenskultur sind dabei betroffen, da es eben keine isolierte Identifikationspolitik gibt und das Thema Identifikation immer quer zu anderen Organisationsaspekten liegt. An ein diakonisches Unternehmen wird vielfach von Seiten der Mitarbeiter die Anforderung gestellt, selbst diakonisch zu sein. Sicherlich gibt es hier auch überzogene oder naive Vorstel-

¹⁹ Dierk Starnitzke, *Diakonie als soziales System. Eine theologische Grundlegung diakonischer Praxis in Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann*, Stuttgart u.a. 1996, 225.

²⁰ Wunderer/Mittmann, *Identifikationspolitik*, 1156.

lungen von Mitarbeitern. Aber gerade deshalb muss bedacht werden, dass dieser Vorwurf oft von der Diakonie selbst hervorgerufen wird: Leitbilder beschreiben einen hohen Anspruch, der sich kaum in der Realität widerspiegelt und so zu Enttäuschung führt.²¹ Dies gilt zwar einerseits generell für alle Unternehmen, kann aber gerade für die Diakonie schwerwiegende Folgen haben, da die Diakonie als nicht authentisch wahrgenommen wird. Gerade bei dem Großteil der Mitarbeiter ohne kirchliche Bindung leben schnell alte Bilder und Vorurteile von Kirche und Religion wieder auf, die in der Lage sind, Themen wie Identität und Identifikation von vornherein unmöglich zu machen.

Identifikation – struktur-funktional und symbolisch-interaktionistisch betrachtet

Die wichtigste Weiche in Identifikationsforschung und -praxis wird bei einer wissenschaftstheoretischen Grundsatzentscheidung gestellt: ist die Herangehensweise eine struktur-funktionale oder eine symbolisch-interaktive? Eine struktur-funktionale Sicht betont vor allem das Verhalten der Individuen. Verhalten ist dabei das Produkt mehrerer Faktoren wie Einstellungen, externe Stimuli, Rollen, Normen und Werte, Motive und Bedürfnisse. Diese Faktoren sind ausschlaggebend für die Bedeutungen, die ein Individuum Dingen, Situationen oder Personen beimisst. Die grundlegende Kritik an struktur-funktionalistischen Ansätzen besagt, dass von Voraussetzungen ausgegangen wird, die nicht der gesellschaftlichen Realität entsprechen. Dem versucht der symbolische Interaktionismus zu begegnen. Er unterscheidet zwischen Verhalten und Handeln, der Fokus liegt dabei auf dem Handeln. Handeln wird definiert als Verhalten, dem das Individuum Bedeutung beimisst, also Sinn zuspricht. Da sich Handlungen immer in Raum und Zeit vollziehen, dürfen sie nicht losgelöst von den

²¹ Klessmann versucht die Gründe für dieses Phänomen aufzuspüren. Er fragt: Warum werden „angesichts der Realität unserer diakonischen Institutionen und der Realität der Mitarbeiterschaft so steile theologische Aussagen“ formuliert? Nach seiner Beobachtung wird allem Anschein nach umso deutlicher theologisch und normativ formuliert, „je höher jemand in der Hierarchie der Diakonie aufgestiegen ist und d.h., je ferner er der täglichen Praxis ist.“ Der Grund hierfür liegt für Klessmann in Rückgriff auf C.G. Jung in der Vermutung, dass über normative Formulierung, Argumentation und Definition Abwehr betrieben wird: „Die theologische Definition dient dazu, die Realität nicht wahrnehmen zu müssen.“ „Ein möglicher Weg ist die Idealisierung der Diakonie“. Dies führt dann entweder zu einem Verschließen gegenüber der Realität oder dem Wunsch nach hochidentifizierten Mitarbeitern, in der Hoffnung, dass sich so das – nicht zu erreichende? – Idealbild schließlich doch erfüllen möge; Michael Klessmann, Von der Annahme der Schatten. Diakonie zwischen Anspruch und Wirklichkeit, in: Michael Schibilsky (Hg.), Kursbuch Diakonie, Neukirchen-Vluyn 1991, 113-125: 116.

Reaktionen anderer gesehen werden. Der Handelnde nimmt die Situation wahr und interpretiert diese. Handlungen sind somit nicht das Ergebnis bestimmter Faktoren wie im Strukturfunktionalismus, sondern subjektive Interpretationsleistungen in wechselseitig orientierten Interaktionen. Bedeutungen können sich situationsbezogen durch Interaktionen verändern, sie haften den Dingen somit nicht an und für sich an. Welche Konsequenzen haben diese beiden wissenschaftstheoretischen Ansätze für die Identifikationsförderung?

Identifikation wird oft als Grundlage bzw. Voraussetzung von Motivation begriffen und so ergeben sich eine Vielzahl von Managementstrategien. Vor allem auf March/Simon ist es zurückzuführen, dass Identifikation als wichtiges Element der Motivation angenommen wird.²² Der Grundgedanke ist dabei folgender: Die Identifikation soll zu einer bestimmten Motivation führen, diese Motivation wiederum zu einem bestimmten Verhalten. Damit will man das Problem lösen, dass (isolierte) Motivationspolitik immer wieder an ihre praktischen Grenzen stößt: Man hat erkannt, dass zum einen permanent neue Anreize erforderlich sind, zum anderen die Steigerung der Motivationsangebote nicht zwangsläufig zu einer höheren Leistung führt. Motivationskonzepte sollen daher zu Einbindungskonzepten erweitert werden, sprich: Identifikation wird der Motivation vorgeschaltet. Nur über den Weg der Identifikation, so die gängige Meinung, ließen sich Motivationsprobleme wie innere Kündigung oder Mitarbeiterresignation lösen.²³

Im Management-Mainstream herrscht oft die Annahme vor, Verhalten sei erklärbar, prognostizierbar und – für das Management besonders wichtig – steuerbar, zumindest bis zu einem gewissen Grad. All diese Ansätze gehen letztlich davon aus, „das Handeln von Individuen unterläge einem Determinismus in der Art, dass innere Motive oder äußere Anreize Verhalten in einer prognostizierbaren Form auslösen“.²⁴ Doch gerade dieser vermeintliche Kausalzusammenhang ist fraglich. Grundsätzlich sollten solch linearen Zusammenhänge stutzig machen. Hanft hinterfragt daher diese Sicht und macht darauf aufmerksam, dass Handeln durch Interaktions- und Interpretationsprozesse bestimmt wird und man sich eben von der Vorstellung lösen muss, dass eine bestimmte Einstellung zu bestimmtem Verhalten führt. Sie weist darauf hin, dass

²² James G. March/Herbert A. Simon, *Organisation und Individuum. Menschliches Verhalten in Organisationen*, Wiesbaden 1976.

²³ Vgl. Wunderer/Mittmann, *Identifikationspolitik*, 1155.

²⁴ Anke Hanft, *Identifikation als Einstellung zur Organisation. Eine kritische Analyse aus interaktionistischer Perspektive*, München/Mering 1991, 135.

innerhalb der Sozialpsychologie die Gültigkeit dieses Zusammenhangs relativiert wurde: „Im Zentrum der Kritik stehen die Einstellungs-Verhaltens-Konsistenz und die Bewertung der Möglichkeiten zur zielgerichteten Einstellungsänderung. Zunehmend zeichnet sich ab, dass die klassische struktur-funktionalistische Sichtweise zugunsten eines interpretativen Paradigmas aufgehoben werden muß“.²⁵

Während die Sozialpsychologie den ursprünglich angenommenen Zusammenhang von Einstellung und Verhalten somit zunehmend einschränkt, scheint hingegen die Bedeutung im Bereich von Personal- und Organisationsentwicklung gerade zuzunehmen. Vielleicht liegt es daran, dass „die Hoffnung auf eine Organisation mit identifikationsbereiten und loyalen Mitarbeitern, deren Situationswahrnehmungen beliebig in der von der Organisation gewünschten Weise manipulierbar ist, [...] nicht einer gewissen Faszination“ entbehrt.²⁶

Hinter dem Festhalten an verhaltenswissenschaftlichen Ansätzen und der freudigen Rezeption in der Organisationstheorie des Management-Mainstreams steht für Hanft auch die Dominanz von struktur-funktionalen Wissenschaftstheorien. Während in struktur-funktionalistischer Sichtweise ein Mitarbeiter nach Konsistenz strebt und daher seine Einstellungen grundsätzlich den Organisationsnormen anpassen möchte, entscheidet in symbolisch-interaktionistischer Perspektive jeder Mitarbeiter „höchst individuell, mit welchen der vielfältig wahrgenommenen Erscheinungsformen einer Organisation er sich identifizieren möchte“.²⁷ Jede Gegebenheit wird dabei in ihrer konkreten Situation subjektiv interpretiert. Die Bedeutung, die der Mitarbeiter dieser Gegebenheit beimisst, wird somit immer wieder neu definiert. Kommen Individuen aufgrund der Interaktionsprozesse samt deren Interpretationen zu eigenen Handlungsentwürfen, sind diese „mit einem Konzept ‚Identifikationspolitik‘, nach dem Individuen Verhaltensweisen und Einstellungen [...] bloß übernehmen, unvereinbar“.²⁸

Programme zur Einstellungsänderung scheitern oft. Laut Six/Schäfer haben solche Programme grundsätzlich einen geringeren Erfolg als erwartet, da sie oft unbeabsichtigte Auswirkungen oder Nebeneffekte haben, indirekte Maßnahmen direkten oft überlegen sind und an der allgemeinen Übertragbarkeit

²⁵ A.a.O., 5.

²⁶ A.a.O., 81.

²⁷ Hans A. Wüthrich/Olaf Bagusat, (Corporate) Identity – unique selling proposition eines erfolgreichen HR-Management. Renaissance des CI-Ansatzes unter veränderten Vorzeichen, in: Zeitschrift für Organisation und Führung 71, 2002/2, 75-80: 77.

²⁸ Hanft, Identifikation, 137.

von solchen Programmen generell gezweifelt werden kann.²⁹ Diese grundsätzlichen Einwände lassen sich auch auf Identifikationspolitik übertragen.

Der Mitarbeiter hat darüber hinaus in der Regel ein feines Gespür für die Mikropolitik seiner beruflichen Lebenswelt. Er ist immer bemüht, seine Identität aufrecht zu erhalten, ihr gerecht zu werden. Solange eine Organisation nicht die Merkmale einer totalen Institution aufweist, wird ihm dies in der Regel auch gelingen. Der Mitarbeiter kann sich zumindest bis zu einem gewissen Grad Anforderungen entziehen – so auch (gezielter) Identifikationsbemühungen. So braucht beispielsweise das „Bekenntnis zu organisationseigenen Werten und Normen durch die Mitarbeiter [...] nicht auf deren identifikatorische und loyale Einstellung zur Organisation hinweisen, sondern kann vielmehr Teil eines strategischen Spiels sein, in dem Organisationsteilnehmer unter Wahrung innerer Distanz die Durchsetzung eigener Interessen erreichen wollen“.³⁰

Wird Identifikation als subjektive Interpretationsleistung ernst genommen, entzieht sie sich allen Steuerungsmaßnahmen. Letztlich bleiben nur implizite Strategien zur Identifikationsförderung als Mittel der Wahl. Dies führt dann zu der Frage, ob sich Identifikationsförderung in konkreten Methoden oder eher in einer Haltung niederschlägt. Während eine struktur-funktionalistische Herangehensweise sicherlich ein größeres Methodenrepertoire ausbilden wird, führt eine symbolisch-interaktionistische Herangehensweise vor allem zu einer entsprechenden Haltung. Wird Identifikation allerdings als subjektive Interpretationsleistung ernst genommen, entzieht sie sich allen Steuerungsmaßnahmen. Letztlich bleiben nur implizite Strategien zur Identifikationsförderung als Mittel der Wahl.

3. Mitarbeitersituation in der Diakonie

Die Identifikationsförderung muss der konkreten (Arbeits-)Situation der Diakonie-Mitarbeiter große Aufmerksamkeit schenken. Mit unterschiedlichen Konsequenzen müssen dabei die folgenden drei Aspekte diskutiert werden: Arbeitgebererwartungen und Mitarbeiterreaktionen, die Motivationshintergründe der Mitarbeiter und die verschiedenen Erwerbsformen und Jobwelten in der Diakonie.

²⁹ Bernd Six/Bernd Schäfer, *Einstellungsänderung*, Stuttgart 1985, 93.

³⁰ Hanft, *Identifikation*, 137.

Arbeitgebererwartungen und Mitarbeiterreaktionen

Die Erwartungen von Seiten des Arbeitgebers an die christliche Motivation bzw. der Aufgeschlossenheit ihr gegenüber sind de facto nicht sehr hoch. Dies hat vor allem zwei Gründe: Einerseits ist die institutionalisierte Diakonie froh über ihre fachliche Entwicklung und will auch nicht wieder dahinter zurück. Deshalb wird sie Entwicklungen vermeiden wollen, die im Verdacht des ‚Nachschwärens‘ stehen können. Zum anderen ist der Diakonie wohl bewusst, dass sie ihre Erwartungen den Umständen anpassen muss. So stellt Neukamm klar, dass der volkswirtschaftlichen Situation der Diakonie Rechnung getragen werden muss: „Wenn Bischöfe und Kirchenpräsidenten Klage führen, dass das A-B-C des Glaubens nicht mehr bekannt ist und Elementarkurse begonnen werden müssen, dann können wir an diakonische Mitarbeiter keine anderen Maßstäbe anlegen“.³¹

Doch wird die Frage nach identifizierten Mitarbeitern thematisiert, tauchen oft Abwehr, Skepsis bis Resignation oder auch Enttäuschung bei den Mitarbeitern auf. Eine idealtypisch abwehrende Haltung wird von Fleßa/Städtler-Mach beschrieben: „Wir sind es leid, dass von uns neben fachlich guter Arbeit und persönlichem Engagement immer auch noch eine besondere Christlichkeit gefordert wird. Wir wollen gute Arbeit leisten und stehen mit unserer inneren Haltung hinter dem Haus, das wir verantworten oder in dem wir arbeiten. Doch wir wollen uns nicht auch noch zu theologischen Aussagen herangezogen sehen“.³² Fleßa/Städtler-Mach stellen auch eine Haltung vor, die die praktische Relevanz skeptisch bis resignativ beurteilt: „Wir würden ja gerne diesen diakonischen [...] Anspruch verwirklichen. Doch die praktischen Zwänge verhindern dies und nehmen uns den Elan“.³³ Schließlich gibt es eine Haltung, die auf Mitarbeiterseite von Enttäuschung geprägt ist: Der Anspruch der Diakonie findet sich in der Realität nicht wieder, die Diakonie wird als nicht authentisch wahrgenommen, die imaginäre und erlebte Identifikation decken sich nicht. Klessmann versetzt sich in die Lage der Mitarbeiter: „Als diakonischer Mitarbeiter fühle ich mich vor die Alternative gestellt, diese Worte entweder ganz schnell abzutun und als hohle Phrasen zu entlarven oder sie ernst zu nehmen

³¹ Karl Heinz Neukamm, Identität der Diakonie, in: Ders. (Hg.), Diakonie Jahrbuch 1990, Stuttgart 1990, 12-43: 16.

³² Steffen Fleßa/Barbara Städtler-Mach, Konkurs der Nächstenliebe? Diakonie zwischen Auftrag und Wirtschaftlichkeit, Göttingen 2001, 14.

³³ Ebd.

und dann ebenso schnell zu merken, dass ich diesem Anspruch doch nie und nimmer gerecht werden kann“.³⁴

Gleichzeitig gibt es auch Mitarbeitererwartungen, die gerade durch einen Wunsch nach Identifikation geprägt sind. Es gibt eine Sehnsucht diakonischer Mitarbeiter danach, in der Diakonie heimisch zu werden, sich entfalten zu können und als Mensch gesehen zu werden. Dieser Wunsch steht der gesellschaftlichen Realität entgegen, die immer mehr Flexibilität einfordert.

Motivhintergründe von Mitarbeitern

Die individuellen Motivbündel der einzelnen Mitarbeiter sind in der Regel komplex und vor allem biographisch geprägt. In der relevanten Literatur finden sich etliche Systematisierungen von Mitarbeitern nach ihren Motiven. Solche Zuordnungen sind aufgrund der Vielschichtigkeit und Individualität der Motive stark vereinfacht und haben zum Teil einen karikierenden Charakter. Sie sollen hier aber aufgegriffen werden, da Identifikation oft im Zusammenhang mit den Motiven der Mitarbeiter für ihre Arbeit in der Diakonie thematisiert wird.

So unterscheidet Heimbrock die Mitarbeiter nach drei verschiedenen Motivationshintergründen: Neben dem klassischen Helfertyp und dem Selbsterfahrungsszene-Anhänger findet sich schließlich mit zunehmender Tendenz der Mitarbeiter mit (reiner) Versorgungsmentalität.³⁵ Kennzeichnend ist das eigene Bedürfnis nach materieller Versorgung durch die Erwerbstätigkeit. Für diese Gruppe stellt Heimbrock fest: „Die Identifikation mit dem Beruf, ganz gleich ob über traditionell christliche oder gesellschaftsdiakonische Ideale, gelingt nur sehr zögerlich“.³⁶ Doch ist diese Einschätzung richtig? Könnte es nicht sein, dass sich gerade bei dieser Mitarbeitergruppe eher eine Art gesunde Distanz zum helfenden Beruf eingestellt hat und dass Ansätze zur Identifikation mit der Diakonie gerade hier fruchtbar sein können? – Nübel untersucht die Legitimation des Handelns der Mitarbeiter.³⁷ Dabei gibt es Mitarbeiter, die sich mit geläufigen Begründungen der Diakonie identifizieren (beispielsweise benennen sie „christliche Verantwortung“ oder „dienen“), Mitarbeiter, die ihr Handeln über allgemeine Wertvorstellungen legitimieren und Mitarbeiter, die ihr Handeln über Fachlichkeit, die Bezugnahme auf die Klienten oder den konkreten Ar-

³⁴ Klessmann, Schatten, 116.

³⁵ Hans-Günther Heimbrock, Motivation zur Diakonie, in: Diakonie 17. 1991, 168-175.

³⁶ A.a.O., 174.

³⁷ Hans Ulrich Nübel, Identifizieren sich Mitarbeiter/-innen mit der Diakonie? in: Diakonie Jahrbuch 1994, Stuttgart 1994, 51-57.

beitsplatz rechtfertigen. – Auch die Denkschrift „Herz und Mund und Tat und Leben“ unterscheidet drei Gruppen: In der Diakonie arbeiten sowohl vom Glauben geprägte Menschen, als auch solche die sich generell für andere Menschen engagieren wollen und schließlich Menschen, die nur hier Beschäftigung gefunden haben, also mehr oder weniger zufällig zur Diakonie gekommen sind. Hier wird die Frage nach der Unterscheidung zwischen christlichen und säkularen Mitarbeitern angeschnitten – eine Unterscheidung, die bei Identifikationsförderung oft betont wird. An dem Erkenntnisgewinn und dem Niveau solcher Einteilungen darf allerdings gezweifelt werden. Denn gegen die Beschäftigung mit der Unterscheidung zwischen ‚christlichen‘ und ‚säkularen‘ Mitarbeitern gibt es drei Einwände.

Die erste wichtige Erkenntnis findet sich bei Nübel. Bei den eigenständigen Überlegungen und Formulierungen zur Legitimation des Handelns ohne christliches Vokabular kann es sich durchaus um Übersetzungen von christlicher Motivation in die jeweilige Situation handeln. Die Identifikation dieser Mitarbeiter ist vielleicht bereits höher als erwartet, sie ist nur nicht explizit christlich. Gerade junge Mitarbeiter mit christlichem Menschenbild interpretieren dies über „fundiertes und professionelles Handeln als Ausdruck der Nächstenliebe“.³⁸ Die Identifikation kann sich aus unterschiedlichen Quellen speisen: aus dem persönlichen Glauben, aus christlichen Werten bzw. einem christlichen Menschenbild, aus allgemeinen Wertvorstellungen oder aus berufsständigen Normen bzw. Fachlichkeit. Wenn sich unterschiedliche Quellen der Identifikation mit der Diakonie überschneiden oder überdecken, werden unter Umständen die christlichen nicht öffentlich gemacht – was nicht heißen muss, dass sie nicht vorhanden sind. Ein diakonischer Mitarbeiter beschreibt seine persönlichen Motive z.B. so: Vor zwanzig Jahren war der eigene Glaube der Ausgangspunkt der Tätigkeit in der Diakonie. Während der Tätigkeit leuchtete er zwar gelegentlich durch, öffentlich gemacht wurden hingegen als erklärte Motive „soziale Gerechtigkeit“ und „gute fachliche Hilfe“. Wenn heute die Fachlichkeit als entscheidendes Selektionskriterium gilt, lassen sich über den Glauben wenig Aussagen treffen, es lässt sich zunächst nur ableiten, dass die Arbeit in der Diakonie nicht in erster Linie Glaubenszeugnis ist. Inwieweit der Glaube trotzdem einen Deutungshintergrund für eigenes Handeln darstellt, bleibt verborgen.

Zudem muss nach Meurer zwischen Fundament und Antrieb der Diakonie unterschieden werden: Das Fundament der Diakonie muss für den Einzelnen

³⁸ A.a.O., 53.

noch keinen Antrieb darstellen.³⁹ Darüber hinaus stellt Theißen in der Exegese des oft zur Magna Charta der Diakonie erhobenen Gleichnisses vom barmherzigen Samariter fest, dass es keine Sonderbegründung christlicher Motivation gibt: „Man kann diese Komposition so verstehen, dass die von Gott erwartete Nächstenliebe vorbildlich von dem ausgeübt werden kann, der keine manifesten religiösen Motive hat“.⁴⁰ Theißen spricht von einer Konvergenz zwischen theologischen und humanen Motiven, von „einer Konvergenz, die den handelnden Menschen nicht unbedingt bewusst sein muss“.⁴¹

Schließlich betont Jäger, dass im Zentrum der Überlegungen zur Identität eines diakonischen Unternehmens eben nicht mehr die rechte gläubige Motivation der Mitarbeiter im Vordergrund steht, wie noch zu Zeiten der Gründerväter der Diakonie. Die Grundfrage ist vielmehr das *Motiv des Unternehmens*, ob es sich „als Ort versteht, an welchem Liebe zum Heil und zur Heilung von Menschen, auch der Betreuenden, gelingen kann“ und weniger das *Motiv des Mitarbeiters*.⁴²

Für die Identifikationsförderung lassen sich hieraus folgende Konsequenzen ziehen: Die Unterscheidung von christlichen und säkularen Mitarbeitern ist wenig hilfreich. Aus dem Rückgang von traditionellen Begründungen der Diakonie oder einer expliziten Christlichkeit können weder Glaubensaussagen noch identifikatorische Schlüsse gezogen werden. Vielmehr muss der tatsächliche Identifikationsstand als Ausgangspunkt genommen werden. Im Weiteren soll davon ausgegangen werden, dass Identifikation sicherlich zu einem Teil mitgebracht wird, dass sie aber hauptsächlich durch die Tätigkeit gefördert und ausgebildet wird. Damit liegt ein identifikationsfördernder Ansatz nahe, der in allgemeinen Werten und berufsständigen Normen diakonische Werte entdecken lässt.

Unterschiedliche Erwerbsformen und Jobwelten

Nach meiner Beobachtung bleibt bei der Reflexion der Diakonie sehr oft die konkrete Arbeitssituation der Mitarbeiter unberücksichtigt. Doch gerade im Zusammenhang mit Identifikationsförderung muss vor allem die Unterschied-

³⁹ Vgl. Siegfried Meurer, *Diakonie und gesellschaftliche Veränderung*, Wuppertal 1973, 57, zit.n. Heimbrock, *Motivation*, 168-169.

⁴⁰ Gerd Theißen, *Die Bibel diakonisch lesen. Die Legitimitätskrise des Helfens und der barmherzige Samariter*, in: Gerhard K. Schäfer/Theodor Strohm (Hg.), *Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen* (VDWI 2), Heidelberg 31998, 376-401: 382.

⁴¹ Ebd.

⁴² Alfred Jäger, *Diakonie als eigenständige Gestalt von Kirche*, in: Jürgen Gohde (Hg.), *Diakonie Jubiläumsjahrbuch 1998*, Stuttgart 1998, 232-243: 238.

lichkeit der Arbeitsverhältnisse, der Erwerbsformen und der Jobwelten ins Auge gefasst werden.

Bei den Erwerbsformen muss zunächst zwischen befristeten und unbefristeten Arbeitsverträgen unterschieden werden. Typisch für die Diakonie ist außerdem eine Vielzahl an Honorartätigen mit geringem Stellenanteil. Diese Arbeitsverhältnisse führen zum Entstehen einer Kultur von „patchwork jobbern“, einer urbanen Schicht von „Durchwurschtlern“, die von Job zu Job springen und keine lineare Arbeitsbiographie mehr aufweisen“.⁴³ Ihnen ist mit allen befristet beschäftigten Mitarbeitern gemeinsam, dass sie bei Fragen von Motivation, diakonischer Identität oder Identifikation sicherlich andere Zugänge haben als Mitarbeiter ohne Befristungen. Diesen Verdacht legt zumindest die Bedürfnispyramide nach Maslow nahe, ein klassischer Versuch, die Bedürfnisse des Menschen zu systematisieren und zu erklären. In der Reihenfolge abnehmender Dringlichkeit wollen folgende Bedürfnisse befriedigt werden: physiologische Bedürfnisse, Bedürfnisse nach physischer und sozialer Sicherheit, nach Zugehörigkeit, Zuwendung und Liebe, nach Ansehen, Geltung und Anerkennung und schließlich nach Selbstverwirklichung. Identifikation mit der Diakonie und der Wunsch nach Identität in der eigenen Arbeit können als Zugehörigkeits-Bedürfnis (3. Stufe) oder als Selbstverwirklichungs-Bedürfnis (5. Stufe) gedeutet werden. Solange allerdings die dringenderen sozialen Sicherheitsbedürfnisse – wie zum Beispiel ein gesichertes Einkommen und eine gesicherte Arbeitsstelle – nicht befriedigt werden, werden alle identifikationsfördernden Strategien scheitern.

Daneben gibt es die für die Diakonie typischen Mitarbeitergruppen der Zivildienstleistenden und jungen Erwachsenen, die ein Freiwilliges Soziales Jahr (FSJ) bzw. Diakonisches Jahr (DJ) machen. M.E. muss diesen Mitarbeitern besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden: Zum einen leisten sie einen wichtigen und großen Teil der Basisarbeit in der Diakonie, zum anderen rekrutiert sich aus ihnen zu einem großen Teil der Mitarbeiternachwuchs. Gerade die Bindung der Mitarbeiter scheint am höchsten zu sein, die selbst im Unternehmen ausgebildet worden sind. Selbst wenn sie über einen längeren Zeitraum bei anderen Arbeitgebern beschäftigt gewesen sind, bewirbt sich ein Großteil wieder bei der Einrichtung, in der der Grundstein der Berufsbiographie gelegt worden ist. Es liegt daher die Vermutung nahe, dass dieses Phänomen nicht auf die Ausbildung beschränkt bleiben muss, sondern sicherlich auch für Zivildienstleistende, FSJler, DJler oder Praktikanten gilt.

⁴³ Constantin Gillies, Arbeitskulturen des Jahres 2010, in: *ManagerSeminare* 43. 2000, 26.

Darüber hinaus finden sich – wie in anderen Branchen auch – nicht nur unterschiedliche berufliche Disziplinen, sondern auch unterschiedliche Jobwelten. Bezüglich ihrer Handlungslogik leben und arbeiten die Mitarbeiter dieser Jobwelten fast wie in Parallelwelten nebeneinander: Neben dem eigentlichen Kern der professionalisierten Diakonie, den fachlich ausgebildeten Mitarbeitern (hier vor allem der Sozialberufe), sind dies das Top-Management, das mittlere Management, Mitarbeiter von Stabsstellen und Projekten, die billig Angelernten und zwei Gruppen Outgesourcter, die unterschiedlicher nicht sein können: einerseits *low level workers* wie z.B. Reinigungskräfte, andererseits *high performance workers*, wie einige Therapeuten, Supervisoren, IT-Spezialisten, Trainer oder Berater. Beachtenswert ist hierbei auch, dass gerade die strategische Unternehmensausrichtung oft in einem hohem Maße von Menschen geprägt wird, die gar nicht zur Stammelegschaft des Unternehmens gehören, wie zum Beispiel von freiberuflichen Organisationsentwicklern und Beratern. Das heißt, diese Menschen beeinflussen Rahmenbedingungen und Voraussetzungen, die aller Wahrscheinlichkeit nach identifikationsrelevant sind, ohne dass von ihnen selbst letztlich Identifikation erwartet wird.

4. Anforderungen und Schwierigkeiten

Anforderungen

Fragt man nach allgemeinen Kriterien identifikationsfördernder Strategien, erhält man je nach der Fragestellung einen Katalog verschiedener Empfehlungen. Viele Ansätze und Ideen zur Identifikationsförderung wirken wie direkt aus Management-Handbüchern abgeschrieben. Kurz gesagt müsste die Empfehlung an Führungskräfte schlicht lauten: „Sei doch einfach ein guter Chef!“ Meines Erachtens muss sich die Identifikationsförderung in der Diakonie vier Anforderungen stellen: Sie muss der konkreten Arbeitssituation in der Diakonie angemessen sein (Berücksichtigung unterschiedlicher Identifikationsbedürfnisse, Erwerbsformen und Jobwelten), der Kontinuität (Berücksichtigung der Auswirkungen von Mitarbeiterfluktuation, befristeten Verträgen, kürzeren Bewilligungen von Maßnahmen oder immer kurzlebigeren Unternehmensstrukturen), der Nachhaltigkeit (Berücksichtigung der knappen Güter Zeit und ‚Energie‘ im Unternehmensalltag) und nicht zuletzt dem Wesen der Diakonie (eine diakonische Einrichtung muss sich vor allem in ihrem Innenleben als diakonisch erweisen, eine formalrechtliche Zugehörigkeit zur Diakonie ist nicht ausreichend).

So richtig auch diese Kriterien sein mögen, zeigen sie doch das Grunddilemma der Identifikationsförderung: Es handelt sich durchweg um notwendige, aber nicht um hinreichende Bedingungen. Um trotzdem handlungsfähig zu bleiben, schlage ich vor, sich an drei Linien zu orientieren: Für die Identifikation

mit der Diakonie braucht die Diakonie bestimmte *Voraussetzungen, um überhaupt Diakonie zu sein*, Identifikation mit der Diakonie braucht *Kenntnisse über die Diakonie*, und Identifikation mit der Diakonie braucht das *Erleben von Diakonie*. Zu den Voraussetzungen zählen die Rahmenbedingungen, in denen Identifikation stattfinden soll. Vor allem muss versucht werden, Identifikationshemmendes abzubauen und identifikationsfördernde Elemente zu identifizieren. Ähnlich dem Gender-Mainstreaming müsste ein Identifikations-Mainstreaming grundsätzlich alle Maßnahmen der Personalpolitik und Organisationsentwicklung auf ihre identifikatorische Relevanz hin prüfen. Unabhängig davon braucht es einen gewissen Grad an Kenntnis des Identifikationsobjektes/-bereichs. Inwieweit hierfür die direkte Vermittlung von Wissen oder Erkenntnissen notwendig ist, lässt die Identifikationsforschung weitgehend offen, Turre betont aber: „Es kann von Mitarbeitern nur in dem Maße ein diakonisches Engagement erwartet werden, wie ihnen dies auch inhaltlich vermittelt wurde.“⁴⁴ Schließlich kann Identifikation mit der Diakonie nur gelingen, wenn Diakonie erlebt wird bzw. wenn das, was erlebt wird, als Diakonie erlebt wird. Diese drei Linien stellen zwar letzten Endes ebenfalls kein hinreichendes Kriterium für Identifikationsförderung dar, geben aber identifikationsfördernden Maßnahmen eine Richtung. Gleichzeitig können einzelne Maßnahmen hieran bewertet werden.

Schwierigkeiten

Die Frage nach der Identifikation mit der Diakonie zieht immer eine Gegenfrage nach sich: Die Identifikation mit dem Auftrag der Diakonie zieht die Frage nach sich, worin dieser Auftrag genau besteht; die Identifikation mit der diakonischen Einrichtung zieht die Frage nach sich, worin diese sich gerade als diakonisch erweist; die Frage nach dem diakonischen Handeln, wodurch dieses Handeln als ein diakonisches qualifiziert wird. Nicht-Identifikation braucht also nicht zwangsläufig an der Unattraktivität des Identifikationsobjektes liegen, sondern kann genauso gut seine Gründe haben in der als Uneindeutigkeit interpretierten oder der nicht wahrgenommenen Identität. Doch wie soll es zur Identifikation mit der Diakonie kommen, wenn diakonischen Einrichtungen selbst oft Schwierigkeiten haben, ihre Identität zu beschreiben? Da zwangsläufig ohne eine exakte Klärung dieser Frage begonnen werden muss, die Identifikationsforschung wenig Konkretes anbietet, eindeutige Methoden schwer zu entwickeln sind und der tatsächliche Identifikationsstand als Ausgangspunkt von Maß-

⁴⁴ Reinhard Turre, Art. Diakon/Diakonisse/Diakonat. IV. Praktisch-theologisch, in: RGG, Bd. 2, Tübingen 1999, 787-788: 787.

nahmen empirisch kaum zu ermitteln sein wird, muss Identifikationsförderung zu einem gewissen Grad aus dem Bauch heraus betrieben werden, wenn sie sich nicht von vornherein lähmen will.

Eine weitere Schwierigkeit ist die Überforderung der für Identifikationsförderung entscheidenden Mitarbeiter. Für viele Maßnahmen und Ansätze spielen die Mitarbeiter des mittleren Managements, insbesondere die Einrichtungsleiter, eine entscheidende Rolle. Doch gerade diese Leitungsebene ist derzeit von Umstrukturierungen stark betroffen: Aufgaben dieser Ebene werden verstärkt zusammengelegt, die mittlere Ebene wird zunehmend überlastet oder bricht ganz weg. Für eine identifikationsfördernde Haltung ist vor allem Zeit und Präsenz dieser Mitarbeiter nötig. Im derzeitigen Unternehmensalltag ist dies kaum gewährleistet.

Die sich wandelnde Organisationsstruktur (mit immer kürzeren Halbwertszeiten) stellt für die Identifikation mit den Objekten des Organisations-Bereichs (Unternehmen, Fachbereiche, „Häuser“, Abteilungen o.ä.) oft ein Problem dar. Im stationären Bereich werden zum Beispiel Häuser zu größeren Einheiten zusammengelegt oder aufgelöst. Für die Menschen in der Diakonie (unabhängig ob Betreute oder Betreuende) haben gerade diese in Stein gehauenen Identitäten ein hohes Identifikationspotenzial. Im ambulanten Bereich bekommen diakonische Einrichtungen oft einen netzwerkartigen Charakter und sind somit immer weniger als klar abgrenzbare Organisationen zu erkennen.⁴⁵ Die Grenzen zwischen Innen und Außen werden schwammiger. „Die Identifikation mit dem Unternehmen – als institutionalisierte Einheit – entfällt und damit wird eine neue Qualität von Identifizierungsangeboten erforderlich“.⁴⁶

5. Identifikation und diakonische Identität

Die organisationstheoretischen Grundlagen der Identifikationsförderung führten zu den Erkenntnissen, dass Identifikation eine subjektive Interpretationsleistung ist, über den Prozess der Identifizierung nur wenig ausgesagt werden kann und eine Überlegenheit indirekter über direkte Organisationsentwicklungsmaßnahmen angenommen werden darf. Daher sollte in meinen Augen nicht der Identifikationsprozess selbst im Mittelpunkt der Bemühungen stehen. Identifikationsförderung besteht vielmehr darin, Fragen der diakonischen Identität immer wieder „ins Spiel“ zu bringen, denn die *Identifikation mit der Diakonie* hat als Bezugspunkt die *Identität der Diakonie*, und so sollte die erstere der letzteren unterge-

⁴⁵ Vgl. Staehle, Management, 573.

⁴⁶ Wüthrich/Bagusat, Identity, 76.

ordnet werden. Bei der Förderung diakonischer Identität eines Unternehmens sind zwei Ansätze zu unterscheiden: Zum einen kann sich das diakonische Unternehmen bemühen, die Rahmenbedingungen so zu gestalten, dass es als diakonisch erlebt wird. Es definiert somit bestimmte Profilelemente als diakonisch und versucht diese deutlich und erlebbar zu machen, diakonische Identitätsbildung geschieht hierbei auf der Ebene der Organisationsentwicklung. Zum anderen kann diakonische Identität auf der direkten Handlungsebene entwickelt werden: Diakonie geschieht letztlich immer nur in der konkreten Begegnung, Zuwendung, Tat und nicht im bloßen Vorhandensein von ‚äußeren‘ Profilelementen. Diese beiden Ansätze sind dabei weder analytisch genau zu trennen noch dürfen sie alternativ verstanden werden; sie ergänzen sich und überlagern sich auch zum Teil.

Diakonische Profilelemente

Eine Einrichtung wird nicht allein dadurch zu einer diakonischen Einrichtung, dass sie formalrechtlich zur verfassten Diakonie gehört. Ich möchte daher exemplarisch drei Elemente aufzeigen, die meines Erachtens konstitutive Profilelemente eines diakonischen Unternehmens darstellen: Seelsorge, Spiritualität und die Verbindung von Professionalität mit einer ‚prophetischen‘ Dimension.⁴⁷ Das Erleben solcher Konstitutiva stellt bereits einen Meilenstein im Bemühen um Identifikationsförderung dar.

Seelsorge war bis zum Professionalisierungsboom der Diakonie immer ein selbstverständlicher Teil einer diakonischen Einrichtung, wurde dann aber von der Leitung entkoppelt und fand fast ausschließlich in der Begegnung mit Betreuten statt. Auf der Klientenebene wurde zunehmend die Funktion der Seelsorge von Sozialarbeit und Therapie übernommen, auf der Mitarbeiterenebene kam es vielfach zur Einrichtung von Sozialberatungen, in der Regel bei der Mitarbeitervertretung oder dem Personalwesen angesiedelt. Mittlerweile wird Seelsorge wieder als ein wesentliches Markenzeichen diakonischer Einrichtungen begriffen und wird auf Klientenebene wieder als selbstverständliche Funktion neben Sozialarbeit und Therapie gesehen. In meiner Beobachtung richtet sie sich nun auch wieder verstärkt an Mitarbeiter.⁴⁸ Für Jäger ist Seelsorge nicht

⁴⁷ Es sind sicherlich noch weitere Profilelemente aufzuzählen; die hier diskutierten habe ich ausgewählt, da ihnen m.E. eine identifikatorische Wirkung *für die Mitarbeiter* unterstellt werden kann.

⁴⁸ Die These Ruschkes – „Seelsorge an Mitarbeitenden ist keine genuine Aufgabe diakonischer Träger“ – ist für mich nicht nachvollziehbar, vgl. Werner M. Ruscke, Sinngebung, Glaubenshilfe und Seelsorge als Verpflichtung diakonischer Träger. Kritisch-konstruktiv-

nur „Hege und Pflege der Seele und des Geistes“ sondern auch der „Ethik und Kultur, der Spiritualität und Religiosität des diakonischen Unternehmens“. Der Seelsorger ist daher „nicht nur für die einzelnen Betreuten, sondern auch für die Belegschaft und damit informell für das ganze Unternehmen“ zuständig.⁴⁹

Spiritualität: Unter dem Begriff ‚Spiritualität‘ lässt sich zunächst allgemein die Sehnsucht nach gestaltetem Leben zusammenfassen, das Zusammenbringen von Alltag und Glauben. Seit einiger Zeit wird Spiritualität zunehmend in der Diakonie diskutiert. Vorläufiger Höhepunkt ist der Sammelband „Spiritualität in der Diakonie“,⁵⁰ in dem Spiritualität als *die* diakonische Kernkompetenz ausgemacht wird. Die Menschen in der Diakonie sind immer wieder mit den Schattenseiten des Lebens, mit Grenzerfahrungen und Orientierungslosigkeit konfrontiert. Die Suche nach einer spirituellen Dimension versucht dem zu begegnen. So gehört für Schibilsky zur professionellen Arbeit in der Diakonie nicht nur fachliches Wissen. Jede Profession in der Diakonie hat die spirituelle Dimension in ihrem Handeln zu suchen und zu berücksichtigen, sowohl in den konkreten Begegnungen mit den Menschen, als auch in der Gestaltung der Bedingungen, in denen diese Begegnungen stattfinden.⁵¹ Das verfügbare Wissen über diese spirituelle Dimension muss somit in allen Diakonie-Professionen fruchtbar gemacht werden. Hierzu gehören Aspekte wie Rituale, Symbole, Schwellenkunde, Re-Rhythmisierung einer immer gleichförmiger und orientierungsloser werdenden Welt oder das Wiederfinden des Glaubens im Alltag (bzw. umgekehrt: das Wiederfinden des Alltags im Glauben). In Bezug auf diakonische Identität und Identitätsförderung kann Spiritualität in dreierlei Weise ihre Wirkung entfalten: Zum einen ist es dieser Begriff selbst, der auch nicht christlich geprägten Mitarbeitern ohne große Probleme über die Lippen geht. Die Vokabel „Spiritualität“ kann es ermöglichen, sich Glaubensaussagen zu nähern. Denn ein verwandter Begriff wie „Frömmigkeit“ würde hier zu völlig

ve Bemerkungen zu einem geforderten diakonischen Profil. Vortrag auf der Tagung „Christliche Perspektiven, Soziales Lernen und Diakonische Bildung“ des Diakonischen Werkes der EKD am 14. Oktober 2003 in Speyer, Manuskript.

⁴⁹ Alfred Jäger, Seelsorge als Funktion diakonischer Unternehmenspolitik, in: Christoph Schneider-Harpprecht (Hg.), Zukunftsperspektiven für Seelsorge und Beratung, Neukirchen-Vluyn 2000, 136-138: 138.

⁵⁰ Beate Hofmann/Michael Schibilsky (Hg.), Spiritualität in der Diakonie. Anstöße zur Erneuerung einer christlichen Kernkompetenz, Stuttgart u.a. 2001.

⁵¹ Vgl. Michael Schibilsky, Spiritualität in der Diakonie. Annäherungen aus dem Alltag, in: A.a.O., 7-26: 12.

anderen Konnotationen und Assoziationen führen.⁵² Das Reflektieren der spirituellen Dimension in den verschiedenen Professionen der Diakonie kann dem Mitarbeiter signalisieren, dass die Diakonie tatsächlich ein von anderen Branchen unterschiedenes Profil hat, mit dem er sich ggf. auch identifizieren kann. Und schließlich kann das Suchen und Erleben einer spirituellen Dimension in der Diakonie auch für den Mitarbeiter selbst eine Antwortmöglichkeit auf die eigenen Fragen nach gestaltetem Leben sein. Aufgabe der Diakonie wird es sein, „attraktive Angebote zu schaffen, in denen Entlastung und Meditation, Spiritualität und religiöse Reflexion quasi zweckfrei erlebt werden können und wo sich in der Freiheit des Angebots erkennen lässt, aus welchen Quellen Diakonie ursprünglich gelebt hat – Quellen, die vielleicht auch heute noch nicht versiegt sind“.⁵³ Allerdings müssen hier gerade von Leitungsseite her Freiräume offengehalten werden, „anstatt unterschiedlichste Ansätze einer neuen Spiritualität sogleich in alte Schläuche zu lenken“.⁵⁴

Spiritualität hat viele Gesichter. So unterscheidet zum Beispiel die Denkschrift „Evangelische Spiritualität“ bibelorientierte, meditative und emanzipatorisch-politische Spiritualitätsformen. Vielleicht liegt hier das Potenzial, das zu beobachtende Auseinanderdriften von professionalisierter Dienstleistungs-Diakonie einerseits und einer politischen, anwaltlichen, prophetischen Diakonie andererseits zu verhindern.⁵⁵

Verbindung von Professionalität und „Prophetie“: Die Diakonie ist ohne Professionalisierung in den Sozialberufen nicht denkbar. Die Fachlichkeit ist ein Wesensmerkmal der verfassten Diakonie und bestimmt zu einem großen Teil die Identität der institutionalisierten Diakonie mit. Daher spielt sie auch für die Identifikation eine entscheidende Rolle. Mitarbeiter nehmen in der Regel sensibel wahr, welcher Stellenwert der Fachlichkeit von Seiten der Geschäftsführung beigemessen wird bzw. welches Verhältnis sie zu Administration und Ökonomie einnimmt. Für die Identifikationsförderung bietet sich auch die

⁵² Ebd.

⁵³ Sauer, Vision, 321.

⁵⁴ Alfred Jäger, Diakonie als christliches Unternehmen, Gütersloh 1986, 194.

⁵⁵ An dieser Stelle muss allerdings auch kritisch gefragt werden, ob in der Diakonie nicht vor allem meditative Spiritualitätsformen dominieren. Dass eine explizit bibelorientierte Spiritualität weniger zu finden ist, scheint in einer volksskirchlichen und sich damit säkularisierenden Diakonie nicht zu verwundern, wohl aber, dass die emanzipatorisch-politische Seite in der Diakonie ebenfalls wenig präsent zu sein scheint. Vielleicht weil der Alltag einer durchprofessionalisierten Unternehmensdiakonie eben ein unpolitischer ist? Spiritualität als Opium der Mitarbeiter?

Fachlichkeit des Mitarbeiters als Bezugspunkt an. Für das Management bedeutet dies, den Einfluss der Fachlichkeit für die eigene Identifikation des Mitarbeiters mit seiner Arbeit (und damit auch mit seinem Arbeitgeber) zu ermöglichen und zu fördern. Mitarbeiter haben oft den Eindruck, dass Professionalität und Fachlichkeit eher Lippenbekenntnisse des Trägers sind und sich im Arbeitsalltag kaum angemessene Voraussetzungen dafür finden. Der Mitarbeiter, der auf fachliches Arbeiten Wert legt, sucht sich den Arbeitgeber aber gerade danach aus, wie sich dieser in fachlichen Fragen positioniert. Möchte die Diakonie ihre Werte dem Mitarbeiter nahe bringen, liegen große Chancen darin, dies über die fachliche Arbeit mit dem Klienten zu transportieren. Denn nach Steinbrück identifizieren sich Mitarbeiter mit ihrer Arbeit bzw. mit der Diakonie hauptsächlich über die Klienten.⁵⁶

Die Dominanz der Dienstleistungs-Diakonie ist gerade für Deutschland kennzeichnend. In anderen Ländern hat Diakonie hauptsächlich „prophetischen“ Charakter: das Eintreten für die Interessen Schwacher, das Erkennen von Not, das Öffentlichmachen ungerechter Strukturen und das Kämpfen für Gerechtigkeit. Menschen, die in Sozialberufen tätig sind, haben ihre Berufswahl oft aus diesen Gründen getroffen. Wenn sie in der Wirklichkeit ihres Arbeitsalltags feststellen, dass sie nur die unter die Räder Gekommenen verbinden dürfen, setzt im Laufe der Berufsbiographie oft Enttäuschung, Frust oder Resignation ein. Der diakonische Auftrag ist aber ein doppelter: Das Therapieren des Einzelnen geht immer einher mit dem Mittherapieren der Gesellschaft.⁵⁷ Auch wenn diakonische Einrichtungen durch die vorgegebene Refinanzierung einen fest umrissenen und begrenzten Auftrag haben, tut sie gut daran, sich ihrer prophetischen Dimension immer wieder bewusst zu werden. Nimmt sie diesen theologischen Aspekt ernst und fördert ihn, indem den Mitarbeitern ermöglicht wird, diese Dimension immer wieder einzubringen und zu entwickeln, wird sich dies eindeutig identifikationsfördernd auswirken.

Diese drei Elemente sind zwar letztlich kein Garant dafür, dass eine diakonische Einrichtung nicht nur *de jure* sondern auch *de facto* Diakonie ist, sie können aber einen Beitrag zur Identitätsbeschreibung und zur Identifikationsbereitschaft der Mitarbeiter leisten.

⁵⁶ Steinbrück, Fürsorge, 169.

⁵⁷ Vgl. Horst Seibert, Diakonie. Hilfehandeln Jesu und die soziale Arbeit des Diakonischen Werkes, Gütersloh 1982, 202 ff.

Diakonische Haltung und diakonische Deutungskompetenz

Neben solchen Profilelementen bleibt die Antwort auf die Frage nach diakonischer Identität allerdings oft unkonkret und diffus. Dem wird in der institutionalisierten Diakonie durch Leitbilder, Corporate-Identity-Programme und der Dienstgemeinschaft zu begegnen versucht. Doch als Mittel zur inhaltlichen Füllung diakonischer Identität oder gar für Identifikationsprozesse haben diese Mittel kaum einen Gebrauchswert. Die Identität der Diakonie wird nicht durch Hochglanzleitbilder greifbarer – denn alle Leitbilder sind „hoffnungslos richtig“⁵⁸ –, Corporate-Identity-Programme werden bei den Mitarbeitern eher als Mode denn als sinnvolles Managementinstrument angesehen und die Dienstgemeinschaft wird kaum als solche erlebt und steht zudem, nicht unberechtigter Weise, unter Ideologieverdacht.

Bei dem Bemühen, diakonische Identität zu fassen⁵⁹ scheint Konsens darüber zu bestehen, dass diakonische Identität nicht etwas Additives ist, also nicht in etwas Zusätzlichem „oben drauf“ besteht.⁶⁰ Diakonie wird auch nicht dadurch Diakonie, dass ihr Handeln besonders qualifiziert wäre (besser, mehr, anders, ...). Für Haslinger besteht das Eigentliche der Diakonie nicht in einem „bestimmten Inhalt oder eine(r) bestimmte(n) Handlungs- bzw. Verhaltensweise“ sondern ist Ausdruck eines „Bewusstseins oder einer Haltung des christlichen

⁵⁸ Hejo Manderscheidt, Die Kunst, soziale Organisationen zu führen. Aspekte systemischen Managements, in: Klaus D. Hildemann (Hg.), Spannungsfeld Führung. Neue Konzeptionen in einem veränderten Sozialstaat, Leipzig 2002, 99-113.

⁵⁹ Die Beschreibung diakonischer Identität ist nicht deshalb so schwierig, weil die Diakonie etwa identitätslos wäre, sondern weil sie gerade mehrere sich zum Teil widersprechende Identitäten hat. Frage ich nach der Identität des Unternehmens im Sinne eines marketingfähigen Profils komme ich zu anderen Aussagen, als bei der Frage nach dem theologischen Gehalt von Diakonie. Singe unterscheidet zudem bei der Beschreibung der Identität der Diakonie grundsätzlich zwei Modelle: „Zum einen wird versucht, Diakonie als Element der Identität von Kirche zu bestimmen. Dies geschieht in einer inhaltlichen Analyse und Beschreibung diakonischer Grundvollzüge christlichen Handelns. Zum anderen wird aufgezeigt, dass gerade die Versuche einer inhaltlichen Identitätsbestimmung der Diakonie in Paradoxien münden“. Bei letzterem bleibt die Identität der Diakonie dabei rückgebunden an die Praxis der handelnden Subjekte; vgl. Georg Singe, Chaos und Selbstorganisation. Systemtheoretische Impulse für eine diakonische Praxis, Münster 2001, 32.

⁶⁰ Vgl. Bernward Wolf, Hilfe zum Leben, leben mit anderen – im Namen Jesu. Diakonische Identität, Referat auf der Hauptversammlung des VEDD am 10. Mai 2000 in Rothenburg/Neiße, Manuskript, 9.

Glaubens“.⁶¹ Ähnlich sieht es Steinbrück: „Diakonie setzt nicht ein diakonisches Handeln, sondern eine diakonische Haltung voraus“.⁶² Gemeint ist hier die Haltung, mit der der einzelne Mitarbeiter in der Diakonie handelt und nicht die (christliche) Motivation für dieses Handeln, denn solch eine Motivation birgt immer die Gefahr, sich nicht ausdrücklich und authentisch dem Anderen um seiner selbst Willen zu zuwenden, sondern um eben dieser persönlichen Motivation zu genügen. Daher ist es notwendig, „die Bedeutung des Glaubens für die Deutung von Not, den Umgang mit Leid und für die Lebensführung zu buchstabieren bzw. neu zu entdecken. Profilbildung vollzieht sich im Zusammenhang mit der praktischen Operationalisierung des Glaubenswissens. Die praktische Operationalisierung des Glaubens schlägt sich nieder in bestimmten Haltungen, Optionen und Perspektiven“.⁶³ Der Schlüssel einer „diakonischen Haltung“ liegt für mich daher in einer Deutungskompetenz. Sämtliche Handlungsvollzüge in diakonischen Einrichtungen können theologiefrei mit sozialberuflichen Kategorien beschrieben werden. Sie können aber auch im Lichte des eigenen Glaubens gedeutet werden. Für Singe ist die Diakonie ein theologisch gedeutetes System Sozialer Arbeit. Damit bleibt die Identitätsfrage letztlich rückgebunden an den einzelnen Menschen in der Diakonie – unabhängig davon, ob er zur Gruppe der Betreuten oder der Betreuenden gezählt wird. Solch eine Deutungskompetenz besteht im Wahrnehmen und Entdecken diakonischer Werte im fachlich-sozialberuflichen Handeln. Dem Mitarbeiter können sich in seinem Handeln neue, weitere Deutungshintergründe seines Tuns eröffnen, auch wenn dies immer nur subjektiv und gebrochen geschehen kann.

Hier stellt sich die Frage, wie sich eine diakonische Deutungskompetenz im Unternehmensalltag ausbilden kann. Dazu einige Beispiele:

– Zum einen braucht es auf allen Ebenen in der Diakonie diakonisch-theologisch ausgebildete Mitarbeiter. Dazu ist ein gestuftes System an diakonisch-theologischen Ausbildungen nötig, vom „Basiskurs Diakonie“ bis zur Diakon/innenausbildung.⁶⁴ Im Management muss es nicht nur ein Verständnis, sondern

⁶¹ Herbert Haslinger, *Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft. Eine praktisch-theologische Untersuchung der diakonischen Praxis unter dem Kriterium des Subjektseins des Menschen*, Würzburg 1996, 704.

⁶² Steinbrück, *Fürsorge*, 30.

⁶³ Gerhard K. Schäfer, *Diakonische Profile in der Sozialen Arbeit*, in: *Diakonie-Dokumentation 01/2001*, Stuttgart 2001, 18-26: 23.

⁶⁴ Vgl. das Arbeitspapier „Bildungswege im Diakoniat“ des Verband Evangelischer Diakonen- und Diakoninnengemeinschaften in Deutschland e.V. (erschieden als VEDD-Impuls IV/2001, zurzeit wird eine Neufassung des Papiers vorbereitet) und das Projekt

vor allem ein Interesse daran geben, dass Mitarbeiter ihre eigenen Antworten auf die Frage nach diakonischer Identität suchen – auch oder vielleicht gerade jenseits der in Leitbildern plakatierten Beschreibungen eines marketingfähigen Profils. In den einzelnen Teams braucht es immer wieder die Gelegenheit, „diakonisch zu deuten“ und diakonische Haltung zu diskutieren.

– Für inhaltliche Auseinandersetzung bieten sich Seminare und Fortbildungen an. Dabei geht es um Auseinandersetzungen mit Fragen diakonischer Identität, die vor allem die Erfahrungen der Mitarbeiter aufnehmen. Denn grundsätzlich gilt, dass „das exemplarische Durchdenken einer einzelnen Problemstellung selbständige Orientierung auch in anderen Fragestellungen fördert. Und zugleich wird dadurch die Möglichkeit geschaffen, dass die Identifikation mit der Einrichtung sich nicht nur an traditionellen Ideen, sondern an aktuellen und existenziellen Fragen festmachen kann“.⁶⁵ Angezeigt sind hier workshopartige Seminarformen und zu entwickelnde Formen von Begleitung „on the job“.

– Die Frage nach diakonischer Haltung kann dabei nicht ohne die Auseinandersetzung mit dem eigenen Glauben gelingen. Dies ist der sensibelste und intimste Punkt, um den ein redliches Bemühen um diakonische Identität letzten Endes nicht herum kommen kann. „Inszeniert werden müssen Gelegenheiten, die es ermöglichen zu fragen und zu artikulieren, welche Bedeutung der Story Gottes für die eigene Lebensgeschichte und Berufspraxis zukommt“.⁶⁶ Fort- und Weiterbildungen müssten daher in erster Linie „Glaubenswissen“ als Grundlage diakonischer Deutungskompetenz vermitteln. Die diakonischen Einrichtungen beschränken sich allerdings weitgehend auf methodisch-sozialberufliche Fortbildungen. Dies hat mehrere Gründe: Die begrenzten Fortbildungszeiten müssen hauptsächlich genutzt werden, um methodische Defizite von Mitarbeitern auszugleichen. Es herrscht anscheinend aber auch eine Angst vor, bei der Thematisierung des Glaubens sofort unter Bekehrungsverdacht gestellt zu werden. Auch bei diakonisch-theologischen Seminaren bleibt der Fokus in der Regel auf biblische Begründungen und historische Entwicklungen der Diakonie beschränkt, dadurch kommen (systematisch-)theologische Grundlagen zu kurz.

– Auch bei einigen Managementinstrumenten sehe ich ein Potenzial, diakonische Identität ins Spiel zu bringen. Etlliche diakonische Einrichtungen haben

„Diakonatsrelevante Ausbildungen“ am Diakoniewissenschaftlichen Institut.

⁶⁵ Johannes Busch, *Leitung verantworten*, in: Gerhard Röckle (Hg.), *Diakonische Kirche. Sendung – Leitung – Dienst*, Neukirchen-Vluyn 1990, 86-105: 99.

⁶⁶ Schäfer, *Profile*, 24.

eine *balanced scorecard* (BSC) eingeführt und dabei auch die Dimension der diakonischen Identität (die dabei unterschiedlich bezeichnet wird) berücksichtigt. Auch wenn diese Methode letztendlich wieder auf messbaren Kennzahlen fußt, ist im Vorfeld eine inhaltliche Auseinandersetzung mit diakonischer Identität notwendig. Ob sie ernsthaft geführt wird, hängt dann allerdings davon ab, ob dies auch tatsächlich gewünscht wird. Schließlich ist die BSC nicht das erste Managementinstrument von dem Heil erwartet wird.

– Als sinnvolle Alternative zu Leitbildern will Manderscheid Geschichten einsetzen. Er prägt dabei den Begriff der „Leitbild-Geschichten“.⁶⁷ Gerade für die Diakonie liegt ein großes Potenzial in der Fähigkeit von Geschichten, implizites Wissen zu transportieren oder zumindest erahnen zu lassen. Den impliziten Charakter diakonischer Identität zu vermitteln ist schwierig, weil in der klassischen Lehr-/Lernsituation immer Explizites (wie Definitionen, Kriterien o.ä.) im Vordergrund steht. In der Religionspädagogik, der Verkündigung und auch in der Therapie wird zunehmend der Gehalt von Kinofilmen erkannt. Die Story des Films braucht keine Definitionen oder Kategorien, sie erzählt, was notwendig, was nötig ist. Vielleicht könnten Einführungsseminare für neue Diakonie-Mitarbeiter anstelle von Leitbild-Rhetorik lieber auf die Stories von Kinofilmen setzen. Denn geeignete Filme können modellhaft die Auseinandersetzung mit zentralen Themen der Diakonie illustrieren, sie können Anschauungsmaterial sein, das erahnen lässt, was Diakonie sein kann.⁶⁸

Dies sind m.E. Ansätze, wie diakonische Identität immer wieder „ins Spiel gebracht“ werden kann, um so letztlich Angriffsflächen für Identifikationsprozesse zu bieten. Förderlich ist dabei, dass die Frage um diakonische Identität bereits präsent ist und nicht erst künstlich geweckt werden muss. Allerdings kann ihre Thematisierung auch Irritationen auslösen. Der Anstoß zur Auseinandersetzung kann bei Mitarbeitern als Kritik missverstanden werden, so dass

⁶⁷ Hejo Manderscheid, Solidarität stiften statt Fürsorge organisieren, in: Blätter der Wohlfahrtspflege 146. 1999, 238-240; ders., Erzählt, was ihr gesehen und gehört habt. Geschichten als Leitbild, in: Ottmar Fuchs/Maria Widl (Hg.), Ein Haus der Hoffnung. FS für Rolf Zerfass, Düsseldorf 1999, 184-196; ders., Kunst.

⁶⁸ So bieten sich zum Beispiel Filme wie „Italienisch für Anfänger“ (Regie: Lone Scherfig, Dänemark 2002) oder „Der Mann ohne Vergangenheit“ (Regie: Aki Kaurismäki, Finnland/Deutschland/Frankreich 2002) hervorragend an, eine diakonische Deutungskompetenz einzuüben und diakonische Haltung zu reflektieren. Das Besondere – und damit der entscheidende Wert – solcher Filme ist, dass sie eben nicht bewusst für diesen Einsatz konzipiert sind, wie zum Beispiel das „Vorlesebuch Diakonie“: Gerhard Büttner/Jörg Thierfelder/Markus Wild (Hg.), Vorlesebuch Diakonie, Lahr 1998.

sie sich selbst in Frage gestellt fühlen: „Warum wird dies wohl thematisiert – reicht meine normale Arbeit nicht aus?“ oder: „Muss ich jetzt besonders gute Antworten geben?“

6. Fazit

Bei allen Überlegungen und Anstrengungen zur Identifikationsförderung muss immer bedacht werden, dass Identifikation eine subjektive Interpretationsleistung ist. Identifikation ist daher letzten Endes nie überprüfbar. Da eben nicht davon ausgegangen werden kann, dass Einstellung und Verhalten in einem direkten kausalen Zusammenhang stehen, braucht es auch keine Maßnahmen, die mittels Identifikationsförderung die Einstellung zu beeinflussen versuchen. Zudem ist der Nutzen solcher Maßnahmen nur schwer feststellbar, denn sie finden schließlich nicht in einer künstlichen Laborsituation statt, sondern immer im mikropolitischen Feld des Unternehmensalltag. Es bleibt daher die Frage, ob und wie unter diesen Annahmen überhaupt Identifikationsförderung gelingen kann. M.E. kann Identifikationsförderung durchaus gelingen. Allerdings muss sie sich bewusst sein, dass sie kaum direkt zum gewünschten Ziel führen wird. Identifikation kann allenfalls als Nebenwirkung anderer Maßnahmen im Unternehmensalltag erreicht werden. Der Umweg kann aber auch zum Vorteil werden. Klinkt sich Identifikationsförderung in die Entwicklung bzw. Umsetzung anderer Themen mit ein, kann sie zum einen nachhaltig wirken, zum anderen wird sie kaum zu hohen Erwartungen ausgesetzt sein, die letztlich unrealistisch oder sogar kontraproduktiv sein können. Die Kunst der Identifikationsförderung liegt darin, sie relevanten Themen zuzuordnen – wie beispielsweise der Frage nach diakonischer Identität – und sie darüber nicht aus dem Auge zu verlieren. Letztlich ist Identifikationsarbeit immer Überzeugungsarbeit, „die sich im Dilemma der Unternehmensstruktur abspielt und sich gleichzeitig um einen Diskurs bemüht“.⁶⁹

Abschließend sei noch auf möglichen Missbrauch hingewiesen: Identifikationsförderung läuft Gefahr, instrumentalisiert zu werden. Schäfer macht eine gegenläufige Bewegung in der verfassten Diakonie aus: Während die beruflichen Anforderungen steigen, wird die berufliche Qualifikation gesenkt.⁷⁰ Die Gefahr

⁶⁹ Gärtner, Management, 184.

⁷⁰ Gerhard K. Schäfer, Die Kirchen als Initiatoren sozialer Berufe – Entwicklungsgeschichte, Bestandsaufnahme, Visionen. Vortrag bei der Fachtagung ‚Die Zukunft sozialer Berufe‘ des Deutschen Caritasverbandes und des Diakonische Werkes der EKD in Fulda, 10. Oktober 2002, Manuskript, 11. – Eine gekürzte Fassung erschien unter dem Titel: Konfessionelle Beiträge zur Entwicklung sozialpflegerischer Berufe. Eine histori-

liegt nun darin, dass der Absenkung des professionellen Niveaus mit Strategien zur Erhöhung der Identifikation der Mitarbeiter begegnet wird. Eine weiterer Gefahr liegt in der möglichen moralischen Instrumentalisierung: Identifikationsfördernde Strategien können leicht den Duktus bekommen von: „Wir wissen, was für dich gut ist“. Darüber hinaus besteht die Gefahr, dass diakonische Identität und identifikationsfördernde Maßnahmen verkürzt werden auf eine „Moral des Helfens“, also selektierte Einzelaspekte überbetont werden, die vor allem dem Interesse des Managements entsprechen.

sche Skizze, in: Arnd Götzelmann (Hg.), Diakonische Kirche – Anstöße zur Gemeindeentwicklung und Kirchenreform. FS für Theodor Strohm (VDWI 17), Heidelberg 2003, 111-122.

RENATE ZITT

Das evangelische Profil beruflicher Bildung – Horizonte und Perspektiven¹

Einleitung: Studierende zum Thema

Wie elementar und alltäglich die Frage nach dem evangelischen Profil beruflicher Bildung für Soziale Berufe ist, habe ich von Studierenden der Sozialen Arbeit im ersten Semester an der Evangelische Fachhochschule Darmstadt erfahren, als ich sie gefragt habe: Was bedeutet es für Sie, an einer Evangelischen Fachhochschule für Soziale Arbeit zu studieren? Sie antworteten aus ihrer Sicht:

- Hier ist es o.k., man wird als einzelner gut wahrgenommen und betreut.
- Die Leute fragen mich manchmal, was das bedeutet: Evangelische Fachhochschule? Ob wir da beten und so? Und ich sage dann immer, das ist eine ganz normale Schule, aber ziemlich gut. Warum ich hier studiere? Ich habe eben schon sehr viel Gutes darüber gehört.
- Ich fühle mich hier wertgeschätzt und wichtig, gefordert und gleichzeitig gut betreut. Wissenschaft bleibt hier nicht theoretisch und trocken, sondern wird anschaulich.
- Ich merke, dass meine Lebenskompetenzen, die ich mitbringe hier wichtig sind und ich sie in die wissenschaftliche Reflexion einbringen kann.
- Ich weiß, dass ich ein etwas chaotischer Arbeiter bin, aber dank der EFH weiß ich ziemlich genau, was ich wann zu tun habe. Und das ist o.k.
- Soziale Arbeit war mein Traumstudium, ich habe lange gewartet, um hier angenommen zu werden. Jetzt bin ich da.

Studierende aus dem fünften Semester, die sich zusätzlich für gemeindepädagogische Arbeitsfelder qualifizieren, formulieren in einem Seminar über Gemeinmediakonie, Gemeinwesenarbeit und Netzwerke folgendes:

Diakonisches und evangelisches Profil heißt für uns:

¹ Referat auf der Fachtagung 2004 „Erzieherinnen bilden“ des Bundesverbands evangelischer Ausbildungsstätten für Sozialpädagogik (BeA) in Kooperation mit dem Diakonischen Werk der EKD am 11./12.3.2004 im Augustinerkloster Erfurt (für die Dokumentation der Tagung in einer ausführlichen Fassung).

- Gegenseitiges und anerkennendes Gegenüber und Miteinander, gestaltet durch achtsamen Umgang in gleichwertiger Augenhöhe mit dem Ziel „oben“ und „unten“ und Ausgrenzung zu vermeiden.
- Vertrauen auf das Mitsein Gottes, auf Liebe und schöpferisches Erbarmen, Miteinander in der Gemeinschaft, Aktivität und Handeln vor diesem Hintergrund.
- Achtsamkeit für Menschen, Systeme, Strukturen. Den Menschen nahe sein. Miteinander leben: aufeinander zugehen, gemeinsam Gottesdienst feiern, soziales Lernen, gegenseitige Unterstützung (z.B. Patenschaften), miteinander ins Gespräch kommen, gemeinsame Projekte, Menschen stärken, Seelsorge gemeinsam wahrnehmen, Vernetzungsstrukturen gestalten.

So die vielfältigen Stimmen der Studierenden.

Was meint nun „das evangelische Profil beruflicher Bildung“? Ist es als etwas Integriertes, etwas Zusätzliches, etwas Selbstverständliches zu verstehen? Ist es Adressaten/innen-bezogen? Oder ist es eher Trägerbezogen im Hinblick auf Ausbildung und/oder spätere Anstellung zu verstehen? Ist es Berufsprofil- oder eher Arbeitsfeldbezogen zu beschreiben? Was heißt das insbesondere für Soziale Berufe in unterschiedlichen Kontexten „im Horizont sinnstiftender Deutungen des Lebens“, wie es die 2003 erschienene Bildungsdenkschrift der EKD „Maße des Menschlichen“² formuliert?

Meine Ausführungen verstehen sich als *eine* Annäherung an mögliche Horizonte für das evangelische Profil von beruflichen und allgemeinen Bildungsprozessen.

Folgende Schritte möchte ich mit Ihnen gehen:

1. Dimensionen evangelischer und kirchlicher Bildungsverantwortung,
2. Begriffliche Annäherungen an das evangelische Profil beruflicher Bildung,
3. Evangelische und diakonische Horizonte und Profile,
4. Exemplarische Diskussions- und Gestaltungsperspektiven,
5. Evangelisches Profil beruflicher Bildung – zusammenfassende Horizonte und didaktische Dimensionen.

1. Dimensionen evangelischer und kirchlicher Bildungsverantwortung

Welche Perspektiven für die Dimensionen evangelischer und kirchlicher Bildungsverantwortung sind in der Diskussion?

² Maße des Menschlichen. Evangelische Perspektiven zur Bildung in der Wissens- und Lerngesellschaft. Eine Denkschrift der EKD, Gütersloh 2003, 66.

Gottesdienst, Bildung und Diakonie gehören zu den konstitutiven Dimensionen von Kirche und Christentum. So Wolfgang Huber in seinem Buch „Kirche in der Zeitenwende“ von 1999. Und Bildung gehört – neben Gerechtigkeit und Barmherzigkeit – zu den „drei maßgeblichen Kennzeichen für das gesellschaftsbezogene Handeln der Kirche“³. Die Bildungsaufgabe der Kirche differenziert Huber in drei Dimensionen: In die Bildungsaufgabe der Gemeinde, Bildungseinrichtungen in kirchlicher Trägerschaft und in die gesellschaftliche Mitverantwortung für den öffentlichen Diskurs über Bildung (hier wird auch der Religionsunterricht an öffentlichen Schulen subsumiert).

Diese Differenzierung schließt sich an Karl Ernst Nipkow an.⁴ Nipkow betont 1990 in „Bildung als Lebensbegleitung und Erneuerung“⁵ als theologische Impulsgeber Luther, Comenius und Schleiermacher für eine Theorie kirchlicher bzw. evangelischer Bildungsverantwortung. Als Bildungsziel galt der Reformation die Mündigkeit in Glaubensdingen (vgl. hierzu den elementaren Glaubensunterricht anhand der Katechismen) und die Befähigung zur selbständigen Bibellektüre und Beurteilung der Lehre in der Gemeinde. Gleichzeitig sollte die Bildung zur Mündigkeit als Bürger dienen und zur sozialen Gestaltung des Gemeinwesens.

Nipkow spricht von drei Dimensionen, die die Bildungsverantwortung der Kirche in der Neuzeit zu berücksichtigen hat: a) Bildungsverantwortung und Gemeinde – der kirchlich gemeindliche Ansatz, b) Bildungsverantwortung im religiösen Wandel – der Ansatz beim neuzeitlichen Christentum, c) Bildungsverantwortung im öffentlichen Bildungsdiskurs – der Ansatz bei gesellschaftlichen Herausforderungen.

Mit Friedrich Schweitzer muss sogar von einer vierfachen evangelischen Bildungsverantwortung bzw. Bildungsverantwortung der Kirche gesprochen werden: „1. Religionspädagogik, 2. Gemeindepädagogik, 3. Bildungseinrichtungen in evangelischer bzw. kirchlicher Trägerschaft, 4. Öffentlicher Bildungsdiskurs.“⁶

Nach Nipkow bezieht sich die Bildungsverantwortung der Kirche als Lebensbegleitung und Erneuerung auf:

³ Wolfgang Huber, *Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche*, Gütersloh 1999, 158.

⁴ Vgl. Karl Ernst Nipkow, Art. Religionspädagogik, in: EKL, Bd. 3, Sp. 1567 ff.

⁵ Vgl. Karl Ernst Nipkow, *Bildung als Lebensbegleitung und Erneuerung. Kirchliche Bildungsverantwortung in Gemeinde, Schule und Gesellschaft*, Gütersloh 1990.

⁶ Friedrich Schweitzer, *Evangelische Bildungsverantwortung – neue Herausforderungen*, in: PT 2003, 9.

- die Gesamtheit der gesellschaftlichen Lebensverhältnisse (Bildung und Politik),
- die Hoffnung auf humanere und gerechtere Lebensverhältnisse (Bildung und Utopie),
- die Ausrichtung auf persönliche Mündigkeit und sittliche Selbstverantwortung (Bildung und Subjektivität),
- die Rückbindung an die geschichtlich wirksamen Überlieferungen und deren Interpretation (Bildung und Überlieferung),
- die Einbindung des sich bildenden Individuums in die menschliche Sprachgemeinschaft als Verständigungsgemeinschaft (Bildung und Verständigung).⁷

Seltsam unterbelichtet bleibt allerdings in den aktuellen evangelischen Bildungsdiskussionen bislang die Dimension der beruflichen Bildung. Es verwundert, dass sowohl in der Veröffentlichung der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie „Der Bildungsauftrag der Protestantismus“ von 2002, wie auch in der EKD-Denkschrift „Maße des Menschlichen“ von 2003 die berufliche Bildung, die Kirche und Diakonie in eigener Trägerschaft in unterschiedlichen Ausbildungsstätten auf Fachschul- und Fachhochschulebene in den Einrichtungen erbringen, nicht eigens thematisiert werden. Dabei fließen gerade hier – insbesondere in der Ausbildung von sozialpädagogischen und auch religionspädagogischen Fachkräften – die Dimensionen gemeindlicher, kirchlicher, diakonischer, gesellschaftlicher, öffentlicher und subjektorientierter Perspektive zusammen. Zusammengedacht werden diese Perspektiven neuerdings im Bildungskonzept für die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern (ELKB) vom 1. März 2004. Unter dem Stichpunkt Ausbildung wird die Vielfalt in der Berufsbildung in kirchlicher und diakonischer Trägerschaft erwähnt.

Für Gisela Kubon-Gilke, die ihre Überlegungen im Zusammenhang mit Fragen der aktuellen Bildungsökonomie angestellt hat, ist das evangelische Bildungsverständnis durch eine doppelte Bildungsaufgabe gekennzeichnet: „Eine wichtige Aufgabe der Kirche ist unbestritten die Erschließung der Glaubensüberlieferung im Generationenzusammenhang, u.a. durch Gemeinde- und Schularbeit. Neben dieser Unterrichtsaufgabe zur Weitergabe und zum Verständnis evangelischer Glaubensinhalte ist es aber ebenso wichtig, dass sich die evangelische Kirche – u.a. in der Berufung auf Luthers und Schleiermachers

⁷ Vgl. Nipkow, *Bildung als Lebensbegleitung und Erneuerung*, 32-36.

Bildungsvorstellung – in der pädagogischen Mitverantwortung des gesamten Bildungssystems versteht.⁸

In den aktuellen Diskussionen ist daher unbestreitbare Voraussetzung: Allgemeine und berufliche, biographie- und lebensgeschichtlich orientierte Bildungsprozesse zu initiieren, zu begleiten, zu strukturieren, zu unterstützen und zu tragen gehört zu den Kernaufgaben kirchlicher und diakonischer Arbeit.

2. Begriffliche Annäherungen an das evangelische Profil beruflicher Bildung

In meinen Überlegungen zum evangelischen Profil beruflicher Bildung fließen zweifellos folgende Vorentscheidungen ein:

Was ist unter Bildung im theologischen Horizont zu verstehen? Was unter evangelischem Profil? Was zeichnet das christliche Menschenbild aus? Aus welchen Quellen speisen sich Motivation, Ethos und Kreativität?

Eine meiner Vorentscheidungen ist Folgende: Unter evangelisch, man könnte auch sagen „protestantisch“⁹, verstehe ich zunächst im Sinne der Denkschrift der EKD „Maße des Menschlichen“, den Horizont des Evangeliums als sinnstiftende Deutung des Lebens.

In Bezug auf das „Heidelberger Memorandum“ aus dem Jahr 1998 für eine zukunftsfähige Bildung betonen Hartmut Rupp, Christoph Scheilke und Heinz Schmidt 2002: „Bildung kann sich prinzipiell in allen menschlichen Praxisfeldern ereignen“ und ist „nicht nur auf bestimmte Formen und Interaktionen und Kommunikationen angewiesen [...], sondern auch auf die Erinnerung grundlegender Traditionen und Visionen, die die Wahrnehmung der Wirklichkeit begründen. Eine zukunftsfähige Bildung muss darüber hinaus offen sein für das Zukünftige. Diese offene Perspektive aber wird bei einer ökonomisch funktionalisierten Bestimmung dessen, was Bildung heißen soll, verfehlt.“¹⁰

⁸ Vgl. hierzu Gisela Kubon-Gilke, in: Zukunft sozialer und pflegerischer Ausbildungsgänge und Berufsbilder in evangelischer Trägerschaft. Dokumentation, hg. v. Rektorat der Evangelischen Fachhochschule Bochum, v. Hildegard Mogge-Grotjahn/Ulrike Bußmann, Bochum 2003, 24.

⁹ So hat beispielsweise die Wissenschaftliche Gesellschaft für Theologie unter Federführung von Friedrich Schweitzer im Jahr 2002 einen Sammelband zum „Bildungsauftrag des Protestantismus“ publiziert und ein 2002 von Rupp, Scheilke und Schmidt herausgegebener Band ist mit „Zukunftsfähige Bildung und Protestantismus“ betitelt.

¹⁰ In: Hartmut Rupp/Christoph Th. Scheilke/Heinz Schmidt (Hg.), *Zukunftsfähige Bildung und Protestantismus*, Stuttgart 2002, 7.

Die Erinnerung an die in der Bibel bezeugte Botschaft von der Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen, zeigt Menschen als Beziehungswesen, die zur Freiheit und zur Verantwortung berufen sind, die voraussetzungslos angenommen sind und die – allesamt begabt und schöpferisch – gebraucht werden.

Dieses „evangelische Profil“, das hier natürlich nur angedeutet und skizziert ist, ist sozusagen so etwas wie ein Leitbild der Bildungsprozesse, für die sich Menschen in diesem Horizont einsetzen und sie kultivieren.

Hans-Jürgen Fraas betont für seinen theologisch konturierten Bildungsbegriff die Dimensionen des Menschseins als Leiblichkeit, als Sozialität und als Angewiesenheit auf Transzendentalität. Protestantische Bildung muss sich nach Fraas jedoch auch mit der postmodernen Freiheit und den Phänomenen der Globalisierung und Regionalisierung auseinandersetzen. Dabei geht es der Kirche zentral um die Perspektive des Lebens aus der Liebe Gottes.¹¹

Entscheidend ist aber auch folgendes: Das Evangelische, das Protestantische, bzw. das Diakonische und das Christliche lässt sich nicht segmentieren. Profil im Sinne von Erkennbarkeit und Identität ist hier weniger als Abgrenzung/Besonderheit/Auszeichnung verstanden, sondern eher als zutiefst menschliche Lebensdimension, deren Erkennbarkeit wiederum etwas mit einer Lebenshaltung, mit dem Geist der Freiheit, der Anteilnahme, der Einsicht in die Begrenztheit und dem Mut zur Verantwortung zu tun hat.

Wolfgang Huber spricht in Bezug auf die Erkennbarkeit der Kirche in der Gesellschaft nach Römer 12,1-2 vom Gottesdienst im Alltag für „das Gute, Wohlgefällige und Vollkommene“, von einer „Lebenshaltung, die verantwortet sein will“, die sich an dem ausrichtet, was in der Perspektive Gottes als gut, dem Nächsten hilfreich und dem gemeinsamen Leben förderlich gelten kann¹² und „offen für Begegnung, Dialog und Kooperation“¹³ ist. Huber nennt als biblischen und sozialetischen Orientierungsrahmen den Dekalog, das Doppelgebot der Liebe und die goldene Regel. „Gelingende menschliche Beziehungen“ werden „an den Grundsatz der wechselseitigen Anerkennung und Achtung gebunden.“¹⁴

¹¹ Hans-Jürgen Fraas beschreibt in seinem Buch „Bildung und Menschenbild in theologischer Perspektive“ (Gütersloh 2000) den Beitrag der Theologie zum Bildungsbegriff für die 1980er und -90er Jahre so, dass es im kirchlichen Erziehungs- und Bildungsdenken nicht um die Kategorie des Zieles, sondern um die Kategorie des Grundes, Leben aus der Liebe Gottes, geht.

¹² Huber, Kirche in der Zeitenwende, 154.

¹³ A.a.O., 155.

¹⁴ A.a.O., 156.

Im Sinne des Doppelgebots der Liebe und des geschenkten Lebens im Horizont des Segens Gottes ist zu fragen, welchen Beitrag Theologie, Kirche, Gemeinde und Diakonie zur Bildung leisten können, um die Gaben zu stärken, die Menschen und Gesellschaft zum Leben brauchen.

Evangelisch heißt im Sinne biblischer Traditionen auch, besonders achtsam auf das Schwache und das Kleine zu sein, sich zu sorgen, mit zu leiden, das „Andere“ und den Anderen an sich heranzulassen und sich für Gerechtigkeit einzusetzen.

Ein evangelisches Profil beruflicher Bildung lässt auch nach einem spezifischen Horizont von Welt- und Lebensdeutung fragen, in dessen Sichtweise Beruf zu verstehen ist.

Im evangelischen Horizont meint der Beruf die Verwirklichung des Tätigseins für sich und andere. Luthers Berufsethos etwa deutet auf die Weltlichkeit des Berufs, der aber ganz auf die Verantwortung für die Gemeinschaft bezogen ist. „Luther bezeichnete damit die Tätigkeiten, in denen Menschen dem Auftrag Gottes zum Dienst am Nächsten nachkommen.“ „Der Begriff des Berufs bezeichnete deshalb ursprünglich alle weltlichen Tätigkeiten, in denen Menschen ihre Kräfte für ihre Mitmenschen einsetzen [...] Der Beruf in diesem Sinne ist also keineswegs auf die Erwerbstätigkeit begrenzt“¹⁵, sondern bezeichnet „die Vielfalt der Formen, in denen Menschen so tätig sind, dass es für sie selbst sinnvoll und für ihre Mitmenschen hilfreich ist.“¹⁶

Berufliche Fähigkeiten sind damit nicht nur fachliche Fähigkeiten. Es geht besonders in sozialen Berufen – aber nicht nur hier – um Interaktionen, Komplementarität von Sozialität und Selbstverständnis und um Wahrnehmungs-, Orientierungs-, Deutungs- und Gestaltungskompetenz für die Lebensumfelder der Arbeit. In diese Gesamtperspektive fließen immer Grundfragen und Grundperspektiven, Werte, Welt- und Lebensdeutungen mit ein.

Was verstehe ich unter beruflicher Bildung? Insbesondere wenn ich in meinen Erwägungen zu den Horizonten eines evangelischen Profils berufliche und allgemeine Bildung in eine Linie setzen will?¹⁷ Aufgenommen wird hier die

¹⁵ A.a.O., 156.

¹⁶ A.a.O., 157.

¹⁷ Eine wichtige Sicht zur beruflichen Bildung stellt das 1997 vom Comenius-Institut herausgegebene Handbuch Religionsunterricht an berufsbildenden Schulen dar. „Der Beruf ist das einzige Thema, das unterschiedslos für jeden SR von individueller Bedeutung ist und damit seine Subjektivität aufgreift, zugleich aber für den unumgänglichen Zwang steht, sich auf die Sphäre der Heteronomie einzulassen und nach Möglichkeiten der Vermittlung dieses Widerspruchs zu suchen.“ Karl-Heinz Dammer, Bildung im Me-

pädagogische Kritik seit den 1960er Jahren an der radikalen Trennung von beruflicher von allgemeiner Bildung. Es gilt jedoch, dass beides nicht voneinander getrennt werden kann.

Das Konzept des Bildungsganges seit den 1990er Jahren – u.a. von Gruschka – integriert berufsspezifische und allgemeinbildende Fächer. Sich bilden erfolgt problem- und handlungsorientiert, ist an Schlüsselproblemen des Berufs orientiert und auf Entwicklungsaufgaben bezogen. Fachkompetenz, Humankompetenz und Sozialkompetenz erweisen sich in Handlungs-, Lebens- und Wissenskompetenzen.

Entwicklungsaufgaben etwa für sozialpädagogische Berufe liegen in der Formulierung eines Berufsrollenverständnisses, eines Konzeptes (sozial-) pädagogischer Fremdwahrnehmung und eines Konzeptes (sozial-) pädagogischen Handelns. Es geht darum, Selbst- und Fremdwahrnehmung, Analyse- und Deutungsperspektiven und Gestaltungs- und Handlungsperspektiven beziehungs- und kontextbezogen für sich und im Dialog mit anderen zu entwickeln.

Zu diesem evangelischen Horizont beruflicher Bildung gehört auch die Einsicht in die Begrenztheit unseres Könnens und in das Scheitern, in das Fragment und in das Vorläufige. Im Horizont des Segens Gottes, der das menschliche Leben in den Horizont des Empfangens und der Verheißung stellt, kann dies in Umsicht und Zuversicht Ausdruck finden.

3. Evangelische und diakonische Horizonte und Profile

Wenn wir uns einig sind, dass ein evangelisches Profil beruflicher Bildung nur im Kontext der derzeitigen Diskussion um evangelische und diakonische Perspektiven und Grundsätze auf die Bildungsdiskussion insgesamt geführt werden kann, dann soll im nächsten Punkt diese Perspektive abgesteckt werden.

Ein interessanter Punkt ist m.E., dass die Fragen eines profilierten Bildungsverständnisses im diakonischen Bereich bzw. bei diakonischen Trägern oft unter dem Vorzeichen „diakonische Profile“ diskutiert werden, im Kontext der institutionellen Verankerung in der verfassten Kirche aber als „evangelisches Profil“ attribuiert werden. Außerdem zeigt sich in den verschiedenen Feldern der Diskussion die institutionelle Differenzierung von Diakonie und Kirche, zwischen allgemeiner und beruflicher Bildung, zwischen Schulpädagogik und Sozialpädagogik und zwischen elementarer und schulische Bildung.

dium des Berufs, in: Comenius-Institut/Gesellschaft für Religionspädagogik/Deutscher Katechetenverein (Hg.), Handbuch Religionsunterricht an berufsbildenden Schulen, Gütersloh 1997, 63.

Dass althergebrachte Systemschranken zu überwinden sind, um konzeptionell weiter zu kommen, zeigen derzeit auch die Diskussionen um die Ganztagschule und die damit verbundenen Vernetzungen von Bildungsfragen. M.E. ergeben sich neue Perspektiven, wenn man versucht, die unterschiedlichen Sichtweisen zusammenzuführen.

Hier erweist sich nun der Bildungsbegriff der EKD-Denkschrift „Maße des Menschlichen“ von 2003 als tragfähig unter konstitutivem Bezug auf unterschiedliche Lebenslagen und ein Menschenbild im christlichen Horizont. Die Denkschrift „versteht Bildung als Zusammenhang von Lernen, Wissen, Können, Wertebewusstsein, Haltungen (Einstellungen) und Handlungsfähigkeit im Horizont sinnstiftender Deutungen des Lebens.“¹⁸ In diesem Horizont zielt sie auf „verantwortungsbewusste Mündigkeit“. „Bildung und Erziehung haben in christlicher Sicht nicht nur jene Fähigkeiten zu wecken und zu stärken, die gerechten, sondern die zugleich auch fürsorglichen Lebensverhältnissen dienen: einer Kultur des Mitgefühls, der Barmherzigkeit und der Hilfsbereitschaft.“¹⁹ Diese evangelischen Perspektiven betreffen unterschiedlichste Bildungskontexte und jedes Lebensalter.

Die Bayerische Landeskirche formuliert dies – unter dezidierter Einbeziehung der beruflichen Aus-, Fort- und Weiterbildung – in ihrem aktuellen Bildungskonzept so: „Bildung umfasst den ganzen Menschen als Geschöpf Gottes und als Person in seinem Denken, Fühlen und Handeln, die Förderung und Entwicklung des ganzen Menschen in seiner Vielfalt und seinem Reichtum und [...] zu sozialer-diakonischer Verantwortung in und für die Gesellschaft.“²⁰ Bildendes Lernen – unter Bezugnahme auf „Maße des Menschlichen“ – ist hier mehrdimensional zu verstehen und umfasst die Dimensionen ethischer, politischer und sozialer, musisch-ästhetischer, medienpädagogischer und religiöser Bildung.

Was heißt das nun für mögliche Horizonte eines evangelischen Profils beruflicher Bildung, die „evangelisch“ und „diakonisch“ zusammendenken?

Überlegungen zu einem Ineinanderdenken von evangelischen und diakonischen Bildungsperspektiven hat im Oktober 2003 Karl Ernst Nipkow auf dem Bildungskongress vor der Diakonischen Konferenz in Speyer unternommen und damit wichtige Wege gewiesen. Er verknüpft die evangelische und diako-

¹⁸ Maße des Menschlichen, 66.

¹⁹ A.a.O., 63.

²⁰ Bildungskonzept für die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern (ELKB), Fassung vom 1. März 2004 (Manuskript), 17.

nische Bildungs- und Profilfrage so, dass er das 1997 von der Diakonischen Konferenz verabschiedete Leitbild Diakonie²¹, welches Orientierung geben und Profil zeigen will, mit den Bildungsperspektiven der Denkschrift der EKD Maße des Menschlichen verbindet.

Nipkow benennt zunächst den Ort von Bildung in der Diakonie als „die interne vorbereitende Bildungsarbeit und die bildenden Lernerfahrungen in der Praxis von Helfenden und Betroffenen“²².

Es geht ihm um ein umfassendes Bildungsverständnis, das die EKD-Denkschrift als „bildendes Lernen“ bezeichnet, das in unserem Zusammenhang berufsvorbereitendes, berufsbegleitendes Lernen und Persönlichkeitsbildung umgreift und ein subjektorientiertes, wechselseitiges Geschehen in Beziehungen und Kontexten darstellt.

Der Bildungsbegriff der EKD-Denkschrift vermag nach Nipkow alte getrennte Dimensionen von Schulpädagogik und Sozialpädagogik, beruflicher und allgemeiner Bildung zu verknüpfen. Seit PISA und den Forderungen nach einer besseren Verzahnung von Bildungs- und Betreuungsangeboten im Elementar-, Primar- und Sekundarbereich sei es nötig, von diakonischer Bildung zu sprechen, die „auch die mitwirkenden menschlichen Grundeinstellungen, weltanschaulich-religiösen Überzeugungen, die Rolle symbolischer Orientierungsgrößen und spirituellen Wurzeln“²³ verknüpft.

Nipkow schlägt hier eine Verbindung zum sozialen, ethischen und diakonischen Lernen, das soziale Einstellungen und Orientierungen sowie alltagsbezogene Spiritualität beinhaltet.²⁴

²¹ Leitbild Diakonie – damit Leben gelingt!, in: Herz und Mund und Tat und Leben. Grundlagen, Aufgaben und Zukunftsperspektiven der Diakonie. Eine evangelische Denkschrift, i.A. des Rates der EKD hg. v. Kirchenamt der EKD, Gütersloh 31998, 76-80.

²² Karl Ernst Nipkow, Diakonisches Bildungsverständnis – Zur Bildungsdenkschrift der EKD „Maße des Menschlichen“ unter diakonischen Perspektiven, Referat auf dem Bildungskongress des DW der EKD in Speyer, Oktober 2003, Manuskript, 1.

²³ A.a.O., 5.

²⁴ Auch Diakoniepräsident Dr. h.c. Jürgen Gohde hat in seinem Referat auf dem Bildungskongress der Diakonie in Speyer im Oktober 2003 einerseits auf die Studien von Donata Elschenbroich zum notwendigen Weltwissen von 7-jährigen verwiesen und eine ähnliche Studie der Bielefelder Laborschule zitiert, in der 15-jährige ihre Bildungsideale für ein Weltwissen der 15-jährigen beschrieben haben. An erster Stelle steht hier „ein Bewusstsein von Gut und Böse, von Recht und Unrecht zu haben“, „ein soziales Verhalten gelernt zu haben: anderen helfen, Respekt zeigen, friedlich Konflikte lösen“, „Toleranz und Akzeptanz erlernt zu haben, z.B. durch den Umgang mit anderen sozialen

Für Kontexte und Profile dieses diakonischen (und das ist m.E. gleichbedeutend mit dem evangelischen) Bildungsverständnisses von Diakonie und Kirche betont er:

1. Das gesellschaftlich-politische Profil:

Das gesellschaftsdiakonisch-politische Profil betrifft die Mikroebene des Handelns des Einzelnen, die Mesoebene der Institutionen und die Makroebene der Gesellschaft. Es beinhaltet in den Rahmenbedingungen dafür zu sorgen, dass Bildung subjektorientiert an den fundamentalen Fragen des Menschseins orientiert ist und dass Menschen überhaupt einen Bildungsabschluss erwerben können. Zentral ist es, das Gefühl vermittelt zu bekommen: Ich werde gebraucht. Für die sog. Schwachen einzutreten, entspricht genuin biblisch begründeter diakonischer Bildungsverantwortung. Die Propheten und Jesus standen auf der Seite der Leidenden und Ausgegrenzten, die Klagepsalmen harren auf die rettende Gerechtigkeit. Evangelisches Profil beruflicher Bildung denkt somit von den gegebenen Gaben aus und sieht den ganzen Menschen.²⁵

2. Bildung als Lebensbegleitung im Horizont biblischer Überlieferung:

Bildung, Lebenssinn und der ganze Mensch gehören zusammen. Evangelisches Profil beruflicher Bildung bezieht sich auf unterschiedliche Lebenslagen und Lebensphasen. Maße des Lernens und der Bildung sind Maße des Menschlichen, die die Endlichkeit einbeziehen und die lebensbegleitende Bildung subjekt- und biographieorientiert begreifen. Leiblichkeit, Sozialität und Sinnfragen werden verknüpft und zusammengesehen. Bildung erscheint als Haltung und Lebensform im Zusammensein mit Menschen. Es geht um ein integratives diakonisches (evangelisches) Bildungsverständnis.

3. Frage nach den Profilen im Kontext der Globalisierung:

Bildung biblisch-christlich buchstabiert geht vom Menschen aus und fragt, welche Bildung Menschen heute angesichts räumlicher Entgrenzung, zeitlicher Beschleunigung, Kontingenz der Sachen und der Individualisierung brauchen. Nach Nipkow geht es hier um eine mehrdimensionale Profilierung von evangelischem Bildungsverständnis.

Bildung meint in diesem Sinne nicht nur Bildung als Selbstbildung zu Mündigkeit, sondern gerade auch Bildung als „Verwandlung durch Widerfahrnisse“.

und gesellschaftliche Gruppen“.

²⁵ Nipkow, Diakonisches Bildungsverständnis, 8.

Begegnung und Angesprochenheit sind hier die entscheidenden Kategorien. Biblisches Profil betont nach Nipkow gerade auch die kreuzestheologische Perspektive, die eine Veränderung der Wahrnehmung zur Folge hat und die durch die Andersartigkeit des Anderen herausgerufen ist.

In diesem Horizont beschreibt er ein vierfaches Profil evangelischer und diakonischer und damit auch beruflicher Bildung:

1. Das verständigungs- und versöhnungsorientierte Profil

Das verständigungs- und versöhnungsorientierte Profil als Sorge der Kirche meint, für die Würde jedes Einzelnen in seiner Differenzierung zu anderen einzutreten. Zuwendung und Hilfe implizieren eine stärkende und tröstende Deutung des Lebens.

2. Das alternative Zeitkulturprofil

Ein Zeitkulturprofil im evangelischen und diakonischen Horizont kultiviert Zeit als erlebte, erinnerte und erhoffte Zeit, als bewusste Gestaltung von Lebenszeiten, als Rhythmisierung im Lebenslauf und im Kirchenjahr. In dieser Zeitkultur werden befreiende Anfänge, Schwellen und Abschiede sichtbar gemacht und bewusst begangen.

3. Das bewahrend-wertbezogene Profil

Mit der Orientierung an der Grundbestimmung des Menschen als Ebenbild Gottes und als unersetzbare Verantwortung für die Mitgeschöpfe wird ein spezifisches wertbezogenes achtsames Profil aktualisiert, zu dem Sinnsuche, Sinn- und Lebensdeutungen dazu gehören.

4. Das universale freibeitlich-soziale Profil

Nach Nipkow ist hier die Tradition der Rechtfertigung angesprochen, mit der neuen Logik: allein aus Glaube, allein aus Gnade. „Die eine Bindung an Gott verpflichtet zur Verantwortung für alle Menschen [...] in der einen Welt. Dies ist auch die im Doppelgebot der Liebe gemeinte universale Weite biblisch begründeter Sozialität und Solidarität.“²⁶

4. Exemplarische Diskussions- und Gestaltungsperspektiven

Über die Zukunft sozialer und pflegerischer Ausbildungsgänge und Berufsbilder in evangelischer Trägerschaft fand – veranstaltet von der Evangelischen Fach-

²⁶ A.a.O., 15.

hochschule Bochum Ende 2002 – in Villigst eine Expertentagung statt.²⁷ Dem vorgeschaltet war im Juli 2002 ein sog. „Round table“, an dem Vertreter der landeskirchlichen Diakonischen Werke, von Fachverbänden und Ausbildungseinrichtungen und der Evangelischen Fachhochschule teilnahmen.

Seit den 1970er Jahren sind im Zuge der Bildungsreform die Ausbildungsstätten für Sozialarbeit, Sozialpädagogik und Religionspädagogik mit Diplomabschluss auf Fachhochschulniveau angesiedelt worden. Bei der Gründung bzw. Überführung in die kirchlichen Fachhochschulen wurden viele bestehende Fachschulen zusammengeschlossen und ihre Ausbildungsgänge in die unterschiedlichen Studiengänge der Fachhochschulen integriert. Berufe für die in kirchlicher Trägerschaft ausgebildet wurde, differenzierten sich immer stärker aus und professionalisierten sich.

Ausbildungen zum Erzieher und zur Erzieherin sind in Deutschland auf der Ebene der Fachschulen bzw. Fachakademien angesiedelt. Andere europäische Länder haben dies anders gelöst. Insgesamt scheint die Perspektive fruchtbar zu sein, die verschiedenen Bildungsgänge und Ausbildungsträger miteinander zu vernetzen. Derzeit wird breit entweder über Vernetzungen mit Fachhochschulen in Verbundstudiengängen und über Studiengänge der Elementarpädagogik diskutiert. Viele Ausbildungsstätten für sozialpädagogische Berufe sind in der Trägerschaft kirchlicher und diakonischer Einrichtungen. Verstärkt gibt es die Tendenz, mit Fachhochschulen zu kooperieren und an der Durchlässigkeit der Bildungsgänge zu arbeiten. Im Zuge der europäischen Vereinheitlichungen der Berufs- und Bildungsabschlüsse wird etwa in Hessen daran gearbeitet, die Ausbildung zum Erzieher und zur Erzieherin für leitende Positionen in berufsbegleitenden Verbundstudiengängen anzubieten und mit einem Bachelor abzuschließen.

Ziel des von der Evangelischen Fachhochschule Bochum initiierten Prozesses sollte es insgesamt sein, „in Anbetracht der gravierenden Veränderungen im Bildungs- und Sozialwesen und der Umbrüche in allen Bereichen erzieherischer, sozialer und pflegerischer Tätigkeiten mögliche gemeinsame Interessen evangelischer Ausbildungseinrichtungen auszuloten.“²⁸ Druck kommt hierbei von veränderten Rahmenbedingungen der Landeskirchen und der Träger, veränderten Bedingungen auf Bundes- und Länderebene, den Entwicklungen des Arbeitsmarktes und dem europäischen Kontext. Gerade der europäi-

²⁷ Vgl. hierzu Zukunft sozialer und pflegerischer Ausbildungsgänge.

²⁸ Vgl. a.a.O., 5.

sche Kontext bietet jedoch auch große Chancen im Hinblick auf Mobilität, Perspektivenwechsel und Weiterentwicklung der Bildungssysteme.

In einer ganz ähnlichen Richtung lässt sich für den Bildungs- und Ausbildungsreich in kirchlicher und diakonischer Trägerschaft auch der am 25./26. September 2003 in Nürnberg auf dem Bundeskongress gegründete „Arbeitskreis Evangelische Schule“ auf EKD und DW der EKD Ebene interpretieren. In der Gründungsurkunde ist als Ziel genannt, „zu einer geeigneten Kommunikations- und Kooperationsstruktur zu gelangen, die der Findung und Formulierung gemeinsamer Interessen evangelischer Schulen nach innen und außen dienlich ist“.²⁹

Zum Profil evangelischer Ausbildung wurde am Runden-Tisch-Gespräch in Bochum von einer Arbeitsgruppe im Juli 2002 folgendes erarbeitet:

„Als eine Möglichkeit zur Verdeutlichung des evangelischen Profils in der Ausbildung wurde von vielen Teilnehmern die Entwicklung von Leitbildern hervorgehoben. Die Leitbilder sollten nicht nur allgemein, sondern auch speziell in Bezug auf einzelne Ausbildungsgänge formuliert werden. Dabei müsse es eine enge Verbindung zwischen dem Profil evangelischer Ausbildung und dem gelebten Umgang im erlernten Beruf geben, z.B. in der Gestaltung der Tagesstruktur und der Lernfelder.“³⁰

Während der Tagung im Dezember 2002 in Villigst arbeitete eine Arbeitsgruppe zur Frage des evangelischen/diakonischen Profils. Gewünscht wurden dort Mitarbeiter/innen-Teams, die Leitbilder und Konzepte der jeweiligen Arbeitsstelle teilen, aktiv gestalten und leben. „Dazu gehören betriebliche Transparenz und Teilhabe, eine diskursive Kultur, Respekt vor der Meinung anderer und auch das Zulassen persönlicher Gefühle.“³¹ Als Voraussetzung für eine solche Einrichtungskultur wurden Entscheidungsspielräume, ausreichende Ressourcen zur Umsetzung von Ideen und Leitbildern, Delegation von Verantwortung sowie eine Konflikt-Konsens-Entscheidungskultur benannt.

„Im Umgang miteinander, mit den Auszubildenden und Klientel müsse Fachlichkeit durch Wertschätzung ergänzt werden. Mitarbeitende, Lehrende und Lernende müssten in Glaubensfragen sprachfähig sein bzw. zur Sprache befähigt werden. Dazu gehöre auch die kontinuierliche und selbstverständliche Verknüpfung fachwissenschaftlicher und theologischer Diskurse, die in den

²⁹ Vgl. hierzu das Gründungsprotokoll.

³⁰ Zukunft sozialer und pflegerischer Ausbildungsgänge, 119.

³¹ A.a.O., 11.

Curricula der Aus-, Fort-, und Weiterbildung, aber auch in den einrichtungs-internen Gesprächsangeboten verankert werden müsse.³²

Das evangelisch-diakonische Profil wird als ein „lebendiger Teil der Landschaft vor Ort“ mit eigenem Profil und mit dem Bewusstsein für die eigene Geschichte gewünscht. Als integraler Bestandteil dieses Profils wird ‚compassion‘ gesehen, „die Parteinahme für Benachteiligte, Verfolgte und Bedrängte, was auch den Auftrag von Kirche und Diakonie zur ‚politischen Einmischung‘“³³ umfasst.

In den rahmenden Reden in Villigst tauchen u.a. als biblisch-theologische Motive der Geist der Freiheit und der Kindschaft (Röm 8) und die Werke der Barmherzigkeit (Mt 25) als menschliches Handeln auf: „Entlastendes, Befreiendes, Heilendes, Ganzheitliches zu entdecken und zu erleben, eine ‚Erbarmentenkultur‘, auch im Bezug auf mich selbst und die MitarbeiterInnen zu praktizieren [...] Denn zum evangelischen Selbstverständnis gehören: Offenheit und Profil, ein Menschenbild der Mündigkeit und Sprachfähigkeit; Spiritualität, Andachten, Gottesdienste, Meditation, Stille und Gebet.“³⁴

Lutz G. Böhm, Schulleiter des (ESPA) Berufskolleg der Evangelischen Sozialpädagogischen Ausbildungsstätte Münster e.V. und Berufsfachschule für Sozial und Gesundheitswesen in Münster betont – und das finde ich sehr hilfreich zur „Erdung“: „Schule bleibt Schule – das ist eine Erfahrung, die unsere Berufskollegs täglich beim verpflichtenden Angebot des Religionsunterrichts machen, der bei einigen Flammen entzünden lässt und bei anderen Langleweile (oder Schlimmeres) auslöst. Auch unsere Gottesdienste sind nicht reichlich besucht, wie dies ja auch für die Volkskirche gilt. Und dennoch bin ich überzeugt, dass sich ein christlicher Geist in der Schule ausdrückt und unsere Schüler erfasst. Dies vermittelt sich selten über christliche oder kirchliche Rituale, vielmehr über die pädagogische Haltung unserer Lehrer und Lehrerinnen. Es ist ja allen bei uns arbeitenden Mitarbeitern bewusst, dass sie in der doppelten Didaktik eingebunden sind: einerseits pädagogische Theorie und Praxis zu unterrichten, aber andererseits selbst ein Modell für pädagogisches Handeln und für eine ethische Grundhaltung darzustellen. Alle unsere Schulen haben dies in einem häufig sehr aufwendigen Leitbildprozess (hier: „Schulprogramme“ genannt) formuliert und neu über ihr evangelisches Schulverständnis nachgedacht [...] Wir müssen als Schulen in privater Trägerschaft zur

³² A.a.O., 12.

³³ Ebd.

³⁴ A.a.O., 18.

Kenntnis nehmen, dass sich die Träger zunehmend schärfer fragen, warum sie ihre finanziellen Mittel in die Schulen und Ausbildungsstätten stecken wollen. Hier bedarf es neuer Ideen in der Kombination von Qualifikationen, die auch einem Träger helfen, sein Profil zu konturieren. Religionspädagogische Zusatzqualifikationen müssten mit den Kirchenkreisen und Diakonischen Werken, aber auch mit Kollegen in den Einrichtungen oder auch mit den Möglichkeiten der Fachhochschule abgestimmt werden.³⁵

5. Evangelisches Profil beruflicher Bildung – zusammenfassende Horizonte und didaktische Dimensionen

Evangelisches Profil beruflicher Bildung zeigt sich in den evangelischen und diakonischen Horizonten, in didaktischen Dimensionen, in der Einrichtungs- und Trägerkultur, in der curricularen Gestaltung, implizit und explizit. Evangelische und diakonische Bildung ist sowohl gesellschaftlich-politisch, wie biographisch-lebensbegleitend orientiert, sie versteht sich verständigungs- und versöhnungsorientiert und pflegt einen achtsamen Umgang mit Menschen, Zeiten und Räumen.³⁶

Ein evangelisches Profil beruflicher Bildung vor Ort ist m.E. subjektorientiert und kontextbezogen zu entwickeln. Bildungsprozesse beinhalten Entwicklungen und Begegnungen, etwa mit Wissensbeständen, Traditionen, Umwelten, Sozialisationsagenturen, mit Menschen, Institutionen und Problemen. Bildung als kulturelles Phänomen verweist auch auf sinnstiftende Horizonte. In der Tradition jüdischen Lernens gehören ‚erinnern‘, ‚lernen‘, ‚lehren‘ und ‚tun‘ zusammen. Lernprozesse erschließen Zukunft auch im Rückgriff auf Erinnerung. ‚Sich bilden‘ heißt damit auch, ‚sich erinnern‘ und ‚sich (mit Kopf, Herz und Hand) mit überliefertem Lebenswissen in Beziehung zu setzen‘.

Der Bildungsbegriff der EKD-Denkschrift „Maße des Menschlichen“ von 2003 erweist sich als tragfähig durch seinen konstitutiven Bezug auf unterschiedliche Lebenslagen und ein Menschenbild im christlichen Horizont. Bildung wird hier verstanden „als Zusammenhang von Lernen, Wissen, Können, Wertebewusstsein, Haltungen (Einstellungen) und Handlungsfähigkeit im Horizont sinnstiftender Deutungen des Lebens.“³⁷ Sie zielt auf „verantwortungsbewusste Mündigkeit“, Bildung und Erziehung werden verbunden und „haben in christlicher Sicht nicht nur jene Fähigkeiten zu wecken und zu

³⁵ A.a.O., 43.

³⁶ Vgl. Nipkow, Diakonisches Bildungsverständnis.

³⁷ Maße des Menschlichen, 66.

stärken, die gerechten, sondern die zugleich auch fürsorglichen Lebensverhältnissen dienen: einer Kultur des Mitgefühls, der Barmherzigkeit und der Hilfsbereitschaft.³⁸ Diese evangelischen Perspektiven betreffen unterschiedlichste Bildungskontexte und jedes Lebensalter – auch und nicht nur Soziale Berufe.

In beruflichen Bildungsprozessen muss es deshalb auch Möglichkeiten geben, existentielle Fragen zu stellen und Wege der kreativen und spielerischen Auseinandersetzung mit sinnstiftenden Horizonten zu gehen. Die Begegnung mit den biblischen Geschichten, christlichen und religiösen Traditionen, mit ihren Licht- und Schattenseiten geschehen aktiv und in Auseinandersetzung mit der eigenen Lebensgeschichte. Dazu gehören elementare Zugänge, Orientierung am Dialog und Fragen der Motivation, im Hinblick auf Beruf, Lebensgeschichte und Alltag, die von folgenden Perspektiven lebt:

1. Wir sind in eine Welt eingezeichnet, die in Gott geborgen ist.
2. Auch die Gebrochenheit der Existenz hat bei Gott ihren Ort.
3. Der Mensch ist auf Hoffnung, auf Ermutigung, auf Beziehungen und ihre Gestaltung angewiesen.³⁹

Berufliche Bildungsprozesse in der Trägerschaft von Kirche und Diakonie gibt es in ganz unterschiedlichen Kontexten. Sie integrieren Zugänge zu Praxiskontexten, zu lokalen und globalen Sozialräumen, zu Theorie- und Wissensbeständen, zu Selbst- und Fremdwahrnehmung.

In der beruflichen Bildung für sozialpädagogische Bildungsprozesse gilt immer das doppelte didaktische Dreieck: Wie und was Berufsrollenträger und Berufsrollenträgerinnen später in Bildungsprozessen vermitteln bzw. initiieren sollen, dafür brauchen sie die Gelegenheit es selbst erfahren, analysieren und gestalten zu lernen.

Grundlegende didaktische Dimensionen sind hier – analog zu diakonisch-sozialen Bildungsprozessen:⁴⁰

- Analyse von Kontexten, Räumen und Rahmenbedingungen,
- Verarbeitung in subjektiver Perspektive,
- Konfrontation mit Erfahrungen und Bewertungen anderer,
- Orientierung und Informationen zu sozialen Strukturen, Systemen und Rahmenbedingungen sozialpädagogischen Handelns,

³⁸ A.a.O., 63.

³⁹ Vgl. hierzu Renate Zitt, *Erinnerung, Bildung, Ermutigung. Horizonte gemeindlicher Bildungsprozesse*, in: *Lernort Gemeinde*, 22. 2004, Heft 1, 50-55.

⁴⁰ Vgl. hierzu Heinz Schmidt/Renate Zitt, *Fürs Leben lernen: Diakonisches Lernen – diakonische Bildung*, in: Helmut Hanisch/Heinz Schmidt (Hg.), *Diakonische Bildung. Theorie und Empirie*, Heidelberg 2003, 56-75.

- Auseinandersetzung mit Traditionen humaner Sinn- und Wertorientierung,
- sich zu sinnstiftenden Horizonten in Beziehung zu setzen,
- Perspektivenwechsel einüben,
- Präsentation und Kommunikation.

Diese didaktischen Strukturelemente beruflicher Bildung im evangelischen Horizont gruppieren sich rund um den Kern der Ausbildung von Wahrnehmungs-, Analyse-, Deutungs-, Methoden- und Handlungskompetenz.

Curricular wäre dies u.a. in erfahrungs- und handlungsorientierten Projekten zum Thema „Leitbilder in sozialen, diakonischen und kirchlichen Organisationen“ umsetzbar. Hier ergeben sich auch starke Verknüpfungspunkte zum diakonisch-sozialen Lernen, zur diakonischen Bildung, zum Lernen in realen Erfahrungszusammenhängen und zum interkulturellen Lernen.

Zu den didaktischen Perspektiven gehören auch konstitutiv religionspädagogisch angelegte Bildungsprozesse, ob sie nun vom Situationsansatz, einem korrelativen Ansatz zwischen Tradition und Situation, von einer dimensional-religionspädagogik oder von einem handlungsorientierten und sozialräumlich orientierten Begegnungsmodell her begriffen werden.

Die Denkschrift der EKD „Identität und Verständigung“ betont als didaktische Gestaltungsperspektiven in religionspädagogischer Hinsicht, für die ebenfalls das doppelte didaktische Dreieck zwischen den Inhalten und Prozessen, Bildenden und Sich-Bildenden gilt:⁴¹

- *Subjektorientierung*: Im Mittelpunkt stehen die Subjekte „mit ihren Erfahrungen und Denkansätzen, ihrem Fühlen und Wollen, ihren Wünschen und Zweifeln“, als ganze Person im Zusammenhang von Biographie und Lebensgeschichte.
- *Erfahrungsbezug*: Es geht um eine Verschränkung von Religion und Leben, Glaube und Alltag, Kirche und Gesellschaft und die Kommunikation zwischen diesen Dimensionen.
- *Dialogisch-prozesshafter Bezug auf die Tradition*: Biblische Bezüge, religiöse Symbol- und Sprachwelten, Erinnern und Erzählen, Gedächtnis und Zukunft werden verknüpft. Begegnung mit der biblischen und kirchlichen Tradition geschieht in großer kultureller Vielfalt.
- *Alters-, entwicklungs- und kontextbezogenes Lernen*: Entwicklungspsychologische Kenntnisse und Bezüge sind unabdingbar.

⁴¹ Vgl. hierzu Identität und Verständigung. Standort und Perspektiven des Religionsunterrichts in der Pluralität. Eine Denkschrift der evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 1997, 48 ff.

- *Interkonfessionelles und ökumenisches Lernen, alphabetisierendes Lernen*: Grundelemente des Christentums werden konfessionsbezogen und ökumenisch angeeignet.
- *Interkulturelles und interreligiöses Lernen*: Lern- und Lebensorte beinhalten Integrationsprozesse, Begegnung mit Fremdem, Toleranz und Verständigung. Pluralität benötigt eine interkulturelle Gesprächskultur. Der Dialog verschiedener religiöser Überzeugungen miteinander erfordert die Fähigkeit, die biblisch-christlichen Tradition im Dialog mit anderen zu thematisieren.
- *Fragen medialer Vermittlung in Lernprozessen*.
- *Identifikation und Partizipation*: Bildung geschieht durch Begegnung und Identitätsbildung zwischen eigener Auffassung und fremden Überzeugungen.

Diese didaktischen Gestaltungsperspektiven gelten sowohl für das Ausbildungscurriculum wie für sozialpädagogische Bildungsprozesse in der Trägerschaft von Kirche und Diakonie.

Ausblick:

In der Bildung und Ausbildung für soziale und sozialpädagogische Berufe (die immer auch eine religionspädagogische Dimension haben) in Kirche, Diakonie und Gesellschaft muss es darum gehen, dass den Sich-Bildenden ermöglicht wird, sich eine eigene Theorie-Praxis-Werkstatt einzurichten, mit der in künftigen Handlungs- und Berufsfeldern die Praxis in ihrer Vielfalt wahrgenommen, durchdacht, auch theologisch, religionspädagogisch und diakoniewissenschaftlich gedeutet und gestaltet – und kontextbezogene Bildungsprozesse angeregt werden können. Schon heute und sicher auch künftig nimmt die Frage nach unterschiedlichen kulturellen Hintergründen und ihre Vermittelbarkeit eine äußerst wichtige Rolle ein.

Dabei ist von den Gedanken, Fragen und Bedürfnissen der Menschen auszugehen, denn letztlich geht es ja – gut theologisch und christologisch begründet – darum, den Menschen nahe zu sein und Bildungs- und Lebensperspektiven zu ermöglichen. Evangelisches Profil meint dabei für die Kirche und Diakonie als Bildungs- und Ausbildungsgemeinschaften Wahrnehmungs-, Deutungs- und Gestaltungsräume gemeinsam zu entwickeln, so dass Bildungs- und Lebensperspektiven erfahren werden können, die sich mit den Grundfragen des Lebens beschäftigen: „Wer bin ich?“, „Woher komme ich?“, „Was können und sollen wir tun?“ und „Wohin soll es gehen?“. In dieser Hinsicht können kommunikative Leitbilder entwickelt werden. Persönlichkeitsbildung, Theorie-Praxisverzahnung, Sozialraumentwicklung und Verständigung über die jeweiligen Bildungsperspektiven sind dafür konstitutiv. Dass etwas von dem erfahrbar wird, wovon der Psalmbeter spricht: „Du stellst meine Füße auf weiten Raum“ (Ps 31,9).

JOHANNES EURICH

Perspektiven diakonischer Arbeit in der virtuellen Welt¹

Mit dem Stichwort ‚virtuelle Welt‘ wird auf das Auftreten eines neuen gesellschaftlichen Paradigmas hingewiesen, das im Wesentlichen auf Erfindungen im Bereich der Informations- und Kommunikationstechnologien (im Folgenden auch: IuK-Technologien)² zurückgeht. So hat gegen Ende des letzten Jahrhunderts ein Wandel der materiellen Basis unserer Gesellschaft eingesetzt, der – basierend auf den neuen IuK-Technologien – in hohem Tempo die Industrie- und Dienstleistungsgesellschaft in eine Informationsgesellschaft transformiert. Heute nehmen diese Technologien die Schlüsselrolle in der wirtschaftlich-gesellschaftlichen Entwicklung ein. Bereits Mitte der neunziger Jahre waren nach Angaben des Bundesministeriums für Wirtschaft über 50% aller Beschäftigten in Berufen tätig, die durch die neuen Technologien geprägt sind.³ So ist inzwischen ein Architekturbüro ohne CAD-Computerprogramme genauso wenig denkbar wie Ingenieurberufe ohne Software-Berechnungsprogramme. Egal ob Maschinen oder Motoren produziert werden, kleinste informationstechnologische Prozessoren bilden zentrale Bestandteile des Produktes. Deshalb sind die Veränderungen durch die IuK-Technologie nicht nur auf die so genannte ‚New Economy‘ zu beschränken, die ihren Höhepunkt anscheinend überschritten hat, sondern erstrecken sich tatsächlich auf die gesamte wirtschaftliche Produktionsweise.

¹ Der Verfasser nimmt als Vorstandsmitglied einer Behinderteneinrichtung im Diakonischen Werk in Hessen und Nassau die Verantwortung für Finanzen und Rechnungswesen des Trägervereins wahr.

² Unter Informations-Technologien fasse ich im Folgenden alle Computer-Hard- und Software, alle darauf basierenden Bürotechnologien, Datacom-Hardware sowie professionelle IT-(also Informations-Technologie)-Dienstleistungen zusammen; zu den Kommunikations-Technologien zähle ich alle Arten von Telekommunikationsgeräten und -diensten. Vgl. Hans-Jörg Bullinger u.a., *Wirtschaft 21 – Perspektiven, Prognosen, Visionen*, in: Enquete-Kommission ‚Zukunft der Medien in Wirtschaft und Gesellschaft. Deutschlands Weg in die Informationsgesellschaft‘: *Zur Ökonomie der Informationsgesellschaft. Perspektiven, Prognosen, Visionen*, hg. v. Deutschen Bundestag, Bonn 1997, 69-141, 71.

³ *Die Informationsgesellschaft: Fakten, Analysen, Trends*, hg. v. Bundesministerium für Wirtschaft, Bonn 1995, 60.

Die mit großer Geschwindigkeit wachsende weltweite Datenmenge – die Menschheit muss in den nächsten zehn Jahren mehr Wissen verarbeiten als in den letzten 2.500 Jahren zusammen⁴ – und das hohe Innovationstempo der entsprechenden Technologien lassen Informationen zum Rohstoff der Wertschöpfung werden. Dabei beschleunigen die neuen Informationstechnologien auch den wirtschaftlichen Strukturwandel. „Informationen zu verbreiten heißt, Wettbewerbsprozesse in Gang zu bringen,“ so der Nobelpreisträger Friedrich August von Hayek, der in diesem Zusammenhang vom „Wettbewerb als Entdeckungsverfahren“ gesprochen hat.⁵ Die zunehmende Informatisierung führt zu Veränderungen der bisherigen Arbeits-, Handels- und Finanzbeziehungen in einem nicht gekannten Ausmaß, so dass verschiedene Forscher hier bereits von einem Paradigmenwechsel sprechen.⁶

Auch die Arbeitsfelder der Diakonie sind von diesen Veränderungen betroffen. Sowohl auf der Ebene staatlicher Rahmenbedingungen wie auf der Ebene betrieblichen Wirtschaftens findet ein tiefgreifender Strukturwandel statt, der oftmals schmerzhaft Anpassungsprozesse traditioneller diakonischer Arbeit erfordert. Auch wenn der gegenwärtige Anpassungsprozess auf die Dominanz der betriebswirtschaftlichen Steuerungslogik im neu eingeführten Sozialmarkt zurückzuführen ist,⁷ so geschieht dies doch nicht ohne Rückgriff auf IuK-Technologien.⁸ Darauf soll in diesem Beitrag jedoch nicht näher eingegangen

⁴ So Rolf-Herbert Peters/Matthias Hohensee, Dinge des Alltags, in: Wirtschaftswoche 42/1996 vom 10.10.1996, 129-136: 129. Dieser Trend dürfte sich in den letzten Jahren eher noch verstärkt haben.

⁵ Friedrich Augsut von Hayek, Freiburger Studien, Tübingen, 1969, 249 f.

⁶ So z.B. Manuel Castells, Das Informationszeitalter I, Wirtschaft, Gesellschaft, Kultur, übersetzt v. Reinhart Kößler, Opladen 2001, 18 u. bes. 31 ff. Vgl. auch Roland Berger & Partner GmbH, Zehn Thesen zur Ökonomie der Informationsgesellschaft am Standort Deutschland im 21. Jahrhundert, in: Enquete Kommission, 15-67: 43, zum radikalen Wandel in Unternehmen und Branchen: „Kein Stein wird auf dem anderen bleiben“.

⁷ Vgl. hierzu Johannes Eurich, Nächstenliebe als berechenbare Dienstleistung. Überlegungen zur Situation der Diakonie zwischen Ökonomisierung, theologischem Selbstverständnis und Restrukturierung“, in: Alexander Brink u.a. (Hg.), Gesundheit und Ökonomie, Berlin 2004 (im Erscheinen).

⁸ Vielmehr zeichnet sich eine Entwicklung ab, bei der der bestehende Ökonomisierungsdruck auf soziale Institutionen mittels informationstechnologischer Medien erhöht werden kann: In einem nach ökonomischen Gesichtspunkten ausgerichteten Sozialmarkt werden die Kriterien der Effizienz, Effektivität und Produktivität immer wichtiger. Die einzelnen sozialen Einrichtungen können nun über Datenerfassungsprogramme in ihrer Kostenstruktur transparent dargestellt und miteinander verglichen werden. Damit wird sofort ersichtlich, ob z.B. ein Pflegeplatz in einem Pflegeheim teurer oder günstiger ist

werden. Vielmehr möchte ich in einem Blick nach vorne möglichen Veränderungen vor allem aufgrund der IuK-Technologien nachgehen, ohne damit den Anspruch auf eine umfassende Darstellung diakonischer Arbeit in der Informationsgesellschaft zu erheben. Um diese Veränderungen richtig zuordnen zu können, soll zunächst darauf eingegangen werden, was unter der Informationsgesellschaft als solcher zu verstehen ist. Nach einer überblickartig gehaltenen Darstellung ihrer Charakteristika, die sich auf wirtschaftliche Aspekte konzentriert, werde ich Auswirkungen der IuK-Technologien auf die Diakonie beschreiben, und zwar besonders im Blick auf Perspektiven und Problemfelder diakonischer Arbeit in der virtuellen Welt. Hierbei wird auch der Zusammenhang der IuK-Technologien mit für die Diakonie bedeutsamen kulturellen Veränderungen wie z.B. der postulierten Gesundheitsmündigkeit der Kunden bzw. Patienten angesprochen werden. Abschließend versuche ich in einem Ausblick – unter Verweis auf das Stichwort ‚Gerechtigkeit‘ – Aspekte zu benennen, denen zukünftig verstärkte Aufmerksamkeit geschenkt werden sollte.

I. Die virtuelle Welt der Informationsgesellschaft

1. Definition und Charakteristika

Nach Manuel Castells war die informationstechnologische Revolution für die grundlegende Neustrukturierung des kapitalistischen Systems seit Ende der 1980er Jahre entscheidend.⁹ Die Quelle der Produktivität liegt nun in der Technologie der Wissensproduktion, der Informationsverarbeitung und der symbolischen Kommunikation.¹⁰ Informationen bilden neben Arbeit, Kapital und Boden bzw. Rohstoffen den vierten wichtigen Wirtschaftsfaktor.¹¹ Sie werden definiert als „Daten, die organisiert und kommuniziert worden sind“¹²

als ein Pflegeplatz in einem anderen Heim. Der staatliche Kostenträger kann dann die Belegung von Pflegeplätzen rein nach Kostengesichtspunkten vornehmen. Dadurch müssen die kostenintensiveren Heime zu verstärkten Rationalisierungsmaßnahmen greifen, wenn sie auf dem Sozialmarkt überleben wollen. Die einzelnen Einrichtungen konkurrieren also über ihre Kostenstrukturen gegeneinander und müssen sich um weitere Einspar- und Rationalisierungsmaßnahmen bemühen. Weitgehend unberücksichtigt bleiben dabei die besonderen Betreuungs- oder Pflege-Leistungen, die ein Heim etwa aufgrund seiner Geschichte oder seines therapeutischen Konzeptes leistet, die aber auch zusätzliche Kosten verursachen können.

⁹ Castells, Informationszeitalter, 18.

¹⁰ A.a.O., 17.

¹¹ Bullinger, Wirtschaft 21, 72.

¹² Marc Uri Porat, *The Information Economy: Definition and Measurement*, Washington, DC. 1972, 2, zit.n. Castells, Informationszeitalter, 17, Anm. 26.

und durchdringen alle Lebensbereiche. Informationserzeugung und Informationsverwertung werden entscheidend.

Natürlich bildeten Wissen und Informationen zu allen Zeiten die Grundlage für Produktionsprozesse. Entscheidend ist, dass in der Informationsgesellschaft die IuK-Technologien die Schlüsseltechnologien sowohl für Produkttechnologien als auch für Prozesstechnologien darstellen und die Grundlage zur Erschließung anderer Schlüsseltechnologien bilden. So sind viele neue Produktionstechnologien wie die Nano- und Mikrosystemtechnologien, Molekularelektronik, Photonik, Verkehrstechnologien, Energie- und Umwelttechnologien bis hin zu den Zell-Biotechnologien ohne die jeweilige Informations- und Kommunikations-technologische Basis gar nicht realisierbar.¹³ Auch sind gentechnische Eingriffe ohne Informationstechnologie nicht durchführbar.

Das Hauptcharakteristikum der informationellen Entwicklungsweise ist in der Einwirkung des Wissens auf das Wissen selbst zu sehen. Die Informationsverarbeitung verbessert die Technologie der Informationsverarbeitung und wird so zur der Hauptquelle der Produktivität.¹⁴ Dieser Zirkel von Wissensgrundlagen der Technologie und ihrer Anwendung zur Steigerung der Wissensproduktion und Informationsverarbeitung ist auch der Grund, weshalb Forscher die neue informationelle Entwicklungsweise als Auftreten eines neuen technologischen Paradigmas begreifen, das auf der Informationstechnologie beruht.¹⁵ Ein Ergebnis dieses Zirkels ist die Verdoppelung des weltweit verfügbaren Wissensbestandes in einem Zeitraum von jeweils 5 bis 7 Jahren.¹⁶

2. Anwendungsbeispiele

Im Folgenden sollen einige Beispiele diese grobe Charakterisierung der Informationsgesellschaft veranschaulichen und zugleich verdeutlichen, wie sehr wir heute bereits in der virtuellen Welt leben.¹⁷

¹³ Siehe für einen vollständigen Überblick Bullinger, *Wirtschaft* 21, 79 f. – Ein Beispiel aus der jüngsten Vergangenheit ist hierzu die Entdeckung des menschlichen Genoms, das nur unter Verwendung leistungsstarker Computer möglich war.

¹⁴ Vgl. Castells, *Informationszeitalter*, 18.

¹⁵ Vgl. ebd.

¹⁶ Vgl. Bullinger, *Wirtschaft* 21, 98.

¹⁷ Vgl. Bill Gates, *Der unsichtbare Computer*, in: *brand eins* 4/2002, Heft 10, 132-133: „Einer Schätzung zufolge kommt ein durchschnittlicher US-Bürger Tag für Tag bereits mit 150 solcher integrierten Systeme in Kontakt, ob er es weiß oder nicht.“ (Bill Gates bezieht sich bei den „integrierten Systemen“ auf jene Rechner, die in Handys, Zapfsäulen und Kassen des Einzelhandels integriert sind und bald an die Rechenleistung und

2.1 *Cyber Economy/Cyber Community*¹⁸

Cyber Economy und Cyber Community bezeichnen Anwendungsfelder der Informationstechnologie, die bereits aus dem Alltag vertraut und als Business-to-Business- oder Business-to-Consumer-Modelle bekannt sind. So stellt die Touristik einen großen Anwendungsbereich der Cyber Economy dar: Bucht man im Internet den günstigsten Flug zu seinem Urlaubsziel oder reserviert man ein Hotelzimmer für sich, so ist man bereits als Cyber Economist aufgetreten. Andere Bereiche sind der Immobiliensektor oder etwa virtuelles Geld: Also die Abwicklung von Finanzaufzahlungen nur noch über Einheiten, die per Internet gehandelt werden, außerhalb desselben aber gar nicht existieren. Ein Beispiel für Cyber Community haben die Einwohnermeldeämter geliefert: So kann man sich in manchen Städten einfach per Mausclick von zu Hause aus anmelden. Das hat Vorteile, spart Zeit und Wege. Diese Anwendungsbeispiele weisen auf die veränderte Kernkompetenz der Cyber Economy hin: Die Kernkompetenz des virtuellen Unternehmens besteht in der Fähigkeit zur Informationsgewinnung, Informationsverarbeitung und Informationsnutzung. Dabei bedingen die immer schnelleren Datenübertragungen eine höhere zeitliche Entscheidungsnotwendigkeit. Entscheidend ist nicht die Menge an Informationen, sondern deren Verarbeitungszeit.

2.2 *Digital Workplace/Digital Household*¹⁹

Eingangs wurde bereits auf die starke Durchdringung der Arbeitswelt mit IuK-Technologien aufmerksam gemacht. Dabei werden oftmals bestehende Arbeitsprozesse durch die neuen Technologien (entscheidend) verändert, so z.B. bei computer-simulierten Produktstudien oder neuen Vertriebswegen über virtuelle Marktplätze und virtuelle Messen. Digitale Arbeitsplätze gibt es im Entwicklungs-, Produktions-, Verwaltungs- und Servicebereich; dabei sind auch ganz neue Berufe wie der Infomanager, Bildschirmdesigner, Medienrechercheur, Telemediziner etc. entstanden. Ein Beispiel für den digitalen Haushalt bildet ein Musterhaus in der Nähe von Freiburg/Breisgau, in dem alle wesentlichen Funktionen computergesteuert sind.²⁰

Komplexität von Desktop-PCs heranreichen werden).

¹⁸ Dt.: „Computergesteuerte Wirtschaft/Computergesteuerte Kommune“.

¹⁹ Dt.: „Digitalisierter Arbeitsplatz/digitalisierter Haushalt“.

²⁰ Sinkt z.B. die Qualität der Zimmerluft unter ein bestimmtes Niveau, so werden automatisch Fenster geöffnet, ist ein Bier zu wenig im Kühlschrank, registriert es der Hauscomputer und sendet eine Nachricht auf das Handy, während der Hausbewohner im Supermarkt gerade einkaufen ist. Auch Umwelt- und Sicherheitsaspekte werden in dem Digi-

2.3 Sekundäre Dienstleistungen auf virtueller Basis

Neue Informationstechnologien ermöglichen eine umfassende Infrastruktur, so dass die neuen Technologien immer mehr unsere Arbeits- und Freizeitwelt durchdringen können, ohne dass dies den Nutzern direkt bewusst wird.²¹ Unter Nutzung dieser Infrastruktur können nun IT-Produkte, Systeme und Anwendungen miteinander kombiniert zur Entwicklung von neuen Dienstleistungen eingesetzt werden, den so genannten sekundären Dienstleistungen. Hierbei handelt es sich um Dienste, die die Generierung und Vermittlung von Informationen z.B. in Form von Beratungsdiensten übernehmen. Zudem bieten sekundäre Dienstleistungen nach Berechnungen des Instituts für Arbeitsmarkt- und Berufs-Forschung die meisten Beschäftigungsimpulse für die Zukunft.²² Bis zum Jahr 2010 sind hier 1,2 Mio. neue Arbeitsplätze zu erwarten, dem stehen allerdings große Arbeitsplatzverluste in den industriellen Produktionstätigkeiten gegenüber.²³ Weitere Bereiche sekundärer Dienstleistungen stellen Forschung und Entwicklung, Organisation und Management dar. Ein Beispiel für sekundäre personenbezogene Dienstleistungen können Informations- und Beratungsdienste sein, die für Pflegeeinrichtungen alles relevante Wissen selektieren und aufbereiten. Als weiteres Beispiel können Internet-Portale zu Gesundheitsthemen angeführt werden: Ein Patient wählt sich bei einem bestimmten Internetanbieter ein und kann dann online mit einem Chefarzt Fragen diskutieren. Ein nicht unwahrscheinliches Szenario stellen regionale Vermittlungsstellen für Bürger dar, die dort z.B. bei einem Suchtfall die den individuellen Therapiewünschen entsprechende Einrichtung per Mausclick herausuchen und darüber hinaus deren Kostenstruktur auch noch mit der weiterer Anbieter vergleichen können. Ein weiteres Anwendungsfeld stellt die Telemedizin

tal Household nach Berechnung der Softwareprogramme punktgenau eingestellt. Nicht zuletzt kann sich das auf einer Drehscheibe aufsitzende Musterhaus mit seiner Terrasse nach der Himmelsrichtung ausrichten, aus der gerade die Sonne scheint.

²¹ Immer schnellere Datenübertragungsverfahren werden verfügbar, bis zu 34 Terabits (also 34 Billion Bits) pro Sekunde über ein einziges Glasfaserkabel werden angestrebt. Gespeichert werden diese Datenmengen in holografischen Speichern, die zwölfmal mehr Daten aufnehmen können als magnetische Datenträger – und dies zehnmal so schnell. Bullinger, *Wirtschaft* 21, 82.

²² Interessanterweise sind bei diesen neuen Dienstleistungen die Qualifikationsprofile besonders hoch – es ist also keineswegs so, dass in der Dienstleistungsgesellschaft nur schlecht bezahlte Jobs entstehen würden. Vgl. Horst W. Opaschowski, *Wir werden es erleben. Zehn Zukunftstrends für unser Leben von morgen*, Darmstadt 2002, 77 f.

²³ Bernhard Jagoda, *Neue Arbeitsplätze durch Dienstleistungen*, in: Klaus Mangold (Hg.), *Die Zukunft der Dienstleistung*, Frankfurt/M. 1997, 122-128: 126.

einschließlich der dafür nötigen Servicedienste dar; hier sind Praxisbeispiele aus dem Bereich standortunabhängiger Krankheitsüberwachung bereits bekannt.

II. Diakonie in der virtuellen Welt

1. Perspektiven diakonischer Arbeit in der virtuellen Welt

Will man Perspektiven diakonischer Arbeit in der virtuellen Welt benennen, so muss dies, gerade bei einem so vielfältigen und breiten Hilfs- und Dienstleistungsangebot, wie es in der Diakonie vorhanden ist, zwangsläufig stark vereinfachend und lückenhaft sein. Dennoch möchte ich drei Bereiche aufzeigen, bei denen Veränderungen insbesondere aufgrund der IuK-Technologien sichtbar werden.

1.1 Organisation

Das traditionelle Hierarchie-Modell eines Unternehmens der unmittelbaren Nachkriegszeit hat in der Dienstleistungsgesellschaft einem neuen Modell der Delegation von Verantwortung und der Zuweisung von autonomer Entscheidungskompetenz Platz gemacht. In einem virtuellen Unternehmen erhöht sich nun der Anteil der autonomen Entscheidungskompetenz noch weiter, wie nachfolgend stichwortartig dargestellt wird. (Vgl. hierzu das Schaubild²⁴ auf der nächsten Seite, das schematisch Entwicklungen in den Unternehmensstrukturen der letzten 50 Jahren abbildet):

Traditionelles Unternehmen:

- Alle Unternehmensfunktionen befinden sich an einem Standort.
- Der gesamte Wertschöpfungsprozess eines Produkts/einer Dienstleistung findet in einem Unternehmen statt.
- Klassische Hierarchie: Die Führung geschieht zentral von der obersten Ebene nach unten.

Globales Unternehmen/Dienstleistungsunternehmen:

- Aufteilung der Wertschöpfung in verschiedene Segmente, die von verschiedenen Unternehmen bearbeitet werden. Das Motto lautet selbst in Mischkonzernen: Konzentration auf das Kerngeschäft.
- Outsourcing: Auslagerung bestimmter Unternehmensteile, die von eigenen Subunternehmen oder fremden Unternehmen übernommen werden.

²⁴ Das Schaubild gibt eine leicht veränderte Graphik von Roland Berger wieder. Berger, Thesen, 51.

- Abbau der hierarchischen Ebenen zugunsten von Teamarbeit, Delegation von Verantwortung.

Virtuelles Unternehmen:

- Temporärer bzw. projektgebundener Zusammenschluss mehrerer Firmen zur Erfüllung eines Auftrages.
- Die ausgelagerten Unternehmensteile werden aufgelöst in selbständige Teams, die sich zur Erfüllung eines Auftrages oder eines bestimmten Projektes temporär in einem Netzwerk (d.h. virtuell) zusammenschließen und auf eigene Rechnung agieren.
- Auflösung der hierarchischen Ebenen, autonomes Arbeiten der virtuellen Teams, Verantwortungsdiffusion.

Alle Organisationsformen kann man heute bei diakonischen Einrichtungen vorfinden. Die Entwicklung geht jedoch über die Organisationsform des Dienstleistungsunternehmens hin zum virtuellen Unternehmen. Ein Kennzeichen des Dienstleistungsunternehmens ist die Delegation von Verantwortung. Zur Veranschaulichung möchte ich hier die Position eines Heimleiters/einer Heimleiterin herausgreifen. Die erhöhte Verantwortung und zugewiesene eigene Entscheidungskompetenz erfordert von der Heimleitung, dass sie eine höhere Qualifizierung erwirbt, insbesondere sich ein kaufmännisches und betriebswirtschaftliches Profil erarbeitet. Gleichzeitig kommt es innerhalb des Heimes zu Auswirkungen der veränderten Organisation: Nun ist nicht mehr der Heimleiter/die Heimleiterin, sondern die Pflegedienstleitung für die Pflege an sich verantwortlich. Die Verantwortungsdelegation an nachgeordnete Ebenen erweist sich jedoch als ambivalente Maßnahme: „Man bekommt zwar höhere Verantwortung übertragen, steht aber immer zur Disposition.“²⁵

Outsourcing, also das Auslagern bestimmter Einheiten, ist ein weiteres Kennzeichen der Dienstleistungsgesellschaft. Während in anderen Dienstleistungsfeldern bereits in den 1990er Jahren große Auslagerungsprozesse durchgeführt worden sind, ist die Diakonie davon bisher weitgehend unberührt geblieben. Umso stärker stehen im ökonomisierten Sozialbereich solche Prozesse nun auch für diakonische Einrichtungen auf der Tagesordnung. Die Konzentration auf die eigentliche Dienstleistung – seien es die Behindertenhilfe oder der Pflegedienst als solche – steht im Mittelpunkt, andere Bereiche wie z.B. Wä-

²⁵ Heinz Bude, „Gerechtigkeit als Respekt“, in: Berliner Debatte Initial 12. 2001/3, 28-37: 34.

scherei, Küche, Fahrdienste, Rechnungswesen etc. werden ausgelagert und fremdvergeben oder können als eigenständige Einheit unter dem Dach einer Holding oder eines Werkes weiter geführt werden.²⁶ Dadurch fallen Querfinanzierungen zwischen einzelnen Abteilungen oder Unternehmensteilen weg, wie sie bislang durchaus noch üblich sind.

In der Organisationsform des virtuellen Unternehmens werden diese ausgelagerten Einheiten nun autonom (d.h. sie arbeiten auf eigene Rechnung) und verbinden sich zeitweilig mit anderen Anbietern in einem Netzwerk zur Durchführung bestimmter Projekte. „Die Zukunft gehört den modular aufgebauten Hilfenetzwerken.“²⁷ Das bedeutet, dass die Grenzen zwischen den Dienstleistungsanbietern, ‚Kunden‘ und der eigenen, internen Unternehmensstruktur durchlässig werden müssen, so dass die Geschäftsprozesse fließend ineinander übergehen können. Hierzu ein Beispiel aus der Industrie: Dort setzt die Kommunikation mit Kunden bereits in der Entwicklungsphase eines Produkts ein. So können die Kunden schon bei der Herstellung ihres Kaufobjekts ihre Wünsche äußern, z.B. bei der Bestellung ihres Wunschautos, das sie sich aus vielen angebotenen Ausstattungsvarianten individuell zusammenstellen und bei dessen Montage sie zusehen können.

Auch in Feldern diakonischer Arbeit ist eine ähnliche Entwicklung sichtbar: Unter dem Schlagwort ‚Empowerment‘ werden heute die ‚Kunden‘ bzw. die zu Betreuenden/zü Pflegenden sehr viel stärker in Entscheidungsprozesse einbezogen bzw. fordern Selbstbestimmung für sich. Dabei spielen moderne IT-Technologien eine nicht unwesentliche Rolle: Die Möglichkeiten zur Selbstbestimmung z.B. eines Menschen mit Behinderungen haben sich durch die neuen IuK-Technologien erweitert. Es sind Netzwerke von Betroffenen entstanden, bei denen die bisher trennenden räumlichen Entfernungen durch die neuen Kommunikationstechnologien ohne großen Aufwand überbrückt werden können. Die Informationsbeschaffung über chronische Krankheiten und das Auffinden von Selbsthilfegruppen sind über das Internet sehr viel einfacher

²⁶ Oftmals entstehen dabei so genannte ‚prekäre Arbeitsverhältnisse‘, in denen Arbeitnehmer unter nun schlechteren Bedingungen (niedrigerer Lohn, keine Festanstellung) die gleiche Arbeit wie vorher leisten, aber jetzt ein höheres Risiko tragen (befristete Beschäftigungsverhältnisse, geringere Partizipationsmöglichkeiten, Gefahr der Arbeitslosigkeit bei niedriger Nachfrage).

²⁷ So Bernhard Schmidto Breick, *Caritas neu denken*, in: *Neue Caritas*, Heft 3/2000, 28, der dabei besonders an eine Verknüpfung mit den örtlichen Kirchengemeinden denkt.

geworden.²⁸ Insgesamt können Betroffene wesentlich informierter und damit auch selbstbewusster und selbstbestimmter auftreten.

1.2 Primäre Dienstleistungen

In einem virtuellen Unternehmen zu arbeiten heißt nicht, dass es keine traditionellen Arbeitsprozesse und -verhältnisse mehr gibt, sondern dass diese durch die IuK-Technologien entscheidend verändert werden. Welche Folgen hat der Einsatz neuer IuK-Technologien bei primären (diakonischen) Dienstleistungen? Hier ergibt sich ein ambivalentes Bild. Dem Zeitgewinn durch Arbeitsvereinfachung aufgrund neuer Softwareanwendungen stehen oftmals wachsende Verwaltungsarbeiten gegenüber. Als Beispiel hierfür möchte ich die Pflege herausgreifen: Zwar wird die Pflege-Dokumentation durch die neuen IuK-Technologien erleichtert – mühsame Auflistungen können nun standardisiert eingegeben werden, der einzelne Dokumentationsschritt wird grundsätzlich vereinfacht, so dass sich eine Zeitersparnis und eine größere Transparenz und Vergleichbarkeit der einzelnen Faktoren ergibt. Allerdings, so muss auch kritisch angemerkt werden, verleiten die neuen Informationstechnologien dazu, immer neue, zusätzliche Dokumentationsleistungen einzufordern, so dass die Pflegekräfte mehr und mehr Zeit in Dokumentationstätigkeiten verlieren, die dann bei der Zuwendung an den zu pflegenden Menschen fehlt. Ein Blick in die Zukunft lässt noch ein ganz anderes Szenario der Pflege entstehen: So sollen im Jahr 2010 die ersten Pflegeroboter einsatzfähig sein, die dann bestimmte Pflegehandlungen übernehmen können.

1.3 Sekundäre Dienstleistungen

Der amerikanische Sozialkritiker Jeremy Rifkin hat in seiner neuen Studie einen nachhaltigen Wandel von der traditionellen Arbeitsethik zur neuen Spaß- und Spielethik analysiert.²⁹ Demnach wird die Vermarktung des Spiels in Zukunft die Vermarktung der industriellen Arbeit ablösen. In diesem Zusammenhang steht auch die Veränderung des Charakters von Dienstleistungen: IuK-Technologien werden zukünftig als Beziehungs-Techniken eingesetzt, um persönliche Daten und Interessen zu kommerziellen Zwecken nutzen zu können. So gibt es beim amerikanischen Unternehmen Hallmark bereits einen Erinnerungsdienst

²⁸ Vgl. Peter Schröder, Vom Sprechzimmer ins Internetcafé: Medizinische Informationen und ärztliche Beratung im 21. Jahrhundert, in: Medizinethische Materialien 137, Bochum 2002.

²⁹ Jeremy Rifkin, Das Ende der Arbeit und ihre Zukunft, Frankfurt/M. 2001.

(Reminder-Service), der in seinen elektronischen Dateien eine Liste mit den wichtigsten familiären Geburts- und Jahrestagen führt. Naht ein solcher Festtag, denn versendet Hallmark vorher eine E-Mail zur Erinnerung mit konkreten Vorschlägen für passende Grußkarten. Vielleicht erscheint dieses Beispiel im Blick auf diakonisches Helfen als unwesentlich, aber letztlich spiegelt es die Richtung wieder, in die sich Dienstleistungen weiter entwickeln: „In Zukunft wird jeder Mensch als ein Objekt von *Beziehungs-Dienst-Leistungen* umworben.“³⁰ Neue Angebots-Formen der sozialen Dienstleistung entstehen und diese gilt es dann in der Praxis einzuführen und umzusetzen. Nun übt die Diakonie bereits zahlreiche Dienstleistungen im Bereich der persönlichen Beziehungen aus. Hier könnte eine große Chance diakonischer Arbeit liegen, indem die Beziehungen, die z.B. bei der Betreuung eines Menschen mit Behinderungen entstehen, in umfassendere Dienstleistungen für alle Angehörigen erweitert werden und so eine höhere Kundenbindung realisiert wird. Auf diese Weise könnten diakonische Einrichtungen, deren oftmals intensive persönliche Betreuung der Bewohner und Bewohnerinnen höhere Kosten und damit einen Wettbewerbsnachteil im durchrationalisierten Sozialmarkt bedeuten, einen wettbewerbsstrategischen Vorteil gegenüber anderen Anbietern erwerben. Die Zukunftschancen in der virtuellen Welt des 21. Jahrhunderts liegen jedenfalls im Bereich neuer Dienstleistungen. Es kommt darauf an, frühzeitig das in den neuen Dienstleistungen inhärente Innovationspotenzial zu entdecken, sein eigenes Dienstleistungsangebot entsprechend zu erweitern und die Struktur diakonischer Einrichtungen der Entwicklung anzupassen. Das folgende Beispiel von Charles Handy verdeutlicht, welche Nischen inzwischen im Sozialsektor entstanden sind: „Unlängst traf ich eine Krankenschwester. ‚Welche Art von Pflege machen Sie?‘, fragte ich sie. Sie strahlte. ‚Ich habe mich auf Zwillinge spezialisiert. Ich zeige ihren Eltern, wie man in den ersten Monaten nach der Geburt mit ihnen umgehen sollte.‘ Dann fügte sie streng hinzu: ‚Keine Drillinge, nur Zwillinge.‘ ‚Das muss aber doch ein ziemlich kleiner Nischenmarkt sein‘, überlegte ich laut. ‚Gar nicht. Sehen Sie, hier leben eine Menge Doppelverdiener, die erst einmal Karriere machen wollen. Sie warten gewöhnlich mit dem Kinderkriegen, bis sie Ende Dreißig, Anfang Vierzig sind. Da brauchen sie oft schon fruchtbarkeitsfördernde Mittel, und dann endet es mit Mehrfachgeburten. Jetzt wollen sie Hilfe, aber sie haben Geld und sind bereit, sehr gut für die Art

³⁰ Opaschowski, Zukunftstrends, 95 (Herv. i.O.).

von Dienstleistung zu zahlen, die ich anbiete. Die Nachfrage ist so groß, dass ich nur Zwillinge übernehme.“³¹

An diesem Beispiel kann man zugleich sehen, dass die neuen Dienstleistungen auch neue Organisationsstrukturen erfordern. Flexible und disponible Teams (s.o. die ‚virtuellen Teams‘) können auf Veränderungen in den kleinen Nischensegmenten eher reagieren als größere Abteilungen. Neue Dienstleistungen müssen natürlich dem Auftrag und dem Selbstverständnis der Diakonie entsprechen – die Betreuung von Zwillingen reicher Eltern dürfte nur schwer mit der diakonischen Zuwendung an Schwache und Bedürftige vereinbar sein. Das Beispiel kann aber verdeutlichen, dass es bereits heute Chancen für neue Dienstleistungen gibt, die von diakonischen Einrichtungen ausgelotet und genutzt werden wollen, will man sie nicht anderen Anbietern auf dem Markt überlassen. Neben den in Punkt I.2.3 genannten sekundären Dienstleistungen und dem oben angedeuteten Aufbau von Beziehungsdienstleistungen könnten diakoniekonforme Dienstleistungen etwa in dezentralen Beratungsstellen für ‚Kunden‘, in Tele-Servicecentern für soziale Einrichtungen, in der Entwicklung neuer Ausbildungsberufe für bisher unregelte Dienstleistungen usw. bestehen.³²

2. Problemfelder zwischen Diakonie und Informationsgesellschaft

Bei den folgenden Problemfeldern zwischen Diakonie und Informationsgesellschaft geht es nicht darum, die angezeigte Entwicklung sofort ethisch zu problematisieren. Vielmehr kommt es zunächst einmal darauf an, die Veränderungen als solche wahr zu nehmen und mögliche Konfliktfelder zu erkennen, um dann verantwortlich darauf reagieren zu können. In der virtuellen Welt zeichnen sich m.E. in folgenden Bereichen Konflikte zwischen dem bisherigen Selbstverständnis diakonischer Arbeit und der Informationsgesellschaft ab:

2.1 Die dienstliche Gemeinschaft innerhalb der Diakonie

Horst Opaschowski schreibt im Blick auf die sich verändernden Dienstleistungsberufe: „Die Dienstleistungsberufe von morgen erfordern eine andere Ausbildungsqualität, eine veränderte Motivationsbasis und auch eine andere Einstellung zum Beruf. [...] Intuitionskraft und Imaginationsfähigkeit aber sind

³¹ Charles Handy, *Die anständige Gesellschaft. Die Suche nach Sinn jenseits des Profitdenkens*, München 1998, 54.

³² In Hamburg gehen z.B. ein Viertel aller Arbeitnehmer einer (Dienstleistungs-) Tätigkeit nach, für die es keinen Ausbildungsberuf gibt. Opaschowski, *Zukunftstrends*, 85.

die eigentlichen Auslöser für Innovationen und Visionen einer Dienstleistungsgesellschaft, in der grundsätzlich jeder zum Dienstleister für den anderen werden kann.³³ Die Ausweitung der Dienstleistungen in neue private Räume hinein wird eine Grenzverwischung zu spezifisch diakonischen Dienstleistungen nach sich ziehen.³⁴ Im Blick auf die ‚Dienstleister‘ diakonischer Arbeit stellt sich dabei die Frage, in wie weit man ausgelagerte und in virtuellen Teams auf eigene Rechnung operierende Fachkräfte noch in eine Dienstgemeinschaft diakonischen Profils einbinden kann, wenn die angebotenen Dienstleistungen infolge der Grenzverwischung nicht immer eindeutig als diakonisch identifizierbar sind. Werden hier nicht vielmehr eigene Orientierungen, auch aufgrund wirtschaftlicher Zwänge, vordringlich werden? Deshalb wird meines Erachtens die dienstliche Gemeinschaft innerhalb der Diakonie durch die unerwartete Rückkehr der Selbständigkeit in Frage gestellt.³⁵

2.2 Die diakonische Ethik des Helfens

Im Sozialmarkt können strukturelle Zwänge beobachtet werden, die zur Verdrängung von individual-ethischen Ansätzen durch institutionen-ethische Ansätze führen. Hierdurch wird die diakonische Ethik des Helfens unterminiert, wie am Beispiel der Pflegestrukturen veranschaulicht werden soll:³⁶ So besteht eine aus der diakonischen Ethik entspringende Forderung darin, die christliche Liebe auch in den Pflegestrukturen selbst zu verankern. Dies wird etwa über die Einhaltung bestimmter Pflege-Standards versucht. Mit der Ökonomisierung des Sozialbereichs tritt nun neben die Orientierung der Pflege am christlichen Liebes-Ethos eine zweite Orientierung, nämlich die nach Effizienz-, Effektivitäts- und Produktivitäts-Kriterien. Durch die Einführung dieser ökonomischen Kriterien kommt es nun zu der Situation, dass in einer vorgeschriebenen Zeit-

³³ A.a.O., 89.

³⁴ Vgl. a.a.O., 86: „Die Struktur der Arbeitswelt verändert sich grundlegend. Aus Arbeitern und Produzenten werden Mithelfer und Dienstleister, die sich in den Dienst der Persönlichkeitsentfaltung und der Verbesserung der allgemeinen Lebensqualität stellen.“

³⁵ Vgl. Michael Zöller, Die unerwartete Rückkehr der Selbständigkeit. Kommunikationstechnik und gesellschaftlicher Wandel, in: Hanns-Martin-Schleyer-Stiftung, Informationsgesellschaft – von der organisierten Geborgenheit zur unerwarteten Selbständigkeit?, hg. v. Michael Zöller, Köln 1997, 306-312: 308.

³⁶ Vgl. zum Folgenden: Alexander Brink/Johanne Eurich/Andreas Langer/Peter Schröder, „Pflege(r) im Dilemma? Paradoxien moralischen Handelns in der Altenpflege – eine Analyse aus Perspektive der Neuen Institutionenökonomik“, in: Matthias Kettner/Peter Koslowski (Hg.), Wirtschaftsethik in der Medizin: Wie viel Ökonomie ist gut für die Gesundheit? (Kultur der Medizin), Frankfurt/M. 2004 (im Erscheinen).

spanne bestimmte Pflegehandlungen, etwa das Waschen oder morgendliche Aufstehen, durchzuführen sind. Oftmals kann dadurch aber den individuellen Bedürfnissen des Patienten nicht entsprochen werden – vielleicht ist der Bewohner gerade besonders müde oder deprimiert und braucht zunächst einmal ein ermunterndes Gespräch. Solche Zuwendung wird durch den hohen Zeitdruck, unter dem die einzelnen Pflegehandlungen durchgeführt werden müssen, immer schwieriger; es besteht die Gefahr, dass der diakonische Pflegestandard nicht aufrechterhalten werden kann. Nun hilft es in einer solchen Dilemma-Situation nichts, wenn versucht wird, die Pflegekraft in ihrer Tätigkeit durch verstärkte ethische Appelle zu motivieren. Dieser individualethische Ansatz läuft ins Leere, denn die versuchte Zuwendung von Liebe wird ja gerade durch die ökonomischen Bedingungen, nach denen die Pflege jetzt durchgeführt wird, verbaut. D.h.: Man muss nicht auf der individuellen Ebene ethische Lösungen finden, sondern auf der institutionellen Ebene, etwa durch das Setzen von anderen Anreizbedingungen. Ethische Aspekte müssen auf der Ebene der Gestaltung der institutionellen Rahmenbedingungen berücksichtigt werden.³⁷

2.3 Das diakonische Selbstverständnis

Unter dem diakonischen Selbstverständnis ist traditionell die Fürsprecher-Rolle verstanden worden. Diese wurde im letzten Jahrzehnt zugunsten einer Neuorientierung der Hilfe am Assistenzgedanken geändert, da man die Gefahren der entmündigenden Fürsorge erkannt hatte. Angestoßen und vorangetrieben wurde diese Entwicklung auch von der Empowerment-Bewegung, in der sich Selbsthilfe-Organisationen von Betroffenen zusammengefounden hatten, um z.B. Menschen mit Behinderungen oder anderen Beeinträchtigungen zu einem selbstbestimmten Leben zu verhelfen. So wird heute in der Behindertenhilfe angestrebt, die Fachkraft dem behinderten Menschen als Assistenz zur Seite zu stellen. Die Selbsthilfe nimmt zu, ebenso die Dezentralisierung etwa in Wohngruppen außerhalb von großen Anstalten, soweit dies eben möglich ist. Die Informationstechnologien spielen hierbei insofern eine Rolle, als sie eine mühelose Kommunikation ohne räumliche Grenzen ermöglicht. Betroffene Familien können sich direkt bei Selbsthilfegruppen informieren, sie sind nicht mehr allein auf das fachliche Urteil des Betreuers vor Ort angewiesen. Die Suche entsprechender Selbsthilfe- oder Betroffenen-Gruppen über Suchmaschinen im Internet und der Austausch über die so genannten Chatrooms spielen bei

³⁷ Vgl. Johannes Eurich u.a., Ethische Implikationen der Ökonomisierung in der Medizin, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 47. 2003, 21-32: 25.

der zunehmenden Autonomie der Bürgerinnen und Bürger in solchen Belangen eine nicht zu unterschätzende Rolle.³⁸ Im Arzt-Patient-Verhältnis wird in neueren Veröffentlichungen bereits die Umkehrung des bisherigen Informationsgefälles vom Arzt zum Patient konstatiert.³⁹ Bereits heute sind Fälle denkbar, in denen der Arzt den Patienten fragen muss, wie dessen Gut der Gesundheit als Ziel der Behandlung bestimmt werden soll.⁴⁰ Analoge Fälle sind aus der Praxis diakonischer Arbeit bekannt, etwa wenn die Eltern behinderter Kinder keinen Rat der Fachkräfte vor Ort mehr annehmen. Durch die zunehmende Informations-Autonomie der Bürgerinnen und Bürger wird das diakonische Selbstverständnis des kompetenten ‚Helfers‘ neuen Anfragen ausgesetzt werden.

III. Ausblick: Herausforderungen diakonischer Arbeit in der virtuellen Welt

Zum Schluss sollen die Herausforderungen der neuen Informationstechnologien für diakonisches Arbeiten in der virtuellen Welt gebündelt werden. Da ein wesentliches Merkmal diakonischen Engagements in der Gesellschaft der Einsatz für schwache, arme und/oder betreuungsbedürftige Menschen ist, bietet es sich an, hierzu den Focus auf Gerechtigkeit zu legen. Denn der Begriff der Gerechtigkeit beinhaltet die Forderung, dass diesen Menschen im Zusammenleben mit anderen Menschen gleiche Chancen und menschenwürdige Lebensbedingungen gewährt werden. Worauf ist bei den oben genannten Entwicklungen in Bezug auf Gerechtigkeit nun zu achten?

Als ersten Aspekt möchte ich die Veränderungen in der Arbeitswelt aufgreifen. Wenn es stimmt, dass in der virtuellen Welt eine stärkere Polarisierung der Arbeitswelt in hochqualifizierte, mobile, flexible Arbeitskräfte mit relativ hohem Einkommen und Geringqualifizierte ohne Arbeit bzw. mit geringer Entlohnung statt findet, dann wird ein noch stärkeres Eintreten für sozial

³⁸ Vgl. Manfred Dworschak, Im Netz der Hoffnung. Kranke suchen im Internet die optimale Therapie – und helfen der Forschung, in: DIE ZEIT, Nr. 17/1999.

³⁹ So spricht Hoc davon, dass der Arzt sein Wissensmonopol verliert und für einen überholten, nicht mehr aktuellen Wissensstand in Anspruch genommen werden kann. Siegfried Hoc, Medizinkommunikation. Zwischen Informationsanspruch und gesetzlichen Risiken, in: Deutsches Ärzteblatt 99. 2002, H. 26, 1809-1811, 1809.

⁴⁰ Robert M Veatch, Doctor Does Not Know Best. Why in the New Century Physicians Must Stop Trying to Benefit Patients, in: Journal of Medicine and Philosophy 25. 2000, 701-721: 719.

schwache Menschen erforderlich sein.⁴¹ Der Soziologe Heinz Bude fasst die Veränderungen wie folgt zusammen: „Der einzelne muss nicht nur für seine vielseitige Einsetzbarkeit durch lebenslanges Mitlernen im organisatorischen und technologischen Wandel selbst sorgen, er muß darüber hinaus seine Leistungs- und Wertschöpfungsfähigkeit im Blick auf sich wandelnde Arbeitsmärkte immer wieder zur Darstellung bringen und im Zweifelsfall durch einen Stellenwechsel unter Beweis stellen. Man muß also nicht nur sein Können pflegen, sondern auch das Können seines Könnens präsentieren können. Wer bei diesem die ganze Person in Anspruch nehmenden Selbstverwertungswettbewerb wiederum nicht mithalten kann, erweckt bald den bemitleidenswerten Eindruck des Zuspätkommenden oder Zurückgebliebenen.“⁴²

Im Sinne der Verteilungsgerechtigkeit muss darauf geachtet werden, dass beim Umbau der staatlichen Sozialsicherungssysteme, insbesondere der Arbeitslosenversicherung und der Sozialhilfe, ein menschenwürdiges Existenzminimum gewahrt bleibt und gleichzeitig die Bedingungen für Geringqualifizierte bzw. in den Worten Budes für die Zuspätkommenden und Zurückgebliebenen, sich nicht verschlechtern. Daneben sehe ich unter dem Gesichtspunkt der Beteiligungsgerechtigkeit, denn Arbeit stellt ja in unserer Gesellschaft *die* Eintrittskarte für die Teilnahme am sozialen Leben dar, eine Aufgabe der Diakonie darin, für Weiterbildungsmöglichkeiten von Geringqualifizierten gerade in dem Bereich der IuK-Technologien einzutreten. Denn „auf der Strecke bleiben diejenigen, die mit dieser neuartigen Informalisierung und Informatisierung der Arbeit nicht zurechtkommen, weil ihre Fähigkeit, Anweisungen entgegenzunehmen und auszufüllen, und ihre Bereitschaft, Zuverlässigkeit und Loyalität zu zeigen, nichts mehr gelten.“⁴³

⁴¹ Eine große Anzahl an oftmals angelernten Kräften mit niedrigem Lohnniveau in den personenbezogenen Dienstleistungen steht eine kleinere Gruppe spezialisierter Fachkräfte gegenüber, die hochqualifiziert sind und in höhere Einkommensgruppen fallen. Soziale Dienstleistungen erhalten eine starke informations- und kommunikationstechnologische Ausrichtung. Fortbildung wird zu einem zentralen Faktor des Arbeitsverhältnisses, dem man sich nicht entziehen kann. Nun muss man sicherlich sagen, dass, je personenbezogener eine soziale Dienstleistung ausfällt, desto weniger anfällig ist sie für den technologischen Strukturwandel. Jedoch wird diese Robustheit gegenüber dem Wandel teuer erkaufte: Denn bisher wurden solche Tätigkeiten in Orientierung am Hochlohniveau des Umfeldes entlohnt, in der Informationsgesellschaft dagegen ist mit einer tendenziell rückläufigen Bezahlung für arbeitsintensive persönliche Dienstleistungen zu rechnen. Vgl. Berger, Thesen, 21 f.

⁴² Bude, Gerechtigkeit, 34.

⁴³ A.a.O., 33 f.

Einen positiven Aspekt kann man der Dezentralisierung von Organisationseinheiten entnehmen: Möchte man nämlich eine größere Chancengerechtigkeit beispielsweise für Menschen mit Behinderungen oder für ältere Menschen erreichen, dann bieten die neuen Informationstechnologien bessere Zugangschancen. So kann z.B. die eingeschränkte Mobilität von Rollstuhlfahrern durch Telearbeitsplätze, die Beeinträchtigung der Sehkraft dank besonderer Softwareprogramme am Computer-Arbeitsplatz ausgeglichen werden.⁴⁴ Für diakonische Einrichtungen besteht hier die Chance, diese besonderen Technologien den betroffenen Menschen nutzbar zu machen und so auch ihre eigene Dienstleistung zu profilieren.

Gleichzeitig muss jedoch, drittens, gesagt werden, dass die Informationstechnologien nur unter bestimmten Voraussetzungen benutzt werden können. Dazu gehören neben Fertigkeiten in Umgang und Bedienung eines Computers und einem gewissen Verständnis für die Informationstechnologie als solche ganz banal die nötigen finanziellen Mittel, um diese Technologien auch anschaffen und nutzen zu können. Besonders für Geringqualifizierte und für ältere Menschen können sich bereits hier Hürden ergeben, die nur mit Mühe genommen werden können. Man muss deshalb auch die schlechteren Zugangschancen von geringqualifizierten Menschen in der Informationsgesellschaft zum Thema machen. In diesem Bereich bietet es sich an, in Zukunft einen weiteren Schwerpunkt diakonischer Arbeit zu setzen. Denn die so genannte Medienkompetenz wird u.a. mitentscheidend darüber sein, ob sich die Gesellschaft in zwei Klassen teilen wird „mit Menschen, die mit der anschwellenden Informationsflut umzugehen verstehen [...], und mit anderen, die nicht gelernt haben, Medieninhalte zu analysieren und zu bewerten“⁴⁵. In der Befähigung älterer oder bildungschwacher Menschen zur Nutzung der IuK-Technologien könnte ein wichtiger Beitrag zur Partizipation dieser Menschen an der sich immer stärker vernetzenden Gesellschaft geleistet werden und damit ein Stück Beteiligungsgerechtigkeit verwirklicht werden.

⁴⁴ Vgl. hierzu die von der Europäischen Kommission aufgelegten Programme, die die besonderen Chancen der IuK-Technologien für behinderte und ältere Menschen zum Tragen bringen sollen. Europäische Kommission, Generaldirektion Beschäftigung, Arbeitsbeziehungen und soziale Angelegenheiten, Die soziale und arbeitsmarktspezifische Dimension der Informationsgesellschaft. Im Vordergrund der Mensch – Die nächsten Schritte, Luxemburg 1998, 20 f.

⁴⁵ Karl Schawinsky, Medienkompetenz: Schlüsselqualifikation in der Wissensgesellschaft, Köln 1999, 9.

Die sich oftmals unbemerkt vollziehende informationstechnologische Revolution besitzt eine eigene Dynamik und lässt aufgrund dieser Dynamik ein Verbleiben bei dem Status Quo diakonischer Arbeit nicht zu. Die Informationsgesellschaft des 21. Jahrhunderts wird eine Dienstleistungsgesellschaft mit starker Informations- und Kommunikationstechnologischer Ausrichtung sein.⁴⁶ Sie stellt die Diakonie vor neue Herausforderungen und sie verlangt viel: Denn grundsätzlich erfordert sie Menschen, die die Fähigkeit zur Wahl zwischen unterschiedlichen Alternativen mitbringen und auch in der Flut von Informationen das für sie relevante Wissen herausfiltern können. In einem Satz, die Informationsgesellschaft erfordert ein hohes Maß an Autonomie und Selbstbestimmung, das gerade bei sozial schwachen Menschen nicht ohne weiteres vorausgesetzt werden kann. Gerade deshalb muss sich die Diakonie in ihren Arbeitsfeldern der informationstechnologischen Revolution in der virtuellen Welt stellen.

⁴⁶ Vgl. Gates, Computer, 132: „Heute leben wir erst in der Anfangsphase eines wirklich digitalen Jahrzehnts, in dem die Intelligenz des PCs in alle möglichen Geräte eindringt und sie dabei von passiven Apparaten in wichtige und unverzichtbare Alltags-Werkzeuge verwandelt.“

HEINZ SCHMIDT

Laudatio zur Ehrenpromotion von Jürgen Gohde

Die theologische Fakultät ehrt mit Jürgen Gohde eine Persönlichkeit des öffentlichen Lebens, die christlichen Glauben und soziales Engagement, politisches Handeln und wissenschaftliche Reflexion so verbindet, dass für soziale Gerechtigkeit öffentliche Resonanz erreicht und Benachteiligten sowie Randständigen Hoffnungsperspektiven eröffnet werden. Die theologische Fakultät bringt damit auch ihr eigenes Selbstverständnis als eines diakonischen Dienstes an der Gesellschaft zum Ausdruck. Sie will durch ihre Arbeit Menschen bilden, die den Glauben in der gesellschaftlichen und kulturellen Wirklichkeit als gesprächs- und resonanzfähig erweisen und so zur Durchsetzung von Gerechtigkeit, Erbarmen und Gotteseckennntnis beitragen. Das ökumenische und das diakoniewissenschaftliche Institut sind aus diesem Selbstverständnis erwachsen. Seine Grundlage und die damit angelegte diakonische Struktur hat Jürgen Gohde erst kürzlich so formuliert:

„Einer teilt sein Leben, damit wir Leben haben. Mit diesem einfachen Satz lässt sich sagen, was das Evangelium will. Teilhabe ist eine diakonische Struktur. Wenn man in die Evangelien schaut, etwa in die Geschichte von der Speisung der 5.000, lässt sich das einfach begreifen. Da wird, bevor das Brot geteilt wird, Erfahrung geteilt. In der Erfahrung steckt alles, was Jesus den Menschen zu geben hat. Erstens das Hören auf das, was sie erfahren haben. Zweitens das Brot, das sie sich nicht selber geben können, das sie aber brauchen. Und als drittes die Erfahrung, dass er sie schickt. Er sagt: ‚Geht zu den Menschen und teilt das, was ihr erfahren habt, mit.‘ Leben ist teilen. Dieses Teilen bedeutet, teilhaben zu können. Teilhabe ist die Struktur einer anwaltschaftlichen Diakonie, die aus sozialen Dienstleistungen mehr macht. Es geht um die Begleiter, es geht um die Anwältin, es geht um diejenige, mit der im Rücken man selbstbestimmt leben kann – in einem Kontext, in dem es Sinn macht, das eigene Handeln einzuzichnen.“¹

Welche Erfahrungen haben Jürgen Gohde zu dem Menschen werden lassen, der Diakonie so authentisch repräsentieren kann? Die veröffentlichten Lebens-

¹ Jürgen Gohde, Herausforderung zur Teilhabe. Ein Kernanliegen der Diakonie, in: Diakonie Impulse 5/2003, 24.

läufe geben wenig Auskunft. Autobiographisches gibt es nicht. Wir sind daher auf Hypothesen angewiesen. Geboren 1948 in Rotenburg an der Wümme, einer kleinen Kreisstadt ein wenig östlich von Bremen – das ließe einen etwas steifen Niedersachsen erwarten. Das Gegenteil ist der Fall. Jürgen Gohde ist gesellig, geht auf andere zu, ermutigt sie, ihre Gedanken und Wünsche auszusprechen. Er wirkt integrativ, vermittelt gegensätzliche Standpunkte, sucht Menschen zu gewinnen, wo immer es möglich ist. Und dies alles, obwohl er seine Position dezidiert vertritt und meistens weitgehend durchsetzt. Er integriert auf der Basis reflektierter Überzeugungen im vielperspektivischen Kontext einschlägiger wissenschaftlicher Diskurse. Meine Hypothese ist, dass das geistige und kirchliche Klima Marburgs, in dem Jürgen Gohde aufgewachsen, zur Schule und zur Universität gegangen ist, ihn so geformt hat.

Die dort ansässige kurhessische Kirche stellt sich heute im Internet mit der Devise vor: Versöhnen statt spalten, lieber vermitteln als polarisieren. Als eines ihrer Vorbilder nennt sie den Landgrafen Philipp den Großmütigen, der im Marburger Religionsgespräch (1529) die Gegensätze unter den Reformatoren auszugleichen suchte, um die Bewegung zu integrieren. Der Landgraf scheiterte am entscheidenden Punkt, der Abendmahlsfrage, weil weder ihm noch den damaligen Kontrahenten die integrative theologische Theorie eingefallen ist. Wenn an Stelle des Landgrafen damals der Diakoniepräsident Gohde am Verhandlungstisch gesessen hätte, vielleicht wäre es gelungen, das „Est“ Luthers und das „Significat“ Zwinglis als dialektische Momente einer Erfahrung der Teilhabe zu verstehen.

Als Jürgen Gohde in Marburg Theologie und Erziehungswissenschaft studierte, begegnete er der Wissenschaft in scheinbar widersprüchlichen Paradigmen. Sein systematisch-theologischer Lehrer Karl-Heinz Ratschow stand zweifellos für Integration. Er wollte – ausgehend von der Grunderfahrung des religiösen Menschen zwischen dem theologischen Denken von Karl Barth und dem von Paul Tillich vermitteln. Der damals auch schon in Marburg wirkende Erziehungswissenschaftler Wolfgang Klafki, ursprünglich ein ebenfalls um Integration bemühter Bildungstheoretiker, hatte sich gerade der kritisch-theoretischen und antiautoritären Pädagogik zugewandt, stand also für Widerspruch. Emanzipation anstelle von Religion? – das war die Frage zwischen 1968 und 1970. Klafki erhielt dann Unterstützung von vielen Theologen und Religionspädagogen, die Religion als emanzipatorisches Potenzial gesellschaftsverändernd zur Wirkung bringen wollten. Die „Trialektik“ von Religion, Emanzipation und Gesellschaft, die der Student und wissenschaftliche Assistent Gohde bis 1974 in Marburg durchlebt und durchdacht hat, blieb auch für das folgende berufliche Engagement kennzeichnend: Erst Gemeindepfarrer in Schönstadt, dann Pfarrer

im Landesjugendpfarramt und im Frankfurter Diakonissenhaus, dann wieder Gemeindepfarrer (in Großseelheim), ab 1988 Landespfarrer für Diakonie in Kurhessen-Waldeck und schließlich ab 1994 Präsident des Diakonischen Werkes. Aus Zeitgründen verzichte ich auf die Aufzählung der Ehrenämter und sozialpolitischen Funktionen sowie der vielfältigen editorischen Verantwortung. Sie können sie dem Internet entnehmen.

Ebenso ausgeschlossen ist es, die sehr zahlreichen diakoniewissenschaftlichen und sozialpolitischen Veröffentlichungen zu nennen. Ich beschränke mich auf eine kurze Skizzierung der wichtigsten Themen:

Im Blick auf die anstehende *Europäisierung der Diakonie* und die absehbaren sozialpolitischen Veränderungen hat Jürgen Gohde die Qualitätskriterien für diakonische Arbeit formuliert und begründet. Er hat die staatliche Politik an die Aufgabe erinnert, die Prinzipien Solidarität und Subsidiarität auf allen Gebieten der Daseinsvorsorge, d.h. auch im Hinblick auf Bildung und Ausgrenzung, im Sinne uneingeschränkter gesellschaftlicher Teilhabe gelten zu lassen. Im Blick auf die *Arbeitslosigkeit* führt dies zur Forderung eines Bündnisses verschiedener sozialer Partner mit dem Ziel eines gedeihlichen Zusammenlebens von Starken und Schwachen. Arbeitsförderung soll zielgruppenspezifisch differenziert und mit Qualifikations- und Arbeitsbeschaffungsmaßnahmen verbunden werden. Die Diakonie nimmt hierbei neben eigenen Angeboten eine *anwaltschaftliche Funktion* wahr, die Teil ihres konfessionellen Profils ist. Diese konkretisiert sich als: „Lebenslagen erkennen, Option für Arme, Schwache und Benachteiligte, Gemeinsamkeit von Haupt- und Ehrenamtlichkeit, Verantwortung wahrnehmen“². Das Thema der anwaltschaftlichen Diakonie ist von Jürgen Gohde bereits 1996 in seinem zweiten Jahresbericht als Präsident („Zur Anwaltschaft herausgefordert“) aufgenommen worden, als kaum noch davon die Rede war. Dabei nahm er auf den von Michael Welker herausgearbeiteten Zusammenhang von Gotteserkenntnis, Erbarmen und Recht Bezug: „Die älteste Rechtssammlung der Bibel nimmt genau diesen Zusammenhang vorweg. Das Bundesbuch (Ex 20) kennt Gesetze, die sich weder kultischen noch rechtlichen Bestimmungen zuordnen lassen. Wollte man sie einordnen, könnte man sagen, dass es sich immer um Gesetze handelt, die auf einen Verzicht abzielen – zugunsten schwächerer, benachteiligter Menschen. Das Bundesbuch nennt sie beim Namen: Sklavinnen und Sklaven, Fremde, Witwen und Waise und Men-

² Michael Schibilsky, Gutachten zur Ehrenpromotion von Pfarrer Jürgen Gohde, Präsident des Diakonischen Werkes der EKD, durch die Theologische Fakultät Heidelberg, Manuskript, 4.

schen ohne Macht und Einfluss. Es sind auf das Erbarmen gerichtete Bestimmungen, die hier zum Inhalt des Gesetzes werden.“³ Dieser Hinweis auf die alttestamentlichen Gesetze untermauert ein Verständnis von Gerechtigkeit als Teilhabe von Armen und Schwachen an den sozialen und kulturellen Lebensgütern. Gohde beschreibt das anwaltschaftliche Handeln für und mit Menschen, d.h. die Aufgabe der Diakonie als Fürsprecherin für Entwurzelte, Flüchtlinge, Ausländer, Nichtsesshafte, Straffällige, Kinder sowie für alle die, die keine Stimme haben, und sieht darin eine unverzichtbare Wächterfunktion in Staat und Gesellschaft. Er benennt beispielhaft unter anderem die Situation der Straßenkinder, weltweit 80 Millionen, davon in Deutschland 7.000. Er engagiert sich für Antigewaltprogramme.

Bei seiner *ethischen Argumentation* verbindet Gohde die Auslegung biblischer Grundlagentexte mit einer sorgfältigen Analyse sozialer Entwicklungen. Seine Intention ist eine Konkretisierung des „Humanum“ in sozialen Verhältnissen, d.h. eine beständige Aktualisierung dessen, was Menschenwürde sein soll und welche Werte in einer zukünftigen Weltgesellschaft gelten sollen. *Systematisch-theologisch* orientiert sich der Diakoniepräsident an einer Theologie des Reiches Gottes im Sinne Moltmanns, „erdet“ diese aber mit Hilfe der konservativeren Lebenswelthermeneutik des Ethikers Trutz Rendtorff und verbindet beides mit der diakoniewissenschaftlichen Perspektive der Versöhnung, die hier in Heidelberg von Theodor Strohm expliziert worden ist. Dank dieser Integration gelingt es ihm, ethische Fragen nicht nur auf übergreifende politische Entwicklungen und auf das Verhalten von Einzelnen oder von Gruppen zu beziehen, sondern die Strukturen der Lebenswelt mit ihren sich wandelnden Wertorientierungen in den Blick zu nehmen und auf biblischer Grundlage ethisch zu reflektieren. Aus diesen Reflexionen erwächst für die verschiedenen Handlungsfelder der Diakonie hilfreiches Orientierungswissen, das sowohl zur Vergewisserung und kritischen Infragestellung von freiwilligem und professionellem Helfen dienlich ist als auch zur Analyse und Kritik sozialer Verhältnisse befähigt.

Das *Diakonieverständnis* von Jürgen Gohde lässt sich wie folgt zusammenfassen: „Diakonie ist nicht nur helfendes Handeln, sondern auch Handlungstheorie. Sie muss erklären und begründen, welche Entscheidungen sie in ihrer Praxis trifft. Diakonische Plädoyers in der Öffentlichkeit sind nicht nur die Summe der Fachlichkeit der jeweiligen Disziplin, sondern Darstellung eines ethischen Gesamtzusammenhangs. Denn unbestritten ist: Wenn der balancierte

³ Vgl. dazu Michael Welker, *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen-Vluyn 1992, 110.

Gesamtzusammenhang von Ökonomie, Fachlichkeit und Theologie in der Leitungsverantwortung diakonischer Einrichtungen nicht mehr gewährleistet ist, dann ist die Zukunft der Diakonie gefährdet.“⁴

Neben seiner eigenen wissenschaftlichen Tätigkeit ist Pfarrer Jürgen Gohde auch *wissenschaftspolitisch* durch die Anregung und Förderung von Forschungsprojekten tätig geworden. Insbesondere gilt das für die Armuts- und Lebenslagenforschung, für die Entwicklung des europäischen Sozialrechts, für Fragen des Managements und der Unternehmensentwicklung in sozialen Organisationen, für die Ausarbeitung diakoniewissenschaftlicher Basis- und Aufbau-Curricula, für die Probleme der Osterweiterung der Europäischen Union sowie für die bioethische Diskussion.

Die Theologische Fakultät ehrt heute Jürgen Gohde als einen authentischen Repräsentanten der Diakonie in Deutschland, weil er es versteht, Theologie als Ausgangspunkt und Ziel diakoniewissenschaftlicher Argumentation verständlich zu machen und im sozialpolitischen Tagesgeschehen kompetent und glaubwürdig zur Geltung zu bringen. Sie ehrt damit auch die gesamte deutsche Diakonie in ihren vielfältigen Formen, weil und insofern sie diesem Engagement ihres Präsidenten im gesellschaftlichen Alltag Gestalt verleiht. Sie weiß aber auch, dass ein so intensives politisches und wissenschaftliches Engagement mit Opfern und Verzicht verbunden ist, die von den Familienangehörigen mitgetragen werden müssen. Seit E-mail und Handy existieren, sind Ehemann, Vater und Sohn zwar wieder leichter zu erreichen; die konkrete Nähe ist aber nicht zu ersetzen. Wir danken der Ehefrau Gisela, der Mutter Irmgard und der Tochter Katherina Gohde für Ihre Geduld, Ihre Solidarität und für die Intensität der Zuwendung in der meist kurz bemessenen Zeit des persönlichen Zusammenseins mit Ihrem Jürgen Gohde.

⁴ Schibilsky, Gutachten, 7.

JÜRGEN GOHDE

Die Aufgabe der Diakonie im zukünftigen Europa

Zu den 25 wichtigsten Kunstwerken der letzten Jahrzehnte, die man nach einem Kunstmagazin (art, Nr.12/2002) kennen sollte, zählt das Nantes-Triptychon von Bill Viola. 1992 hat er diese Videoinstallation gestaltet. Auf dem linken Flügel das Bild einer Frau, die – von ihrem Partner gehalten – ein Kind bekommt, auf dem rechten das einer sterbenden Frau. Leben zwischen Geburt und Tod, zwischen Schmerz und Zärtlichkeit, zwischen Anfang und Ende. Auf der mittleren Tafel, wo sonst das Bild des Gekreuzigten sichtbar ist, hinter einer milchigen Scheibe, die Kontur eines Menschen im Auf und Ab, im „Dunkel des gelebten Augenblicks“. Eine diakonische Szene, die den Blick darauf konzentriert, den verborgenen Menschen wahrzunehmen: seine Würde, seine Bestimmung. Was dient dem Leben, was macht seine Qualität aus? Wo wir sonst den verborgenen Gott vermuten, ist der verborgene Mensch zu sehen, so nah wie nie. Sein Schmerz, sein Leiden, sein Zweifel, seine Umgebung; nicht der Zweifel, der aus der Abwesenheit Gottes heraus wächst, sondern der Zweifel und die Angefochtenheit, die in der Nähe Gottes entsteht.

Wie oft begegnen wir in der Diakonie dem verborgenen Menschen, dem Menschen, der verborgen ist hinter unspezifischen Pauschalen und Standardisierungen, in verschwiegenen Lebenslagen, zum Beispiel in der Armut von Kindern, in den ungesagten Worten von Frauen, die erzählen könnten, „wie es in der Hölle war und wie man zurück kommt“, oder verborgen unter den Zahlen einer Statistik. Auch verborgen hinter dem Satz: „Im Mittelpunkt steht der Mensch“, wo es doch um den Einzelnen ginge. Den verborgenen Menschen wahrzunehmen – wie er geht und steht und nicht wie er gedacht oder sein sollte –, ihn in den Mittelpunkt zu rücken, sich ihm zuzuwenden, ihm nachzugehen, ihm die Hand zu reichen, ist Sache der Diakonie Gottes, seine Art, ihm Freiheit zu gewähren oder ihn stark zu machen und ihm gerecht zu sein.

Den im Gekreuzigten redenden Gott ins Gespräch zu bringen mit dem verborgenen Menschen, um seine Menschlichkeit zu bewahren, ist der Grund aller Diakonie. Die Botschaft von der Nähe Gottes ist es, von seiner Liebe und seiner Barmherzigkeit. Bill Viola hat Raum gelassen für die Begegnung des verborgenen Menschen mit dieser Wirklichkeit Gottes und damit die Diakonie dort angesiedelt, wo es um die Bewahrung der Menschlichkeit geht. Hierin erkenne ich die zentrale Herausforderung für die europäische Diakonie. Sie ist in vielen

Texten und Studien beschrieben, aber auch in Kriminalromanen. Ich kann es auch mit den Worten Henning Mankells sagen: „Wallander war klar geworden, dass inmitten des Ganzen ein furchtbarer Schlagschatten aufragte, der drückend auf dem ganzen Land lastete. Immer mehr Menschen, die nicht gebraucht wurden, würden zu einer unwürdigen Existenz in erbarmungslosen Randzonen verurteilt sein. Dort würden sie stehen und auf jene starren, die auf der richtigen Seite gelandet waren, denen es vergönnt war, Grund zur Freude zu haben.“¹

Wandel

Europa befindet sich in einem rasanten Wandlungsprozess. Seine harten Faktoren sind die demografische Entwicklung und die Arbeitslosigkeit. Risiken nehmen zu. Der Wandel ist nur zu bestehen, wenn wir Neues wagen.

Wir werden Zeugen eines Prozesses, in dem sich Europa zunehmend der Frage nach seinem Selbstverständnis stellt und den Versuch macht, es neu zu begründen. „Wir sind Zeugen der Entstehung eines neuen Europa, das man überall beobachten kann. Dieses neue Europa ist sehr vielschichtig – es gibt beispielsweise das Konferenz-Europa und das Brüssel-Europa. Es gibt das Basar-Europa, also jene Frauen und Männer, die zwischen Riga, Minsk und Istanbul Handel treiben. Es gibt das Agrar-Europa mit den Subventionen; es gibt das Europa der Schwulen, [...]; es gibt das Zeitungs-Europa, und es gibt das Prominenten-Europa.“ Und ich füge hinzu: das Europa der Arbeitslosen und Alten und auch das kirchliche Europa. „Dieses neu entstehende Europa [...] kommt in Kriechströmen zum Ausdruck.“² Dazu zählen die neuen Städte, die in Metropolen entstehen, wie die neue Russenstadt in Berlin oder Chinatown in Budapest, die Banlieus in Frankreich: Zonen von Ausgrenzung und Gewalt, Phänomene von Migration und hoher kultureller Ungleichzeitigkeit in den Stadtkulturen und auf dem Land, Modernisierungsgewinner und -verlierer. Die Goldenen Zeiten sind vorbei. „Ich bin überzeugt, dass der Abwicklung Ost auf andere Art nun die Abwicklung West folgen wird, in der alles auf den Prüfstand kommt und in der Zustände, die unhaltbar geworden sind, abgewickelt werden“³, hat Karl Schlögel Ende Januar 2003 im Bergedorfer Gespräch gesagt und ausgeführt, das neue Europa solle sich messen am Europa, das der Zerstörung

¹ Henning Mankell, *Mitsommernord* (dtv 20520), München 2002, 596 f.

² Karl Schlögel, in: Julia Steets (Hg.), *Europa neu begründen: Kulturelle Dimensionen im Integrations- und Erweiterungsprozess*. 125. Bergedorfer Gesprächskreis (24.-26. Januar 2003), Hamburg 2003, 27-31: 28.

³ A.a.O., 30.

vorausgegangen ist, und – so füge ich hinzu – nicht fragen, wer wir sind, sondern was wir werden können.

Wir bringen in diese Diskussion eine schwierige Geschichte ein, bei der nicht nur diese Erinnerung mitspielt, sondern zugleich die Erfahrung der Trennung der Konfessionen und das Wissen um die großen Katastrophen des letzten Jahrhunderts. Die Kenntnis unserer Geschichte macht uns illusionslos und nüchtern über unsere Möglichkeiten und trägt zu dem Wissen bei, dass Neues nur in einer Entscheidung gegen das Negative möglich ist, in einer Entscheidung für den Aufbau eines an den Menschenrechten orientierten Prozesses, an dessen Ende vielleicht eine neue europäische Identität steht und authentische Menschlichkeit unter den Bedingungen des ökonomischen Wandels möglich wird.

Was haben wir als Christen in diesen Prozess einzubringen?

Transformationswissen

Europa beginnt mit einem Traum, mit der Bitte: „Komm herüber und hilf uns.“ (Apg 16,9) Die Apostelgeschichte des Lukas reflektiert in einer Transformationskrise der römischen Gesellschaft das Modell der christlichen Gemeinde als ein Zukunftsmodell. „Die nach diesen Missionen sich bildenden Gemeinden orientierten sich am *christlichen Ethos der Nächstenliebe, das sich vor allem auch in Gastfreundschaft und Mildtätigkeit äußerte und damit einen unmittelbar praktischen Sinn entfaltete, der gleichzeitig der Glaubwürdigkeit diente*“, führt Christoph Marksches aus.⁴

Ich will nur drei diakonisch relevante Strukturen betrachten.

Apostelgeschichte 3: Petrus und Johannes, der Lahme sitzt vor der Tür des Tempels. Armut ist öffentlich. Armut ist nicht im Schatten. Petrus und Johannes verweigern das Almosen. Und, wie Sie wissen, wird in dieser Verweigerung der Mensch auf die Beine gebracht und die Möglichkeit der Teilhabe am Gottesdienst geschaffen. Die Gemeinde, die ihre Mitte im Gottesdienst erkennt, wird sich als Raum verstehen, in dem Ausgrenzung überwunden werden kann.

Blättert man in der Apostelgeschichte weiter, stößt man auf die Geschichte von der Einsetzung der Armenpfleger, der Diakone (Apg 6). Sichtbar ist eine funktionale Differenzierung der Aufgabenwahrnehmung. Menschen mit Kompetenz, einem guten Ruf und ausgewiesen im bürgerschaftlichen Engagement, so würden wir das heute nennen, sind für die sozialen Notlagen der Witwen und Waisen zuständig. Diakonie ist von ihren Anfängen her eine der Kohäsions-

⁴ Christoph Marksches, *Zwischen den Welten wandern. Strukturen des antiken Christentums*, Frankfurt/M. 1997, 229.

kräfte der Gemeinde, die dazu beitragen, dass die Zusage Christi: „Ich bin bei euch alle Tage“ (Mt 28) erkennbar bleibt.

Das dritte Modell, das ich beschreiben möchte, ist in der Geschichte von Petrus und Cornelius zu erkennen. Es zeigt das diakonische Handeln der frühen Kirche in seiner grenzüberschreitenden Qualität. Überwunden werden einerseits die Bindungen des sozialen und räumlichen Kontextes, zweitens soziale Grenzen – zwischen Soldaten und anderen gab es keine Kommunikation – und drittens eine religiöse Grenze. Diese religiöse Grenze machte es unmöglich, Gott im Kontext und der Wirklichkeit eines anderen zu sehen.

Diakonia. Re-Interpreting the Ancient Sources (John N. Collins)

In der gegenwärtigen theologischen Diskussion auf europäischer Ebene spielt die Aufnahme der Interpretation des Diakoniebegriffs, wie sie John N. Collins vorgenommen hat, eine erhebliche Rolle. In seiner Studie *Diakonia. Re-Interpreting the Ancient Sources* und in *Deacons and the Church – Making connections between old and new*⁵ hat dieser unter Heranziehung profaner griechischer Autoren eine Neuorientierung des Begriffs vorgenommen, die ihren Niederschlag in der englischen Fassung des griechischen Wörterbuches zum Neuen Testament gefunden hat.⁶ Collins hat bereits seit seiner Dissertation 1976 an diesem Projekt gearbeitet. Was zunächst ein Beitrag in der innerkatholischen Amtsdiskussion zu sein schien, ist inzwischen durch die Aufnahme der Position in der Diakonatsdiskussion der Porvoo-Kirchen zu einem europäisch-diakonischen Thema geworden. Darüber hinaus hat sie im Rahmen der Bemühungen, eine Ordnung für das Diakonat in der EKD zu entwickeln, Berücksichtigung gefunden.

Collins stellt die Verortung des Diakoniebegriffs in der deutschen Tradition der Inneren Mission zentral in Frage, die unter anderem durch die Arbeit von Wilhelm Brandt und Hermann Wolfgang Beyers Artikel im *Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament* beschrieben worden ist.⁷ Brandt wie Beyer hatten die Bedeutung des Begriffs *Diakonia* bzw. *Diakonein* abgeleitet aus dem Wortfeld „bei Tisch aufwarten“ und daraus ein Gesamtverständnis abgeleitet, das „eine

⁵ John N. Collins, *Diakonia. Re-Interpreting the Ancient Sources*, New York/Oxford 1990 (beruht auf seiner Londoner Dissertation von 1976); ders., *Deacons and the Church – Making connections between old and new*, Harrisburg/Leominster 2002.

⁶ Frederick William Danker (Hg.), *A Greek-English Lexikon of the New Testament and other early Christian Literature*, Chicago/London 2000, 229-231.

⁷ Wilhelm Brandt, *Dienst und Dienen im Neuen Testament* (Neutestamentliche Forschungen 2,5), Gütersloh 1931 und Hermann Wolfgang Beyer, Art. *diakoneo, diakonia, diakonos*, in: Gerhard Kittel (Hg.), *ThWNT II*, Stuttgart 1935, Sp. 81-93.

einem anderen gewährte Dienstleistung“ beschreibt. Demgegenüber kommt Collins zu dem Ergebnis, dass das Wort *Diakonia* bzw. *Diakonein* eine intermediäre Funktion nahe legt, die an einen Vermittler (*go-between*), Zwischenhändler (*middleman*) bzw. einen Agenten, Botschafter oder Ähnliches denken lässt.

Diakonia komme sowohl in säkularen als auch in religiösen Kontexten vor. Dadurch verschiebt sich das Gesamtverständnis von einem karitativen auf eine soziale, politische, kulturelle und religiöse Ebene.

Collins' Thesen sind in der angelsächsischen bzw. skandinavischen Diskussion breit aufgenommen worden. In Deutschland gehört Hans-Jürgen Benedict⁸ zu den Ersten,⁹ die diese Thesen diskutiert haben. Nun hat das Diakoniewissenschaftliche Institut einen Sammelband zu dieser Thematik vorgelegt.¹⁰ Der finnische Neutestamentler Ismo Dunderberg zeigt deutliche Zurückhaltung gegenüber dem Versuch, die Definition des Wortfelds Diakonie auf eine eindimensionale Bedeutung zurückzuführen.¹¹ Seine Kritik an Collins bezieht auch den Unterschied zwischen Evangelien und paulinischer Tradition mit ein, darüber hinaus die mangelhafte Rezeption jüdischer Quellen bei Collins. Dennoch stellt die Studie von Collins zu Recht auch nach Meinung von Dunderberg heraus, dass Diakonie nicht unbedingt als niedriger Tischdienst zu interpretieren ist, sondern dass viel dafür spricht, den Vermittlungsaspekt als eine wesentliche Auslegung des diakonischen Geschehens zu interpretieren. „Das ‚traditionelle‘ Verständnis der *diakonia* als eine wohlthätige, liebende und persönliche Fürsorge für die anderen bildet somit nur einen Teilaspekt davon, was mit *diakonia* in den altertümlichen Quellen gemeint wird. Allerdings ist das m. E. kein Grund, auf diesen Aspekt der *diakonia* zu verzichten. Es ist gerade dieser Teilaspekt von

⁸ Hans-Jürgen Benedict, Beruht der Anspruch der evangelischen Diakonie auf einer Mißinterpretation der antiken Quellen? John N. Collins Untersuchung „Diakonia“, in: Pastoraltheologie 89. 2000, 349-364: 354; ders., Die größere Diakonie. Versuch einer Neubestimmung im Anschluss an J. N. Collins, in: Wege zum Menschen 53. 2001, 349-358, auch in: Volker Herrmann/Rainer Merz/Heinz Schmidt (Hg.), Diakonische Konturen. Theologie im Kontext sozialer Arbeit (VDWI 18), Heidelberg 2003, 127-135.

⁹ Vgl. auch Kjell Nordstokke, Theoretischer Rahmen der Diakoniewissenschaft, in: Theodor Strohm (Hg.), Diakonie an der Schwelle zum neuen Jahrtausend. Ökumenische Beiträge zur weltweiten und interdisziplinären Verständigung (VDWI 12), Heidelberg 2000, 394-406.

¹⁰ Volker Herrmann/Rainer Merz/Heinz Schmidt (Hg.), Diakonische Konturen. Theologie im Kontext sozialer Arbeit (VDWI 18), Heidelberg 2003.

¹¹ Ismo Dunderberg, Vermittlung statt karitativer Arbeit? Überlegungen zu John N. Collins' Interpretation von *diakonia*, in: Herrmann u.a. (Hg.), Diakonische Konturen, 171-183: 182.

diakonia, der sich in der Geschichte des Christentums als außerordentlich wertvoll erwiesen hat und hoffentlich auch in der Zukunft von den Christen gehegt wird¹². Mit dem letzten Urteil ist Dierk Starnitzke¹³ zurückhaltender. Er interpretiert es eher als zeitbezogene Realisierung eines diakonischen Gesamtverständnisses. In diesem Zusammenhang ist aber darauf hinzuweisen, dass Jochen Christoph Kaiser deutlich gemacht hat, dass der immer wieder für diese Fehlinterpretation verantwortlich gemachte Theodor Fliedner gerade nicht von Diakonen und Diakonissen im Blick auf das *agape*-Handeln sprach, sondern diese als Gehilfen bezeichnete. „Es ist auffällig, dass Fliedner den Diakonat als Dienstbezeichnung nur auf jene Ältesten resp. Presbyter übertragen wollte, die für die Aufsicht über die gemeindliche Armenpflege zuständig waren, nicht jedoch selbst die Armenpflege durchführten. Deshalb nannte er die Mitglieder seines Brüderhauses ausdrücklich ‚Gehilfen‘ und nicht Diakone. Dies ist auf dem Hintergrund seiner rheinisch-reformiert geprägten Frömmigkeit zu verstehen, auf dem er Diakonie als bezahlten Lebensbereich nicht akzeptieren konnte. [...] In gewissem Widerspruch dazu stand die Bezeichnung ‚Diakonissen‘ für die Tätigkeit seiner Schwestern in Gemeinde- und Krankenpflege. Offenbar maß Fliedner diesem Terminus nicht die gleiche schrift- und traditionsbefrachtete Dignität zu wie dem apostolischen Ehrentitel ‚Diakon‘.“¹⁴

Welche notwendigen Voraussetzungen hat das Gespräch über dieses Konzept im europäischen Kontext?

Für Kjell Nordstokke, einen der Promotoren der Collinsschen Diakonieinterpretation, hat das Konzept von Collins eine deutliche Spitze gegen die institutionelle Diakonie. „Diakonia is a visible expression of the church’s nature, manifested in the way of being church. But always expressed by active doing, in favour of persons in need, and especially those at the margin of human existence.“¹⁵ Kein niedriger Dienst, sondern provokatives Gedächtnis Jesu, menschenrechtlich und politisches Kommunikationsgeschehen, eben dazwischen gehen, vermitteln.

¹² A.a.O., 183.

¹³ Dierk Starnitzke, Die Bedeutung von diakonos im frühen Christentum, in: Herrmann u.a. (Hg.), Diakonische Konturen, 184-212.

¹⁴ Jochen-Christoph Kaiser, Der Diakonat als geordnetes Amt der Kirche. Ein EKD-Gutachten, eine alte Frage und ihre Aktualität, in: Jürgen Gohde (Hg.), Diakonie Jubiläumsjahrbuch 1998. Konfession. Profession. Institution, Stuttgart 1998, 212-219: 216.

¹⁵ Vgl. den Beitrag unter <http://www.ccc-kek.org/english/diaconalforum.htm>.

In seinem Beitrag auf dem European Diaconia Forum in Järvenpää hat sich Nordstokke zum Verhältnis von Diakonischer Arbeit und Privatisierung geäußert. Die Tendenz der Privatisierung schein auf den ersten Blick diakonische Institutionen zu stärken. Dieser Eindruck bestätige sich aber nicht wegen ihrer Regierungsnähe, der sich daraus ergebenden Abhängigkeit in finanzieller und konzeptioneller Hinsicht. Sie leben „in the shadow of the public welfare state“. Daher seien sie weder ausreichend auf eine Wettbewerbssituation vorbereitet noch in der Lage, Profit zu machen.

Einem weiteren Argument messe ich noch größere Bedeutung bei: Die Mitarbeitenden diakonischer Institutionen seien wegen ihrer Distanz zur modernen Tendenz der Globalisierung und der zunehmenden Individualisierung in ihrem Verhalten rückwärts gewandt, damit strategisch reaktiv und nicht proaktiv.

Beide Argumente müssen auf europäischer Ebene absolut ernst genommen werden, weil sie zwei zentrale Herausforderungen benennen. Es gibt neben der theologischen Notwendigkeit, sich über ein zukunftsfähiges Diakonieverständnis zu einigen, eine ähnliche Notwendigkeit auf sozialpolitischer und bildungspolitischer Ebene.

Der Hintergrund der Position Nordstokkes ist in der angelsächsisch-skandinavischen Tradition des wohlfahrtsstaatlichen Denkens zu sehen, das von der deutschen sozialstaatlichen Tradition zu unterscheiden ist. Franz Xaver Kaufmann beschreibt die Differenz so: „Welfare state“ bezeichnet im angelsächsischen Raum „the *institutional outcome* of the assumption by a society of legal and therefore formal and explicit responsibility for the basic well-being of all of its members“. „Welfare state“ meint also im Gegensatz zum deutschen „Sozialstaat“ nicht ein Merkmal des Staatskonzeptes oder ein Staatsziel, sondern die institutionelle Verwirklichung des Staatsziels in der Form unterschiedlicher „Social services“. „Beim „Welfare state“ bezieht sich „State“ auf die institutionelle Einbindung, beim „Sozialstaat“ auf die politische Verantwortung.“¹⁷

Aus dieser Differenz ergibt sich auch eine von unserer Tradition unterschiedene Weise, von Privatisierung zu reden. Wäre der Rückzug des Staats aus dem Bereich von bestimmten öffentlichen Dienstleistungen positiv zu sehen, wenn soziale Dienstleistungen dennoch denen allgemein zugänglich und rechtlich garantiert sind, deren Kundensouveränität eingeschränkt ist – wie es französischem Denken entspräche (ich verweise in diesem Zusammenhang nur auf die

¹⁶ Franz Xaver Kaufmann, Sozialpolitisches Denken. Die deutsche Tradition (sv 2321), Frankfurt/M. 2003, 184.

¹⁷ A.a.O., 185.

Diskussion um die Daseinsvorsorge), würde die Situation dann hoch risikvoll, wenn z.B. der Markt versagen würde, wie es zum Teil jetzt schon in einigen europäischen Ländern zu beobachten ist. Prekär würde die Situation dann zu beurteilen sein, wenn das öffentliche Interesse an der allgemeinen Zugänglichkeit von Dienstleistungen (Privatisierung von den einzelne Menschen überfordernden Risiken) im Zuge einer zunehmenden Privatisierung zurücktreten würde oder die Förderung z.B. der Motivation des zivilgesellschaftlichen Engagements wie Religion oder Glauben zur Privatsache erklärt würde. Privatisierung und Entöffentlichung meinen im deutschen Sprachraum nicht dasselbe. Diakonische Einrichtungen sind z.B. privatgemeinnützige Unternehmen, die durch aus einem öffentlichen Auftrag gemäß Altenhilfe betreiben können. Bei der Nichtwahrnehmung der öffentlichen Verantwortung würden die Kräfte beschädigt, die notwendig sind, um Interdependenzen und Kohäsion zwischen Menschen und gesellschaftlichen Gruppen zu erhalten. Die Entöffentlichung fördert zudem einen Prozess, in dem ethische Deutungen unverbindlich werden. Weil Diakonie Christsein in der Öffentlichkeit ist, muss sie sehr sensibel auf diesen Prozess reagieren und die Frage stellen, wie ein Konzept aussehen könnte, das kirchliches Handeln im zivilgesellschaftlichen Kontext beschreibt.

Kirche in der Zivilgesellschaft

Wolfgang Huber hat, ohne John N. Collins zu kennen, in seiner Arbeit „Kirche in der Zeitenwende“ die Rolle der Kirche in der Zivilgesellschaft in einem intermediären Konzept beschrieben.¹⁸ „Für eine zureichende Ortsbestimmung der Kirche in der Gegenwart ist es ausschlaggebend, dass sie die Dyade von Staat und Kirche hinter sich lässt und ihren Ort im triadischen Verhältnis von Staat, Kirche und Gesellschaft wahrnimmt. Sie muss sich selbst als Teil der gesellschaftlichen Strukturen und als Element in den vielfältigen kulturellen – also symbolisch vermittelnden – Verständigungsprozessen dieser Gesellschaft verstehen. Dieser Ortsbestimmung wird weder das Bild von der Kirche als Kontrastgesellschaft noch das Bild von einer funktional integrierten Gesellschaftskirche gerecht. Vielmehr besteht die gesellschaftliche Aufgabe der Kirche darin, auf Grund der ihr eigenen Botschaft und unter Inanspruchnahme ihrer spezifischen Kompetenz eine Vermittlungsaufgabe wahrzunehmen. Sie vermittelt zwischen den Einzelnen und ihren gesellschaftlichen Lebenszusammenhängen; sie vermittelt aber vor allem zwischen den Einzelnen und der geglaub-

¹⁸ Wolfgang Huber, *Kirche in der Zeitenwende, Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche*, Gütersloh 1998, 269.

ten Wirklichkeit Gottes. In diesem doppelten und zugleich spezifischen Sinn ist die Kirche eine intermediäre Institution.“ Einer sich intermediär verhaltenden Kirche muss eine Diakonie in einem vergleichbaren Referenzrahmen entsprechen. Ihre Tat muss reden, ihr Wort arbeiten. Huber beschreibt die intermediäre Funktion der Kirche als Lernerfahrung der Wendezeit in Deutschland 1989 und verweist in diesem Zusammenhang auf die europäische Dimension. Er nennt folgende drei Funktionen:

1. die genuine Bildungsaufgabe in öffentlicher Weite,
2. die politische Verantwortung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung sowie
3. eine Kultur des Helfens auf gemeindlicher Ebene im Sinne einer Wesens- und Lebensäußerung der Kirche.

Konkretionen

Lassen Sie mich im Folgenden den Versuch machen, an drei Bereichen zu prüfen, ob eine Vermittlung des Collinsschen Diakonicansatzes und der Ortsbestimmung der Kirche, wie sie Huber vorgenommen hat, möglich ist und sich daraus Elemente einer Handlungstheorie gewinnen lassen.

Ich will meine These gleich an den Anfang stellen: Wer kirchlich-diakonisches Handeln als intermediäres Kommunikationsgeschehen beschreibt, ermöglicht unter bestimmten Bedingungen die Aufnahme des Collinsschen Konzepts ohne den Umweg über eine Ämterdiskussion. Diese wäre gesondert zu führen, etwa in der Aufnahme des EKD Textes zum Diakonat und des Vorschlags von Hans Christian Knuth.

Eine historische Vorbemerkung: Der Europäische Verband hat in den letzten 75 Jahren immer in intermediärer Funktion gearbeitet, in der Form des Brückenbaus, der Gestaltung verlässlicher Aktionen, Tagungen, beim Durcharbeiten und Entwickeln gemeinsamer strategischer Wege, besonders in der Erarbeitung theologischer Konzepte, die es auch orthodoxen Christen möglich machen, sich einzubringen. Dazu hat der versöhnungstheologische Ansatz Theodor Strohms entscheidend beigetragen.

„Gerade weil in der Gegenwart eine gesteigerte Mitverantwortung der Christen und ihrer Kirche bei der Ausgestaltung des sozialen Rechtsstaats und der Sozialpolitik gefordert ist, kommt alles darauf an, dass die Diakonie ihr unverwechselbares Profil gewinnt. Zwar unterscheidet sie sich in vielen äußeren Abläufen kaum von anderen Einrichtungen der Wohlfahrtspflege. Aber ihre Arbeit steht in einer bestimmten Perspektive, die sowohl den Entscheidungsprozessen wie ihren Lebens- und Handlungsformen die Richtung vorzeichnet. Diakonie lebt von der Versöhnung, die Gott in die Welt getragen hat, und sie steht in der

Perspektive der Versöhnung, Zeugnis (Martyria) und Dienst (Diakonia) der Versöhnung sind die Lebensweisen der Kirche, die damit selbst zum Versöhnungsgeschehen wird. Beide haben ihren letzten Grund in dem lebendigen Christus als dem Beauftragten Gottes im Dienst an der von der Zerstörung bedrohten Welt. Beide sind reale Zeichen dafür, dass Gott diese Welt nicht aufgegeben hat, sondern sie einer neuen Zukunft entgegenführen will. Ihr Unterschied liegt darin, dass die Verkündigung das Versöhnungsgeschehen je und je artikuliert und dadurch neue Hoffnung weckt, während die Diakonie durch konkretes Handeln am leidenden Menschen – und an der ängstlich harrenden Kreatur überhaupt – die Versöhnung zur lebendigen Liebestat werden lässt.¹⁹

Diakonische Unternehmen: Die Rolle des diakonischen Change-agents

Es ist für die deutsche und europäische Diakonie eine Schlüsselfrage, ob es gelingt, diakonische Unternehmen (in der Sprache Nordstokkes: Institutionen) im Konzept von Collins unterzubringen und in einen aktiven Gestaltungsprozess einzubeziehen. Einerseits wird es darum gehen, in unternehmerischer und anwaltschaftlicher Diakonie keine sich ausschließenden Modelle zu sehen. Für die Diakonie stellt sich wegen ihres Auftrags die Armuts- und Verteilungsfrage als Gerechtigkeitsproblem. Selbstbestimmung gelingt ohne Solidarität und Kenntnis der jeweiligen Armutslage nicht. Gerechtigkeit ermöglicht im biblischen Kontext Teilhabe. So wenig wie die unternehmerische Diakonie die Option für die Armen verneinen kann, ist es der anwaltschaftlichen Diakonie erlaubt, der institutionellen Diakonie diakonischen Geist abzusprechen, wenn sie der Perspektive der Befähigung folgt und versucht, Vorteile und Nachteile des Lebens zu verteilen. In diesem Bemühen steht auch die unternehmerische Diakonie vor der Gerechtigkeitsfrage. Wir können uns künftig keine falschen Alternativen leisten. Deshalb müssen nicht nur die Grundorientierungen, sondern auch Hilfskonzepte überdacht werden.

Auf der Ebene des pädagogischen Konzepts muss z.B. geklärt werden, wie der Hilfebedarf des einzelnen Menschen, der als Bürger selbstverantwortlich auftritt, gemeinsam mit ihm entwickelt werden kann.

Auf der Ebene der ethischen Orientierung müssen die Konsequenzen gezogen werden daraus, dass dem Menschen als Ebenbild Gottes von Anbeginn

¹⁹ Theodor Strohm, *Diakonie im Sozialstaat. Überlegungen und Perspektiven* (1989), in: Ders., *Diakonie und Sozialethik. Beiträge zur sozialen Verantwortung der Kirche*, hg. v. Klaus Müller/Gerhard K. Schäfer (VDWI 6), Heidelberg 1993, 207-213: 210.

seines Lebens eine unverlierbare Menschenwürde zukommt, die ihm Respekt und Subjektstellung auch dann garantiert, wenn er altersverwirrt ist.

Im diakonischen Miteinander stellt sich die Frage, wie starke und schwache Menschen miteinander leben können, wie solidaritätsstiftende „Arrangements“ (Kaufmann) möglich sind, unter Beachtung der Bedingungen des zivilgesellschaftlichen oder eines kirchengemeindlichen Umfelds. Weiter stehen die Fragen bezahlbarer Qualität, des Umfangs angemessener (notwendiger) Hilfen und belastbarer Rechtspositionen auf betriebswirtschaftlicher Ebene im Vordergrund. Die veränderte Sicht des Einzelnen verlangt von der jeweiligen Einrichtung den Einsatz für die Ausgestaltung eines persönlichen Budgets als Ausdruck der in der Subjektstellung erkennbaren Freiheit.

Diese Fragen lassen sich künftig nur integrativ bearbeiten. Es braucht daher entsprechende Strukturen sowohl auf der praktischen als auch auf der Verbandsebene. Wir brauchen Netzwerke nationaler und internationaler Kooperation über Europa hinweg. Sie müssten das europäische Gesellschafts- und Sozialmodell mitgestalten, zivilgesellschaftliche Partizipationsmodelle aufbauen und strukturell verankerte politische Beteiligungsstrukturen z.B. auf nationaler Ebene in Gesetzgebungsverfahren ermöglichen, Zusammenarbeit zwischen Kirchen und Verbänden fördern und den Prozess der Vereinigung Europas voranbringen.

Diakonie müsste in diesem Prozess die Rolle des Change-agents übernehmen. Der Diakon ist verantwortlich für Wandel und Qualität, für eine sprechende Diakonie, für Seelsorge z.B. Der Diakon ist einer, der materielle und geistliche Zuwendung auftragsbestimmt zusammenhalten und Konzepte des Zusammenlebens mit diakonischem Profil entwickeln kann, die die Verbindung von Unternehmen und Gemeinden im Blick behalten.

Es wären entsprechende Personalentwicklungskonzepte zu entwickeln, ethische Orientierung in der Unternehmensführung wie in Hilfekonzepten wird Markenzeichen sein. Dieser Prozess ist in den letzten Jahren von den diakonischen Unternehmen in Deutschland aktiv angegangen worden, so dass für Deutschland gesagt werden kann, dass sie Lernorte von Risikobereitschaft und Flexibilität geworden sind.

Was nach wie vor geleistet werden muss, ist die Qualifikation für ein kirchlich diakonisches Gesamtkonzept. Die Grundfrage heißt: Wie sieht ein lebensdienliches Konzept aus, das einen diakonischen Transformationsprozess der sozialen Dienstleistungen möglich macht, in dem sowohl Nächstenliebe erfahrbar ist, wie auch der effizienzorientierte Horizont der Sozialwirtschaft aufgebrochen wird in der Perspektive des Reiches Gottes. Die französische diakonische

Wertekampagne könnte da durchaus Richtungweisend sein: *Aimer et être aimé* – cela change tout (Lieben und geliebt werden – das ändert alles).

Präsenztätigkeit im sozialen Umfeld von Gemeinde und Nachbarschaft

Der Niederländer Andries Baart hat nach einem mehrjährigen Feldversuch ein Modell für diakonisches Handeln im Sozialraum und gemeindlichen Kontext vorgestellt, das, im Konzept einer Ethik der Lebensqualität und Lebensdienlichkeit entwickelt, ziemlich genau dem entspricht, was Collins an Anforderungen für den *middleman* beschreibt, und auf den gemeindlichen Bereich angewandt werden kann. Er nennt es ein „Konzept der Präsenz“:

„1. Bewegung, Ort und Zeit. Der oder die Präsenz-Tätige befindet sich meist nicht ‚unter einem Dach‘, [...] einem schön hergerichteten kirchlichen Raum [...] Die Grundbewegung dieser Art des Arbeitens ist: zum Anderen hingehen, nicht umgekehrt.

2. Raum und Begrenzung. Der Präsenz-Tätige ist nicht nur *zuständig* für eine bestimmte Art von Problemen oder für ein bestimmtes Hilfsangebot. Er ist spezialisiert auf das Unspezialisierte.

3. Anknüpfung. Man knüpft direkt bei der *Lebenswelt* und dem *Lebenslauf* der Betroffenen an. Der Präsenz-Tätige *teilt das Leben* der Betroffenen.

4. Abstimmung und Offenheit. Ziele liegen nicht von vorneherein fest; eher ist von einer Zielrichtung zu sprechen. Der Präsenz-Tätige hat keine vorgefasste Verlaufsplanung oder einen Plan im Kopf, was genau zu geschehen hat; er hat eher einen *offenen Kalender*, in den sich der Andere buchstäblich eintragen kann.

5. Bedeutung der Methode der Präsenz: aus den genannten vier Gründen ist die präsentische Herangehensweise außerordentlich gut, wenn nicht sogar ausschließlich dort geeignet, wo der Kontakt zu Menschen am Rande unserer Gesellschaft, zu schwer zugänglichen Menschen [...] gesucht wird. Damit ist zugleich gesagt, dass es falsch ist, die präsentische Herangehensweise einseitig mit Armut in Verbindung zu bringen.“²⁰ Der *middleman* ist einer, der sich auskennt in Solidarität und Gerechtigkeit, verbindlich in Partnerschaft und Aktion, fähig freiwilliges und ehrenamtliches Engagement zu organisieren.

Wer das Konzept genau anschaut, erkennt eine deutliche Nähe zum Diakonatskonzept, das schon Mitte der 1970er Jahre im Diakoniewissenschaftlichen Institut und dem Diakonischen Werk der EKD entwickelt wurde. „Diakonie

²⁰ Andries Baart, Qualität des Lebens am Rande des sozialen Daseins, unveröffentlichter Vortrag, Bielefeld 2002, 9-11.

ist Präsenz der Liebe Gottes in Jesus Christus im gemeindlichen Kontext“,²¹ heißt es in der ersten Leitlinie. Wir brauchen Lernorte einer Kultur der Nächstenliebe und der Solidarität und Ansätze für partnerschaftliche Aktionen. Ein wirklich gutes Beispiel dafür ist die Kooperation im Rahmen der Flut 2002 gewesen.

Bildung

Ich komme zu einem weiteren Punkt. Nordstokke hat Recht, wenn er eine zukunftsfähige Mitarbeiterschaft fordert, die proaktions- und nicht reaktionsfähig ist. Anders hat Diakonie keine Zukunft. In dieser Hinsicht ist das Element der Auftragsbestimmtheit, der Mandatierung des diakonischen Handelns der Kirche entscheidend. Sie kann diese Frage nicht auf den säkularen Bereich delegieren. Die Bildungsfrage wird auf den verschiedenen Ebenen zur sozialen Frage des 21. Jahrhunderts. Ausbildung und Bildung sind aus der Geschichte der deutschen Diakonie nicht wegzudenken. Sie war zugleich mindestens seit der Mitte des 19. Jahrhunderts eine europäische Angelegenheit. Nicht nur durch die Zusammenschlüsse schwesternschaftlicher Diakonie, sondern auch durch die Konzepte lebenslagenorientierter Hilfeformen und Konsultationen.

Das Diakonische Werk der EKD – auch Eurodiaconia – hat sich auf verschiedenen Ebenen in Ausbildungsprojekten engagiert: Ich nenne nur beispielhaft die Ausbildung von pflegenden Angehörigen und Pflegenden in Russland durch russische Partner, die Entwicklung und Initiierung von Ausbildungskonzepten für Sozialarbeit und mobile soziale Jugendarbeit, die Netzwerke und die Kooperationen mit Universitäten und Fachhochschulen im Forschungs- und Entwicklungssektor.

Was uns fehlt ist eine *europäische diakonische Akademie*, die die Grundfragen des diakonischen Handelns offensiv in der Form von Netzwerken angeht: Qualität von sozialen Dienstleistungen mit diakonischem Profil unter den Bedingungen einer zunehmenden Alterung der Bevölkerung und Verstärkung von Lebensformen (Diakonie als Agent der Transformation), Qualifizierung von Leitungsnachwuchs für die erste Ebene, Orientierung für Seelsorge und Spiritualität, Ethik in und für Leitungsprozesse, innovative Hilfe- und Lebensformen, Kommunikation des diakonischen Auftrags auf dem Hintergrund der unterschiedlichen Konfessionsfamilien in Europa. Ohne sorgfältige, unabhängige wissenschaftliche Begleitung wird dieser Prozess nicht realisierbar sein.

²¹ Leitlinien zum Diakonat und Empfehlungen zu einem Aktionsplan, in: Diakonie 1. 1975, 206-212.

Ich bin fest davon überzeugt, dass das Diakoniewissenschaftliche Institut eine wichtige Rolle in einem Netzwerk europäischer diakonischer Bildung spielen wird. Ich bin froh, dass es gelungen ist, die Kooperation der diakoniewissenschaftlichen Lehrstühle zu stärken. Ich bin weit davon entfernt, diese Aufgabe des Aufbaus einer europäischen Diakonischen Akademie zu unterschätzen. Sie ist Ende der 1920er Jahre schon einmal am Geld gescheitert. Sie wäre ein überzeugendes Zeichen kultureller Diakonie. Aber die Chance war noch nie so groß wie momentan, weil in Europa das Bewusstsein wächst, dass die Union mehr sein muss als eine Wirtschaftsunion. In der Bratislava-Erklärung von 1994 heißt es: „Die Diakonie muss Teil einer Bewegung sein, die Europa ein Zielbewusstsein gibt, das über das Wirtschaftswachstum hinausgeht.“ „Unsere Zukunftsvision für Europa ist gekennzeichnet durch Offenheit gegenüber der übrigen Welt und durch die Beseitigung von tiefgreifenden wirtschaftlichen Spaltungen, Rassismus und Diskriminierung und durch die Schaffung gleichberechtigter Chancen und Behandlung von Menschengruppen, die zur Zeit ausgeschlossen werden. Es ist eine Vision tragfähiger Gemeinschaften, die sich durch Nachbarschaften, Miteinanderteilen und Sorge um den Menschen und die Umwelt auszeichnen.“²²

Ausblick

„Wo bleibt denn nun das Eigentliche?“ ist man versucht mit Kästner zu fragen. Pflegen, trösten, begleiten, helfen und fördern, ermutigen? Nun es bleibt, was es ist, lieben kann ganz schön selbstlos sein, und die Liebe Gottes weiß den Samariter zu nutzen. Menschen haben ein Recht auf diese Form diakonischer Zuwendung. Das Diakonische steckt in der Frage nach dem ewigen Leben (Lk 10, 25-27). Erreichen wir in der Reformdiskussion nicht die Frage nach dem Sinn des Lebens, geht es nur noch um bezahlbare Menschlichkeit. Diese Ressource bleibt knapp. Verstünde sich die Diakonie als eigenständige Form von Kirche, ginge sie aus.

Ich habe mit einem Hinweis auf ein Bild begonnen, das zu den 25 bedeutendsten der letzten Jahrzehnte gehörte. Mit eben einem solchen will ich schließen. Der Aktionskünstler David Hammons hat sich 1983 in Haarlem mit selbstgefertigten Schneebällen auf die Straße gestellt, wohlgeformt in verschiedenen Größen, um sich auf seine Weise lustig zu machen über Tendenzen der

²² Konferenz Europäischer Kirchen, Bratislava-Erklärung – Auf dem Weg zu einer Vision von Europa, in: Theodor Strohm (Hg.), *Diakonie in Europa. Ein internationaler und ökumenischer Forschungsaustausch* (VDWI 8), Heidelberg 1997, 510-515: 511, 512.

Ökonomisierung in zahllosen Bereichen des Lebens. Eine Diakonie, die in den unterschiedlichsten Lebenslagen ihrem Auftrag gemäß Mittlerin der Botschaft des nahen Gottes ist, wird kein Schnee von gestern sein.

Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts

herausgegeben von Volker Herrmann und Heinz Schmidt

15: VOLKER HERRMANN,

Martin Gerhardt (1894-1952) – der Historiker der Inneren Mission.

Eine biographische Studie über den Begründer der Diakoniegeschichtsforschung, Heidelberg 2003, 583 S. Kart., ISBN 3-8253-1464-2.

16: THEODOR STROHM,

Diakonie in der Perspektive der verantwortlichen Gesellschaft.

Beiträge zur sozialen Verantwortung der Kirche II, hg. v. VOLKER HERRMANN, mit einem Geleitwort von HEINZ SCHMIDT, Heidelberg 2003, 392 S. Kart., ISBN 3-8253-1465-0.

17: **Diakonische Kirche.** Anstöße zur Gemeindeentwicklung und Kirchenreform.

Festschrift für THEODOR STROHM zum 70. Geburtstag,

hg. von ARND GÖTZELMANN, mit einem Geleitwort von JÜRGEN GOHDE,

Heidelberg 2003, 386 S. Kart., ISBN 3-8253-1466-9.

18: **Diakonische Konturen.** Theologie in der Sozialen Arbeit,

hg. von VOLKER HERRMANN/RAINER MERZ/HEINZ SCHMIDT,

Heidelberg 2003, 352 S. Kart., ISBN 3-8253-1510-X.

19: MARTIN MICHEL/VOLKER HERRMANN, **Wichern-Konkordanz.**

Konkordanz zu den Sämtlichen Werken I-VIII Johann Hinrich Wicherns,

Heidelberg 2004, ca. 500 S., ISBN 3-8253-1511-8.

20: **Johann Hinrich Wichern. Ausgewählte Predigten,**

hg. von VOLKER HERRMANN/GERHARD K. SCHÄFER,

Heidelberg 2004, ca. 320 S., ISBN 3-8253-1512-6.

21: **Diakonische Bildung.** Theorie und Empirie,

hg. von HELMUT HANISCH/HEINZ SCHMIDT,

Heidelberg 2004, 220 S. Kart., ISBN 3-8253-1633-5.

22: **Die Entstehung einer sozialen Ordnung Europas, Bd. 1:** Historische Studien und exemplarische Beiträge zur Sozialreform im 16. Jh., hg. von THEODOR STROHM/MICHAEL KLEIN, Heidelberg 2004, 464 S. Kart., ISBN 3-8253-1660-2.

23: **Die Entstehung einer sozialen Ordnung Europas, Bd. 2:** Europäische Ordnungen zur Reform der Armenpflege, hg. von THEODOR STROHM/MICHAEL KLEIN, Heidelberg 2004, 352 S. Kart., ISBN 3-8253-1673-4.

Das Diakoniewissenschaftliche Institut an der Universität Heidelberg widmet sich im Rahmen von Lehre und Forschung den Grundfragen und der Praxis der Diakonie bzw. der sozialen Verantwortung der Kirche. Es schließt als Nachfolgeorganisation an das 1927 von Reinhold Seeberg in Berlin eingerichtete „Institut für Sozialethik und Wissenschaft der Inneren Mission“ an. Im Jahr 1954 gegründet ist es der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg eingegliedert und wird heute von fast allen gliedkirchlichen Diakonischen Werken, vom Diakonischen Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland und von vielen Landeskirchen mitgetragen. Das Institut erfreut sich einer regen Zusammenarbeit mit anderen Disziplinen und Forschungseinrichtungen innerhalb und außerhalb der Theologischen Fakultät.

Das DWI-Info – Forum, Materialien, Informationen berichtet jährlich über die Arbeit am Diakoniewissenschaftlichen Institut und mit der Arbeit zusammenhängende Schwerpunkte. Hier schreiben Studierende, Dozierende, Ehemalige, Freundinnen und Freunde des DWI für alle Interessierten aus dem Bereich Diakonie und Kirche.